

RATIONES

Marco Simionato

Buddhismo e senso comune

Filosofia della meditazione



PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Cicatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuzzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License (CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Prima edizione 2022, Padova University Press
Titolo originale *Buddhismo e senso comune. Filosofia della meditazione*

© 2022 Padova University Press Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

Redazione: Padova University Press
Progetto grafico: Padova University Press
Impaginazione: Oltrepagina, Verona

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-289-5

MARCO SIMIONATO

Buddhismo e senso comune

Filosofia della meditazione

PADOVA
UP

*A Sara Lorenza Patrini
e Nicoletta Favaro
perché fanno la differenza*

Indice

<i>Prefazione</i>	11
0) Introduzione.....	17
0.1) Una interpretazione “coerentista” della meditazione	17
0.2) I tratti che caratterizzano l’esistenza in quanto tale	24
0.3) Nozioni basilari della pratica buddhista: <i>meditazione, saṃsāra, nirvana e illuminazione</i>	27
0.4) Di cosa <i>non</i> parla questo libro	34
I) Il senso comune e le “istruzioni” della pratica Buddhista	37
I.1) Le proposizioni del senso comune secondo G.E. Moore	37
I.2) Paradosso dell’ <i>illuminazione</i> originaria e proposta di soluzione	64
I.3) Concetti “incarnati”	72
I.4) Agnosticismo buddhista, termini primitivi e “parsimonia teoretica”	79
I.5) Logica del senso comune.....	97
II) Nessuna verità? L’abbandono di ogni punto di vista.....	115
II.1) « <i>Non attaccatevi ad alcuna verità</i> »	115
II.2) Verità ed <i>essere vero</i> : natura, concetto e proprietà della nozione di verità	118
II.3) Buddismo, teorie della verità e verificatori (<i>truthmaker</i>).....	123
II.4) Pratica buddhista e teoria identitaria della verità (<i>identity theory of truth</i>).....	139
II.5) Buddismo e <i>deflazionismo</i> della verità	171
II.6) Verità <i>ultima</i> e verità <i>convenzionali</i>	181

II.7) Buddismo e <i>trivialismo</i>	192
II.8) <i>Correspondence intuition</i> e senso comune	220
III) Se non <i>ora</i> , quando? L'esperienza del tempo nella meditazione	231
III.1) Presente, passato, futuro.....	231
III.2) Determinazioni <i>tensionali</i> e <i>atensionali</i> , e serie temporali	235
III.3) Panoramica sulle principali teorie del tempo.....	239
III.4) Tutto cambia? Impermanenza buddhista e teoria-R.....	254
III.5) L'esperienza del <i>presente</i>	270
III.6) Il tempo nello <i>Shōbōgenzō</i> di Dōgen e la teoria-R.....	275
III.7) «Tempo senza tempo».....	286
III.8) Libero arbitrio, tempo e pratica buddhista.....	302
III.9) Dōgen, l'istante presente e la <i>Moving Spotlight theory</i>	309
III.10) Fare esperienza del presente.....	318
IV) Vuoto “buddhista” e nulla “nichilista”	345
IV.1) Significati di ‘nulla’ nella filosofia “occidentale” e significati di ‘vuoto’ nel Buddismo	346
IV.2) Il vuoto del Buddha.....	355
IV.3) Vuoto e possibilità	365
IV.4) Vuoto mentale?.....	388
IV.5) <i>Assioma</i> di non-contraddizione e <i>principio</i> di non-contraddizione	409
IV.6) Parole vuote	413
IV.7) Implicazioni nel ‘vuoto’	417
V) Conclusioni: le <i>Quattro Nobili Verità</i> del Buddha e lo “strato di roccia” del senso comune	419
Bibliografia.....	427
Indice dei nomi e degli argomenti principali.....	439

Prefazione

Mi inchino dinanzi a Gautama,
colui che, attraverso la compassione,
ha insegnato la vera dottrina
che porta ad abbandonare tutti i punti di vista

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, (27: 30)

«Camminare sul crinale»

Questo libro propone una interpretazione dei principi basilari che guidano la meditazione buddhista, coniugando insieme due tra le tante “anime” che aleggiano sulla filosofia: il “senso comune” (*common sense*) e il principio di non-contraddizione.

Spesso bistrattato da un certo modo di fare filosofia, che tende a considerare banale o perlomeno sospetto ciò che è creduto dai più; altre volte considerato invece un buon punto di partenza per qualsivoglia ricerca o addirittura un banco di prova per le teorie che costruiamo, il senso comune cui mi riferirò nelle pagine seguenti va inteso in una accezione “forte” – per così dire. Protagonista sarà, infatti, non tanto l’opinione della maggioranza, del (famigerato) “uomo della strada”, opinione che spesso è infarcita di teorie metafisiche e di presupposti ontologici discutibili; quanto lo “strato di roccia” (*bedrock*)¹ del senso comune:

¹ L’immagine del “sostrato roccioso” o dello “strato di roccia” o della “roccia dura” (*bedrock*) risale al Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche* (*Philosophische Untersuchungen*): «If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: ‘This is simply what I do’» (Wittgenstein 1953, §217). Nell’edizione italiana (a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995) la frase è stata tradotta come segue: «Quando ho esaurito

un insieme di credenze che tutti noi possediamo saldamente, ma di cui non sempre siamo consapevoli. Verità che sono «*più intime di quanto noi lo siamo a noi stessi*» (Agostino d'Ipbona).² Seguendo questo approccio *endossale*³ alla pratica buddhista, la chiave interpretativa di questo lavoro consiste nell'intendere i principi guida della meditazione come istruzioni il cui contenuto sia riconducibile a una o più proposizioni appartenenti al "sostrato roccioso" o "roccaforte" del senso comune.

Vi è poi un'altra "anima" della filosofia: il principio di non contraddizione, che – senza andare troppo in profondità e limitandosi al suo mero ruolo linguistico-pragmatico – prescrive ai parlanti di *non contraddirsi*, appunto, e – possiamo aggiungere – prescrive di mantenere una certa *coerenza* del discorso. Facciamo un passo ulteriore: il principio di non contraddizione afferma che ogni contraddizione è falsa. Eppure le linee guida della meditazione buddhista – come si mostrerà nel corso del testo – sembrano dar luogo a svariate contraddizioni e incoerenze (che sussistono tra le istruzioni, o addirittura nella semplice affermazione di una istruzione di per sé stessa. Una fra tutte: l'esortazione ad abbandonare *qualsiasi* punto di vista). Andando contro, per certi aspetti, a una tendenza ermeneutica che si

le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: "Ecco, agisco proprio così"» (p. 112). Ho mutuato l'espressione '*bedrock (of) common-sense*' da David Armstrong (cfr. 2004, p. 26 ss.), che a sua volta la utilizza per riferirsi all'accezione "forte" di senso comune, tematizzata da G.E. Moore (cfr. 1925).

² «Ma tu eri in me più intimo d'ogni mia intimità (*interior intimo meo*), e più alto d'ogni mia altezza» (Agostino d'Ipbona, *Le Confessioni*, Libro III, 6,11. Cfr. 2001, p. 60).

³ Il termine 'endossale' – costruito sul greco '*endoxa*' – è utilizzato, ad esempio, da Graziani (2020, cap.2, p. 4) per tradurre l'aggettivo inglese '*commonsensical*': «Facendo ricorso a una terminologia di matrice aristotelica (senza, tuttavia, la pretesa di replicare accuratamente l'uso specifico fattone originariamente da Aristotele), con "endossalità" si può indicare l'appartenenza al senso comune e si possono, dunque, qualificare come *endossali* le credenze o proposizioni che appartengono al senso comune. "Endossalità" e "endossale" possono essere così impiegati per tradurre, rispettivamente, i termini inglesi *commonsensicality* e *commonsensical*, per i quali l'italiano non dispone di traduzioni esatte».

sta diffondendo – anche per via di autorevolissimi interpreti, tra cui spicca senza dubbio Graham Priest (cfr. 2013; 2018) –, la tendenza cioè a valorizzare le (presunte) contraddizioni insite nel Buddhismo, propongo invece una lettura dei principi della meditazione buddhista tale da evitare, o perlomeno ridurre al minimo, la presenza di esiti contraddittori. Certo, da *principium firmissimum* che ha dominato la logica classica occidentale per secoli, oggi l'inattaccabilità del principio di non contraddizione è ormai da più parti messa in discussione con ottimi argomenti (cfr. ad esempio Priest [1987] e Mancini-Carrara 2021) volti a mostrare la possibilità che ci siano contraddizioni vere.⁴ Tuttavia, così come sarebbe una proibizione ingiustificata e una assolutizzazione indebita pensare che il Buddhismo non debba (o non possa) “sporcarsi” con la contraddizione, sarebbe altrettanto ingiustificata una posizione che *assolutizzasse* la contraddizione per farne il “motore” della pratica meditativa. Si tratta, insomma, di «camminare sul crinale»,⁵ rimanendo in equilibrio su due versanti. Da un lato le interpretazioni che, per dar conto degli insegnamenti del Buddha, utilizzano il dialeteismo, di cui non mi occuperò in questo scritto.⁶ Dall'altro lato, invece, una lettura “coerentista” del Buddhismo (si veda §0.1), con cui questo libro vorrebbe cercare, proprio grazie al suddetto approccio *endossale*, delle vie interpretative che non debbano per forza valorizzare posizioni *paradossali*. Spero che il libro possa dare un piccolo contributo per proseguire – “in equilibrio” – nel cammino di comprensione della inesauribile ricchezza del Buddhismo.

⁴ Molto interessante anche la tesi di Costantini (2020), secondo cui la tradizionale difesa del principio di non contraddizione per mezzo di un procedimento elentico (di cui Emanuele Severino è stato tra i massimi interpreti) potrebbe in realtà rivelarsi una *petitio principii*.

⁵ Riprendo questa espressione – «camminare sul crinale» – da un colloquio privato (maggio 2021), in merito (anche) a questo libro, con padre Luciano Mazzocchi, missionario saveriano, profondo conoscitore del Buddhismo Zen e promotore del dialogo interreligioso tra Cristianesimo e Buddhismo.

⁶ Il dialeteismo è la concezione secondo cui ci sono contraddizioni vere. Cfr. Mancini-Carrara (2021), oltre al classico Priest [1987] (2006).

Avvertenza

Le traduzioni dall'inglese all'italiano delle citazioni che appartengono a testi consultati solo in inglese, o mai pubblicati in traduzione italiana, sono tutte a mia cura.

Il primo nucleo di §I.1 è stato presentato nel giugno 2017 al convegno internazionale *Ex Nihilo* organizzato dalla *European Academy of Religion*, presso l'Università di Bologna (titolo della relazione: *Instruction in Zen Buddhist practice and Moorean Truths*). Alcune parti del §I.1, inoltre, si trovano in Simionato (2018).

Alcune tesi di §II.4 sono state presentate nel marzo 2018 al convegno "All'alba dell'eternità", dedicato al 60° dall'uscita di *La struttura originaria* di Emanuele Severino, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore-Università degli Studi di Brescia (titolo della relazione: *La nozione di apparire nella filosofia di Emanuele Severino e la teoria identitaria della verità nella filosofia analitica*). Altre tesi di §II.4 sono state presentate nel settembre 2018 al "Internationales Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft" – *Was ist Geist?*, presso l'Università di Basilea (titolo della relazione: *Mind and Mind-Independent World: reading Dōgen Zenji's theory of mind and reality through Dodd's "modest" identity theory of truth*).

Un abbozzo di §III.10 è stato presentato nell'ottobre 2015 alla conferenza "The right to Philosophy. Which Philosophy for the Third Millennium?", presso l'Università ca' Foscari di Venezia (titolo della relazione: *Un contributo per identificare le pratiche filosofiche*).

Ringraziamenti

Desidero ringraziare Flavio Bertini e tutti gli amici del gruppo "Mushotoku Dojo Zen" di Mestre (VE), tra cui: Claudia Gasparini, Fabrizio Schioppa, Marco Boscarato, Claudio, Michele Smerghetto.

Un ringraziamento speciale a Fausto Taiten Guareschi, già Abate del Tempio Zen Sōtō *Fudenji* (situato nei pressi di Salsomaggiore – PR), e a tutte le persone incontrate in quel luogo,

tra cui: Marosa Agnoli (ad oggi nuova Badessa del Tempio), Paola Antonicelli, Maurizio Ferro, Carmine De Rosario, Rosella Giommetti, Elena Viviani e Andrea Stragapede.

Sono profondamente grato a padre Luciano Mazzocchi.

Vorrei ringraziare, inoltre, Luigi Vero Tarca, Federico Perelda, Estefanía Gadea Aliaga, Marco Grumolato, Davide Lazzeri, Aldo Tollini.

Infine (ma non per ultima) vorrei ringraziare Cristina Traverso, mia moglie, per la nostra famiglia.

Como, aprile 2022

0) Introduzione

0.1) Un'interpretazione "coerentista" della meditazione

Nella sua varietà di tradizioni, il Buddhismo si è parcellizzato in una molteplicità di scuole, ognuna delle quali fondata su filosofie, metafisiche e logiche ben precise, con differenze anche sostanziali tra una scuola e l'altra. Tant'è che parlare del "Buddhismo" al singolare sembra ingenuo (quanto parlare di "filosofia orientale" o "filosofia occidentale"), essendo una espressione concettualmente (e – per certi aspetti – storicamente) vaga. Tuttavia qualsiasi scuola buddhista ha come riferimento fondamentale l'insegnamento di Siddhārtha Gautama,¹ seppure interpretato nei modi più vari. Vi sono infatti

¹ Senza alcuna pretesa di esaustività e approfondimento storico-filologico, di seguito alcune indicazioni minimali su Siddhārtha Gautama (per una esposizione più organica e al contempo sintetica, cfr. Lau-makis 2008; Pasqualotto 2008; Siderits 2019, da cui ho tratto queste informazioni). Vissuto indicativamente tra il 560 a.C. e il 480 a.C., fu filosofo, mistico e asceta indiano. Secondo la tradizione, nel 531 a.C. avrebbe conseguito l'illuminazione o risveglio (*bodhi*) – che consisterebbe (principalmente) nella cessazione della sofferenza (si veda §0.3) – donde l'appellativo "il Buddha", cioè "il Risvegliato". Nacque da una famiglia nobile e ricca del clan Śākya (in una regione ai confini tra l'attuale India e Nepal), da cui 'Sakyamuni' (letteralmente: 'il saggio della stirpe dei Śākya'). Sempre secondo la tradizione, Gautama rinunciò alla comoda e ricca vita familiare, moglie e figlio inclusi, dopo aver conosciuto la sofferenza e la miseria del mondo che circondava il suo palazzo. Il suo proposito fu quello di trovare una via per risolvere la questione della sofferenza dell'esistenza. Dopo aver frequentato alcuni gruppi di asceti senza trovare risposte soddisfacenti, decise di intraprendere un sentiero nuovo, che verrà indicato come «via di mezzo» – cioè un approccio moderato che evita sia l'estrema mortificazione di sé, sia l'estremo opposto, cioè l'affermazione individualista di sé. Insegnò poi questo sentiero, che consiste nelle cosiddette "Quattro

alcune “istruzioni” di base che caratterizzano la pratica buddhista nel suo nucleo essenziale, a prescindere dalla metafisica o dalla logica della scuola a cui si appartiene. Scrive a tal proposito Wright:

Sono certamente consapevole che non ci sia un unico Buddhismo, quanto piuttosto varie tradizioni buddhiste, che differiscono su tutti i generi di dottrine. Ma questo libro [Wright 2017, *N.d.A.*] si focalizza su *una sorta di “nucleo comune” – quelle idee fondamentali rilevabili nelle principali tradizioni buddhiste*, anche se presentano diversi livelli di importanza, e potrebbero assumere forme alquanto diverse, a secondo delle varie tradizioni (2017, p. xi, corsivo mio).

Nel corso del libro si utilizza l’espressione ‘pratica buddhista’ per indicare quella pratica che segue certe “indicazioni” di base, nucleo essenziale (*common core*) del Buddhismo, sottoforma di esortazioni o principi-guida. Essi, in genere, si riscontrano in quasi tutte le scuole buddhiste e possono essere sintetizzati in quattro istruzioni:

- (*p*₁) «Abbandonate qualsiasi punto di vista»
- (*p*₂) «Vivete solo qui e ora: tutto cambia»
- (*p*₃) «Diventate consapevoli che ogni cosa è priva di esistenza indipendente: tutto è vuoto»
- (*p*₄) «Lasciate andare ogni pensiero: tutto è vuoto».

Si possono individuare anche “esortazioni” che sono delle versioni equivalenti o dei corollari di quelle istruzioni; ad esempio: «Non credete ad alcuna verità»; «Abbandonate qualsiasi visione del mondo»; «Non pensate al passato o al futuro»;

Nobili Verità” (cfr. *infra*), ossia: realtà della sofferenza, origine della sofferenza, cessazione della sofferenza e “Nobile Ottuplice Sentiero” che conduce – quest’ultimo – alla cessazione della sofferenza (dichiarata dalla terza verità) e si concretizza in: retta (o giusta) visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retto comportamento (o autosostentamento), retto sforzo, retta consapevolezza (o attenzione) o presenza mentale, e infine retta concentrazione, ossia pratica meditativa. Cfr. Pasqualotto (2008, pp. 27 ss.).

«Vivete solo nel presente: tutto è impermanente»; «Non attaccatevi ad alcuna cosa: tutto è vuoto»; «Sappiate che tutte le cose sono interdipendenti»; «Fate il vuoto mentale, senza attaccarvi neppure al vuoto». ² Tutte queste istruzioni non esauriscono certamente la ricchezza delle tradizioni buddhiste, ma ne esprimono il denominatore comune per quel che riguarda la pratica e soprattutto la pratica della meditazione. ³

Sebbene si parli di Buddhismo in questo senso essenziale e minimale, il riferimento privilegiato del libro consiste nei maestri della scuola Sōtō Zen moderna (in particolare: Kōdō Sawaki (in Uchiyama-Okumura 2015 eds.), Shunryu Suzuki (cfr. 1977), Kosho Uchiyama (cfr. 2015), discepoli indiretti di Eihei Dōgen (n.1200; m.1253), fondatore della scuola suddetta e autore della fondamentale opera *Shōbōgenzō*, su cui mi soffermerò in vari luoghi di questo libro (cfr. Tollini 2001; 2004 e Abe-Waddel 2002 eds.). Tale riferimento privilegiato non credo comprometta lo scopo del libro perché lo Zen Sōtō ebbe come missione primaria quella di ritornare alle origini dell'insegnamento del Buddha storico, al di là delle numerose scuole sorte successivamente all'insegnamento di Siddhārtha Gautama). ⁴

² Compagno qui il termine 'attaccamento' e il verbo riflessivo 'attaccarsi', utilizzati in varie sezioni del presente scritto per riferirsi all'atteggiamento mentale (in senso lato) che tende a privilegiare o assolutizzare alcuni enti. L'attaccamento a una visione del mondo, ad esempio; oppure l'attaccamento a qualche cosa – in senso lato – sia essa una persona, una idea, un oggetto materiale, un evento, uno stato di cose, un oggetto astratto, etc. La meditazione buddhista promuove, invece, il non-attaccamento. Su questi temi si vedano in particolare: §§II.1; IV.2.

³ Cfr. la *Guida allo Zen* dell'Istituto Italiano Zen Sōtō Shobozan Fudenji (2006). Nel libro non considero i principi che guidano la morale buddhista, o comunque i pilastri dell'*etica* buddhista, principalmente per due motivi: in primo luogo perché l'intento esplicito dell'opera è di focalizzarsi sull'aspetto *teoretico* della pratica buddhista; in secondo luogo perché l'etica buddhista può essere considerata una forma di intellettualismo etico: è sulla base della corretta comprensione della realtà (e quindi a partire da una teorizzazione) che costruiamo la nostra etica (e non a partire da un bene assoluto). Sono temi che certamente andrebbero approfonditi; ma tale approfondimento non è contemplato in questo scritto.

⁴ Si noti che una operazione analoga è stata compiuta in un recente

Senza un'adeguata parafrasi, le istruzioni ed esortazioni per la pratica buddhista rischiano di essere altamente fraintendibili, in contraddizione tra loro, equivocate o addirittura prive di senso, come si mostrerà nel corso dei vari capitoli dell'opera.⁵

Il libro ha lo scopo di fare chiarezza proponendo per ciascun principio-guida una interpretazione attraverso gli strumenti

best-seller sul Buddhismo (Wright 2017), dove, pur volendo parlare del Buddhismo in senso essenziale-minimale, si privilegia l'approccio *mindfulness* contemporaneo, derivante dalla scuola buddhista *Theravada*. L'autore infatti ritiene che essa esprima al meglio i principi-guida dell'insegnamento del Buddha, in rapporto all'approccio psicologico e neuroscientifico proposto nel suo libro. Segnalo, inoltre, che il sottotitolo scelto per il presente scritto ("filosofia della meditazione"), pur ricordando (in parte) il sottotitolo dell'ottimo Wright (2017) – *The science and philosophy of meditation and enlightenment* –, si riferisce, per quanto riguarda la filosofia, a un *corpus* di scritti e teorie del tutto diverso. Il libro di Wright, in effetti, mi sembra decisamente sbilanciato verso la psicologia e le neuroscienze: credo che l'autore (o l'editore) abbia utilizzato il termine 'filosofia' in senso molto lato.

⁵ Un caso emblematico è l'istruzione «Abbandonate ogni punto di vista»: se la ragione di questa istruzione è l'inesistenza di un punto di vista "corretto", allora ci troviamo di fronte a un classico paradosso dell'autoreferenzialità (si pensi ad esempio al famoso paradosso del mentitore), e quindi una contraddizione – come se si dicesse che non esiste alcuna verità. Si tratta di un'aporia, di certo antica, che i commentatori dei testi buddhisti hanno in molti modi cercato di risolvere (cfr. Emmanuel 2013), fino anche ad accogliere la contraddizione come vera e reale (cfr. Degutchi-Garfield-Priest 2008). Ma vi sono altre contraddizioni – più sottili e più celate – che emergono nel corso del libro. Cercherò di mostrare che, grazie all'utilizzo della filosofia analitica, esse possono essere risolte (ad esempio esplicitando, parafrasando o "disambiguando" certe nozioni che compaiono nelle istruzioni buddhiste). Supponiamo di accettare la contraddizione come vera, o alcune contraddizioni come vere. Non si capisce, allora, perché in certi casi – ad esempio nel caso della nozione di istante presente che *è e non è* se stesso o che *ha e non ha* una durata (si vedano §§ III.5; III.9; III.10) – si debba preferire una contraddizione ad un'altra. In questo caso, infatti, Okumura (2010) espunge la nozione di lunghezza o durata del presente per evitare la contraddittorietà di una nozione di istante che non è istante, dichiarando quindi l'istante vuoto, nel senso di inesistente; ma non si fa problemi ad accettare che tale inesistenza sia al contempo esistenza, o momento di esistenza: cfr. §III.9.

della filosofia analitica contemporanea. Si cercherà di mostrare, quindi, che la pratica buddhista nel suo nucleo essenziale è ragionevole e difendibile sulla base di certe teorie filosofiche contemporanee. I modelli interpretativi che saranno utilizzati saranno il più possibile neutrali rispetto a determinate tesi metafisiche.⁶

In primo luogo viene proposta una interpretazione di tali istruzioni grazie alla nozione di *proposizione mooreana* (dal nome del filosofo G.E. Moore. Cfr. Moore 1925). Si mostrerà infatti (capitolo I) che i principi basilari della pratica buddhista potrebbero essere interpretati come espressioni o enunciati il cui contenuto sia riconducibile a delle *Moorean truth*, cioè a delle proposizioni vere appartenenti al senso comune ed epistemologicamente fondamentali per qualsiasi ricerca scientifica o filosofica (cfr. Armstrong 2004, p. 26 ss.). La mia interpretazione, dunque, considera il summenzionato *common core* delle dottrine buddhiste partendo dal *common sense*, a patto – però – di intendere il senso comune secondo l’approccio di Moore (e di alcuni dei suoi successivi interpreti). Si spiega anche (nel capitolo II) in che modo rendere coerente l’istruzione (p_1) con l’esistenza di queste verità mooreane.⁷ Nel secondo capitolo si utilizzano tre teorie della verità della filosofia contemporanea (la teoria identitaria della verità; il deflazionismo; e il trivialismo) per fornire tre interpretazioni di (p_1). Nel capitolo III si combina insieme la teoria del tempo di Oaklander (1991; 2006) con il modello di Hoerl (2009) sull’esperienza del momento presente per interpretare (p_2). Nel capitolo IV si distingue la nozione di *nulla assoluto* da quella buddhista di *vuoto* (*Śūnyatā*) ricorrendo alla teoria dei mondi possibili (cfr. Morato 2009; Coggins 2010; Menzel 2016), per poi fornire una interpretazione sia di (p_3) che di (p_4). Nell’ultimo capitolo,

⁶ Restare *completamente neutrali* rispetto a *qualsiasi* metafisica (e ontologia) è forse impossibile. Tuttavia il libro adotta un approccio “mooreano” (dal nome del filosofo G.E. Moore), dove si tende a favorire la visione del mondo propria del senso comune piuttosto che una qualche teoria metafisica, come indico fin dal primo capitolo.

⁷ Per una panoramica sulla *common-sense philosophy* si rimanda a Pels, R. – van Woudenberg, R. (2020 eds.).

che funge da conclusione riepilogativa, rilevo le possibili relazioni tra le cosiddette “Quattro Nobili Verità” del Buddha⁸ e le istruzioni della pratica buddhista intese come “veicoli” di proposizioni mooreane.

Nel corso del libro utilizzo due espressioni, ‘*pop view* del Buddhismo’ e ‘*received view* del Buddhismo’ per indicare rispettivamente: la concezione “popolare” delle istruzioni della pratica buddhista; la ricezione “filosofica” delle istruzioni della pratica buddhista, cioè la concezione teorica, generalmente accettata, di ciò che a livello essenziale è la pratica buddhista. Tale distinzione si chiarirà in modo progressivo, ma posso già anticipare che con ‘*pop view* del Buddhismo’ mi riferisco all’interpretazione *naïve*, ingenua, delle quattro istruzioni della pratica buddhista; l’ingenuità di tale concezione popolare consiste nel fatto che quelle istruzioni vengono accolte dal praticante buddhista in tutta la loro ambiguità ed equivocità.⁹ Come già accennavo prima, nel corso del libro emergerà che ciascuna di queste istruzioni necessita di un lavoro *filosofico* di parafrasi, disambiguazione dei termini, chiarimenti concettuali, etc. per poter essere compresa *senza contraddizioni*. Vedremo infatti che ciascuna di quelle quattro istruzioni implica delle contraddizioni, qualora non sia sottoposta all’analisi filosofica; non solo: anche l’insieme di queste istruzioni – se accolte in modo acritico – risulta contraddittorio, ossia ciascuna istruzione contraddice almeno una delle altre tre (sicché ciascuna istruzione è sia *internamente contraddittoria*, ossia contraddice se stessa o implica delle contraddizioni; sia *esternamente contraddittoria*, cioè in contraddizione con almeno

⁸ Tradizionalmente le “Quattro Nobili Verità” (sanskrito: *catvāry ārya-satyāni*) costituiscono l’insegnamento fondamentale del Buddhismo. Esse «riguardano la realtà della sofferenza, l’origine della sofferenza, la cessazione della sofferenza e il Nobile Ottuplice Sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza» (Saviani 2015, p. 259). Cfr *infra* e cap.V.

⁹ Nelle pagine che seguono a volte abbrevio ‘*received view* del Buddhismo’ con l’espressione ‘*received view*’; analoga abbreviazione per ‘*pop view* del Buddhismo’.

una della altre tre).¹⁰ Per quanto riguarda, invece, la *received view* del Buddhismo intendo riferirmi a quelle ricezioni delle istruzioni della pratica buddhista che *esplicitamente* utilizzano una qualche metafisica per interpretarle e accoglierne il significato. Tali interpretazioni si possono trovare sia in certi testi di maestri Buddhisti contemporanei (nel libro mi riferirò principalmente alla tradizione *Mahāyāna* e *Zen*), dove l'elemento metafisico rimane più implicito e non tematizzato o argomentato a sufficienza; sia nei testi di filosofi che propongono interpretazioni *metafisiche* delle istruzioni della pratica buddhista.

Tuttavia, né la *pop view*, né la *received view* soddisfano i requisiti che – secondo la proposta di questo libro – una lettura del Buddhismo dovrebbe rispettare per preservarne il nucleo originario. A tal proposito, rimando il lettore a §1.4, dove difendo la tesi per cui il Buddhismo dovrebbe essere il più possibile *agnostico*, cioè ridurre il più possibile l'utilizzo (implicito o esplicito) di presupposti ontologici, metafisici e ideologici. È importante notare, inoltre, che la *received view* del Buddhismo con cui interloquisco nel corso del libro è spesso consapevole delle potenziali contraddizioni a carico delle istruzioni della pratica. Ma – anziché cercare di dissiparle, di scioglierle o mostrarne l'apparenza – esse vengono perlopiù valorizzate (soprattutto nell'approccio *Zen*) come “vie di fuga” dal pensiero logico-concettuale. Se poi consideriamo la chiave di lettura *dialeteista*¹¹ – di cui Graham Priest è il maggior esponente, sia in ambito strettamente filosofico, sia in quello di filosofia comparata (Priest 2013; 2018) – le contraddizioni sono accolte *all'interno* del pensiero.

¹⁰ Si noti, inoltre, che l'attribuzione di un'atteggiamento “ingenuo” e “acritico” alla visione popolare della pratica buddhista non vuole essere da parte mia un giudizio di valore sul praticante. Non si tratta, insomma, della bontà e della qualità della pratica buddhista della singola persona; tant'è che un singolo praticante potrebbe avere una comprensione delle istruzioni buddhiste riconducibile a volte più alla *pop view* e altre volte – consapevolmente o meno – più attinente alla *received view*.

¹¹ Il dialeteismo è la tesi, appartenente alle cosiddette logiche non-classiche, secondo cui esistono *alcune* contraddizioni vere; laddove invece, nella logica classica *ogni* contraddizione è falsa. Cfr. Berto, F. – Priest, G. – Weber, Z. (2018); Mancini, F. – Carrara, M. (2021).

Lo scopo del presente libro, invece, è quello di mostrare che tali contraddizioni possono essere risolte se adottiamo determinati modelli interpretativi, così da “coerentizzare” – per così dire – la pratica buddhista. Vorrei notare, infine, che la *pop view* e la *received view* sono certamente delle semplificazioni, delle generalizzazioni di molte posizioni, spesso – soprattutto nella *received view* – assai sottili e acute; generalizzazioni che inevitabilmente dovranno trascurare molti aspetti. Ma credo siano semplificazioni utili per non perdere di vista l’obiettivo che mi sono posto ossia proporre una interpretazione agnostica della pratica buddhista che non sia affetta da contraddizioni. *Perché avere paura delle contraddizioni?* – ci si potrebbe chiedere. Su tale questione ritornerò nel corso del libro. Per il momento mi limito a fornire uno spunto di riflessione. Mi sembra che una lettura “coerentista” della pratica buddhista (cioè tendenzialmente priva di contraddizioni, o comunque volta a non enfatizzare il ruolo della contraddizione – come accade invece nelle interpretazioni dialeteiste del Buddhismo) sia più affine alla razionalità occidentale in cui, nonostante le ottime ragioni dei dialeteisti, la logica della non contraddizione continua ad essere per molti aspetti più intuitiva; sicché – una pratica buddhista che non si contraddica sarebbe – forse – più “attraente” agli occhi degli occidentali.¹²

0.2) I tratti che caratterizzano l’esistenza in quanto tale

Fermo restando che questa sezione non ha lo scopo di approfondire le nozioni di base del Buddhismo (o l’articolazione di esse attraverso le sue molteplici scuole), è opportuno fornire alcune indicazioni minimali su quelli che, solitamente, vengono chiamati «i tre segni dell’esistenza» (sanscrito: *tri-lakṣaṇa*; giapponese: *sanbōin*) o «i quattro sigilli di ciò che esiste» (giapponese: *shihōin*)¹³, riferendosi così a quei tratti caratterizzanti

¹² Utilizzo l’espressione: ‘interpretazione coerentista’ o ‘lettura coerentista’ con un significato analogo a quello che troviamo, ad esempio, nelle interpretazioni “coerentiste” della filosofia di Hegel.

¹³ Scrive Uchiyama (2006, pp. 31-32 n2): «[...] Tradizionalmente, i tre

l'ontologia e la metafisica comuni alle diverse tradizioni buddhiste. Le suddette indicazioni minimali, infatti, serviranno al lettore per orientarsi meglio nel proseguimento del libro (su di esse, peraltro, ritornerò più da vicino nei successivi capitoli).¹⁴

Il primo “segno” che caratterizza tutto ciò che esiste è l'assenza di un sé determinato o di identità (*anatta*): ogni cosa è priva di una essenza determinata, permanente, sostanziale, identica a se stessa *nel tempo*. Questa tesi non equivale ad affermare che ogni oggetto o fenomeno è inesistente *sic et simpliciter*. Ciò che non esiste, invece, è quello che crediamo essere una *identità* sottostante al cambiamento di questo o quell'oggetto o fenomeno. In altri termini, meno equivoci, «forse sarebbe più chiaro dire che tutte le cose non hanno una propria esistenza sostanziale *indipendente*» (Uchiyama 2006, pp. 31-32, corsivo mio) — ritornerò su questo punto chiave in §IV.2. Tale caratteristica dell'esistenza ci introduce al secondo segno tipico dell'esistenza, ossia l'impermanenza (*anicca*): tutto ciò che esiste *diviene*, il cambiamento è costante e universale, coinvolgendo *assolutamente qualsiasi* oggetto o feno-

sigilli sono *shogyō mujō*, tutte le cose sono impermanenti; *shohō muga*, tutte le cose sono prive di un sé sostanziale; *nehan jakujō*, il *nirvana* è pace che precede il movimento e la quiete. *Sangai Kaiku*, tutte le cose nei tre mondi (del passato, del presente e del futuro) sono sofferenza, è a volte riportato come quarto sigillo, mentre altri studiosi sembrano ritenere che il quarto sigillo sia *shohō jissō*, tutte le cose sono come sono». Si noti, inoltre, che la numerazione dei “segni” o “sigilli” dell'esistenza – dal primo al quarto – non è uniforme in letteratura (come si vede già da questa citazione). Onde evitare equivoci, segnalo che, a partire dal capitolo I, adotterò la seguente numerazione: il primo “sigillo” o “tratto caratteristico dell'esistenza” è l'impermanenza; il secondo è la sofferenza; il terzo è l'assenza di sé determinato o di identità sostanziale indipendente; il quarto è l'esser-vuoto (cfr. *infra*) o anche la realtà e verità ultima di ciò che è (cfr. cap. IV; sulla nozione di verità ultima, cfr. anche §II.6).

¹⁴ Per chi volesse approfondire questi tratti caratterizzanti l'ontologia e la metafisica buddhista, rimando – oltre a Uchiyama (2006) – a: Filoramo (2001); Laumakis (2008); Pasqualotto (2008); Emmanuel (2013 ed.); Siderits (2019). È interessante sottolineare che – come scrive Uchiyama – «I quattro sigilli riassumono più o meno tutto il buddhismo» (2006, p. 31), sicché potrebbero essere utilizzati come “test” per stabilire quando una dottrina è buddhista oppure no.

meno.¹⁵ (Sul tema del divenire e del cambiamento, si veda cap. III). Poiché ogni cosa è segnata dall'impermanenza ed è priva di identità sostanziale, ne consegue il terzo tratto¹⁶ caratteristico dell'esistenza, ossia la sofferenza (*dukkha*), da intendersi certamente anche in senso psicologico, ma anche in un senso più ampio e radicale, ontologico. Ciò che provoca sofferenza psicologica è il fatto che nessun oggetto o fenomeno riesca a soddisfare i nostri desideri e aspettative, proprio perché ogni cosa, essendo essenzialmente segnata da *anatta* e *anicca*, è necessariamente *diversa* da sé stessa e *mutevole*. Sicché qualsiasi situazione desiderabile riusciamo a raggiungere è *altro* da ciò che volevamo e non riesce a *stare* nel tempo. Questo causa frustrazione, delusione, sofferenza psicologica. Ma la sofferenza derivante da *anicca* e *anatta* va intesa – dicevamo – anche in una accezione ontologica e universale. Essa può essere ricondotta al fatto che tutto muore, o che tutto ha una fine. Scrive a tal proposito Uchiyama:

La sofferenza non è qualcosa che mi assale di tanto in tanto; tutta la mia vita, così com'è, è sofferenza. E nondimeno, me ne vado in giro a lottare contro la gente, ad amarla, a ignorarla, senza riuscire mai a *vedere* veramente quella sofferenza. [...] [F]inché non è stata chiarita la questione della morte, al mondo tutto soffre. Ecco il significato dell'affermazione che tutti gli esseri senzienti sono sofferenza (2006, pp. 32-33).¹⁷

¹⁵ Non è compito del presente scritto mostrare la validità di queste affermazioni. Il lettore interessato può trovare un'ottima discussione degli argomenti a favore di tali tesi nei riferimenti bibliografici che ho già indicato, in particolare in Emmanuel (2013 ed).

¹⁶ Si veda anche cap. V (tenendo conto che la numerazione dei "sigilli" dell'esistenza può variare rispetto a quella qui esposta, come già anticipato).

¹⁷ Si noti che in questa affermazione di Uchiyama c'è una restrizione della sofferenza agli esseri *senzienti*, forse perché l'autore qui vuol riferirsi, in particolar modo, alla sofferenza psicologico-esistenziale, propria dunque degli esseri senzienti. D'altro canto, lo stesso Uchiyama sembra parlare di una sofferenza ontologica, che riguarda cioè l'ente in quanto tale (sia esso senziente o meno). Comunque sia, credo che tale ambiguità sia trascurabile per gli scopi del presente scritto.

Accanto a queste tre caratteristiche chiave dell'esistenza¹⁸, alcuni interpreti del Buddhismo aggiungono una quarta: tutto ciò che esiste è vuoto (*Śūnyatā*). Da un lato la vuotezza di ogni oggetto o fenomeno va intesa come equivalente all'assenza di esistenza indipendente (cfr. cap. IV, specialmente §§IV.1; IV.2), o assenza di sé (sostanziale), sicché questo tratto dell'esistenza equivale al tratto che sopra si è indicato con 'anatta' (e quindi i tratti dell'ente esistente sarebbero – di fatto – tre e non quattro). Dall'altro lato, l'affermazione che tutto sia vuoto può essere intesa nel senso che tutto è così com'è (si vedano Uchiyama 2006, p. 30 e ss. e cap. V del presente libro). La consapevolezza di queste caratteristiche dell'esistenza – *anatta*, *anicca*, *dukkha* e *Śūnyatā*, e in particolare la consapevolezza che tutto è così com'è – consiste nel *nirvana* e nell'illuminazione, di cui andremo a trattare nel paragrafo seguente. ('Nirvana' è da alcuni annoverato tra i sigilli dell'esistenza: cfr. Uchiyama 2006, p. 31n).¹⁹

0.3) Nozioni basilari della pratica buddhista: meditazione, *saṃsāra*, nirvana e illuminazione

Nel corso del libro mi riferirò ad alcune nozioni tipiche della pratica buddhista intesa in senso lato, o comunque rinvenibili nella pratica buddhista zen, essendo il riferimento privilegiato del libro (come accennavo poc'anzi). Resta inteso che né questo libro né questa sezione vogliono essere una introduzione alla pratica buddhista o alla pratica zen (non a caso il sottotitolo del libro è "filosofia della meditazione", dove la filosofia va intesa perlopiù nel suo stile analitico).²⁰

¹⁸ Potremmo chiamarli – utilizzando la terminologia della filosofia scolastica – i *trascendentali* dell'essere, cioè le proprietà comuni a tutti gli enti, i tratti che descrivono l'ente in quanto ente.

¹⁹ La nozione di *nirvana* è molto più ricca di quanto indico in queste poche battute e nella sezione successiva. Per approfondimenti rimando il lettore ai riferimenti bibliografici di introduzione al Buddhismo già indicati prima.

²⁰ Sulla distinzione tra stile analitico e stile continentale in filosofia mol-

Innanzitutto, è opportuno soffermarsi sul termine ‘meditazione’, che – soprattutto nella *pop view* – viene utilizzato per indicare il cuore della pratica buddhista. Il termine in italiano può essere fuorviante: ‘meditare’, dal latino ‘*mederi*’, ‘curare’, ‘medicare’, di solito si riferisce all’atto di soffermarsi su un oggetto, pensandolo intensamente, il più possibile in tutti i suoi aspetti, per un tempo significativamente lungo (in questa accezione, il ‘*mederi*’ latino si ritrova nel significato del “prendersi cura” dell’oggetto pensato dopo aver “misurato”, per così dire, in prospettiva volitivo-deliberativa).²¹ La meditazione buddhista, invece, tende ad andare in una direzione “opposta” a quel “soffermarsi” su un singolo oggetto. Persino quando si utilizzano pratiche di concentrazione su un unico oggetto di pensiero, quale può essere una immagine, un mantra, il proprio respiro, etc., l’intenzione è – in realtà – quella di “sorvolare” sui contenuti determinati del pensiero (si veda §IV.4). In questo senso, ritengo che il *Sūtra del Diamante* sintetizzi efficacemente l’aspetto meditativo proprio del Buddhismo: «Risvegliate la mente che non si sofferma in alcun posto»²². Alcuni, in effetti, preferiscono utiliz-

to si è detto e non è questa la sede dove affrontare una questione così “spinosa” e – almeno a mio avviso – a tratti ancora “oscura”. Ad ogni modo, è abbastanza chiaro che lo stile di questo testo, così come le opere filosofiche con cui mi confronto, appartengano principalmente all’ambito della cosiddetta filosofia analitica (si veda la bibliografia per avere subito un’idea dell’orientamento di questo testo). D’altro canto, ci terrei a sottolineare che in Italia – a quanto ne so – il Buddhismo è stato messo in dialogo con la filosofia analitica molto poco, privilegiando invece il dialogo con l’orientamento cosiddetto “continentale” (buddhismo e Hegel, buddhismo e Nietzsche, buddhismo e Heidegger, etc.).

²¹ Dalla radice **med-* misurare, prendere misura, curare, prendersi cura con valore volitivo-prospettico; in greco: *mesos*, *messon*, in latino *medeor*, *medēris*, *mederi*.

²² I *Sūtra* – letteralmente ‘filo’, ‘cordicella’, ‘filo che connette’ (Laumakis 2008, p. 273, usa il termine inglese ‘*thread*’) – sono brevi discorsi (aforismi con commenti a loro volta molto brevi), appartenenti alla letteratura dell’India antica, a tema religioso-filosofico (ma non solo). Si riferiscono a detti o discorsi attribuiti al Buddha storico, sebbene non siano stati né scritti, né curati o raccolti da Siddhārtha Gautama (cfr. Laumakis 2008, *ivi*). Oltre al *Sūtra del Diamante*, nelle pagine che seguono il lettore troverà alcuni riferimenti soprattutto al *Sūtra del*

zare il termine ‘consapevolezza’ (cfr. Bayda 2003; 2009) sicché la pratica della meditazione consisterebbe nell’essere consapevoli, *istante per istante*, dei molteplici contenuti del pensiero, *senza soffermarsi* su alcuno di essi (si veda §IV.4). Tale consapevolezza (*mindfulness* – cfr. Laumakis 2008, p. 288) credo sia – a grandi linee – riconducibile alla nozione di «giusta attenzione o presenza mentale (*samma sati*) rivolta al corpo, alle sensazioni, ai pensieri e agli oggetti del pensiero» (Pasqualotto 2008, p. 27) e alla nozione di «giusta concentrazione (*samma samadhi*) ossia pratica meditativa *jhana* (sanscrito: *dhyana*; cinese: *channa*; giapponese: *zenna*)» (2008, p. 28).²³ In merito al significato di ‘meditazione’ è molto utile l’ottima sintesi di Pasqualotto (*ibidem*, p. 29):

Questo termine generico [*scil.* ‘meditazione’] in uso nelle lingue occidentali rinvia [...] sia al *processo* meditativo (*bhavana*) che consiste in una «coltivazione in vista di uno sviluppo», sia alla *stabilità* meditativa (*jhana*) che si ottiene mediante la pratica della meditazione. Le forme canoniche della meditazione buddhista sono due: la concentrazione o raccoglimento mentale (*samadhi*), forma che sussisteva anche prima dell’insegnamento del Buddha, da questi ammessa ma non ritenuta essenziale; e la «visione profonda» (*vipassana*) che mette in grado di cogliere la vera natura delle cose. Il passo iniziale di questa forma meditativa è costituito dall’attenzione al respiro (*anapanasati*), da praticare preferibilmente seduti a gambe incrociate, con spalle rilassate, corpo dritto e attenzione sveglia. Solo praticando assiduamente l’*anapanasati* ci si rende capaci di una «meditazione dinamica», ossia di un’attenzione concentrata su ogni gesto quotidiano, la quale potrebbe essere definita come «attenzione costante a tutto ciò che si sta facendo».²⁴

Cuore, e al *Sūtra del Loto*. Per il *Sūtra del Cuore* e il *Sūtra del Diamante* cfr. ad esempio Nakamura, H. – Kino, K. (1960 eds.). Per il *Sūtra del Loto* cfr. ad esempio Reeves (2008).

²³ Queste due nozioni sono articolazioni del cosiddetto «Nobile Ottuplice sentiero», già menzionato.

²⁴ Sintetizzando le due accezioni di ‘meditazione’ (l’attenzione “stabile” e l’attenzione “dinamica” o “processuale”), dunque, possiamo dire che la meditazione è consapevolezza di ciò che di volta in volta sta accadendo (o di ciò che si sta facendo qui e ora), ma aper-

Si noti che la «la vera natura delle cose», colta attraverso la «visione profonda» (*vipassana*), è riconducibile a quelle tre caratteristiche che segnano l'esistenza in quanto tale, ossia: assenza di identità indipendente; cambiamento; sofferenza (si veda §0.2). Se intendiamo il quarto «sigillo» dell'esistenza come l'esser vuoto da parte di ciascun oggetto o fenomeno (sulla nozione di vuoto rimando al capitolo IV), allora la *vipassana* permette di «vedere» anche la quarta caratteristica comune a tutte le cose. Se invece intendiamo il quarto sigillo come *nirvana*, allora la *vipassana* sembra fungere da condizione propedeutica alla *illuminazione*. (Sono, queste, sfumature di non poco conto, ma che esulano dagli scopi di questa sezione).²⁵

Arriviamo quindi alla triade di nozioni che molto spesso vengono messe al centro dell'esperienza buddhista: illuminazione (*satori*), *nirvana* (*nibbana*) e – il suo presunto opposto – *saṃsāra*.²⁶ Nel Buddhismo più antico il *saṃsāra* era visto come l'opposto del *nirvana*, laddove il primo consiste nel «flusso continuo, cioè il ciclo di nascita, morte e rinascita» (Saviani 2015, p. 260)²⁷; e il secondo consiste nella uscita da questo ciclo, configu-

ta, tale consapevolezza, all'accoglimento del divenire e, a sua volta, diveniente, dinamica, processuale; in breve: è attenzione al singolo oggetto o evento, ma senza attaccamento. Su questi temi ritornerò più approfonditamente nei successivi capitoli, in particolare §§III.5; III.10; IV.4.

²⁵ Cfr. Wright (2017, pp. 56-57): «[...] if you are doing mindfulness meditation within a traditional Vipassana framework, the ultimate purpose is [...] to gain *insight*. [...] The idea is to see the true nature of reality, and Buddhist text going back more than a millennium spell out what that means. They define vipassana as apprehending what are known as “the three marks of existence”. [...] [S]eeing reality with true clarity, such clarity as to pave the path to enlightenment».

²⁶ Si ponga attenzione al fatto che *satori* e illuminazione non sono perfettamente equivalenti: cfr. Uchiyama 2006, p. 67 n3 ad esempio. Comunque sia, è oltre gli scopi del presente libro affrontare queste differenze, seppur importanti. Riguardo al modo in cui propongo di intendere l'illuminazione in questo libro, rimando il lettore a § I.2.

²⁷ Parlando di *rinascita* si entra nell'ambito semantico della nozione di *reincarnazione*, una delle idee più conosciute al largo pubblico quando si parla di Buddhismo. Tuttavia non credo sia una nozione così fondamentale per caratterizzare il Buddhismo – a prescindere dalle mode

randosi dunque come una sorta di dualismo ontologico, simile – *mutatis mutandis* – al dualismo dell'ontologia platonica – tra *divenire* ed *essere*, cioè tra la dimensione del cambiamento, del tempo, della vita e morte, della sofferenza, dell'ignoranza della verità, del condizionamento, da un lato; e la dimensione dell'eterno, dell'immutabile, dell'incondizionato o assoluto, della pace e della perfetta conoscenza della verità dall'altro. Nel Buddhismo *Mahāyāna*, invece, si introduce una importante novità rispetto al rapporto tra *nirvana* e *saṃsāra*. Essi lungi dall'essere *due* ordini diversi di realtà, sono invece *una stessa realtà considerata da due prospettive diverse*. Il dualismo, dunque, non è più ontologico, ma gnoseologico. Dal punto di vista della verità convenzionale, tempo ed eterno, divenire ed essere sono due realtà diverse; dal punto di vista della verità ultima o assoluta, essi sono il medesimo.²⁸ Con le dovute cautele, mi sembra che nella *pop view* del Buddhismo si insista più sul dualismo *ontologico*, laddove invece nella *received view* (soprattutto del Buddhismo Zen) si dia più enfasi al dualismo *gnoseologico*, insistendo

con cui è stato presentato in certe circostanze. A tal proposito, è interessante quanto scrive Batchelor (1997, pp. 36-38), che va in direzione di un atteggiamento agnostico anche nei confronti della nozione di reincarnazione o rinascita (*rebirth*), qualificandola – implicitamente o meno – come non necessaria per il buddhismo o la sua pratica. Scrive ad esempio: «It is often claimed that you cannot be a Buddhist if you do not accept the doctrine of rebirth. [...]. *But if we follow the Buddha's injunction not to accept things blindly*, then orthodoxy should not stand in the way of forming our own understanding. [...]. A difficulty that has beset Buddhism from the beginning is the question of what it is to be reborn. [...] Different Buddhist schools have come up with different answers to this question, which in itself suggests *their views are based on speculations*. [...] The idea of rebirth is meaningful in religious Buddhism *only insofar as it provides a vehicle for the key Indian metaphysical doctrine of actions and their results* known as "karma". (*ibidem*, corsivo mio). E conclude: «It may seem that there are two options: either to believe in rebirth or not. But there is a third alternative: to acknowledge, in all honesty, *I do not know*» (*ibidem*). Queste considerazioni mi sembrano convergere con la forma di Buddhismo agnostico che propongo in §I.4.

²⁸ Sul rapporto tra *saṃsāra* e *nirvana* mi soffermo ulteriormente in §I.2. Sulla coppia verità ultima/verità convenzionale rimando a §II.6.

sul fatto che – per dirla con Nāgārjuna – «i confini del *saṃsāra* sono i confini del *nirvana*»²⁹, per sottolineare che non ci sono due mondi giustapposti, o due realtà una accanto all'altra, ma un'unica realtà che può essere conosciuta ed esperita attraverso due approcci distinti. Il mondo e l'esistenza, infatti, possono essere vissuti come *saṃsāra*, cioè «perpetuo vagare» (Pasqualotto 2008, p. 187), dove si passa continuamente «di desiderio in desiderio, di dolore in dolore, senza comprendere le qualità *anatta* e *anicca* di tutte le realtà» (*ibidem*); oppure *questo stesso mondo e questa stessa esistenza* possono essere vissuti come *nirvana*, cioè nella consapevolezza che l'ente in quanto ente è segnato da quei marchi o tratti caratteristici (*anicca, anatta, dukkha*). Nessuna entrata in un *altro mondo* o in un *altro* ordine di *realtà*, dunque; semmai, l'entrata in un altro ordine *conoscitivo*. Qual è il ruolo dell'illuminazione o realizzazione (o risveglio, *satori*) in tutto questo? Anche di essa credo si possa distinguere – a grandi linee – l'interpretazione data dalla *pop view*, per la quale l'illuminazione sarebbe uno stato particolare, mistico, eccezionale, accessibile a pochi; e l'interpretazione propria della *received view*, dove invece l'illuminazione non è «niente di speciale» (per citare il famoso libro di Joko Beck, cfr. 1994), proprio perché non consiste tanto in una diversa situazione *ontologica*, quanto in un diverso approccio *gnoseologico* alla stessa realtà. Su ciò ritornerò più da vicino in §I.2. Per il momento basti indicare che *essere illuminati* equivale perlopiù a *esperire la realtà per quello che davvero è*, cioè *essere consapevoli* che l'ente in quanto ente è segnato dai marchi caratteristici di *anicca, anatta, dukkha*. (Certo, tale consapevolezza ha delle implicazioni “etiche” e “politiche”, ma su di esse questo libro non si sofferma – come ho già indicato

²⁹ Nāgārjuna (circa 150 d.C. – 250 d.C.) fu uno dei più importanti filosofi buddhisti e uno dei pensatori più influenti nella storia della filosofia indiana. La citazione è tratta dal suo lavoro più importante, *Mūlamadhyamakakārikā*, solitamente tradotto in inglese con: *The fundamental wisdom of the middle way*; in italiano con: *Le stanze del cammino di mezzo* (o anche: *Le strofe del cammino di mezzo*) dove il “cammino di mezzo” o la “via di mezzo” (“*middle way*”) traducono l'espressione ‘*madhyamaka*’. Per una panoramica sul pensiero di Nāgārjuna cfr. Westerhoff (2009).

sopra in nota). In questo senso Uchiyama (2006, p. 32), subito dopo aver affermato che «il *nirvana* è tranquillità o quiescenza, *nehan jakujo*», aggiunge: «Nel Buddhismo *Mahāyāna* per questo punto viene usata anche l'espressione *shoho jisso*: tutte le cose sono in sé realtà ultima, o tutte le cose sono così come sono, a significare che tutto è verità in sé».³⁰

La consapevolezza dei “marchi” o “tratti” dell'esistenza (§0.2) e la messa in pratica delle “istruzioni” del Buddhismo (§0.1) hanno come fulcro – soprattutto nella tradizione Sōtō Zen – la *meditazione seduta* o *meditazione da seduti*: lo *zazen* – di solito nella cosiddetta “posizione del loto” o “del semiloto”, senza dimenticare che *qualsiasi* attività può essere vissuta secondo quell'atteggiamento che interiorizza le suddette “istruzioni” e alla luce di quell'*ordo cognoscendi* che coglie *anicca*, *anatta* e *dukkha*. Ancora Uchiyama, ad esempio, considera lo *zazen* non tanto limitato alla specifica postura seduta a gambe incrociate, quanto un generale «stile di vita centrato sulla pratica seduta» tale per cui «l'atteggiamento con cui ci si siede influisce di conseguenza sull'atteggiamento con cui si agisce» (Warner 2006, p. 172).³¹

³⁰ Il fatto che si associ il *nirvana* a uno stato di tranquillità non deve trarre in inganno: non si tratta di un ingenuo “quietismo” (come ha correttamente notato Luciano Mazzocchi in una conversazione privata con chi scrive), di un astenersi dal fare, né di assumere un atteggiamento di indifferenza o di una (impossibile) uscita o congedo dal mondo. Si tratta invece di essere *nel* mondo, senza essere *del* mondo (si veda a tal proposito il *Vangelo secondo Giovanni: Gv 15, 18-19* e *Gv 17, 13-16*), cioè *senza attaccamento* alle varie forme di realtà *del* mondo, pur *rimanendo nel* mondo. In altri termini, significa rinunciare a *ogni* attaccamento, persino all'attaccamento più insidioso, cioè l'attaccamento al non-attaccamento. Su questo punto ritornerò in particolare in §IV.4. Di nuovo, comunque, si noti la distinzione tra affermare l'esistenza di due ordini di *realtà* differenti (il divenire o *samsāra*, da un lato, che genera sofferenza; e il *nirvana* o essere immutabile che genererebbe quiete); e affermare – invece – l'esistenza di due ordini di *conoscenza* della medesima realtà. È in questa seconda accezione che va inteso il *nirvana*.

³¹ Per completezza occorre sottolineare che il termine ‘*zazen*’ non è sempre tradotto con ‘meditazione seduta’, sia perché il termine ‘meditazione’ può essere fuorviante – come abbiamo già rilevato prima, in base al suo utilizzo nel linguaggio “occidentale” e alla sua etimologia;

0.4) *Di cosa non parla questo libro*

In questa sezione vorrei elencare alcune tematiche – pur molto importanti – di cui questo libro volutamente non si occupa. I motivi di tale esclusione dovrebbero emergere sia da quanto presentato nell'introduzione e in questa breve sezione, sia al termine della lettura dell'intero scritto.

Innanzitutto, non si tratta di un saggio che miri a ricostruire la storia del Buddhismo delle origini, né quella del Buddhismo Zen. Pur avendo scelto come riferimento principale alcune linee guida della pratica zen esse sono mediate dalla lettura dei maestri zen *moderni e contemporanei*, soprattutto di Shunryu Suzuki e della linea Sawaki-Uchiyama-Okumura. Inoltre non è un libro di introduzione alla pratica buddhista o alla meditazione, ma una *interpretazione* dei principi guida della pratica e della meditazione attraverso alcuni modelli teorici della filosofia analitica. Il lettore che volesse avere una panoramica o maggiori approfondimenti sulla pratica buddhista (in particolare dello zen) può consultare – fra i tanti libri disponibili – Hanh (1992), Pensa (1994), Beck (1994), Bayda (2003), la *Guida allo Zen* dell'Istituto Italiano Zen Sōtō Shobozan Fudenji (2006), e Pasqualotto (2008).

In secondo luogo, le tesi esposte nei capitoli che seguono *presuppongono* l'assunzione dei principi guida sopra indicati (§0.1), essendo essi l'oggetto dell'interpretazione proposta in questo saggio. Si chiede pertanto al lettore di assumere come presenti nel linguaggio ordinario della pratica buddhista, e in particolare della pratica zen, quelle "istruzioni" o "esortazioni" – in forme uguali o analoghe a quelle espresse da: (p_1); (p_2); (p_3); (p_4). A testimonianza di tale presenza, si può ad esempio

sia perché – nota Warner (2006 p. 172) – «il termine 'meditazione' ha già le sue proprie connotazioni». Alcuni propongono di tradurre 'zazen' con 'illuminazione seduta' o 'realizzazione seduta', dove 'illuminazione' e 'realizzazione' rinviano perlopiù al sopracitato *satori*. Non è comunque scopo di questa sezione, né di questo libro, approfondire e chiarire le – pur interessantissime – distinzioni filologiche e concettuali tra i vari termini in uso. Sul senso che vorrei attribuire alla pratica dello *zazen* in quanto manifestazione dell'illuminazione si veda in particolare §1.2.

consultare la *Guida allo Zen* (*cit.*), ma anche Uchiyama-Okumura (2015 eds.), Suzuki (1977), Uchiyama (2015). Questo atto di “assunzione” che viene chiesto al lettore implica *rinunciare* a cercare in questo libro un confronto – filologico o filosofico – con il *Canone* in lingua *pali*.

In terzo luogo, non si tratta di una saggio sul pensiero di Dōgen. Certo, vi sono ampie parti dedicate alle sue tesi, soprattutto in merito alla nozione di tempo – cfr. cap. III – (fermo restando l'estrema e ben nota difficoltà nell'individuare una dottrina filosofica “univoca” in Dōgen, non foss'altro per la ricchezza linguistica del maestro; si veda Tollini 2001; 2004). Ma l'appello a Dōgen vi è solo nella misura in cui i suoi insegnamenti lasciano una eco e una traccia imprescindibile nelle parole dei maestri zen contemporanei che ho citato sopra. Non si ha dunque la pretesa di fornire una interpretazione *filologica* dei testi di Dōgen, né è questo lo scopo del libro.

Infine, nei capitoli che seguono, non si troverà (quasi) mai un confronto con gli studi sulla logica buddhista o sulla logica della filosofia indiana classica (cfr. a tal proposito: Gillon 2016). Motivo di tale scelta è, di nuovo, rimanere “fedeli” allo scopo di questo libro, ossia proporre un “trattamento” logico-filosofico del *linguaggio ordinario che parla di Buddhismo* (nel senso della *pop view* – menzionata in §0.1) *utilizzando gli strumenti concettuali della filosofia analitica contemporanea*, soprattutto quelli che – si badi – *non* sono stati concepiti per parlare di Buddhismo o all'interno di una speculazione sul Buddhismo. Come a dire: prendiamo alcuni “semi” (le proposizioni del linguaggio ordinario che parlano di pratica buddhista e che si rivolgono ai praticanti delle scuole buddhiste, in senso lato) e vediamo come potrebbero crescere in un terreno che non è il loro proprio, ossia quello della logica classica occidentale.³²

³² Si noti che mi riferisco alla logica *classica*, ossia quella che rispetta il principio di identità e di non contraddizione, a differenza di vari interpreti – *in primis* Graham Priest (cfr. Priest 2013; 2018) – che vedono nella logica buddhista una logica paraconsistente (quindi alternativa a quella classica, dove vigono principio di identità, principio di non contraddizione e principio del terzo escluso) e, più in particolare, una forma di *dialeteismo*, cioè tale da ammettere come vere alcune contraddizioni. L'inten-

Per motivi analoghi non è presente un confronto approfondito con la logica di Nāgārjuna, autore il cui pensiero – com'è noto – costituisce un punto di riferimento chiave per diverse scuole buddhiste. (Segnalo tuttavia che vi sono alcuni punti in cui menziono, esplicitamente o implicitamente, il pensiero di Nāgārjuna, sebbene quasi sempre attraverso la mediazione della lettura di Garfield o di Priest – cfr. a tal proposito D'Amato – Garfield-Tillemans, eds. 2009; Priest 2013).

to di questo libro è esattamente l'opposto: costruire una interpretazione della pratica buddhista che sia tendenzialmente priva di contraddizioni, proprio per poter aderire alla logica occidentale *classica* (“mettere radici” in essa – per usare ancora la metafora del terreno).

I) Il senso comune e le “istruzioni” della pratica buddhista

I.1) Le proposizioni del senso comune secondo G.E. Moore

Come abbiamo visto nell'introduzione, la pratica buddhista si può sintetizzare in una serie di istruzioni, indicazioni, “ricette”, da seguire in ogni situazione della vita, e in modo eminente (ma non esclusivo) durante la meditazione seduta (*zazen*). Chi si accosta alla pratica, tuttavia, potrebbe chiedersi quale o quali siano le ragioni su cui si fondano quelle istruzioni. Sono in effetti indicazioni vaghe e flessibili; cionondimeno riescono ad avere una certa presa sul praticante, tanto da trasformare, anche in modo radicale, l'esistenza del singolo, e persino della comunità a cui appartiene.

Le due vie che mi sembrano essere le più diffuse tra i praticanti e i maestri buddhisti, o i praticanti “anziani”, potrebbero essere sintetizzate come segue:

(i) Le istruzioni della pratica buddhista (e meditativa, in senso lato) vanno seguite perché si fondano su una certa metafisica e su una teoria della conoscenza, o comunque su un insieme più o meno definito di principi metafisici ed epistemologici.¹

(ii) Le istruzioni della pratica buddhista (e meditativa, in senso lato) vanno seguite senza alcuna ragione.

(Da un punto di vista meramente storico, si noti, *en passant*, che le due assunzioni (i) e (ii) sono state proposte anche insieme, pur essendo tra loro in contraddizione). A mio avviso, sia l'approccio (i), sia quello (ii) sono alquanto problematici, rispettivamente da un punto di vista buddhista (in senso lato) e dal punto di vista non buddhista (cioè di chi si avvicina per la

¹ Cfr. ad esempio Yasushi (2006).

prima volta al Buddhismo, in particolare al Buddhismo Zen). Nel caso di (i), il buddhista si troverebbe costretto a fondare la sua pratica su principi metafisici che sono altamente discutibili, così come qualsiasi altro principio metafisico (di fatto, non c'è accordo quasi su niente all'interno della comunità filosofica!)². D'altro canto, nel caso di (ii), chi si avvicina alla pratica dovrebbe adottare un atteggiamento *dogmatico*; cosa, questa, certamente lontana (almeno *prima facie*) dagli intenti espliciti del Buddhismo.

In questo capitolo propongo di considerare le istruzioni della pratica buddhista come “prescrizioni” che esemplificano *verità del senso comune*, cioè proposizioni vere per il senso comune, nell'accezione il più vicino possibile alla nozione di *common sense* utilizzata dal filosofo britannico G.E. Moore. Ciò mi permetterà di evitare da un lato la strada (i), ossia l'impegno nei confronti di assunzioni metafisiche; e dall'altro la via (ii), ossia la totale mancanza di fondamento della pratica e della meditazione buddhista.

Secondo Moore (1925), il senso comune, lungi dall'essere un ostacolo alla conoscenza, è invece portatore di proposizioni vere, tali da funzionare come base epistemologica per qualsivoglia argomentazione filosofica o ricerca scientifica. Gli esempi di Moore (1925, p. 107) possono essere ricondotti alle seguenti proposizioni (le mie sono in parte delle rielaborazioni, ma credo siano sostanzialmente fedeli all'idea di Moore, come il lettore può verificare dalla fonte sopra citata):

- (1) Esiste una molteplicità di oggetti spazio-temporalmente collocati;
- (2) Io esisto come soggetto corporeo spazio-temporalmente collocato;
- (3) Esistono altri soggetti corporei spazio-temporalmente collocati;

² Scrive Lemos (2004): Indeed, many *philosophers* do not know the relevant general principles. Some philosophers who *think* they know them accept principles that are incompatible with those accepted by other philosophers who also think they know them. (p. 132).

- (4) Esiste il mondo a prescindere da me, esisteva prima di me e continuerà a esistere dopo di me;
 - (5) Le cose mutano;
 - (6) Io sono nato in una certa collocazione spazio-temporale;
 - (7) Io morirò in una certa collocazione spazio-temporale;
 - (8) Esiste un mondo indipendente dalla mia mente.
- etc.

Queste proposizioni sono dei cosiddetti *truismi* (*truism*), ossia proposizioni banalmente vere, che – almeno *prima facie* – non necessitano di giustificazione alcuna, essendo evidenti di per se stesse, e appartenenti al nostro senso comune.³ È noto, tuttavia, che sia la filosofia, sia la scienza portino molto spesso a conclusioni in contrasto con le verità del senso comune. Per esempio il solipsismo (cioè – in estrema sintesi – la tesi per cui esisterebbe solo la *mia* mente o coscienza, cioè la tesi che *l'io personale* sarebbe l'unico e solo orizzonte *onnicomprensivo*) non accetta la (3), la (4) e la (8), e nelle sue versioni più radicali non accetta neanche la (2), la (6) e la (7); molte forme di idealismo non accetterebbero la proposizione (8) – o comunque non accetterebbero una proposizione del tipo <Esiste un mondo indipendente dal pensiero> (dove il ‘pensiero’ non necessariamente è il *mio* pensiero). Per gli scopi del presente capitolo, non ci interessa sapere quale sia la lista definitiva delle verità del senso comune, qualora potesse mai essercene una; ci interessa invece determinare cosa significhi per una proposizione *p* essere una “verità mooreana” o verità del senso comune, per poi mostrarne la relazione con le istruzioni della pratica buddhista.

Prima di procedere oltre, conviene introdurre alcune distinzioni rilevanti per meglio identificare cosa sia una proposizione, le sue differenze rispetto ad altri elementi del linguaggio e del pensiero. A tal fine seguirò la classificazione di Horwich (1998, p. 16) che distingue tra:

³ Ho scelto di tradurre ‘*truism*’ con l’anglicismo ‘truismo’ perché mi interessava mantenere il legame con la parola ‘*truth*’, ‘verità’, che altrimenti nelle traduzioni più “eleganti”, cioè ‘ovvietà’ o ‘banalità’, non sarebbe immediatamente visibile.

- (a) *proferimenti (utterances)*: suoni e segni individuali collocati in particolari regioni dello spazio e del tempo (es. Oscar sta dicendo le parole ‘Io sono affamato’ a mezzogiorno del 1 gennaio 1988);
- (b) *enunciati (sentences)* – tipi di espressioni in un linguaggio: forme sintattiche che sono esemplificate da proferimenti particolari (es. l’enunciato in lingua inglese «*I am hungry*»);
- (c) *affermazioni, credenze, supposizioni, (statements, beliefs, suppositions)* etc.: azioni o stati mentali individuali e localizzati (es. lo stato mentale di Oscar a mezzogiorno di ritenere che lui sia affamato);⁴
- (d) *proposizioni (propositions)*: ciò che è creduto, affermato, supposto, etc.; i contenuti di tali espressioni (es. *che Oscar era affamato a mezzogiorno il 1 gennaio 1988*).

Fatta tale distinzione, ci chiediamo: a quali enti dovremmo attribuire *l’esser-vero* piuttosto che *l’esser-falso*? In altri termini: chi sono i “portatori di verità”, cioè i *truthbearer*?⁵ Horwich stesso, immediatamente dopo la citazione sopra riportata, dichiara che – in accordo con il linguaggio ordinario – sceglie le proposizioni come *truthbearer*.⁶ In questo libro ho effettuato una scelta pressoché identica, sebbene possano esserci alcune

⁴ Segnalo al lettore che in altri luoghi del libro ho tradotto ‘*statement*’ con ‘enunciato’ anziché ‘affermazione’, ma tale differenza credo sia trascurabile laddove è occorsa.

⁵ Sulla nozione di verità e le sue diverse accezioni (proprietà, concetto, predicato, etc.), rimando il lettore a §II.2.

⁶ Scrive Horwich: «I shall follow ordinary language in supposing that truth is a property of propositions. Thus, if we agree with Oscar, we attribute truth to *what he said*, to the proposition he asserted. Evidently the *sentence-type of English* that he used is not true; for that very sentence-type is used on other occasions to make false statements. Nor would one normally characterize the noises he made, or his belief state, as true. These entities are more naturally described as ‘expressing a truth’ and ‘being of a true proposition’. No doubt we do attribute truth to statements, beliefs, suppositions, and so on; but surely what we have in mind is that the propositional objects of these linguistic and mental acts are true, and not the acts themselves» (1998, p. 16). La spiegazione mi sembra chiara a sufficienza da non dover essere commentata. Sul ruolo delle proposizioni come *truthbearer*, si veda anche Asay (2013, pp. 26-28).

variazioni (ad esempio, in alcuni passaggi, una certa “neutralità” su quali siano i portatori di verità) – peraltro, credo, trascurabili. Strettamente collegata alla nozione di *truthbearer* è la nozione di *truthmaker*, cioè *verificatore* o *fattore di verità*. Dato un portatore di verità (ad esempio la proposizione *che* Marco ha la barba), un *truthmaker* è (almeno) un ente che rende vero il portatore di verità, ossia qualcosa del mondo (reale) *in virtù di cui* il portatore di verità è vero (il fatto *reale* che Marco abbia la barba *rende vera* la proposizione *che* Marco ha la barba). La relazione tra i portatori di verità e i verificatori (e quindi – in generale – la relazione tra le nostre espressioni linguistiche, o i contenuti proposizionali di esse, e il mondo – nella sua totalità o nelle sue “parti”) è dunque quella relazione che, in qualche modo, dovrebbe spiegare la dipendenza della verità nei confronti della realtà, colta dalla *intuizione corrispondentista* – di cui parlerò più diffusamente nel capitolo II.

Alla luce di queste informazioni preliminari, ritorniamo alle proposizioni mooreane. La prima caratteristica di una *Moorean truth* o *proposition* che intendo richiamare è la *completezza* o *pienezza del suo valore veritativo*. Il fatto che una proposizione sia una verità mooreana implica che essa sia *pienamente* o *interamente vera*, e non semplicemente: vera sotto certi punti di vista, o vera in parte:

Alcuni filosofi sembrano ritenere legittimo utilizzare la parola ‘vero’ (*true*) in un senso tale per cui una proposizione che sia parzialmente falsa potrebbe nondimeno essere anche vera; e alcuni di essi, perciò, forse *direbbero* (*say*) che le proposizioni come quelle sopra elencate [*scil.* i truismi, come ad esempio: «Esiste nel presente un corpo umano che è il mio corpo»] sono, nella loro concezione, vere, mentre in realtà credono che ognuna di queste proposizioni sia parzialmente falsa (Moore 1925, pp. 109-110).

Occorrerà in seguito capire se e in che modo questa “pienezza” veritativa significhi anche *incontrovertibilità*, cioè impossibilità di mettere in discussione questo tipo di proposizioni (cfr. anche Simionato 2018).

La seconda caratteristica essenziale per una *Moorean truth*

è collegata alla distinzione tra *conoscere* (*knowing*) la *corretta analisi del significato* di una proposizione e *capire* o *comprendere* (*understanding*) il significato di una proposizione. O in altri termini: la distinzione tra *conoscere l'analisi corretta di una proposizione* e *sapere con certezza che quella proposizione è vera*.

Una espressione del tipo “La Terra esiste da moltissimi anni” è un esempio di espressione decisamente inequivocabile, di cui tutti noi comprendiamo (*understand*) il significato (*meaning*). Chiunque adottasse una concezione contraria a questa starebbe – credo – confondendo la questione riguardante la nostra comprensione (*understanding*) del significato di quella proposizione (che tutti noi certamente comprendiamo) con la questione completamente diversa riguardante la nostra *conoscenza* (*know*) di ciò che tale proposizione significa, cioè la nostra capacità di *fornire una corretta analisi* del suo significato (Moore 1925, p. 111).

Per le proposizioni del senso comune, questa distinzione è molto rilevante perché permette di render conto della presenza di una molteplicità di interpretazioni, analisi, teorie etc. riguardanti ciò che tali proposizioni significano. Senza dubbio, infatti, quando affermo una qualsiasi delle proposizioni sopra elencate, o similari, si aprono svariate possibilità di analisi del loro significato; cionondimeno *tutti comprendiamo* (*understanding*) affermazioni di quel tipo. La conseguenza di questa distinzione è la “messa al sicuro” del valore veritativo di una *Moorean truth*. Laddove, infatti, qualcuno obiettasse affermando che una certa proposizione del senso comune si è rivelata falsa perché in contraddizione con un’argomentazione filosofica stringente, oppure con una nuova scoperta scientifica, si dovrebbe far appello alla distinzione suddetta tra conoscere la corretta analisi del significato di una proposizione e capire la proposizione stessa. Se una proposizione appartiene alla «*common sense view of the world*» (Moore 1925, p. 118), *allora quella proposizione è vera*, sebbene l’analisi del suo significato possa essere messa in questione:

Sostenere che non conosciamo (*know*) quale sia, sotto certi aspetti, *l’analisi* di ciò che noi comprendiamo (*understand*)

attraverso una espressione di quel tipo [*scil.* un truismo] è una cosa completamente differente dal sostenere che non comprendiamo quell’espressione. È ovvio che non potremmo *nemmeno formulare* la domanda su come si dovrebbe *analizzare* ciò che comprendiamo, se – appunto – non lo comprendessimo (*ibidem*, p. 111, corsivo mio).

Si noti inoltre che Moore (1925) non sembra escludere che la comprensione delle proposizioni del senso comune sia portatrice di informazioni e di conoscenza in senso lato; bensì esclude che si tratti di conoscenza della *corretta analisi* del significato di quelle proposizioni (sulla questione dell’informatività dei truismi mooreani cfr. *infra*).

Il fatto che una proposizione mooreana sia *ritenuta vera* va tenuto distinto dal fatto di poter dare giustificazione di tale sapere, cioè dal fatto di essere nelle condizioni di fornire un argomento definitivo a favore di quella verità.⁷ Tale distinzione si rivela ancor più interessante per l’interpretazione della pratica buddhista che propongo nel testo. Infatti, considerando le istruzioni della pratica come enunciati il cui contenuto sia riconducibile a proposizioni mooreane (cfr. §0.1 e *infra*), viene meno l’esigenza di fornire una o più argomentazioni a fondamento della pratica stessa, in linea con quell’agnosticismo metafisico e ontologico che vorrei il più possibile mantenere nel corso del libro (si vedano §§ 0.1; I.4).⁸

La terza caratteristica di una *Moorean truth* – che si mo-

⁷ Cfr. Lemos (2004, p. 86).

⁸ A sostegno della distinzione tra conoscere la corretta analisi di una proposizione mooreana e comprendere tale proposizione, si veda anche questo passaggio di Lemos (2004, pp. 7-8): «one doesn’t need to know a philosophical analysis of knowledge or have a sophisticated theory of what makes a belief an instance of knowledge. That people do know things about the world around them is a matter of common knowledge, and ordinary men and women, who know such epistemic facts, do not have a philosophical analysis of knowledge or have a satisfactory epistemic theory. This is not, of course, to deny that having such an analysis or such a theory might yield a deeper, richer, or better sort of knowledge of various epistemic facts. It is simply to claim that such things, desirable as they might be for a variety of reasons, are unnecessary for the sort of ordinary knowledge most people enjoy».

strerà assai rilevante per il confronto con la pratica buddhista – è quella che potremmo chiamare il *vincolo con la tradizione*. In base a quale “ragione” posso affermare con certezza che una proposizione del senso comune sia vera? Non potrebbe essere solo una mera credenza, seppur altamente probabile, sempre a rischio di essere falsificata? Sopra si è detto che l’appartenenza di una proposizione alla visione del mondo del senso comune tiene al sicuro in qualche modo la sua verità, fermo restando – invece – la controvertibilità dell’analisi del suo significato, di volta in volta adottata⁹. Ora ci chiediamo: qual è il *legame* tra la proposizione ritenuta vera dal singolo soggetto e la comune visione del mondo? Scrive Moore, considerando sempre le proposizioni del senso comune:

In effetti è chiaro che, riguardo la maggior parte di esse, [*scil.* le proposizioni del senso comune, i truismi], non le conosco direttamente, cioè le conosco solamente perché, nel passato, sono venuto a sapere che sono vere altre proposizioni, valide come prova (*evidence*) per quelle proposizioni. [...] Ci troviamo tutti – credo – in una strana posizione, per cui in effetti conosciamo (*know*) molte cose, rispetto alle quali ne conosciamo di ulteriori che devono aver funzionato da prova per le prime, e tuttavia non sappiamo come le conosciamo, ossia non sappiamo (*know*) quale fosse questa prova (1925, p. 118).

Non abbiamo sempre l’evidenza diretta, o esperienza diretta, di ciò che reputiamo certo. Non ho mai fatto esperienza *direttamente* dell’Italia del 1980, essendo nato nel 1983. Eppure la proposizione <Il mondo esisteva prima di me> fa comunque parte delle mie certezze perché – in un qualche momento dopo la mia nascita – ho fatto esperienza *diretta* di fatti che attestano l’esistenza precedente al 1983 di comunità umane, di un Paese chiamato ‘Italia’, etc. Ora, la combinazione tra esperienza diretta ed esperienza indiretta è quello che nel Buddhismo Zen, ad esempio del maestro zen italiano Fausto Taiten

⁹ Sulla relazione che intercorre tra l’appartenenza di una proposizione *p* al senso comune mooreano e la verità di *p* ritornerò più approfonditamente in §I.5.

Guareschi (Tempio di *Fudenji*), è il vincolo con la tradizione. Si fa esperienza *indiretta* dei principi della pratica zen perché si frequentano *direttamente* gli insegnamenti di un maestro zen che per via di successione ha ricevuto quegli insegnamenti (e a sua volta li tramanderà). La comprensione dei principi della pratica zen non è *diretta*, perché non facciamo esperienza *direttamente* di colui che ha posto in essere i tratti fondamentali della pratica stessa (sia esso il Buddha storico Siddhārtha, o il patriarca fondatore Dōgen, o chiunque altro). Ma *diretta* è la comprensione delle proposizioni messe in campo dal maestro che – ripeto – *direttamente* si frequenta. Questo è il motivo per cui parlo di “vincolo con la tradizione” a proposito delle proposizioni mooreane, la tradizione essendo una commistione di comprensione diretta e comprensione indiretta di un insieme di proposizioni.¹⁰

Riepilogando, abbiamo visto che i tratti essenziali di una *Moorean truth* sono:

- la pienezza veritativa: una proposizione del senso comune non è parzialmente vera (o parzialmente falsa), ma è completamente vera;
- la comprensibilità e certezza della sua verità;

¹⁰ Qui si potrebbe subito obiettare che la molteplicità di tradizioni (almeno pari alla molteplicità delle culture umane, dal piccolo paese alla nazione, dal gruppo sociale alle dinamiche mondiali, etc.) compromette palesemente l’universalità del senso comune. La risposta credo si trovi nel denominatore comune a tutte queste diverse culture: dati due qualsiasi gruppi culturali differenti che andassimo a considerare, troveremmo sempre – da ultimo – un “nucleo duro” di proposizioni *mooreane* (pre-teoretiche, pre-filosofiche, pre-metafisiche, forse pre-linguistiche) condivise. Qui, tuttavia, ci si dovrebbe spostare in un versante più antropologico che filosofico, e per motivi di competenze personali non proseguirò su questa strada. Tuttavia chiedo al lettore di assumere la compatibilità tra la presenza di una molteplicità di gruppi culturali e la presenza di un senso comune, quest’ultimo caratterizzato anche da un vincolo con la tradizione culturale di appartenenza. Si veda inoltre Lycan (2019): «It is an interesting question whether “common-sense propositions” in this sense are culture-bound. I have tried to restrict the notion so narrowly that all such propositions are entirely transcultural, but I leave the matter open, p. 33n».

- la (possibile) dubitabilità (o controvertibilità) dell'analisi del suo significato;
- il suo legame con la tradizione, ossia la combinazione tra comprensione diretta e indiretta.

Consideriamo ora una tra le possibili "istruzioni" della pratica buddhista:

(*Z*) «Osservate e accettate *l'evidenza della realtà che costantemente muta*, e cambiate insieme a essa» (Fudenji 2006, p. 81, corsivo mio).

Sofferamoci sul termine 'evidenza' e sulla proposizione oggetto di questa evidenza:

p: <la realtà muta costantemente>.

A questo punto, uno scettico radicale potrebbe benissimo obiettare, perlomeno, che: la proposizione *p* non è una evidenza; non è esplicitato cosa significhi 'evidenza' o cosa fa sì che una affermazione sia evidente; non è spiegato cosa si intenda per 'realtà'; non è spiegato come debba essere inteso il mutamento; l'avverbio 'costantemente' allude a una qualche concezione del tempo che non è esplicitata; etc. Queste obiezioni sono perfettamente legittime se trattiamo (*Z*) come una istruzione che ci impegni anche ontologicamente o metafisicamente nei confronti di una qualche teoria sullo spazio-tempo, o sulla composizione degli oggetti, etc., piuttosto che vincolarci a una qualche teoria sul divenire, sull'universo, etc.; o – ancora – che ci vincoli a una qualche teoria della conoscenza, epistemologia, gnoseologia, etc.; o a una qualche teoria fisica, cosmologica, etc. In breve, queste obiezioni andrebbero a segno se ci accostassimo alla pratica secondo la modalità (i) (cfr. *supra*). D'altro canto, l'alternativa – ossia assumere (*Z*) senza alcuna ragione – risulta essere, come già anticipato, una scelta dogmatica. La terza via consiste nel ricorrere alla nozione di *Moorean truth*, che ora possiamo utilizzare con più chiarezza, avendone delineato i tratti caratterizzanti. A questo proposito, risulta molto utile l'interpretazione di Kelly (2005) di quello che David Lewis chiama *Moorean fact*, ossia

«una di quelle cose che conosciamo (*know*) meglio di quanto conosciamo le premesse di qualsiasi argomento filosofico contrario [al fatto stesso]» (Lewis 1999, p. 418).¹¹ Un fatto mooreano è qualcosa di cui il senso comune crede che – almeno *prima facie* – non possa essere messo in discussione da una qualche argomentazione filosofica¹², perché qualsiasi premessa fosse assunta in una argomentazione contro la credenza nel fatto mooreano sarebbe comunque meno evidente del fatto mooreano stesso. Consideriamo il fatto che *esista il movimento*; che questo sia un fatto mooreano significa che le premesse utilizzate in una qualsiasi argomentazione contro l'esistenza del movimento (ad esempio gli argomenti di Zenone di Elea) sono meno *vincolanti* della credenza nell'esistenza del movimento. Resta quindi da capire il senso di questo vincolo. Secondo Kelly (2005), il vincolo suddetto può essere interpretato in due modi, l'uno “debole” e l'altro “forte”:

Una interpretazione relativamente debole è la seguente: un fatto mooreano (*Moorean fact*) è una di quelle cose che conosciamo meglio di quanto conosciamo le premesse di qualsiasi argomento filosofico, *finora proposto*, contrario al fatto stesso. In base a tale interpretazione, dichiarare che *F* è un fatto mooreano equivale a dichiarare che nessuno degli argomenti filosofici conosciuti e a favore di non-*F* sia razionalmente efficace. [...] [In base all'interpretazione forte] chi dichiara che *F* è un fatto mooreano [...] sta *anche* [corsivo mio] facendo una affermazione sul rapporto tra *F* e *tutti* [corsivo mio] quegli argomenti a favore di non-*F* che potrebbero essere presentati in futuro (2005, pp. 7-8).

¹¹ Onde evitare equivoci, segnalo che proposizioni mooreane e fatti mooreani non sono la stessa cosa, nella misura in cui si voglia tener distinte le proposizioni dai fatti. Tuttavia, poiché un fatto mooreano è qui inteso come ciò che è descritto o rappresentato da una proposizione mooreana, non credo che tale distinzione sia rilevante per questo capitolo (mentre vi sarà rilevanza nel capitolo successivo, laddove adotterò la teoria identitaria di Dodd 2008).

¹² Ma si aggiunga anche: di qualsiasi argomentazione scientifica, teologica, etc.

Kelly propende per la lettura di tipo forte e noi con lui: per lo scopo del presente capitolo non avrebbe senso interpretare le *Moorean truth* (e i *Moorean fact* da esse rappresentate) in senso debole, ossia come verità, certezze, evidenze potenzialmente *negabili dalla filosofia* (o dalla scienza, o dalla teologia, etc.). Ciò che stiamo cercando, infatti, è una interpretazione dei principi su cui si basa la pratica buddhista, tale da evitare sia l'esito dogmatico (ii), sia l'approccio argomentativo (i). Considerare le *Moorean truth* – e quindi le istruzioni della pratica buddhista – come valide *fintanto che* non compaia un argomento contro la nostra credenza in esse, significa demandare la loro validità a una qualsivoglia argomentazione, o meglio: demandare la loro validità alla non esistenza di (o al fatto che non si manifestino ancora) argomentazioni contrarie. Ciò significherebbe appoggiarsi a un fondamento che stia al di fuori del senso comune, sia esso la filosofia, piuttosto che la scienza, etc., ricadendo dunque nell'esito di tipo (i).

Si è visto, quindi, come interpretare il vincolo nei confronti di un fatto mooreano o di una verità del senso comune. Ma – a questo punto – Kelly compie una ulteriore chiarificazione che a mio avviso risulta decisiva per lo scopo del presente capitolo. Kelly distingue tra due modi di intendere il vincolo suddetto, ossia due modi di interpretare la lettura “forte”:

- (F1) *Sostenere che qualcosa è un fatto mooreano equivale a fare una previsione (prediction);*
 - (F2) *Sostenere che qualcosa è un fatto mooreano equivale ad adottare una norma (endorse a policy)*
- (cfr. Kelly 2005, p. 9).

Per la lettura (F1), dire che un fatto è mooreano equivale ad affermare che né ora né mai troveremo una argomentazione capace di mettere in discussione la nostra credenza in quel fatto (o la nostra credenza nella proposizione che rappresenta quel fatto). Si tratta, dunque, di una *previsione (prediction)*: non dobbiamo attendere di valutare gli argomenti futuri contro la verità di una proposizione del senso comune per decidere se quest'ultima debba continuare ad essere ritenuta vera. Già solo annoverare una proposizione nel dominio del senso

comune – infatti – basta di per se stesso a garantirci la sua indiscutibilità, non solo presente, ma anche futura.

Secondo la lettura (F2), invece, dire che un fatto è mooreano equivale ad adottare una *linea di comportamento*, una *prassi teoretica*, una *norma (policy)* tale per cui qualsiasi argomentazione che conduca alla negazione della verità di una certa proposizione del senso comune (che conduca, quindi, alla negazione della nostra credenza nella proposizione che rappresenta il fatto suddetto) è da considerarsi argomento non valido. È chiaro che (F1) e (F2) non si escludono reciprocamente, essendo compatibili tra loro. Resta però da capire se e come l'una sia prioritaria all'altra. Kelly esplica molto bene anche questo punto ulteriore, vagliando entrambe le opzioni:

[Una opzione consiste nel sostenere che] la previsione (*prediction*) sia precedente alla norma (*policy*). Si predice con sicurezza che non si incontrerà mai un argomento scettico efficace [contro un fatto mooreano. *N.d.A.*]; per questo motivo, si pensa che, se in futuro si cambiasse atteggiamento nei confronti dell'argomento scettico, ci si troverebbe sicuramente in errore. Di conseguenza si adotta la norma per tentare di evitare errori del genere. Ma credo ci sia un modo alternativo per cogliere meglio l'intenzione del filosofo mooreano. In base a questa alternativa, *la norma è precedente alla previsione*. Ossia: il filosofo mooreano sostiene che, se noi possediamo una comprensione (*understanding*) sufficientemente ricca di ciò che sono in effetti le norme della revisione delle credenze (*norms of belief revision*), allora vedremo che *queste norme garantiscono efficacemente che non sarà mai ragionevole abbandonare la credenza in un fatto mooreano per rispondere a un argomento scettico*. Dunque la determinata previsione non è una qualche previsione precaria “in potenza”, nel senso che – per così dire – non incontreremo mai in futuro uno scettico abbastanza ingegnoso. *La previsione, invece, consegue in modo ovvio (trivial) alla corretta applicazione delle norme della revisione delle credenze, [norme] che dobbiamo impiegare (ought to employ)* (2005, pp. 12-13, corsivo mio).

Dal passo appena riportato vediamo che Kelly propende per fondare la capacità predittiva del senso comune sull'aspet-

to prescrittivo. Il motivo è abbastanza semplice: se *decidiamo* che qualsiasi futura argomentazione contraria al senso comune debba essere considerata inaccettabile, stiamo di fatto fondando la predittività sulla prescrittività, il *decidere* essendo una applicazione *pratica* dell'adozione di una norma. Perciò chi sostenesse che la prescrittività sia basata sulla predittività starebbe *in realtà* affermando il primato della prescrittività: la capacità predittiva del senso comune – cioè la sua autorevolezza nel poter escludere qualsiasi futuro argomento contrario alle credenze mooreane – infatti «consegue in modo ovvio alla corretta applicazione delle norme della revisione delle credenze, norme che *dobbiamo* impiegare» (*cit.*). Il senso comune è autorevole solo in quanto applica certe norme per epurare qualsiasi argomento si proponga di confutare le sue verità fondamentali.

A questo punto rimane da chiedersi in che modo venga applicata quella revisione delle credenze (*belief revision*), ossia cosa significhi seguire certe norme o policy in quanto proposizioni prescrittive (e quindi – come abbiamo visto – predittive) nella valutazione delle argomentazioni che si presentano al “tribunale” del senso comune. Il passaggio da fare è molto importante perché ci evita – come Kelly ben sottolinea – la ricaduta nel dogmatismo (l'esito che ad inizio capitolo indicavo in (ii)).

A tal fine Kelly esamina diversi modelli,¹³ ma per lo scopo del presente capitolo ci interessa rilevare solo due modelli che potrebbero convergere con l'atteggiamento con cui i principi del Buddhismo vengono applicati dal praticante. Il primo modello è quello della *confidenza* (o *sicurezza*, nel senso di avere *familiarità* con qualcosa): «Quando si cerca di risolvere un conflitto tra le proprie credenze (*beliefs*), si dovrebbe sempre privilegiare quelle credenze riguardo alle quali si ha più familiarità (*confident*, *confidence*) rispetto a quelle con cui si ha meno familiarità» (2005, p. 20)¹⁴. L'applicazione della poli-

¹³ Cfr. Kelly (2005, pp. 14 ss.).

¹⁴ Traduco i termini '*confident*'/ '*confidence*' – utilizzati da Kelly – con 'confidenza', 'familiarità', 'sicurezza', sebbene una traduzione più appropriata sarebbe, forse, 'fiducia'. Credo, tuttavia, che in italiano la ricchezza semantica del termine 'fiducia' potrebbe essere in parte fuor-

cy, dunque, si concreta in una preferenza nei confronti di ciò che ci sembra più familiare, sicché, in un ipotetico ranking da assegnare a delle proposizioni, quelle che parlano di fatti molto vicini al senso comune avranno *sempre* un ranking più alto rispetto a quelle più distanti.¹⁵ (Per esempio, nei confronti di una proposizione che parla della nostra esistenza corporea avremo – volenti o nolenti – più familiarità rispetto a una proposizione che parla della nostra (presunta) esistenza spirituale o non-corporea). L'esito dogmatico si evita poiché non si escludono certe proposizioni (quelle dello scettico, quelle insomma in contrasto con il senso comune) perché «si fa così» o perché «è così. E basta»; ma si escludono perché con quelle abbiamo *meno confidenza* che con le proposizioni a noi più familiari all'interno dell'esperienza quotidiana, o comunque all'interno della *common-sense view of the world*.

Ora, la nozione di confidenza mi sembra affine alla nozione di *naturalezza* o *spontaneità* tipica della pratica buddhista zen (assolutamente da non confondere con la *trascuratezza* o *naturalezza eretica*, *jinen ken gedo*), su cui mi soffermerò tra poco. Kelly (2005) esclude, tuttavia, il modello del ranking delle proposizioni secondo il criterio della *confidence*, per dare più credito ad un modello *metafilosofico* (seguendo parzialmente la lettura di Soames 2003) cioè – nel nostro caso specifico – un modello che pertiene alla *metodologia* dell'argomentazione filosofica (come si deve argomentare in filosofia?), *anziché all'epistemologia* filosofica (come si giustificano le nostre credenze? Cosa conosciamo davvero?):

[...] Soames ha [...] proposto di interpretare la posizione di Moore in termini di metodo filosofico. [...] Perché lo scettico non può vincere? La miglior risposta del filosofo mooreano credo sia la seguente: *lo scettico è implicitamente vincolato a (committed to) una metodologia di speculazione filosofica che non regge qualora sia costretta a uscire allo scoperto* (Kelly 2005, pp. 29-30, corsivo mio).

vante rispetto a quanto Kelly si riferisce, cioè il rapporto privilegiato (a livello *epistemologico*) che si ha con proposizioni e fatti mooreani.

¹⁵ Sul ranking delle proposizioni, cfr. Kelly (2005, p. 16 ss.).

A questo punto vorrei sottolineare la possibile affinità tra il significato di espressioni quali: ‘applicazione di una policy’, ‘applicazione di norme’, ‘applicazione di proposizioni prescrittive’, etc. e il significato di quello che Suzuki (1977) chiama ‘retto intendimento’ e che caratterizza proprio la pratica e la meditazione buddhista. Scrive Suzuki: «Il nostro intendimento del Buddhismo non è meramente intellettuale. Il retto intendimento è la pratica effettiva stessa» (*ibidem*, p. 79). Proviamo a leggere questa affermazione di Suzuki richiamando sia uno dei tratti propri delle *Moorean truth*, ossia la comprensibilità (*understanding*), *tenuta distinta da Moore rispetto alla (corretta) analisi del significato*;¹⁶ sia – insieme – la lettura “prescrittiva” di Kelly (2005), per la quale affermare che una proposizione è una *Moorean truth* equivale ad adottare una policy, secondo quanto abbiamo visto in precedenza (cfr *supra* (F2) e i commenti ad essa associati). Siano dunque:

- (SZ) L’intendimento del Buddhismo non è intellettuale, ma è la pratica stessa;
- (CM) Una proposizione mooreana è comprensibile, sebbene non sia necessario conoscerne la corretta analisi del significato;
- (F2*) Se x afferma che p è una proposizione mooreana, allora x adotta una norma, cioè una prescrizione (dove il dominio di x – almeno *prima facie* – è l’insieme degli agenti razionali).

Ora, assumendo (CM) e (F2*), propongo di parafrasare (SZ) nel modo che segue:

- (SZ*) La retta comprensione di ciascuna delle proposizioni

¹⁶ Richiamo anche qui in nota il passaggio chiave a cui mi sto riferendo: «Such an expression as “The Earth has existed for many years past” [cioè una proposizione del senso comune, n.d.a.] is the very type of an unambiguous expression, the meaning of which we all understand. Anyone who takes a contrary view must, I suppose, be confusing the question whether we understand its meaning (which we all certainly do) with the entire different question whether we *know what it means*, in the sense that we are able to *give a correct analysis* of its meaning» (Moore 1925, p. 111).

(mooreane), cui è riconducibile il contenuto dei principi del Buddhismo, non equivale alla corretta analisi del significato di tali proposizioni, ma consiste nell’adozione di una policy.

Tenendoci a mente questa parafrasi, intendo ora mostrare che due tra i modelli considerati da Kelly (2005) per analizzare la nozione di policy – rispettivamente il modello della “familiarità” e quello della metodologia richiamati in precedenza – sono adeguati per completare la nostra lettura delle istruzioni della pratica buddhista quali “ricette” che, in ultima istanza, veicolano o esprimono proposizioni mooreane, sia da un punto di vista “interno” alla filosofia (nel caso specifico: epistemologico), sia da un punto di vista “esterno” alla filosofia (ossia da una posizione metafilosofica). Ricordiamoci, innanzitutto, che lo spazio in cui dobbiamo muoverci è quella “via di mezzo” che non cada né nell’esito di tipo (i) né in quello di tipo (ii) da cui hanno preso le mosse le riflessioni critiche di questa sezione. Si tratta, in altri termini, di render conto nello stesso tempo sia della libertà e spontaneità della pratica buddhista, sia della sua rigidità o costrizione formale. A tal proposito, scrive Suzuki:

Esiste un grande fraintendimento circa l’idea di naturalezza. La maggior parte di chi viene da noi [nel *dojo N.d.A.*] crede in una libertà o naturalezza, ma il suo modo di intenderla è ciò che chiamiamo *jinen ken gedo*, ossia *naturalezza eretica*. *Jinen ken gedo* significa che non c’è alcun bisogno di essere formali – una linea di condotta improntata a un mero “lasciar perdere”, a una sciatta trascuratezza (1977, p. 88).

Analogamente, l’utilizzo delle verità del senso comune come “arma” contro qualsiasi argomentazione che risultasse in contrasto con esse non consiste né in una forzatura innaturale delle nostre credenze, né in un ingenuo *anything goes*. Mettiamo in campo le verità del senso comune perché con esse abbiamo un livello altissimo di *confidence* – come ho richiamato sopra citando Kelly (2005) – cioè le utilizziamo *con naturalezza*. (In base a (CM), ciò non implica che necessariamente conosciamo la corretta analisi del significato di queste proposizioni). Ma, nel contempo, tale naturalezza non è “ere-

tica” (*jinen ken gedo*), né è ingenua, perché non consiste nel ritenere vero tutto quello che ci passa per la testa, ma consiste nel rigore della *belief revision*, per la quale ci si impegna ad escludere in modo prescrittivo-normativo (e quindi anche in modo predittivo) tutte le argomentazioni che cozzino con ciò con cui abbiamo un livello altissimo di confidenza.¹⁷ Libertà e rispetto delle regole, dunque. O meglio: «la libertà sta nel rispetto delle regole» – come il maestro zen italiano Fausto Taiten Guareschi ha sottolineato.¹⁸ Siamo “liberi” nell’assentire alle nostre credenze per quel tanto che sono davvero le nostre credenze, cioè proposizioni mooreane del senso comune; ma tutta la “sovrastuttura”, cioè le innumerevoli e tra loro contrastanti analisi del significato delle proposizioni suddette, non appartiene all’insieme mooreano delle nostre credenze, bensì appartiene alla (infinita) discussione filosofica, scientifica, etc. Le nostre credenze, dunque, sono *naturalmente* nostre, laddove invece l’analisi del loro significato non gode affatto di naturalezza (ma dà adito a discussioni infinite: tutti capiamo la proposizione <le cose cambiano>, ma l’analisi del suo significato si concretizza in innumerevoli modelli esplicativi, spesso in contrasto tra loro). In questo sta la libertà delle nostre credenze: non dobbiamo *forzarci* ad avere confidenza con esse. Ma le nostre credenze sono nostre *in modo* “ortodosso” (e non in modo “eretico”) solo se ci *impegniamo ad applicare una revisione delle credenze* secondo una modalità *prescrittiva*.

Fin qui, dunque, l’interpretazione della pratica buddhista come adozione di una policy, applicata secondo il modello della *confidence* e rimanendo all’interno della epistemologia filosofica. Ma anche uscendo dalla filosofia in senso stretto e assumendo un punto di vista metafilosofico, l’interpretazione della pratica buddhista può aver luogo. Abbiamo visto che

¹⁷ Anticipo, però, che anche il ritenere vero tutto quello che ci passa per la testa è una posizione teoretica dotata di una sua dignità filosofica e quindi degna di essere considerata: si veda §II.7.

¹⁸ Ho tratto questa affermazione da uno degli insegnamenti pubblici tenuti dal Maestro zen Fausto Taiten Guareschi presso il tempio *Fudenji* (PR).

nella lettura di Kelly il motivo più profondo per cui le proposizioni mooreane “vincono” è che colui che provasse a rigettarle sarebbe «*implicitamente vincolato a (committed to) una metodologia di speculazione filosofica che non regge qualora sia costretta a uscire allo scoperto*» (2005, *cit.*). Lo scettico è disposto a rigettare una proposizione del senso comune, se questa si dovesse mostrare incompatibile con una certa argomentazione o analisi filosofica (o scientifica); e considera – di conseguenza – *dogmatica* una posizione che tenga ferma quella proposizione. Ma per fare tutto ciò lo scettico deve fare appello ad una *metodologia* molto più stringente e vincolante di quella cui fa appello il senso comune. E ancora una volta la differenza tra *comprendere una proposizione* e *analizzarne il significato* credo sia decisiva. In effetti, mentre al senso comune è sufficiente perseguire la via (il metodo) per cui ciò che esso *comprende* come vero (le proposizioni mooreane) è indiscutibile, sebbene *non ci si vincoli ad alcuna analisi del significato di ciò che è ritenuto vero*; allo scettico, invece, è necessario far ricorso a una

concezione metafilosofica estremamente forte. [...] [In effetti] è lo scettico che sembra essere “colpevole” di ciò che spesso si attribuisce al filosofo mooreano, ossia di trattare i propri principi preferiti (*favorite commitments*) [cioè i propri impegni ideologici, ontologici o – più genericamente – teoretici: *N.d.A.*] come sacrosanti. Infatti è lo scettico che esige di mantenere la credenza nei propri principi anche dopo che tali principi non hanno passato quella sorta di banco di prova solitamente messo in campo per proteggere i principi generali dal venire scartati. Da questo punto di vista, è lo scettico, più che il filosofo mooreano, a sembrare simile a un dogmatico (Kelly 2005, p. 40, corsivo mio).

Il senso comune tiene ben ferme, come sacrosante, le proprie credenze; ma, poiché *non si pronuncia*, ossia non si *impegna* (nel senso di *commit, commitment*), *sulla corretta analisi del significato delle proprie credenze* (cfr. *supra* (CM)), allora il senso comune non assume un atteggiamento dogmatico; laddove invece lo scettico, arrivando addirittura a negare le credenze del senso comune pur di non rigettare i suoi «*favorite com-*

mitments» (cit.), finisce con l'adottare una metodologia molto più dogmatica del senso comune. A tal proposito, è opportuno leggere questo passo di Suzuki:

La pratica dello zazen è quella in cui recuperiamo il nostro puro sistema di vita [...]. In virtù della pratica noi *conserviamo semplicemente la nostra natura originaria così com'è*. Non c'è alcun bisogno di speculare in modo intellettualistico su che cosa sia la nostra pura natura originaria, poiché essa si trova *al di là della nostra comprensione intellettuale* (1977, pp. 101-102, corsivo mio).

Credo che si possa accostare il senso comune (ovviamente nell'accezione mooreana presentata in questo capitolo) alla «nostra natura originaria». Ora, il fatto che la nostra natura originaria, e – nello specifico – l'insieme di credenze del senso comune che ci dovrebbe guidare nella pratica buddhista e nella meditazione,¹⁹ siano «al di là della nostra comprensione intellettuale» non implica che l'approccio di Suzuki – e del Buddhismo (Zen Sōtō) – sia ridicibile a una forma di scetticismo radicale. Semplicemente non ci serve «speculare in modo intellettualistico» sulle credenze del senso comune (e sulla nostra natura originaria in generale), perché – lo ripeto di nuovo – *comprendiamo le proposizioni mooreane, sebbene non ne conosciamo la corretta analisi del significato*.

Vorrei prendere in considerazione alcune fra le obiezioni che si potrebbero avanzare contro la mia lettura dei principi della pratica buddhista. La risposta è già emersa più o meno esplicitamente nel corso del capitolo, ma è opportuno focalizzarci su di esse prima di concludere. Sintetizzando quanto proposto finora, chiamo 'Buddhismo mooreano' l'interpretazione tale per cui i principi su cui si basa la pratica buddhista sono espressioni di policy (o esortazioni ad adottare policy) dal valore prescrittivo-predittivo il cui contenuto è riconducibile a proposizioni mooreane.

La prima obiezione consiste nel rilevare che l'approccio bud-

¹⁹ Qui il "dovere" va inteso nel senso prescrittivo già discusso in precedenza.

dhista mal si presta a questa interpretazione, essendo spesso considerato come l'abbandono di *qualsiasi* punto di vista stabile o visione del mondo (cfr. Suzuki, *Mente zen, mente di principiante*, 1977, dove appunto la “mente di principiante” è la mente di chi non ha preconcetti). Il “Buddhismo mooreano”, invece, vincola la pratica a un insieme di policy che *prima facie* rispecchia almeno una (se non più di una) visione del mondo. La risposta a questa obiezione è abbastanza facile ed già emersa in qualche modo. Se noi assumiamo che l'abbandono di qualsiasi punto di vista o visione del mondo sia – da ultimo – la rinuncia alla conoscenza della corretta analisi del significato delle proposizioni mooreane, allora abbiamo la soluzione. Infatti la *common-sense view of the world* non si identifica con alcuna metafisica, o modello scientifico, etc., ma è – come già ripetuto più volte – un insieme di proposizioni che *comprendiamo ma di cui non conosciamo la corretta analisi*. L'errore di questa obiezione, dunque, consiste nell'annoverare la *common-sense view of the world* fra le visioni del mondo che prevedono, invece, un vincolo nei confronti di alcune analisi del significato di proposizioni (ossia prevedono un certo numero di «*favorite commitments*»); laddove invece il vincolo che abbiamo con le proposizioni mooreane è quello che ho chiamato “legame con la tradizione” (cfr. *supra*). La *common-sense view of the world*, insomma, non sta accanto alle altre visioni del mondo, ma se ne sta – per dirla con il Wittgenstein del *Tractatus* – *o sopra, o sotto*.²⁰

La seconda obiezione consiste nel fare appello al realismo scientifico contro i principi che la pratica buddhista (almeno nella lettura che ho proposto finora) assumerebbe come indiscutibili, tanto da avere valore predittivo, ossia – lo ricordo – capacità di sostenere *adesso* che qualsiasi argomento *futuro* contro una delle proposizioni mooreane veicolate dalla pratica sarà sicuramente rigettabile. L'obiezione in esame potrebbe in effetti affermare che la descrizione scientifica del mondo è la descrizione di come stanno le cose, sicché quest'ultima avrà più forza anche della più generica e vaga (e quindi meno esposta a critica) tra le *Moorean truth* che adottiamo come base per la no-

²⁰ Cfr. Wittgenstein [1921], proposizione 4.111.

stra policy (dal valore prescrittivo-predittivo). Certo – potrebbe aggiungere l’obietto- re –, le *Moorean truth* sono la base epistemologica essenziale e fondamentale a partire da cui costruire qualsiasi teoria scientifica (cfr. Armstrong 2004, §3.2); purtroppo la nostra miglior descrizione scientifica del mondo è da preferire alla *common-sense view of the world* e sarà in grado di sottoporre a revisione (o addirittura a negazione) qualsiasi *Moorean truth* contraddica la scienza. Mentre l’obiezione dello scettico radicale consiste nel rigettare le *Moorean truth* perché non avrebbero alcun privilegio rispetto ad altre proposizioni, essendo sempre sull’orlo della smentita; l’obiezione del realista scientifico – invece – è tale per cui c’è almeno una descrizione del mondo – quella scientifica – a cui attribuire uno “*status veritativo*” maggiore rispetto alle proposizioni mooreane. Per rispondere a questa obiezione, ci può essere di aiuto sia la distinzione di Armstrong (2004) tra accezione “forte” e accezione “debole” della nozione di senso comune, così come i due sensi in cui Armstrong parla di “indubitabilità”:

Il termine ‘senso comune’ dev’essere trattato con cautela. Molti si affretteranno a sottolineare che il senso comune dell’umanità si è rivelato essere in errore nel passato in diverse occasioni e senza dubbio lo sarà ancora, di tanto in tanto. Faceva parte del senso comune credere che la terra fosse piatta, che il sole letteralmente sorgesse e tramontasse ogni giorno, che la simultaneità fosse un concetto assoluto, e così via. In tali casi il senso comune era in errore. Ma ho in mente qualcosa che forse potremmo chiamare lo *strato di roccia del senso comune* o *senso comune fondamentale* (*bedrock common sense*) (E ritengo che sia anche ciò a cui Moore stesso si riferiva quando parlava di senso comune). Gli esseri umani hanno una testa sul proprio corpo, mani e piedi. [...] Queste sono verità (*truths*) mooreane generali, e una verifica grossolana ma valida per [identificare] i membri di questa classe [di proposizioni vere] consiste nel fatto che è quasi imbarazzante menzionare tali verità al di fuori di un contesto filosofico. [...] Tutta la conoscenza di tipo mooreano è sotto molti aspetti vaga e imprecisa. Dal punto di vista dello scienziato o del filosofo, si tratta di verità che comportano

una quasi incredibile scarsità di analisi o di metodo (*system*). È una verità di superficie (*surface truth*). Ma è epistemologicamente fondamentale (*epistemically fundamental*) (Armstrong 2004, p. 26 ss.).²¹

Secondo una accezione “debole” della nozione di senso comune, le nostre credenze pre-scientifiche o pre-filosofiche possono benissimo essere rigettate non appena si proceda di un passo in avanti nell’analisi e nella determinazione di ciò in cui si crede. Tuttavia, il nucleo *mooreano* del senso comune – quello cui ci siamo riferiti nel corso del capitolo – coincide con un nucleo forte, lo strato di roccia, il fondamento (*bedrock*) sopra cui (ossia: a partire da cui) costruiamo ogni analisi del mondo.²² Certo, questo fondamento risulta estremamente vago e in se stesso manchevole di analisi; ma – ritornando a rispondere all’obiezione del realista scientifico – *la (Moorean) common-sense view of the world non avanza alcuna pretesa di conoscenza della corretta analisi delle proposizioni che descrivono il mondo*. Lo abbiamo già ripetuto varie volte (cfr. *supra* (CM)). Quando Armstrong considera la *Moorean truth* evidenziando che si tratta di una verità superficiale ma epistemologicamente fondamentale, sta richiamando quella di-

²¹ Armstrong parla in termini di epistemologia. Noi abbiamo visto – seguendo Kelly – che non è solo una questione epistemologica (e quindi filosofica), ma anche di confronto tra metodologie (e quindi *metafilosofica*). Tuttavia non ci interessa qui focalizzarci su tale distinzione.

²² Sulla distinzione tra senso comune e *bedrock* del senso comune possono essere utili anche queste considerazioni di Lemos (2004, pp. 4-5): «What does it mean to say that some proposition is “common sense”? I think the notion of a common sense proposition is rather vague, and that one could take it to mean many things. But suppose we take a common sense proposition to be one that is deeply and widely held. If this is what we mean by a “common sense proposition,” then the common sense tradition holds that there are common sense propositions. It holds that there are propositions that are deeply and widely held. [...] Though the common sense tradition does hold that *some* common sense propositions are known, it is *not* committed to the view that *everything* that might be called a “common sense” belief or proposition is true or known or even reasonably accepted».

stinzione tra comprendere una *Moorean truth* e conoscerne la corretta analisi del significato: la comprensione ci garantisce il fondamento epistemologico (e metodologico); l'incompletezza o l'assenza della conoscenza dell'analisi del significato comporta, invece, la superficialità, o vaghezza o imprecisione, delle credenze del senso comune.

Anche la distinzione tra due accezioni della nozione di indubitabilità – logica e “ordinaria” – ci aiuta nella risposta all'obiezione del realista scientifico, e dello scettico in generale:

La conoscenza mooreana – certamente – non è una conoscenza logicamente indubitabile, bensì è indubitabile in un'accezione più ordinaria. Nessun ricercatore sano di mente di fatto dubiterebbe di essa. In risposta allo scettico che ci sfida a chiamarla conoscenza, potremmo dire – come fa Moore – che non c'è un punto di appoggio fuori di essa, in particolare non c'è una *argomentazione (reasoning)* che inizi da un ipotetico fatto o da una ipotetica teoria che possa razionalmente metterla in discussione (*challenge it*). Infatti qualsiasi premessa lo scettico usi per il suo argomento scettico, per quanto ingegnoso l'argomento possa essere, sarà comunque meno certo del *corpus mooreano (ibidem, p. 28)*.

Ma se non sono *logicamente* indubitabili, qual è, di fatto, l'accezione più ordinaria di indubitabilità del senso comune? L'indubitabilità delle proposizioni mooreane è stata considerata in precedenza quando ho richiamato la lettura di Kelly (2005), e dobbiamo ritornare ad essa – a mio avviso – per rispondere; dobbiamo cioè richiamare una delle tesi fondamentali di questa sezione, ossia che le proposizioni mooreane sono *prescrittive*, comportando l'adozione di una policy; e *di conseguenza* sono *predittive*. La verità indubitabile che il senso comune brandisce non è l'incontrovertibilità logica o la necessità logica, ma è la prescrittività che si traduce nella pratica.²³

Concluderei la risposta al realista scientifico aggiungendo che la descrizione scientifica del mondo non è certamente

²³ Su questo tema cfr. anche Simionato (2018).

priva di problemi, ossia (logicamente) indubitabile. Come ricorda Yasushi (2006), ci sono almeno due macroproblemi che inficiano il realismo scientifico. In primo luogo, egli richiama la cosiddetta *under-determination of theory by data*, riconducibile alla tesi di Duhem-Quine (Duhem [1914]1962; Quine 1953), secondo cui una teoria scientifica ha sempre bisogno del supporto di ipotesi ausiliarie, assunzioni implicite o principi non manifesti, che dir si voglia, grazie ai quali il lavoro dello scienziato può essere “umanamente” affrontabile dal singolo o comunque dal gruppo di ricerca:

È necessario per uno scienziato accettare certe ipotesi supplementari (*auxiliary*) poiché – in quanto singolo scienziato – non ha sufficiente tempo e risorse per verificare ogni fatto riguardante il proprio argomento di ricerca. Ad esempio, per assumere [il fatto riguardante] la composizione del pianeta Nettuno, uno scienziato non ha tempo per valutare [la verità del]le teorie di chimica inorganica, di spettroscopia, la legge di gravitazione universale di Newton, etc. *Egli deve presupporre come vere.* (Yasushi 2006, pp. 54-55, corsivo mio).

Mutatis mutandis, questa critica al realismo scientifico mi sembra riconducibile a quella idea già aristotelica per cui *non si può dimostrare tutto*. Ma – si badi – non si tratta solo di una impossibilità fisica, cioè quella per la quale, nella citazione appena riportata, il singolo scienziato è fisicamente limitato (nel tempo e nello spazio) a verificare personalmente solo certe porzioni del sapere scientifico, presupponendo le altre come vere; si tratta anche – e soprattutto – di una impossibilità logica (e forse metafisica), di cui accennerò a breve, a conclusione di questa sezione.

La seconda debolezza del realismo scientifico menzionata da Yasushi (2006) – sebbene sia forse meno convincente della prima – è rappresentata dall’importanza che fattori sociali, politici ed economici possiedono nella scelta tra teorie esplicative rivali; fattori, quelli, che compromettono la “purezza contemplativa” della descrizione scientifica del mondo. Tant’è che molte teorie si sono rivelate false nel corso della storia della scienza, sebbene al loro tempo fossero state

promosse – magari per motivazioni di convenienza politica – rispetto alle alternative. Anche le attuali migliori descrizioni scientifiche del mondo potrebbero risultare inadeguate o incomplete in futuro.

Ma tra i motivi più convincenti, a mio avviso, che siano stati proposti in letteratura sull'impossibilità di dimostrare tutto o comunque sull'impossibilità – in ultima analisi – di fondare il complesso della nostra conoscenza e le nostre teorie scientifiche; e quindi tra le critiche più convincenti al realismo scientifico annovero le interessantissime considerazioni di Wittgenstein (1969) e la cosiddetta “*hinge epistemology*”²⁴, in particolare nella interpretazione proposta da Pritchard (2014; 2020), secondo cui al “fondo” dei nostri sistemi di credenze e di conoscenze vi sono delle certezze né razionali né irrazionali, bensì *a-razionali* (*a-rational*) non suscettibili di valutazioni razionali proprio perché quelle stesse certezze fungono da *scenario* entro cui e a partire da cui è possibile qualsivoglia valutazione razionale (2020, p. 255).²⁵

Un'altra obiezione all'approccio mooreano consiste nel sostenere che comprendere le proposizioni del senso comune non costituisce un avanzamento nella nostra conoscenza, poiché

²⁴ Scrive Wittgenstein (1969, §§341-3): «[T]he questions that we raise and our doubts depend upon the fact that some propositions are exempt from doubts, are as it were like hinges on which those turn. That is to say, it belongs to the logic of our scientific investigations that certain things are in deed not doubted. But it isn't that the situation is like this: We just can't investigate everything, and for that reason we are forced to rest content with assumption. If I want the door to turn, the hinges must stay put».

²⁵ Si tratta di un tema amplissimo che non può essere affrontato in questo libro. Per lo scopo di questa sezione è sufficiente segnalare che il realismo scientifico non è una posizione così scontata come potrebbe sembrare ad alcuni. Riguardo alla “*hinge epistemology*”, si aprono comunque enormi discussioni, anche e soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra essa e la *common-sense philosophy* di Moore. Anche tali discussioni non possono essere affrontate in questo libro. Rimando dunque il lettore all'ottimo lavoro di Coliva (2010) oltre al già menzionato Pritchard (2014). È infine interessante notare la possibile convergenza tra la posizione di Wittgenstein e quella dello Heidegger di – ad esempio – *Il principio di ragione* (cfr. [1957] 1991).

esse sono così banali e scontate da non aver (quasi) alcun contenuto informativo rilevante. Si consideri, ad esempio, una proposizione mooreana sulla nostra esperienza del tempo, del tipo: «A una cosa ne segue un'altra». Essa a prima vista è una banalità che non ci dà alcuna informazione interessante sul mondo. Fin qui l'obiezione. Risponderei, tuttavia, facendo appello alla distinzione, già incontrata in precedenza, tra la *bedrock* del senso comune e il senso comune genericamente inteso (cfr *supra*).²⁶ Se interpretiamo la proposizione suddetta all'interno del senso comune genericamente inteso, essa si porta appresso alcuni impegni ontologici o ideologici – quali la credenza implicita o esplicita nelle proprietà di *esser-passato*, *esser-presente* o *esser-futuro* – che nella *bedrock* del senso comune non troviamo (su questo punto, si veda il capitolo III in particolare: §§III.4; III.5; III.6). Voglio dire, insomma, che una proposizione, qualora sia interpretata secondo la *bedrock* del senso comune, ci dà delle informazioni *diverse* rispetto alla stessa proposizione in quanto interpretata dal senso comune genericamente inteso (per capire meglio questa differenza, rimando ancora alle sezioni suddette del capitolo III). Limitandoci al nucleo fondamentale del senso comune, la proposizione che a una cosa ne segue un'altra ci dice “solo” che gli enti stanno in relazione di *prima-di* e *dopo-di*, ma *non* ci dice che un ente ha la proprietà di *essere-passato* e l'altro di *esser-presente* o *esser-futuro*. Sicché abbiamo una informazione riguardo a come il mondo è *sub specie sensus communis* – per così dire, dove il senso comune alla luce di cui (ri)vediamo il mondo è la mooreana (e armstrongniana) *bedrock of common sense*.

²⁶ Da qui in poi utilizzo l'articolo determinativo femminile davanti al termine ‘*bedrock*’ (dunque: ‘la *bedrock*’), sebbene questo termine sia traducibile sia con una espressione maschile (ad esempio ‘lo strato di roccia’), sia con una espressione femminile (ad esempio: ‘la roccia dura’, ‘la roccaforte’).

I.2) Paradosso dell'illuminazione originaria e proposta di soluzione

Una delle “situazioni” più paradossali del Buddhismo, e soprattutto del Buddhismo *Mahāyāna* (riferimento privilegiato di questo libro), consiste nella tesi per cui tutti gli esseri (perlomeno tutti gli esseri senzienti) sono “illuminati”, cioè hanno (o addirittura: sono) la *natura-di-buddha*²⁷ e nello stesso tempo hanno bisogno di praticare per raggiungere la cosiddetta “illuminazione”. In altri termini ancora: *non vi è differenza* tra il mondo “ordinario” del divenire, segnato da impermanenza, sofferenza, vita e morte, illusioni, delusioni, ignoranza della verità, etc. – il *samsāra* – e il mondo del *nirvana*, in perfetta quiete, privo di illusioni e delusioni, dove ogni cosa è ciò che veramente è (cfr. §0.3); eppure – nello stesso tempo – il buddhista è esortato a praticare per raggiungere il *nirvana* e oltrepassare il *samsāra*, sebbene – come afferma Nāgārjuna – «i limiti del *samsāra* sono i limiti del *nirvana*». La necessità di risolvere questa aporia fu proprio una delle ragioni fondamentali che mossero Dōgen nella sua ricerca verso il Buddhismo originario, fino a giungere alla famosa tesi – caratteristica della scuola Sōtō Zen – secondo cui pratica buddhista e illuminazione coincidono.²⁸ Scrive a tal proposito Tollini:

[...] il giovane Dōgen [...] si pone un grande problema che nasce da una *contraddizione fondamentale: perché vi è necessità di praticare se ognuno è già provvisto della natura-di-Buddha?* In

²⁷ Il termine ‘natura-di-buddha’ o ‘natura buddhica’ (*buddhata*) si riferisce alla «vera natura di tutti gli esseri grazie alla quale possono diventare dei buddha» (Saviani 2015, p. 258).

²⁸ Vorrei far notare che questa esigenza di Dōgen di risolvere una contraddizione va a rinforzare la mia proposta di una lettura coerentista del buddhismo di Dōgen (e in generale del Buddhismo *Mahāyāna*). Infatti, se Dōgen era così incline – come molti interpreti sostengono – ad *accogliere ed enfatizzare* la contraddizione nello sviluppo delle sue tesi, perché il fondamento della sua ricerca spirituale consisteva invece nel bisogno di *risolvere* una contraddizione, cioè quella tra illuminazione originaria e pratica? Sul tema della convergenza tra pratica e illuminazione, e su come intepretarle attraverso la filosofia analitica contemporanea, cfr. *infra*.

altre parole, che bisogno c'è di sforzarsi di ottenere quanto già abbiamo? La risposta potrebbe essere semplicemente che la potenzialità, come un'esile piantina, ha bisogno di essere curata e allevata per crescere e svilupparsi, cioè per attuarsi completamente. Questo approccio prevede, però, che la natura-di-Buddha sia una potenzialità non ancora pienamente attuata, ma Dōgen non si accontenta di questa spiegazione. Egli ritiene, invece, che *la natura-di-Buddha, la vera natura dell'uomo, sia già pienamente sviluppata*. L'uomo non ha dentro di sé un seme da far crescere, ma è egli stesso il seme, egli stesso è la natura-di-Buddha, dando così una nuova e originale interpretazione alla famosa frase del *Sūtra del Loto*. Se le cose stanno in questo modo, che senso ha la pratica? Essa, evidentemente, perde la sua funzione di strumento per l'illuminazione, poiché di fatto non si può acquisire quanto già si ha, o per lo meno farlo non ha alcun senso. Dōgen dice: «Gli esseri senzienti *non sono dotati* della natura-di-Buddha....significa che la natura-di-Buddha non giunge per la prima volta [quando ci si illumina]» [...]. *Essa è da sempre la nostra stessa e vera natura, sempre presente fin dall'inizio e pienamente sviluppata*. Quindi, dall'affermazione: «gli esseri senzienti *hanno* la natura-di-buddha» a: «gli esseri senzienti *sono* la natura-di-buddha» vi è una profonda differenza che sconvolge radicalmente anche la concezione della pratica. *La pratica come sforzo che tende a ottenere qualcosa non ha più senso* (2001, pp. 23-24, corsivo mio).

In questa sezione vorrei provare a interpretare la tesi di Dōgen sulla coincidenza di pratica e illuminazione (che sarebbe una delle tesi fondamentali del Buddhismo originario) utilizzando quanto abbiamo acquisito nelle sezioni precedenti sul senso comune mooreano e rifacendomi ad alcune tesi presenti in Helton (2018) a proposito della revisione delle credenze (*belief review*) e delle condizioni di revisione delle credenze (*revisability of belief*). Innanzitutto, assumo (da Kelly 2005) che la revisione delle credenze consista nell'applicazione di una policy in quanto proposizione prescrittiva (e quindi predittiva). Finora ho proposto di interpretare le linee guida della pratica buddhista come prescrizioni il cui contenuto è riconducibile a proposizioni mooreane: la pratica del Buddhismo consisterebbe quindi nel seguire delle “policy” prescrittive-preditti-

ve, così da *praticare una revisione delle* (proprie) *credenze*. Se tale pratica fosse intesa come un passaggio da uno stato di non-illuminazione (il *samsāra*, l'illusione, etc.) a uno stato di illuminazione (il *nirvana*, la verità assoluta, etc.) nei termini di uno *sviluppo* del nostro senso comune “*broadly speaking*” fino a costruire il senso comune mooreano, allora tradiremmo l'intento di Dōgen, secondo cui – come riportato sopra – l'illuminazione, la natura-di-Buddha, il *nirvana*, etc. sono già *completamente e pienamente* presenti in noi. Giungere alla *bedrock* del senso comune, passando quindi dal senso comune genericamente inteso, “spurio”, al senso comune mooreano – questa sorta di “pulizia” del senso comune – ossia *questo movimento di revisione delle credenze non può dunque essere inteso come un passaggio da uno stato di non-illuminazione a uno stato di illuminazione*. Come va inteso allora?

Per rispondere dobbiamo introdurre una versione epistemologica del cosiddetto principio: «*'ought' implies 'can'*», cioè «*'dovere' implica 'potere'*» (Helton 2018, p. 7),²⁹ in base al quale se un agente razionale (un essere senziente, una persona razionale, che dir si voglia) *deve* (*ought*) rivedere una credenza (*belief review*) – perché si trova di fronte all'evidenza contraria a quella credenza (o controevidenza), allora quell'agente razionale *può* (*can*) rivedere quella credenza. Partendo da questo principio, Helton costruisce un argomento che a mio avviso ci è di grande aiuto per comprendere la relazione tra pratica e illuminazione. Si noti che anche Kelly (2005), fondamentale per l'interpretazione della pratica buddhista che ho proposto nella sezione precedente, utilizza il verbo *'ought to'* quando parla del *dovere* di revisione delle credenze; in effetti l'applicazione di una norma ha a che fare con il *dovere* proprio perché si tratta di una *prescrizione*. È importante sottolineare, inoltre, che il *dovere* in questo contesto va inteso come *dovere morale di oppure come essere tenuto a fare qualcosa*; stiamo considerando infatti il verbo modale inglese *'ought to'*, cioè una necessità *de-*

²⁹ A tal proposito, si vedano i riferimenti bibliografici indicati dall'autore stesso, in particolare: Vranas, p. (2007). “I ought, therefore I can”. *Philosophical Studies*, 136: 167-216.

ontica, e non una necessità ontologica. Meglio ancora: si tratta di un dovere nei confronti della razionalità, cioè una sorta di “onestà intellettuale”, più che di onestà in senso puramente morale (fermo restando, ovviamente, che potremmo rubricare l’onestà intellettuale tra i principi dell’onestà morale). Ma – si badi – il passaggio (l’implicazione) da *ought* a *can* è forse anche un passaggio da un ambito deontico a un ambito di possibilità non meramente deontico. Poste queste precisazioni, vediamo dunque l’argomento di Helton (2018):

L’ARGOMENTO DELLA REVISIONE DELLA NORMA (*The argument from the norm revision*):

- (1) Necessariamente, se un qualche soggetto crede che *p* e al contempo possiede una prova (*evidence*) abbastanza forte e non attaccabile che non si dà il caso che *p* (*not-p*), allora quel soggetto ha un obbligo razionale “*prima facie*” (*prima facie obligation of rationality*) di rivedere la sua credenza (*belief*);
- (2) Necessariamente, se un qualche soggetto ha un obbligo razionale “*prima facie*” di rivedere uno dei propri stati mentali, allora il soggetto – dati *quei meccanismi e quelle abilità psicologiche che già possiede* – può (*can*) rivedere quello stato mentale;
- (3) Necessariamente, se un qualche soggetto crede che *p* e al contempo possiede una prova abbastanza forte e non attaccabile che non si dà il caso che *p* (*not-p*), allora quel soggetto – dati *quei meccanismi e quelle abilità psicologiche che già possiede* – può (*can*) rivedere quella credenza (Helton 2018, pp. 3-7, corsivo mio).³⁰

³⁰ Sulla nozione di “doveri o obblighi *prima facie*”, cfr. Ross (1930), riguardo al quale Da Re (2001) scrive: «[...] Ross distingue tra doveri *prima facie* (*prima facie duty*) e doveri attuali (*actual duty*). I primi sono anche definiti doveri condizionali (*conditional duty*): si tratta di doveri che noi cogliamo intuitivamente, attraverso una modalità conoscitiva simile a quella con la quale conosciamo gli assiomi della matematica; i secondi vanno invece intesi come doveri in atto, doveri effettivi. I doveri *prima facie* comprendono i doveri di fedeltà, di riparazione, di gratitudine, di giustizia, di beneficenza, di autoperfezionamento, di non-maleficenza. Essi [...] valgono in se stessi, non presentano *prima facie* eccezioni, sono auto-evidenti (*self-evident*) e noi li conosciamo immediatamente. Ciascuno di questi doveri dovrebbe essere *in prima istanza* realizzato, dovrebbe quindi diventare effettivo (*actual duty*), a meno che esso non contrasti con un altro dovere dello stesso genere» (p. 84). Infine una

Come si può vedere, la premessa (1) introduce il dovere (*ought, obligation of rationality*) di rivedere la propria credenza in presenza di una evidenza contraria; la premessa (2) pone la relazione di implicazione tra il dovere (*ought*) e il potere (*can*) rivedere un proprio stato mentale. Perciò – termina l'argomento con la conclusione (3) – se un agente razionale crede che *p* e nello stesso tempo ha una contro-evidenza, cioè ha l'evidenza che non si dà il caso che *p*, allora quell'agente razionale è capace (*can*) di applicare una revisione di tale credenza (assumendo che la credenza sia uno stato mentale). Vorrei porre l'attenzione, in particolare, sul fatto che per Helton i meccanismi psicologici e le *skill*, le abilità che servono per la revisione di uno stato mentale e della credenza sono *già in possesso dell'agente razionale* (cfr. proposizioni (2) e (3) dell'argomento). Su ciò ritorneremo tra poco, essendo uno dei punti chiave per la interpretazione della illuminazione originaria buddhista che intendo proporre.

Proviamo a questo punto a riformulare (in certa misura semplificandolo) l'argomento di Helton utilizzando le nozioni mooreane acquisite nelle precedenti sezioni:

- (1*) Necessariamente, se un agente razionale crede che *p* e *p* nega una proposizione mooreana, allora quell'agente razionale *ha un obbligo razionale prima facie* di rivedere quella credenza.
- (2*) Necessariamente, se un agente razionale ha l'obbligo razionale *prima facie* di rivedere uno dei propri stati mentali, allora quell'agente razionale è *capace di* rivedere quello stato mentale, *dato che è già in possesso del senso comune mooreano*.

Dunque (assumendo che una credenza sia uno stato mentale)

considerazione lessicale sul termine '*evidence*'. Sebbene la traduzione dell'inglese '*evidence*' sia solitamente 'prova' o 'testimonianza', laddove invece 'evidenza' traduce perlopiù '*obviousness*', ritengo che in questo contesto – e nell'economia di questo libro – sia opportuno rendere '*evidence*' (anche) con 'evidenza' (entrambi hanno la stessa etimologia, peraltro); nei miei commenti a questo argomento, infatti, prediligo l'uso di 'evidenza' intesa non semplicemente come prova.

- (3*) Necessariamente, se un agente razionale crede che p e p nega una proposizione mooreana, allora quell'agente razionale è capace di rivedere quella credenza, dato che è già in possesso del senso comune mooreano.

Tale revisione della credenza consiste – secondo l'approccio che ho ripreso da Kelly (2005) – nella applicazione di una policy. Si noti, poi, che quella che per Helton è una sufficientemente forte evidenza che nega p è stata da me parafrasata come *affermazione di una credenza contro il senso comune mooreano*. Ossia: se p è una credenza che implica in qualche modo una proposizione che nega una qualche proposizione mooreana, allora ciò è sufficiente per affermare che: *non- p* (cioè: non si dà il caso che p)³¹. Inoltre, ho interpretato il fatto di *possedere già i meccanismi psicologici e le competenze per applicare la revisione dello stato mentale e della credenza* come il fatto di *possedere già il senso comune mooreano*. Quest'ultimo fatto ci è di supporto per fornire un modello esplicativo per la tesi buddhista secondo cui *tutti gli esseri razionali sono già illuminati*.³² Ora, secondo l'interpretazione che sto proponendo, possiamo delineare la seguente argomentazione:

- (4) Tutti gli agenti razionali possiedono il senso comune mooreano [*ex hypothesi*].
- (5) Manifestare la propria natura-di-buddha ossia l'illuminazione originaria coincide con la revisione delle proprie credenze (*belief review*) in base alle policy “mooreane” [cfr. *supra* e §I.1].
- (6) Se un agente razionale crede che p e p nega una proposi-

³¹ Sebbene vi sia differenza tra proposizioni (*proposition*) e credenze (*belief*), nella misura in cui le proposizioni sono o possono essere oggetto o “contenuto” di credenze, tuttavia mi sembra una distinzione che possiamo trascurare ai fini di queste considerazioni.

³² Mentre la tesi più forte – quella di Dōgen probabilmente – secondo cui tutti gli esseri, o comunque tutti gli esseri senzienti (non solo gli esseri razionali), sono illuminati non credo possa essere interpretata attraverso questa argomentazione basata su Helton 2018 (e su Moore 1925 e Kelly 2005) perché gli esseri non senzienti (e quelli senzienti ma non razionali) non sembrano dotati di *common sense* o comunque è possibile che non lo siano.

zione mooreana, allora quell'agente razionale è capace di rivedere quella credenza, *dato che è già in possesso del senso comune mooreano* [da (3*)].

Dunque,

- (7) Tutti sono capaci di manifestare la propria natura-di-buddha o illuminazione originaria
(*come volevasi dimostrare*).

Affermare che la capacità di rivedere le proprie credenze alla luce del senso comune mooreano, cioè la capacità di manifestare la propria natura-di-buddha, è *universale* (posseduta, cioè, da *qualsiasi* agente razionale) *non equivale* ad affermare che ogni agente razionale manifesti *effettivamente* la propria natura-di-buddha. Questo perché “l'argomento della revisione della norma” di Helton (2018), sui cui ho basato l'argomentazione (4)-(7), richiede semplicemente – come ben specifica l'autore – «che i soggetti siano *in grado* (*be able*) di rivedere le proprie credenze, non che siano *propensi a farlo*» (2018, p. 3, corsivo mio). E tale distinzione tra *essere in grado di* e *essere propensi a* rivedere le proprie credenze ci permette di render conto della distinzione tra *essere originariamente illuminato e manifestare la propria illuminazione originaria*. L'aporia da cui si partiva consisteva, infatti, nella situazione contraddittoria per cui il praticante buddhista è considerato già da sempre illuminato, risvegliato, è già un Buddha; ma nello stesso tempo ha bisogno di praticare per essere autenticamente illuminato. Certo, nel Buddhismo *Mahāyāna* e soprattutto nel Buddhismo Zen non vi è l'idea di un raggiungimento dell'illuminazione a partire da uno stato di non-illuminazione, come già accennavo sopra. Eppure vi è anche nello Zen la necessità di praticare per *mostrare, manifestare*, la propria buddhità. Ora abbiamo sufficienti strumenti per risolvere tale aporia: tra un essere senziente illuminato che manifesta la propria illuminazione e un essere senziente illuminato che non la manifesta vi è una differenza: il primo *applica la revisione delle proprie credenze in base al senso comune mooreano*; il secondo non la applica. Ma *entrambi sono illuminati perché entrambi possiedono il senso*

comune mooreano; ed entrambi hanno la capacità di manifestare il proprio essere illuminati perché entrambi possiedono la capacità di rivedere le proprie credenze in base al senso comune mooreano.

Per concludere questa sezione, vorrei soffermarmi su un altro aspetto interessante della teoria di Helton (2018) che ci permette a mio avviso di perfezionare ulteriormente la parafrasi appena delinata del rapporto tra pratica e illuminazione. Scrive Helton:

Sebbene questa revisione [delle credenze] dovrebbe (*must*) essere qualcosa che il soggetto effettua, ciò non significa che necessiti di (*need*) essere sotto il suo controllo volontario. *La revisione di una credenza, piuttosto, va intesa alla stregua di molte altre attività che facciamo ma che non sono sotto il nostro controllo volontario.* Tra queste, vi sono ad esempio: riconoscere i nostri cari dalla loro voce, addormentarsi, oppure distinguere visivamente il verde dal blu (2018, pp. 5-6, corsivo mio).

Il carattere “inconscio” della revisione delle credenze ci permette di proporre una lettura della tesi di Kōdō Sawaki Rōshi secondo cui «Noi non pratichiamo per *raggiungere* il Risveglio. Noi pratichiamo *trascinati* dal Risveglio [...] Veniamo osservati dallo zazen, sgridati dallo zazen, ostacolati dallo zazen, trascinati dallo zazen [...]» (Uchiyama-Okumura 2015 eds., pp. 126-127). Non solo, dunque, non si tratta di *raggiungere* l’illuminazione, ossia di ottenere il risveglio, la fine dell’ignoranza, a partire da una condizione di non-illuminazione: come dicevo prima, il senso comune mooreano costituisce *già* la nostra originaria visione del mondo.³³ Si aggiunge qui la possibilità che la *manifestazione* della nostra illuminazione originaria, cioè, nella mia interpretazione, *la revisione delle credenze* – sia *involontaria*, «fuori dal nostro controllo» (Helton), come se fossimo «trascinati dalla pratica dello zazen» (Sawaki Rōshi), ossia dalla pratica della revisione delle credenze condotta sulla base del senso comune mooreano.

³³ Sulla distinzione tra visione del mondo mooreana e altre visioni del mondo, cfr. §§ I.1; IV.4.

I.3) Concetti “incarnati”

Secondo Wrisley (2017) la *received view* del Buddhismo Zen – ed estenderei le considerazioni che seguono anche alla *received view* del Buddhismo in generale³⁴ – è affetta da due dogmi. Il primo consiste nella convinzione in base a cui il linguaggio e i concetti da esso veicolati, cioè quello che l'autore chiama «*lingo-conceptual apparatus*» (*ibidem*, p. 2), non ci permettono di rapportarci direttamente alla realtà, che richiede invece una esperienza oltre l'apparato concettuale. Il linguaggio e i concetti, infatti, “inquinano” la realtà “in carne ed ossa”, restituendoci quindi una descrizione “intorbidita” del mondo, dove i contenuti della realtà così come è in sé vengono dunque “ostruiti”, “coperti”, “velati”. Ciò accade perché, nota Wrisley, questo dogma del Buddhismo Zen attribuisce (esplicitamente o meno) al suddetto *lingo-conceptual apparatus* una funzione meramente descrittiva dei fatti del mondo:

[...] la maggioranza degli scrittori nell'ambito del Buddhismo Zen, con la notevole eccezione di Dōgen, [...] scrive come se il linguaggio, i concetti e i significati avessero quasi esclusivamente la funzione di descrivere i fatti. Questi scrittori non propongono una teoria di come ciò sia possibile, [...], invece offrono una teoria per mostrare quanto il linguaggio sia terribilmente inadeguato a descrivere il mondo per come esso è in realtà. In effetti, il linguaggio non solo fallirebbe nel consentirci di dire come stanno realmente le cose, ma anche ci nasconderebbe necessariamente la [vera] realtà. Questo è quello che chiamo *il primo dogma del Buddhismo Zen*. [...] [Chi lo sostiene] considera la funzione di ciò che vado a chiamare *apparato linguistico-concettuale (lingo-conceptual apparatus)* come meramente descrittivo (Wrisley 2017, pp. 1-2).

Il secondo dogma individuato da Wrisley afferma che l'illuminazione buddhista consiste nella «esperienza diretta (*unmediated experience*) del mondo in tutta la sua vuotezza (*emptiness*)» (*ibidem*, p. 2), cioè un rapporto con la realtà

³⁴ Peraltro credo che Wrisley (2017) sarebbe d'accordo nell'estendere le proprie considerazioni al Buddhismo *Mahāyāna*.

così com'è in sé, ossia: *vuota*³⁵ (in un senso ben preciso per il quale rimando a §IV.1) e dove tale rapporto col mondo si articola in una esperienza *non mediata dall'apparato linguistico-concettuale*. L'illuminazione consisterebbe, per il secondo dogma del Buddhismo Zen, in una esperienza *a-concettuale ed extra-linguistica*, che ha luogo grazie all'abbandono o alla “messa tra parentesi” dell'apparato suddetto. Ai fini del presente capitolo, mi soffermerò sulla critica dell'autore al primo dei due dogmi, sebbene il secondo sia strettamente collegato all'altro.

Per criticare il primo dogma Wrisley ricorre alla nozione di *concetto incarnato (embodied concept)*³⁶ su cui fa leva per mostrare che il nostro rapporto linguistico-concettuale con il mondo non è solamente descrittivo. Il linguaggio e i concetti stessi sono presenti nella nostra esperienza *in toto*, dove non semplicemente descriviamo la realtà, ma agiamo in vari modi:

Ciò su cui dobbiamo porre attenzione, innanzitutto, è il fatto che non solo effettuiamo molto di più con il linguaggio del tentativo (fallibile) di dire come stanno le cose nel mondo; bensì *il linguaggio, i concetti e i significati sono incarnati (embodied) nelle nostre disposizioni (dispositions), capacità, comportamenti e azioni*. Le molteplici forme di incarnazione (*embodiment*) si realizzano in un'ampia varietà di modi. [...] [L]a nostra vita concettuale è *incarnata in ciò che potremmo chiamare schemi di azione guidati da regole (rule governed patterns of action) rispetto ai quali noi esplicitamente ci impegniamo (engage in) o comunque siamo sempre pronti a impegnarci* (2017, p. 3).

³⁵ Riguardo al vuoto buddhista, Wrisley scrive correttamente che «one of the central aspects of emptiness is the nonduality or non-separation of every “thing” that exists in the world» (2017, p. 7). Alle accezioni del termine ‘vuoto’ è dedicato il cap. IV del presente scritto, in particolare alla nozione di vuoto come assenza di esistenza intrinseca, ovvero: interdipendenza di ogni cosa con ogni altra cosa: cfr. §IV.1.

³⁶ Ho preferito tradurre ‘*embodied*’ in modo letterale con ‘incarnato’ per enfatizzare la *concreta presenza – in carne ed ossa*, per così dire – dei concetti nella nostra esperienza, anziché comunicare una presenza *astratta*, quale potrebbe essere intesa utilizzando il termine ‘incluso’ per l'inglese ‘*embodied*’.

Si noti innanzitutto che, laddove Wrisley si riferisce a «*the rule governed patterns of action*» – «*gli schemi di azione guidati da regole*» –, potremmo vedere una analogia con quanto ho sostenuto in precedenza, cioè la proposta di interpretare le istruzioni della pratica buddhista come esortazioni che esprimono norme o policy prescrittive-predittive, il cui contenuto sia riconducibile a proposizioni mooreane. In secondo luogo, si osservi che questa mossa di Wrisley ci consente di “riabilitare” la nostra vita concettuale mostrando che essa non si limita all’asserzione («*say how things are in the world*»), ma va ben oltre, senza che – si badi – i concetti perdano la propria natura di strumenti *discriminanti*. Continua infatti Wrisley:

[Credo che per Uchiyama] [...] se l’illuminazione (*enlightenment*) fosse l’esperienza della completa unità (*oneness*) col mondo, allora [colui che è illuminato] sarebbe incapace di funzionare adeguatamente nel mondo, poiché – per funzionare in tal modo – c’è bisogno di saper distinguere tra una cosa e un’altra. Come Uchiyama afferma da qualche parte, «*Non possiamo [...] vivere la vita quotidiana senza fare delle distinzioni* [corsivo mio]. Non c’è una vita umana dove non sia segnata alcuna differenza tra *miso* e *kuso* [cioè tra pasta di soia ed escrementi umani]» (2017, p. 25).

Certo, la *received view* del Buddhismo e lo stesso Uchiyama (2006) sostengono che la pratica buddhista zen sia al di là della discriminazione concettuale; ma ciò non significa abbandonare i concetti, cioè i “dispositivi” che per eccellenza *discriminano* (distinguendo gli oggetti che cadono sotto un concetto da quelli che non vi appartengono: cfr. Frege [1892]). Sarebbe infatti impossibile vivere, orientarsi nel mondo, se non distinguessimo ad esempio tra *miso* e *kuso*, cioè tra soia ed escrementi. Distinguere le cose e quindi applicare i concetti alla realtà è inevitabile; ma – ed ecco il punto su cui fa leva Wrisley – un conto è applicare i concetti in maniera meramente descrittiva, e un conto è applicarli in modo “incarnato”, cioè – come detto sopra – nelle nostre esperienze ed azioni. Nei termini che ho utilizzato in §1.1, un conto è applicare semplicemente una logica concettuale e un con-

to è applicare una logica prescrittiva-predittiva. Sicché – di nuovo – ci troviamo di fronte ad una contraddizione della *received view* che possiamo risolvere disambiguando il termine ‘concetto’. Teniamo Uchiyama (2006) come riferimento. Da un lato egli dice che la pratica buddhista va oltre l’utilizzo del concetto discriminante; per cui si arriverebbe ad affermare – per usare un famoso “adagio” – che *tutto è uno*; dall’altro egli dice che non possiamo vivere senza distinguere le cose tra loro (la soia dagli escrementi), e dunque si arriverebbe ad affermare – in contraddizione con quanto sopra – che *tutto non è uno*. Nagatomo (2019) scrive a proposito di questa compresenza di esperienza dell’unità delle cose, che chiama ‘not two’, cioè assenza di dualismi, e insieme della loro molteplicità:

Lo Zen richiede ai praticanti di oltrepassare il dualismo operativo nel punto di vista quotidiano, e indica tale superamento con l’espressione ‘non-due’ (*not two*). [...] Il ‘due’ in ‘non-due’ denota due cose qualsiasi, all’interno del punto di vista quotidiano, specialmente quando ci si riferisce a un senso (*sense*) assoluto della realtà. [...] Nella misura in cui ‘uno’ (*one*) è una negazione di ‘non-due’, allora ‘non-uno’ (*not one*) riporta il praticante zen alla vita di tutti i giorni, il mondo della molteplicità che è ordinariamente costruito in modo dualistico e seguendo la logica dell’io (ego-logically) (Nagatomo 2019, corsivo mio).

Ciò che mi interessa sottolineare qui è il fatto che l’apparente contraddizione tra la tesi che tutto è uno e la tesi che tutto non è uno (o in altri termini, la contraddizione tra l’esserci e il non esserci della molteplicità) si risolve se distinguiamo la nozione di concetto intellettuale da quella di concetto incarnato, riprendendo la distinzione di Wrisley. Questi scrive infatti:

Shohaku Okumura sottolinea opportunamente il modo in cui nello Zen ci troviamo all’intersezione tra unità e diversità (differenza). Nel suo commento al fascicolo “*Genjokoan*” di Dōgen, egli scrive che la posizione fondamentale del Buddhisimo *Mahāyāna* e dello Zen consiste nell’osservare la stessa realtà da due lati: identità/differenza, unità/separazione, ugua-

glianza/diversità. Tuttavia [...], egli fa notare che, per Dōgen, «[...] osservare una realtà da due lati non è sufficiente; egli sosteneva che dovremmo anche esprimere (*express*) questi due lati in una azione [...]. Secondo Dōgen, la natura-di-Buddha non è un oggetto semplicemente da contemplare o acquisire, ma un modo di essere che dev'essere concretamente vissuto ed espresso» (2017, pp. 25-26).

Non serve, dunque, assumere come vera la contraddizione dell'esperienza della realtà come unità e molteplicità; occorre, invece, distinguere i due rispetti secondo cui la nostra esperienza è quella dell'unità e della molteplicità. Nel concetto incarnato si esperisce, sottoforma di azione «concretamente vissuta ed espressa», l'unità di soggetto e oggetto; nel concetto intellettuale si astrae il soggetto e l'oggetto, perciò si discrimina in senso *intellettualistico*.

Ritorniamo alla spiegazione di Wrisley riguardante il concetto incarnato. Egli scrive – come abbiamo visto – che «La nostra vita concettuale è incarnata in ciò che potremmo chiamare schemi di azione guidati da regole rispetto ai quali noi esplicitamente ci impegniamo o comunque siamo sempre pronti a impegnarci» (*cit.*). È interessante osservare che per Wrisley i *rule governed pattern of action* sono già in atto, integrati, incorporati, nella nostra esperienza, oppure siamo sempre pronti (*always ready*) ad integrarli-incorporarli. Tale *esser sempre pronti* a mio avviso converge con la concezione di illuminazione originaria a cui è dedicata la sezione §I.2. Lì infatti si dice che la capacità di attuare una *belief review* è già in nostro possesso; se assumiamo che i *rule governed pattern of action* siano basate su quelle policy dal valore prescrittivo-predittivo, il cui contenuto è riconducibile a proposizioni mooreane e che sono espresse dalle istruzioni della pratica buddhista, allora possiamo applicare l'argomento esposto in §I.2 per spiegare la presenza costante di quei *pattern* nella nostra esperienza (in termini attuali – «*explicitly engaged in*» – o potenziali «*always ready to engage in*»).³⁷ Il fatto che tutti gli

³⁷ Richiamo qui l'argomento a cui mi riferisco:

(4) Tutti gli agenti razionali possiedono il senso comune mooreano.

agenti razionali posseghino il senso comune mooreano implica, dunque, nella mia lettura, che tutti gli agenti razionali siano sempre pronti ad “incorporare” i «*rule governed pattern of action*» di cui parla Wrisley.

Per chiarire ulteriormente la differenza tra concetto intellettuale e concetto incarnato, Wrisley utilizza anche la nozione di *concept employment*: il concetto intellettuale di per sé si limita a distinguere/smistare (*sort*) o a permettere procedimenti di inferenza (*infer*); il concetto incarnato è invece impiegato (*employed*) nell’azione seguendo una regola (una policy) per dirla con Kelly 2005). Scrive Wrisley:

[...] in merito all’impiego del concetto (*concept employment*) ritengo che, quando una persona stia svolgendo certi tipi di azioni guidate da regole (*rule-governed*), questo sia sufficiente affinché quelle azioni impieghino certi concetti. [...] Riguardo all’impiego del concetto, ciò che è importante non è la “mera” propensione alla capacità di distinguere o smistare (*sort*) (o inferire), ma piuttosto agire attivamente in un certo momento del tempo (2017, p. 13).

L’abbiamo detto anche prima: non si tratta di rinunciare alle capacità di discernimento proprie dell’apparato linguistico-concettuale (non si tratta di confondere la soia con gli escrementi) per essere “illuminati”. Occorre, invece, impiegare tale apparato concettuale nell’azione concreta seguendo una regola (ripeto: prescrittiva-predittiva). E – si badi – affinché tale applicazione della regola sia considerata come una forma concettuale (e quindi come un *employed embodied concept*) è sufficiente che essa distingua le cose in modo corretto e ordinato:

- (5) Manifestare la propria natura-di-buddha ossia l’illuminazione originaria coincide con la revisione delle proprie credenze (*belief review*) in base alle policy mooreane.
- (6) Se un agente razionale crede che p e p nega una proposizione mooreana, allora quell’agente razionale è capace di rivedere quella credenza, dato che è già in possesso del senso comune mooreano. Dunque,
- (7) Tutti sono capaci di manifestare la propria natura-di-buddha o illuminazione originaria.

[...] nel più ampio contesto normativo di un apparato linguistico-concettuale *utilizzato (employed) nel tempo*, se *S* sta operando delle distinzioni (*is sorting*) in un modo ordinato, ossia tale da essere guidato da criteri (regole) di correttezza o errore nell'organizzazione di ciò che viene distinto (*sorted*), allora *S* sta impiegando (*employing*) *certi concetti, ossia quelli che riguardano ciò che viene distinto (sorted)*. E ciò accade anche quando l'azione di distinguere (*sorting*) non sia accompagnata da alcun esplicito discorso (*speech/language*) interiore o esteriore (Wrisley 2017, p. 20, corsivo mio).

Si noti, infine, che abbiamo un ulteriore spunto di riflessione per interpretare il carattere “inconscio” della pratica buddhista in quanto manifestazione dell'illuminazione. Così come si è sostenuto in §I.2 che la revisione delle credenze (siamo «trascinati dal risveglio» – afferma Sawaki, *cit.*) è sempre possibile per qualsiasi agente razionale dotato di senso comune mooreano; analogamente – nel passo citato da Wrisley (2017) – si afferma che l'impiego dei concetti incarnati funziona «anche quando l'azione di distinguere non sia accompagnata da alcun esplicito discorso interiore o esteriore» (*cit.*). Forse anche in tal senso potremmo leggere il seguente passo di Suzuki:

Se dite: “Tutto ciò che faccio è la natura di Buddha, dunque non ha alcuna importanza ciò che faccio e non c'è affatto bisogno di fare zazen”, già si tratta di un modo dualistico di intendere la vita di tutti i giorni. Se non ha veramente importanza, non dovrete nemmeno aver bisogno di dirlo. [...] Certamente, qualsiasi cosa facciamo è zazen, ma se le cose stanno così, che bisogno c'è di dirlo? (1977, pp. 36-37).

Anche Suzuki, dunque, sembra risolvere il paradosso del rapporto pratica-illuminazione originaria (su cui cfr. §I.2) affermando il carattere “inconscio” dell'illuminazione e dichiarando che il problema insorge laddove *si voglia dichiarare* che si è illuminati.

I.4) Agnosticismo buddhista, termini primitivi e “parsimonia teoretica”

Il motivo principale per cui ho scelto una terza via – quella del senso comune mooreano – per avvicinarmi alle istruzioni della pratica buddhista consiste, come abbiamo visto nelle sezioni precedenti, nell’evitare sia un approccio dogmatico, sia un approccio basato su una qualche metafisica. Il buddhismo originario infatti è una forma di agnosticismo, cioè non afferma né nega la verità di determinate tesi metafisiche o teologiche³⁸, bensì su di queste non si pronuncia. Come scrive Batchelor (1997):

Quando veniva interpellato su questioni metafisiche (l’origine e la fine dell’universo, l’identità o la differenza tra corpo e mente, l’esistenza o l’inesistenza dopo la morte) egli [scil. il Buddha] rimaneva in silenzio. [...] Storicamente il Buddhismo ha progressivamente perso la sua dimensione agnostica, diventando una religione istituzionalizzata (cioè un sistema di credenze rivelate, valide in ogni tempo, controllate da un insieme elitario di sacerdoti) [...] Innanzitutto e principalmente il Buddha insegnò un metodo (“la *pratica* del dharma”), piuttosto che un altro “-ismo”. Il dharma non è qualcosa in cui credere, bensì qualcosa da fare. [...] Un buddhista agnostico non considererebbe il dharma come una fonte di “risposte” a domande riguardo alla nostra origine, a dove stiamo andando o a ciò che accade dopo la morte. Egli cercherebbe questo tipo di conoscenza nei settori adeguati: astrofisica, biologia

³⁸ Nel presente capitolo e in tutto il libro utilizzo il termine ‘agnosticismo’ e i suoi derivati nell’accezione di sospensione o rinuncia ad affermare la verità o la falsità di tesi metafisiche, teologiche, o cosmologiche. Di solito – nel linguaggio ordinario – si utilizza il termine ‘agnostico’ solo in riferimento alle dottrine religiose (per indicare la posizione alternativa sia a quella dell’ateo che a quella del credente). Il mio utilizzo del termine ‘agnostico’ abbraccia – perlopiù – sia l’uso del linguaggio ordinario, sia l’uso della filosofia analitica: ‘agnostico’ nel senso di una posizione che non si impegna in una determinata teoria (metafisica). Certo, è quasi impossibile essere *assolutamente* agnostici in filosofia, ma possiamo seguire l’agnosticismo metafisico come una sorta di “ideale regolativo”, per così dire.

evoluzionistica, neuroscienze, etc. [...] Un buddhista agnostico rifiuta tanto l'ateismo quanto il teismo, ed è riluttante ad affermare sia che l'universo abbia un senso (*meaning*), sia – al contrario – che non ce l'abbia. [...] Tuttavia questa posizione nettamente agnostica non si basa sull'indifferenza. Si fonda su un appassionato riconoscimento del fatto che *io non so* (I do not know). [...] A seconda di quale parte del Buddhismo si consideri, si potrebbe identificarlo con un sistema di etica, oppure una filosofia, o una psicoterapia *mindfulness* (*contemplative psychotherapy*), o – ancora – una religione. Sebbene [il Buddhismo] sia in grado di includere tutti questi aspetti, esso non può essere ridotto a nessuno di essi, non più di quanto un elefante possa essere ridotto alla propria coda (1997, pp. 15-19).

Rispetto all'interpretazione di Batchelor (1997), dove sembra esserci una sorta di incompatibilità tra l'esistenza di un sistema di credenze («*a revealed belief system valid for all time*») e l'agnosticismo buddhista originario (che condivido in pieno. Cfr. anche Pasqualotto 2008), credo tuttavia che l'approccio mooreano a cui ho fatto ricorso sia in grado di tenere insieme l'approccio agnostico con un essenziale sistema di credenze valide: le *Moorean truth*. Certo, l'insegnamento (*Dharma*) del Buddha è qualcosa da praticare («*something to do*»); ma non sono d'accordo con quanto Batchelor scrive nel passo citato, ossia che tale insegnamento non sia qualcosa in cui credere («*something to believe*»). Le proposizioni mooreane, contenuto delle norme prescrittive-predittive e oggetto delle nostre credenze, implicano un aspetto pratico proprio perché *prescrittive*, anziché implicare un aspetto di conoscenza "intellettuale", da demandare invece – come nota giustamente Batchelor – alle varie discipline (filosofia, psicologia, teologia, biologia, etc.), cioè ai «*settori adeguati*». Del resto, se imputassimo al Buddhismo originario una *totale* assenza di credenze, non si spiegherebbe la presenza di quei principi minimali e basilari a cui perlopiù tutti i maestri buddhisti si riferiscono e che ho richiamato in §0.1 (i "Quattro Sigilli" o le "Nobili verità". Si veda anche cap. V). Donde la necessità di risolvere l'apparente aporia tra l'agnosticismo buddhista e la presenza di un insieme essenziale di credenze grazie al

rapporto tra senso comune mooreano e il resto delle nostre credenze e conoscenze. Si noti, inoltre, – ma ormai il lettore ne dovrebbe essere consapevole – che, secondo la lettura proposta finora, i vari “domini” del sapere (quelli che nomina anche Batchelor) sono di fatto le svariate analisi dei significati delle proposizioni mooreane, le verità mooreane essendo epistemologicamente fondamentali.

L’approccio mooreano, dunque, ci ha permesso di tenere fermo un fondamento epistemologico senza “scivolare” né nel dogmatismo né in una determinata metafisica o cosmologia o psicologia, etc., ossia mantenendo l’agnosticismo del Buddhismo originario. A questo punto guardiamo più da vicino le proposizioni mooreane. Ad esempio, la proposizione mooreana: <Tutto cambia> (cfr. cap. III) può essere vista sia come base di partenza per qualsivoglia costruzione metafisica, cosmologica o scientifica, etc. del divenire e del tempo, cioè nel suo ruolo o funzione di fondamento per qualsiasi conoscenza più complessa; sia nella propria “natura”, cioè che cosa essa sia. Certo, abbiamo già considerato a lungo nelle sezioni precedenti la natura delle proposizioni mooreane, utilizzando l’interpretazione di Kelly (2005). Ma qui vorrei fare un passo ulteriore e introdurre la nozione di *termine primitivo* di una qualsivoglia teoria, per osservarne il rapporto con le proposizioni mooreane. Così come l’insieme di proposizioni mooreane funge da *fondamento epistemologico* della conoscenza, analogamente l’insieme dei termini primitivi di una teoria funge da *fondamento esplicativo* di quella teoria. Innanzitutto vediamo che cosa sono i termini primitivi, facendoci aiutare dall’ottimo articolo di Miller (2018):

Un termine (*term*) è primitivo (*primitive*) all’interno di una teoria quando, in rapporto a quella teoria, il termine non può essere definito in modo non-circolare. Dato che la circolarità di una definizione non fornisce ulteriori intuizioni (*insight*) riguardo al significato del termine che si sta cercando di definire, un termine primitivo deve essere accettato come indefinibile o non-analizzabile (*un-analysable*). Tutte le teorie richiedono dei primitivi ed essi sono alla base delle spiegazioni (*explanatorily basic*) [fornite dalla teoria di cui

sono primitivi]. [...] Senza primitivi una teoria avrebbe al proprio interno un regresso infinito di termini. La scelta del/ dei primitivo/i [di una teoria] spetta a colui che costruisce la teoria (2018, p. 1).

I termini primitivi, dunque, sono il *fondamento esplicativo* di una teoria nel senso che quelle nozioni non sono ulteriormente definibili o analizzabili all'interno di quella teoria. Un esempio classico potrebbe essere la nozione di *collezione* nella teoria degli insiemi.³⁹ Infatti, se volessimo a sua volta definire il termine *collezione* (di oggetti) dovremmo: o introdurre un ulteriore termine che sarà quello autenticamente primitivo, cioè fondamentale per spiegare gli altri; oppure dovremmo continuare a introdurre nuovi termini per spiegare i precedenti, e così via all'infinito – lasciando la teoria priva di fondamento esplicativo; l'alternativa è insomma decidere che il termine *collezione* sia quello autenticamente primitivo, rinunciando a definirlo, cosicché funga da base esplicativa per gli altri termini e definizioni all'interno di quella teoria. Si noti, dunque, che – come indicato da Miller – i termini primitivi sono *scelti liberamente* da chi delinea una teoria; e sono necessari affinché la teoria abbia *capacità esplicative fondate*. Quando si decidono i termini primitivi per una teoria, i criteri di scelta possono essere dettati da un *impegno ontologico* (*ontological commitment*) oppure da un *impegno ideologico* (*ideological commitment*)⁴⁰: gli impegni ontologici primitivi di una teoria si riferiscono agli enti che quella teoria dichiara esistenti e che non possono essere ulteriormente ricondotti ad altri enti più originari, più primitivi, rimanendo all'interno di quella stessa teoria.⁴¹ Gli impegni ideologici primitivi di una teoria sono quei concetti di base che non sono a loro volta analizzabili – si noti: all'interno di quella teoria – in ulteriori concetti più fondamentali.⁴²

³⁹ Un altro esempio è la nozione di *punto* nella geometria euclidea.

⁴⁰ Come esplicita correttamente Miller, questa prima distinzione risale a Quine 1951 (vedi Miller 2018 p. 3).

⁴¹ Possono però essere analizzati da un'altra teoria dove, quindi, non avranno il ruolo di termini primitivi.

⁴² Cfr. Miller (2018, p. 3). Inoltre cfr. ad esempio Cameron (2015): «A

Accanto a questo criterio di distinzione in primitivi ideologici/ontologici, Miller richiama un criterio, proposto da Benovsky (2013), in certa misura alternativo (sebbene, come vedremo tra poco, esso sia per Miller un criterio che può cooperare con l'altro), cioè la distinzione tra la sua funzione (function) all'interno di una teoria, cioè il ruolo che esso ha in una teoria (ad esempio il ruolo di “problem-solver”) e il suo contenuto (content), ossia ciò che esso è oltre al suo mero essere funzionale alle capacità esplicative della teoria:

[...] i primitivi [possono essere compresi] attraverso la *funzione* per la quale il primitivo stesso viene messo in gioco. Questi primitivi sono introdotti con pochissima – se non addirittura nessuna – tematizzazione (*comment*) riguardo la specifica essenza (*nature*) del primitivo stesso. L'essenza del primitivo resta un mistero, ma riusciamo ad “afferrarlo” (*get a grip*) grazie al ruolo *funzionale* che esso svolge. [...] In alternativa, una concezione contenutistica (*content view*) dei primitivi afferma che c'è di più in un primitivo oltre al suo ruolo funzionale (2018, p. 8, corsivo mio).

Facendo interagire – incrociando – i due diversi criteri di distinzione dei primitivi (ontologico/ideologico e funzionale/contenutistico),⁴³ Miller rileva di conseguenza quattro tipi di

theory's ontological commitments are the things it says exist: as Quine would have it, the things that must be in the domain of the quantifier if the theory is to be true. A theory's ideological commitments are the primitive notions the theory utilizes: those notions which the theory makes use of insaying how things are which go undefined.» (p. 104 ss.). Nota inoltre Miller che, se consideriamo le *categorie* ontologiche, ossia i diversi *concetti* sotto cui possiamo rubricare gli enti, possiamo affermare che quei primitivi *ontologici* che sono le categorie contribuiscono all'aspetto *ideologico* di una teoria: «Ontological categories are part of the ideology of our theory. They do not exist as further entities over and above of the entities that fall into those categories. The members of the categories are ontological commitments; the categories are ideological» (2018, p. 9n).

⁴³ Secondo Miller, è opportuno che questi due criteri (ontologico-ideologico e funzionale-contenutistico) non rimangano separati. Infatti, anche nel caso in cui si opti per il criterio funzionale-contenutistico, la differenza tra i primitivi sarà almeno parzialmente spiegata sulla

primitivi tra cui scegliere quando si delinea una teoria:

- un postulato (*posit*) ideologico meramente funzionale;
- un postulato ontologico meramente funzionale;
- un postulato ideologico non solamente funzionale (concezione contenutistica);
- un postulato ontologico non solamente funzionale (concezione contenutistica) (2018, p. 10).

Nel primo caso si tratta di concetti con funzione esplicativa (ad esempio quelli che vengono introdotti in una teoria per fungere da *problem-solver*). Nel secondo caso si tratta di enti (non ulteriormente riconducibili ad altri enti all'interno di quella teoria) anch'essi con funzione esplicativa. Nel terzo caso si parla di concetti che non hanno solo una funzione esplicativa, cioè la loro funzione *non esaurisce* la loro natura, il *che cosa* essi sono. Nell'ultimo caso si parla di enti (non ulteriormente riconducibili ad altri enti all'interno di quella teoria) che non hanno solo una funzione esplicativa, cioè la loro funzione *non esaurisce* la loro natura, il *che cosa* essi sono.

Oltre a questi quattro modi di intendere i termini primitivi, secondo Miller vi è anche un approccio che ruota attorno alla nozione di virtù teoretica (*theoretical virtue*), cioè caratteristiche proprie di una teoria che la fanno essere più (o meno) “virtuosa”, tra cui in particolare sottolineo quella caratteristica che è la parsimonia (*parsimony*) e che assume grande importanza nel complesso del presente libro, come vedremo.⁴⁴ La parsimonia ha un ruolo chiave nella scelta dei primitivi perché, quando decidiamo quanti e quali termini dichiarare primitivi per la nostra teoria, potremmo farci guidare da un criterio (che sarà un meta-criterio rispetto ai criteri visti sopra, applicandolo su di essi, cioè oltre alla e al di fuori della teoria)

base della distinzione ontologico/ideologica: cfr. Miller 2018, pp. 9-10.

⁴⁴ La “virtuosità” di una teoria è la caratteristica (o l'insieme delle caratteristiche) di una teoria T tale da renderla preferibile rispetto ad altre teorie in competizione con T . Date due teorie T_1 e T_2 , in competizione per spiegare il medesimo fenomeno X , se T_1 riesce a spiegare X utilizzando meno *termini primitivi* o comunque meno *impegni teoretici*, si potrebbe concludere ragionevolmente che T_1 sia preferibile a T_2 , perché più *parsimoniosa* rispetto a T_2 .

che valuti il numero di impegni ontologici (quanti enti primitivi sono costretto a introdurre nella mia teoria affinché abbia capacità esplicative sufficienti); oppure il numero di tipologie (*kind*) di impegni ontologici (quante *categorie* di enti primitivi devo introdurre); o ancora, il numero di impegni ideologici (quanti concetti primitivi vanno introdotti); oppure il numero di tipologie di impegni ideologici (quante *tipologie* di concetti primitivi devo introdurre). La virtù teoretica della parsimonia consiste nel minimizzare o nel “risparmiare” il più possibile il numero di termini primitivi oppure il numero di tipologie di termini primitivi da introdurre nella teoria. Nel primo caso si parla di “parsimonia quantitativa” (number parsimony); nel secondo caso si parla di “parsimonia qualitativa” (kind parsimony). Più basso è il numero di termini o di tipologie di termini primitivi, più virtuosa è la teoria. Scrive Miller:

[...] almeno in riferimento alla parsimonia, possiamo preferire (o rifiutare) la parsimonia qualitativa o quella quantitativa per ciascun tipo (*type*) di questi primitivi [*scil.* i quattro tipi sopra menzionati].⁴⁵ Dato ciò, e il potenziale effetto che la parsimonia potrebbe avere nella nostra scelta dei primitivi, potremmo chiederci che cosa sia realmente la parsimonia. Sosterrò che *la parsimonia così come altre virtù teoretiche sono anch'essere virtù teoretiche*, sebbene non siano tali da adattarsi propriamente in una delle categorie menzionate finora. [...] *Propongo* [infatti] *di considerare le virtù teoretiche come primitivi ideologici meta-teoretici*. In questo modo dovremmo riuscire a *distinguerle dai primitivi ideologici che sono all'interno di teorie del primo ordine (first-order theories)* [*scil.* le teorie oggetto di teorie di ordine superiore], mantenendo al contempo la rilevanza delle virtù teoretiche nella nostra scelta di una teoria [rispetto alle altre]

⁴⁵ Segnalo al lettore di porre attenzione a non confondere il significato del termine ‘kind’ con il significato del termine ‘type’ che compare in questa citazione (a fianco della mia traduzione italiana) Abbiamo quattro tipi (*type*) di termini primitivi generati dall’incrocio matriciale; i tipi nell’accezione di *kind* sono invece le *tipologie* di primitivi ontologici (es. le tipologie di enti primitivi anziché gli enti primitivi) o le *tipologie* di primitivi ideologici (es. le *tipologie* di concetti primitivi anziché i concetti primitivi).

e mantenendo il loro ruolo nella modellazione di una teoria (*theory-shaping role*), senza che per questo siano parte delle teorie che esse modellano (*shape*). *Le virtù teoretiche, in quanto primitivi ideologici meta-teoretici*, spiegano come le virtù teoretiche siano in grado di svolgere il proprio ruolo di criteri in base ai quali possiamo confrontare tra loro teorie del primo ordine, *senza avere l'obbligo di assumere un qualche primitivo che sia né ontologico né ideologico* (2018, pp. 10-13, corsivo mio).

Secondo Miller, quindi, le virtù teoretiche, tra cui la parsimonia, sono anch'esse delle nozioni primitive; ma, poiché si utilizzano per scegliere quali termini (o tipologie di termini) considerare primitivi di una teoria, essi sono primitivi meta-teoretici, non essendo a loro volta parte della teoria che si sta delineando. E tuttavia, nota Miller, queste nozioni primitive meta-teoretiche ricadono comunque all'interno della tipologia di primitivi ideologici, essendo dei concetti (non ulteriormente analizzabili all'interno di quella meta-teoria).

Ora che abbiamo il quadro completo, ci chiediamo con Miller: quali dei quattro tipi di primitivi è più opportuno scegliere? E facendoci guidare dai primitivi ideologici meta-teoretici, come la parsimonia, è più opportuno favorire la parsimonia quantitativa (minimizzare cioè il numero di termini primitivi), oppure la parsimonia qualitativa (minimizzare quindi il numero di tipologie di termini primitivi)? Scrive Miller:

I primitivi vengono creati tutti uguali? [...] [S]embra non esserci una gerarchia definita nel senso di postulati primitivi (*primitive posits*) migliori o peggiori. Nonostante ciò, non si può affermare che vada bene qualsiasi cosa [*scil.* qualsiasi insieme di primitivi]. Abbiamo comunque bisogno di saper (*be able to*) esprimere una valutazione tra diversi insiemi di primitivi. [...] [Suggerirei che] il modo migliore di confrontare i primitivi tra loro sia quello di considerarli in rapporto all'intera teoria all'interno di cui sono stati postulati, sicché si richiede una comprensione e una valutazione globale nella costruzione della nostra teoria. In altre parole, vi è un esplicito bisogno del cosiddetto "*system-building*". *Una volta che abbiamo rifiutato quelle teorie costruite su insiemi di primitivi che risulta-*

no contraddittori (*inconsistent*) a una prima analisi o attraverso una analisi più approfondita, allora ci rimane un ventaglio (*range*) più preciso di teorie generali non-contraddittorie (*consistent whole theory*) tra cui scegliere (2018, pp. 13-14).

La scelta dell'insieme di termini primitivi non è quindi casuale o arbitraria: essa si dovrebbe svolgere confrontando diversi insiemi di primitivi «in rapporto all'intera teoria» (*cit.*) nella quale sono posti, così da valutare, ad esempio, se un determinato insieme di primitivi si riveli essere contraddittorio (*inconsistent*), dando luogo di conseguenza a una teoria incoerente e inducendoci a optare per un altro insieme di primitivi su cui costruire, invece, una teoria più coerente.⁴⁶

A questo punto, abbiamo sufficienti informazioni per capire perché la questione dei termini primitivi sia molto importante per lo scopo del presente capitolo e dell'intero libro, e in particolare per i due desiderata della interpretazione del Buddhismo originario che propongo: l'incontraddittorietà e l'agnosticismo. Innanzitutto, vorrei porre l'attenzione sull'ultima citazione da Miller (2018) che ho riportato sopra: è importante che l'insieme dei termini primitivi scelto generi una teoria coerente, non contraddittoria. Questo punto è in linea con la mia lettura “coerentista” del Buddhismo e uno dei motivi principali per cui in questo e soprattutto nei successivi capitoli opterò per determinate scelte teoretiche (ad esempio una certa concezione del tempo) è proprio quello di evitare la contraddizione che invece – almeno prima facie – sia la *received view*, che la *pop view* del Buddhismo pongono e che sono esplicitate

⁴⁶ Si veda Miller (2018, p. 14): «We can compare primitives by looking at the consequences that a *set* of primitives entails. Take a theory, T. T posits a set of (ontological and/or ideological) primitives p. From P we should be able to derive the commitments of T. From P, we should be able to understand how T would provide solutions to the kinds of problems that we take to be important for theories in the domain to provide solutions to. The value of the primitives can, and should, be assessed with respect to the widest scope of the theory in question. The set of primitives P can in this way be compared to the set of primitives P* within theory T* by seeing how well T and T* provide the wanted solutions to the relevant questions and puzzles».

nel corso del libro. L'altro dei desiderata dell'interpretazione del Buddhismo che sto proponendo è l'assenza, o perlomeno la riduzione al minimo, di impegni ontologici e ideologici (*ontological e ideological commitment*) per rispettare quello che sopra abbiamo chiamato – seguendo Batchelor (1997) e Pasqualotto (2008) – agnosticismo del Buddha. A tal proposito, se assumiamo – come mi sembra accada in Miller (2018) – che la macrodistinzione in primitivi ideologici e primitivi ontologici sia esauriente ed esaustiva (fermo restando le differenze di tipi – e “metatipi” – in cui quella distinzione si articola), allora l'agnosticismo buddhista dovrebbe privilegiare anzitutto quel primitivo ideologico meta-teoretico (o metodologico, o anche – se si vuole – metafilosofico) che è la virtù della parsimonia, cioè, come si diceva sopra, la tendenza a minimizzare il numero di impegni ontologici e ideologici.⁴⁷ Ci si chiederà, però, quale parsimonia seguire: quella “quantitativa” o quella “qualitativa”, cioè, rispettivamente, la minimizzazione del numero dei termini primitivi o la minimizzazione del numero di tipologie di termini primitivi? E poi: dobbiamo minimizzare i primitivi ontologici o quelli ideologici? Miller (2018) ci ha già dato un'ottima indicazione in tal senso, ossia il suggerimento di fare un confronto tra insiemi di primitivi e scegliere quello che genera una teoria non contraddittoria e in grado di risolvere le eventuali e presunte aporie che una teoria porta con sé. Ma una indicazione ulteriore ci può derivare dall'approccio di Cameron (2015):

La parsimonia ontologica è da preferirsi alla parsimonia ideologica, o viceversa, oppure né l'una né l'altra? [...] Personalmente, *credo che l'idea più plausibile in merito sia che nessuna di esse è in sé preferibile all'altra*, e che – nel caso in cui i due generi di parsimonia siano in competizione tra loro – non ci sia una “ricetta” universale sul da farsi; semplicemente dovremmo prendere ciascun caso così come si presenta, soppesandone i pro e i contro. [...] (2015, p. 108, corsivo mio).

⁴⁷ Una applicazione di questo criterio metodologico è dato dalla preferenza che accordo alla teoria del tempo di Oaklander (2012; 2016) rispetto a quella di Baker (2007): cfr. §III.6.

[L]e teorie ci forniscono due generi diversi di informazioni riguardo al mondo: che cosa esiste e come la realtà è strutturata. Di conseguenza ci si dovrebbe focalizzare su due virtù teoretiche di una teoria: *la parsimonia ontologica, ossia la minimizzazione dei postulati ontologici (ontological posits)*; e *la parsimonia ideologica, cioè la minimizzazione dei postulati propri della struttura (structural posits)* (*ibidem*, p. 114, corsivo mio).

Fin qui, dunque, Cameron (2015) e Miller (2018) mi sembrano allineati sull’astenersi dal privilegiare la parsimonia ontologica rispetto a quella ideologica e viceversa, lasciando la scelta alla valutazione di pro e contro di volta in volta, sebbene – noterei – che in Miller sembra comunque esserci una predilezione per la minimizzazione dei primitivi ontologici nella misura in cui per Miller la nozione stessa di parsimonia è un primitivo ideologico, seppur meta-teoretico. Detto questo, vediamo qual è la proposta di Cameron (2015):

Nella concezione che vorrei sostenere, le teorie ci dicono semplicemente ciò che è vero, e *l’unica virtù teoretica riguardante la parsimonia consiste nel minimizzare il numero delle (tipologie [kinds] di) verità fondamentali (fundamental truths)* [corsivo mio]. [...] *Le verità fondamentali (o prive di spiegazioni [brute])*⁴⁸ – *qualora ce ne siano* –, *quelle cioè che sono vere e che non sussistono (obtain) in virtù di qualche altra verità (truths), ci indicano il fondamento ultimo dell’intera realtà: esse descrivono il mondo al livello più fondamentale di tutti* [corsivo mio]. Le verità fondamentali spiegano, nel modo più basilare e metafisicamente

⁴⁸ Ho tradotto ‘*brute truths*’ con ‘verità prive di spiegazioni’, nel senso che sono proposizioni così fondamentali da non aver altro fondamento oltre se stesse, come viene subito indicato dall’autore. Un altro modo in cui ho tradotto la medesima espressione è ‘verità fondamentali’. Più precisamente, potremmo dire che sono proposizioni vere che sono prive di verificatore (*truthmaker*) – e in questo senso sarebbero senza spiegazione. Si osservi inoltre, *en passant*, che la parola inglese ‘*brute*’ utilizzata da Cameron (2015), rifacendosi a Fine, per indicare le verità fondamentali potrebbe essere accostabile anche a ‘*non rifinito*’ (*raw, unrefined*). E cosa sono le proposizioni mooreane se non verità non rifinite, ossia vaghe, imprecise e che non coinvolgono quasi alcun impegno analitico o sistematico? Cfr. *infra* e anche §I.1.

chiaro possibile, perché si dia il caso che qualcosa di non-fondamentale accada [anziché non accadere]. [...] Nella concezione di Fine [2012], quando proponiamo una teoria sul mondo, stiamo proponendo (tra le altre cose) una tesi su quali siano le verità fondamentali (*brute truths*) [...]. Una teoria *parsimoniosa* [corsivo dell'autore] secondo questa concezione, è [quindi] una teoria che presenta *una classe minimale (minimal class) di verità fondamentali*, ossia una teoria che riduce al minimo (*minimize*) il numero di – o il numero delle *tipologie* di – verità che sono considerate vere senza che siano vere in virtù di qualcosa. Non ci sono due distinte virtù teoretiche di parsimonia, quella ontologica e quella ideologica; le affermazioni ontologiche sono solo una tra le tipologie di affermazioni che si possono fare riguardo al mondo, accanto ad affermazioni modali, temporali, predicative, etc. – e *la parsimonia ci dice di non moltiplicare le (tipologie di) affermazioni che sono considerate fondamentali (brute)* [corsivo mio] (2015, pp. 114-116).

Secondo Cameron, quindi, la virtù della parsimonia teoretica consiste nella minimizzazione di proposizioni o di tipologie di proposizioni che assumiamo come fondamentali, dove la loro fundamentalità consiste nel fatto che la verità di tali proposizioni non dipende da altre proposizioni vere. Nella proposta che ho avanzato in questo capitolo (e che si delinea ulteriormente nel prossimo) le proposizioni che più si avvicinano a essere *fundamental* sono le proposizioni mooreane, cioè quelle verità del senso comune (inteso nel suo “nucleo duro” o “strato roccioso” – *bedrock* – e non in modo generico)⁴⁹ che non dipendono dalla verità di altre proposizioni, ma che – anzi – costituiscono il fondamento per qualsivoglia ulteriore proposizione vera. Poiché nell'interpretazione del Buddhismo che ho chiamato ‘Buddhismo mooreano’ (si veda §I.1) si delinea una teoria tale per cui il numero di tipologie di proposizioni fondamentali è, in fin dei conti, il numero 1, essendoci solo una tipologia di proposizioni fondamentali: la tipologia mooreana; ne consegue che quell'interpretazione è “parsimoniosa” – e quindi rispetto-

⁴⁹ Ricordo che ‘*bedrock*’ letteralmente e a livello figurato significa *sostrato roccioso, basamento* (cfr. §I.1).

sa dell’agnosticismo del Buddhismo originario.⁵⁰

Annoverare le proposizioni mooreane tra quelle che Cameron (2015) chiama *kind of fundamental or brute truths* (cioè tipologie di verità fondamentali, nell’accezione considerata poc’anzi) mi sembra, inoltre, convergere con la interpretazione che Lycan (2001; 2019) propone per spiegare che cosa sia una Moorean truth.⁵¹ Scrive Lycan:

Chiediamoci quali siano i segni distintivi (*marks*) di una proposizione appartenente al senso comune mooreano. [...] A mio avviso sono i seguenti [...]

(L₁) Una proposizione del senso comune riguarda qualcosa che viene osservato in uno specifico luogo e tempo. Ma:

(L₂) Essa possiede una generalizzazione debole [*weak generalization*] (*w.g.*), cioè una proposizione generica di cui essa è una esemplificazione (*instance*) e *sulla quale la stragrande maggioranza dell’umanità sarebbe d’accordo qualora tale generalizzazione le venisse presentata in un linguaggio adatto* – per esempio: <Alcune cose accadono prima di altre>;

(L₃) Né la proposizione né la sua *w.g.* contiene tecnicismi di un qualche tipo o un qualche concetto che richiedano una particolare istruzione scolastica o accademica per essere compresi [...];

(L₄) A prescindere da ciò che una persona sostenga a riguardo di qualsivoglia (*whatever*) fondamento ideologico o teoretico, chiunque – almeno potenzialmente – accetterebbe una o più esemplificazioni della *w.g.* di tale proposizione;

(L₅) La *w.g.* di tale proposizione è troppo ovvia per essere menzionata; affermare la *w.g.*, all’improvviso e fuori dal suo con-

⁵⁰ È opportuno distinguere tra agnosticismo “moderato” e agnosticismo “assoluto”. Quest’ultimo si può trovare nella interpretazione di Batchelor (1997), secondo cui il Buddhismo non dice alcunché su cosa credere; mentre un Buddhismo agnostico moderato, quale è quello proposto nel presente scritto, sospende il giudizio sulla verità delle credenze metafisiche (soprattutto), ma tiene ferma la verità delle credenze mooreane. Si ripropone qui, dunque, la compatibilità tra l’abbandono di qualsiasi verità (non-mooreana) e l’accoglimento del *commonsensical point of view* o descrizione del mondo basata sul senso comune mooreano: cfr. anche §II.1.

⁵¹ Di nuovo, il lettore ponga attenzione alla differenza tra *type* e *kind*, già segnalata in nota (cfr. *supra*).

testo, costituirebbe una violazione delle norme della “buona” conversazione (*conversational solecism*) [cioè un uso improprio o scorretto del linguaggio in una conversazione, *N.d.A.*];

(*L₆*) Negare la *w.g.* di tale proposizione, in assenza di un qualche speciale contesto (*stage-setting*), sarebbe la prova (*evidence*) non dell'errore di chi sostiene la *w.g.* di quella proposizione, bensì di una qualche anomalia psicologica del negatore. [...];

(*L₇*) C'è un'insopprimibile tendenza a continuare a credere in tale proposizione, nella sua *w.g.*, o in qualche altra esemplificazione di tale *w.g.*, anche quando si presenta una convincente prova (*evidence*) indiretta che tale proposizione sia falsa (2019, p. 33, corsivo mio).⁵²

Per Lycan, dunque, i sette segni o marchi distintivi di una proposizione mooreana ruotano attorno alla nozione di *weak generalization* (*w.g.*): data una proposizione particolare (ad esempio: «Oggi ho fatto colazione prima di pranzare»), quest'ultima è annoverata tra le proposizioni del senso comune mooreano se è interpretabile come caso particolare (*instance*) di una proposizione più generale (ad esempio «Alcune cose accadono prima di altre») nei confronti della quale la «stragrande maggioranza dell'umanità sarebbe d'accordo». La *weak generalization* (*w.g.*) è questa *generalizzazione* di una proposizione particolare in una proposizione *più generica*, appunto. Se rileggiamo le sezioni precedenti di questo capitolo (specialmente §I.1) in questi termini, possiamo concepire le istruzioni della pratica buddhista come “veicoli” di proposizioni mooreane inserite in un procedimento di *weak generalization* (o meglio: risultanti da un procedimento di *weak generalization*), soprattutto se consideriamo la caratteristica (*L₇*). Per gli scopi di questa sezione, comunque, mi interessa valutare soprattutto il “marchio” (*L₄*), in quanto esso dice: *a prescindere da qualsivoglia fondamento ideologico o teoretico*. Abbiamo già visto, considerando Miller (2018), che i fondamenti teoretici sono pur sempre ideologici, sebbene

⁵² Per evitare equivoci e ambiguità con altre numerazioni presenti in questo libro, ho modificato leggermente la grafia del punto elenco nella citazione, lasciando ovviamente integro il contenuto.

distinguibili tra teoretici di primo livello e teoretici di livello superiore o meta-teoretici. Se combiniamo insieme l'esigenza di essere “teoreticamente parsimoniosi” (per salvaguardare il più possibile l'agnosticismo buddhista) con l'indicazione di Lycan (2001) espressa da (L_4), risulta che le proposizioni mooreane – e quindi anche quelle proposizioni mooreane che fungono da contenuto delle norme espresse dai principi-guida del Buddhismo – sono “virtuose” in questo senso, cioè teoreticamente parsimoniose nella misura in cui *prescindono* da impegni ideologici, risultando quindi le più adatte a *minimizzare* gli impegni ideologici. Ecco dunque un altro buon motivo – a mio avviso – per annoverare le proposizioni mooreane tra le tipologie di *brute-fundamental truths* di cui parla Cameron (2015).⁵³

Concluderei questa sezione rispondendo a due possibili obiezioni. La prima si potrebbe avanzare contro la mia decisione di chiamare in gioco, in questa sezione, la interpretazione di Lycan (2001) pur avendo privilegiato, nella sezione §I.1, la parafrasi di Kelly (2005), articolo dove l'autore, invece, prende una certa distanza proprio da Lycan (2001) – pur dichiarando un significativo debito nei confronti di Lycan (cfr Kelly 2005 p. 6). Secondo Kelly, l'interpretazione di Lycan del senso comune mooreano sarebbe caratterizzata soprattutto dalla nozione di plausibilità (*plausibility*), sicché la revisione delle credenze (*belief revision*) avrebbe come principio ispiratore quello della *maggior plausibilità* di una credenza su un'altra:

⁵³ Si potrebbe obiettare, tuttavia, che il “marchio” (L_4) delle proposizioni mooreane non sia compatibile con la loro presunta fondatezza; anzi, (L_4) direbbe proprio l'opposto, ossia: a prescindere da qualsivoglia fondamento ideologico o teoretico. Risponderei dicendo che, nel formulare (L_4), Lycan mi sembra implicitamente costretto a restringere l'espressione quantificata ‘*whatever*’, sicché verrebbe, sì, messa tra parentesi ogni fondatezza ideologica o teoretica, ma non quella delle proposizioni mooreane, che risultano inaggirabili proprio grazie alle caratteristiche indicate da Lycan.

La plausibilità [...] sembra essere la nozione centrale nello scritto di Lycan (2001). Consideriamo perciò la seguente norma [di revisione delle credenze]:

/PIÙ PLAUSIBILE/: non si dovrebbe mai rinunciare a una credenza a causa di un argomento, qualora la proposizione in cui si crede sia più plausibile di almeno una delle premesse dell'argomento stesso.

Sfortunatamente per il filosofo mooreano, il criterio: /PIÙ PLAUSIBILE/ è falso – o perlomeno è falso se intendiamo 'plausibilità' nel suo senso letterale. In effetti, strettamente parlando, la plausibilità di una proposizione riguarda non tanto il fatto che, nonostante tutto, essa sia degna di essere creduta, quanto il fatto che quella proposizione sia *apparentemente* degna di essere creduta, o comunque che, a una prima valutazione, sembri tale (Kelly 2005, p. 17).

Senza entrare troppo nel confronto tra l'approccio di Kelly e quello di Lycan,⁵⁴ risponderai all'obiezione suddetta (ossia l'accusa di utilizzare due interpretazioni in conflitto per accostarmi alla nozione mooreana di senso comune e di revisione delle credenze) focalizzandomi sul "marchio" (*L_s*) che Lycan (2001) attribuisce alle proposizioni mooreane, ossia il fatto che la *weak generalization* di una proposizione del senso comune (riprendendo l'esempio di prima: <Alcune cose accadono prima di altre>) sia una proposizione così ovvia da generare un *conversational solecism*, cioè una *violazione delle norme della buona conversazione*, o anche una *sorta di violazione dello stile colloquiale standard*, qualora fosse espressa in un contesto "or-

⁵⁴ Per completezza, aggiungo che – nella riedizione del suo articolo del 2001 inserito in Lycan (2019), Lycan fornisce un chiarimento sul suo uso di 'plausibility', proprio a seguito delle critiche di Kelly: «[...] Kelly (2005) [has] pointed out that 'plausible' has an unfortunate connotation of superficialness, often meaning only something like 'attractive at first hearing'. (We speak of a 'plausible conman', and, as Kelly says, one can call a claim plausible but ultimately unworthy of belief). Kelly proposes 'reasonable', which is fine with me except that the noun form 'reasonableness' is cumbersome. [...] I shall try to stick with 'credible', hoping it will be taken in its colloquial sense and not confused with ideas such as 'credence' from formal epistemology, which are tied to probability theory» (2019, p. 9n).

dinario” (o – per dirla con il marchio (L_6) – in assenza di uno specifico *stage-setting* come potrebbe essere quello filosofico o della fisica teorica, etc.). Quindi affermare in un contesto sociale-conversazionale standard una verità mooreana, ad esempio «Tutto cambia» consisterebbe in una violazione di una norma – o comunque sarebbe un’affermazione estremamente banale, non informativa e di scarso interesse – (così come negarla equivarrebbe ad essere presi per pazzi o mentalmente disturbati – come indica Lycan con il marchio (L_6)). In questo aspetto – la violazione di una norma – rilevo una importante convergenza con l’approccio di Kelly, che parla di rispetto di policy, di norme prescrittive-predittive.

Si potrebbe però obiettare che alcune – e magari la maggior parte – delle istruzioni della pratica buddhista elencate nell’introduzione non siano affatto ovvie. Laddove invece, se le *Moorean truth* hanno il “marchio” (L_5), allora le linee-guida della pratica buddhista, come ad esempio: «Non attaccatevi ad alcuna verità», dovrebbero essere banali e scontate. Affermarle in un contesto standard significherebbe violare le norme della conversazione “normale”; negarle in un contesto standard significherebbe essere presi per pazzi. Eppure – continua l’obiezione – non sembra affatto che una istruzione come: «Non attaccatevi ad alcuna verità» sia ovvia; e lo stesso si può dire di molte altre di quelle istruzioni. Per rispondere a questa obiezione, credo sia sufficiente notare che in Lycan (2001) è la *weak generalization* (w.g.) della proposizione mooreana particolare ad avere le caratteristiche espresse dal “marchio” (L_5). In questo libro, in effetti, cerco di mostrare che le proposizioni a cui possiamo ricondurre il contenuto delle istruzioni del Buddhismo, che *sembrano* non ovvie, ambigue, equivocate, arbitrarie, controintuitive, contraddittorie (internamente e tra loro), etc., *si possono interpretare come weak generalization*, segnate dalle caratteristiche indicate da Lycan. Dunque possiamo intendere la *parafrasi* delle istruzioni della pratica buddhista di questo libro come un tentativo di esprimere in un linguaggio appropriato quelle istruzioni affinché le persone si trovino d’accordo su di esse (si consideri il marchio (L_2)) a prescindere da conoscenze “tecniche” (nel senso indicato in (L_3)), senza as-

sumere determinati impegni ideologici (si consideri (L_4)) – fatto salvo l’impegno ideologico meta-teoretico di minimizzare gli impegni ideologici e ontologici.

La seconda obiezione che vorrei considerare riguarda la presunta incompatibilità tra l’approccio agnostico al Buddhismo (nel senso indicato in questa sezione) e l’interpretazione che ho chiamato “Buddhismo mooreano”. A differenza di quest’ultima, infatti, una tendenza agnostica dà luogo a una qualche forma di scetticismo moderato. Risponderei dicendo che, proprio in quanto l’agnosticismo cui mi riferisco è da intendersi come minimizzazione del numero di “*brute*” o *fundamental truth* (cfr. *supra*); proprio per questo – dicevo – il senso comune mooreano riesce a non cedere agli “attacchi” dello scetticismo. In effetti, se il senso comune mooreano fosse “appesantito” da una ontologia, allora esso sarebbe più facilmente preda degli attacchi dello scettico, che magari non condivide certi presupposti ontologici. Ma – ecco il punto – quella minimizzazione del numero di *fundamental truth* (ossia la “parsimonia teoretica”) ha luogo in virtù dell’adozione dell’approccio mooreano. Sicché, lungi dall’essere incompatibili, l’interpretazione agnostica e quella mooreana del Buddhismo mi sembrano essere strettamente collegate tra loro. (Un esempio di come le due interpretazioni interagiscano senza conflittualità è rinvenibile in §III.4). Ancora, l’obiezione potrebbe continuare dicendo che le proposizioni mooreane del senso comune (e i fatti mooreani che esse rappresentano o descrivono) ci costringono, in quanto vere (o prescrittivamente tenute ferme come vere), a escludere alcune proposizioni non mooreane qualora queste siano in contraddizione con quelle mooreane, risultando così, almeno indirettamente, dei *falsificatori* di teorie (scientifiche, metafisiche, teologiche, etc.) e quindi “violando” lo spirito agnostico del Buddhismo. Se prendiamo la lettura che Lycan (2001) propone del procedimento di Moore per invalidare la teoria della irrealtà del tempo (si veda §I.5), vediamo che, laddove la tesi dell’irrealtà del tempo si scontra con una proposizione del senso comune, quest’ultimo funge da “leva” per scardinare quella tesi stessa. Di nuovo, dunque, si ripresenta il problema della compatibilità

tra agnosticismo buddhista e “Buddhismo mooreano”. A questa obiezione risponderai dicendo che, qualora la proposizione di una teoria (scientifica, metafisica, etc.) contraddica una proposizione mooreana, non si tratta di *negare* quella proposizione non mooreana o l’intera teoria, bensì di considerarla come *una* tra le possibili *descrizioni del mondo* (si vedano §§I.1 e II.1 sulla differenza tra descrizioni del mondo non-mooreane e *commonsensical point of view*), adottando di conseguenza – ecco il punto – un approccio agnostico. In effetti, un conto è negare una descrizione del mondo; un altro è “sospendere il giudizio” sulla sua verità. Laddove la teoria si scontra con il senso comune mooreano si vedono i “limiti” della conoscenza. Come osserveremo nella sezione successiva, inoltre, anche quando si parla di negazione della proposizione che “contraddice” una proposizione mooreana, si tratta – in realtà – di una maggiore o minore plausibilità tra le proposizioni, più che di una confutazione in senso stretto.⁵⁵

I.5) Logica del senso comune

Abbiamo visto che le nozioni di plausibilità (Lycan 2001) e di policy (Kelly 2005) sono gli strumenti che orientano il senso comune mooreano nel processo di revisione delle credenze. Ma vorrei chiedermi ulteriormente: c’è una logica che “governa” l’esclusione da parte del senso comune mooreano delle proposizioni che lo contraddicono?⁵⁶ Per rispondere occorre valutare se il senso comune mooreano abbia degli strumenti di logica al suo interno; in questa valutazione ricorrerò alle preziose indicazioni di Azzouni (2013), secondo cui ci sono delle regole di argomentazione logica (Azzouni parla di *logical*

⁵⁵ Sul tema della negazione e della confutazione “elenctica” in relazione alle proposizioni mooreane cfr. Simionato (2018).

⁵⁶ Già parlare di *esclusione* e di *contraddizione* sembra portarci in direzione dell’utilizzo di due strumenti logici classici come la negazione e il principio di non contraddizione. Ma non sono questi i due strumenti logici con cui innanzitutto “si muove” il senso comune mooreano nel procedimento di revisione delle credenze.

step) che «qualsiasi persona comune riterrà intuitivamente indiscutibili o ineccepibili (intuitively unexceptionable)» (2013, p. 3177, corsivo mio):

Dovremmo affermare innanzitutto due principi generali di inferenza (*inference*) (tali che una persona comune che li accetta ne sia consapevole nel momento in cui la dimostrazione (*proof*) viene presentata) Essi sono: il *modus ponens*; e il principio di sostituzione degli equivalenti con equivalenti che genera enunciati (*sentences*) che sono veri se quelli di partenza [a cui si applica il principio] lo sono. [...] Inoltre abbiamo bisogno del seguente principio, che Priest chiama *asserzione* (*assertion*):

[α e (α solo se β) solo se β] *

*si noti che il cosiddetto principio di ‘asserzione’ è la versione enunciativa (*sentential version*) del *modus ponens*. E questa è la origine (*source*) della sua accettabilità intuitiva (*intuitive acceptability*).

Il principio di *asserzione* è estremamente naturale (sebbene non nella forma in cui l’ho espresso sopra, con le parentesi). **

**Lo si può presentare oralmente in questo modo, con adeguati accenti e ritmica: se α e [rapidamente] α solo se β [pau-sa] allora β . Ho notato che chiunque lo “afferra” quando viene posto in questo modo.

Altrettanto intuitivo (sottoforma di una *generalizzazione*) è il T-schema (*truth-schema*) (2013, p. 3178 e 3178 note 6, 7).

Per Azzouni, i principi logici che, *qualora siano presentati all’interlocutore in modo appropriato*, sono intuitivamente ineccepibili (*intuitively unexceptionable*), cioè incontestabili,⁵⁷ sono:

⁵⁷Aggiunge a tal proposito Azzouni: «[...] I’m not denying that the ordinary person may need to attend to (or focus on) the steps in the series of inferences I’ll provide in what follows, in order to appreciate what’s going on; I’m certainly not denying that many people will have problems “understanding” this set of inferences because of the length of the whole thing; for similar reasons—because of its length—the ordinary person may want to reject this set of inferences or have trouble taking it all in» (2013, p. 3178). L’autore, quindi, ammette che vi possano essere fraintendimenti e incomprensioni anche su questi passaggi logici. Tuttavia credo che questa possibilità sia riconducibile

- il *Modus Ponens*, cioè quella regola logica per cui, date due proposizioni p e q , se p implica q è vera e se p è vera, allora anche q è vera;
- il principio della sostituzione degli equivalenti con equivalenti, per cui, se un enunciato è vero, allora, sostituendo una delle sue componenti con un componente equivalente, si genera un enunciato altrettanto vero;⁵⁸
- il *truth-schema*.⁵⁹

Il truth-schema può essere inteso semplicemente in termini di equivalenza logica tra una proposizione e il fatto che quella proposizione sia vera, o – ancora più genericamente – in termini di intuizione corrispondentista per cui la verità delle nostre proposizioni consiste nella corrispondenza con la realtà. (Sul tema del corrispondentismo, sia nel senso di teoria, sia nel senso di intuizione pre-teoretica, ritornerò ampiamente nel capitolo II). A tal proposito, leggiamo Glanzberg:

L'idea fondamentale del corrispondentismo, come Tarski (1944) e altri hanno suggerito, è resa efficacemente dallo slogan che troviamo nella *Metafisica* di Aristotele, Γ 7.27: «Dire di ciò che è che è, o di ciò che non è che non è, [questo] è [dire il] vero» (Ross, 1928). L'espressione ‘Ciò che è’ [...] [si riferisce a] un fatto (*fact*), ma questa naturale interpretazione dell'espressione potrebbe non aver bisogno di una completa metafisica dei fatti (2018, sez.1.1).

Si noti che – almeno a questo livello di considerazioni – il *truth-schema* non sembra presupporre una metafisica dei fatti (cioè non si impegna in una descrizione metafisica di che cosa

alla distinzione già vista in precedenza tra senso comune e la *bedrock* del senso comune, dove è quest'ultima che “comprende” senza alcun dubbio quei passaggi logici nell'atto in cui gli sono mostrati.

⁵⁸ Questo principio si collega all'idea che, dati due enunciati logicamente equivalenti, X e Y , se X compare come parte di un enunciato più ampio Z , allora un nuovo enunciato Z' , logicamente equivalente a Z , può essere costruito sostituendo Y al posto di X all'interno di Z .

⁵⁹ Nel corso del libro utilizzerò l'espressione ‘*truth-schema*’ come sostanzialmente equivalente al cosiddetto ‘Schema-T’ o ‘*T-schema*’ e all’*Equivalence-schema*’, applicandolo a proposizioni o a enunciati o ad altra tipologia di *truthbearer*.

siano i fatti). Inoltre Azzouni (2013) specifica che il *truth-schema* rimane valido a livello intuitivo anche qualora ci siano confusioni tra uso e menzione. Il *truth-schema* o T-schema in effetti richiede “solo” la nozione di *referimento* (*reference*) intesa in quanto relazione «*word-to-world*»; e la nozione di *soddisfacimento* (*satisfaction*) intesa anch’essa come relazione «*word-to-world* [...] che mette in relazione un predicato con le cose nel mondo che lo soddisfano (*bear*)» (Glanzberg, *cit.*).⁶⁰ Perciò la scelta di seguire Azzouni e inserire il *truth-schema* nella logica del senso comune mooreano non dovrebbe comportare un “peso” troppo oneroso in termini di impegni teoretici (ontologici o ideologici). Su questo punto ritornerò più approfonditamente (cfr. *infra*). Si noti inoltre che il *truth-schema* può essere inteso anche come *equivalence schema* del tipo:

$\langle p \rangle$ è vero se e solo se p .

In questo schema le parentesi angolate $\langle \dots \rangle$ costituiscono un mezzo (*device*) appropriato per formare espressioni nominali (*name-forming*), ad esempio utilizzando le virgolette o ‘*la proposizione che...*’, e le occorrenze di ‘ p ’ sono sostituite con enunciati (*sentences*) per generare esemplificazioni (*instances*) dello schema [...] (Stoljar-Damnjanovic 2014, sez.2).⁶¹

A favore dell’inserimento del *truth-schema* fra gli “strumenti” a disposizione del senso comune (mooreano), infine, richiamerei l’interessante precisazione di Horwich, secondo cui i bicondizionali del tipo: $\langle p \rangle$ è vero se e solo se p , (la proposizione che p è vera se e solo se p) sono «*epistemologicamente fondamentali*: non giungiamo ad accettare questi bicondizionali – né cerchia-

⁶⁰ Per una introduzione alla relazione di *soddisfacimento*, cfr. Caputo (2015, p. 95): «Un enunciato come “Lui è biondo”, pur non essendo di per sé vero o falso, può essere *vero di* una cosa e *falso di* un’altra, della cosa cioè a cui intende riferirsi, con l’espressione indicale contenuta in esso, chi lo proferisce. [...] Tarski usa al posto di ‘vera di’ l’espressione ‘soddisfatta da’: “ x_1 è biondo” è soddisfatta da Nicola, in quanto Nicola è effettivamente biondo, ma non è soddisfatta da Obama, in quanto Obama non è biondo».

⁶¹ Sul *truth-schema* e sul rapporto con la cosiddetta *convention-T* di Tarski, cfr. Asay (2013, pp. 215-217).

mo giustificazioni per accettarli – sulla base di qualcosa di più ovvio o di più immediatamente noto (*known*)» (2001, p. 559). Il *truth-schema*, dunque, è *immediatamente noto* (cioè: appreso, conosciuto non attraverso altro da sé, ma di per se stesso).⁶² Per Azzouni questi principi logici – *Modus Ponens*, sostituzione degli equivalenti e T-schema – devono essere accettati dall’interlocutore affinché siano poi riconosciuti durante la presentazione di una argomentazione. Per lo scopo di questa sezione assumo che questi tre principi appartengano *sic et simpliciter* alla *bedrock* del senso comune, cioè al senso comune mooreano; sicché la condizione posta da Azzouni – ossia che quei principi debbano prima essere accettati per essere individuati in una argomentazione – vale solo se consideriamo il senso comune generico, non la sua *bedrock*. Comunque sia, cioè a prescindere dal fatto che quei tre principi appartengano o meno al senso comune mooreano *già prima* di essere riconosciuti e accettati, resta il fatto che, una volta accettati, essi sono riconoscibili nell’argomentazione; ed è questo che ci interessa, come vedremo dopo (quando, esponendo l’argomento di Lycan 2001 e riconducendolo a un *modus ponens* sarà sufficiente che l’interlocutore riconosca il *modus ponens* nella interpretazione dell’argomento di Lycan che propongo – cfr. *infra*). Questi tre principi mi sembrano tanto più riconoscibili intuitivamente dal senso comune mooreano, quanto più l’approccio utilizzato da Azzouni (2013) per introdurli mi sembra rispettare (intenzionalmente o meno) i “marchi” (L_2) e (L_3) di Lycan (2001; 2019) che abbiamo visto sopra. In effetti, i tre principi sono tali che, se vengono proposti a qualcuno nella forma adeguata, vengono compresi – ecco il “marchio” (L_2); e tali da non richiedere particolari conoscenze tecniche – ecco il marchio (L_3).⁶³

⁶² Altre considerazioni interessanti di Horwich sono le seguenti: «[...] the meaning of ‘true’ stems from the equivalence schema» (2001, p. 560); «[...] what fixes the meaning of the truth predicate is not merely the allegiance to the equivalence schema but, in addition, the fact that this allegiance is the use that is epistemologically basic – i.e., the fact that our endorsement of the equivalence schema is that use of ‘true’ which is not derived from any more fundamental assumptions formulated by means of the truth predicate» (*ibidem*, p. 566).

⁶³ Non credo che Azzouni (2013) assuma una qualche distinzione tra

Teniamo questi tre principi logici da parte per dopo e soffermiamoci sulla strategia che Lycan (2001; 2019) propone per mostrare in che modo il sostenitore del senso comune mooreano sia in grado di escludere proposizioni che contrastino col senso comune stesso. La strategia di Lycan consiste nell'assumere come valido (per ipotesi) un argomento che, partendo da certe premesse P_1, P_2, \dots, P_n , arrivi a una conclusione C e a un corollario C' in contrasto con almeno una delle credenze del senso comune mooreano. L'esempio paradigmatico utilizzato da Lycan (2001) è il famoso argomento contro la realtà del tempo basato sull'argomento di McTaggart (1908) o comunque una qualche argomentazione idealista contro l'oggettività del tempo.⁶⁴ Supponiamo che oggi abbia fatto colazione *prima* di pranzare, dove l'accento va posto sul fatto che vi sia stato un evento – il far colazione – *prima di* un altro evento – il pranzare, cosicché possiamo affermare che c'è stato uno scorrere del tempo attraverso cui *prima* ho fatto colazione, e *dopo* ho pranzato. Una conseguenza dell'irrealtà del tempo potrebbe essere, ad esempio, l'enunciato (C') «Non ho fatto colazione prima di pranzare», laddove invece la negazione di questo enunciato,

senso comune generico e *bedrock* del senso comune (almeno non esplicitamente). Perciò la relazione tra questi tre principi e il senso comune potrebbe articolarsi in almeno due modi: (i) i tre principi appartengono essenzialmente alla *bedrock* del senso comune (e non in modo necessario al senso comune genericamente inteso) e – al contempo – i tre principi sono identificabili dall'interlocutore nell'atto in cui viene presentata l'argomentazione; (ii) i tre principi non appartengono essenzialmente alla *bedrock* del senso comune (e quindi nemmeno al senso comune genericamente inteso) e – al contempo – se vengono accettati dall'interlocutore, allora i tre principi sono identificabili dall'interlocutore nell'atto in cui viene presentata l'argomentazione. Sia nel caso (i) che nel caso (ii), ai fini dell'interpretazione che sto proponendo in questa sezione, sarà sufficiente che l'interlocutore riconosca il *Modus ponens* nel momento in cui viene presentata l'argomentazione.

⁶⁴ In estrema sintesi: un argomento "idealista" contro l'oggettività del tempo è un argomento a favore della tesi secondo cui lo scorrere del tempo non è oggettivamente reale o indipendente dal pensiero (*mind-independent*), ma è concettualmente e ontologicamente *dipendente* da una mente (o dal pensiero, che dir si voglia). Su questi temi ritornerò più da vicino nel capitolo III.

ossia ($\neg C$) «Ho fatto colazione prima di pranzare», potrebbe consistere in una espressione del senso comune.⁶⁵ Se poi utilizziamo una *weak generalization* (w.g. – si veda §I.4), otteniamo una proposizione mooreana del tipo <Il tempo è reale (*real*)> o <Il tempo oggettivamente scorre (*passes*)>, che di fatto è la negazione dell’irrealtà del tempo: ($\neg C$)

(P_1)

(P_2)

-

[PASSI INFERENZIALI]

-

-

(C) [ad esempio: <il tempo è irreal (*unreal*)> – come volevasi dimostrare]

∴ (C') [ad esempio: «non ho fatto colazione prima di pranzare»]

(cfr. Lycan 2001; 2019).

Per ipotesi l’argomento è valido. Ora, un argomento è valido se le sue conclusioni sono vere quando sono vere tutte le sue premesse. Perciò un insieme che contenga premesse e conclusione di un argomento tali che le prime siano *vere* e la loro conclusione sia *falsa*, sarebbe un insieme contraddittorio (*inconsistent*). Scrive infatti Lycan:

[...] ciò significa semplicemente che ciascuno degli insiemi $\{P_1, \dots, P_n, \neg C\}$ e $\{P_1, \dots, P_n, C\}$ è contraddittorio. [L’idealista] ci vuol far accettare P_1, \dots, P_n e quindi ci vuol far rifiutare $\neg C$ e accettare C sulla base di quelle premesse. Ma non vi è nulla nell’argomento stesso che ci obblighi ad accettare tale conclusione, poiché, se noi volessimo negare la conclusione di quell’argomento, sarebbe sufficiente rifiutare una delle sue premesse (Lycan 2019, p. 7).⁶⁶

⁶⁵ Si noti: con la (C') non si intende negare semplicemente che oggi abbia fatto colazione, bensì si intende negare ciò che la mia esperienza “ordinaria” ha attestato, ossia uno scorrere del tempo attraverso due eventi: il fare colazione *prima di pranzare*.

⁶⁶ Ho leggermente modificato il testo del 2019 integrandolo con Lycan

A questo punto, la mossa del “Moore” di Lycan consiste nel appellarsi alla nozione di *plausibilità*:⁶⁷ tra le premesse che compaiono nell’argomento dell’idealista ce ne deve essere almeno una di falsa (o comunque ci deve essere stato un passaggio logico errato dalle premesse alla conclusione) poiché quell’argomento ci ha portato ad affermare un enunciato altamente *im-plausibile* come (C’) «Non ho fatto colazione prima di pranzare». E poiché tra (C) e (C’) vi è una relazione di implicazione (se il tempo è irreali, allora non si dà il caso che oggi ho mangiato la colazione prima del pranzo), rifiutare, cioè negare, (C’) ci porta, grazie all’applicazione del *modus tollens*, a negare anche (C), e quindi ad affermare la realtà del tempo, contro l’idealista.⁶⁸

In effetti, spiega correttamente Lycan,

Il colpevole va cercato tra i membri dell’insieme contraddittorio; dev’essere il caso che una delle premesse sia falsa. [...] [N]on importa quale delle premesse *P*, sia falsa. In effetti, non abbiamo neppure bisogno di conoscere quali siano precisamente le premesse dell’argomento; qualsiasi esse siano, non possono essere tutte vere. L’idealista [e – in generale – chi nega le proposizioni del senso comune mooreano: *N.d.A.*] era destinato a fallire fin dall’inizio (2019, p. 12).⁶⁹

Certo, potrebbe sembrare che la mossa mooreana sia una *petitio principii* nella misura in cui si dà per scontato proprio ciò che è in questione, ossia la realtà del tempo. Eppure Lycan ci fa notare che tra le tipiche premesse di un argomento contro la realtà del tempo di solito compaiono proposizioni che senza dubbio sono *meno plausibili* di una proposizione del senso comune:

[Moore] *ci sta semplicemente invitando ad eseguire un confronto in termini di plausibilità*. Il confronto è – di fatto – tra: (a)

(2001), da cui questo brano è in larga parte ripreso.

⁶⁷ Fermo restando la specificazione che Lycan (2019) indica in merito al termine ‘*plausibility*’ (p.9n) e che ho già ricordato in §I.4.

⁶⁸ Possiamo passare da $\neg C'$ a $\neg C$ grazie al *modus tollens*:

$C \rightarrow C'; \neg C'$

$\therefore \neg C$

⁶⁹ Ho leggermente modificato il testo del 2019 integrandolo con Lycan (2001), da cui questo brano è in larga parte ripreso.

«Ho fatto colazione prima di pranzare»; e (b), cioè una premessa puramente filosofica come ad esempio il presupposto di McTaggart secondo cui «I modi temporali di *esser-passato* e di *esser-futuro* sono proprietà monadiche di eventi». Ora, come potrebbe una proposizione tipo quella menzionata in (b) essere considerata plausibile tanto quanto quella menzionata in (a)? [...] Ed è importante notare che *in tale confronto non ci appelliamo né abbiamo bisogno di appellarci ad alcun criterio particolare di plausibilità, credibilità o certezza*; (a) sconfigge (b) in base a qualsiasi ragionevole standard (cfr. Lycan 2001, corsivo mio).

Lycan nota inoltre che appellarsi alla nozione di plausibilità non significa assumere una qualche teoria di plausibilità o un qualche criterio di plausibilità o credibilità perché (a) sarebbe in ogni caso più plausibile o più credibile di (b). Si osservi, comunque sia, che la lettura di Lycan della strategia di Moore mette in gioco la nozione di *inconsistency*, e quindi la nozione di contraddizione (e di principio di non contraddizione): una delle fasi della strategia consiste infatti nel valutare quale sia il “colpevole” della contraddittorietà/incoerenza dell’insieme di proposizioni $\{P_1, \dots, P_n, \neg C\}$ e $\{P_1, \dots, P_n, \neg C'\}$, per poi – come abbiamo visto – “incolpare” una delle premesse dell’argomento (o uno dei passaggi inferenziali dalle premesse alla conclusione). Mi chiedo a questo punto: se vogliamo individuare una logica minimale per il senso comune seguendo le indicazioni di Azzouni (2013) sulla “dotazione” degli strumenti logici riconoscibili nel linguaggio ordinario-naturale, possiamo fare appello anche alla nozione di contraddizione/non-contraddizione? Questa domanda, peraltro, è tanto più lecita quanto più osserviamo che lo stesso Lycan attribuisce al senso comune mooreano la caratteristica (L_3), cioè l’indipendenza da nozioni tecniche, comprese le nozioni di logica formale (si veda §I.4). (Analogamente sarebbe da chiedersi se possiamo fare appello al *modus tollens*, come in effetti fa Lycan (2001), sebbene non compaia tra gli strumenti logici indicati da Azzouni; ma su questo non credo di avere una risposta e lascio la domanda in sospenso).⁷⁰

⁷⁰ La lascio in sospenso perché Azzouni (2013) non fa menzione del *mo-*

Per rispondere alla domanda propongo di riformulare la strategia di Lycan come segue (chiamiamolo: *Modus ponendo ponens della plausibilità* o MPPL):

- (1) Se enunciare X è più plausibile di enunciare Y , allora enunciare una sequenza di enunciati in cui compaia Y è meno plausibile di enunciare X ;
- (2) Enunciare X è più plausibile di enunciare Y ;

Dunque:

- (3) Enunciare una sequenza di enunciati in cui compaia Y è meno plausibile di enunciare X .

Affinché questo argomento sia accettato dall'interlocutore è sufficiente che questi riconosca il *modus ponens*, nei termini già indicati da Azzouni (2013) – cfr. *supra*. Poiché l'argomento dell'idealista (o anche dello scettico, o comunque di colui che argomenta contro una delle proposizioni o degli enunciati del senso comune mooreano) è riconducibile a un insieme di enunciati $\{P_1, \dots, P_n, C, C'\}$ che rappresenta una esemplificazione dell'*enunciare una sequenza di enunciati in cui compaia $Y=P_i$* (nel caso esemplificativo di Moore-Lycan, P_i , ossia una delle premesse, è: «I modi temporali di *esser-passato* e di *esser-futuro* sono proprietà monadiche di eventi»); e poiché enunciare $X=\neg C'$ (nell'esempio di Moore-Lycan, posto che C' = «Non ho fatto colazione prima di pranzare», $\neg C'$ = «Ho fatto colazione prima di pranzare») è più plausibile di enunciare Y ; allora – applicando MPPL – enunciare l'argomento dell'idealista (o dello scettico) risulta meno plausibile di enunciare X .⁷¹

dus tollens e tuttavia non escludo che dalla "intuitività" nel riconoscere il *modus ponens* si possa arrivare a una analoga *intuitività* nel riconoscere il *modus tollens*. Invece sul tema della contraddizione credo che Azzouni dia esplicite indicazioni del fatto che il principio di non contraddizione non rientri negli strumenti logici intuitivamente riconoscibili proprio perché il linguaggio naturale lo viola (cfr. Azzouni 2007).

⁷¹ In questa sezione definisco, in modo alquanto vago, un argomento come una sequenza di enunciati, o – meglio – una sequenza *ordinata* di enunciati. Andrebbe certamente aggiunto che, affinché si tratti di un argomento (valido), gli enunciati che fungono da premesse devono

Si noti che enunciare $X = \neg C$ certamente richiede la nozione di negazione, ma non è necessario all’interlocutore avere una nozione logico-formale di negazione, bensì c’è bisogno – semplicemente – di comprendere che il proprio dire *escluda* o sia *diverso* da quello del suo interlocutore; sicché enunciare X non mi sembra richiedere un qualche ulteriore strumento logico oltre a quelli indicati da Azzouni. (Tant’è che l’interlocutore “mooreano” può benissimo enunciare X come una esplicita affermazione, come del resto accade nell’esempio).

Si osservi, poi, che la nozione di *sequenza di enunciati* non richiede particolari competenze tecniche per essere compresa dall’interlocutore, e quindi rispetta il marchio (L_3) attribuito da Lycan al senso comune mooreano, perché, anche dovendo intendere la sequenza come un insieme ordinato di enunciati, lo si può concepire nel senso di una mera collezione, che è una nozione primitiva della cosiddetta *teoria ingenua degli insiemi*.

Come già accennato, si potrebbe obiettare, tuttavia, che per ricondurre la strategia di Lycan (2001) al linguaggio ordinario (cioè non *regimentato*)⁷² cui si riferisce Azzouni (2013) si deve avere nel *toolkit* del linguaggio ordinario anche la nozione di contraddizione e il principio di non contraddizione stesso – che invece Azzouni non annovera tra gli strumenti del linguaggio naturale-ordinario. Anzi, per lui il linguaggio naturale-ordinario presenta palesi violazioni del principio di non contraddizione, come aveva mostrato nel suo precedente articolo (2007), e come riprende in Azzouni 2013 (p.3176) at-

comparire prima della conclusione; che tra premesse e conclusioni devono esserci certi passi inferenziali, cioè basati su regole di inferenza; etc. Ora, la questione è stabilire se il linguaggio naturale abbia il senso dell’ordinamento per riconoscere la sequenzialità ordinata di premesse e conclusioni; riguardo alle regole d’inferenza, Azzouni sostiene che una qualche forma di *modus ponendo ponens* sembra appartenere al linguaggio naturale (cfr. *supra*), così come la sostituzione degli equivalenti con equivalenti. Non sono affatto sicuro che gli altri elementi necessari a costruire un argomento (valido) – elementi che qui non sto prendendo in considerazione – appartengano o comunque siano riconducibili al linguaggio naturale. Lascio dunque aperta la questione.

⁷² Sulla nozione di *regimentazione* del linguaggio, cfr. Daly (2010, p. 44): *regimentation* in Quine.

traverso il classico enunciato auto-referenziale che genera un paradosso (ad esempio il paradosso del bugiardo);⁷³ laddove invece – continua l'obiezione – si dovrebbe avere il principio di non contraddizione tra gli strumenti del linguaggio non regimentato se si vuole che la strategia di Lycan (2001) sia efficace anche *nel e per* il linguaggio naturale. Abbiamo visto, infatti, che Lycan fa leva esplicitamente sulla nozione di insieme *contraddittorio* di enunciati per poi “rovesciare” l'argomento dell'idealista-scettico rendendolo a favore del senso comune mooreano. Risponderei a questa obiezione dicendo che non serve fare appello alla nozione di insieme *contraddittorio* (*inconsistent*), e lo stesso Lycan sembra insistere più sulla nozione di implausibilità che su quella di contraddittorietà. Quello che basta alla premessa maggiore del MPPL è semplicemente che l'avversario *enunci* *Y* tra gli enunciati del suo argomento. Non è necessario, quindi, porre un insieme di enunciati *contraddittorio* (nella strategia originale di Lycan consisteva in $\{P_1, \dots, P_n, \neg C\}$ o $\{P_1, \dots, P_n, \neg C'\}$) per poi cercare quale enunciato renda inconsistente-contraddittorio l'insieme; è necessario solo che l'argomento sia una *collezione* (un insieme nel senso della cosiddetta *teoria ingenua degli insiemi*) *al cui interno compaia al-*

⁷³ Sul paradosso del bugiardo cfr. ad esempio Beall, Jc. – Glanzberg, M. – Ripley, D. (2020, sez. 1.1): «Consider a sentence named 'FLiar', which says of itself (i.e., says of FLiar) that it is false.

FLiar: FLiar is false.

This seems to lead to contradiction as follows. If the sentence 'FLiar is false' is true, then given what it says, FLiar is false. But FLiar just is the sentence 'FLiar is false', so we can conclude that if FLiar is true, then FLiar is false. Conversely, if FLiar is false, then the sentence 'FLiar is false' is true. Again, FLiar just is the sentence 'FLiar is false', so we can conclude that if FLiar is false, then FLiar is true. We have thus shown that FLiar is false if and only if FLiar is true. But, now, if every sentence is true or false, FLiar itself is either true or false, in which case—given our reasoning above—it is both true and false. This is a contradiction. Contradictions, according to many logical theories (e.g., classical logic, intuitionistic logic, and much more) imply absurdity—triviality, that is, that every sentence is true». Cfr. *ibidem* per le possibili soluzioni al paradosso del bugiardo. Questo paradosso è uno degli esempi più eminenti dei cosiddetti “paradossi dell'autoriferimento” (*self-reference paradox*): cfr. Bolander (2017).

meno un enunciato meno plausibile dell'enunciato contro cui l'argomento è diretto (dove ‘...essere meno plausibile di...’ è diverso da ‘...essere in contraddizione con...’).

Si potrebbe obiettare, inoltre, che, se non ci appelliamo esplicitamente al principio di non contraddizione, allora non siamo in grado di difendere ragionevolmente la premessa (1) di MPPL. Infatti, continua l'obiezione, se non si fa leva sulla nozione di contraddizione – alla luce del principio di non contraddizione –, allora l'implicazione in (1) sembra essere *ad hoc*: perché enunciare una *sequenza ordinata* di enunciati in cui compaia l'enunciato *Y* (posto che sia meno plausibile di *X*) dovrebbe essere meno plausibile di enunciare *X*? Ossia: perché la minor plausibilità di *Y* dovrebbe “propagarsi” a tutta la sequenza di cui *Y* fa parte? Se potessimo far appello al principio di non contraddizione, prosegue l'obiezione, allora saremmo in grado di render ragione di questa “propagazione”: *Y* potrebbe essere il “colpevole” della contraddittorietà dell'insieme ordinato di enunciati, e la contraddittorietà è una forma eminente di implausibilità. Ma – ripeto – in assenza di un appello diretto alla non-contraddizione, sembra non esserci alcuna ragione per passare dalla minor plausibilità di *Y* alla minor plausibilità della sequenza ordinata a cui appartiene *Y*. Risponderei a questa obiezione soffermandomi sul ruolo che *Y* ha nella sequenza ordinata di enunciati che costituisce l'argomento dell'idealista (o dello scettico, o comunque di un argomento che concluda negando una proposizione o un enunciato del senso comune mooreano): o non è necessario che *Y* compaia nella sequenza ordinata di enunciati, e allora l'argomento non è l'autentico argomento in questione; oppure è necessario che *Y* compaia in quella sequenza, e allora c'è un legame di “dipendenza” tra gli enunciati della sequenza, tale che la minor plausibilità di *Y*, proprio in virtù di quella dipendenza, implica la minor plausibilità di tutta la sequenza.⁷⁴

⁷⁴ Con ‘legame di dipendenza tra gli enunciati’ mi riferisco a due tipi di dipendenza *logico-concettuale*: la dipendenza della conclusione nei confronti delle premesse; la dipendenza delle premesse tra loro nella misura in cui ogni premessa di un dato argomento è un congiunto di una congiunzione costituita da tutte le premesse dell'argomento.

Dato che in queste ultime battute ho esplicitamente evitato di appellarmi al principio di non contraddizione, per rispettare le indicazioni di Azzouni (2013) (e 2007), cioè la presenza di contraddizioni nel linguaggio non regimentato, allora mi si potrebbe obiettare che tale evitamento sia del tutto in contrasto con lo scopo del presente libro – che fin dall'introduzione (§0.1) dichiara di voler proporre una lettura coerentista del Buddhismo, cioè rispettosa del principio di non contraddizione. A tal proposito, risponderei dicendo che il principio di non contraddizione a cui eventualmente “rinuncio” in questa sezione è il principio logico-formale e non il principio ontologico trascendentale. Su questo tema ritornerò nel cap. IV. Fermo restando che in Azzouni (2013) non credo vi sia tale distinzione – che invece troviamo ad esempio in Pagani (2018) – sottolineo dunque che nel linguaggio non regimentato, naturale, del senso comune, il fatto che non siamo “autorizzati” ad appellarci al principio *logico-formale* di non contraddizione non implica il fatto che sia “sospeso” o “invalidato” il principio *trascendentale ontologico* di non contraddizione (si veda §IV.5).

Vorrei ora soffermarmi sulla relazione logica che intercorre tra una proposizione del senso comune mooreano e la verità di quella proposizione. Vedremo, infatti, che una esemplificazione del MPPL potrebbe chiarificare quella relazione. A tal fine, partirei da alcune interessanti considerazioni di Lemos (2004, pp. 6-7). Secondo Lemos possiamo schematizzare l'argomento a favore delle proposizioni del senso comune mooreano in due modi. Il primo modo introduce una premessa che pone una relazione di implicazione tra l'appartenenza di una proposizione p al senso comune e la verità di p . Tale implicazione è concepibile come una relazione di ‘*a causa di*’ o meglio : ‘*in virtù di*’, sicché p è vera *in virtù* della sua appartenenza al senso comune. L'argomento è presentato come segue:

- (1) Se qualcosa è una proposizione del senso comune, allora essa è vera o ragionevole (*reasonable*);
- (2) La teoria T nega una proposizione del senso comune;

- (3) La teoria T è falsa o assurda (*unreasonable*)
(Lemos 2004, p. 6).

Questo primo modo di argomentare non rispecchia, per Lemos, le autentiche intenzioni dei difensori del senso comune (tra cui Moore), che invece interpretano la relazione tra l'appartenenza di p al senso comune e la verità di p non in senso “condizionale” – come espresso nella premessa (1) – ma assumendo *direttamente* l'appartenenza di p al senso comune, *senza pronunciarsi sulla verità di p* nella premessa dell'argomento. Ecco quindi il secondo modo proposto e adottato da Lemos per schematizzare l'argomento a favore del senso comune mooreano:

- (1*) p è una proposizione del senso comune che io e molti altri conosciamo (*know*).⁷⁵
(2*) La teoria T implica che p è falsa.

Perciò,

- (3*) La teoria T è falsa o assurda
(Lemos 2004, p. 7).

Questo argomento può essere riconducibile a un *Modus Tollens*:

- (1*) p
(2*) $T \rightarrow \neg p$

Dunque

- (3*) $\neg T$

dove T è una teoria e p è una proposizione del senso comune mooreano. Ho già accennato sopra che il *Modus Tollens* potrebbe non essere disponibile nel “toolkit” della logica del senso comu-

⁷⁵ Il fatto che qui si usi il verbo ‘conoscere’ (*know*) non credo sia in contrasto con quanto affermato in §I.1, cioè la distinzione tra comprendere (*understand*) una proposizione mooreana e conoscere (*know*) la corretta analisi del suo significato. In effetti, laddove qui si sostenga che conosciamo una certa proposizione mooreana, credo si stia affermando che la capiamo (*understand*), cioè che la conosciamo in un senso più ampio (e più vago) del conoscere la corretta analisi del suo significato.

ne; si aggiunga che il Modus Tollens sembra meno intuitivo del *Modus Ponens*, quest'ultimo potendo essere presentato all'interlocutore «oralmente [...] con adeguati accenti e ritmica: se α e [rapidamente] α solo se β [pausa] allora β . Ho notato che chiunque lo “afferra” quando viene posto in questo modo» (Azzouni 2013, *cit.*).⁷⁶ Vediamo quindi se possiamo riformulare l'argomento “mooreano” di Lemos come esemplificazione del MPPL:

(1**) Se enunciare p è più plausibile di enunciare q , allora enunciare una teoria T tale che da T derivi q è meno plausibile di enunciare p

(2**) Enunciare p è più plausibile di enunciare q

Dunque,

(3**) Enunciare T è meno plausibile di enunciare p

Dove: T è una teoria; p è un enunciato del senso comune mooreano; q è un enunciato. È importante notare che *non serve assumere che q sia la negazione di p* : è sufficiente enunciare che p sia più plausibile di enunciare q .

A conclusione di questo capitolo vorrei porre all'attenzione del lettore due brevi brani; il primo è tratto da Kelly (2005); il secondo è un famoso dialogo tra un Maestro Zen e un suo allievo. Penso che – alla luce di quanto visto finora – il lettore sarà in grado di cogliere l'affinità tra le due citazioni, posto che si sia – almeno in parte – convinto della mia interpretazione dei principi della pratica buddhista (zen) come “veicoli” di proposizioni mooreane, o meglio: espressione di norme prescrittive-predittive il cui contenuto è riconducibile a proposizioni mooreane.

⁷⁶ Si potrebbe osservare criticamente che, dati il *modus ponens* e la sostituzione degli equivalenti (cfr. *supra*) all'interno del “toolkit” del parlante considerato da Azzouni (2013), si può ottenere con facilità il *modus tollens*. Ma – anche stando così le cose – Azzouni sottolinea che, all'interno del linguaggio naturale, è soprattutto la “ritmica” del *modus ponens* a renderlo intuitivo per un interlocutore.

Supponiamo che io creda che *F* sia vero. Nel tentativo di convincermi dell'opposto, un interlocutore mi presenta un argomento filosofico a favore della conclusione contraria. Io resto inamovibile. [...]. Determinato a convincermi, l'interlocutore manifesta la propria intenzione di presentare ulteriori argomenti a favore della stessa conclusione. Io gli consiglio di non prendersi tale disturbo, perché *F* è un “fatto mooreano”, e quindi *la mia ragionevolezza nel continuare a credere in F semplicemente non è suscettibile di essere inficiata dagli argomenti dell'interlocutore.* [...] [L]a mia riluttanza ad abbandonare la mia credenza di fronte agli argomenti dell'interlocutore è l'unica risposta ragionevole in tali circostanze (Kelly 2005, p 14, corsivo mio).

Un discepolo chiese al maestro Jōshū: «Che cos'è l'essenza dello Zen?»

«Hai finito di mangiare?» rispose Jōshū.

«Sì...»

«Allora lava le tue ciotole!»

(Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji 2006, p. 52).

II) Nessuna verità? L'abbandono di ogni punto di vista

II.1) «Non attaccatevi ad alcuna verità»

Nel precedente capitolo abbiamo visto che le “istruzioni” della pratica buddhista vanno seguite non in virtù di una qualche metafisica o teoria scientifica; neppure come effetto di una scelta dogmatica; e nemmeno come scelta ingenuamente “libera” dettata da un approccio scettico.¹ Quelle istruzioni, invece, sono state interpretate alla luce della nozione di verità mooreana: esiste una visione del mondo (alla base, o comunque non allo stesso livello delle altre visioni del mondo – scientifiche, metafisiche, filosofiche, artistiche, etc.) propria del senso comune, costituita da un insieme di norme *prescrittive* e quindi *predittive*, il cui contenuto è riconducibile a delle proposizioni mooreane (vere), capaci di eludere qualsiasi tentativo di metterle in discussione.

Tra le indicazioni della pratica, tuttavia, figura spesso l'esortazione a non “attaccarsi” ad alunché, inclusa – specialmente – una qualsivoglia verità. Scrive l'Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji (2006):

[...] la mente *hishiryō* [*scil.* la mente che pensa senza pensare o l'attività della mente, durante la meditazione zen, distinta

¹ Sulla libertà ingenua, oltre a quanto già indicato in §I.1, si consideri anche questo passo di Suzuki [1977]: «Ma la perfetta libertà non si trova senza delle regole. La gente, specialmente i giovani, pensa che libertà significhi fare tutto quello che si vuole, che nello Zen non ci sia alcun bisogno di regole. Ma per noi è assolutamente indispensabile avere delle regole» (p. 30). L'assunzione di tali regole – lo ricordo – sono da me interpretate come assunzione di norme prescrittive-predittive il cui contenuto sia riconducibile a proposizioni mooreane del senso comune.

sia dal pensare che dal non-pensare: si veda §IV.4), libera da ogni paragone, non fa differenza tra l'illusione e la verità, non rifiuta l'una per inseguire l'altra, ma accoglie quietamente il loro eterno interpenetrarsi [...] Non si fa illusioni circa le illusioni e neppure circa la verità (2006, p. 84).

E ancora: «anche qui e ora, nell'attimo che state vivendo, non create pensieri nuovi, idee, concetti, neppure relativi al Dharma (l'insegnamento)» (*ibidem*, p. 82).

L'obiezione che abbiamo visto nella sezione §I.1 chiedeva: come può convivere *l'adozione di una* visione del mondo – la *common-sense view of the world* mooreana – con la “prescrizione” di *non adottare alcuna* visione del mondo? A questo problema si è già risposto in quella sezione. Ciò che rimane da mettere a fuoco – ed è uno degli scopi del presente capitolo – è il concetto VERITÀ (nonché la proprietà di *essere vero* e il predicato ‘...è vero’)² che implicitamente o esplicitamente sono utilizzati per raccomandare al praticante buddhista di non attaccarsi ad alcuna verità, laddove però non stiamo più considerando la verità delle proposizioni mooreane, e dunque il livello del senso comune “forte”, ma stiamo prendendo in esame tutte le altre credenze, enunciati, proposizioni, idee, concetti, opinioni, etc. che si distinguono dalla *bedrock* del senso comune.

Sia dunque:

(NV) «Non attaccatevi ad alcuna verità»,

dove l'uso della nozione di verità che compare in (NV) non è assimilabile all'uso della nozione di verità che è stata attribuita alle proposizioni mooreane (per i motivi che vedremo nel proseguimento del capitolo); e dove, nell'insieme delle idee, opinioni, proposizioni etc. succitate, non dobbiamo enumerare le proposizioni mooreane. Prima di procedere è però opportuno considerare una obiezione che il lettore potrebbe avanzare a questo punto. Se assumiamo che il contenuto dei principi della pratica buddhista sia riconducibile a proposi-

² Sulla distinzione tra proprietà e concetto di verità tornerò nella sezione successiva.

zioni mooreane (nel senso indicato in §I.1), dire che (NV) non parla di verità mooreane implica una contraddizione? Una risposta credo possa essere la seguente. Posto che (NV) sia una prescrizione il cui contenuto è riconducibile a una verità mooreana (che potrebbe essere la proposizione <Non esiste alcuna verità>), tuttavia l'occorrenza del termine 'verità' in (NV) non è l'occorrenza di una qualche nozione riconducibile a una verità mooreana. Ossia: se seguiamo la mia interpretazione, che ho chiamato: "Buddhismo mooreano", allora (il fatto) che non ci siano verità a cui "aggrapparsi" è, in ultima istanza, una verità mooreana; ma le verità a cui non ci si deve aggrappare non sono verità mooreane. Sostenere che (NV) "veicoli" una *Moorean truth*, ma non si riferisca alle *Moorean truth* non mi sembra contraddittorio. Se utilizziamo la tripartizione di Armstrong (2004) tra verità mooreane, verità della logica e verità della scienza,³ allora possiamo dire che la *Moorean truth* insita in (NV) è tale per cui il suo ambito di riferimento sono le verità della logica e quelle della scienza. In altri termini ancora, il contenuto proposizionale della istruzione (NV) è (almeno in parte) riconducibile alla seguente proposizione <Non esiste alcuna analisi definitiva del significato di una proposizione> (cfr. §I.1).

Nella *received view* della pratica buddhista l'esortazione ad abbandonare qualsiasi verità (fatte salve le specificazioni di cui sopra) di solito non dà sufficienti indicazioni su che cosa si intenda per 'verità' e ciò rende opportuna una parafrasi di (NV) volta proprio a chiarificare ed eventualmente a disambiguare il termine 'verità'. Prima però sono necessarie alcune distinzioni propedeutiche.

³ Cfr. Armstrong 2004, p. 26: «I suggest that [...] it is reasonable to start by assuming truths in three areas: (1) the basic deliverances of common sense, what I call the Moorean truths, in recognition of the work of G.E. Moore; (2) secure results in logic and mathematics; (3) secure results in the natural sciences».

II.2) Verità ed essere vero: natura, concetto e proprietà della nozione di verità

Innanzitutto occorre dissipare l'ambiguità più semplice, ma anche più grande, quando entra in gioco la questione della verità: qualsiasi teoria della verità che abbia ad oggetto la natura o essenza della verità ha come intento quello di dire *che cosa sia la verità*, e non *che cosa sia vero*.⁴

In secondo luogo occorre distinguere tra: natura linguistica della verità; natura metafisica della verità; concetto VERITÀ; *essere vero* in quanto proprietà di (ad esempio) proposizioni; verità come predicato ('...è vero'); termine 'verità'. A tal fine mi avvalgo principalmente delle considerazioni che si possono trovare in Eklund (2017) e Asay (2013) (ma si vedano anche Devitt 2001 e Ramsey 2001) – comunque senza pretese di esaustività, essendo una panoramica propedeutica.

Riguardo alla natura della verità, generalmente possiamo avere due approcci: un approccio *sostanziale* (*substantive*) alla verità; oppure un approccio *deflazionista* (*deflationist*). Nel primo caso,

Le concezioni sostanziali (*substantive*) della verità considerano la verità come una nozione robusta (*robust*), tale cioè da consentire una teorizzazione filosofica proficua. Le teorie tradizionali della verità sono tutte modelli sostanziali. Esse concepiscono la natura della verità in termini di corrispondenza con la realtà, oppure coerenza all'interno di un sistema ideale, oppure in termini di utilità pratica, o di possibilità di essere sottoposto a verifica da parte delle scienze empiriche. Tutti questi modelli considerano la verità come una essenza comune a tutto ciò che è vero (Asay 2013, p. 17).

⁴ Cfr. Asay (2013, p. 12 corsivo mio): «*A theory of truth will not tell you what is true. To find out what is true, we have to turn to empirical and rational investigation. The sciences and mathematics provide us with lots of truths about the world. They tell us what is true. But they do not tell us what truth is, which is the main objective of a theory of truth. Theories of truth set out to capture the nature and essence of truth, assuming it even has one*».

Sulle diverse teorie (sostanziali) della verità menzionate nella citazione (corrispondentismo, coerentismo, pragmatismo, verificazionismo) rimando il lettore a §II.3. Per il momento ci interessa notare che l'approccio sostanziale alla verità considera la natura della verità come una nozione analizzabile oppure come una nozione primitiva (cioè non analizzabile ulteriormente mediante concetti più fondamentali), ma comunque *comune a tutti gli enunciati o proposizioni che diciamo essere veri*.

Nell'approccio deflazionista, invece, «There is no common core to truth, [...] For deflationists, there is no more to a philosophical account of truth than an account of its logical and linguistic features». (Asay 2013, p. 17). Per il deflazionista, quindi, non c'è una natura comune a tutto ciò che è vero: semplicemente la verità si riduce *completamente ed esaustivamente* al suo funzionamento nel nostro linguaggio e nella nostra logica (tornerò più approfonditamente sul deflazionismo e sul suo possibile rapporto col Buddhismo in §II.5).

Nel primo caso, dunque, la verità è considerata da un punto di vista metafisico, nella misura in cui si riconosce la presenza di una *natura* o *essenza* della verità, ossia – ripeto – *ciò che è comune a tutto ciò che è vero*; nel secondo caso la verità è considerata da un punto di vista meramente logico-linguistico, e non esiste una essenza o una natura comune a tutto ciò che è vero; o meglio, quella natura o essenza è meramente logico-linguistica (e non metafisica).

Fatta salva questa distinzione di massima, che nelle prossime sezioni approfondirò in relazione alla interpretazione dell'istruzione buddhista (NV), passiamo alle altre differenze. Scrive Eklund (2017):

[consideriamo] la distinzione tra *concetti* e *proprietà*. [...] Le proprietà sono possedute dai rispettivi portatori (*bearer*), [mentre] i concetti rappresentano [qualcosa]. [...] [Comunque] la distinzione più importante è quella tra *device* rappresentativi da una parte – siano essi parole o concetti – e proprietà dall'altra (2017, pp. 4-5).

Qui la differenza in gioco è quella tra il concetto VERITÀ e la proprietà di verità (*essere vero*), e tale distinzione si basa

su quella più generale tra strumenti rappresentativi (*representational device*) e proprietà (*property*), poiché i primi appunto *rappresentano*, come ad esempio il concetto MELA è la *rappresentazione mentale* di un certo tipo di frutto (di quei frutti che denotiamo utilizzando la parola ‘mela’), mentre le proprietà sono *caratteristiche possedute e condivise* da oggetti, come ad esempio *l’esser-tondeggiant*e delle mele. Certo, come nota Eklund (2017)⁵, potremmo anche usare le proprietà a fini rappresentativi, ma di solito il rappresentare qualcos’altro non è la funzione della proprietà (non diciamo che *l’esser-rosso* della mela rappresenta la mela o il suo colore rosso, ma diciamo che *l’esser-rosso* della mela è il *suo* colore; laddove invece possiamo dire che il concetto MELA rappresenta la mela). Se assumiamo, dunque, la distinzione tra concetto e proprietà e di conseguenza la distinzione tra il concetto VERITÀ e la proprietà di verità, dovremo valutare quale dei due entri in gioco nella parafrasi di (NV), e su questo rimando alla sezione successiva.⁶

Un’altra distinzione – che però non credo sia rilevante, come vedremo subito – è quella tra *predicato di verità* (es. ‘*is true*’/...è vero’) e concetto di verità. Seguendo Eklund (2017), considero il predicato di verità e il concetto VERITÀ come essenzialmente interscambiabili, perlomeno nella misura in cui entrambi sono strumenti rappresentativi analoghi (o addirittura equivalenti) perché entrambi hanno una funzione espressiva (sono degli *expressive device*), cioè aumentano le capacità espressive del nostro linguaggio.⁷

⁵ «Properties are hardly the sort of thing that can be expressive devices. One can perhaps posit a property for the expressive gains that doing so offers, but that is different» (Eklund 2017, p. 5).

⁶ «When discussing truth, we may be interested in the *property* of truth, that feature (if it exists) that all truths share and all falsities lack. We might be interested in the *concept* of truth, our mental understanding of that notion that we use the word ‘truth’ to pick out. Or we might be interested in the *word* ‘truth’ as well as ‘true’ and its associated predicates [...] and operators [...]» (Asay 2013, p. 14).

⁷ Sul modo in cui il predicato o il concetto di verità aumentano le capacità espressive del nostro linguaggio ritornerò in seguito in §II.5.

Infine è importante esplicitare la distinzione tra l'aspetto linguistico della verità, inteso semplicemente come il termine 'verità'; e ciò a cui il termine si riferisce; questa differenza è analoga a quella che abbiamo visto sopra tra approccio metafisico e approccio linguistico alla nozione di verità, ma con un focus particolare sulla distinzione tra *uso e menzione*. Come ha notato Devitt (2001), in effetti, molti equivoci possono sorgere proprio dal confondere o dal non chiarire a sufficienza la differenza tra uso e menzione del termine 'verità'.⁸

Abbiamo visto all'inizio di questa sezione che la nozione di verità può essere considerata da un punto di vista metafisico oppure (meramente) logico-linguistico (dove uno non necessariamente esclude l'altro). Ora che è emersa anche la nozione di proprietà di verità, possiamo osservare più da vicino quella distinzione iniziale, focalizzandoci sulla proprietà in quanto tale. Scrive Young (2009, p. 564): «Le teorie sostanziali (*substantive*) della verità condividono l'idea che tutti gli enunciati veri abbiano una qualche proprietà, ossia la verità. Una teoria sostanziale è un'indagine su questa proprietà». Inoltre, come ricordano Asay (2013) e Eklund (2017),

⁸ «That unclarity arises from insufficient attention to the distinction between the metaphysics of truth and the linguistics of the truth term, and hence from insufficient attention to what the theories say, or should say, about the metaphysical issue.[...] Whereas the focus of the correspondence theory is on the nature and role of truth, the focus of the deflationary theory is on the nature and role of the truth term, for example, of 'true'. The former focus is metaphysical; the latter, linguistic. So an awful lot of what deflationists say does not bear directly on what the correspondence theorists say, and vice versa. [...] the deflationist has little to say about the metaphysics of truth but much to say about the linguistic role of 'true', whereas the correspondence theorist has a lot to say about the metaphysics of truth but little to say about the linguistics of 'true'. [...] Discussions of deflationism tend to blur the distinction between the linguistic and the metaphysical. In particular, remarks that should be about the truth term are often presented as being about truth: there is use/mention sloppiness, even confusion. So it can often seem that discussions are talking about truth when they are really not.» (Devitt 2001, pp. 579-581). Per la definizione di teoria corrispondentista (*correspondence theory*), cfr. § II.3. Sul deflazionismo cfr. §II.5.

le proprietà – tra cui quella di verità – possono rientrare o nell'insieme delle proprietà “robuste”, “informative”, “sostanziali”; oppure in quello delle proprietà che sono definite dal loro *non* essere robuste, informative, sostanziali, etc. Su come vada tracciata questa distinzione e cosa significhi per una proprietà essere “sostanziale” (*substantive*) non c'è accordo in filosofia. Per gli scopi limitati di questa sezione mi avvalgo della proposta di Lynch (2009), secondo cui le proprietà *non-substantive*, cioè quelle non propriamente metafisiche, sono *proprietà metafisicamente trasparenti o pleonastiche*. Consideriamo ad esempio concetti quali quello di esistenza o quello di identità. Il primo esprime la proprietà di *esser esistente* (qualunque concezione di esistenza si preferisca, ad esempio l'aver poteri causali o essere, almeno potenzialmente, in una relazione di causa-effetto, o l'esser collocato nello spazio-tempo, etc.). Il secondo esprime la proprietà per cui un oggetto è se stesso e non altro da sé (oppure, dati due oggetti x e y , x è identico a y se e solo se x e y condividono tutte le loro proprietà; si scelga la concezione di identità che si preferisce). Quello che interessa a Lynch è che questi concetti esprimono, sì, delle proprietà, ma esse non dicono alcunché di ciò che già sappiamo se comprendiamo i corrispettivi concetti di esistenza e di identità: «Le proprietà metafisicamente trasparenti non hanno una essenza sottostante che non sia [già] rivelata nel momento in cui afferriamo il concetto in questione; afferrare tale concetto ci dice l'intera essenza della proprietà» (Lynch 2009, p. 106). Dunque la proprietà di verità può essere intesa come metafisicamente “robusta”, ossia tale da essere informativa, dicendoci qualcosa in più rispetto al (contenuto del) concetto che comprendiamo; oppure può essere metafisicamente trasparente, cioè tale da non dirci alcunché oltre a ciò di cui abbiamo notizia mediante la mera comprensione di quel concetto.

II.3) *Buddhismo, teorie della verità e verificatori (truth-maker)*

Abbiamo visto nella sezione precedente che la prima distinzione sulla questione della verità è quella tra *ciò che è vero* e *ciò che è la (essenza o natura della) verità*, ossia: da una parte ci sono le varie proposizioni, enunciati, credenze, etc. che, sulla base dell'esperienza o dell'indagine razionale e scientifica riteniamo essere vere; dall'altra c'è la natura o essenza della verità.⁹ Seguendo tale distinzione, l'istruzione (NV) del §II.1 può essere intesa in due modi: come una esortazione a non attaccarsi a ciò che è (ritenuto) vero; oppure come una esortazione a non attaccarsi alla (presunta) essenza della verità.¹⁰ Siano dunque rispettivamente:

(NV₁) «Non attaccatevi ad alcuna proposizione vera»
(ossia: «Non esiste alcuna proposizione vera a cui attaccarsi»),

dove il dominio delle proposizioni vere su cui quantificare non include le *Moorean truth* (come già assunto nel §II.1); e dove per il momento lascio nell'ambiguità il significato della nozione di 'vero' / 'vera', che potrebbe essere una proprietà (*substantive* o meno), un predicato o un concetto;

(NV₂) «Non attaccatevi all'essenza della verità»,

dove l'oggetto dell'"attaccamento", cioè la (presunta) essenza o natura della verità è ciò che a sua volta funge da oggetto di una teoria della verità; sicché (NV₂) può essere intesa anche come: «Non attaccatevi ad alcuna *teoria* della verità».¹¹

A quanto ne so, nella pratica buddhista a volte si accentua di

⁹ E questa distinzione non esclude che si concluda con la tesi per cui non esiste una essenza o natura della verità oltre al suo semplice funzionamento logico-linguistico (cfr. §II.5).

¹⁰ In entrambi i casi queste esortazioni possono rientrare nell'alveo di quell'agnosticismo buddhista che ho presentato in §I.4.

¹¹ Si aggiunga che la esortazione (NV₂) include anche il distacco da una concezione "teologica della verità", come troviamo ad esempio nel *Vangelo secondo Giovanni*, dove la verità (e la via e la vita) è Cristo stesso: «Gli dice Gesù: "Io sono la via e la verità e la vita"» (Gv. 14, 6).

più una lettura di tipo (NV_1), altre volte una lettura di tipo (NV_2), altre volte si tengono insieme, non essendo infatti reciprocamente escludentisi. Tant'è che si potrebbe accettare (NV_1) proprio perché ci si sbarazza di *qualsiasi* essenza della verità o di qualsiasi teoria della verità, e quindi proprio perché si assume (NV_2). Si leggano questi passi di Kōdō Sawaki, espressioni forse interpretabili – almeno in parte – come istanze di (NV_1) o di (NV_2):

Alcune opinioni sono invecchiate e hanno perduto la loro forza. Ad esempio, quando gli adulti fanno prediche ai figli, spesso semplicemente ripetono opinioni bell'è pronte [...]. Quando le verdure vanno in semenza, diventano dure e fibrose e non sono più commestibili. Dobbiamo sempre vedere le cose con occhi nuovi e freschi! (Uchiyama-Okumura 2015 eds., p. 53).

Se pensiamo che l'illusione della gente ordinaria sia un male e il Risveglio del Buddha sia un bene, stiamo ancora guardando da una prospettiva parziale. *Praticare lo zazen è smettere di guardare da una qualunque prospettiva* (*ibidem*, p. 95, corsivo mio).

Riguardo alla prima citazione, le opinioni di cui parla Kōdō Sawaki sono *in primis* quelle etiche e morali, ma poi credo non sia difficile estendere la sua affermazione a *tutte* le opinioni, senza travisarla: «dobbiamo *sempre* vedere le cose con occhi nuovi e freschi!». (Si noti: seguendo la mia interpretazione del Buddhismo, che ho chiamato “mooreano” in §I.1, dall'insieme delle opinioni o credenze che hanno «perduto la loro forza» vanno escluse quelle il cui contenuto proposizionale consista nelle *Moorean truth*). In merito alla seconda citazione, le «illusioni della gente ordinaria» potrebbero essere intese come l'insieme delle proposizioni false o parzialmente false; «il Risveglio del Buddha» (o anche la «Natura di Buddha») potrebbe essere interpretato – almeno in questo caso – come una qualche presunta natura o essenza della verità coincidente con il (o con l'evento del) Risveglio del Buddha o il Buddha stesso. Ma – come dice Sawaki – non si tratta tanto di questo, quanto di abbandonare *qualsiasi* prospettiva – cioè: qualsiasi teoria della verità – persino quella del Buddha. Donde – forse – la

convergenza con (NV_2) . Si noti *en passant* – ma ormai il lettore dovrebbe averlo inteso – che l’abbandono di qualsiasi prospettiva non è, nella mia proposta, l’abbandono di qualsiasi nozione di verità o l’abbandono di qualsiasi visione del mondo. Ce n’è una, infatti, che rimane indiscutibile,¹² ossia la visione del senso comune, l’insieme di proposizioni mooreane che fungono da contenuto di norme prescrittive-predittive. Però si abbandona qualsiasi analisi del significato di quelle proposizioni, così come qualsiasi proposizione che non sia un truismo (e si abbandona nel senso che si mette da parte o “tra parentesi”, sospendendo il giudizio sulla correttezza o meno dell’analisi).

Ritorniamo a questo punto su (NV) «Non attaccatevi ad alcuna verità», ricordando che lo scopo del capitolo è presentare una parafrasi filosofica di questa prescrizione. Poiché, come abbiamo già visto, tale prescrizione si può intendere sia come (NV_1) , sia come (NV_2) , entrambe “in gioco” nella pratica buddhista, è opportuno innanzitutto considerare quali siano le principali teorie della verità disponibili sul “mercato” filosofico.¹³

Partiamo dalla intuizione di base che abbiamo quando pensiamo alla nozione di verità, ossia la cosiddetta *correspondence intuition*¹⁴: *da un punto di vista pre-filosofico o pre-teoretico, più o meno tutti concepiamo la verità come qualcosa che dipende dalla*

¹² Dove la indiscutibilità non è tanto logica, quanto pratico-normativa: cfr. cap.I e Simionato (2018).

¹³ Un’anticipazione che può essere utile al lettore: poiché nelle pagine che seguono privilegerò una teoria della verità – la cosiddetta *modest identity theory of truth* di Dodd (2008) – per parafrasare (NV_1) , mi si potrebbe obiettare che tale parafrasi risulta incompatibile con (NV_2) , quest’ultima escludendo l’adozione di qualsivoglia teoria della verità. Risponderei dicendo che adottare la *modest identity theory of truth* di Dodd non significa adottare una definizione della verità in quanto concetto. Egli stesso dichiara che – nonostante l’appellativo di “teoria” – la *modest identity theory* non è una definizione di (o del concetto di) verità (cfr. ad esempio 2008, p. 1: «Such an attitude does not share the usual analytical ambitions of things called ‘theories of truth’. It aims neither to define ‘is true’ nor to explain what the difference between truth and falsehood consists in»).

¹⁴ Cfr. ad esempio Asay (2013, p. 135).

o perlomeno è *collegata alla* realtà. Si parla di *corrispondenza* (*correspondence*), perché ciò che riteniamo vero *corrisponde* a ciò che *realmente* è, ossia a come le cose del mondo realmente stanno.¹⁵ Fin qui l'approccio rimane vago, generico e pre-filosofico perché non fa uso delle distinzioni terminologiche viste sopra (tra concetto, proprietà, predicato, o essenza della verità, etc.), né fornisce alcuna indicazione su quale sia la relazione tra ciò che è vero e la realtà (né – si aggiunga – fornisce alcuna indicazione su cosa dobbiamo intendere per 'realtà': solo ciò che è indipendente dal nostro pensiero? Né – ancora – ci fornisce indicazioni su cosa sono gli enti di cui diciamo che possono o non possono essere veri: sono proposizioni, enunciati, fatti, pensieri? etc.). Tuttavia, nonostante questa vaghezza e assenza di una teorizzazione e di una analisi, rimane comunque intaccata l'idea che verità e realtà siano in qualche modo connesse.¹⁶ Facciamo un passo in avanti, pur senza ancora entrare in una qualche teoria della (essenza della) verità. La *correspondence intuition* può essere "catturata" (almeno parzialmente) da uno schema logico, il cosiddetto *T-schema* che abbiamo già incontrato in §I.5 dove abbiamo visto, richiamando l'articolo di Azzouni (2013), quali siano i principi logici ascrivibili al senso comune. Il T-schema o schema-T o *Equivalence Schema* esprime la corrispondenza tra verità e realtà come segue:

$\langle p \rangle$ è vero se e solo se p

Esemplificazioni di questo schema sono:

¹⁵ Riconoscere la validità della *correspondence intuition* non ci obbliga ad accettare una qualche versione della *teoria corrispondentista* della verità (cfr. *infra*).

¹⁶ Si noti che la vaghezza della *correspondence intuition* – intesa nel mero senso che abbiamo visto (ossia senza impegni verso una certa teoria della verità, a un certo uso del termine 'verità', etc.) ci porta in prossimità dell'approccio agnostico al Buddhismo che ho adottato fin dal primo capitolo; e la vaghezza e assenza di analisi, sebbene insieme alla solidità e appartenenza al senso comune, ci portano nei pressi del *Moorean common sense* (sebbene, come verrà chiarito ulteriormente, la verità delle proposizioni mooreane sia diversa dalla verità tematizzata nella *identity theory of truth* che privilegerò in seguito: cfr. ad esempio §II.6).

- <La neve è bianca> è vero se e solo se la neve è bianca
- <Il vaso è sul terreno> è vero se e solo se il vaso è sul terreno
- <Socrate ha la barba> è vero se e solo se Socrate ha la barba
- <Fuori piove> è vero se e solo fuori piove
- <Ci sono i pinguini> è vero se e solo se ci sono i pinguini

etc., dove il bicondizionale dice che una proposizione p è vera se e solo se *si dà il caso che p* . L'idea "catturata" (almeno parzialmente) da questo schema è proprio quella della intuizione corrispondentista: la verità di ciò che diciamo della realtà si dà in una connessione strettissima (tanto da essere formalizzabile sottoforma di *equivalenza logica*, cioè di un bicondizionale) tra ciò che diciamo della realtà e la realtà stessa.

Abbiamo già visto che per Azzouni (2013) questo schema fa parte della "logica" del senso comune. Vorrei insistere ulteriormente sul fatto che questo schema non ci vincola ad una qualche teoria della verità. Asay (2013) ci può essere di aiuto per comprendere appieno il motivo di ciò. Secondo Asay, infatti, il T-schema si trova alla base sia delle teorie "sostanziali" della verità, sia di quelle deflazioniste – così come la *correspondence intuition* che viene "catturata" in parte da quello schema – *ma non ci obbliga sic et simpliciter ad assumere una qualche teoria della verità*.¹⁷ Scrive infatti:

[...] dal punto di vista metafisico, non c'è qualcosa di più "pe-

¹⁷ L'idea che il T-schema di Tarski fosse proprio del senso comune e fosse metafisicamente neutrale era già condivisa da Tarski stesso, e ripresa da Azzouni (2013) e da Asay (2013; cfr. ad es. p. 219). Tuttavia, rispetto a Tarski, Azzouni e Asay sono più propensi a considerare il T-schema come compatibile col linguaggio pre-filosofico, naturale, informale, non regimentato; laddove invece Tarski sostiene che «the very possibility of a consistent use of the expression 'true sentence' which is in harmony with the laws of logic and the spirit of everyday language seems to be very questionable, and consequently the same doubt attaches to the possibility of constructing a correct definition of this expression» (citato in Asay 2013, p. 224). Per Tarski, infatti, si può definire la verità solo se si soddisfano tre condizioni: il linguaggio deve essere formale; non deve essere *semantically closed* (ossia ci deve essere un metalinguaggio per quel linguaggio oggetto); deve dar luogo a una *essential richness* (cfr. Asay 2013, pp. 219-224).

sante” da un lato di un T-enunciato (T-sentence) rispetto all’altro lato. Ciò significa, sì, che i due lati di un T-enunciato sono metafisicamente *equivalenti*; e tuttavia non significa affermare che entrambi i lati siano metafisicamente *vuoti*. [Consideriamo il seguente T-enunciato:]

È vero che ci sono pinguini se e solo se ci sono pinguini.

Di esso il deflazionista dovrebbe dire che non sono individuabili impegni metafisici nella parte sinistra che non siano individuabili anche nella parte destra del T-enunciato, e viceversa. Negare che ci sia qualcosa in più nella parte sinistra rispetto alla parte destra non significa dire che non vi sia alcunché che renda veri entrambe le parti dell’enunciato (2013, p. 133).

E ancora più chiaramente, Asay (2013) afferma:

Un T-enunciato afferma che sussiste una qualche forma di equivalenza tra i due lati dell’enunciato stesso, ma *non si pronuncia riguardo a come questi due lati, se veri, dipendano dal mondo* [corsivo mio]. Molti filosofi, tuttavia, sembrano ritenere che la “mondanità” della verità sia già intrinseca nei T-enunciati, solitamente nelle condizioni [di asseribilità] della parte destra. Eppure il lato destro di un T-enunciato non dice alcunché rispetto a quale sia il verificatore (*truthmaker*) del portatore di verità (*truthbearer*) che compare nel lato sinistro. Il lato destro, infatti, è solo un’altra verità che ha bisogno del suo verificatore. [...] *Il punto è che il mondo non “fa capolino” automaticamente nel lato destro del bicondizionale* [corsivo mio]. Una cosa è essere disposti ad accettare i T-enunciati; un’altra cosa – abbastanza diversa – è ritenere che le loro condizioni [di asseribilità] siano ontologicamente “caricate” (2013, pp. 134 ss.).

Adottare il mero T-schema (cioè senza assumere anche una teoria riguardante i *truthmaker*), dunque, non significa vincolarsi ad una teoria della verità e quindi ad un qualche modello esplicativo del rapporto tra pensiero-linguaggio e realtà, tra mente e mondo. Non solo; aggiunge Asay 2013 (riprendendo una tesi già espressa in un certo tipo di deflazionismo, come vedremo) – la parte sinistra e destra del bicondizionale in cui consiste il T-schema dicono *la stessa cosa*:

per qualsiasi enunciato che esprima p , il pensiero che p è identico al pensiero che è vero che p . Ne consegue che una credenza o una affermazione che p è una credenza o una affermazione che è vero che è p . [...] Potremmo dire che l'espressione 'è vero che p ' rende esplicito ciò che altrimenti rimarrebbe implicito nella mera espressione ' p '. Il motivo per cui i due pensieri sono identici risiede nel fatto che l'aggiunta dell'operatore 'è vero che' – in fin dei conti – non aggiunge niente che non ci sia già (2013, p. 152).

Su questa identità (non solo logica, ma anche di "contenuto") rimando il lettore alla sezione §II.5, dedicata al deflazionismo. Per il momento mi interessa soffermarmi su questo primo approccio alla questione della verità in quanto potrebbe essere in linea con l'approccio agnostico al Buddhismo che sto sostenendo nel libro. In effetti, se: (i) il T-schema fa parte degli "strumenti" del senso comune (come sostiene ad esempio Azzouni 2013); (ii) il T-schema non ci vincola ad una qualche teoria metafisica della verità o a un qualche impegno ontologico;¹⁸ (iii) il T-schema "cattura" la logica dell'intuizione corrispondentista propria del senso comune;¹⁹ allora ci può bastare il T-schema per parafrasa-

¹⁸ Va sottolineato, comunque, che per Asay (2013), se assieme al T-schema assumiamo anche una qualche nozione di *truthmaker*, allora ci vincoliamo a determinati impegni metafisici o ontologici; e tuttavia, gli eventuali impegni ontologico-metafisici della parte sinistra del T-schema sono i medesimi impegni ontologico-metafisici della parte destra del T-schema, e viceversa, essendo p identico a *è vero che p* (cfr. 2013, pp. 131-137).

¹⁹ Tuttavia, come spiega Asay (2013, sezione 4.5), il T-schema *da solo* non basta a "catturare" l'intuizione corrispondentista pre-teoretica, perché serve anche una qualche nozione di *truthmaker*. Cfr. 2013, p. 236: «[...] to say that 'Socrates is a philosopher' is true if and only if Socrates is a philosopher is to say *nothing* whatsoever about what it is, if anything, that makes 'Socrates is a philosopher' true. What we cannot say is this: Socrates is a philosopher makes true 'Socrates is a philosopher.' That is ungrammatical nonsense. And we must be extremely cautious in saying that what makes 'Socrates is a philosopher' true is that Socrates is a philosopher. For what does 'that Socrates is a philosopher' refer to? It cannot refer to a proposition, because propositions do not make true the sentences that express them. If it refers to something like a "fact" or "obtaining state of affairs" (i.e., "Socrates's being a philosopher"), then

sare l'istruzione buddhista (NV_1); laddove invece *non può essere sufficiente per parafrasare* (NV_2), quest'ultima istruzione avendo ad oggetto almeno una *teoria* della verità (e il T-schema, di per sé, rimane "in silenzio" sull'essenza della verità, perciò non dà luogo – da solo – a una teoria della verità).

Sebbene potremmo considerarla in questi termini e chiudere la parafrasi di (NV_1) (fermo restando l'esigenza di parafrasare (NV_2)), questa interpretazione dell'istruzione buddhista potrebbe non essere sufficiente. In effetti, essa non si pronuncia su uno dei temi chiave della meditazione buddhista, ossia la relazione tra pensiero-linguaggio e mondo-realtà, laddove invece quando si parla di proposizione è implicito prendere una certa posizione nei confronti del rapporto con la realtà (che è proprio quello che il T-schema non fa ed è per quello che rimane metafisicamente "neutrale"). Si aggiunga che, nell'economia del presente scritto, un qualche modello esplicativo del rapporto tra pensiero-linguaggio e mondo-realtà dovrebbe essere utilizzato per risolvere una delle contraddizioni tipiche della *received view* del Buddhismo, quella per cui pensiero e realtà sarebbero e al contempo non sarebbero identici tra loro (si veda §II.4). La teoria della verità che privilegerò per parafrasare (NV_1) consente, a mio avviso, di risolvere quella contraddizione. In effetti rinunciare a impegnarsi in una teoria della verità (nel caso specifico: la *modest identity theory of truth* di Dodd 2008: rimando il lettore a §II.4) in nome della neutralità teoretica, ma sacrificando la capacità esplicativa e accettando una contraddizione (quella della identità e non identità tra mondo e realtà) non mi sembra una mossa in linea con l'approccio interpretativo che ho adottato in questo libro.

Procediamo quindi con una panoramica delle teorie della verità, sia per parafrasare (NV_1), sia per parafrasare (NV_2) scegliendo quelle più appropriate per interpretare la pratica bud-

we have entities that can serve as truthmakers; but notice that this view is now burdened with some serious metaphysical commitments, and to say that all sentences are made true by such entities takes one perilously close to a traditional correspondence theory».

dhista in riferimento all'istruzione (NV). A tal fine richiamo brevemente le principali teorie della verità, seguendo soprattutto l'ottima sintesi di Glanzberg (2018).

La teoria più vicina – almeno *prima facie* – alla *correspondence intuition* è la *teoria corrispondentista della verità*, anche se abbiamo visto che quella intuizione fa parte del “bagaglio” pre-teoretico della nostra comprensione della verità e quindi non è appannaggio privilegiato della teoria corrispondentista. Scrive Glanzberg:

La teoria corrispondentista della verità è essenzialmente una tesi ontologica: una credenza (*belief*) è vera se *esiste* un ente – un fatto – al quale essa corrisponde. Se non c'è un tale ente, allora la credenza è falsa. [...] Si consideri, ad esempio, la credenza che Ramey canta. Assumiamo che questa credenza sia vera. In cosa consiste la sua verità, secondo la teoria corrispondentista? Consiste nell'esistenza di un fatto nel mondo, costituito dall'individuo Ramey e dalla proprietà di cantare. Indichiamo tale fatto come segue: <Ramey, Cantare>. Questo fatto esiste. Invece il mondo non contiene alcun fatto <Ramey, Danzare> – supponendo che Ramey canti, ma non danzi. La credenza che Ramey canta sta in relazione di corrispondenza con il fatto <Ramey, Cantare>, e perciò la credenza è vera. [...] La [relazione di] corrispondenza sussiste tra una proposizione e un fatto qualora la proposizione e il fatto abbiano la stessa struttura, e gli stessi componenti in ciascuna posizione della struttura suddetta. [...] Le proposizioni, seppur strutturate come i fatti, possono essere vere o false. [...] Secondo la teoria corrispondentista [...] *la chiave della* [nozione di] *verità è una relazione tra le proposizioni e il mondo, che sussiste – tale relazione – quando il mondo contiene un fatto strutturalmente simile alla proposizione* [corsivo mio] (2018, sez. 1.1.2).

Oltre alle teorie corrispondentiste che utilizzano la nozione di *fatto*, ci sono anche teorie corrispondentiste che riescono a spiegare la natura della verità senza ricorrere a quella nozione, cioè senza bisogno di appoggiarsi a una metafisica che postuli l'esistenza di enti “mondani” che sono appunto i fatti:

[si può anche sostenere che] la corrispondenza non sussista [tanto] tra enunciati o proposizioni e fatti; piuttosto, si tratta di *una corrispondenza delle nostre espressioni rispetto agli oggetti e alle proprietà che essi possiedono* [corsivo mio], e quindi dei modi in cui sono articolate le [nostre] affermazioni in questi termini. Se non si postula [l'esistenza di] fatti, non si postula alcun oggetto singolo a cui una proposizione o un enunciato veri dovrebbero corrispondere. Piuttosto, si mostra come la [nozione di] verità potrebbe essere concepita a partire da relazioni basilari del tipo parola-mondo (*word-to-world*). [...] *Secondo le concezioni rappresentazionali* [del corrispondentismo], *gli item dotati di significato, quali ad esempio i pensieri, gli enunciati oppure i loro costituenti, hanno il proprio contenuto perché* (in virtue of) *sono inseriti nella corretta relazione con le cose che essi rappresentano* [...]. (Glanzberg 2018, sez. 3.1).

Anziché “impegnarsi” ontologicamente nell'esistenza di fatti a cui corrispondano le proposizioni, questa versione corrispondentista ruota attorno alla nozione di *rappresentazione* declinata come relazione (causale) di riferimento (*reference*) e di soddisfacimento (*satisfaction*).²⁰

Un'altra famiglia di teorie della verità che ha avuto grande rilevanza in filosofia, soprattutto nell'ambito dell'idealismo, è quella coerentista, secondo cui la verità di una proposizione o di una credenza (o comunque di ciò che viene considerato *truthbearer*) consiste nella sua appartenenza a un sistema coerente di credenze (o proposizioni, o enunciati, etc.):

[...] possiamo sintetizzare [il coerentismo] con uno slogan: *una credenza* (belief) *è vera se e solo se essa fa parte di un sistema coerente* (coherent) *di credenze*. Per evidenziare ulteriormente la differenza rispetto alla neoclassica teoria corrispondentista, potremmo aggiungere che una proposizione è vera se essa è il contenuto di una credenza all'interno del sistema, oppure se è implicata (*entailed*) da una credenza all'interno del sistema. La differenza rispetto alla teoria corrispondentista della verità è chiara. Lungi dal chiedersi se il mondo fornisca o meno un

²⁰ Abbiamo già incontrato queste relazioni in §I.5.

oggetto adeguato per una relazione di rispecchiamento con una proposizione, *la verità è piuttosto una questione di come le credenze stiano in relazione l'una con le altre* [...] [La verità] è una relazione contenuto-contenuto (*content-to-content*) o credenza-credenza (*belief-to-belief*) (Glanzberg 2018, sez. 1.2).

A differenza del corrispondentismo, dunque, il coerentismo non concepisce la verità in termini di relazione di rappresentazione tra il pensiero o linguaggio da una parte (il soggetto); e la realtà, il mondo, dall'altra (l'oggetto). Questa famiglia di teorie concepisce invece la verità rimanendo tutta all'interno dello stesso "dominio", quello delle credenze o comunque dei contenuti del pensiero.²¹

C'è poi la famiglia di teorie della verità che costituiscono il pragmatismo, secondo cui la verità è lo scopo della ricerca e a sua volta tale ricerca della verità deve avere un impatto sull'esperienza, sulla pratica di vita, etc. Il pragmatismo, quindi, pone l'accento sulla *utilità* che le credenze ritenute vere hanno sulla nostra esperienza del mondo. (Ciò, comunque, non implica necessariamente l'abbandono del corrispondentismo come teoria; né tantomeno della *correspondence intuition*). In tal senso il pragmatismo è accostabile anche a quelle teorie della verità che costituiscono il verificazionismo. Scrive James:

La verità di una idea non è una sua intinseca proprietà statica (*stagnant*). La verità accade a un'idea. Essa diventa vera, cioè è resa vera dagli eventi. La sua verità è – di fatto – un evento, un processo: il processo della sua verifica. La sua validità è il processo della sua validazione. Ma cosa significano in pratica le parole 'verifica' e 'validazione'? Esse indicano certe conseguenze pratiche dell'idea verificata o validata [1907] (2001, p. 213).

²¹ Ciò non significa che il coerentismo perda il contatto con la realtà oggettiva: quanto più un determinato contenuto del pensiero *soggettivo* è coerente con il sistema totale di credenze, tanto più esso è *oggettivo*: «In the idealist view, a thought and its object do not differ in kind but in degree of realization; the purpose of thought is to become more developed and coherent until it literally is identical to, or "one with", reality» (Lynch 2001, pp. 99-100).

Il verificazionismo va a supporto dell'approccio pragmatista perché si *verifica* la validità delle nostre credenze nella misura in cui esse risultano *efficaci, utili* – rilevanti nella pratica.²²

Un'altra famiglia di teorie della verità di grande rilevanza nel dibattito filosofico è quella del deflazionismo, a cui dedico l'intera sezione §II.5; per cui al momento la lascio in sospenso.

A questo punto vorrei mostrare che queste famiglie di teorie della verità (corrispondentismo, coerentismo, pragmatismo) non sono sufficientemente adeguate a interpretare l'istruzione buddhista (NV).²³ Il corrispondentismo non mi sembra adatto per approcciare la pratica buddhista nella misura in cui il denominatore comune di questa famiglia di teorie della verità è la *differenza* o comunque il *salto o divario* tra soggetto e oggetto, o tra il pensiero-linguaggio (che converge con il mondo o rappresenta il mondo) e la realtà (che è rappresentata o verso cui i nostri pensieri, enunciati, proposizioni, etc. convergono).²⁴ La pratica buddhista, in effetti, è più propensa all'esperienza diretta, *immediata* (o "pura") della realtà. D'altro canto, nemmeno il coerentismo mi sembra adeguato.²⁵ Sebbene il coerentismo – soprattutto nelle sue versione

²² Segnalo al lettore che la mia scelta di tradurre 'truthmaker' quasi sempre con 'verificatore' (cfr. §I.1) non implica l'attribuzione di alcun privilegio alla teoria verificazionista. Un altro modo di tradurre quel termine è 'fattore di verità'.

²³ Oltre a queste famiglie di teorie della verità, mi soffermerò anche sulla cosiddetta *identity theory of truth* (§II.4), sul deflazionismo (§II.5), e sul trivialismo o onnialetismo (§II.7). Tuttavia ci sono anche altre famiglie di teorie che potrebbero essere "saggiate" in confronto a (NV) e di cui questo libro non si occupa.

²⁴ Si noti che questa critica al corrispondentismo in quanto teoria della verità non va a inficiare (o perlomeno: non dovrebbe inficiare) la validità della *correspondence intuition*. In effetti, come abbiamo visto, la *correspondence intuition*, "catturata" (almeno parzialmente) dal T-schema, rimane "in silenzio" sulla natura di questa corrispondenza. Sicché non siamo costretti a dire che anche tale corrispondenza (cioè quella della *correspondence intuition*) introduca un *gap* tra mente e mondo.

²⁵ Segnalo al lettore che la *teoria* coerentista della verità a cui mi sto riferendo in queste righe non coincide con l'*interpretazione* "coerentista" della pratica buddhista che sto proponendo in questo libro. Men-

idealiste – ha tra i propri obbiettivi quello di oltrepassare il dualismo soggetto-oggetto (si pensi allo *Spirito Assoluto* o *Sapere Assoluto hegeliano*), il risultato che si ottiene è quello di “sacrificare” o “fagocitare” il mondo a favore del pensiero.²⁶ Comincia a emergere la difficoltà che incontreremo meglio tra poco, ossia quella di riuscire da un lato a render conto della differenza tra pensiero e realtà; e dall’altro di riuscire a render conto della loro relazione, senza “assorbire” uno dei due poli (la soggettività o l’oggettività) nell’altro. Nel buddhismo, soprattutto in Dōgen, troviamo questa ambiguità (come vedremo) e né il corrispondentismo, né il coerentismo riescono a renderne ragione (soprattutto non riescono a renderne ragione se – come ho indicato nell’introduzione – si vuole mantenere la non-contraddittorietà della pratica buddhista). Anche le teorie pragmatiste della verità non mi sembrano adatte per la pratica Buddhista, sebbene a prima vista siano attrattive nella misura in cui si focalizzano appunto sulla *pratica*, e quindi sull’utilità e l’efficacia *per la nostra vita*, derivante dal ritenere una credenza vera in conseguenza del perseguimento della ricerca della verità. Qui il punto problematico nei confronti della pratica buddhista potrebbe essere proprio quello di ricercare la verità e quindi di assumere uno scopo o obbiettivo, laddove invece la pratica buddhista, soprattutto nella sua declinazione zen, è *mushotoku* e *shikantaza*,²⁷ ossia *senza spirito di profitto, fine a se stessa, inutile, priva*

tre la prima è una *teoria* della verità, la seconda è una parafrasi delle istruzioni della pratica buddhista della meditazione, tale da evitare, il più possibile, la contraddizione o, perlomeno, tale da evitare l’enfasi sulla contraddizione (cfr. §0.1).

²⁶ Certo, per un hegeliano il pensiero in cui viene “fagocitata” la natura (la realtà oggettiva) non è il pensiero soggettivo, quanto quello assoluto. L’idealismo tedesco, soprattutto quello hegeliano, in effetti può essere inteso non tanto come il primato del pensiero soggettivo sulla realtà oggettiva, quanto il primato della *libertà* dello spirito, in quanto unità di pensiero e natura. Su tali importantissime questioni non mi soffermo, per non perdere di vista gli scopi principali di questo libro.

²⁷ Cfr. Saviani (2015, pp. 258-260): ‘*Mushotoku*’ è termine giapponese che significa: «senza (spirito di) profitto. Libertà dai desideri di ottenere un qualche risultato personalmente conveniente dalla pratica buddhista.

di un obbiettivo che sia altro da sé, come spiegano chiaramente Sawaki Rōshi (in Uchiyama-Okumura 2015 eds.), Uchiyama (2006), Suzuki (1977), rifacendosi a Dōgen.²⁸ Se la verità – per il pragmatismo – è lo scopo dell’attività di ricerca ed è altro dall’attività di ricerca stessa (essendone il fine), allora proprio in quanto *scopo* non può essere l’obbiettivo della pratica buddhista che, per definizione (ripeto: almeno nella sua versione zen, che è tra i riferimenti primari di questo libro), è *senza scopo* (*mushotoku*) e non punta ad altro da sé (*shikantaza*: semplicemente sedere in meditazione, senza voler raggiungere altro dalla pratica stessa).

Abbiamo visto in precedenza – seguendo Asay (2013) – che la *correspondence intuition*, “catturata” dal T-schema, non si pronuncia su un importante aspetto della questione della verità, ossia sui *truthmaker* o verificatori (o fattori di verità). Secondo Asay, infatti, il T-schema non ci dice che cosa *renda vero* un enunciato, una proposizione, un pensiero (o qualsivoglia ente si scelga come *truthbearer* ossia portatore di verità), né nella parte destra del bicondizionale, né in quella sinistra. La *correspondence intuition*, dunque, non determina *che cosa* fa sì che un *truthbearer* sia vero; ma se quella intuizione vale, allora *ci deve essere qualcosa* in virtù del quale un *truthbearer* è vero, «altrimenti la dipendenza della verità dalla realtà sarebbe in-

[...] ‘*Shikantaza*’ è anch’esso termine giapponese, utilizzato da Dōgen per indicare la pratica dello *zazen*. [...] ‘Assoluto *zazen*’, sedere integralmente in *zazen*. In origine questa espressione fu utilizzata da Tiandong Rujing, maestro cinese di Eihei Dōgen. Dōgen la impiegò per definire lo *zazen* da lui concepito come pratica meditativa pienamente coinvolgente, priva di qualsiasi oggetto, scopo e spirito di profitto» (p. 260).

²⁸ Qui emerge una questione, che lascio volutamente aperta: se la pratica buddhista non mira alla verità, come si rende compatibile la parafrasi successiva che introduco, ossia lo *sforzo* di passare da un approccio corrispondentista all’utilizzo della *identity theory of truth* attraverso la pratica meditativa? Mi sembra che tale questione sia analoga a quello che in §I.2 ho chiamato “paradosso dell’illuminazione originaria”. Perciò, pur senza alcuna pretesa di conclusività, la medesima soluzione proposta per quel paradosso potrebbe essere il contesto a partire da cui interpretare il rapporto tra teoria/e corrispondentista/e e teoria/e identitaria/e della verità.

spiegabile» (Caputo 2011)²⁹. È molto importante sottolineare che il fatto che la nozione di *truthmaker* ci serva per dar senso alla *correspondence intuition* non implica che dobbiamo impegnarci ontologicamente o ideologicamente in una qualche teoria della verità. Scrive infatti Asay (2103) che «la teoria dei verificatori (*truthmaker*) non è una teoria della verità. L'idea che le verità (*truths*) siano rese vere dalla realtà non ci rivela la natura o l'essenza della verità, perché si deve comunque già assumere una qualche precedente nozione di verità» (pp.125-126). E ancora:

[...] *Rimango neutrale su quali tipologie di oggetti siano più convenienti a fungere da verificatori [...] [C]iò che è importante sottolineare [...] è che la teoria dei verificatori [...] non offre un modello esplicativo (account) della natura o essenza della verità, ma piuttosto un modello esplicativo (account) della natura o essenza della relazione tra verità e mondo* (2013, pp. 132 ss., corsivo mio).

Dunque, la *correspondence intuition* ci dice semplicemente che la verità dei nostri enunciati, dei nostri pensieri o proposizioni, etc. è un *convergere* con il mondo,³⁰ con le cose così come stanno nella realtà; e tale relazione si può decodificare in termini di *truthmaking*, cioè: *far esser vero qualcosa*. In tutto ciò – dice correttamente Asay (2013) – non vi è traccia di una *teoria* della verità (anzi, il concetto stesso di verità è in qualche modo presupposto, donde il primitivismo del concetto VERITÀ sostenuto da Asay 2013, seppur criticabile, anche in

²⁹ Come segnala Caputo (2011), ci sono molti modi di interpretare quella relazione di dipendenza o relazione di (*essere*) *in virtù di* (ad esempio: *entailment, necessity, causality*, etc.), ma per gli scopi di questo capitolo non ci interessa prediligere una o l'altra interpretazione. (Per una notazione formalizzata o semiformalizzata della nozione di *truthmaker* cfr. Glanzberg 2018 (sez. 3.4): «The truthmaker principle is often put as the schema: If Φ , then there is an x such that necessarily, if x exists, then Φ »).

³⁰ Almeno fin da Platone e Aristotele; ma forse già a partire da Parmenide, laddove veniva affermata una identità o “coappartenenza” di pensiero ed essere nel famoso frammento 3 DK.

relazione all'approccio buddhista: cfr *infra* e Simionato 2020).³¹

Si noti, inoltre, che assumendo una nozione “neutrale” della relazione di *truthmaking*, ossia tale per cui essa è intesa semplicemente come la relazione tra realtà e pensiero-linguaggio o tra mondo e credenze, possiamo rimanere “agnostici” (si veda §I.4) sia su quali siano gli enti che fungano da verificatori (ad esempio potrebbero essere: fatti, stati di cose, eventi, oggetti, proprietà etc.), così da rimanere *ontologicamente* neutrali; sia sulla tipologia di relazione tra realtà e pensiero (la realtà è in relazione di *causalità* con la verità delle nostre credenze? Oppure è in relazione di implicazione logica? Oppure è una *necessitazione?*), così da rimanere anche *ideologicamente* neutrali. L'utilizzo “neutrale” e “agnostico” della relazione di *truthmaking* ci consente anche di non prendere posizione sulla scelta tra vincolarsi a una relazione di *differenza* oppure a una relazione di *identità* tra mente e mondo: questo punto risulterà fondamentale nella sezione successiva, dove utilizzo la *modest identity theory* di Dodd per parafrasare (NV_i).³²

³¹A questo punto mi si potrebbe obiettare che, “equipaggiati” con la *correspondence intuition*, il T-schema e una nozione pre-teoretica della relazione di *truthmaking*, non abbiamo bisogno di altro per parafrasare (NV_i) (sicché si riproporrebbe la obiezione già accennata prima, ma potenziata con la nozione di *truthmaker* o la relazione di *truthmaking*). A questa obiezione propongo una risposta in §II.8.

³² Mi si potrebbe obiettare che, se la relazione di *truthmaking* è il *far essere vero*, allora siamo immediatamente vincolati a tematizzare una *differenza* tra mente e mondo, o tra proposizioni e fatti, o tra linguaggio e realtà, etc. Tuttavia risponderai seguendo l'indicazione di Ingthorsson (2019, pp. 34-34, corsivo mio): «[...] correspondence of belief to fact, if it occurs at all, can arguably occur independently of any concept about it. If there is a being able to represent anything, then if one of its representations happens to accurately represent something, then the representation corresponds to the thing *regardless of any concept of correspondence that this being may have*. The being involved *need not even know that there is a difference between appearance and reality, or between representation and the represented*». La *correspondence intuition*, dunque, non ha nemmeno bisogno di assumere una differenza tra rappresentazione e rappresentato. Questa specificazione è importante perché – come vedremo nella sezione successiva – Dodd (2008) critica il principio di *truthmaking*, sicché la tesi che sosterrò, ossia che la teoria della verità di

II.4) Pratica buddhista e teoria identitaria della verità (identity theory of truth)

La teoria della verità che mi sembra più adeguata per interpretare (NV_1) è la cosiddetta *identity theory of truth* per i motivi che emergeranno in questa sezione. Innanzitutto vediamo quali sono i principi di fondo che caratterizzano questa famiglia di teorie della verità, cioè le teorie che possiamo chiamare “identitarie”, fermo restando che anche in questo caso – come vedremo – la “correspondence intuition” (e con essa il T-schema³³), facente parte del senso comune e del linguaggio naturale pre-teoretico e pre-filosofico, rimane valida. La caratteristica essenziale delle teorie identitarie della verità è l’assenza del dualismo tra pensiero e realtà (o tra mente e mondo, o tra pensiero ed essere, che dir si voglia), o perlomeno il tentativo di colmare nel modo più immediato possibile quel dualismo. Scrivono, ad esempio, Gaskin (2020) e Sher (2004):

L’importanza della teoria identitaria della verità, secondo coloro che la sostengono, risiede nel fatto che *sembra capace di riempire un certo divario tra linguaggio e mondo e/o tra mente e mondo* – che altrimenti rimarrebbe aperto. (Gaskin 2020, corsivo mio). La teoria corrispondentista sostiene che ci sia un “divario” (*gap*) tra i portatori di verità (*truthbearer*) o pensieri (*thoughts*) e qualcosa di esterno a essi che spiegherebbe il loro essere veri o falsi. La teoria identitaria afferma che non c’è tale divario (Sher 2004).

Dodd sia un’ottima scelta per interpretare (NV_1), potrebbe confliggere con l’assunzione – sostenuta in questo capitolo – della validità della *correspondence intuition*, letta anche in termini di relazione di *truthmaking*. Tuttavia, la critica di Dodd alla nozione di *truthmaker* e alla relazione di *truthmaking* è una critica a un principio che pone la *differenza* tra entità (la *rappresentazione* e il *rappresentato*), mentre la relazione di *truthmaking* assunta in questo capitolo non è vincolata a tale differenza, cioè non si pronuncia sulla questione se il *far essere vero* presupponga una relazione di differenza o di identità. Cfr. *infra* e §§II.4; II.8.

³³ E si aggiunga – in base a quanto già spiegato in precedenza – anche la nozione di *truthmaking*, cioè la relazione di *far essere vero*.

Le teorie identitarie, in effetti, affermano la *identità* tra ciò che si considera suscettibile di essere vero, ossia ciò che si assume come *truthbearer* (il giudizio, la credenza, la proposizione, etc.), e ciò che si ritiene essere il “pezzo” di mondo o di realtà di cui quel *truthbearer* parla. Non c’è – dunque – differenza tra il pensiero vero e la realtà pensata, o tra il discorso vero e il mondo di cui si parla: la relazione di corrispondenza introdotta dalle teorie corrispondentiste e che si articola anche grazie alla *differenza* tra il rappresentante e il rappresentato (o tra la proposizione e il fatto) assume quindi la forma di una relazione di *identità*. Come scrive Ingthorsson, esponendo le teorie identitarie della verità, «essere vera per una credenza (*belief*) equivale semplicemente al sussistere (*obtain*) di un fatto; oppure, equivale a *essere* un fatto» (2019, p. 19).³⁴ Si noti che la *correspondence intuition* (pre-teoretica) del senso comune è comunque compatibile con le teorie identitarie della verità. Infatti essa non si pronuncia sulla *tipologia* di relazione tra mente e mondo, lasciando aperta – quindi – la possibilità che quella relazione – come in effetti avviene nelle teorie identitarie della verità – sia una relazione di *identità*.

³⁴ Cfr. Ingthorsson (2019, pp. 19-20): «There are at least two versions of how to close the gap. One is the view upheld for a while by Moore and Russell that the very objects that constitute the facts about which we have beliefs are themselves constituents of the beliefs, wherefore there really is no distance between belief and fact (Candlish 1989). For a belief to be true simply is for a fact to obtain; or, for a belief to *be* a fact. Moore and Russell later abandoned this view [...]. However, it is worth noting that Moore and Russell initially intended their theory to be an account of the relation between belief and fact, not a rejection of it. Basically the idea was that sometimes the distance between belief and reality is nil. Idealists like F. H. Bradley embraced a different type of identity theory [...]. Whereas Moore and Russell admitted an external material reality whose constituents sometimes become constituents of our beliefs, then Bradley rejected the reality of an external material reality, and therefore denied that the objects that constituted any belief were external to those beliefs. Basically, on Bradley’s view, thoughts are not true in virtue of something else but simply are true. This version of the identity theory is also genuinely contrary to CT [the correspondence theory]» (tuttavia la *identity theory of truth* è compatibile con la *intuizione* corrispondentista, sebbene sia alternativa alla *teoria* corrispondentista: cfr. infra).

Siano quindi le famiglie corrispondentiste e quelle identitarie sintetizzabili rispettivamente da:

- (CR) Una proposizione p è vera se e solo se p corrisponde a un fatto
- (ID) Una proposizione p è vera se e solo se p è identica a un fatto

dove con ‘fatto’ si intende uno stato di cose che sussiste (*obtaining state of affairs*), o ancora più genericamente, un modo in cui stanno le cose, un modo in cui il mondo (o una certa porzione di mondo) sussiste. Lo stato di cose può essere pensato nella forma ‘ a è F ’ dove a è un oggetto, F una proprietà. Ad esempio, *l’essere barbuto di Marco* è uno stato di cose; ed è anche un fatto, qualora Marco sia effettivamente barbuto, altrimenti è solo uno stato di cose che (attualmente) non sussiste. Detto questo – e semplificando il più possibile – le teorie corrispondentiste attribuiscono al pensiero e al linguaggio (che dicano il vero) un ruolo *rappresentativo di come stanno le cose del mondo*; invece le teorie identitarie riconoscono una qualche *identità tra pensiero, linguaggio e (“porzioni” di) mondo*, qualora il pensiero e il linguaggio dicano il vero.³⁵ Si noti che le occorrenze di ‘proposizione’ e di ‘fatto’ in (CR) e in (ID) possono essere sostituite, senza particolari conseguenze per le considerazioni di questo capitolo, rispettivamente con una qualsivoglia nozione di *truthbearer* (credenza, giudizio, enunciato, pensiero, etc.) e con un modello (o *account*) di *fatto* che sia il più metafisicamente “neutrale”.

³⁵ Il ruolo “rappresentativo” delle teorie corrispondentiste, a cui mi riferisco qui, va inteso in senso lato: quello per cui le teorie corrispondentiste in qualche modo presuppongono una essenziale separazione tra linguaggio e mondo, un essenziale dualismo tra pensiero e realtà. In effetti, sebbene nella sezione precedente abbia richiamato la distinzione tra quelle teorie corrispondentiste che utilizzano una nozione metafisica di *fatto* e quelle che invece non ne hanno bisogno, perché enfatizzano soprattutto la capacità rappresentativa del linguaggio; tuttavia – ai fini della presa di distanza dalle teorie corrispondentiste in generale – la distinzione interna alla famiglia del corrispondentismo non mi sembra rilevante. Ricordo al lettore, inoltre, che tale presa di distanza dalle *teorie corrispondentiste della verità non coincide* con una presa di distanza dalla *correspondence intuition* (cfr. §§ II.3; II.8).

Nella meditazione buddhista è sicuramente molto forte l'accento sul superamento del dualismo mente/mondo o pensiero/realtà o linguaggio/mondo, etc.³⁶ Perciò viene abbastanza naturale simpatizzare per teorie del tipo (ID), anziché per teorie del tipo (CR). Di conseguenza, (NV₁) potrebbe essere parafrasata come segue:

(NV₁*) «Non attaccatevi ad alcuna proposizione che *corrisponda* a un fatto»

e questa prescrizione non va intesa nel senso di una esortazione a mistificare i fatti o a sottovalutare come stanno le cose, bensì come una esortazione alla prescrizione implicita e complementare:

(NV₁***) «Accogliete come vere solo proposizioni che siano *identiche* ai fatti».³⁷

³⁶ Cfr. §I.3. e Nagatomo (2019, sez.5).

³⁷ *Prima facie*, il lettore potrebbe risultare spaesato da questa preferenza che accordo a una teoria *identitaria* della verità, laddove il Buddhismo ci esorta, invece, a non *attaccarci* ad alcuna proposizione vera. Si potrebbe obiettare, infatti, che la teoria identitaria vada in direzione diametralmente opposta a quella indicata dall'istruzione buddhista, nella misura in cui, anziché prendere le distanze dalle proposizioni vere, si dovrebbe addirittura *identificarsi* con esse. Fermo restando che la risposta a questa obiezione si mostrerà gradualmente nel corso del capitolo, segnalo già da subito che uno spaesamento analogo si dovrebbe provare accordando la preferenza a una teoria della verità *non-identitaria* (come ad esempio quella corrispondentista), laddove invece la pratica buddhista ci invita a sperimentare la a-dualità (né dualità o separazione, né unità indifferenziata) di soggetto e oggetto, di mente e mondo, di linguaggio-pensiero e realtà. Sono tutti temi e problemi che emergeranno pian piano, e riguardo ai quali mi auguro che il lettore possa trovare risposte adeguate nelle pagine che seguono. Collegata alla suddetta obiezione, si potrebbe affermare che una teoria identitaria della verità va palesemente contro uno dei principi chiave della meditazione, cioè la pratica della de-fusione rispetto ai propri pensieri, la non-identificazione, appunto, coi propri pensieri. Ma a tale obiezione risponderei molto semplicemente dicendo che la nozione di identità che occorre nell'espressione 'non-identificazione coi propri pensieri' si trova all'interno di un contesto psicologico (in senso lato), mentre la nozione di 'identità' che occorre nella teoria identitaria della verità si colloca in un contesto di filosofia teoretica.

In altri termini, la prescrizione che stiamo considerando esorterebbe il praticante buddhista ad emanciparsi da un approccio al mondo di tipo “riflettente” (la mente che *rispecchia* come stanno le cose, *rappresentandole* nel linguaggio e nel pensiero), a favore di un approccio dove la mente *coincida* con le cose. Scrive Dōgen:

Riguardo alla mente del vecchio Buddha, [c'è questa storia:] una volta c'era un monaco che chiese al maestro nazionale Daisho: “Cos'è mai questa mente del vecchio Buddha?”. Allora egli disse: “Muri, tegole, recinti, pietre”. Quindi, bisogna sapere che ‘la mente del vecchio Buddha’ non è ‘muri, tegole, recinti, pietre’, ‘muri, tegole, recinti, pietre’ non vengono detti ‘la mente del vecchio Buddha’. La mente del vecchio Buddha dev'essere appresa in questo modo. (Dōgen, *Shinjin gakudō*, in: Tollini 2001, p. 100).

Questo famoso passo dello *Shōbōgenzō* di Dōgen ci permette di mettere in luce uno dei temi chiave attorno al quale effettuare la parafrasi di (NV_1), ossia la presunta ambiguità o equivocità della relazione identitaria tra mente e realtà o tra pensiero-linguaggio e mondo. L'ambiguità consiste nell'esplicita contraddizione posta da Dōgen. Leggiamo, infatti, che la corretta comprensione di che cosa sia la mente di un Buddha si articola per Dōgen in due momenti diametralmente opposti: premesso che la realtà di cui parliamo (in termini di proposizioni vere o false) è indicata attraverso una sorta di metonimia o sineddoche: «muri, tegole, recinti, pietre», Dōgen afferma che la mente è identica alla realtà, ma anche non è identica alla realtà. La mia lettura consiste nell'accostare questa articolazione – *apparentemente* contraddittoria (anticipo che nella mia parafrasi, in ultima istanza, non risulterà essere una contraddizione) – a una certa teoria identitaria della verità che dissipi l'ambiguità e la contraddizione (tengo a sottolineare che questo capitolo, così come l'intero libro, non è e non vuole essere una interpretazione della complessa e inesauribile ricchezza dello *Shōbōgenzō* di Dōgen)³⁸.

³⁸ Per gli scopi del presente capitolo e dell'intero libro, assumo che ‘mente’ (*shin*) in Dōgen sia almeno in parte riconducibile alla nozione di ‘pensiero’, sebbene è chiaro che si aprirebbero questioni (filolo-

Se rileggiamo questo passaggio di Dōgen in termini di istruzioni per la meditazione e la pratica buddhista, possiamo dire che da un lato si esorta il praticante a superare il dualismo soggetto-oggetto, io-mondo, pensiero-realtà, etc.; dall'altro, tuttavia, non si vuole nemmeno tener ferma la tesi di una piatta identificazione dei due poli. Come scrive Nagatomo (ed è una citazione che abbiamo già incontrato nel capitolo precedente):

Lo Zen richiede ai praticanti di oltrepassare il dualismo operativo nel punto di vista quotidiano, e indica tale superamento con l'espressione 'non-due' (*not two*). [...] Il 'due' in 'non-due' denota due cose qualsiasi, all'interno del punto di vista quotidiano, specialmente quando ci si riferisce a un senso (*sense*) assoluto della realtà (2019, sez. 5).³⁹

Come anticipavo, tra la lettura corrispondentista di (NV_i) e quella identitaria, mi sembra più raccomandabile la seconda, poiché l'oltrepassamento del dualismo, e insieme l'abbandono di un punto di vista stabile sulla realtà – dovuto proprio al fatto che non c'è una separazione tra i due poli – inducono a prediligere una teoria della verità che non sia rappresentativa (dei fatti) del mondo. La questione chiave – a cui il passo di Dōgen fa cenno – è a mio avviso il modo in cui dovrebbe essere interpretata l'identità tra pensiero e mondo, o tra proposizioni e fatti; un modo che – come accennavo sopra – dovrebbe riuscire a render conto dell'ambiguità tra identità e non-identità dei due poli.⁴⁰ Si consideri anche il seguente passaggio da Nagatomo:

giche e filosofiche) enormi che andrebbero oltre gli intenti e le possibilità di questo libro, e distrarrebbero il lettore dallo scopo del capitolo.

³⁹ Il dualismo operativo nel punto di vista quotidiano è il dualismo soggetto-oggetto, osservante-osservato etc. Nella meditazione buddhista, in particolare in quella zen, non c'è infatti un soggetto osservatore e un oggetto osservato, ma solo la mera osservazione, laddove i due "poli" – osservatore e osservato – sono l'esito astratto di una discriminazione dell'intelletto.

⁴⁰ Una ambiguità, tuttavia, che non va trattata, a mio avviso, attraverso uno schema dialettico-hegeliano, dove identità (tesi) e non-identità (antitesi) sarebbero "conservati" e "oltrepassati" nella sintesi. Certo, anche questa è una possibile interpretazione, ma non è quella adottata da chi scrive.

La verità per lo Zen non è semplicemente una questione di formulazione o proferimento di un enunciato proposizionale, quanto piuttosto di una *impersonificazione* (*embodying*) attraverso il diventare [...] «una vera (*true*) persona fuori da qualsiasi classificazione (*of no rank*)» [Iriya 1989, p. 20] dove ‘fuori da qualsiasi classificazione’ è una espressione che designa la libertà di stare al di là delle convenzioni sociali o linguistiche dimodoché il praticante zen (*zen person*) usi le convenzioni in modo libero (2019, sez. 5.3).

Si tratta di un importante aspetto della pratica zen: l’abbandono, o meglio il non attaccamento alle convenzioni sociali-linguistiche, ossia il loro libero utilizzo, cioè il loro utilizzo *sapendo* che non sono un punto di vista assoluto,⁴¹ o – nei termini che ho utilizzato fin da §I.1 – sapendo che nessuna analisi del significato di una proposizione è definitivamente corretta (si veda §II.1). Tuttavia, rispetto all’accento posto da Nagatomo (2019) sullo scarto tra verità e proposizioni o linguaggio a favore di una verità “incarnata” o “impersonificata” (*embodied*), il mio intento è mostrare che *proprio all’interno di una teoria della verità che si basi sulla identità tra proposizioni vere e fatti* troviamo un modello convergente con il suddetto aspetto della pratica zen.

Prima di procedere, vorrei insistere sul punto seguente: ciò che emerge sia dal passo di Dōgen sul rapporto mente-mondo, sia dalle interpretazioni “contemporanee” in merito alla meditazione zen e alla pratica buddhista,⁴² è l’esigenza di *interpretare l’identità tra mente e mondo, riuscendo però a preservarne la differenza*. Come scrive Tollini (2001),

La mente è i vari aspetti e fenomeni della realtà, *senza scarti, ma allo stesso tempo questi vari fenomeni della realtà non sono altro che se stessi*. Quindi, in definitiva, la mente non è altro che se stessa, cioè i vari fenomeni della realtà. Anzi, proprio perché sia la realtà sia la mente non sono altro che se stesse, allora esse

⁴¹ Sulla pratica buddhista come assenza di punti di vista o visioni del mondo, cfr. anche §IV.4.

⁴² Cfr. Suzuki (1977); Beck (1994); Bayda (2003; 2009); Uchiyama (2006); Istituto Italiano Zen Sōtō Shobozan Fudenji (2006); Okumura (2010); Okumura, S. – Uchiyama, K. (2015 eds.).

combaciano perfettamente, in una logica [...] certamente non dualista. [...] Allora *la mente e per esempio i muri sono soltanto se stessi e contemporaneamente non sono diversi* (p. 114, corsivo mio).

Credo che vi siano almeno tre possibili letture. La prima è di tipo dialettico, su cui non mi soffermo.⁴³ La seconda pone l'identità *immediata* di mente e mondo, *sic et simpliciter*. La terza – quella che in effetti utilizzerò in seguito per parafrasare (NV₁) – pone l'identità suddetta riuscendo però a dare conto anche della distinzione e senza cadere in contraddizione.⁴⁴

L'esigenza di porre in relazione di identità *immediata* pensiero (o linguaggio) e realtà, ossia mente e mondo, può essere suffragata dall'argomento di Bradley (1893; 1907), che qui riporto dalla parafrasi di Dodd:

- (1) Tutti i giudizi (*judgment*) astraggono dalla realtà;
 - (2) Se un giudizio astrae dalla realtà, allora esso non può rappresentare perfettamente (*exactly*) la realtà;
 - (3) Affinché un giudizio sia vero, esso deve rappresentare perfettamente la realtà;
- Dunque
- (4) Nessun giudizio può essere vero (2008, p. 168).

Ora, assumendo che la nozione di *judgment* in Bradley sia sostanzialmente equivalente a quella di proposizione che rappresenta la realtà (o perlomeno assumendo che il contenuto di un *judgment* sia una proposizione)⁴⁵, possiamo dire che l'argomento di Bradley si propone come una confutazione della teo-

⁴³ Mi riferisco a una dialettica di tipo hegeliano: cfr. Hegel [1807; 1831].

⁴⁴ Una quarta lettura molto importante potrebbe invece tener ferma la contraddizione come vera, basandosi su una logica paraconsistente o comunque adottando la logica del tetralemma di Nāgārjuna (su questo sono molto importanti e illuminanti gli scritti di Graham Priest (ad esempio Priest 2013; 2018); ma ciò andrebbe contro l'intento esplicito di questo libro, cioè quello di costruire una teoria non contraddittoria della pratica buddhista (visto che – come dichiaro nell'introduzione – il Buddhismo per radicarsi meglio in Occidente forse dovrebbe cercare di "rispettare" il principio di non contraddizione).

⁴⁵ In effetti, per gli scopi di questo capitolo, mi sembra trascurabile la scelta del *truthbearer* (sia esso un giudizio, una proposizione, un enunciato, un proferimento, etc.).

ria corrispondentista della verità (CR), ossia di quella che egli chiama «*copy-theory*». Per evitare l'esito (4), Bradley interviene sulla premessa (1). Vi è un giudizio che non astrae dalla realtà, cioè una rappresentazione del mondo che non è selettiva e parziale: il giudizio che rappresenta *esattamente e completamente* la realtà. Ma una rappresentazione del genere può aver luogo solo se *essa stessa è identica alla realtà, senza alcun residuo*. Se così non fosse, ci sarebbero sempre dei dettagli della realtà che rimarrebbero esclusi dalla rappresentazione fornita dal pensiero-linguaggio. In effetti, almeno un aspetto della realtà – cioè del contenuto della rappresentazione – rimarrebbe escluso: la rappresentazione stessa. Ci stiamo muovendo nel terreno di quelle che Dodd (2008) chiama “*robust identity theory of truth*”, cioè quelle versioni di (ID) dove l'identità tra proposizione vera e fatto, o più in generale l'identità tra *truthbearer* e fatto,⁴⁶ è *immediata*, senza alcun *medium*, tra i due⁴⁷. Anche Hornsby viene annoverato da Dodd tra gli esponenti della *robust identity theory*:⁴⁸

non c'è alcun divario ontologico tra la tipologia di ente (*thing*) che si può [...] pensare (*think*), e la tipologia di ente che può sussistere nella realtà (*thing that can be the case*). Quando qualcuno pensa correttamente (*truly*), ciò che pensa è ciò che sussiste nella realtà (*what is the case*) [...] Non c'è alcun divario tra il pensiero (*thought*), in quanto tale, e il mondo (Hornsby, citato in Dodd 2008, p. 174).

In direzione analoga credo si muova Severino, secondo cui nelle varie nozioni occidentali di *anima*, *coscienza*, *pensiero*,

⁴⁶ Qui uso il termine ‘fatto’ in una accezione il più metafisicamente neutrale possibile.

⁴⁷ Scrive a tal proposito Dodd: «We thus seem to be presented with a dilemma: if we take a true judgment to be distinct from reality (as the correspondence theorist does), then there cannot be true judgments, since no judgment will represent reality exactly; but if we take Bradley's way out and accept his particular identity theory, we are taken “straight to thought's suicide”. Bradley believes that we have no option but to throw ourselves upon the dilemma's second horn» (2008, p. 169).

⁴⁸ Hornsby, tuttavia, non si considera un esponente delle *robust identity theory*; ma è un dettaglio trascurabile per le nostre considerazioni.

mente etc., il significato sottostante è «apparire dell'essere».⁴⁹ Ciò vuol dire che il pensiero, nella sua essenza originaria, non è un atto, un movimento attraverso cui si arriva alle cose che già ci sono; e neppure è un atto che crea le cose. Esso è semplicemente lo sfondo, il cerchio luminoso entro cui ogni cosa si manifesta. Sicché una proposizione del tipo: <pensare qualcosa> equivale a <(il) qualcosa appare>. Scrive Severino: «[...] il pensiero non è gesto, atto, opera, azione, ma il luogo in cui sopraggiunge ogni atto, gesto, opera, azione [...]. È anzi, il pensiero, il luogo in cui sopraggiunge [...] tutto ciò che può sopraggiungere» (1981, p. 91). E continua Severino specificando che in esso sopraggiungono e appaiono anche quelli che il linguaggio comune chiama «i nostri pensieri», «i nostri stati d'animo», etc. La relazione tra un oggetto e l'apparire non ripropone una figura dualistica, perché, pur essendo l'apparire l'orizzonte entro cui ogni cosa si manifesta e non una semplice cosa tra le altre (sicché si potrebbe obiettare che da una parte ci sono le determinazioni e dall'altra l'apparire in quanto tale), è anche vero che esso stesso appare, nel senso e nel modo in cui richiamerò in breve; ciò significa che l'apparire stesso è uno dei contenuti che si manifestano. Scrive Severino: «L'apparire entra [...] tutto nel proprio contenuto, vi appare *senza residui*: l'assoluta soggettività è assoluta oggettività» (*ivi*). E ancora:

L'affermare che questa lampada è accesa è lo stesso *apparire* del suo essere accesa. L'apparire dell'essere è il dire originario; e l'originariamente detto non forma una zona intermedia – per esempio la dimensione mentale, o la dimensione della proposizione, del giudizio, eccetera – tra il dire e l'essere che appare: l'originariamente detto è l'essere che appare (*ibidem*, p. 91).

⁴⁹ Cfr. ad es. Severino (1982, p. 198): «Il significato originario dell' 'anima' – e della 'mente', del 'pensiero', della 'coscienza' ecc. – è il loro porsi come apparire dell'essere». In queste brevi considerazioni non intendo certo esaurire la ricchezza della teoria severiniana dell'apparire. Mi permetto, inoltre, di rimandare il lettore a Simionato (2021b) per un confronto più articolato tra la teoria severiniana dell'apparire e la teoria identitaria della verità.

Ciò che mi interessa sottolineare è che nella filosofia severiniana il *pensare la cosa* non lascia spazio per alcuna «zona intermedia» – quella che nel pensiero concettuale è rappresentata, appunto, dal *concetto* o *idea*, etc. Infatti l'assoluta oggettività, cioè la cosa così come essa è, e l'assoluta soggettività, ossia il pensiero della cosa, coincidono. Non nel senso che l'idea del tavolo e il tavolo sono identici, bensì nel senso che il pensiero del tavolo inteso come *l'apparire* del tavolo si risolve *senza residui* nel tavolo stesso, perché «l'essere che appare include [...] il suo stesso apparire» (*ibidem*, p. 237); sicché l'originario rapporto tra il pensiero e le cose non è dato da una dicotomia che deve venir colmata da un intermedio (il concetto), da un mezzo che partendo dal soggetto arrivi a toccare l'oggetto. Perciò, tra le varie determinazioni che si manifestano nell'apparire troviamo: il 'tavolo', l'"idea di tavolo", etc., ognuna della quali *include* il proprio apparire.

Per gli scopi di questo capitolo, non ci interessa valutare se una proposizione vera sia tale solo se si identifica con la totalità della realtà (Bradley), oppure con un fatto (Hornsby), o se il pensiero come apparire di un ente si identifichi-distinguendosi con l'ente stesso (Severino; qui intendo dire che per Severino l'apparire dell'ente non è separabile dall'ente stesso, né separabile dall'apparire *dell'apparire* dell'ente stesso; ossia, in termini severiniani, l'ente, il suo apparire, e l'apparire del suo apparire sono *momenti* della *stessa* struttura triplice). Qui ci interessa, invece, il denominatore comune tra queste teorie identitarie della verità, ossia l'aspetto *immediato* dell'identità tra pensiero e realtà.⁵⁰ Tale caratteristica, infatti, è quella che ci impedisce di fornire una parafrasi soddisfacente del passo di Dōgen sopra citato e di conseguenza di (NV_1) , perché una identità immediata non spiega (a meno di accettare una spiegazione *dialettica* – Hegel – oppure *dialeteistica* – Priest –, entrambe non trattate in questo libro) come si possa affermare

⁵⁰ Comunque in Severino l'identità tra apparire dell'ente ed ente sembra comunque avere un *medium*, essendo una struttura triadica. Rimando nuovamente a Simionato (2021b) per chi volesse approfondire il possibile confronto tra teoria severiniana dell'apparire e *identity theory of truth*.

sia che il pensiero è identico alla realtà, sia che non è identico alla realtà, senza tuttavia cadere in contraddizione.

Anche nelle istruzioni della pratica zen tipiche dei maestri contemporanei viene in qualche modo nominata l'identità tra pensiero (o soggetto pensante) e realtà, ma non si dà conto dell'ambiguità presente nella concezione di Dōgen. Si legga questo passo di *Guida allo zen*:

Lasciate le cose così come sono e non abbiate la pretesa di intervenire con il vostro supposto "io" su ciò che sta accadendo. L'osservatore impietoso che ci sembra di percepire all'interno di noi non è diverso da ciò che è osservato. *Ciò che sta accadendo non è diverso dall'io*. Se lasciate le cose così come sono, *non troverete appiglio per nessun dualismo* (Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji 2006, p. 82, corsivo mio).

Prima facie, l'istruzione sembra assumere l'identità tra mente e mondo, tra osservatore e osservato. Dunque non sembra esservi spazio per il gioco ambiguo di Dōgen, dove la mente è e non è pietre, muri, erba, etc., perché in quella istruzione ci vien detto implicitamente che la mente è *identica al mondo*, mentre della sua differenza da «pietre, muri, tegole» etc. non vien dato conto.

Uchiyama (2006) cita un termine che mi sembra adatto per esprimere quanto visto finora sull'identità di mente e mondo. Egli parla di *kakusoku* (espressione che dichiara essere di Keizan Jōkin Zenji): «realtà che si risveglia come realtà» (2006, p. 70), dove il *risvegliarsi* non va inteso come l'acquisizione di un sapere o conoscenza, o percezione di un contenuto particolare, perché queste forme di rapporto con l'essere «implicano una dicotomia, un confronto tra la cosa che conosce e la cosa che è conosciuta» (*ivi*). *Kakusoku*, invece, è la realtà che si mostra come tale, cioè – per dirla con Severino – l'apparire dell'essere che a sua volta è incluso nel proprio contenuto, e dunque appare anch'esso; o – seguendo Bradley – la verità è totalmente identificata con la realtà. Nessun dualismo: l'assoluta soggettività è identica all'assoluta oggettività. Quando si afferma che la persona durante la meditazione si risveglia (*kakusoku* come atteggiamento mentale del praticante) non significa che

il soggetto giunga a conoscere la realtà oggettiva, partendo da una dicotomia, da una distanza. Significa invece che l'essere appare così com'è: la realtà – che comprende il praticante e il mondo – “si risveglia” come realtà.⁵¹

E tuttavia, ancora non riusciamo a render conto dell'ambigua posizione di Dōgen. Abbiamo visto infatti che la teoria corrispondentista della verità – per cui le proposizioni sono vere in quanto *rappresentano correttamente* come stanno le cose della realtà, non ci permette di render conto dell'*identità* tra pensiero o linguaggio o mente (o soggettività) da una parte, e mondo (oggettività) dall'altra. E d'altra parte la teoria identitaria della verità – per cui le proposizioni (o qualsivoglia *truthbearer*) vere sono identiche ai fatti (nell'accezione il più metafisicamente neutrale possibile) – non ci permette di render conto della *differenza* tra mente e mondo (o tra pensiero ed essere, o tra credenze e realtà). La via di mezzo che a mio avviso è la più adeguata per tenere insieme – ripeto: *senza contraddizione e in modo non dialettico* – identità e non identità di mente e realtà è la *modest identity theory of truth* di Dodd (2008).⁵²

Uno dei fondamenti della teoria di Dodd è la sua critica al

⁵¹ Si potrebbe obiettare che anche il risvegliarsi da parte del praticante sia, in fondo, un pensiero concettuale, nella misura in cui viene inteso come *realizzazione* del risveglio, e quindi un atto che cerca di raggiungere, se non gli oggetti, perlomeno lo *status* di “risvegliato”. E invece è lo stesso Uchiyama a notare che in tal caso ‘realizzare’ non si riferisce alla messa in atto di una potenzialità, ma semplicemente al «permettere il funzionamento di ciò che si manifesta sempre» (2006, p. 70n). Non c'è insomma un andare-verso il risveglio (un pensare al risveglio, o un pensare di fare *zazen*), ma solo l'apparire dell'essere (quindi il fare *zazen* puro e semplice) che – ripetiamo – entra tutto nel proprio contenuto. (Tanto è vero che partecipare *zazen* non significa percorrere una via dalla non-illuminazione alla illuminazione, o dal non-risveglio al risveglio, ma manifestare la propria condizione di già-illuminato o già-risvegliato. Un tema analogo è già emerso in §L2, dove ho interpretato la illuminazione originaria in termini di *belief revision*, cioè revisione delle proprie credenze, sulla base di quella “natura originaria di buddha” che è accostabile – nella mia interpretazione – al senso comune mooreano).

⁵² Dodd (2008) esamina anche quelli che, a suo avviso, sono le difficoltà teoretiche delle “*robust identity theory of truth*” – difficoltà che la sua teoria “modesta” dovrebbe riuscire a superare.

Truthmaking Principle considerato dall'autore vincolante per la famiglia di teorie corrispondentiste della verità e semi-formalizzato nel modo seguente:

(TM) Affinché $\langle p \rangle$ sia vera, deve esistere almeno un ente (*entity*), *distinto da* $\langle p \rangle$, la cui esistenza implichi (*entail*) che $\langle p \rangle$ sia vera (Dodd 2008, p. 3, corsivo mio).

Supponiamo che la proposizione p dica che un certo oggetto a possiede la proprietà F (ad esempio che la neve sia bianca), ossia $\langle a \text{ è } F \rangle$. Scrive Dodd:

Un impegno [teoretico] nei confronti di (TM) può solamente essere il risultato di una qualche confusione o di un fraintendimento. Perché ogni verità (contingente, non-negativa) dovrebbe essere resa vera da qualcosa? In particolare, i teorici del corrispondentismo sembrano essere più interessati nello sviluppare teorie che incorporano (TM) anziché dare ragioni di esso innanzitutto. Armstrong, per esempio, non fornisce alcun argomento per (TM), sostenendo semplicemente che è «alquanto ovvio una volta che si ponga attenzione a esso» (1989, p. 89). Ma cosa c'è di così ovvio riguardo a tale principio? [...] Le teorie della verità che adottano un modello in stile Tarski riescono a spiegare come gli enunciati risultino essere veri senza postulare dei verificatori (*truthmaker*): ' $a \text{ è } F$ ' è vero nel caso in cui l'oggetto al quale ci si riferisce con ' a ' soddisfi il predicato ' $\text{è } F$ '. Ad oggi non si vedono ragioni per supporre che il mondo debba contenere l'universale F oppure lo stato di cose (*state of affairs*): essere F da parte di a (a 's being F) (2008, p. 10).

Per Dodd, quindi, il *truthmaking principle* è un presupposto filosofico assunto senza argomenti, un «*philosophical dogma*» (2008, p. 9).⁵³ Il rifiuto del *truthmaking principle* fungerà da premessa chiave per l'argomento di Dodd a favore di una *modest identity theory of truth*. Da parte nostra abbiamo visto, tuttavia, che il *truthmaking principle* fa parte in qualche modo del senso comune (mooreano). Come procedere dunque? A mio avviso il *truthmaking principle* che nella sezione precedente

⁵³ Rimando il lettore a Dodd (2008) per la sua argomentazione contro il (TM) *principle*.

abbiamo considerato legato a doppio filo alla *correspondence intuition* e al T-schema (e quindi parte del senso comune) *non è lo stesso principio criticato da Dodd*, ossia (TM), perché in quest'ultimo compare una clausola che pesa molto sull'economia dell'approccio "neutrale" o "agnostico". (TM), infatti, specifica che l'ente, cioè il *truthmaker*, che fa esser vera la proposizione $\langle p \rangle$ deve essere *distinto da* $\langle p \rangle$.⁵⁴ Invece abbiamo visto nella sezione precedente che la relazione di *truthmaking*, se presa meramente come un *far essere vero qualcosa*, non ci obbliga a distinguere i due *relata* (la credenza dal fatto, la proposizione dall'ente di cui parla, etc.), lasciando spazio, quindi, anche a una relazione di identità. A questo proposito mi sembra opportuno adottare la tesi di Ingthorsson (2019), secondo cui la corrispondenza *pre-teoretica* tra credenze e fatti (che nella sezione precedente abbiamo indicato come *correspondence intuition* pre-teoretica):

[...] se accade, può presumibilmente accadere indipendentemente da qualsiasi concetto riguardo quella stessa corrispondenza. Se c'è un individuo (*being*) capace di rappresentare qualcosa, posto che una delle sue rappresentazioni rappresenti in modo accurato qualcosa, allora la rappresentazione corrisponde alla cosa (*thing*) a prescindere da qualsivoglia concetto di corrispondenza che questo individuo possa avere. *L'individuo coinvolto non ha nemmeno bisogno di conoscere che c'è una differenza tra apparenza e realtà, o tra la rappresentazione* (representation) *e ciò che è rappresentato* (2019, pp. 23-24).

L'intuizione corrispondentista e la relazione di *truthmaking* che la accompagna, dunque, non hanno bisogno a livello pre-teoretico nemmeno di postulare la differenza tra mente e mon-

⁵⁴ Scrive Dodd a proposito delle teorie corrispondentiste: «According to a correspondence theorist, there must be entities occupying the truthmaking role. But as yet, this declaration is little more than a form of words. What does it really mean? One thing is clear enough. A truthmaker for $\langle a \text{ is } F \rangle$ is supposed to be an entity in the real world, *a thing distinct from the proposition itself*, with which the proposition, as a whole, is correlated» (2008, p. 3, corsivo mio).

do,⁵⁵ laddove invece la teorizzazione della relazione di truthmaking – leggasi: (TM) – è costretta ad introdurla (sottoforma di distinzione tra ciò che fa essere vera la proposizione e la proposizione stessa, ossia: differenza tra ciò che è rappresentato e la sua rappresentazione); donde la legittimità della critica di Dodd a (TM), ma – insieme – la possibile compatibilità tra questa critica (che come vedremo è una delle premesse dell'argomento di Dodd a favore della teoria della verità identitaria modesta) e la nostra adozione nello stesso modello interpretativo sia del truthmaking principle (nella sua versione pre-teoretica), sia della modest identity theory di Dodd.⁵⁶ Se non siamo vincolati alla clausola che compare in (TM) (ossia se non siamo vincolati alla specificazione per cui l'ente o gli enti che fanno essere vera la proposizione devono essere diversi dalla proposizione), allora la relazione pre-teoretica di truthmaking e di corrispondenza possono declinarsi in una relazione di identità, compatibile quindi con la famiglia delle teorie identitarie della verità.

Un altro motivo per cui Dodd è critico nei confronti di (TM) risiede nell'aspetto necessitante dell'implicazione che compare in (TM) – ossia l'*entailment*:

⁵⁵ A tal proposito, mi sembra utile riportare anche questo passo da Ingthorsson (2019, p. 24): «CT [*scil.* the correspondence theory], then, is the thesis that the best way to make sense of the world is to accept as correct the distinction between our conception of the world and the world itself, and to accept that sometimes our conceptions about some part of the world accurately represent that part. In this form, it is a theory about the constitution of reality; not about the use of words». Quando si passa alla *teoria* corrispondentista (e non si rimane più alla mera *intuizione* corrispondentista pre-teoretica), dunque, si introduce la *differenza* tra pensiero e mondo, tra *belief* e *fact*, tra *ciò che rappresenta* e *ciò che è rappresentato*, e via dicendo. Ma questo – per l'autore – significa fornire una teoria sulla «*constitution of reality*» e non una teoria sull'uso delle parole ('*truth*', '*true*' etc.).

⁵⁶ Mi si potrebbe obiettare che Ingthorsson (2019) *non* stia dicendo che la *correspondence intuition* non ha bisogno di *postulare* la differenza tra mente e mondo, ma ci stia dicendo che un essere senziente non ha bisogno di *conoscere* che ci sia quella differenza. Una risposta potrebbe essere che, comunque, Ingthorsson si sta riferendo a un essere senziente («a being able to represent anything»), che è quello che ci interessa, parlando di praticanti di meditazione buddhista.

L'intuizione dei teorici corrispondentisti non è semplicemente che $\langle a \text{ è } F \rangle$ deve essere correlato con un ente (*entity*) nel mondo, bensì che ci deve essere «qualcosa nel mondo che assicuri (*ensure*) che $a \text{ è } F$ (Armstrong 1991, p. 190): qualcosa che agisca come il «fondamento ontologico (*ontological ground*) (Armstrong 1991, p. 190)» della verità. L'idea qui è che il verificatore (*truthmaker*) di una proposizione deve essere tale che *la sua mera esistenza garantisca che la proposizione sia vera*. Come scrive D.M. Armstrong, «il verificatore per una proposizione vera (*truth*) deve rendere necessaria (*necessitate*) la verità di quella proposizione [...] [S]e un certo verificatore rende vera una certa proposizione, allora non c'è alcun mondo alternativo (*alternative*) dove quel verificatore esista ma quella proposizione sia falsa» (Armstrong 1997, p. 115) (Dodd 2008, p. 3).

Anche in questo caso, la critica di Dodd al truthmaking principle (TM) non mi sembra inficiare la intuizione pre-teoretica del truthmaking principle che ho assunto nella sezione precedente. Infatti lì non ci si pronuncia sulla relazione di implicazione necessaria tra l'esistenza dell'ente (o degli enti) mondano (il fatto – inteso in senso metafisico o metafisicamente neutrale) e la proposizione resa vera da quell'ente mondano. Di nuovo, quindi, non sembrano esserci problemi nell'adottare la teoria identitaria di Dodd nell'impianto interpretativo che sto proponendo, nonostante la critica a (TM).

Si noti, poi, che Ingthorsson (2019) sostiene che alcune forme di identity theory of truth sono da considerarsi incompatibili con il corrispondentismo, mentre sulla compatibilità di altre rimane “agnostico”. Pur parlando di “correspondence theory”, mi sembra chiaro che Ingthorsson – proprio nei suoi intenti espliciti – si stia riferendo perlopiù a quella che ho indicato come correspondence intuition nella sezione precedente. Scrive infatti:

la teoria corrispondentista non dovrebbe essere intesa come una teoria riguardante la funzione del predicato di verità (*truth-predicate*) e le idee chiave delle teorie alternative a essa, una volta separate da qualsiasi convincimento anti-realista, *possono* essere intese come concezioni complementari che trattano aspetti differenti di un fenomeno alquanto comples-

so, nello specifico *quel fenomeno di come le nostre credenze si relazionano ai loro oggetti* (subject matter) [corsivo mio] e di come noi ragioniamo e parliamo di tale relazione (2019, p. 16).

dove quella relazione tra le nostre credenze e il loro “contenuto” (o i loro “oggetti” o “subject matter”) è quella *relazione di convergenza* tra pensiero ed essere, o mente e realtà, con la quale è “equipaggiato” il senso comune mooreano (si veda §II.8). Posto ciò, mi sembra opportuno chiederci se ci siano problemi di compatibilità tra il corrispondentismo e quelle che – con il lessico di Dodd – chiamiamo, rispettivamente, le “robust” *identity theory*, incompatibili con il corrispondentismo secondo Ingthorsson (2019)⁵⁷, e le “modest” *identity theory*, su cui invece Ingthorsson sospende il giudizio in merito all’eventuale compatibilità. A mio avviso, invece, proprio perché la *correspondence intuition* non si pronuncia sulla tipologia di relazione di mente e mondo, allora è preservata la possibilità di declinare la relazione di corrispondenza in una relazione di identità tra mente e mondo, sia essa una relazione “robusta” – cioè immediata, oppure “modesta”.⁵⁸

Vediamo a questo punto la modest *identity theory* di Dodd che – come ho anticipato – ritengo essere la più promettente per parafrasare (NV_i) per i motivi che mostrerò nel corso del testo.

Rifacendosi a Frege [1892], Dodd distingue l’ambito del *sensu* (*Sinn*; *Sense*) da una parte e l’ambito del riferimento (*Bedeutung*; *Reference*) dall’altra:⁵⁹ le nostre espressioni linguistiche

⁵⁷ «[...] this version of IT [*viz.* the “robust” *identity theory* of truth] is a genuine rival to CT [*viz.* the *correspondence theory*]; beliefs are true when they are identical to their subject matter, not by corresponding to it. [...] Basically, on Bradley’s view, thoughts are not true in virtue of something else but simply are true. This version of the *identity theory* is also genuinely contrary to CT [*viz.* the *correspondence theory*]» (2019, p. 20).

⁵⁸ Inoltre, dopo che avrò esposto la teoria identitaria modesta di Dodd, emergerà che forse anche in essa permane implicitamente la relazione di *truthmaking*. D’altro canto se – come ho assunto in precedenza – la *correspondence intuition* e la relazione di *truthmaking* che la accompagna appartengono al senso comune mooreano, allora è inevitabile che esse rimangano nel background di qualsivoglia teoria della verità.

⁵⁹ Per una panoramica sulla distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung* nella filosofia di Frege, cfr. Tripodi (2010).

si riferiscono alle cose del mondo, hanno dei riferimenti. Tuttavia le nostre espressioni linguistiche hanno anche un senso, cioè un *modo* in cui si riferiscono alle cose del mondo, o il modo in cui le cose del mondo si presentano a noi. Riprendendo il famoso esempio di Frege, l'espressione (la descrizione) 'la stella della sera' e l'espressione 'la stella del mattino' si riferiscono allo stesso oggetto, ossia al pianeta Venere, ma in due modi differenti.⁶⁰ Nel primo caso il pianeta Venere si presenta come il primo punto luminoso ad apparire di sera, nel secondo caso come l'ultimo punto luminoso a tramontare di mattina. Eppure si tratta dello stesso oggetto: il pianeta Venere, che è il riferimento, cioè l'oggetto denotato, a cui "accediamo" attraverso due modi diversi. Dunque possiamo dire che per Frege il senso (*Sinn*) di una espressione sia il modo di presentazione di ciò che quell'espressione denota, cioè del suo riferimento (*Bedeutung*). A seconda che consideriamo nomi propri oppure enunciati, la coppia *Sinn/Bedeutung* si declina come segue:

- (i) Il senso (*Sinn, sense*) di un enunciato è il suo contenuto indivisibile, che viene chiamato da Frege 'pensiero' ('*Gedanke*') perché esso è il pensiero che quell'enunciato esprime, e che possiamo intendere come la proposizione (sulla differenza tra proposizione ed enunciato cfr. §I.1).⁶¹
- (ii) Il riferimento di un enunciato è il suo valore di verità: tutti gli enunciati veri si *riferiscono* ad un solo "oggetto", il Vero; complementariamente, tutti gli enunciati falsi si *riferiscono* a quell'oggetto che è il Falso. (Qui Frege sta

⁶⁰ Un tempo, infatti, si pensava che la stella chiamata "Lucifero" o "stella del mattino" e la stella chiamata "Vespero" o "stella della sera" fossero due corpi luminosi differenti, mentre poi si è scoperto che si trattava dello stesso, ossia il pianeta Venere.

⁶¹ Per evitare equivoci, si ponga attenzione alla differenza tra il termine fregeano 'pensiero' (*Gedanke*) che qui compare nell'accezione di contenuto proposizionale; e il termine 'pensiero' che utilizzo in senso lato in molte altre parti del libro, nell'accezione di *attività del pensare* o anche *soggettività*. Qualora vi siano casi dubbi sul modo in cui intendere le occorrenze del termine 'pensiero', ho indicato a fianco il tedesco '*Gedanke*' oppure ho esplicitamente segnalato che utilizzo il termine nell'accezione fregeana. In altri casi è il contesto del libro a provvedere una disambiguazione. In altri ancora, l'ambiguità è voluta.

sostanzializzando la Verità e la Falsità. Segnalo che per la teoria di Dodd non credo sia necessario sostanzializzare il vero e il falso).

- (iii) Il senso (*Sinn, sense*) di un nome proprio è quello che abbiamo già anticipato sopra, ossia il modo in cui si presenta (a noi) l'oggetto a cui quel nome si riferisce, o meglio ancora: il modo in cui noi *concepiamo* quell'oggetto.
- (iv) Il riferimento di un nome proprio è l'oggetto che quel nome indica, denota, significa; l'oggetto di cui parliamo e a cui ci *riferiamo*, appunto, mediante il nome stesso.

Per comprendere l'argomento di Dodd alla base della sua *modest identity theory of truth*, dobbiamo soffermarci anche sulla nozione di *atto linguistico*. Quando produciamo un atto linguistico, entrano in gioco tre "dimensioni": l'enunciato (*sentence*)⁶², la proposizione (*proposition*) e la realtà a cui ci riferiamo. Seguendo la distinzione fregeana tra senso e riferimento, Dodd sostiene che una proposizione non sia costituita dalle cose del mondo, cioè dalle cose di cui il linguaggio parla, ma dai *modi che utilizziamo per descrivere le cose* del mondo, ossia dai *Sense (Sinn)*:

I fregeani assumono che le proposizioni contengano non gli enti a cui esse si riferiscono, bensì gli enti dell'*ambito del senso (realm of sense)*: i modi di pensare le cose (*thing*) su cui vertono le proposizioni (Frege 1918). [...] [L]a proposizione espressa da un enunciato è un costrutto (*complex*) dei sensi (*senses*) delle espressioni che compongono l'enunciato. Se Frege ha ragione, allora una proposizione riguardante il Monte Bianco contiene come componente non il Monte Bianco, bensì il senso (*sense*) del nome 'Monte Bianco': il modo in cui noi dobbiamo pensare la montagna per comprendere il nome (Frege 1904a, p. 56; Dodd 2008, p. 50).

A differenza di quanto sembra ritenere Frege, tuttavia, per Dodd le proposizioni, ossia i contenuti dei nostri enunciati, non sussistono *indipendentemente* dal loro essere contenuti dei

⁶² Rimando il lettore a §I.1 dove viene spiegata la distinzione tra *belief, utterance, sentence, proposition, etc.*

nostri atti linguistici. I pensieri-proposizioni, infatti, per Frege esisterebbero in una sorta di “*third-realm*” distinto sia dal mondo esterno fisico (extra-linguistico ed extra-mentale), sia dal mondo interno della nostra attività cognitiva:

Frege colloca i pensieri (*thoughts*) in una sorta di speciale “terzo ambito” o “terzo dominio” (*third-realm*): un dominio distinto sia da quello delle idee, sia da quello dell’universo fisico [...]. Il problema con tale “dominio” è che – inevitabilmente – dà luogo a una concezione dei pensieri come *enti auto-sussistenti* (*self-subsistent entities*) [...]. Tuttavia, come Dummett ci ha insegnato, [...] questa concezione rende misterioso o inspiegabile il fenomeno quotidiano dell’utilizzo sensato (*meaningful*) del linguaggio. In effetti, se il senso (*sense*) di un enunciato fosse un ente auto-sussistente appartenente a un ambito (*realm*) separato, come potrebbe un proferimento linguistico (*utterance*) – qualcosa che accade quindi nell’universo fisico – risultare espressione di tale ente [auto-sussistente e separato dal mondo fisico]? Parlare in modo sensato (*meaningfully*) dovrebbe implicare un proferimento linguistico che accade nel mondo fisico e una entità del terzo dominio (*third realm*) che entra in una relazione di corrispondenza [con il proferimento linguistico]; ora, è abbastanza oscuro come ciò possa avvenire. Se concepiamo i pensieri (*thoughts*) come Frege sembra intenderli, allora la relazione di *espressione* (*expressing*) non è in grado di sostenere il peso richiestole (Dodd 2008, p. 71).

Per Frege i pensieri, e quindi le proposizioni, non apparirebbero né alla realtà concreta, all’universo fisico; né al mondo interiore delle idee del soggetto. I pensieri e le proposizioni non sarebbero *mind-dependent*, cioè la loro esistenza non dipenderebbe dall’essere pensati dalla mente di un agente razionale. Essi, invece, sono *mind-independent*, ma – si badi – tale indipendenza ontologica dei pensieri-proposizioni va intesa come l’indipendenza di oggetti astratti che – in quanto astratti – non appartengono al mondo concreto-fisico, ma possono essere “afferrati” dal pensiero in quanto attività della mente. Ecco in quale misura nella filosofia del linguaggio di Frege i pensieri-proposizioni appartengono a un “*third-realm*”

accanto al mondo fisico e a quello interiore dell'attività mentale. Tali pensieri-proposizioni sono auto-sussistenti, cioè la loro sussistenza non dipende dal fatto di essere pensati da una mente. Ed è esattamente su questo punto che Dodd – come accennavo prima – prende le distanze dall'approccio fregeano. Per Dodd, infatti, i pensieri-proposizioni non appartengono a un presunto e misterioso *third-realm* di enti astratti, eterni, auto-sussistenti. Anche per Dodd, come per Frege, i pensieri-proposizioni sono complessi di sensi (*Sinn*) – cfr. *supra*. E tuttavia essi non sono auto-sussistenti rispetto ai nostri atti linguistici, così come – per usare una similitudine di Dodd – le mosse che possiamo fare con i pezzi del gioco degli scacchi stanno in rapporto con i pezzi stessi:

Per capire pienamente la stranezza e oscurità della (presunta) posizione di Frege, proviamo solo a immaginare come sarebbe un modello fregeano analogo applicato alle mosse degli scacchi. In base a questo modello le mosse degli scacchi, così come i pensieri (*thoughts*) fregeani, dovrebbero essere considerati come oggetti auto-sussistenti, anziché tipi di cose fatte con i pezzi del gioco. La natura (*nature*) di tali enti fantasiosi (*gothly entities*) dovrebbe essere definibile senza alcun bisogno di menzionare i pezzi degli scacchi, e – cosa ancora più curiosa – l'azione di fare una certa mossa con un pezzo del gioco dovrebbe essere spiegata in termini di correlazione con uno di quegli strani oggetti. Una tale interpretazione delle mosse negli scacchi è chiaramente assurda perché le mosse non sono oggetti *auto-sussistenti*. Al contrario, esse sono intrinsecamente [mosse] *dei* pezzi nel senso seguente: una mossa negli scacchi può essere concepita solamente come qualcosa effettuato da un pezzo del gioco. [...] Si noti, comunque, e come sottolineato da Dummett [...] che questa specie di dipendenza [delle mosse] dai pezzi del gioco non inficia l'evidenza per cui ci sono mosse del gioco che non sono mai state eseguite. La dipendenza è *logica* o *concettuale*, anziché *esistenziale*. [...] [Le mosse degli scacchi] non sono auto-sussistenti; esse sono concettualmente (sebbene non esistenzialmente) dipendenti dai pezzi del gioco. Una mossa negli scacchi è qualcosa eseguito con un pezzo del gioco (2008, p. 72).

Ecco dunque che le proposizioni non sussistono in un *third-realm* a parte rispetto al mondo fisico e al mondo mentale, ma sono *concettualmente o logicamente dipendenti* dal mondo mentale o dal linguaggio, cioè dai nostri atti linguistici. Tale dipendenza concettuale o logica si dà nella misura in cui *non è possibile concepire le proposizioni* (o le mosse degli scacchi) *senza concepirli come contenuti di un enunciato* (mosse di un pezzo degli scacchi): «[le mosse degli scacchi] sono intrinsecamente [mosse] dei pezzi nel senso seguente: una mossa negli scacchi può essere concepita solamente come qualcosa effettuato da un pezzo del gioco» (cit.).

A questo punto abbiamo gli strumenti necessari per comprendere la teoria della verità di Dodd. La tesi di Dodd è che le proposizioni vere siano *identiche* ai fatti, ma i fatti – ecco il punto chiave – non sono enti del mondo, bensì sono complessi di *sensi*, nell’accezione fregeana (fermo restando la differenza tra Dodd e Frege su dove “collocare” i pensieri-proposizioni). Perciò la teoria identitaria della verità di Dodd – la *modest identity theory* – non identifica *immediatamente* mente-linguaggio da una parte e realtà (esterna o fisica) dall’altra, bensì identifica mente-linguaggio da una parte e *modi di presentazione della realtà*. L’argomento di Dodd può essere sintetizzato nei suoi tratti salienti come segue:

(D1) Non serve qualcosa che renda vera una proposizione, ossia la nozione di *truthmaker* è inutile⁶³. [Qui si legga: ‘Non serve qualcosa di diverso...’, visto che in (TM) viene esplicitamente indicato ed è un punto molto importante per le considerazioni successive];

(D2) Le proposizioni sono pensieri (*thoughts*) nell’accezione fregeana, che tuttavia non appartengono – come sembrava sostenere Frege – a un ipotetico terzo dominio (*third realm*), accanto alla realtà concreta e alla realtà della mente, bensì appartengono all’ambito del senso (*Sinn, sense*), in quanto sono complessi di sensi – cfr *supra*;

⁶³ Abbiamo già visto, però, che la relazione pre-teoretica di *truthmaking* è compatibile con la critica di Dodd al *truthmaking principle* nella versione (TM) e quindi è compatibile anche con la premessa (D1): cfr. §II.3.

(D3) I fatti sono (identici a) pensieri veri (*true thoughts*) [cfr. Frege, 1918, p. 25].

Dunque

(D4) I fatti sono (identici a) proposizioni vere (*true proposition*).

A sostegno della premessa (D1) si è già detto a sufficienza, essendo basata in ultima analisi sulla critica di Dodd al principio (TM). Anche sulla premessa (D2) si è detto abbastanza. Per capire la premessa (D3), innanzitutto si noti che, una volta dichiarata l'inutilità (e la dogmaticità) del principio (TM), non c'è più bisogno di affermare che ci debbano essere "pezzi di mondo" (i fatti) in virtù di cui i pensieri risultino veri. Detto questo, secondo Dodd (2008, p. 82), se – come sostenuto da Strawson – i fatti sono gli oggetti delle nostre attitudini proposizionali (*propositional attitudes*), cioè sono ciò che viene affermato, imparato, ricordato, creduto, conosciuto, etc.; e se gli oggetti delle attitudini proposizionali coincidono con i pensieri (*thoughts*) nell'accezione fregeana (a condizione di non collocarli in un presunto "terzo dominio" (*third realm*), come già indicato nella premessa D2); allora i fatti (*facts*) sono (identici ai) pensieri (*thoughts*) veri. Il passaggio finale, dalle premesse alla conclusione (D4), ha luogo perché per Dodd i fatti non sono stati di cose (*sussistenti*), i cui componenti appartengano al mondo del riferimento (*Bedeutung, reference*): non c'è bisogno – stante la premessa (D1) – di avere *qualcosa che renda veri* i nostri portatori di verità. Si aggiunga poi che per Dodd i portatori di verità sono, in ultima analisi, le proposizioni (riguardo a questo tema si veda anche §I.1). Poiché i fatti sono – fregeanamente – pensieri che sono veri, e le proposizioni sono – fregeanamente – pensieri, allora i fatti sono identici alle proposizioni vere.⁶⁴

Ora, le *robust theory* – pur con le dovute differenze – collocano i fatti nella "dimensione" del riferimento (*Bedeutung, reference*), ossia nella realtà indipendente dalla mente, e identificano le proposizioni vere con i fatti; invece la *modest theory*

⁶⁴ Un'agile introduzione critica alle teorie identitarie della verità e all'argomento di Dodd si trova in Candlish-Damjanovic (2018).

colloca i fatti nella dimensione del senso e identifica le proposizioni vere con i fatti, lasciando “fuori” la realtà *di cui* si parla e a cui accediamo attraverso dei modi di presentazione.⁶⁵

Perché la teoria di Dodd dovrebbe essere adeguata per parafrasare l'affermazione ambigua di Dōgen sul rapporto mente/linguaggio e mondo? Abbiamo visto che per Dōgen la mente è «muri, tegole, recinti, pietre» e – nello stesso tempo – la mente non è «muri, tegole, recinti, pietre». Ciò che mi sembra efficace nell'utilizzo della tesi di Dodd (e della sua radice fregeana) per interpretare Dōgen è la possibilità di leggere i due congiunti della congiunzione

<la mente è la realtà> e <la mente non è la realtà>

secondo due *rispetti diversi*. Certo, nello stesso tempo la mente è e non è la realtà; ma nel primo congiunto ‘la realtà’, o ‘muri, tegole, recinti, pietre’ che dir si voglia, è l’ambito del *senso* (*Sinn*) fregeano; mentre nel secondo congiunto ‘la realtà’ è l’ambito del *riferimento* (*Bedeutung*) fregeano. Se intendiamo la realtà come costituita da fatti appartenenti all’ambito del senso (dove i fatti sono complessi di sensi: cfr. *supra*), allora le proposizioni vere che fungono da contenuti della nostra mente/linguaggio sono identiche ai fatti, come afferma la *modest theory* di Dodd; ma se intendiamo la realtà come l’ambito del riferimento, allora la nostra mente/linguaggio non è identica ad essa. Sul mondo esterno (l’ambito del riferimento) *rimaniamo in silenzio*:

Per la *modest identity theory* i fatti non sono porzioni di realtà extra-linguistica; essi sono identificati abbastanza facilmente con i pensieri veri (*true thoughts*), i quali sono collocati nell’ambito o dominio del senso (*realm of sense*), anziché in quello del riferimento (*realm of reference*). Perciò, sostenendo

⁶⁵ Il lettore tenga presente che l’identità di mente e mondo nella *modest identity theory of truth* di Dodd non è l’identità di *qualsiasi* pensiero con il mondo del senso (*Sinn*), bensì l’identità di ogni pensiero *vero* con il fatto che viene affermato, creduto, conosciuto, etc. L’identità tra un pensiero vero e un fatto sussiste, dunque, in quanto entrambi sono *lo stesso* oggetto di una certa *propositional attitude*.

che i pensieri veri sono identici ai fatti, *non ci pronunciamo sulla questione della relazione tra pensiero (thought) e mondo extra-linguistico* (Dodd, p. 126, corsivo mio).

Si badi, tuttavia, che – come Dodd stesso scrive in nota (2008, pp. 130-131 n. 19) – questo rimanere in silenzio, questo non pronunciarsi sul mondo extra-linguistico e sulla nostra relazione con esso, non significa rinunciare a *qualsiasi* teoria sul mondo extra-linguistico o – in senso generico – a *qualsiasi* discussione sulla realtà *mind-independent* (quasi diventassimo automaticamente degli anti-realisti o degli idealisti ingenui); bensì significa che queste teorie o discussioni «dovrebbero essere *ricollocate* fuori dal concetto della verità» (*ibidem*), ossia dovrebbero essere poste lasciando da parte la (famiglia di) teoria(/e) *corrispondentista(/e) della verità*, la/e tesi per cui le nostre proposizioni sono *rese vere* da “pezzi” extra-linguistici del mondo. Tuttavia, qui emerge una questione importante su cui dobbiamo soffermarci. Anche in Dodd (2008) rimane, almeno implicitamente, sullo sfondo la nozione *pre-teoretica* della relazione di *truthmaking*,⁶⁶ sebbene non venga declinata in termini di una *teoria* della corrispondenza. In effetti se nella *modest identity theory of truth* di Dodd le proposizioni, ossia i fatti, sono complessi di sensi (*Sinn, sense*), cioè modi in cui si presenta a noi il mondo del riferimento (*Bedeutung, reference*), e se la verità di una proposizione consiste nella sua identità con un fatto; allora è il mondo del riferimento a *rendere vera* la proposizione. Certo, non si tratta di una relazione in cui la proposizione rappresenta un fatto, bensì di una relazione di identità tra proposizione e fatto; e tuttavia rimane qualcosa di extra-linguistico, appartenente al mondo del riferimento, che “causa” (in senso lato) il fatto, quest’ultimo essendo il modo di presentarsi di qualcosa appartenente al mondo del riferimento. In quest’ottica sembrerebbe che anche Dodd sia costretto ad ammettere il principio (TM): « Affinché $\langle p \rangle$ sia vera, deve esistere almeno un ente (*entity*), *distinto da* $\langle p \rangle$, la cui esistenza implichi (*entail*) che $\langle p \rangle$ è vero». Infatti, anche per la teoria identitaria di

⁶⁶ Sfondo che – nella mia proposta – consiste nel senso comune “mooreano” e che include anche la nozione di *truthmaking*; cfr. §II.3.

Dodd, nel mondo del riferimento rimane un ente *distinto* dalla proposizione *p* che – in qualche maniera – sembra *implicare* la verità della proposizione *p*; solo che invece di essere un fatto, risulta essere qualche ente del mondo del riferimento, i fatti per Dodd appartenendo al mondo del senso. Sicché la critica di Dodd a (TM) si rivolterebbe contro la sua stessa *modest identity theory* – e di conseguenza contro la nostra preferenza per tale teoria nell'interpretazione della pratica buddhista. Credo che la risposta a questo problema risieda proprio in quella sottolineatura di Dodd già introdotta prima: la questione del rapporto tra pensiero-linguaggio-proposizione-mente, e quindi il mondo del senso, da una parte e la realtà extra-linguistica, extra-mentale, e quindi il mondo del riferimento, dall'altra deve essere «*ricollata* fuori dal concetto della verità» (Dodd 2008, *cit.*). Se teniamo fermo questo assunto, allora non siamo autorizzati a passare dalla tesi per cui i fatti (ossia i complessi di sensi) sono identici alle proposizioni (ossia i pensieri, *thoughts*) vere, alla tesi per cui qualcosa del mondo del riferimento *rende vero*, attraverso i propri modi di presentazione, le proposizioni. In altri termini, non possiamo attribuire al mondo del riferimento un qualche potere causale o un qualche ruolo di antecedente logico in una presunta implicazione tra mondo del riferimento e mondo del senso. Se riconsideriamo (TM) alla luce di queste precisazioni, non possiamo più obbiettare a Dodd che nella sua *modest identity theory* permane un residuo di ente *differente* da $\langle p \rangle$ che rende vera $\langle p \rangle$, semplicemente perché non ci è consentito – ripeto – coinvolgere nella relazione di *render-vero* un ente che appartenga al mondo del riferimento.⁶⁷ Si ricordi, infine, che la relazione pre-teoretica di *truthmaking*, cioè la relazione di *render-vero* (cfr. §II.3), è comunque preservata – a mio avviso – anche nella *modest identity*

⁶⁷ Per usare una analogia con i limiti della conoscenza posti da Kant nella *Critica della Ragion Pura* ([1781]), così come per il filosofo di Königsberg non ci è consentito applicare la *relazione causale* al mondo noumenico (dicendo ad esempio che la «cosa in sé» è *causa* dei fenomeni), analogamente nella *modest identity theory of truth* non ci è consentito includere il mondo del riferimento nella relazione di *far essere vero*, né attribuire al mondo del riferimento il ruolo di *causa* della verità delle nostre proposizioni.

theory di Dodd perché quella relazione può declinarsi in una relazione di identità (nel caso della teoria di Dodd: identità tra proposizione vera e fatto).

A questo punto abbiamo tutti gli strumenti per ritornare alla parafrasi di (NV_1) . Si è visto che

(NV_1) «Non attaccatevi ad alcuna proposizione vera»

poteva essere intesa come

(NV_1^*) «Non attaccatevi ad alcuna proposizione che *corrisponda* a un fatto»

ossia come un abbandono della concezione corrispondentista della verità, a favore di una concezione identitaria:

(NV_1^{**}) «Accogliete come vere solo proposizioni che siano *identiche* ai fatti».

Continuando a seguire la “*modest theory*” di Dodd, possiamo integrare quest’ultima istruzione nel modo seguente:

(NV_1^{***}) «Accogliete come vere solo proposizioni che siano *identiche* ai fatti, *rimanendo in silenzio sul mondo del riferimento*».

Interpretata in questa maniera, quindi, l’istruzione buddhista (NV_1) esorta ad abbandonare:

- (i) la convinzione che le nostre raffigurazioni o rappresentazioni della realtà extra-linguistica siano vere in virtù di una relazione di corrispondenza con “pezzi” del mondo esterno; ossia la convinzione che vi sia una differenza tra (i contenuti del) la mente e i modi di presentazione delle cose (i *Sinn*);
- (ii) la convinzione che le nostre rappresentazioni della realtà extra-linguistica siano vere in quanto identiche a “pezzi” del mondo esterno; ossia la convinzione che la mente sia identica al mondo del riferimento fregeano.

(NV_1) esorta dunque alla consapevolezza che la mente sia identica al mondo del senso (*Sinn*) fregeano.

Supponiamo ora che il praticante entri nella modalità della “mente” di Buddha, ossia manifesti la propria buddhità

seguendo l'istruzione (NV₁).⁶⁸ Considerando la nozione buddhista (in senso lato) di mente, D'Amato (2009) parla di *consapevolezza* (*awareness*), e in particolare di *mirror awareness* (p. 43 ss.), cioè consapevolezza "a specchio".⁶⁹

[...] la consapevolezza a specchio (*mirror awareness*) è priva di qualsiasi senso di sé e di qualsiasi limite spaziale o temporale – capace com'è di passare in rassegna (*range over*) tutti gli oggetti conoscibili in ogni tempo. Essendo libera da tutti gli ostacoli (*obstructions*), essa non è mai confusa o in errore rispetto agli oggetti della conoscenza (*knowledge*). Anzi, si aggiunga che – in realtà – *la consapevolezza a specchio non ha mai davanti a sé oggetti di conoscenza, nel senso che essa non si trova mai in una relazione soggetto-oggetto rispetto agli oggetti della conoscenza, poiché "non li guarda mai" nella misura in cui non c'è un io (ego) [che li guarda]. [...]. Perciò, mentre tutti gli oggetti della conoscenza sono perfettamente riflessi (reflected) dalla consapevolezza a specchio, quest'ultima non opera alcuna discriminazione su tali riflessioni (reflections) e quindi non pone degli oggetti separati in opposizione a se stessa come se essa fosse un soggetto che apprende (apprehending subject)* (2009, pp. 44-45, corsivo mio).

E inoltre, traducendo e commentando il *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (abbr. MSA), D'Amato scrive:

[Riguardo alla] consapevolezza a specchio (*mirror awareness*, *Ādarśaj-ñāna*), MSA 9.2 [afferma]: «Ottenendo la consapevolezza di tutti i modi di apparire (*all modes of appearance*), purificata da tutti gli ostacoli (*obstructions*), la buddità (*buddhahood*) è simile a un canestro svelato [pieno] di gioielli». Qui il testo *identifica la buddità con il raggiungimento della consapevolezza di tutti i modi di apparire* (ivi, p. 45, corsivo mio).

⁶⁸ Sulla nozione di natura-di-Buddha e sulla nozione di illuminazione (*nirvana e satori*), cfr. §0.3; sulla manifestazione della natura-di-Buddha e sulla manifestazione della illuminazione, cfr. §I.2.

⁶⁹ In italiano la *mirror awareness*, che è a sua volta una delle traduzioni dell'espressione: *Ādarśaj-ñāna*, può essere resa con: 'consapevolezza simile a uno specchio' o 'consapevolezza simile a uno specchiamento', oppure 'consapevolezza a specchio', etc. Ho scelto, per brevità, quest'ultima espressione.

Lasciando tra parentesi la (presunta) “onniscienza” della mente di Buddha (che non compete agli scopi del presente capitolo, né del libro intero), questo passaggio ci interessa in particolare per quegli aspetti che ho evidenziato in corsivo, ossia: la mente di Buddha (che poi si manifesta come mente del praticante) non è uno dei *relata* di una relazione soggetto-oggetto; non c’è un io che si raffigura la realtà esterna, bensì la relazione conoscitiva avviene *tutta all’interno della mente*, la quale non si pone in opposizione agli oggetti che conosce. Eppure, nello stesso tempo, gli oggetti conosciuti (pensati) non sono “confusi” in uno, ossia non vi è una immediata identità tra quell’uno che è la mente e quella molteplicità che sono gli oggetti della conoscenza (ossia i “pensati”); bensì la mente di Buddha ha consapevolezza di *tutti i modi di apparire della realtà*. A mio avviso, la *modest theory* di Dodd anche in questo caso si dimostra un ottimo candidato per gettar luce su questo punto ambiguo, che è di fatto la stessa ambiguità che troviamo in Dōgen. La mente è e non è la realtà nello stesso tempo, ma – come già detto – *secondo rispetti diversi* (dunque risolvendo la apparente contraddizione e l’ambiguità). La *mirror awareness* è, sì, identica alla realtà, cioè non è un soggetto in opposizione a una realtà oggettiva, ma nel senso che i suoi oggetti di pensiero sono identici ai *modi di presentazione* della realtà.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che *rimanere in silenzio* su che cosa sia *veramente/autenticamente* la realtà esterna (il mondo del riferimento, *Bedeutung, reference*) vada in contrasto con quell’aspetto della pratica buddhista volto, invece, a manifestare la realtà così come essa è. Consideriamo ad esempio la nozione di *kakusoku* (cfr. *supra*) che troviamo in Dōgen e Uchiyama: dire che il praticante si risveglia alla realtà così com’è o fa esperienza della realtà così com’è sembra essere sostanzialmente diverso dall’affermare che il praticante debba rinunciare a dire qualcosa del mondo extra-linguistico. Noterei che nella *modest theory* di Dodd c’è già la risorsa che ci permette di risolvere questa potenziale obiezione. Infatti abbiamo già rilevato che per Dodd non si tratta di rinunciare a *qualsiasi* relazione con il mondo extra-linguistico, bensì si tratta di abbandonare la concezione per

cui nel nostro parlare del mondo extra-linguistico sia in gioco la nozione di verità; o – in altri termini – si tratta di rinunciare all’idea che pezzi del mondo extra-linguistico *rendano vere* le nostre proposizioni. Analogamente la pratica buddhista – nella lettura che sto proponendo – non mira a farci conoscere *che cosa davvero sia* la realtà extra-linguistica da un punto di vista scientifico-metafisico, ossia non mira a farci conoscere quale sia la *vera* descrizione del mondo fra tutte quelle possibili.⁷⁰ Abbiamo già visto nel capitolo I che (secondo la mia proposta) la pratica assume come vera la *common-sense view of the world*, la quale – però – *non è una tra le descrizioni del mondo*, ma è la base epistemologica per qualsiasi descrizione del mondo; e – cosa ancor più importante – tale descrizione del mondo è teoreticamente “parsimoniosa” e non assume come corretta alcuna delle possibili *analisi* delle proposizioni che utilizza.⁷¹

Un’altra strada potrebbe essere quella di eliminare il problema del rapporto col mondo esterno (extra-linguistico o mondo del riferimento fregeano) alla radice, assumendo cioè che *non esista alcun mondo del riferimento*. In tal caso, la situazione sarebbe analoga a quella descritta da D’Amato:

In qualsiasi caso (*occurrence*) in cui utilizza il linguaggio, un Buddha sarebbe comunque consapevole che *il presunto referente* (referent) *linguistico non esiste realmente*. Un Buddha impiegherebbe [...] i concetti e il linguaggio nel pieno rispetto

⁷⁰ Né la pratica buddhista mira a farci conoscere cosa sia il concetto VERITÀ. D’altro canto, come ricorda Pasqualotto (2008), i discorsi originari del Buddha non danno luogo a tesi metafisiche, rimanendo egli pressoché agnostico sulle classiche domande metafisiche.

⁷¹ Mi si potrebbe obiettare di aver interpretato la nozione di *kakusoku* sia con la *robust identity theory of truth* – cfr. *supra* – sia – ora – in rapporto alla *modest identity theory of truth*. Tuttavia, credo che la nozione di *kakusoku* di per sé sia ambigua e inficiata da una contraddizione analoga a quella della identità-differenza di mente e mondo (o soggettività e oggettività, pensiero-linguaggio e realtà, etc.). Perciò mi sembra ragionevole che l’interpretazione della nozione di *kakusoku* venga anch’essa rifinita attraverso un perfezionamento della teoria identitaria della verità, in cui consiste il passaggio dall’approccio “robusto” della teoria identitaria a quello “modesto” di Dodd.

dell'uso convenzionale, *rimanendo al contempo consapevole che in ultima analisi non ci sono oggetti a cui riferirsi* (referential objects) (2009, p. 50, corsivo mio).

La parafrasi che propongo utilizzando la teoria di Dodd non richiede di accettare questa tesi, peraltro molto forte e controversa, ossia che non esista un mondo extra-linguistico a cui si riferisce il nostro linguaggio e pensiero.⁷² Richiede invece – ripeto – che si abbandoni la tesi secondo cui si possa parlare del mondo del riferimento *in termini di verità*. Ma – si badi – ciò non significa per Dodd che in condizioni epistemologicamente o gnoseologicamente più favorevoli potremmo farlo; significa invece che la stessa nozione di verità funziona e trova uno scopo *solo all'interno del linguaggio-pensiero-mente*.⁷³

⁷² Si noti inoltre che dubitare o addirittura negare l'esistenza di un mondo esterno (esterno, cioè, rispetto al nostro linguaggio e pensiero) sarebbe altamente *implausibile* e quindi contro il senso comune mooreano, perciò incompatibile con l'interpretazione che ho proposto finora e che fin dall'inizio del libro ho indicato con l'espressione "Buddhismo mooreano" (cfr. cap. I). L'esistenza del mondo esterno, infatti, è uno dei truismi cui non possiamo rinunciare se vogliamo mantenerci nel solco della tradizione della *common-sense philosophy* (cfr. Lemos 2004). Ancora, si noti che la (famosa) difesa mooreana dell'esistenza del mondo esterno (cfr. Moore 1939) non implica (o almeno non dovrebbe implicare) una presa di posizione in merito a *che cosa sia* il mondo esterno, o a quale sia la *corretta descrizione (metafisica)* del mondo esterno; bensì implica – più semplicemente – l'affermazione *che c'è* un mondo esterno.

⁷³ Riguardo al rapporto tra linguaggio e mondo, si veda anche Dodd 2008, p. 126: «But why should it be supposed that a theory of truth need bring with it a positive account of language/world relations? That the modest identity theory has *nothing* positive to say on this issue does not thereby render it trivial. Grasping the correctness of the modest identity theory enables us to avoid the error of the correspondence theorist: namely, that of thinking facts to be truthmakers. So although the (modest) identity theory of truth has no *positive* metaphysical content, it enables us to intervene decisively in the dispute concerning the nature of truth and the nature of facts». Mi sembra che questa precisazione dell'autore potrebbe essere accostabile alla *revisione delle credenze* (cfr. I.2), fungendo da esemplificazione di come – in effetti – si possano rivedere le nostre credenze sulla proprietà di *essere vero*. Anziché considerare la proprietà di *essere vero* all'interno di una teoria corrispondentista, si "rimane in silenzio" sul mondo del riferimento, adottando una teoria

Passiamo ora a considerare (NV_2). Essa non esorta semplicemente a rinunciare all'attaccamento a questa o a quella proposizione vera, ma a rinunciare a cogliere *l'essenza* della verità o a definire il *concetto* di verità, come anticipavo in §II.1. Credo che le teorie della verità classificabili come *deflazionismo* possano essere una via molto interessante e feconda per interpretare questa rinuncia buddhista al concetto di verità.⁷⁴

II.5) *Buddhismo e deflazionismo della verità*

Vediamo a questo punto quali sono i principi di base che accomunano gli approcci deflazionisti alla nozione di verità. Anzi-tutto, laddove le teorie tradizionali della verità hanno come oggetto la (presunta) essenza o natura della verità, il deflazionismo invece non pone alcuna essenza della verità da ricercare o comunque da analizzare, perché la nozione di verità è “abbassata”, “sgonfiata” (*deflated*), cioè *completamente ed esaustivamente* ridotta a un qualche meccanismo logico-linguistico, espressivo (come vedremo tra poco) il cui funzionamento non richiede che ci sia una natura o essenza comune a tutto ciò che è vero. Consideriamo la questione più nel dettaglio. Lynch (2009) individua il denominatore comune del deflazionismo nei seguenti tre principi:

In primo luogo, i deflazionisti sostengono che il concetto di verità sia semplicemente uno strumento (*device*) logico. In generale fondano questo convincimento sul fatto che tendiamo a desumere (*infer*) la proposizione che [ad esempio] la neve è bianca dalla proposizione che è vero che la neve è bianca, e viceversa. Come risultato di questo fatto, nella loro concezione di verità (*account of truth*) i deflazionisti di solito mettono al primo posto una qualche forma del T-schema [TS] o dello schema di equivalenza (*equivalence scheme*):

identitaria modesta della verità. Questo cambiamento consiste insomma in una sorta di *revisione* della teoria corrispondentista per abbracciare una versione della teoria identitaria.

⁷⁴ È interessante notare che – come hanno scritto Wyatt-Lynch (2016) – la proposta di Dodd è una sorta di deflazionismo, combinato con una critica al *truthmaking principle*.

TS: $\langle p \rangle$ è vero se e solo se p .

[...] la nostra comprensione del concetto di verità consiste nella nostra disposizione (*inclination*) ad accettare le istanze di TS [...].

In secondo luogo, i deflazionisti condividono una idea (*view*) metafisica: la verità non ha alcuna essenza (*nature*). [...] Essi ammettono che il concetto di verità in effetti esprima una proprietà – nello stesso senso in cui i concetti di esistenza o di identità esprimono una proprietà o una relazione. Queste proprietà sono – per così dire – metafisicamente trasparenti (*metaphysically transparent*) o proprietà pleonastiche (*pleonastic*). Le proprietà metafisicamente trasparenti non hanno una essenza sottostante (*underlying*) che non sia [già del tutto] svelata nella nostra comprensione (*grasp*) del concetto; afferrando (*grasping*) il concetto in questione veniamo [già] a conoscenza dell'intera essenza di quella proprietà [...].

[In terzo luogo], il ruolo del concetto di verità è espressivo (*expressive*), non esplicativo (*explanatory*) (2009, pp. 106-108).

Riguardo al primo principio base del deflazionismo è opportuno notare che il T-schema non solo fornisce un modello per comprendere l'utilizzo della nozione di verità, ma – ecco il punto chiave – questo schema logico *cattura completamente, senza alcun residuo*, la nozione di verità. Questa precisazione è molto importante perché – come abbiamo visto – il T-schema “cattura” la *correspondence intuition* pre-teoretica della nozione di verità, *senza pronunciarsi* sul fatto che quello schema esaurisca o meno tutto quello che c'è da dire sulla verità. Quando, invece, dal livello pre-teoretico (pre-filosofico) passiamo a quello della teoresi, tra le varie famiglie di teorie della verità a disposizione troviamo la famiglia delle teorie deflazioniste secondo cui il T-schema risolve *in modo esaustivo/esauriente* la nozione di verità.⁷⁵

⁷⁵ La differenza tra le famiglie di teorie deflazioniste e, ad esempio, le teorie corrispondentiste non sta nel fatto che le prime utilizzino il *truth-schema* o il T-schema senza spiegarlo, mentre le seconde sì, ma semplicemente nel fatto che le prime non hanno bisogno di spiegarlo, accontentandosi di mettere in atto la *correspondence intuition* pre-teoretica attraverso il T-schema. Scrive a tal proposito Devitt (2013, p. 593): «The contrast between the two theories should not be that the

Se vale il primo principio del deflazionismo, cioè che la nozione di verità⁷⁶ sia solo uno «strumento logico (*logical device*)» riconducibile al T-schema, allora dobbiamo chiederci quali siano in concreto le “capacità” logico-linguistiche di cui questo strumento ci dota. Solitamente tra le teorie deflazioniste compaiono almeno tre capacità-funzionalità della nozione di verità: devirgolettamento (*disquotation*), capacità di generalizzare (*forming generalization*), capacità di generare espressioni anaforiche (*generating anaphoric expression*):

La verità è devirgolettamento. Ossia, quando noi abbiamo intenzione di applicare [il predicato] ‘è vero’ a qualcosa che è stato menzionato (*quoted*) [cioè messo tra virgolette], siamo autorizzati a “togliere le virgolette” (*disquote*) e semplicemente affermare ciò che si trovava tra virgolette. Per esempio, se sono disposto ad affermare che ‘Non ci sono pinguini al Polo Nord’, dovrei essere altrettanto disposto ad affermare che non ci sono pinguini al Polo Nord. [...] La verità inoltre ci consente di costruire generalizzazioni che altrimenti sarebbe impossibile esprimere in modo finito (*finitely*). Qualsiasi enunciato della forma ‘*p* solo se *p*’ è vero. Utilizzando ‘è vero’ in questo caso riesco a esprimere molto velocemente ciò che altrimenti risulterebbe essere una congiunzione infinitamente lunga: C’è un unico numero primo pari solo se c’è un unico numero primo pari, e l’acqua è composta di H₂O solo se l’acqua è composta di H₂O, e via dicendo. La funzionalità di generalizzazione della verità ci permette inoltre di formulare enunciati del tipo: «Tutto ciò che Kant afferma è vero» e «Qualcosa di ciò che dice Hume è vero». Il primo è l’abbreviazione di una congiunzione infinitamente estesa di condizionali. [...] Il secondo

correspondence theory must offer a substantial explanation of why ‘Snow is white’ is true if and only if snow is white where the deflationary theory offers a trivial one appealing to the meaning of ‘true’. The contrast should be that the correspondence theory must offer an explanation where the deflationary theory appeals to the meaning of ‘true’ to explain why no explanation is necessary».

⁷⁶ Qui utilizzo la locuzione ‘nozione di verità’ per tralasciare volutamente la differenza tra proprietà di *essere vero* e concetto VERITÀ, di cui ho già parlato in §II.2 e su cui ritorno a breve.

è l'abbreviazione di una disgiunzione infinitamente estesa di congiunzioni. [...] La verità, infine, genera espressioni anaforiche. Supponiamo che io ricordi di essere stato d'accordo con te ieri riguardo a una certa questione, ma non riesca a ricordare di cosa si trattasse. In tal caso posso dire «Ciò che hai detto ieri è vero». 'Vero' mi consente, di fatto, di riaffermare ciò che era stato affermato in precedenza, senza neppure sapere (*realize*) ciò che sto affermando (Asay 2013, p. 20-22).

Per il primo principio del deflazionismo, dunque, la nozione di verità è un *device* logico-linguistico. Di conseguenza *l'esser-vero* non può nemmeno considerarsi una proprietà o comunque una proprietà "autentica" (*genuine*), "robusta" (*robust*): veniamo così al secondo principio dei tre sopra menzionati. Pur non essendo condiviso e univoco tra i filosofi cosa sia una proprietà robusta-autentica-sostanziale (*substantive*) rispetto a ciò che non lo è o comunque rispetto a una proprietà "trasparente" o "pleonastica", assumo che si possa utilizzare tale differenza nei termini che ho già richiamato in §II.2 e ss. Poiché per il primo principio la nozione di verità è un "device" logico-linguistico rappresentativo e non una caratteristica comune a tutte le "cose" (i *truthbearer*) che diciamo *vere*, allora le teorie deflazioniste hanno come secondo principio base quello che si può sintetizzare nello slogan «*no genuine property*» (cfr. Eklund 2017). E – ripetendo quanto già considerato in §II.2 – laddove la nozione di verità sia intesa come concetto VERITÀ, è ovvio – per Eklund (2017) – che essa non sia una *genuine property*, poiché i concetti sono enti rappresentativi di oggetti, mentre le proprietà autentiche (*genuine*) sono caratteristiche che gli oggetti possiedono.⁷⁷

Se la nozione di verità si riduce a un mero dispositivo logico-linguistico dotato di funzioni come quelle ricordate sopra; e se la proprietà di essere vero non esiste in quanto caratteristica comune a tutto ciò che è vero, ma semplicemente è una proprietà "trasparente" o "pleonastica"; allora la nozione di veri-

⁷⁷ Eklund (2017, p. 5): «*Properties are hardly the sort of thing that can be expressive devices [...] Someone who affirms [...] that truth is not a genuine property, must mean that what the concept truth stands for is not a genuine property. That the concept truth is not a property is trivial.*»

tà non ha alcun potere autenticamente *esplicativo-informativo*, perché ci serve solo per aumentare le capacità *espressive* del nostro linguaggio (permettendoci di generalizzare disgiunzioni che altrimenti ci richiederebbero risorse di tempo infinite, oppure consentendoci di creare espressioni anaforiche, etc. – cfr. *supra*). Che una proposizione sia vera, dunque, non ci spiega alcunché di essa e di ciò di cui parla. La verità per il deflazionismo è infatti un *expressive device* (terzo principio di base).

Tuttavia, il fatto che la nozione di verità serva a qualcosa – cioè a concretizzare certe capacità del linguaggio altrimenti inesprese – non significa che, per il deflazionista, la verità ci dica qualcosa *in più* sul mondo.

A questo punto, proviamo ad utilizzare il deflazionismo per leggere l'istruzione buddhista:

(NV₂) «Non attaccatevi all'essenza della verità».

Assumendo che una teoria della verità abbia per oggetto l'essenza o natura della verità, allora (NV₂) può essere letta anche come: (NV₂*) «Non attaccatevi ad alcuna teoria della verità». Tuttavia abbiamo anche visto che, senza una teorizzazione della verità, cioè rimanendo all'interno della mera intuizione pre-teoretica della nozione di verità, non riusciremmo a render conto di alcuni aspetti chiave della pratica buddhista (ad esempio la relazione mente-mondo, si veda §II.4) e non riusciremmo a dissipare alcune (apparenti?) contraddizioni della pratica. Innanzitutto, notiamo che, per interpretare (NV₂), l'utilizzo del deflazionismo sembra promettente perché, rifiutando l'esistenza di una qualche essenza della verità, ci consente di abbandonare proprio quell'oggetto – l'essenza della verità – che (NV₂) ci esorta ad abbandonare. Il deflazionismo infatti non pone una proprietà “autentica” (*genuine*) della verità, ma – al massimo – una proprietà “metafisicamente trasparente” o “pleonastica”; né pone un concetto di verità che rappresenti l'essenza o natura della nozione di verità, visto che riduce interamente (*esaustivamente*) la nozione di verità a uno strumento logico-linguistico. Il deflazionismo, dunque, da un lato ci permette di fare un passo in avanti rispetto al livello pre-filosofico della *correspondence intuition*, un livello

insufficiente a render conto delle presunte contraddizioni della pratica buddhista (quando ha a che fare con la nozione di verità e la relazione mente-mondo); e dall'altro lato tale passo in avanti, pur delineando una *teorizzazione* della nozione di verità (la *teoria* deflazionista), non pone una natura o essenza della verità, rispettando quindi l'intento dell'istruzione (NV_2), volta a farci abbandonare qualsiasi attaccamento a una essenza o natura della verità.⁷⁸

Prima di procedere è opportuno soffermarsi su una distinzione interna alla famiglia delle teorie deflazioniste. La teoria deflazionista della verità, infatti, può declinarsi in una versione "forte"; oppure in una versione "moderata". Quest'ultima è quella più diffusa tra i deflazionisti contemporanei (es. Horwich 2001) e assume i tre principi base che ho richiamato sopra: esaustività del T-schema; assenza di una proprietà autentica o "robusta" di verità (*no genuine property*); assenza di una natura o essenza della verità (*no nature of truth*); assenza di capacità esplicative-informative della nozione di verità (*no explanatory capability*), ma presenza di capacità *espressive*. Ma c'è anche una versione più radicale del deflazionismo, sviluppatasi soprattutto nel XX° secolo, il cui esponente principale è Ramsey (1927),⁷⁹ che propone una teoria *ridondantista della verità*, secondo cui il predicato di verità non fa alcuna differenza in un enunciato, essendo "ridondante"; lo stesso si può dire per una proposizione e l'attribuzione ad essa della verità. Dire che *è vero che* l'erba è verde è esattamente identico a dire che l'erba è verde, perché il predicato *essere vero*, e quindi la menzione o il riferimento alla verità, non aggiunge alcunché al fatto che l'erba sia verde. Dire «è vero che l'erba è verde» ha esattamente lo stesso significato di «l'erba è verde». Questa versione "forte" o "cruda" (che dir si voglia) del deflazionismo è radicale perché non concede alla nozione di verità alcuna utilità, nemmeno quella di essere un

⁷⁸ Rimane ancora da capire se e in che modo la teoria deflazionista ci permetta di render conto delle presunte contraddizioni di identità-differenza tra mente e mondo. Su questo tema cfr. *infra*.

⁷⁹ Cfr. anche Wittgenstein (1956): «For what does a proposition's being true mean? 'p' is true = p. (That is the answer)».

logical device e quindi uno strumento utile, o addirittura necessario per esprimere tutte le capacità del nostro linguaggio (cfr. *supra*) come, invece, sostiene l'altro gruppo di teorie deflazioniste, quelle più "moderne" e "moderate". Tale precisazione è importante per la nostra parafrasi di (NV_2) perché – a una prima lettura – potrebbe sembrare che quell'istruzione, esortando ad abbandonare *qualsiasi* nozione di verità, debba essere interpretata come espressione di un deflazionismo "forte", cioè ridondantista. Se così fosse, tuttavia, verrebbe meno il senso stesso del lavoro della pratica buddhista nei confronti dei giudizi di verità. Proprio perché vi è una esortazione ad abbandonare il "gioco" del vero/falso, allora le istruzioni della pratica buddhista in qualche modo presuppongono una qualche *differenza cognitiva* tra l'enunciato (o la proposizione) '*p*' e '<*p*> è vero', altrimenti l'istruzione stessa non avrebbe un oggetto a cui applicarsi. Se la nozione di verità fosse totalmente "innocua" perché ridondante, allora non avrebbe senso chiedere al praticante di abbandonare le costruzioni in termini di verità che tendiamo a erigere sopra le nostre visioni del mondo. Si noti che, in effetti, vi sono differenze cognitive rilevanti tra '*p*' e '<*p*> è vero', ad esempio nel caso delle generalizzazioni (di cui abbiamo parlato sopra), come spiega bene Hoffman (2010):

Poiché '[*p*]' e '[*p*] è vero' non sono sinonimi né equivalenti in termini di contenuto cognitivo (*cognitive content*), sembra auspicabile sostenere che il predicato di verità non sia ridondante o eliminabile. In effetti, poiché le espressioni che contengono il predicato di verità non possono essere riformulate (*rewritten*) a prescindere dalla verità (*truth-independently*) [...] il predicato di verità è logicamente indispensabile. Consideriamo la seguente generalizzazione universale: 'Tutto ciò che Platone ha affermato è vero'. Essa potrebbe essere riformulata come: 'per ogni *p*, se Platone ha affermato che *p*, allora *p*', oppure – più precisamente – potremmo riformularla come una lunga serie di proposizioni (*clauses*), una per ciascuna potenziale affermazione fatta da Platone [...] [è] possibile credere [alla proposizione] 'tutto ciò che Platone ha affermato è vero' senza credere alla congiunzione di tutte le sue istanze. Sebbene si possa credere [alla proposizione] 'Tutto ciò che Platone

ha affermato è vero' sulla base di motivazioni generiche (ad esempio in base al carattere di Platone o alla sua intelligenza), tuttavia si potrebbe rifiutare una particolare affermazione fatta da Platone qualora il suo contenuto venisse alla luce (ad esempio l'affermazione che tutti i bambini nella repubblica ideale dovrebbero essere separati dai loro genitori biologici). [...] *Il punto cruciale da tenere a mente è che una generalizzazione universale in cui compare il predicato di verità non è cognitivamente equivalente alla totalità delle istanze [particolari] di tale generalizzazione* (2010, pp. 3-4, corsivo mio).

Vi è differenza cognitiva tra '*p*' e '<*p*> è vero' nel caso delle generalizzazioni proprio perché affermare una generalizzazione è cognitivamente diverso da affermare tutte le infinite esemplificazioni di quella generalizzazione, non foss'altro perché, dando luogo ad una lista infinita, la generalizzazione così "scomposta" resterebbe fuori dalla capacità cognitiva umana.

Ora che abbiamo imboccato la linea deflazionista "moderata" per leggere (NV_2) occorre soffermarsi sulla non sostanzialità della nozione di verità, cioè sul secondo dei tre principi base del deflazionismo (*no genuine property*). Abbiamo già accennato al fatto che la non sostanzialità della proprietà *essere vero* può intendersi equivalente alla "trasparenza" metafisica della proprietà (assumendo che una proprietà sia trasparente o pleonastica se e solo se è non-sostanziale). Secondo Strollo (2012) la tesi sulla non sostanzialità della verità può essere intesa in due modi: o la verità è un concetto primitivo, una nozione indefinibile, non ulteriormente analizzabile (teoria primitivista della verità);⁸⁰ oppure la verità di una proposizione (o di un enunciato o di qualsivoglia categoria di enti venga considerata *truthbearer*) non è informativa, cioè non contribuisce ad ampliare la nostra conoscenza del mondo. Scarterei la prima ipotesi: se (NV_2) esortasse implicitamente ad adottare una nozione primitiva della verità, allora finiremmo esplicitamente o meno a porre una essenza o natura della verità contro l'intento dell'istruzione stessa (NV_2).⁸¹

⁸⁰ Sulla nozione di termini primitivi, cfr. §I.4.

⁸¹ Si noti che Asay (2013) propone una forma di primitivismo rispetto

Leggere, invece, la non sostanzialità della verità in termini di non informatività mi sembra molto più appropriato per il quadro interpretativo che ho delineato finora. Scrive Strollo:

[...] che la verità non è una proprietà sostanziale vuol dire che la teoria deflazionista della verità non contribuisce in alcun modo alla nostra conoscenza del mondo. Supponiamo di avere una teoria T non semantica (che non include cioè una teoria della verità) e di estenderla aggiungendo una teoria deflazionista della verità V. Otterremo in questo caso la teoria T+V. L'idea è che, su ciò di cui parla T, la teoria estesa T+V non dimostri nulla più che la semplice T da sola. Questo ci fornisce una spiegazione dell'idea che la verità non abbia alcuna sostanza. *La verità, potremmo dire, non fa nessuna differenza per il mondo, anche se fa un mondo di differenza per noi* (2012, p. 146, corsivo mio).

(NV₂), quindi, potrebbe essere letta come un'esortazione a passare da un atteggiamento in cui *crediamo* che i nostri giudizi sul mondo in termini di vero/falso dicano *qualcosa in più* sulla realtà, a un atteggiamento in cui *sappiamo* che parlare in termini di vero/falso *non aggiunge alcunché* alla realtà di cui parliamo, pur essendo utile per i motivi che abbiamo già visto (cioè per le capacità espressive con cui la nozione di verità, in quanto strumento logico, amplia il nostro linguaggio).

Sono interessanti anche i risultati che si ottengono interpretando la non sostanzialità della verità in termini di non informatività. Abbiamo visto (in §II.4) che la questione della verità nella pratica buddhista gioca un ruolo importante per render conto della presunta contraddizione nel "gioco" di identità e differenza, che in quel caso sembrava sussistere tra la mente (il linguaggio, il pensiero, la soggettività) e il mondo (la realtà). Se, seguendo la spiegazione di Strollo (2012), T+V = T, cioè una teoria non semantica della verità che parla del mondo (T) combinata con una teoria deflazionista della verità (V) ci dà come risultato la stessa T, cioè parla del mondo senza

al concetto VERITÀ e nel contempo di deflazionismo nei confronti della proprietà (metafisica) di verità.

aggiungervi alcunché, allora si ripropone anche qui la tensione tra identità e differenza (che in §II.4 era identità e differenza di mente e mondo), ma all'interno della mente (del linguaggio, del pensiero) stessa. Vediamo infatti che per il deflazionismo la costruzione teorica T che parla della realtà, combinata con una teoria deflazionista della verità, cioè combinata con V, (T+V), è nello stesso tempo identica a se stessa, (T), ma anche diversa, perché le capacità logico-linguistiche che V fornisce a T apportano una differenza apprezzabile nelle nostre capacità espressive di parlare del mondo, pur non aggiungendo alcunché alla realtà. Identità e differenza nello stesso tempo, ma – si badi – secondo rispetti diversi, dunque senza contraddizione. L'apparente contraddizione è la seguente: $(T+V = T)$ e $(T+V \neq T)$. La soluzione della contraddizione consiste nel distinguere il senso dell'identità che occorre rispettivamente nel primo e nel secondo congiunto. Nel primo è una identità che si riferisce a ciò di cui la teoria parla; nel secondo è una identità che si riferisce alle capacità espressive della teoria. Sicché nel primo congiunto T+V è uguale a T perché dicono esattamente lo stesso riguardo al mondo; nel secondo congiunto T+V è diverso da T perché T combinata con V acquisisce capacità espressive (la capacità di produrre generalizzazioni, anafore etc.) che altrimenti da sola non avrebbe.⁸²

Ci chiediamo, a questo punto, se il deflazionismo “moderato” ci permetta di render conto anche della identità e differenza tra mente e mondo, senza cadere in contraddizione, così come la *modest identity theory of truth* di Dodd (2008) ci ha consentito di fare quando ho proposto la parafrasi di (NV₁). La risposta non mi sembra del tutto affermativa. Consideriamo una istanza della relazione tra mente e mondo sottoforma di relazione tra una proposizione (o un qualsivoglia *truthbearer*) *p* che parli (di una parte) della realtà. Abbiamo visto che, per il deflazionista “moderato”, dire '*p*' e dire '<*p*> è vero' sono esattamente lo stesso

⁸² Questa possibilità di considerare la tensione di identità-differenza che ci viene dalla equivalenza tra *non informatività* e *non sostanzialità* della verità forse è un ulteriore “vantaggio” rispetto a una interpretazione primitivista della non sostanzialità della verità.

discorso sul mondo; ma al contempo non dicono esattamente la stessa cosa perché, considerando ad esempio il caso di una generalizzazione, ha luogo una differenza cognitiva apprezzabile tra ‘*p*’ e ‘<*p*> è vero’. Tuttavia qui il gioco di identità e differenza, proprio perché si tratta di una differenza *cognitiva*, sussiste solo *all’interno della mente* (o del linguaggio) stesso, e non tra mente e mondo, come invece accade nella meditazione buddhista. Sicché il deflazionismo “moderato” mi sembra meno adatto a risolvere la (presunta) contraddizione del rapporto mente-mondo o soggetto-oggetto tipico della pratica buddhista.⁸³

II.6) Verità ultima e verità convenzionali

Trattando il tema della verità non possiamo tralasciare il fatto che nella pratica buddhista si ponga esplicitamente una distinzione che sta sullo sfondo della pratica stessa, ossia la distinzione tra verità ultima (*ultimate truth*) e verità convenzionale (*conventional truth*).⁸⁴

⁸³ Si noti che per Dodd (2008) il deflazionismo “moderato” – con cui abbiamo interpretato (*NV*₂) – e la *modest identity theory* di Dodd (2008) – con cui abbiamo interpretato (*NV*₁) – sono compatibili. Per sostenere questa compatibilità – anzi: una *complementarità* tra le due teorie («[...]our conception of truth should consist of a deflationary theory coupled with the insight provided by the modest identity theory» 2008, p. 132) – Dodd afferma che la identità di ‘*p*’ e ‘<*p*> è vero’ non ci costringe ad adottare una teoria ridondantista della verità (cioè un deflazionismo “crudo” o “forte”) perché l’utilizzo della nozione di verità ci permette di generare «*indirect or compendious assertions*», una capacità, questa, che abbiamo già incontrato prima sottoforma di generalizzazioni e anafore: «what is the nature of the equivalence holding between ‘<*p*> is true’ and ‘*p*’? In my view the equivalence is that of sameness of sense. What I mean by this is that ‘*p*’ and ‘<*p*> is true’ are intersubstitutable *salva veritate* within hyperintensional contexts, notably contexts of propositional attitude. [...] To believe that/enquire whether, etc. *p* is just to believe that/enquire whether, etc. <*p*> is true. In this sense, truth is *transparent* (*ibidem*, p. 137).

⁸⁴ Traduco l’espressione ‘*ultimate truth*’ con ‘verità ultima’; in altri contesti può essere resa con ‘verità assoluta’, ma credo sia una differenza trascurabile. In entrambe le traduzioni, infatti, ci si riferisce alla realtà “spogliata” dalle costruzioni convenzionali, dunque a ciò che – da ultimo

Scrive Guerrero:

[...] ciò che i buddhisti chiamano verità convenzionale (*saṃvṛtīsatya*) [...] [è] la verità in quanto attribuita alle proposizioni ordinarie affermate e credute nel corso delle nostre vite quotidiane. Nella tradizione buddhista di solito si distingue questa tipologia (*kind*) di verità da quella che è chiamata verità ultima (*paramārthasatya*). La verità ultima riguarda quelle affermazioni (*claims*) che rispecchiano la concreta essenza (*actual nature*) della realtà, o in altri termini, descrivono ciò che è reale in senso assoluto (*ultimately real*). Sebbene l'idea di ciò che è assolutamente reale sia cambiata nel corso dello sviluppo storico del Buddhismo, permane tuttavia in ogni tradizione [buddhista] l'idea che l'autentica essenza della realtà, il modo in cui essa in ultima analisi è, non sia rappresentata (*reflected*) nel nostro linguaggio ordinario (*ordinary discourse*) o nel modo in cui comunemente, cioè convenzionalmente, la concepiamo (2013, p. 1).

Nel proseguimento del capitolo proverò a mostrare se e come le parafrasi di (NV) proposte finora, in particolare attraverso la nozione di *Moorean truth* e la teoria della *modest identity theory*, siano compatibili con l'affermazione teorica del Buddhismo (soprattutto *Mahāyāna*) per cui esiste una verità ultima, definitiva, che riguarda la realtà così come essa è, in contrapposizione (in un senso che spiegherò meglio poi) alle verità convenzionali, alle nostre credenze che riguardano invece ciò che assumiamo come reale per orientarci nella vita di tutti i giorni, ma che ad una ulteriore analisi si rivela meramente convenzionale. Non c'è nel Buddhismo un'unica interpretazione né del significato di assolutezza della verità; né del significato di convenzionalità della verità; né del rapporto tra i due poli.⁸⁵ In questa sezione

– esiste indipendentemente dalle (nostre) costruzioni mentali, o a ciò che è sciolto dalle (*ab-solutum*) convenzioni. Segnalo, inoltre, che in alcuni luoghi del libro utilizzo il plurale: *le* verità ultime; in altri utilizzo il singolare: *la* verità ultima. Anche questa differenza mi sembra trascurabile (così come la questione se una pluralità di verità ultime sia di fatto un'unica verità assoluta). L'uso del singolare o del plurale dovrebbe risultare chiaro al lettore in base al contesto in cui compaiono queste espressioni.

⁸⁵ Per una panoramica, cfr. Guerrero (2013), *The Cowherds* (2011); Garfield (2002).

non mi propongo di esaminare le varie interpretazioni possibili; piuttosto cercherò di fornire una lettura che – a mio avviso – sia accostabile all’idea di verità con cui si confrontano Uchiyama (2006), Dōgen (cfr. Tollini 2001; 2004) o Kōdō Sawaki (cfr. Uchiyama-Okumura 2015 eds.).

Consideriamo questo passo di Uchiyama:

[...] nella nostra vita di essere umani esistono due tipi di realtà. Una è la realtà del caso. L’altra è una realtà che ha natura assoluta o *innegabile*. [...] la maggior parte della nostra vita è fatta di realtà *accidentali*: le cose potrebbero accadere in modo diverso. Ciò non significa che non esistano realtà assolute. Ci sono effettivamente alcune realtà innegabili. Per esempio, che tutte le cose che esistono muoiono. Senza eccezione! [...] Quindi, a differenza delle realtà accidentali che avvengono semplicemente per caso, che potrebbero essere modificate intenzionalmente, di proposito, ci sono realtà innegabili che hanno luogo per quanto possiamo opporvi resistenza. Qualsiasi verità reale o assoluta deve consistere nel *vivere la vita secondo le realtà includibili* che si presentano a prescindere dalla forza con cui le contrastiamo (pp. 30-31, corsivo mio).

Di questa citazione vorrei porre l’attenzione su tre aspetti. In primo luogo Uchiyama sembra confondere – di proposito, credo – realtà e verità, muovendosi quindi in quella tipica ambiguità di certi buddhisti per cui verità e realtà sono in qualche maniera sinonimi (si veda a questo proposito il significato del termine ‘*satya*’, in *The Cowherds*, eds. 2011, p. 17). Ci ritorneremo.⁸⁶ In secondo luogo sottolineerei il fatto che, per Uchiyama, il dualismo tra realtà (e quindi verità) ultime o assolute e realtà (e quindi verità) convezionali o relative vada interpretato come differenza tra innegabilità e contingenza, ossia – mi par di capire dalla citazione – tra ciò che esiste necessariamente e ciò che esiste accidentalmente. Assumiamo, quindi, che per Uchiyama necessità e innegabilità si equivalgano logicamen-

⁸⁶ D’altro canto, una certa “coincidenza” tra essere e verità non è solo del Buddhismo. Anche nella filosofia scolastica si era soliti dire che *ens et verum convertuntur*. In merito a questo osservazione, cfr. anche §II.7.

te: qualcosa è necessario se e solo se non può essere negato. In terzo luogo, vorrei porre l'attenzione del lettore su ciò che per Uchiyama è il legame tra verità e pratica buddhista: vivere la vita *secondo le verità* (o le realtà, termini qui usati come sinonimi) *innegabili, necessarie, ultime*.

Come abbiamo visto, l'istruzione

(NV) «Non attaccatevi ad alcuna verità»

può essere compatibile con l'assunzione dei truismi mooreani, a patto che le verità cui si riferisce (NV) non siano quelle mooreane (si vedano §§ I.1; II.1). Analogamente possiamo tenere insieme (NV) con l'esortazione di Uchiyama a vivere secondo le verità ultime se leggiamo queste in termini di verità mooreane. Nel passo sopra citato vediamo che l'assolutezza o necessità delle verità ultime di cui parla Uchiyama è dato dalla innegabilità o ineludibilità: qualcosa che non possiamo negare, come ad esempio l'impermanenza o divenire di ogni cosa.⁸⁷ A tal proposito, in §I.1 ho sottolineato che l'innegabilità è un tratto costitutivo delle *Moorean truth* e che tale innegabilità va intesa in termini di prescrittività-predittività (dove la prescrittività fonda la predittività).⁸⁸ Leggere le verità ultime come *Moorean truth*, dunque, ci permette (oltre ai vantaggi che vedremo in seguito) di accogliere l'istruzione di Uchiyama senza rinunciare a (NV), facendo leva – in particolare – sulla nozione di innegabilità messa in gioco da Uchiyama, ma riletta nei termini mooreani.

Rimane da capire come rileggere (NV₁) e (NV₂) alla luce della struttura dualistica: verità (o realtà) convenzionale e verità (o realtà) ultima. A questo proposito, il modello interpretativo di Priest, G. – Siderits, M. – Tillemans, T. (2011) funge da ottima base di partenza, sebbene dovrà essere rivisto per risolvere le problematicità sollevate (a mio avviso correttamente) da Guerrero (2013).

Priest, Siderits e Tillemans propongono di interpretare le verità convenzionali (*conventional truth*) del Buddhismo

⁸⁷ Sul divenire e sull'impermanenza, cfr. capp. III e IV.

⁸⁸ Su questo tema, cfr. anche Simionato (2018).

Mahāyāna, specialmente della dottrina *Madhyamaka*,⁸⁹ nel modo che segue:

Manteniamo la [relazione di] corrispondenza (correspondence) per quanto riguarda la nostra comprensione della 'verità' nella [espressione] 'verità convenzionale', ma adottiamo un approccio deflazionista in merito alla [relazione di] corrispondenza. In tal caso, l'assenza di solidi verificatori (*truthmakers*) a garanzia del nostro assenso nei confronti degli enunciati convenzionalmente veri non dovrebbe essere un problema. Infatti, qualora ci fosse chiesto che cosa renda vero che c'è un vaso sul terreno, potremmo semplicemente rispondere che c'è un vaso sul terreno. [...] [Una] teoria deflazionista, come quella di Horwich, non implica alcunché di metafisicamente caricato (*metaphysically charged*) [cioè non implica impegni metafisici sostanziali o significativi]. Potrebbe essere, dunque, che la versione deflazionista della verità, nella sua forma semplice, tale per cui $\langle p \rangle$ è vero se e solo se p , e liberata dal peso eccedente di verificatori (*truthmakers*) e impegni ontologici, dia luogo a una elegante ricostruzione dei famosi principi della [dottrina] *Madhyamaka* (2011, p. 143, corsivo mio).

La mossa di Priest, G. – Siderits, M. – Tillemans, T. (2011) consiste quindi nel concepire le verità convenzionali come un temporaneo punto di appoggio che, attraverso la pratica buddhista, ci consenta di muovere da una teoria corrispondentista "forte", "realista", che afferma l'esistenza di qualcosa di mondano-extralinguistico in virtù del quale le proposizioni sarebbero vere o false; a una teoria deflazionista (moderata). La mia proposta consisteva nel parafrasare (NV_1) come una esortazione a passare da una teoria corrispondentista della verità a una teoria identitaria modesta della verità, per cui la mente/pensiero/linguaggio è *identica* al (o a porzioni del) mondo del senso (*Sinn, sense*) fregeano, ma *non è identica* al (o a porzioni del) mondo del riferimento (*Bedeutung, reference*) fregeano (in questo riprendendo la *apparente* contraddizione di Dōgen per cui la mente

⁸⁹ La scuola *Madhyamaka* è, insieme a quella *Yogācāra* (cfr. §IV.2), una delle due principali scuole del Buddhismo *Mahāyāna*, e le sue idee fondamentali sono riconducibili agli insegnamenti di Nāgārjuna.

sarebbe e non sarebbe il mondo).⁹⁰ Il deflazionismo, invece, entrava in gioco nella mia proposta quando si trattava di parafrasare (NV_2), dando luogo a una esortazione per cui si rinuncia a credere che la verità delle proposizioni dica qualcosa in più (sia sostanziale, sia informativa) sulla realtà.

Ritornando a Priest-Siderits-Tillemans (2011), la loro mossa consiste invece nel far leva sulla comunanza che il deflazionismo e il corrispondentismo possiedono nell'attribuire lo stesso ruolo logico al termine 'verità', "pulendo" però il corrispondentismo da ogni ulteriorità rispetto a quel ruolo – e in particolare "sbarazzandosi" del bagaglio ontologico e ideologico di una nozione "forte" di *truthmaker*. Priest, Siderits e Tillemans intendono dunque le verità convenzionali come il risultato del "deflazionamento" della teoria corrispondentista della verità: si accoglie lo stesso nucleo del corrispondentismo che è comune al deflazionismo, cioè il T-schema; ma – a differenza del corrispondentista, non si aggiunge alla nozione di verità una ulteriore carica metafisica che il deflazionista non ammette.

Guerrero (2013) ha riscontrato, tuttavia, due problematiche nel modello interpretativo di Priest-Siderits-Tillemans che credo possano essere "aggirate" grazie a una parafrasi che proporrò in seguito. Per rilevare queste problematiche Guerrero considera ciò che sta alla base dell'account deflazionista (e – come abbiamo visto – anche di quello corrispondentista), ossia l'*equivalence schema*:

(E) $\langle p \rangle$ è vera se e solo se p

ossia la proposizione che p – ad esempio la proposizione che la neve è bianca (\langle la neve è bianca \rangle) – è vera è logicamente equivalente a (il fatto che) la neve è bianca. Ora, i problemi sollevati dalla Guerrero fanno leva sull'osservazione – condivisa da Wittgenstein e Tarski – secondo cui l'equivalenza logica (E) di per sé (ossia: se rimaniamo il più possibile "agnostici" dal punto di vista degli impegni ontologici e metafisici) non ci dice alcunché sulle condizioni di asseribilità della proposizio-

⁹⁰ La contraddizione è solo apparente se si accetta la mia interpretazione del passo di Dōgen proposta in §II.4.

ne *p*: quando possiamo affermare che la neve è bianca? Quali sono le condizioni per poter *asserire* con verità l'enunciato «la neve è bianca», il cui contenuto proposizionale è appunto «la neve è bianca»? Scrive Guerrero:

[...] potrebbe essere d'aiuto considerare una possibile inferenza:

(1) <Un vaso è sul terreno> è vero se e solo se un vaso è sul terreno (dall'equivalence schema E)

(2) Un vaso è sul terreno. (?)

(3) Dunque, <Un vaso è sul terreno> è vero. (Da 1 e 2)

Tarski e Wittgenstein osservano che *l'equivalence schema*, di cui compare una esemplificazione nella prima premessa, ci consente di dedurre (3) da (2). Tuttavia, essi osservano anche che lo schema di per se stesso non dice alcunché riguardo l'asseribilità della seconda premessa, a prescindere dal fatto che la condizione data in (1) sia soddisfatta o meno. È in virtù di ciò che la teoria deflazionista della verità può rimanere neutrale rispetto alle questioni ontologiche. Rimane però il problema di capire come debba essere stabilita la asseribilità della seconda premessa. Qual è il fondamento per dare l'assenso o meno a quella premessa? Un modello (*account*) che determini quando le condizioni date nel lato destro dell'*equivalence schema* – che sono da attribuire alle proposizione stessa (*amount to the propositions itself*) – sono soddisfatte non è fornito dalla teoria deflazionista (2013, p. 71).

Poiché il deflazionismo da solo non riesce a spiegare come determinare se le condizioni di asseribilità di una proposizione siano soddisfatte o meno, serve dunque il supporto di una teoria del significato e del riferimento per poter dire quando si può asserire (con verità) una proposizione oppure no. Una teoria, questa, che, per rispettare i principi base del deflazionismo, non dovrà impiegare alcuna nozione *sostanziale* di verità. Stante ciò, Guerrero (2013) individua – come accennavo sopra – due problematicità (siano rispettivamente (G1) e (G2)) nell'account di Priest-Siderits-Tillemans:

(G1): Assumendo che il Buddhismo *Mahāyāna* (o più in generale, per gli scopi di questo libro, aggiungerei: la *recei-*

ved view del Buddhismo – cfr. §0.1) ricorra ad una ontologia anti-realista, cioè dipendente esistenzialmente dal pensiero, come possiamo instaurare una teoria del riferimento per poter determinare le condizioni di asseribilità di una proposizione? In altri termini, se non esiste una realtà *mind-independent*, come possiamo stabilire quando il nostro linguaggio parla della realtà in se stessa oppure no? Non essendoci un mondo del riferimento *independente* dal pensiero/linguaggio, non abbiamo alcunché a cui le nostre proposizioni possano o non possano adeguarsi per essere ritenute corrette o non corrette. Dunque, conclude Guerrero, l'antirealismo buddhista è – almeno *prima facie* – incompatibile con l'account deflazionista delle *conventional truth* di Priest-Siderits-Tillemans.

(G2): Assumendo che il Buddhismo *Mahāyāna* (e in generale la *received view* del Buddhismo) ricorra all'utilizzo della coppia *conventional truth/ultimate truth*, come può il deflazionismo render conto di questa distinzione di *gradi* di verità? Lo schema (E), in effetti, non assegna alcun privilegio a una verità piuttosto che a un'altra.⁹¹ Dunque, conclude Guerrero, i gradi di verità (convenzionale/ultima o convenzionale/assoluta), tipici del Buddhismo *Mahāyāna* (e della *received view*), sono – almeno *prima facie* – incompatibili con l'account di Priest-Siderits-Tillemans.

Guerrero (2013) propone di rendere compatibile l'anti-realismo e i gradi di verità con il modello interpretativo di Priest-Siderits-Tillemans – che viene comunque da lei ritenuto il più adatto per interpretare le *conventional truth* – integrando quel modello con la teoria del significato di Dharmakīrti (*ibidem*, p. 76 ss.).⁹² Da parte mia, invece, propongo un modello interpre-

⁹¹ Scrive infatti Guerrero (2013, pp. 75-76): «A further consequence of adopting a deflationary interpretation of truth in Madhyamaka is that any distinction made between conventional and ultimate truths cannot be explained as a distinction between two different kinds of truth. According to the deflationary theory, all propositions conform to the equivalence schema and all propositions are thus equally true when true and false when false. There is no room for degrees; there is only one truth according to the deflationary theory of truth».

⁹² Dharmakīrti fu un importante filosofo buddhista indiano, appar-

tativo della coppia *conventional truth/ultimate truth* che eluda le difficoltà (G1) e (G2) grazie alla nozione di *Moorean truth* e alla *modest identity theory* di Dodd. Abbiamo già visto, leggendo il passo di Uchiyama, che le *ultimate truth* sono accostabili alle *Moorean truth*, a patto di intendere la necessità-innegabilità in una accezione prescrittiva, e quindi predittiva. Per quanto riguarda le *conventional truth*, propongo di leggerle sulla base della *modest identity theory* di Dodd: le verità convenzionali sarebbero quindi proposizioni identiche a fatti, dove i fatti sono intesi come appartenenti all'ambito del *Sinn* fregeano e non al mondo del riferimento. Non mi dilungo ulteriormente su questi aspetti, avendoli già trattati in §II.4. Il modello interpretativo che intendo delineare assume quindi una forma di questo tipo:

(Conv) Per ogni proposizione p , p è vera in senso convenzionale (o relativo) se e solo se p è identica a un fatto,

dove l'identità di fatto e proposizione va intesa all'interno della *modest identity theory* di Dodd;

(Ult) Per ogni proposizione p , p è vera in senso ultimo (o assoluto) se e solo se p è una proposizione mooreana.

Utilizzando (Conv) e (Ult), la problematica espressa da (G1) non ha più luogo perché le condizioni di asseribilità di una proposizione sono date dalla relazione di identità tra la proposizione e un fatto del mondo del senso (*Sinn*), senza alcun bisogno di "accedere" al mondo del riferimento (su di esso "si rimane in silenzio", come abbiamo già visto in §II.4). Dunque le *verità convenzionali sono identiche al mondo del senso (sense, Sinn), ma non al mondo del riferimento (reference)*, ossia le verità convenzionali giocano tutta la loro partita all'interno del mondo del *Sinn*.

Anche la problematica espressa da (G2) non ha più ragione di essere. Infatti la differenza di grado o di tipologia di verità è mantenuta grazie all'utilizzo del modello prescrittivo-predittivo proprio delle verità mooreane, sicché una verità mooreana è "privilegiata" rispetto alle verità non mooreane (si

tenente alla scuola *Yogācāra* (cfr. §IV.2) vissuto nella prima metà del VII secolo d.C.

vedano §§I.1; I.5; II.1). Che ne è dell'*Equivalence Schema* (E) in questa lettura che propongo? Riguardo a (*Conv*), l'intuizione "pre-filosofica" a fondamento di (E) – ossia la *intuizione* corrispondentista per cui la verità consiste nel dire come stanno le cose – è preservata nella teoria identitaria.⁹³ Riguardo a (*Ult*), la condizione di asseribilità di *p* consiste nell'adozione di *p* in virtù del rispetto di una policy, di una norma (cfr. §I.1).

Si badi, però, che (*Conv*) e (*Ult*) dicono entrambe *come stanno le cose del mondo*, ma lo dicono in *grado* diverso: (*Conv*) parla del mondo del senso fregeano-doddiano (*Sinn*), mentre (*Ult*) parla delle policy che si adottano in modo prescrittivo (e quindi predittivo, innegabile). Né (*Conv*) né (*Ult*) *parlano del mondo mind-independent*, e questo mi sembra affine a una certa forma di agnosticismo propria del buddhismo originario.⁹⁴ Come scrive Pasqualotto (2008),

nei confronti dei grandi problemi metafisici, come quello dell'eternità o non eternità dell'universo, quello della mortalità o immortalità dell'anima e quello sull'esistenza o meno di un Assoluto [...] il Buddha ebbe un colloquio assai significativo e chiarificatore con un suo discepolo, Malunkyaputta. Alla fine del colloquio, il Buddha cercò di spiegarsi ricorrendo a un'analogia: chi si pone problemi di questo tipo assomiglia a un uomo ferito da una freccia il quale, prima di farsela togliere, esige di sapere a che classe appartenga chi l'ha colpito, quale sia il suo nome, la sua statura, la sua carnagione, da quale villaggio provenga, quale tipo di arco, di corda e di frecce ha usato. Ovviamente il malcapitato mori-

⁹³ La *correspondence intuition* è preservata nella teoria identitaria della verità, e questa a sua volta mi sembra più adatta a interpretare l'atteggiamento della pratica buddhista (nei confronti della verità delle proposizioni non-mooreane – cfr §§II.1; II.4) perché: (i) la *correspondence intuition* (pre-teoretica) rimane neutrale sulla identità o differenza di mente e mondo e quindi continua ad essere valida anche quando si declina in una relazione di identità; (ii) la *modest identity theory* a mio avviso dice meglio come stanno le cose perché non usa un *account* rappresentativo (cioè una teoria corrispondentista rappresentativa) che introduca un divario tra mente e mondo (cfr. §II.4).

⁹⁴ Sull'agnosticismo buddhista, cfr. §I.4.

rebbe dissanguato prima di avere avuto risposta anche a uno solo di questi interrogativi. Parimenti, conclude il Buddha, *la vita felice non dipende dalla soluzione dei grandi problemi metafisici: qualsiasi sia la posizione che si assume nei riguardi di essi, esistono comunque la nascita, la vecchiaia, la morte, la sofferenza*, «di cui già in questa vita io insegno a realizzare la fine» (p. 18, corsivo mio).

Se intendiamo la questione dell' «esistenza o meno dell'Assoluto» perlopiù equivalente alla questione dell'esistenza o meno di una realtà *mind-independent*, o comunque se intendiamo la problematica ontologica ed epistemologica del nostro rapporto col mondo extra-linguistico/extra-mentale come uno dei grandi problemi “metafisici” (in senso lato), allora la risposta del Buddha mi sembra compatibile anche con le interpretazioni che ho proposto finora.

Vediamo quindi i benefici e alcune considerazioni ulteriori sul modello (Conv)-(Ult) che ho delineato sopra. Innanzitutto mi sembra che (Conv), essendo collocato all'interno della *modest identity theory* di Dodd, ci permetta di rendere conto di un'ambiguità che solitamente si riscontra nell'approcciarsi alla coppia *conventional/ultimate truth*. Il termine ‘*truth*’, infatti, dovrebbe essere la traduzione del sanscrito ‘*satya*’, che però, a seconda del contesto, viene reso a volte con: ‘(le) verità’, cioè quelle che per la filosofia (occidentale) sono le proposizioni vere o gli enunciati veri o un qualsivoglia altro *truthbearer* (con valore di verità: vero); e altre volte ‘*satya*’ viene reso con: ‘(la) realtà’. Perciò il termine ‘*satya*’ si riferisce in certi casi a una nozione semantica, in altri casi a una nozione ontologico-metafisica, ossia a oggetti, stati di cose, fatti, etc.⁹⁵ Senza

⁹⁵ Cfr. *The Cowherds* (2010 eds., p. 4): «“Truth” here [cioè considerando la coppia *conventional truths/ultimate truths*] translates the Sanskrit *satya* [...] and it certainly is neither a wrong nor a sloppy translation. Nonetheless, it is problematic. The problem is that rendering *satya*, or its Tibetan, Pali, and Chinese equivalents, as “truth” naturally suggests that conventional and ultimate truths are all *truthbearers*, that is, statements, propositions, or, if we take a larger perspective, beliefs, ideas, and theories—in short, the sort of things to which we can properly attribute truth and falsity. As we shall see, the Buddhists

addentrarmi in questioni filologiche, fuori dalla portata delle mie competenze e dagli scopi di questo libro, mi limito a osservare che la duplicità del significato di ‘*satya*’ mi sembra compatibile con la mia scelta di utilizzare la teoria identitaria di Dodd in quanto framework delle *conventional truth*: se ‘*satya*’ deve riferirsi sia a una nozione semantica – poniamo una *proposizione* – sia a una nozione ontologica – poniamo un *fatto* – è chiaro che la teoria di Dodd, *identificando fatti e proposizioni*, non avrebbe alcuna difficoltà ad accogliere la duplicità del termine ‘*satya*’. Tuttavia, va anche evidenziato che se ‘*satya*’ si riferisce alla realtà *mind-independent*, allora vi è almeno una parte della ricchezza del suo significato che non può essere “catturata” dalla teoria identitaria modesta (laddove invece potrebbe essere catturata da una teoria identitaria “robusta”, che – tuttavia – non riuscirebbe a rendere conto del duplice rapporto mente-mondo senza cadere in contraddizione – come si è mostrato in §II.4).⁹⁶

II.7) *Buddhismo e trivialismo*

L’istruzione buddhista (NV) «Non attaccatevi ad alcuna verità» potrebbe essere interpretata in una direzione ulteriore, rispetto a quella sviluppata finora, aggiungendo una sorta di postilla sul motivo per cui non bisogna attaccarsi ad alcuna verità. Sia

(TV) «Non attaccatevi ad alcuna verità, *perché tutto è vero*».

did often use *satya* as pertaining to statements. This seems to be the initial way the two truths were formulated. However, *satya* pertains not only to such truthbearers; things like pots and atoms can just as well be *satya*, and it is at least anomalous to ascribe truth to them. In short, because *satya* means “truth” but also can mean “real” and “what is existent,” translational problems are unavoidable. There is no English term that is equivalent in all contexts».

⁹⁶ Sul duplice significato di ‘*satya*’ in quanto *realtà* e *verità*, cfr. anche la sezione successiva.

la formulazione ampliata di (NV). Per (TV), quindi, il non-attaccamento ad alcuna verità si basa sul fatto che qualsiasi “cosa” (o comunque qualsiasi *truthbearer*: lascio volutamente ambigua l’interpretazione, per ritornarci dopo)⁹⁷ sia vera, perciò in ultima analisi non ci sarebbe alcun motivo per preferire una verità ad un’altra. Prima di procedere con le possibili parafrasi di (TV), soffermiamoci sulla “legittimità” dell’aggiunta della postilla: «...*perché tutto è vero*». Che tutto sia vero è affermato ad esempio nel *Sūtra del Loto*, come ricorda Uchiyama (2006, p. 107: «Tutte le cose sono la verità in se stesse»). Per vedere più da vicino questa tesi, credo occorra introdurre un argomento che fa leva sulla nozione di *vuoto*⁹⁸. L’argomento potrebbe essere presentato, in modo molto semplificato, approssimativo e problematico, come segue:

(i) La verità è il vuoto

(ii) Ogni cosa è vuota

Dunque

(iii) Ogni cosa è la verità

Il problema di questo argomento è che nella premessa (i) la nozione di vuoto è utilizzata come sostantivo, mentre nella premessa (ii) è utilizzata sottoforma di predicato. Lasciando al capitolo IV l’approfondimento sulla nozione di vuoto, qui mi limito a esplicitare che una delle interpretazioni a mio avviso più feconde della proprietà di *essere vuoto* è quella per cui *essere vuoto* significa *essere ontologicamente dipendente da altro*⁹⁹.

⁹⁷ In particolare quando vedremo l’account onnialetista di Tarca (cfr. Tarca 2001; 2003; 2016), dove sembra esserci la duplicità di «tutto è vero» sia nel senso che ogni proposizione è vera, sia nel senso che ogni cosa (intesa in senso “*unrestricted*” o “trascendentale”) è vera.

⁹⁸ Per lo scopo del presente capitolo utilizzerò solo una tra le possibili interpretazioni della nozione di vuoto che troviamo nella pratica buddhista. Per un approfondimento rimando al capitolo IV, dedicato alla nozione di vuoto, ai suoi possibili significati (nonché alla relazione tra tali significati), e al confronto tra essa e la nozione “occidentale” di nulla.

⁹⁹ Di nuovo, rimando al capitolo IV per la piena comprensione di questo passaggio.

La proposizione (i), quindi, potrebbe essere intesa nel modo seguente: la proprietà di *essere vero* è equivalente alla proprietà di *essere ontologicamente dipendente da...* *Essere vuoto*, quindi, non equivale a *essere inesistente* oppure *essere un nulla* (ossia: *non essere alcuna cosa*), o ancora *essere una illusione* (una parvenza, di contro a una realtà in sé).¹⁰⁰ Inoltre il termine ‘cosa’ che compare nelle proposizioni (ii) e (iii) va inteso in senso *assolutamente non ristretto*, in senso cioè *trascendentale*: *ente*, così da potersi riferire a *tutto, ogni cosa*.¹⁰¹ La (ii) quindi dice che tutto è vuoto, e la (iii) che tutto è vero. L’argomento di cui sopra andrebbe quindi corretto:

(i*) *Essere vero* equivale a *essere ontologicamente (inter)dipendente rispetto ad altro* [per definizione]

(ii*) Ogni cosa è ontologicamente (inter)dipendente rispetto ad altro [*ex hypothesi*]

Dunque

(iii*) Ogni cosa è vera. [per (i*) e (ii*)]

Nel Buddhismo, in effetti, una delle *verità* fondamentali è la *interdipendenza di tutte le cose* (*pratitya-samutpada*, la dottrina secondo cui ogni cosa dipende da tutte le altre. Sul senso di tale dipendenza reciproca ritorneremo in seguito (cap. IV): la premessa (ii*) afferma proprio questa interdipendenza, perché se ogni cosa dipende ontologicamente da *altro*, allora tutte le cose tra loro sono interdipendenti, *l’altro* essendo a sua volta una o più *cose* (sempre in quel senso assolutamente

¹⁰⁰ Tuttavia, si noti: *essere vuoto* in quanto *essere ontologicamente dipendente* equivale in certa misura ad essere una illusione: l’illusione di una “sostanza” o sé indipendente dal resto degli altri enti. Ma l’illusorietà del sé indipendente (cfr. §0.2) è tale proprio in quanto l’esser-vuoto dell’ente coincide col suo essere “nodo” di una “rete” di relazioni di reciproca dipendenza (cfr. §IV.3). Perciò l’illusorietà non riguarda tanto l’esistenza di qualcosa (qualcosa di fatto esiste!), bensì la sua indipendenza – che di fatto non si dà (nella concezione buddhista).

¹⁰¹ Sulla quantificazione assolutamente non ristretta e i problemi ad essa collegati cfr. Rayo-Uzquiano (2006 eds.) e Florio (2014).

non ristretto di cui sopra).¹⁰² E poiché la proprietà di *essere ontologicamente interdipendente* è equivalente alla proprietà di *essere vero* (nella misura in cui l'interdipendenza originaria dice una delle verità fondamentali dell'ente in quanto tale, cioè uno dei "tratti" dell'esistenza, si veda §0.2), allora tutte le cose sono vere, incluse tutte le proposizioni o qualsiasi *truthbearer*.¹⁰³

Abbiamo guadagnato, pur con un po' di approssimazione, l'affermazione per cui, almeno secondo una certa lettura della pratica buddhista, tutte le proposizioni sono vere. Come possiamo quindi parafrasare l'istruzione (*TV*)? Per rispondere presenterò brevemente i tre modelli teoretici principali in circolazione che sostengono che tutte le proposizioni sono vere, ossia i tre modelli di *trivialismo* o *onnialetismo*, per poi esaminare quali di questi potrebbero essere compatibili con la pratica buddhista.

Il primo modello di trivialismo che consideriamo è quello presentato da Azzouni (2007); l'autore afferma che ogni enunciato del linguaggio naturale¹⁰⁴ è vero, utilizzando la legge dell'*ex falso quodlibet* o "principio di esplosione" della logica classica, e applicando – di fatto – un *modus ponendo ponens*:¹⁰⁵

¹⁰² Rimane aperta la questione se l'*altro* che occorre nella premessa (ii*) e rispetto a cui una cosa è ontologicamente (interdipendente) equivale a: *ogni* altra cosa, oppure a: *qualche* altra cosa.

¹⁰³ Utilizzando la coppia *ultimate truth/conventional truth*, possiamo rileggere questo argomento nel modo seguente: che tutte le verità siano convenzionali significa semplicemente che ogni cosa dipende da altro da sé. Il fatto che ogni cosa dipenda da altro da sé è la verità ultima. La verità convenzionale non è in contrasto con la verità ultima, perché anche la verità ultima è una verità convenzionale, in quanto anch'essa dipende da altro (ad esempio dalle verità convenzionali rispetto a cui si distingue). Infatti anche il vuoto è vuoto. Cfr. ad es. Garfield (2002). Sulla vuotezza del vuoto cfr. anche §IV.4.

¹⁰⁴ Utilizzerò le espressioni 'linguaggio naturale' o 'linguaggio ordinario' indifferentemente per riferirmi al linguaggio non formalizzato (o non "regimentato") sebbene vi siano delle distinzioni in letteratura, che però ritengo trascurabili ai fini di tale sezione.

¹⁰⁵ Il principio dell'*ex falso quodlibet sequitur* (letteralmente: *dal falso segue qualsiasi cosa*) o "principio dell'esplosione" afferma che da una contraddizione (considerata necessariamente falsa nella logica clas-

(a) Se il linguaggio naturale è incoerente/contraddittorio, allora ogni enunciato del linguaggio naturale è vero [per il principio dell'*ex falso quodlibet*]

(aa) Il linguaggio naturale è contraddittorio (*inconsistent*) [*ex hypothesi*]

Dunque

(aaa) Ogni enunciato del linguaggio naturale è vero.¹⁰⁶

L'implicazione espressa dalla premessa (a) consiste nella classica legge dell'esplosione, come già anticipavo, quindi non è una premessa problematica, almeno dal punto di vista della logica classica. La premessa più problematica è invece la (aa). Come ricorda Kabay (2008), Azzouni la introduce sulla base di due motivazioni:

La prima ragione è l'esistenza di enunciati come quello del [paradosso o antinomia del] mentitore (l'enunciato auto-referenziale, <questo enunciato è falso>) e le sue varianti, come il [paradosso del] mentitore rafforzato. Verosimilmente, tali enunciati implicano una contraddizione. La seconda ragione è di tipo empirico: il linguaggio naturale si è sviluppato in maniera frammentata e senza una direzione principale. Lo sviluppo del linguaggio (non-formale) è disordinato, perciò ci dovremmo aspettare contraddizione e incoerenza (*inconsistency*) anziché coerenza (2008, p. 40).

Si aggiunga, inoltre, che per Azzouni – come egli stesso specifica in un suo successivo articolo (Azzouni 2013) – il tri-

sica si può dedurre la verità di qualsiasi proposizione (o di qualsiasi enunciato).

¹⁰⁶ Si aggiunga, poi, che – applicando il *modus ponens* alle premesse – si ottiene anche una conclusione del tipo:

(aaa*) Ogni enunciato del linguaggio naturale è falso.

In effetti, dall'*ex falso quodlibet* possiamo derivare *assolutamente qualsiasi enunciato*, sicché anche l'affermazione che ogni enunciato sia falso. E ancora: dalla sola (aaa) possiamo dedurre (aaa*) perché, se ogni enunciato è vero, allora è vero anche l'enunciato «Ogni enunciato è falso». Dunque – come peraltro nota lo stesso Azzouni – ogni enunciato del linguaggio naturale è sia vero che falso (cfr. Azzouni 2003).

vialismo non è una tesi metafisica, ossia una tesi che riguarda la descrizione dell'essenza del mondo, bensì è una tesi limitata al linguaggio che parla del mondo. Abbiamo visto che l'argomentazione di Azzouni fa leva sulla legge dell'*ex falso quodlibet* (se A e non- A , allora B). Tuttavia, Azzouni (2013) – che riesamina il proprio articolo del 2007 – considera l'utilizzo di tale principio della logica classica come un utilizzo non legittimo se si vuole davvero considerare il linguaggio naturale nel modo più “informale” possibile. Chi ci dice, infatti, che la logica classica – e in particolare la legge dell'esplosione – sia la logica del/dei linguaggio/i naturale/i? In effetti – nota Azzouni (2013) – nella logica classica la semantica per il connettivo ‘e’ (*and*) e la semantica per il connettivo ‘o’, ‘*oppure*’ (*or*) non sono così tanto intuitive per il parlante medio:

Non è una proposta folle, comunque, sostenere che la logica della matematica contemporanea sia qualcosa che è stato imposto sul linguaggio colloquiale (*vernacular*), e affermare che la logica (o le logiche) esemplificata dal linguaggio colloquiale stesso – i linguaggi naturali – possa non essere ritenuta logica classica e del primo ordine. In effetti sembra evidente che la logica del linguaggio naturale, qualsiasi sia, *non sia* logica classica. Per esempio, potrebbe sembrare che, qualunque sia la semantica del connettivo ‘*oppure*’ (*or*) nel linguaggio ordinario, esso non consenta una inferenza del tipo:

$$A \vdash (A \text{ oppure } B)$$

In effetti, se questa inferenza sia autorizzata dal connettivo ‘*oppure*’ nel linguaggio colloquiale è (ad oggi) molto controverso. Le intuizioni dei parlanti e degli ascoltatori ordinari sono sicuramente contro tale uso di ‘*oppure*’. Analogamente, sembra altrettanto discutibile che la seguente inferenza:

$$(A \text{ e } \neg A) \vdash B$$

sia permessa dalla semantica della parola ‘e’ nel linguaggio ordinario. Si badi: sto affermando che stabilire quali siano le inferenze permesse dagli specifici idiomi (*idioms*) del linguaggio naturale sia una difficoltà *empirica*. Questo perché ciascun idioma sembra avere il proprio significato – e in ogni

caso, non è una questione banale (triviale) (*nontrivial question*), dunque, capire quali regole di inferenza quell'idioma consenta o non consenta direttamente (2013, p. 3177).

La soluzione di Azzouni (2013) consiste nel fare appello a dei principi di logica che a suo avviso sono propri del linguaggio naturale, ossia il *modus ponens*, la legge di sostituzione degli equivalenti e il *truth-schema*: sono quegli strumenti logici che abbiamo già incontrato in §I.5. Applicandoli a un insieme di enunciati che siano comprensibili più o meno da tutti, egli ne ricava la tesi trivialista grazie a una sorta di iterazione (ripetendo il procedimento per qualsiasi enunciato, Azzouni mostra che si può ottenere la verità di qualsiasi enunciato).¹⁰⁷ Ciò che

¹⁰⁷ L'argomentazione di Azzouni è la seguente: «Two general principles of inference have to be stated first (so that the ordinary person who *accepts* them is aware of them while the proof is being presented). These are *modus ponens*, and the principle that the substitution of equivalents for equivalents yields sentences that are true if the originals are. Let's presume these principles are accepted, and so next consider the self-referential sentence:

(3) If (3) is true, then all purple things are happy.

We also need the following principle, which Priest calls assertion:

[α and (α only if β)] only if β .

Assertion is extremely natural (although not in the form I've written it in, with parentheses).

Equally intuitive (as a generalization) is the truth schema; and substituting (3) into it gives us:

(*) (3) is true if and only if [if (3) is true, then all purple things are happy].

An instantiation of assertion is this:

((3) is true and ((3) is true only if all purple things are happy) only if all purple things are happy.

Noting the equivalence (*) gives us, and substituting equivalents for equivalents in the instantiation of assertion just written down yields: ((3) is true and (3) is true) only if all purple things are happy.

Anyone will realize that one of the instances of "(3) is true" in the first clause is redundant, and can be removed, yielding:

(**) (3) is true only if all purple things are happy.

[...]

(*) and (**), using *modus ponens*, yields (3) is true. And (3) is true together with (**), using *modus ponens* again, yields: All purple things are happy.

mi interessa ricordare è che avevamo utilizzato in precedenza questi principi logici *proprio per delineare una logica del senso comune mooreano*. Perciò l'utilizzo del modello di Azzouni (2013) per interpretare (TV) ci consente di creare una connessione tra quella "logica" (cfr. §I.5) e il trivialismo, e quindi di tenere insieme il trivialismo con quello che ho chiamato "Buddhismo mooreano" (cfr. §I.1).

L'argomentazione di Kabay (2008) a favore del trivialismo è forse quella più forte e più articolata che troviamo in circolazione ad oggi, insieme a quella di Tarca (2001; 2003; 2016) su cui mi soffermerò in seguito. Per gli scopi del presente capitolo mi limiterò a quella che mi sembra la strategia chiave del modello di Kabay (2008), rimandando a tale scritto il lettore interessato ad approfondire le altre strategie dell'autore. Innanzitutto per Kabay il trivialismo è «l'affermazione che tutte quante le proposizioni sono vere, ossia $\forall pTp$ » (2008, p. 26) (dove Tp è da leggersi come 'la proposizione p è vera'). La strategia chiave di Kabay per sostenere la posizione trivialista consiste nel mostrare che è *impossibile negare il trivialismo*, cioè che *la negazione del trivialismo non riesce neppure a costituirsi-formularsi*.¹⁰⁸ (Si tratta, in senso lato, di una sorta di argomentazione *elenctica*). Per arrivare a tale risultato, Kabay per prima cosa considera la struttura stessa della negazione in generale, esaminata a partire dalla teoria degli atti linguistici (*speech act*) e focalizzandosi in particolare sull'atto illocutorio (*illocutionary act*):

La negazione (denial) è un atto linguistico, accanto ad [...] altri atti linguistici (o atti illocutori), come affermare, comandare, domandare, accusare. Come tutti gli atti linguistici, la negazione consta necessariamente di due componenti: se

Clearly this very same set of inferences can be carried out with any sentence, not just with "All purple things are happy." In particular, it works for any sentence A of English, and for its negation, $\neg A$ as well. And *that* yields trivialism. (Azzouni 2013, pp. 3178-3179).

¹⁰⁸ Pur non essendo l'unico argomento di Kabay (2008) a favore del trivialismo, esso è a mio avviso e – credo – anche per l'autore stesso l'argomentazione più forte a difesa della sua tesi.

non fossero presenti entrambi, non ci potrebbe essere un atto linguistico. Un atto linguistico ha innanzitutto un contenuto proposizionale. In secondo luogo, esso ha una forza illocutoria (*illocutionary force*) con la quale la proposizione è proferita (*uttered*). [...] Una proposizione di per se stessa, senza la forza illocutoria, non ha alcun ruolo nel linguaggio (*speech*) – non fa proprio niente. Una forza illocutoria senza una proposizione associata ad essa non ha alcun contenuto e quindi non dice alcunché. Perciò *non c'è atto linguistico laddove non siano presenti entrambe queste componenti* (2008, pp. 73-4, corsivo mio).

Le premesse dell'argomento di Kabay sono dunque le seguenti:

(K1) Ogni atto linguistico/atto illocutorio per sussistere e funzionare (cioè per dire qualcosa del mondo e avere un obiettivo e una intenzione che si esercita nel mondo) deve essere costituito da due componenti: il *contenuto proposizionale* e la *forza illocutoria*;

(K2) La negazione è un atto linguistico/atto illocutorio;

(K3) La negazione del trivialismo (che è negazione di un enunciato e del suo contenuto proposizionale) è un atto linguistico;

Dunque – e così guadagniamo il primo risultato chiave:

(K4) La negazione del trivialismo, per sussistere e funzionare, deve avere *sia* un contenuto proposizionale, *sia* una forza illocutoria.

Il passo successivo di Kabay consiste nell'assumere che la negazione di una proposizione equivalga all'asserzione di una proposizione *alternativa*. Non ci interessa – così come non interessa a Kabay – entrare nel dettaglio di cosa dica effettivamente questa proposizione alternativa. Ci basta assumere, infatti, l'intuizione minimale per cui quando neghiamo qualcosa stiamo di fatto affermando *qualcos'altro* da ciò che neghiamo (sicché – ad esempio – se dico: «non è vero che la neve è di colore verde» sto affermando che la neve ha un *altro* colore, o – più in generale – sto affermando *qualcos'altro* rispetto al fatto che la neve sia di colore verde – non ci interessa se l'*altro*

così affermato sia il *contrario* o il *contraddittorio* dell'enunciato negato; ci basta assumere che sia *altro* da ciò che neghiamo).

Poste queste assunzioni, Kabay considera la negazione di un caso specifico, ossia la negazione della congiunzione, per valutare quale sia in tal caso la proposizione *altra*, o meglio: «quale sia la [...] condizione necessaria per *essere un'alternativa a una determinata congiunzione*» (2008, pp. 83-4, corsivo mio). Per Kabay la negazione di una congiunzione *non può darsi se almeno uno dei congiunti della congiunzione è affermato*. Ossia: la condizione necessaria affinché si dia una “efficace” negazione di una congiunzione è che *nemmeno uno* dei suoi congiunti venga affermato nella proposizione alternativa. Se così non fosse, infatti, questa proposizione *altra* dalla congiunzione (la negazione della congiunzione) non sarebbe realmente una *negazione* della congiunzione:

Supponiamo che x affermi 'A e B' e che y affermi 'A'. È chiaro che y ha affermato qualcosa di identico a una parte del contenuto dell'affermazione di x (qualora la congiunzione sia considerata come un tutto) oppure a una delle affermazioni di x (qualora il congiunto sia considerato in modo isolato), ossia 'A'. Ma se [ciò che ha affermato y] è identico a una parte dell'affermazione fatta da x , allora esso è parte dell'affermazione di x (qualora si consideri la congiunzione come un tutto) oppure è una delle affermazioni di x (qualora consideriamo il congiunto in modo isolato). [...] Questo significa che ciò che y ha affermato non è qualcosa d'altro rispetto all'affermazione fatta da x , né una alternativa a essa, bensì è una delle affermazioni fatte da x . Perciò è come dire che y non è in disaccordo né ha contestato, né ha negato ciò che x ha affermato (*ibidem*, pp. 83-84).

Abbiamo guadagnato dunque un altro passo chiave:

(K5) Per ogni congiunzione C , è condizione necessaria (ma non sufficiente) della negazione di C di essere *diversa da qualsiasi congiunto* di C .

A questo punto Kabay ritorna alla definizione di trivialismo “assoluto” o “totale” da cui era partito, e lo legge come congiunzione di tutte le proposizioni: «[...] poiché il contenuto del trivialismo è totale, le sue affermazioni equivalgono all'af-

fermazione della *congiunzione di tutte quante le proposizioni*» (*ibidem*, p. 85, corsivo mio), ossia:

(K6) Il trivialismo è l'asserzione equivalente alla congiunzione di tutte le proposizioni (*ibidem*, p. 86): $p_1 \wedge p_2 \wedge p_3 \wedge \dots$

Posti i passi da (K1) a (K6), l'argomento "elenctico" di Kabay funziona molto facilmente:

(K7) Qualsiasi proposizione che intenda essere una negazione del trivialismo è identica a (almeno) uno dei congiunti che costituiscono il trivialismo;¹⁰⁹

perciò

(K8) nessuna proposizione può essere una negazione del trivialismo.

La strategia di Kabay consiste dunque nel mostrare come il contenuto proposizionale di qualsivoglia negazione del trivialismo non possa darsi in alcun modo, perché *qualsiasi* proposizione è un congiunto del trivialismo, quest'ultimo essendo l'asserzione che *tutte* le proposizioni sono vere, ossia – ripetiamo – la *congiunzione di tutte* le proposizioni. Poiché la negazione del trivialismo non può di fatto avere un contenuto proposizionale, tale negazione non può sussistere come *speech act* (per K4), rendendo dunque il trivialismo inconfutabile o innegabile.

Vediamo ora la proposta onnialetista di Tarca (2001; 2003; 2016). L'argomento di Tarca può essere semi-formalizzato come segue:¹¹⁰

¹⁰⁹ «For example, one does not successfully deny trivialism by asserting 'it is not the case that trivialism is true' [...] Nor can one express a denial of it by claiming 'trivialism is incoherent'. Nor can one express a denial of it by pointing out that trivialism is incompatible with our perceptual experiences. All such claims are conjuncts in the conjunction that expresses trivialism [...]» (2008, p. 86).

¹¹⁰ Per gli scopi di questo capitolo, alcune delle formulazioni che seguono semplificano (cercando comunque di non travisare) il discorso filosofico di Tarca. Per un approfondimento rimando il lettore interessato a Tarca (2001; 2003; 2016).

(LVT₁) Per ogni proposizione p , è (logicamente) impossibile negare p [Assunzione]

(LVT₂) Per ogni proposizione p , p è falsa se e solo se la negazione di p è vera [per il principio di bivalenza]

Dunque

(LVT₃) Per ogni proposizione p , p è vera [per (LVT₁) e (LVT₂)].

È chiaro che la premessa problematica – quasi paradossale – sia la prima, che peraltro sembra già esprimere l'esito trivialista (cioè (LVT₃)): se non è possibile negare una proposizione, allora tutte le proposizioni sono vere, posto che – ecco la seconda premessa – le proposizioni siano *aut* vere *aut* false (principio di bivalenza). Vediamo quindi più da vicino (LVT₁). Essa si basa sulle analisi della figura logica dell'innegabile che Tarca ha svolto almeno sin dal suo scritto del 2001. L'innegabilità di una proposizione p può essere intesa come espressione della *consequentia mirabilis* (cfr. Vasile 2016, p. 44n): se una proposizione p è tale da essere implicata dalla sua negazione, allora la verità di quella proposizione non può essere negata. C'è una grande tradizione filosofica che fa perno sulla figura dell'innegabile. Secondo Tarca, alcune figure collegate alla innegabilità in questo senso sono, ad esempio: la nozione di Dio nel *Proslogion* di Anselmo d'Aosta; il *cogito* cartesiano; il nulla heideggeriano. Chi nega la proposizione «Dio esiste», affermando che «Dio non esiste», per ciò stesso riafferma l'esistenza di Dio, posto che Dio sia assunto come ciò di cui non si può pensare alcunché di più grande (e di più perfetto) e posto – quindi – che il concetto DIO “contenga” già in sé la proprietà di *esistere*. Si tratta – com'è noto – del famosissimo argomento “ontologico”. La proposizione «Dio esiste» è dunque innegabile nella misura in cui la sua negazione implica la sua affermazione (*consequentia mirabilis*). Analoghe argomentazioni – *mutatis mutandis* – si possono associare alla nozione cartesiano di *io penso*, o al nulla heideggeriano (rimando il lettore a Tarca 2004 per una disamina di queste figure innegabili). La prima mossa di Tarca – che gli permetterà, come vedremo, di assumere (LVT₁) – consiste nel mostrare che non solo *alcune* proposizioni privilegiate (in cui compaiono concetti

“speciali” come il *cogito* o Dio) godono di questo privilegio di essere “immuni” dalla negazione; ma che *tutte* le proposizioni sono “salve” dall’esser-negate nella misura in cui la *negazione stessa risulta inefficace*. Egli sostiene che la negazione *qua talis*, sia innegabile. Se diciamo, ad esempio, «Esiste il negativo» o «Esiste la negazione», tale posizione della negazione risulta inattaccabile proprio perché, chi la negasse, starebbe riaffermando l’esistenza della negazione o del negativo (l’esistenza almeno di quel negativo che è la negazione del negativo). Ma proprio questa figura paradigmatica dell’*innegabile negazione* è ciò che dà luogo a una *aporia della negazione* che porta Tarca a dichiarare l’impossibilità di *qualsiasi* negazione e quindi ad assumere (LVT₁) nell’argomento a favore del trivialismo che ho ricostruito poc’anzi.¹¹¹ Quella aporia della negazione appare esplicitamente o immediatamente proprio nella figura dell’*innegabile*; ma implicitamente è presente anche in qualsiasi altra negazione. L’innegabile è aporetico perché, essendo *negazione della negazione*, esso nel contempo afferma ciò che vorrebbe negare, nella misura in cui esso si costituisce pur sempre come negazione: «quella specifica negazione che è la negazione della negazione ha il vantaggio di presentarsi *immediatamente* come un negare che non può essere tale senza essere anche un porre ciò che nega» (Tarca 2001, p. 214). D’altro canto, nota Tarca, *ogni* negazione – e non solo la negazione dell’*innegabile* – presenta questa peculiarità. Infatti, è possibile negare una determinazione *x* solo se tale determinazione è nello stesso tempo posta,

¹¹¹ Per comodità nella ricostruzione dell’argomento di Tarca, assumo una premessa “zero”, ossia che l’*aporetica* della negazione implichi la *impossibilità* (logica) della negazione. In altri termini potremmo dire che il negativo – secondo la critica di Tarca – è e *non* è negativo (nello stesso tempo e nel medesimo rispetto: cfr. *infra*), violando quindi il principio di non contraddizione; assumendo che una nozione autocontraddittoria sia per ciò stesso (logicamente) impossibile, si conclude che la negazione sia (logicamente) impossibile. La questione non è affatto così pacifica, ma per gli scopi di questa sezione ritengo di poter fare tale assunzione senza ulteriori analisi. Rimando il lettore ai testi di Tarca (2001; 2003; 2016) per gli approfondimenti, nonché per la *pars construens* del suo discorso filosofico.

affermata; e ciò proprio per negarla: «è la negazione stessa che è autocontraddittoria. Essa, infatti, in quanto negazione di x implica l'esistenza di qualcosa (x) che però, proprio in quanto negato, non può esistere» (*ibidem*, p. 232). L'argomentazione di Tarca, infatti, assume che la negazione coincida con «il contemporaneo darsi di due elementi incompatibili» (*ibidem*, p. 224). Di conseguenza la negazione della negazione nel contempo vorrebbe porre l'incompatibilità tra sé e la negazione, e tuttavia vede se stessa in ciò che dovrebbe essergli incompatibile.¹¹² Donde l'aporìa che inficia *qualsiasi* (atto di) negazione. Da qui, infine, la verità di ogni proposizione.

¹¹² Non si tratta di una semplice suggestione dialettico-hegeliana, quella cioè per cui la posizione di una determinazione necessariamente *rimanda* all'altro da sé *come negato*. L'argomento di Tarca è originale: una delle migliori argomentazioni a favore della contraddittorietà della negazione *qua talis* si trova, a mio avviso, in Tarca (2003, pp. 139 ss.). Lo riporto per intero: «La posizione secondo cui il negativo è innegabile, perché anche il negativo del negativo è negativo, è tuttavia molto più aporetica e paradossale di quanto possa sembrare a prima vista, proprio perché l'innegabile viene a essere quella negazione del negativo che invece non dovrebbe esserci (dato che il negativo è innegabile). Vediamo come. "Innegabile" ("in- negabile") significa alla lettera "non-negabile". Ma ciò che non è negabile non può essere negato (perché se fosse negato a maggior ragione sarebbe negabile) e dunque non può essere negativo (perché, essendo il negativo definito come ciò che nega e perciò stesso è negato [dalla determinazione che esso nega: cfr. 2003, p. 140n], tutto ciò che è negativo è anche negato); pertanto l'in-negabile deve essere non-negativo, ma cioè negativo del negativo. Ecco dunque che proprio l'in-negabile è quel negativo del negativo che invece non dovrebbe esistere (dal momento che il negativo è innegabile); e perciò lo stesso negativo, proprio in quanto è in-negabile (cioè non-negativo), è negativo del negativo, quindi *negativo di se stesso* [corsivo mio]. Pertanto l'innegabile, in quanto negazione del negativo (negativo che è l'in-negabile), è negazione di se stesso, e *a sua volta il negativo, in quanto è innegabile e cioè negativo del negativo (non-negativo), è negazione di se stesso* [corsivo mio]. Sia l'uno che l'altro (l'innegabile e il negativo) sono ciò di cui sono negazione, *sono il proprio opposto* [corsivo mio]: il negativo (in quanto in-negabile) è non-negativo, e il negativo del negativo, in quanto è negativo di qualcosa, è negativo. Insomma: l'in-negabile è, proprio in quanto in-negabile, *negabile*; e il negativo è, proprio in quanto in-negabile, *negativo del negativo* [corsivo mio]».

Anzi, per Tarca si tratta di affermare anche la verità di ogni *cosa* o *ente* (in quell'accezione trascendentale che abbiamo già incontrato in precedenza). Questa affermazione presuppone la validità di una mossa logico-linguistica per cui non solo delle proposizioni (o comunque dei *truthbearer* più "tradizionali": proposizioni, ma anche enunciati, etc.) si può dire che siano veri; ma anche degli oggetti, la nozione di ente o cosa comprendendo *assolutamente tutto* (senza alcuna restrizione), ossia *ogni determinazione*.¹¹³ Non solo, dunque, si può dire che la proposizione <il tavolo è nella stanza> è *vera*; ma anche che il tavolo è *vero*, la stanza è *vera*, etc. E ciò non tanto nel senso di *essere* reale (sicché che il tavolo sia vero equivarrebbe semplicemente a dire che il tavolo è reale o esiste), quanto nel senso di *essere co-istitutivo* di ogni altro ente. Scrive infatti Tarca:

[...] la *co-istituzione* di due termini [è] [...] la *relazione* mediante la quale due entità si costituiscono reciprocamente nel momento stesso in cui si differenziano l'una dall'altra (2016, p. 430).

[...] La testimonianza della verità di ogni cosa [...] [testimonia] quella differenza per la quale ogni cosa co-istituisce ogni cosa (*ibidem*, p. 57).

Il trivialismo o onnialetismo di Tarca, quindi, significa (anche) che ogni cosa è in relazione di interdipendenza (ontologica e concettuale) con ogni altra cosa. Questo passaggio dall'*essere vero* all'*essere co-istitutivo* si basa sulla distinzione che Tarca pone tra *negazione* e *differenza*. In estrema sintesi, la mossa principale di Tarca consiste nell'introdurre una originale nozione di differenza che non si riduca alla negazione (nel senso dell'incompatibilità o dell'esclusione reciproca) – come invece, almeno fin da Platone, la filosofia occidentale si è "abituata" a ragionare, concependo il positivo (cioè ogni determinazione, ogni *positum*, ogni ente) in quanto (anche) negativo del (proprio) negativo. Si tratta di un modo nuovo di intendere la positività: non più (solo) come negazione della

¹¹³ A tal proposito, è da sottolineare che per Tarca le proposizioni sono *posizioni* (pro-*posizioni*), così come qualsiasi determinazione è un *positum*, cioè un *positivo*, un ciò che è, un ente.

negatività, bensì (anche e) *in primis* come *differenza da ogni negazione, persino dalla negazione della negazione*. Proposta, questa, apparentemente contraddittoria, essendo abituati a pensare la *differenza* mediante la *negazione* di qualcosa. Ma è tale abitudine che Tarca ha cercato di ripensare e oltrepassare, in vista di una dimensione differenziale che davvero sia libera da *ogni* negatività, persino – ripeto – dalla negazione del negativo (e di nuovo rimando il lettore a Tarca (2001; 2003; 2016 per i dovuti approfondimenti). Se assumiamo che la negazione si possa applicare non solo alle proposizioni, ma a qualsiasi ente,¹¹⁴ allora la totalità del positivo, ossia tutto ciò che è, si può esprimere semplicemente dicendo: «*A e non-A*», dove ‘*A*’ denota una determinazione qualsiasi (es. questo tavolo) e ‘*non-A*’ denota il suo *contraddittorio* (es. questa sedia, il numero 5, la proposizione «Marco mangia una torta», il concetto di bellezza, un oggetto impossibile come un cerchio-quadrato, Dio, la proprietà di *essere giallo*, l’evento «il 22 maggio 2021 piove a Como», etc), tutto ciò che non è *A*, quindi tutto il resto dell’intero.¹¹⁵ Abbiamo visto che per Tarca la negazione è aporetica, anzi, (auto)contraddittoria, e quindi impossibile, e “inefficace”

¹¹⁴ Sulla possibilità di applicare la negazione a termini anziché alle proposizioni, si veda ad esempio (Redding 2010): «In term logics, negation is understood as a relation existing primarily between *terms* of the same type: a colour concept such as “red,” for example, will be understood as meaningful in as much as it stands in opposition to an array of contrary colour terms such as “blue”, “green”, and so on. In contrast, in logics which take the *proposition* as the fundamental semantic unit (such as the classical predicate calculus deriving from Frege and accepted by most analytic philosophers), negation is typically regarded as applying primarily to whole propositions rather than to sub-sentential units». Tarca, però, estende ulteriormente l’uso della negazione anche al *contraddittorio* di un termine, oltre che ai suoi *contrari*.

¹¹⁵ In queste brevi indicazioni tralascio la questione – importantissima, anche in relazione alla proposta filosofica di Tarca – se sia sensato o meno parlare di una totalità assoluta, cioè tale da comprendere assolutamente ogni ente, senza alcuna restrizione. Una disamina di questa questione ci porterebbe fuori tema. Il lettore interessato può leggere Rayo-Uzquiano (2006) e Florio (2014); per quanto riguarda le aporie del Tutto, cioè della totalità assoluta, rilevate da Tarca, si veda Tarca (2004).

sul termine a cui si applica. Sicché tutto ciò che viene denotato da 'non-A' è insieme alla determinazione A. In questo senso il diverso da A co-istituisce A. Proprio perché la negazione è inefficace (si toglie da sé in quanto *self-refuting* o autocontraddittoria), la relazione negativa tra una determinazione (A) e il resto del mondo (non-A, cioè tutte le altre determinazioni) è diversa da una relazione di reciproca esclusione, mostrandosi in realtà (o in verità) come relazione di reciproca inclusione o co-istituzione.¹¹⁶ Si noti: proprio perché – hegelianamente – l'altro (il non-A) della determinazione (A) contribuisce *in quanto negato da A* al significato di A, ne consegue che quell'altro *costituisce* il significato di A. Ma la proposta di Tarca dice qualcosa di più del tradizionale momento dialettico-negativo hegeliano. Il non-A, infatti, è negato da A (nel senso che ogni determinazione è negazione del proprio contraddittorio: il tavolo *non è* il non-tavolo, ossia è diverso da tutto ciò che esso – il tavolo – non è), ma sappiamo ormai che per Tarca la negazione è *inefficace* (in quanto *self-refuting*). Sicché A “accoglie” completamente il proprio contraddittorio – senza che avvenga alcuna *esclusione*. E tutto questo ragionamento è specularmente valido per non-A, cioè per il resto delle determinazioni, che, in quanto *negate inefficacemente* da A, si co-istituiscono *con A*.¹¹⁷

A questo punto proviamo a utilizzare questi modelli triualisti (Azzouni 2007 e 2013; Kabay 2008; Tarca 2001; 2003 e 2016) per interpretare (TV). Abbiamo già accennato sopra che il modello di Azzouni (2007), modificato nell'articolo del 2013,

¹¹⁶ Sull'importanza di concepire la relazione di negazione come relazione anche di compresenza, si veda Severino (1995).

¹¹⁷ Ricordo, infatti, che – secondo Tarca – se x nega y, allora y nega x. Perciò, se x nega *inefficacemente* y, allora y nega *inefficacemente* x. Si noti, inoltre, che Tarca potrebbe criticare il mio utilizzo di termini che nascondono – più o meno implicitamente – negazioni, quali '*inefficace*'. '*immune*'; oppure il mio utilizzo di negazioni per leggere i suoi argomenti. Il gioco a cui ci invita Tarca, in effetti, è proprio quello di adottare un linguaggio «tutto diverso dalla negazione» (per citare il titolo di un suo articolo del 2006). D'altro canto, e per sua stessa dichiarazione, anche espungere dal linguaggio le negazioni sarebbe un modo negativo di approcciarsi al problema. Sicché «ci si muove sul crinale», per riprendere l'immagine già utilizzata all'inizio del libro.

ben si inserisce nella proposta di lettura della pratica buddhista in termini “mooreani” per quanto riguarda la “logica del senso comune”. Inoltre mi sembra interessante, sempre ai fini della connessione con la pratica buddhista, il fatto che il modello trivialista di Azzouni possa essere applicato alla distinzione tra verità convenzionali e verità ultima, tipica del Buddhismo e della sua pratica. Come ha notato Kabay (2008), infatti, Azzouni (2007) difende l’esito trivialista della sua argomentazione¹¹⁸ da quei filosofi che dichiarano l’inutilizzabilità (*unusability*) di un linguaggio in cui ogni enunciato fosse vero (e anche falso). Un linguaggio che non ci consente di distinguere il vero dal falso, non ci permetterebbe di orientarci nel mondo, di scegliere, di prendere posizione su alcunché, e via dicendo. Ma – spiega Kabay -

La soluzione di Azzouni consiste nel presupporre che *chi parla il linguaggio naturale eserciti una ‘regimentazione’* (regimentation), che dà luogo al seguente risultato: «[...] sebbene i linguaggi naturali *siano* contraddittori e incoerenti (*inconsistent*), chi parla il linguaggio ordinario *non crede* che lo siano. Di fatto, per quanto ne sappiamo, quasi *nessuno* crede che i linguaggi ordinari siano contraddittori e incoerenti. E questo non è affatto sorprendente, dacché l’evitamento della contraddizione è [...] una norma del linguaggio ordinario; *ciò* significa che è *razionale* per chi parla il linguaggio ordinario credere che i linguaggi ordinari non siano contraddittori – nonostante la presenza di prove (ad esempio i paradossi del mentitore) contrarie» [Azzouni 2003, p. 348]. Per chi parla [il linguaggio ordinario] non c’è alcuna ragione di considerare il linguaggio naturale come triviale (*trivial*) anche se è *un dato di fatto che lo sia*. [corsivo mio]. Le pratiche di chi utilizza il linguaggio naturale sono tali per cui gli enunciati sono mantenuti sufficientemente isolati, così da evitare di dar luogo a contraddizioni esplicite (Kabay 2008, pp. 43-45).

¹¹⁸ Ricordo al lettore che l’argomentazione, in estrema sintesi, era la seguente: se il linguaggio ordinario è incoerente o contraddittorio, allora ogni proposizione del linguaggio è (anche) vera (cfr. *supra*).

Possiamo quindi rileggere il “gioco” buddhista tra *conventional truth* e *ultimate truth* in termini rispettivamente di linguaggio “regimentato” e linguaggio triviale: così come nella vita quotidiana ci si comporta *come se* le cose non fossero segnate dai tre (o quattro) “marchi dell’esistenza” (cfr. §0.2), *come se* le cose non fossero “vuote” (nel senso di ontologicamente interdipendenti: si vedano §§IV.1; IV.2; IV.3), ossia ci si comporta adottando una prospettiva *convenzionale*, laddove invece la pratica buddhista ci consente di accedere alla verità *ultima*, mostrandoci che – pur essendo utile alla vita quotidiana – quella *prospettiva* è tale, cioè è *relativa* a certe convenzioni; analogamente i parlanti del linguaggio naturale “regimentano” il linguaggio secondo *convenzioni* (ad esempio, evitando le contraddizioni più esplicite) che aiutano a distinguere gli enunciati in veri e falsi, seppure sia «un dato di fatto» (*cit.*) che tutti gli enunciati siano veri (e anche falsi). Insomma, così come il praticante buddhista, dopo aver capito che la realtà in cui vive quotidianamente non ha quei tratti ontologici che pensava avesse (non è costituita da oggetti indipendenti, stabili, etc.), semplicemente prende atto e continua a vivere *come se* le convenzioni fossero verità, ma – ecco la differenza – *sapendo* che non sono la verità ultima, bensì che sono convenzioni *utili*; analogamente, una volta accettato il modello trivialista di Azzouni, il parlante del linguaggio ordinario continua a utilizzare le distinzioni tra vero e falso per orientarsi *utilmente* nella vita quotidiana, pur sapendo che quel linguaggio – in *ultima* analisi – è incoerente-contraddittorio (essendo costituito da enunciati tutti veri e anche tutti falsi). Ritornerò tra poco sul rapporto *conventional truth/ultimate truth* in riferimento al trivialismo, mostrando come il modello di Kabay (2008) sia ulteriormente chiarificatore in tal senso.

Vediamo ora quali vantaggi interpretativi potremmo ottenere applicando, invece, l’onnialetismo di Tarca alla istruzione (*TV*). Innanzitutto mi sembra che l’utilizzo di Tarca del termine ‘verità’, del concetto VERITÀ, della proprietà di *essere vero*, o del predicato «...è vero»¹¹⁹ sia affine all’utilizzo

¹¹⁹ Sulla differenza tra questi elementi si veda §II.2.

di elementi analoghi da parte della *received view* buddhista. Per quanto riguarda il concetto VERITÀ si confrontino questi due passi, rispettivamente di Uchiyama e di Tarca: «C'è un passo del *Sūtra del loto* che dice: “Tutte le cose sono la verità in se stesse”» (Uchiyama 2006, p. 107); «In quanto testimonia la verità di ogni cosa, la testimonianza della verità dell'essere è la parola che dice anche la verità di ogni parola, e di ogni *posizione*. [...] [Essa] contribuisce a testimoniare [...] il rapporto di ogni posizione con la verità [...] riconoscendola [- la verità -] in ciascuna cosa e in ciascuna posizione» (Tarca 2016, p. 57). Non è un caso che vi siano convergenze tra la filosofia di Tarca e il Buddhismo – certo, considerandoli entrambi in senso lato. E non è un caso che Tarca utilizzi il termine ‘verità’ – e affini – in riferimento non solo a quelle posizioni che sono le *proposizioni* (pro-*posizioni*), ma anche a *qualsiasi* determinazione, cioè all'ente *in quanto ente*, donde il riferimento di Tarca a tutte le cose e alla totalità assoluta, come già accennavo sopra. Il “background” di Tarca è anche – ma non solo – composto da studi sul Buddhismo, e dalla scolastica e neoscolastica, mediata dal suo maestro Emanuele Severino.¹²⁰

¹²⁰ A completamento di questa digressione, è interessante la sottolineatura di Berto-Plebani (2018, pp. 51-52), sulla duplicità (o triplicità) del trivialismo di Tarca. Egli intende infatti che tutto è vero in almeno tre sensi: (i) Ogni ente è vero; (ii) Ogni proposizione è vera; (iii) *Il tutto* è vero: «[...] da una ventina d'anni [...] [Tarca] ha sempre sostenuto [...] che tutto è vero. Quando uno dice una cosa del genere, ci si chiede cosa intenda per “vero”. Ci sono interpretazioni di “vero” che rendono la tesi di [Tarca] [...] per nulla peculiare – interpretazioni legate a venerabili tradizioni nella storia della filosofia. Ad esempio, in varie versioni della dottrina medievale dei trascendentali – nozioni più generali delle categorie aristoteliche e che quindi, per gli aristotelici stessi, non potevano essere univoche – si sosteneva che *ens et verum convertuntur* [...]. Ora, se tutto è *ens* – ogni cosa è un ente – ne segue che tutto è vero. [...] D'altra parte, è certo che, quando [Tarca] [...] afferma che tutto è vero, ha in mente anche qualcosa di un po' diverso da quel che avevano in mente i medievali in questione. Naturalmente [Tarca] [...] concorderebbe con loro che tutto ciò che è, in quanto è, è vero. Affermerebbe anche, crediamo, che tutto è vero in un senso diverso, ma connesso – in cui “tutto” non funziona come un quantificatore, ma come uno (strano) designatore. Diciamo che si può rendere questo

Rispetto al modello di Azzouni (2007; 2013) e di Kabay (2008), il modello onnialetista di Tarca, dunque, potrebbe essere più adatto a leggere quel <tutto è vero> che compare in (TV), dove la quantificazione è intesa in senso assolutamente non ristretto, ogni cosa includendo anche ogni proposizione, *ma non solo* le proposizioni (bensì – ripeto – ogni *posizione*, cioè ogni *positivo*, ente o determinazione che dir si voglia). In tal senso il trivialismo o onnialetismo di Tarca ci dà anche una chiave di lettura per il duplice significato del termine ‘*satya*’, che abbiamo già incontrato nella sezione precedente e che si riferisce sia a quelle che potremmo chiamare ‘proposizioni vere’, sia alla realtà o a “parti” di essa. Certo, anche il modello di Kabay non avrebbe grandi difficoltà ad estendere il trivialismo dalla tesi per cui ogni proposizione è vera alla tesi per cui ogni ente (in senso assolutamente non ristretto) è vero: *qualsiasi* proposizione è vera per il trivialismo di Kabay, dunque anche quella che afferma la verità di *ogni ente*.

In effetti non credo che il modello di Tarca mostri le sue potenzialità interpretative su (TV) solo in virtù del passaggio dalla verità di ogni proposizione alla verità di ogni ente (proposizioni incluse). I vantaggi interpretativi forniti dal modello di Tarca non risiedono semplicemente nel fatto che possiamo attribuire la proprietà di *esser-vero* all’ente *in quanto tale*. Mi sembra, invece, che l’onnialetismo di Tarca sia più utile per rivedere l’argomento presentato all’inizio della sezione, che, in una cornice buddhista, dovrebbe essere in qualche modo l’argomento a sostegno dell’affermazione che tutto è vero, e che – però – ho già indicato essere alquanto problematico, perché utilizza la nozione di vuoto come sostantivo in (i) e come predicato o proprietà in (ii) – cfr. *supra*. L’argomento diceva:

(i) La verità è il vuoto

senso dicendo qualcosa come: il Tutto (con la “t” maiuscola) è vero. Ma [Tarca] [...] concorderebbe con queste tesi anche perché, direbbe, si tratta di *proposizioni vere*. [...] A questo punto la tesi di [Tarca] [...] sul vero comincerà senz’altro a risultare peculiare. Conosciamo, in effetti, solo un’altra persona che l’ha sostenuta: Paul Kabay, che ha scritto un libro per difenderla».

(ii) Ogni cosa è vuota

Dunque

(iii) Ogni cosa è la verità

e lo avevo rivisto in base all'equivalenza tra la proprietà di *essere vero* e la proprietà di *essere vuoto*, intesa, quest'ultima, come *essere ontologicamente dipendente da altro* (si veda cap. IV e in particolare §§IV.I; IV.2; IV.3 per questa accezione di *essere vuoto*):

(i*) *Essere vero* equivale a *essere ontologicamente (inter)dipendente rispetto ad altro* [per definizione]

(ii*) Ogni cosa è ontologicamente (inter)dipendente rispetto ad altro
[*ex hypothesi*]

Dunque

(iii*) Ogni cosa è vera [per (i*) e (ii*)]

Utilizzando le premesse di Tarca sull'innegabilità e la negazione (le stesse da cui egli costruisce la tesi onnialetista-trivialista), l'argomento in questione potrebbe essere riformulato come segue:

(i**) La verità è innegabile [*ex hypothesi*]¹²¹

(ii**) Se c'è qualcosa di innegabile, allora ogni negazione di qualcosa è *self-refuting* [in virtù dell'aporia dell'innegabile assunta da Tarca: cfr. *supra*]

Dunque

(iii**) Ogni negazione di qualcosa è *self-refuting*
[modus ponens (i**); (ii**)]¹²²

Ora, passare da (iii**) alla conclusione trivialista *par excel-*

¹²¹ Si veda la disamina di Tarca (2004) delle figure elenctiche, brevemente esposta anche in questa sezione (cfr *supra*).

¹²² Si deve inoltre assumere quella che ho chiamato "premessa zero", cioè che l'*aporetica* della negazione implichi la *impossibilità* (logica) della negazione.

lence, ossia che tutto è vero, mi sembra abbastanza facile, nella misura in cui, se *ogni* negazione di *qualcosa* (inteso nel senso più trascendentale possibile: l'ente in quanto ente, incluse le proposizioni) è inefficace in quanto *self-refuting*, allora anche tutte le negazioni volte a dichiarare falsa una proposizione o una posizione-determinazione sono inefficaci. Sicché ogni proposizione-posizione è *immune dal falso*, cioè è vera. Si noti che la sostituzione della nozione di vuoto (presente, in modo ambiguo ed equivoco nell'argomento (i)-(iii)) con quella di innegabile (nell'argomento (i**)-(iii**)) non dà luogo a una forzatura ermeneutica considerevole. Se assumiamo che la nozione di vuoto dica perlopiù l'interdipendenza ontologico-concettuale di qualsiasi cosa con ogni altra (si veda cap. IV, in particolare §§IV.1; IV.2; IV.3), allora possiamo rilevare una interessante convergenza tra l'esser vuoto buddhista e l'esser *innegabile* così come, in ultima analisi, lo intende Tarca. Abbiamo visto, infatti, che proprio l'analisi della nozione di innegabile ci porta a dichiarare l'inefficacia della negazione, e che questa, a sua volta, ci consente di affermare la co-istituzione di qualsiasi cosa con ogni altra, ossia il fatto che una determinazione *A* costituisce e viene costituita dal proprio contraddittorio non-*A*, senza che esso sia escluso. Tale fatto mi sembra molto vicino alla situazione *sub specie Buddhismi* per cui qualsiasi cosa è in relazione di interdipendenza con ogni altra (e – ripeto – in questo senso ogni cosa è *vuota*).¹²³

Torniamo al modello di Kabay (2008) e utilizziamolo per interpretare la distinzione buddhista tra verità convenzionali e verità ultima o assoluta. La verità ultima, la verità innegabile, consisterebbe – grazie alla forza dell'argomento (K1)-(K8) – nel trivialismo; che ne è allora delle verità convenzionali? Come si concilia il trivialismo con l'utilizzo quotidiano del linguaggio, dove invece distinguiamo tra proposizioni vere e

¹²³ Si noti, inoltre, che la conclusione a cui perviene Tarca, cioè la co-istituzione di qualsiasi cosa con ogni altra o l'accogliere il proprio contraddittorio da parte di ciascuna determinazione potrebbe essere accostabile a quello che – leggendo Dōgen – viene indicato come principio di “non-ostruzione”: cfr. §III.7.

proposizioni false? Se tutto è vero, sembrerebbero completamente ingiustificate le nostre scelte; come già Aristotele faceva notare,¹²⁴ andare a Megara anziché stare a casa, o buttarsi in un pozzo anziché uscire da Atene, sarebbero scelte tutte equivalenti, perché – ad esempio – sia la proposizione <è saggio uscire da Atene> sia <è saggio buttarsi in un pozzo> sarebbero entrambe vere, contro la nostra credenza convenzionale per cui non sarebbe saggio buttarsi in un pozzo. Kabay a questo proposito fa leva su una distinzione chiave, che ci permette – a mio avviso – di rendere conto del livello convenzionale della verità: la distinzione tra il contenuto proposizionale di una credenza (*belief*) e l'attitudine che si ha nei confronti di quel contenuto. Scrive infatti:

Non sembra implausibile sostenere che in una credenza (*belief*) ci sia più che un contenuto proposizionale. In aggiunta c'è l'attitudine che una mente (*mind*) ha nei confronti di quel contenuto. E non è affatto difficile credere che questa attitudine possa differire in forza (*strength*), grado (*degree*) o rilevanza (*magnitude*). Su ciò in cui consiste tale attitudine non vorrei pronunciarmi, e in effetti sono d'accordo con Hume che è probabilmente qualcosa di basilare che non può essere analizzata in termini ancor più basilari (Kabay 2008, p. 130, corsivo mio).

Tutti i contenuti proposizionali sono veri, afferma il trivialismo. Ma ciò non significa che *nei confronti di tutti* i contenuti proposizionali abbiamo la stessa propensione a credere o comunque a comportarci in un certo modo, sulla base – appunto – di quei contenuti. Agli occhi del trivialista, il contenuto della credenza: «è saggio mangiare spinaci» è vero tanto quanto il contenuto della credenza: «è saggio buttarsi nel pozzo». Ma dal fatto che entrambi i contenuti proposizionali siano veri (in virtù del trivialismo), non segue che crediamo sia saggio buttarsi nel pozzo con la stessa *intensità*, lo stesso *grado*, con cui crediamo sia saggio mangiare gli spinaci. Resta da capire – come nota Kabay – che cosa sia di fatto questa attitudine, cioè come si possa rendere conto di essa. Qui Kabay lascia vo-

¹²⁴ *Metafisica*, Libro IV, 1008b.

lutamente la questione in sospeso, considerando l'attitudine verso i contenuti proposizionali come una nozione primitiva, ossia non ulteriormente analizzabile.¹²⁵ Tuttavia credo che il modello interpretativo di Kelly (2005) basato sulla nozione di policy o quello di Lycan (2001; 2019) basato sulla comparazione della plausibilità delle proposizioni, cioè i due approcci "mooreani" che abbiamo visto rispettivamente in §I.1 e §I.4 possano essere – se non una analisi concettuale – perlomeno una chiarificazione ulteriore della nozione di *attitudine mentale* verso le proposizioni. Anche Kabay, infatti, parla di *degree/magnitude*, qualcosa che mi sembra molto vicino al *ranking* basato sui diversi gradi di plausibilità.

La parafrasi "trivialista" della coppia *ultimate truth/conventional truth* che propongo è la seguente:

- (*Ult**) Per ogni credenza (*belief*) *b*, *b* è vera in senso ultimo (o assoluto) se e solo se *b* ha un contenuto proposizionale
- (*Conv**) Per ogni credenza *b*, *b* è vera in senso convenzionale (o relativo) se e solo se esiste un soggetto *S* che ha una attitudine mentale *a* nei confronti del contenuto proposizionale di *b*;

(*Ult**) afferma che *qualsiasi* credenza è assolutamente vera, posto che una credenza è tale se è credenza di *qualcosa*, ossia se ha un contenuto proposizionale (o almeno è ragionevole assumere una premessa del genere, perché, se si crede, si crede *che le cose stiano in un certo modo*, dove quest'ultimo è un contenuto proposizionale). Possiamo quindi riformulare (*TV*) come segue:

(*TV**) «Non attaccatevi ad alcuna attitudine mentale nei confronti di un qualche contenuto proposizionale, perché tutte le credenze hanno un contenuto proposizionale vero in senso assoluto».

Non avrebbe senso, dunque, irretirsi su una credenza in modo privilegiato, proprio perché *qualsiasi* credenza ha un contenuto proposizionale vero. Certo, si attribuirà maggiore plausibilità a quelle proposizioni con cui abbiamo maggiore

¹²⁵ Sui termini primitivi, cfr. §I.4.

familiarità; ma ciò non implica che proposizioni con cui abbiamo pochissima familiarità siano false. Donde l'esortazione della pratica buddhista a riconsiderare il proprio punto di vista sapendo che *qualsiasi* punto di vista ha un contenuto assolutamente vero.¹²⁶

A questo punto occorre chiedersi come si possa conciliare il modello mooreano che abbiamo esposto nel capitolo I con la parafrasi trivialista (TV^*). Le obiezioni che potrebbero sorgere nel lettore sono almeno due. La prima: se – come affermato nel primo capitolo – esiste una visione del mondo innegabile – quella del senso comune mooreano –, ossia un insieme di credenze, e quindi un insieme di proposizioni innegabilmente vere, e se esse sono innegabili perché abbiamo una familiarità (*confidence*) altissima nei loro confronti, non dovremmo, di conseguenza, rimanere “attaccati” alle proposizioni mooreane? Insomma, dato l'insieme di tutte le proposizioni, il fatto che ci sia un sottoinsieme di proposizioni con un *ranking* di familiarità altissimo (le proposizioni mooreane) sembra contraddire (TV^*), per il quale invece non dovremmo attaccarci ad alcuna attitudine mentale nei confronti di qualsivoglia proposizione. La seconda obiezione: appellarsi al trivialismo, ossia alla tesi che tutte le proposizioni sono vere, sembra scontrarsi con il nostro senso comune – per il quale, invece, non tutte le proposizioni sono vere –, andando quindi – continua l'obiezione – contro il senso comune mooreano a cui abbiamo fatto ricorso nel resto del libro.

Inizierei rispondendo alla seconda obiezione. Anzi, lascio la risposta direttamente a Kabay che esplicitamente considera la compatibilità tra trivialismo e *Moorean common sense*:

Dubito seriamente che l'affermazione secondo cui si dovrebbe (*ought to*) rifiutare il trivialismo possa essere considerata una verità mooreana. L'uomo o la donna comune (*average*) non si preoccupano minimamente della questione se tutto possa es-

¹²⁶ Si noti inoltre che, grazie alla distinzione tra contenuto proposizionale e attitudine verso di esso, riusciamo a mantenere i due livelli di verità come nel Buddhismo *Mahāyāna*. Ossia, pur utilizzando il trivialismo, il fatto che tutto sia vero non cancella la differenza tra *ultimate truth* e *conventional truth*.

sere vero oppure no. Non è quel tipo di problema che qualcuno si porrebbe quando si occupa di condurre la propria vita nel mondo (2008, p. 15).

Infatti l'errore dell'obiezione suddetta consiste nel pensare che, se il modello trivialista va contro il senso comune, allora dovrebbe andare contro il senso comune mooreano. Questa inferenza non è valida perché – come abbiamo già rilevato in §I.1 seguendo Armstrong (2004) – c'è una differenza tra il senso comune e la *bedrock* del senso comune, ossia tra senso comune ordinario o generico e senso comune *mooreano*. Non a caso Kabay cita proprio Armstrong: «La conoscenza mooreana è vaga e imprecisa sotto molti aspetti e ci porta poco lontano nella nostra indagine sulla vera essenza delle cose» (citato in 2008, p. 15). Inoltre abbiamo anche visto che Kabay riesce a conciliare il nostro comune utilizzo della distinzione vero/falso con il trivialismo, facendo leva sulla differenza di attitudini mentali verso le diverse proposizioni. Perciò non si può nemmeno dire che la persona “ordinaria”¹²⁷ debba rinunciare a distinguere le proposizioni tra quelle vere e quelle false; semplicemente, la persona nella sua vita “quotidiana” di solito non ha bisogno di porsi la questione se il trivialismo sia valido oppure no. Il trivialismo, dunque, è compatibile con il senso comune mooreano, perché la posizione non trivialista, ossia una proposizione del tipo «non tutte le proposizioni sono vere» non è una delle proposizioni mooreane, queste ultime avendo ad oggetto questioni con cui abbiamo maggiore familiarità; laddove invece la questione della validità del trivialismo è piuttosto una questione filosofica, “costruita” *a partire dal senso comune mooreano*, e non interna ad esso.

Veniamo all'altra obiezione. Ma prima facciamo un passo indietro, ritornando ad una obiezione, per certi versi analoga a questa, che abbiamo considerato all'inizio del presente capitolo. Lì la questione riguardava la apparente incompatibilità tra l'istruzione buddhista (*NV*) e l'esistenza di un insieme

¹²⁷ Mi riferisco a ciascuno di noi in quanto parlanti il linguaggio naturale (non *regimentato* – cfr. *supra*).

di proposizioni innegabilmente vere in senso mooreano. La soluzione consisteva nello specificare che il termine ‘verità’ in (NV) si riferisce alla verità delle proposizioni non-mooreane, sicché l’istruzione andrebbe intesa così: <attaccatevi solo alle proposizioni mooreane> – dove – si badi – tale attaccamento non è una forzatura, ma la manifestazione della nostra natura originaria o buddhità originaria. Possiamo utilizzare questa soluzione anche per l’obiezione sulla presunta incompatibilità tra (TV*) e l’approccio mooreano? *Prima facie* sembrerebbe una soluzione troppo comoda. Mentre nel caso di (NV) la “indeterminatezza” nell’uso del termine ‘verità’ si presta più facilmente a una procedura di disambiguazione – specificando che lì si parla di verità non-mooreane (nel caso specifico di verità della logica e verità della scienza, seguendo la distinzione di Armstrong 2004, p. 26); nel caso di (TV*), invece, non abbiamo grandi margini di interpretazione sull’espressione ‘attitudine mentale’ (cioè l’attitudine mentale verso le proposizioni) perché ho esplicitamente assunto un approccio basato sul *ranking* della familiarità (*confidence*) nei confronti delle proposizioni o comunque sul livello di plausibilità delle proposizioni. Sicché sembrerebbe alquanto *ad hoc* una soluzione che dicesse: se ci sono attitudini mentali di livello di *confidence* altissimo verso alcune proposizioni – che sono quelle mooreane –, allora la validità di (TV*) si deve restringere alle attitudini mentali di *ranking* inferiore (cioè l’istruzione esorterebbe a non attaccarsi alle attitudini mentali di *ranking* inferiore, senza pronunciarsi su quelle di cui abbiamo altissima familiarità). Eppure, credo che questa risposta vada parzialmente in direzione di quanto si è sostenuto in §I.1. Lì, infatti, la distinzione tra proposizioni mooreane e proposizioni non-mooreane si articolava in base al diverso livello di *confidence* nei confronti delle proposizioni. Tant’è che anche la distinzione tra verità mooreane, verità logiche e verità della scienza potrebbe essere vista come una distinzione basata su diversi livelli di *confidence*. Mi sembra, insomma, che abbiamo due possibilità: o diciamo che il modello mooreano è incompatibile sia con la parafrasi di (NV), sia con la parafrasi (TV*); oppure diciamo che è compatibile

con entrambi. A mio avviso, stante la cornice interpretativa delineata a partire da §I.1, è preferibile affermare la compatibilità del modello mooreano con entrambi i modelli (*NV*) e (*TV**), restringendo il dominio del quantificatore negativo che compare rispettivamente in ‘nessuna verità’ (per quanto riguarda *NV* – come abbiamo già proposto in II.1) e in ‘nessuna attitudine mentale’ per quanto riguarda (*TV**).¹²⁸

II.8) Correspondence intuition e senso comune

In questa sezione vorrei fornire ulteriore supporto alla tesi, esposta in §II.3, secondo cui la *correspondence intuition*, cioè l’idea che la verità dipenda dalla realtà, appartiene al nostro senso comune (mooreano) senza costringerci ad adottare una teoria della verità corrispondentista. Abbiamo visto, infatti, che la *modest identity theory of truth* di Dodd (2008), una teoria dichiaratamente non corrispondentista, è comunque compatibile con la intuizione corrispondentista *pre-teoretica*.

¹²⁸ Si noti, inoltre, che l’approccio trivialista qui proposto necessita in qualche modo della presenza di una mente. Infatti le credenze ci sono se c’è una mente cui accade di averle, posto che una credenza sia uno stato mentale. In tal senso ci avviciniamo forse a quell’aspetto *mind-dependent* che sembra essere molto presente nel Buddhismo *Mahāyāna* – pur con ambiguità ai confini della contraddizione (cfr. §II.4). Tuttavia, proprio la necessaria presenza di una mente cui (*TV**) sembra vincolarci nella nostra parafrasi “trivialista” confliggerebbe con la tesi – sostenuta ad esempio da Suzuki (1977) e da Abe (1992) – per cui il risveglio o l’illuminazione avvengono senza la presenza di una soggettività (e quindi di una mente che crede). «In senso proprio, non ci sono persone illuminate, c’è soltanto attività illuminata» (Suzuki); e Abe: «We say, “Beings are awakened”. But this refers to an awakening that has no *subject*, because it is the awakening of self-liberating realization in the unfolding of self-liberating awakening» (1992, p. 79). Queste considerazioni forse vanno a favore dell’utilizzo di una (*modest identity theory of truth*) rispetto a una teoria trivialista per interpretare l’esperienza della verità nella meditazione buddhista. Certo, anche la teoria identitaria della verità chiama in causa la mente; tuttavia i *thought* stanno in una relazione di identità con i *facts* (cfr. §II.4), superando così il dualismo soggetto-oggetto (senza peraltro cadere in una indifferenza assoluta tra mente e mondo, come ho già avuto modo di chiarire).

A supporto della *correspondence intuition* e dello schema che “cattura” tale intuizione (ossia il T-schema), vorrei richiamare la nozione di *truismi essenziali o principali (core truism)* nell’accezione utilizzata da Lynch (2009) per poi mostrarne il legame con le caratteristiche delle *Moorean proposition* o *Moorean truth*. Consideriamo una nozione – sia F; scrive Lynch:

L’essenza nominale (*nominal essence*) [di F] rappresenta i nostri preconcetti (*preconceptions*), il modo in cui implicitamente (*tacitly*) pensiamo a quella nozione nella vita quotidiana – anche se, di solito, non ci rendiamo nemmeno conto che pensiamo in questo modo. [...] Le nostre scoperte successive potrebbero costringerci a rivedere quei preconcetti [...] E comunque vadano a finire queste revisioni, tuttavia tenere d’occhio le nostre credenze tradizionali (*folk beliefs*) riguardo a ciò verso cui siamo incuriositi ci permetterà – si spera – di capire se le nostre successive teorie sulla essenza di ciò [su cui stiamo indagando] siano pertinenti al soggetto rispetto al quale abbiamo iniziato a teorizzare all’inizio della nostra ricerca. [...] Un preconcetto che la maggior parte di noi condivide è che la verità sia oggettiva (*objective*). [...] Ossia:

Oggettività (Objectivity): la credenza (*belief*) che *p* è vera se e solo se, in riferimento alla credenza che *p*, le cose sono come si crede che siano.

[...] [Il preconcetto della] oggettività è un truismo (*truism*) centrale riguardo alla verità. [...] [P]ossiamo derivare, insieme all’oggettività esemplificazioni (*instances*) di:

BS: la credenza che *p* è vera se e solo se *p*. [...]

Se, seguendo l’approccio filosofico convenzionale, chiamiamo *proposizione* ciò che io credo o non credo, allora possiamo ulteriormente derivare:

TS: La proposizione che *p* è vera se e solo se *p*.

BS e TS sono rispettivamente le versioni dossastica (*doxastic*) e proposizionale del T-schema, il truismo favorito dai filosofi quando si tratta della [questione della] verità. [...] Chiamiamo questi truismi: *truismi essenziali o principali (core truisms)* (2009, pp. 7-13).

Di questa citazione vorrei soffermarmi su due punti chiave per il confronto con l'approccio mooreano che ho adottato in precedenza. In primo luogo va sottolineato che la presenza della essenza nominale di una nozione F all'interno del senso comune, pur essendo costituita dalle nostre intuizioni pre-teoretiche e pre-filosofiche (*preconception*),¹²⁹ non implica che ne siamo consapevoli. Questo punto mi sembra accostabile all'interpretazione che ho proposto in merito alla nostra buddhità o illuminazione originaria, nella misura in cui essa non necessariamente è saputa come tale (cfr. §I.2). In secondo luogo è interessante notare che il nucleo centrale della essenza nominale di una nozione non viene intaccato dalle successive teorizzazioni e scoperte (scientifiche, filosofiche, etc.). Infatti, come scrive Lynch, anche se le scoperte successive ci costringessero a rivedere le nostre pre-concezioni o intuizioni pre-teoretiche, tuttavia tali pre-concezioni funzionerebbero comunque da guida per orientarci nella ricerca, dimodoché possiamo capire se una teoria su F stia adeguatamente spiegando quel nucleo di pre-concezioni e quindi quella nozione a cui è rivolta la nostra indagine. Tolto quel nucleo essenziale di pre-concezioni, infatti, non avremmo più a che fare con F, ma con qualcos'altro: ecco il punto. Questa posizione di Lynch potrebbe allinearsi con l'approccio mooreano per cui il nucleo essenziale (o *bedrock*) del senso comune è "innegabile" nell'accezione vista in §I.1 in riferimento all'account di Kelly (2005); ma anche in riferimento all'account di Lycan (2001), che fa perno sulla *maggiore plausibilità* delle proposizioni mooreane. Scrive Lynch:

I truismi essenziali o principali (*core truisms*) riguardo la verità non possono essere negati senza che vi siano considerevoli

¹²⁹ Letteralmente '*preconception*' significa *preconcetto*, *pregiudizio*, *idea a priori*, ma utilizzo anche l'espressione 'intuizione pre-teoretica e pre-filosofica', per evitare di dare più peso alla nozione negativa di *pregiudizio*, con cui '*preconception*' potrebbe essere interpretato; Lynch usa il termine esplicitamente nell'accezione di: «the way we tacitly think about it in ordinary life» (2009, *cit.*), senza dunque uno speciale accento sull'aspetto di pregiudizio in senso negativo.

conseguenze teoretiche e notevole perdita in termini di plausibilità [...]. I truismi essenziali sono “essenziali” (*core*) perché, come già rilevato, la loro negazione rischia di modificare il soggetto di cui si sta trattando (*subject*), o perlomeno, una tale negazione si traduce in un costo teorico elevato. [...] Il fatto che la gente (*folk*) abbia una concezione (*conception*) – per lo più implicita – di alcune proprietà non implica che ci sarà un accordo *universale* tra i teorici su quale sia il modo migliore di definire o rappresentare quella certa concezione (2009, pp. 13-16).

Così come il rifiuto (diretto o indiretto, esplicito o implicito) di proposizioni mooreane (o verità mooreane o truismi) comporta gravi conseguenze da un punto di vista della plausibilità, analogamente le credenze comuni (*folk beliefs*) pre-teoretiche, riguardanti una nozione del linguaggio naturale, non possono essere abbandonate nel corso delle successive teorizzazioni senza con ciò perdere in plausibilità. Si noti, poi, nella citazione appena vista, che per Lynch la presenza di tali credenze comuni riguardo a una nozione F, a partire da cui si sviluppano le teorie (filosofiche o scientifiche) su F, non implica accordo universale sulle teorie di F. Questo punto conferma, in altri termini, la differenza tra la comprensione della proposizione mooreana e la analisi del significato della proposizione mooreana: mentre sulla prima vi è accordo pressoché universale, consapevole o meno, in quanto si tratta di comprendere una proposizione appartenente alla *bedrock* del senso comune; sulla seconda non vi è accordo universale, ma anzi vi sono svariate analisi filosofiche o scientifiche di quella proposizione.

Ciò detto, considerando la essenza nominale della nozione di verità – cioè i nostri preconcetti (*preconceptions*) riguardo la verità – Lynch individua come *core truism* della nozione di verità il principio di *oggettività* (*Objectivity*), schematizzabile sottoforma di T-schema, che consiste in quella che abbiamo visto essere la *correspondence intuition* o comunque nell’idea che tale intuizione coglie. Qui abbiamo un’ulteriore conferma che la *intuizione* corrispondentista *non* ci obbliga ad adottare una *teoria* corrispondentista della verità. In effetti, se la *correspondence intuition* (tanto quanto il principio di *Objectivity* e il T-schema) si colloca a un livello pre-teoretico, allora identifi-

care immediatamente questa intuizione con una teoria corrispondentista sarebbe inappropriato.¹³⁰

Un altro punto a favore dell'utilizzo di un approccio mooreano alla *correspondence intuition* per comprendere la nozione di verità è la forte affinità tra la caratteristica (L_3) delle proposizioni mooreane secondo il modello di Lycan (2001; 2019) – si veda §I.4 – e il fatto che per Ingthorsson (2019) non sia necessario un training filosofico per addivenire alla intuizione corrispondentista:

[Riguardo la relazione di] corrispondenza tra credenze e fatti [...] non intuiamo (*intuit*) presunte esemplificazioni (*instances*) di essa in un semplice atto di percezione nella maniera in cui possiamo intuire porzioni di spazio o esemplificazioni di relazioni causali. Tuttavia [la relazione di corrispondenza tra credenze e fatti] è pur sempre un fenomeno familiare nella

¹³⁰ Si noti, inoltre, che persino una teoria della verità coerentista (cfr. §II.3) preserva la *correspondence intuition* pre-teoretica, sebbene il coerentismo non sembri avere lo spazio per una corrispondenza tra credenze e realtà, tra mente e mondo, “fagocitando”, almeno nella sua versione idealistica, il mondo nel pensiero. A tal proposito si legga questa interessante considerazione di Ingthorsson (2019, p. 21, corsivo mio): «According [to Joachim] truth “in its essential nature is that systematic coherence which is the character of a significant whole” (1906: 76). Importantly, Joachim was an idealist, and so believed that there is no material reality to which either a belief, or significant system of beliefs, could correspond. He appears not to have considered, as McTaggart did, that some of the *ideas in the coherent whole could be about other ideas in the whole, and have to them a relation of correspondence in addition to both being parts of a coherent whole*. Anyhow, *nothing* more needs be said to establish that this version of the coherence theory (COH) contradicts CT [*viz.* the correspondence theory] since it entails that no belief corresponds to fact. Furthermore, it makes no claim to conform to popular use of the truth-predicate, or make sense of epistemic practices; it is meant to be a consequence of a metaphysical view about the constitution of reality». Ci possono essere, dunque, forme di *idealismo coerentista* in cui è preservata la *intuizione* corrispondentista (ma non la *teoria* corrispondentista), solo che, invece di sussistere tra idee (pensiero) e realtà *mind-independent* (o realtà extra-mentale ed extra-linguistica), sussiste *internamente* tra le idee, non essendoci una realtà *mind-independent* o comunque extra-mentale.

vita di ogni persona. Vi ricordate di quando vi siete formati un'idea riguardo a ciò che è contenuto in un regalo di compleanno prima di scartarlo, per scoprire poi che vi eravate immaginati accuratamente ciò che prima non potevate percepire? Avete dedotto (*infer*) dunque che la vostra precedente credenza corrispondeva a un fatto (presupponendo in modo aproblematico che la percezione sia un fatto). Questa è la maniera più naturale in cui ci costruiamo delle credenze (*we come to believe*) senza bisogno di una qualche [previa] formazione filosofica (philosophical training) riguardo al principio che le credenze qualche volta corrispondono alla realtà [...]. L'aspetto fondamentale da sottolineare è che siamo benissimo in grado di identificare già nella nostra vita quotidiana (*life-world*) tale fenomeno filosoficamente rilevante, prima di cominciare a stabilire quale sia il modello esplicativo (*account*) migliore per quel fenomeno, o quale parola utilizzare per riferirsi ad esso (Ingthorsson 2019, p. 23, corsivo mio).

Finora è emersa in modo chiaro l'originarietà della *correspondence intuition*,¹³¹ ossia – in altri termini – la sua appartenenza al senso comune (mooreano) con argomenti che mi sembrano sufficientemente forti. Tuttavia credo meriti particolare attenzione anche la teoria difesa da Asay (2013) – testo che spesso ho citato in precedenza per altri motivi – ossia il *primitivismo* del concetto VERITÀ. Abbiamo già visto cosa siano le nozioni primitive e *en passant* abbiamo incontrato la teoria primitivista della verità per poi sostenere che la parafrasi di (NV_2) non poteva seguire la strada del primitivismo. La mossa molto interessante compiuta da Asay (2013) consiste nell'adottare una forma di deflazionismo per quanto riguarda la *proprietà* metafisica di verità, laddove invece presenta ottimi argomenti per sostenere che il *concetto* VERITÀ debba essere considerato come nozione primitiva, originaria, non ulteriormente analizzabile, non definibile. (Asay infatti chiarifica molto bene la distinzione tra *proprietà* di verità e *concetto* di verità). Senza entrare nel dettaglio degli argomenti di Asay

¹³¹ Quindi del T-schema e della *truthmaking relation* pre-teoretica: cfr. §II.3.

a difesa del primitivismo concettuale della verità – che, ripeto, sono comunque ottimi e ben strutturati (seppur in parte criticabili: cfr. Simionato 2020) – mi limito a due osservazioni utili per il presente capitolo. La prima – già evidenziata – è che seguire una concezione primitivista non ci permetterebbe di interpretare adeguatamente (NV_2); donde la mia scelta di seguire una strada diversa. La seconda osservazione consiste nel valutare la tesi di Asay secondo cui (recuperando dichiaratamente una teoria di Frege) il concetto di verità sarebbe *onnipresente*, cioè *concettualmente già presente in qualsiasi* giudizio, credenza, asserzione, etc. Scrive Asay:

[...] qualunque affermazione (*claim*) sia utilizzata per indicare (*reveal*) l'essenza della verità, proprio quella affermazione sta già usando la [nozione di] verità, e quindi la presunta definizione risulta essere circolare. Di fatto, l'onnipresenza (*omnipresence*) è la tesi secondo cui la [nozione di] verità è già all'opera in tutti i nostri giudizi (*already inside all of our judgments*), sicché nessun giudizio potrebbe indicare l'essenza della verità senza al contempo utilizzare la [nozione e l'essenza della] verità. Equipaggiati con la tesi dell'onnipresenza, abbiamo un argomento con cui si mostra che la verità non può essere definita senza [cadere nella] circolarità, e ciò significa che la verità non può essere definita utilizzando concetti che siano più fondamentali (2013, pp. 148-149).

[...] la *ratio* (*claim*) dietro all'onnipresenza risiede nel fatto che, in un certo senso, *il concetto di verità è parte integrante del contenuto concettuale di qualsiasi pensiero (thought)*. È proprio la presenza della verità [in quanto concetto] a render conto di ciò che fa sì che il pensiero sia un pensiero, ossia, un contenuto suscettibile alla verità (*truth-apt*), adatto a [essere contenuto di] giudizi, credenze, asserzioni, e affini. [...] Ciò che l'onnipresenza in effetti mostra è che non possiamo credere, affermare, e neppure comprendere il pensiero che *p* senza possedere [già] e utilizzare il nostro concetto di verità (2013, p. 153, corsivo mio).

Assunta la premessa dell'onnipresenza del concetto VERITÀ, Asay non ritiene problematico il fatto che qualsiasi definizione della nozione di verità si riveli essere circolare, cioè

tale da impiegare necessariamente lo stesso concetto che si dovrebbe definire; anzi, è proprio il risultato che un primitivista concettuale della verità si dovrebbe aspettare: un concetto primitivo è tale proprio in quanto non è *ulteriormente* analizzabile attraverso concetti più fondamentali di esso (all'interno di una certa teoria). Con un approccio di questo tipo, persino la *correspondence intuition* – ecco il punto su cui vorrei soffermarmi – non può essere più fondamentale (più originaria) del concetto VERITÀ, perché anche la corrispondenza tra linguaggio-pensiero da una parte e realtà dall'altra è analizzabile *a partire dal concetto* VERITÀ. Di conseguenza si potrebbe obiettare che la mia interpretazione di (NV_2) rischia di incorrere in una difficoltà: se – come abbiamo visto in precedenza – assumiamo che la *correspondence intuition* appartiene al senso comune mooreano; se assumiamo, con Asay (2013), che anche la *correspondence intuition* sia analizzabile in termini del concetto primitivo VERITÀ; allora la mia interpretazione di (NV_2) risulta contraddittoria perché da un lato ho affermato (in §II.5) l'inadeguatezza del primitivismo concettuale della nozione di verità per parafrasare (NV_2) ; ma dall'altro mantengo la *correspondence intuition*, che invece sembra costretta ad assumere quel primitivismo concettuale. A questa obiezione risponderei dicendo che ci troviamo di fronte a una situazione di *indecidibilità*: non mi sembra così evidente che il concetto VERITÀ sia più fondamentale o co-fondamentale alla intuizione corrispondentista. In effetti, se quest'ultima viene intesa in quanto *convergenza* tra pensiero e realtà (o tra linguaggio e realtà, o tra mente e mondo), perché in tale convergenza dovrebbe già essere implicito il concetto di verità? Non mi sembra che *necessariamente* nel concetto di adeguatezza o convergenza di pensiero e realtà ci sia originariamente il concetto di verità. *Potrebbe, anzi, valere il viceversa*. Potrebbe essere, cioè, che l'intuizione corrispondentista non rientri nel dominio dell'onnipresenza del concetto di verità (che dunque sarebbe onnipresente in senso non assoluto).¹³² Lasciando la

¹³² Su questi temi mi permetto di rimandare il lettore a Simionato (2020).

questione nell'indecidibilità, direi che la mia interpretazione di (NV_2) non risulta inficiata dal fatto di aver mantenuto la *correspondence intuition*, poiché – rispetto alle premesse dell'obiezione vista sopra – non assumo che, necessariamente, la *correspondence intuition* sia analizzabile in termini del concetto VERITÀ (semmai ho assunto l'opposto, cioè che il nucleo concettuale della verità va colto attraverso una intuizione corrispondentista).

Concluderei il capitolo rispondendo a un'altra potenziale obiezione. Abbiamo visto finora che la *correspondence intuition* e il T-schema che ne esprime la forma logica appartengono al senso comune mooreano. Abbiamo visto, inoltre, che la *correspondence intuition* implica (in senso lato) la relazione di *truthmaking*, che è risultata appartenere anch'essa al senso comune mooreano e pre-teoretico (perché non ci vincola a una qualche teoria della verità, e in particolare non ci vincola alla teoria corrispondentista o al *Truthmaking Principle* (TM), bersaglio delle critiche di Dodd 2008). A questo punto mi si potrebbe obiettare che, se tra gli strumenti del senso comune mooreano troviamo la *correspondence intuition*, il T-schema e la relazione (ontologicamente neutrale) di *truthmaking*, allora – forse – abbiamo già tutte le nozioni sufficienti a parafrasare (NV_1) *senza bisogno di ricorrere alla modest identity theory di Dodd*, a differenza di quanto ho invece proposto nelle sezioni precedenti. Infatti – continuerebbe l'obiezione – seppur è vero che la intuizione corrispondentista e il T-schema da soli non riuscivano a risolvere la presunta contraddizione dogeana (e *Mahāyāna*) del rapporto di identità e differenza tra mente e mondo (cfr. §II.4), ora, equipaggiati anche con la relazione di *truthmaking*, sembra che abbiamo tutto quello che serve per render conto della relazione di mente e mondo, senza bisogno della *modest identity theory di Dodd* (2008). Sicché una parafrasi di (NV_1) che non ricorra a una teoria della verità – conclude l'obiezione – sarebbe meno teoreticamente/ideologicamente “pesante” della mia proposta interpretativa che invece si deve vincolare a una teoria della verità (per quanto, comunque sia, la teoria di Dodd non si proponga come una teoria dell'essenza della verità). Risponderei dicendo che, anche aggiungendo la relazione di

truthmaking al “*toolkit*” del senso comune mooreano, non riusciamo a render conto e a risolvere la (presunta) contraddizione di identità e differenza tra mente e mondo tipica di quella che ho chiamato *received view* del Buddismo. Infatti ho esplicitato in §II.3 che la relazione di *truthmaking* appartenente al senso comune mooreano pre-teoretico *non si pronuncia sulla identità o sulla differenza tra ciò che fa essere vero* (la realtà, il mondo, i fatti, o che dir si voglia) *e ciò di cui si dice che è vero* (i pensieri, gli enunciati, le proposizioni, o qualsivoglia *truthbearer* si preferisca). Dunque, nemmeno con l’aggiunta della relazione pre-teoretica di *truthmaking*, combinata con la *correspondence intuition* e il T-schema, saremmo in grado di interpretare e di sciogliere la contraddizione del rapporto buddhista tra mente e mondo. Donde l’esigenza di adottare una qualche teoria della verità come abbiamo visto in precedenza.

III) Se non ora, quando? L'esperienza del tempo nella meditazione buddhista

III.1) Presente, passato, futuro

Una delle linee guida tipiche della meditazione buddhista, a prescindere dalla scuola di appartenenza, è l'esortazione a focalizzarsi sul presente, sul *qui-e-ora*, insieme alla consapevolezza che il passato non esiste più e il futuro non esiste ancora. L'orizzonte entro cui il Buddhismo propone questa "istruzione" è tradizionalmente presentato come *l'impermanenza di ogni cosa*. Tuttavia enunciati del tipo: «Tutto è impermanente», «Esiste solo il presente», «Passato e futuro non esistono», «Tutto diviene», etc. sono assai problematici, sia dal punto di vista filosofico (e scientifico), sia dal punto di vista della comprensione da parte del praticante (neofita o meno), perché ognuno si accosterà a tali indicazioni con un bagaglio ontologico, metafisico, scientifico o comunque di senso comune che spesso lavora alle spalle, di cui – cioè – non si ha piena consapevolezza.¹ Scopo di questo capitolo è parafrasare le istruzioni che la pratica buddhista propone nei confronti del nostro rapporto col tempo e con il cambiamento, per capire se vi sia un livello minimale, o meglio, nei termini del capitolo I, un livello mooreano, uno "strato di roccia" (*bedrock*) del senso comune, un aspetto della *common-sense view of the world* a cui riferirsi per dissipare le ambiguità metafisiche e ontologiche in gioco nell'esperienza (buddhista) del tempo.

Per cominciare, consideriamo questo modo di formulare l'istruzione buddhista riguardante il tempo e l'esperienza del

¹ Ritournerò su questo aspetto in §III.4, considerando più da vicino il rapporto tra senso comune e ontologia.

tempo – sia: (TX) – (tratta dalla *Guida allo Zen* dell'Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji):

(TX) «*Non pensate al passato né al futuro. Se appaiono dei ricordi, non cercate di metterli a fuoco, di svilupparli. Allo stesso modo, lasciate stare il vostro futuro. Rimanete dove siete. Tranciate ogni legame con qualunque occupazione o eventualità che non sia il vostro zazen qui e ora*» (2006, p. 82, corsivo mio)

Si noti che in questa formulazione non si afferma che sia necessario concentrarsi sul presente («zazen qui e ora») *per il fatto che* il passato non esista più e il futuro non esista ancora; bensì si afferma che il passato e il futuro *non devono essere oggetto della nostra attenzione*. Qui dobbiamo considerare la differenza fondamentale tra *una tesi che si impegna in termini ontologici o metafisici sul tempo; e una tesi che lascia aperta la questione sullo statuto ontologico di passato, presente e futuro, o comunque sulla metafisica del tempo, sulla essenza del tempo, etc.* O meglio: l'istruzione (TX) non si pronuncia sulla questione metafisica del tempo, rispettando così pienamente lo spirito agnostico del buddhismo originario.² Vi è infatti una differenza rilevante tra: seguire l'istruzione buddhista sul tempo *basandosi sulla* (presunta) *inesistenza di passato e futuro* – e dunque su un certo tipo di metafisica del tempo; o invece seguire la medesima istruzione *a prescindere da qualsiasi metafisica del tempo*.

Per comprendere pienamente questa differenza, occorre introdurre una sintetica panoramica sulle principali teorie metafisiche del tempo a disposizione nel dibattito filosofico contemporaneo. Ciò è necessario per mostrare se e come l'istruzione buddhista sul tempo possa davvero assumere una posizione il più possibile *neutrale* rispetto a una qualche metafisica del tempo, rimanendo dunque nello spirito agnostico suddetto. Inoltre è molto importante esplicitare un'altra distinzione quando ci avviciniamo al tema del tempo nella pratica buddhista: un conto è chiedersi *che cosa sia il tempo*, un altro è chiedersi *che cosa significhi fare esperienza del tempo*.

² Sull'agnosticismo buddhista cfr. §1.4.

La prima domanda potrebbe trovare delle risposte nella fisica e/o nella metafisica del tempo; la seconda domanda potrebbe trovare delle risposte nell'ambito della fenomenologia, della psicologia o delle neuroscienze. Certamente i due macro-ambiti – quello fisico e metafisico e quello fenomenologico e psicologico – non sono isolati e le assunzioni e le tesi di una parte possono influenzare quelle dell'altra. Tuttavia la distinzione va mantenuta perché ci permette di interpretare meglio l'affermazione della (presunta) inesistenza di passato e futuro.

Nella *pop view* del Buddhismo e spesso anche nella *received view* – e anche nella “saggezza popolare” – si afferma che il passato non esiste più e il futuro non esiste ancora. Questa tesi può essere interpretata (almeno) in due modi:

- (i) il passato e il futuro *oggettivamente* non esistono;
- (ii) il passato e il futuro *non sono accessibili* alla nostra esperienza diretta, *non sono percepibili* allo stesso modo in cui percepiamo il presente.

Ciò che viene suggerito a chi pratica la meditazione buddhista non è (o almeno non dovrebbe essere) una tesi metafisica o fisica del tempo del tipo (i), ma una tesi molto più simile a (ii), cioè riguardante la nostra esperienza del tempo.

Poiché passato e futuro non sono accessibili, occorre concentrarsi solo sul presente. Ma quale presente? Ad essere considerato non è il presente oggettivo postulato dalla fisica, ma la nostra esperienza di ciò a cui ci riferiamo quando utilizziamo il termine ‘presente’ (o espressioni analoghe). La nostra esperienza del presente, infatti, è sempre esperienza di una certa durata, seppur breve, e non è mai esperienza di un singolo istante senza durata. Anche quando io dico: “*ora* e solo *ora*”, sto già percependo una minima estensione nel tempo. E una tale estensione, per quanto brevissima, non può essere identica al presente oggettivo, perché quest'ultimo – se avesse una durata – sarebbe composto da parti in cui solo una sarebbe il vero presente, le altre essendo prima o dopo.³ A questo

³ A tal proposito non si può non menzionare il famosissimo argomento

proposito, William James ha definito l'espressione «*specious present*» (introdotta per la prima volta da E.R. Clay), ossia *presente apparente*, nel modo che segue: «Il modello (*prototype*) di tutti gli istanti di tempo concepibili (*conceived times*) è il presente apparente (*specious present*), della cui brevissima durata siamo immediatamente e continuamente consapevoli» (cfr. James 1890; LePoidevin 2019). Su quale sia il limite minimo e massimo di una durata, affinché possa essere considerata presente apparente, non entro nel merito. L'importante è sottolineare che la nostra esperienza del presente non sembra avere a che fare con l'esperienza dell'istante oggettivo postulato dalla fisica, ma con quella di un intervallo (sulla esperienza del presente e sulla nozione di *specious present* si vedano §§III.5; III.10). Occorre a questo punto introdurre alcune nozioni preli-

del libro XI delle *Confessioni* di Agostino d'Ippona, di cui riporto solo alcuni estratti: «[...] neanche il mese in corso è presente, ma solo un giorno lo è [...]. Ma esaminiamo anche questo da vicino, perché neppure un giorno solo è interamente presente. Giorno e notte formano un complesso di ventiquattro ore: rispetto alla prima tutte le altre sono future; rispetto all'ultima, tutte le altre sono passate, rispetto a una qualsiasi delle intermedie, quelle precedenti sono passate, quelle successive sono future. E questa stessa unica ora è composta di fuggevoli momenti: ciò che di essa è volato via è passato, ciò che di essa è rimasto è futuro. Se si riesce a immaginare una frazione di tempo che non possa più essere scomposta in tanti momenti, anche molto piccoli, questa sola può essere definita presente. Ma *anch'essa trasvola così rapidamente dal futuro al passato che non ha neppure uno spazio minimo di durata. Perché ciò che ha uno spazio di durata si divide in passato e futuro: ma il presente non ha spazi*» (cfr. 2001, libro XI, 15.20, p. 267, corsivo mio). E ancora: «Ma *come facciamo a misurare il presente se non ha un'estensione?* Lo si misura appunto, mentre passa, perché, una volta passato, non lo si può misurare, in quanto non c'è più niente da misurare. Ma da dove, per dove, verso dove passa il tempo quando lo si misura? Da dove se non dal futuro? Per dove se non dal presente? Verso dove se non nel passato? Viene, dunque, da ciò che non esiste ancora, *passando attraverso ciò che non ha un'estensione*, per arrivare a ciò che non esiste più» (*ibidem*, libro XI, 21.27, p. 271, corsivo mio). Una considerazione analoga si può fare per lo spazio: così come nella nostra esperienza spaziale non percepiamo mai un punto come invece è postulato nella geometria euclidea (quindi privo di dimensioni, "inesteso"), analogamente non percepiamo mai l'istante di tempo postulato dalla fisica.

minari che sono entrate nel lessico filosofico (perlomeno nella filosofia di stile analitico) e sono utilizzate per costruire le teorie del tempo e parlare dell'esperienza del tempo.

III.2) *Determinazioni tensionali e atensionali e serie temporali*

Innanzitutto consideriamo le due categorie principali con cui di solito la filosofia del tempo si riferisce agli oggetti e agli eventi temporali: le determinazioni *tensionali* (*tensed*) – espressione costruita sul termine inglese ‘*tense*’, al plurale: ‘*tenses*’ – che si basano sui concetti di passato, presente e futuro (i ‘*tenses*’); e le determinazioni *atensionali* (dall’inglese ‘*tenseless*’, che esprime una sorta di negazione – ‘*less*’, ‘senza’ – della realtà oggettiva dei concetti di passato, presente e futuro, cioè dei *tenses*).⁴ Le determinazioni tensionali sono quelle qualità degli oggetti o degli eventi che hanno a che fare – in qualche modo – con il loro essere nel passato, presente o futuro, ossia con la loro posizione *precaria* nel tempo. Consideriamo ad esempio il pezzo di formaggio che ora ho in frigo. *Oggi*, ossia nel presente, è quasi finito perché *ieri* – nel passato – ho cominciato a mangiarlo. *Tra un paio di giorni* – nel futuro – sarà stato mangiato del tutto. Quel formaggio è un oggetto che è presente, ma *qualche mese fa* non c’era ancora (perlomeno nella sua forma di oggi), e quindi – qualche mese fa – esso (nella forma di oggi) apparteneva al futuro. Oggi è collocato nel presente, ma tra un paio di giorni sarà passato, giusto il tempo di finire di mangiarlo. O ancora più semplicemente: la giornata di oggi (e tutti gli eventi che la compongono) era un “domani” e molto presto diventerà uno “ieri”. Dunque le determinazioni tensionali non sono possedute stabilmente dagli oggetti e dagli

⁴ Anticipo al lettore che l’espressione ‘*tenseless*’ non va confusa con ‘*timeless*’, nonostante ‘*tense*’ e ‘*time*’ vengano tradotti in italiano entrambi con ‘*tempo*’, rischiando quindi di generare equivoci. Su questa importantissima distinzione tornerò in seguito (cfr. §III.4).

eventi e si individuano attraverso espressioni come: ‘essere due giorni nel futuro’, ‘essere un giorno nel passato’, ‘essere 100 anni nel passato’, ‘domani’, ‘ieri’, ‘l’altro ieri’, etc. Le determinazioni atensionali, invece, sono delle relazioni tra le posizioni temporali degli oggetti o degli eventi, esprimibili secondo nozioni di successione, precedenza, o simultaneità, cioè attraverso le relazioni di *prima-di*, *dopo-di*, *nello stesso momento-di* o *simultaneo-con*.⁵ Queste relazioni non sono precarie, instabili, perché non si modificano con il passare del tempo. Ad esempio, è pur vero che la mia nascita (a Dolo, in provincia di Venezia, il 12 ottobre 1983, alle ore 18.00) era un evento futuro (determinazione tensionale) – assumendo che non esisto da sempre – ed è pur vero che la mia nascita è oggi un evento passato (determinazione tensionale); ma che la mia nascita sia *prima del 2016*; che la mia nascita sia *dopo il matrimonio dei miei genitori*; che la mia nascita sia *simultanea agli eventi accaduti a Treviso il 12 ottobre 1983 ore 18.00*, tutte queste sono determinazioni atensionali, cioè costanti, invariabili, non soggette al mutamento nel tempo, stabili e non precarie, perché non accadrà mai che l’evento della mia nascita preceda l’incontro tra i miei genitori, o che l’evento della mia nascita segua la mia età adulta, etc. Mentre le determinazioni atensionali non cambiano, le determinazioni tensionali possono essere concepite come proprietà degli enti (oggetti o eventi) che essi possono acquisire o perdere. Sicché, ad esempio, l’evento: *Cesare attraversa il Rubicone* ha acquisito la proprietà di *essere presente* il 10 gennaio del 49 a.C., perdendo la proprietà di *essere futuro* (in effetti, prima di quella data quell’evento non era ancora accaduto, quindi esso aveva la proprietà di *essere futuro*); dopo quella data lo stesso evento ha perso la proprietà di *essere presente* e ha acquisito la proprietà di *essere passato*. La distinzione tra determinazioni tensionali e atensionali ci permette di considerare una serie di eventi in due modi diversi, che – a partire dal

⁵ Nel corso del libro mi riferirò a queste relazioni temporali quasi esclusivamente utilizzando le espressioni: ‘*prima-di*’; ‘*dopo-di*’; ‘*simultaneo-con*’.

famoso articolo di McTaggart (1908) – sono indicati rispettivamente come *serie-A* (*A-series*) e *serie-B* (*B-series*). Scrive Frischhut 2012, pp.6-8:

McTaggart distingue due maniere di concepire il tempo, che corrispondono a due tipologie di ordinamento temporale. La prima è un ordinamento rispetto a certe proprietà, le proprietà di essere passato, presente o futuro che noi attribuiamo agli (*we predicate of*) eventi e agli istanti di tempo. Ad esempio diciamo che la Seconda Guerra mondiale è accaduta nel passato, che le prossime elezioni americane avranno luogo in un qualche momento del futuro, e che ora sono le otto in punto. Secondo McTaggart questo ordinamento costituisce una serie o sequenza (*series*) temporale, che egli chiama ‘*serie-A*’ (*‘A-series’*). Si presuppone che le proprietà di *essere passato*, *essere presente*, *essere futuro* (*pastness*, *presentness*, *futurity*), a cui di solito ci si riferisce con l’espressione ‘*proprietà-A*’ o ‘*proprietà tensionali*’ (*‘tensed properties’*), si escludano a vicenda, sicché ciò che è presente non può essere passato o futuro, ciò che è futuro non può essere passato o presente, e ciò che è passato non può essere presente o futuro. [...]. Secondo McTaggart, noi concepiamo il tempo anche come ordinamento di eventi e momenti in termini di relazioni di: prima-di (*earlier-than*), dopo-di (*later-than*) e simultaneo-con (*simultaneous-with*), analogamente alla sequenza ordinata rappresentata da un calendario. Ad esempio diciamo che il 12 maggio 2012 è *prima* del 13 maggio 2012, oppure che il giorno di Natale di quest’anno è *dopo* il giorno di Halloween di questo stesso anno, o ancora che in un cinema multisala sono proiettati due film *nello stesso momento*. McTaggart chiama questo ordinamento: ‘*serie-B*’ (*‘B-series’*). La serie-B è tale per cui, dati qualsiasi due eventi, essi sono simultanei o in successione, e gli eventi che sono simultanei tra loro hanno la stessa collocazione temporale (*position in time*). La successione è una relazione asimmetrica: se *x* e *y* sono eventi in successione, allora, se *x* è prima (dopo) di *y*, allora non si dà il caso che *y* sia prima (dopo) di *x*.

Anche in questo libro, dunque, mi riferirò alle proprietà di *essere passato*, *essere presente* e *essere futuro* utilizzando le espressioni: ‘*proprietà-A*’, o ‘*proprietà tensionali* (*tensed*)’ o

‘determinazioni tensionali’. Seguendo la terminologia standard, inoltre, mi riferirò alle relazioni temporali secondo cui è ordinata la cosiddetta serie-B, ossia le relazioni di ‘*prima-di*’; ‘*dopo-di*’; ‘*simultaneo-con*’, utilizzando le espressioni: ‘relazioni-B’ (*B-relations*), o ‘determinazioni atensionali (*tenseless*)’. Si noti che le proprietà-A sono in certa misura delle proprietà relazionali. Infatti qualcosa è presente, passato o futuro *in relazione alla “distanza” (temporale) rispetto al presente*.⁶ Ma – se consideriamo il tempo in quanto serie-A *sic et simpliciter* – ciò che diciamo essere presente, e quindi il riferimento rispetto a cui determiniamo ciò che è più o meno (nel) passato e ciò che è più o meno (nel) futuro cambia costantemente – come vedremo meglio nella sezione successiva. Anche le relazioni-B sono delle proprietà relazionali, perché di un oggetto o evento diciamo che è *prima-di*, *dopo-di* o *simultaneo-con* qualche altro oggetto o evento con cui dunque sta in *relazione*.

Data una sequenza di eventi, considerarla secondo la serie-A significa assumere che vi sia un tempo presente oggettivo *che cambia mentre il tempo passa*, e concepire ogni *item* della sequenza in relazione a quel presente oggettivo (e mutevole). Considerare la stessa sequenza di eventi secondo la serie-B, invece, significa che il tempo presente non è altro che una determinazione *contestuale*, cioè è determinato dalle “coordinate” temporali *a partire da cui* ci riferiamo agli *item* della sequenza,⁷ tale per cui ciò che si trova *prima di* esso è passato, ciò che si trova *dopo di* esso è futuro, e ciò che accade *simultaneamente ad* esso è presente.

Si noti, infine, che gli *item* della serie-A e quelli della serie-B sono – di fatto – *gli stessi*. Ciò che differenzia le due serie è il modo in cui ordiniamo i termini che le compongono; ma

⁶ Scrive Prosser (2013, p. 316): «[...] times or events have intrinsic “A-properties” such as being *present*, or being *past* or *future* to a given degree, and are ordered by these properties in an A-series. Thus just one time is present, while others are past or future to differing degrees; but *which* time is present constantly changes as time passes, and the A-series positions of all other times shift accordingly».

⁷ Il presente nella serie-B, dunque, è una sorta di “punto zero” che viene scelto come punto di vista *a partire da cui* guardare gli *item* della serie.

i termini sono gli stessi. Non a caso McTaggart parla di una serie-C (*C-series*) che – senza entrare troppo nelle questioni interpretative⁸ – possiamo pensare come la sequenza reale di oggetti ed eventi a *prescindere dall'ordinamento temporale*, cioè considerata senza applicare l'ordinamento secondo le proprietà-A o secondo le proprietà-B.

III.3) *Panoramica sulle principali teorie del tempo*

Dopo aver visto il lessico “standard” essenziale per introdurci nella filosofia del tempo, passiamo ora a richiamare in breve le principali teorie del tempo a disposizione nella metafisica analitica contemporanea. Tale esposizione è opportuna per valutare, nelle sezioni successive, quale potrebbe essere la teoria del tempo più adatta per interpretare l'esperienza buddhista del tempo, sintetizzata in quell'istruzione (*TX*) che ho riportato in §III.1.

Innanzitutto, possiamo dividere le teorie del tempo in almeno quattro gruppi:

- (i) le teorie-A (*A-theories*), cioè quelle che in ultima analisi ammettono l'esistenza irriducibile e oggettiva delle proprietà-A, cosicché la serie-A non sia dipendente dalla mente dell'osservatore, ma descriva il passaggio del tempo *realmente*;⁹ in altri termini, per le teorie-A, la serie-B (cfr. *supra*) si dispiega nel tempo secondo il *prima* e il *dopo* (cioè le relazioni-B, cfr. *supra*) in virtù del fatto che gli enti *acquisiscono* e *perdono* le proprietà-A.
- (ii) le teorie-B (*B-theories*), che invece pongono a fondamento

⁸ Un ottimo libro a tal proposito è Ingthorsson (2016) che ricostruisce la filosofia del tempo di McTaggart.

⁹ L'aggettivo ‘irriducibile’ qui va inteso nell'accezione di *non riconducibile a qualche altra proprietà o concetto più fondamentali*. Inoltre, si legga questo passo di MacAulay (2015, p. 10): «The distinction between past, present, and future, according to this theory [i.e., the family of the A-theories], is an objective feature of reality. If there were no conscious observers, says the A-theorist, it would remain a fact about the universe that one particular time is the present, and that any other moments that exist must be in the past or in the future».

la serie-B, riconducendo le proprietà-A alle relazioni-B, e la serie-A a un fenomeno dipendente dalla mente di un osservatore; perciò la realtà oggettiva di una sequenza temporale è data dal fatto che gli *item* sono disposti secondo le relazioni-B, mentre la perdita-acquisizione delle proprietà-A non accade realmente, ma solo dal punto di vista di un osservatore.¹⁰

- (iii) le teorie ibride, tali per cui il tempo è riconducibile ad una qualche combinazione di serie-A e serie-B (pur – come vedremo – assegnando in ogni caso un qualche privilegio a una delle due serie sull'altra).¹¹
- (iv) le teorie che pongono una ulteriore serie temporale a fondamento della serie-A e della serie-B.

In questa sezione non compaiono le teorie del tipo (iv) perché vi sarà una sezione dedicata (§III.4). Consideriamo quindi le teorie del tipo (i), (ii) e (iii).

¹⁰ Nella catalogazione che ho scelto per le teorie del tempo (cfr. *infra*) risulta che la teoria-B del tempo principale “eletta” a rappresentare la famiglia di teorie-B è la *block view* o *block universe* o eternismo. Inoltre, posto che ho collocato la *Moving Spotlight view* (cfr. *infra*) nella famiglia delle teorie-A (seguendo Cameron 2015 e altri, assumo infatti che l’eternismo dinamico sia una forma, seppur peculiare, di teoria-A) e avendo deciso di tenere la teoria-R di Russell-Oaklander (cfr. §III.4) per conto proprio (proprio perché per Oaklander la teoria-R è una alternativa sia alla famiglia delle teorie-A, sia a quella delle teorie-B); posto tutto ciò – dicevo – ne consegue che la famiglia di teorie-B si riduce di fatto ad un’unica teoria (l’eternismo statico) – dove le eventuali varianti sono trascurabili ai fini di questo capitolo.

¹¹ In effetti, mentre in genere una teoria-A riconduce o comunque fonda la serie-B totalmente nella serie-A e, viceversa, una teoria-B riconduce o comunque fonda la serie-A totalmente nella serie-B; la teoria ibrida, invece, prende entrambe le serie, le combina insieme e ammette che, sebbene una delle due serie sia più fondamentale dell'altra, c'è qualcosa della rimanente serie che *non* è riducibile alla prima serie e magari quella rimanenza è “co-fondamentale” (un esempio ormai classico: la teoria-BA di Baker 2007). A tal proposito, Frischhut (2012) scrive che «The label ‘hybrid theory’ is explained by the fact that although events are ordered in a static B-theoretic fashion, they have (changing) tensed properties» (p. 23, n. 18).

Seguendo le indicazioni di Cameron (2015), possiamo affermare che le condizioni necessarie e sufficienti affinché una teoria del tempo appartenga alla famiglia delle teorie-A sono le seguenti:

Presente privilegiato (privileged present): c'è un unico momento del tempo oggettivamente privilegiato. Nessuna descrizione della realtà può essere corretta e completa senza specificare quale sia il momento presente [...];

Provvisorietà dell'esser-presente (temporary presentness): il tempo che è oggettivamente privilegiato cambia [cioè: ciò che è presente non rimane tale]: il tempo che [ora] è oggettivamente presente non era presente oppure non sarà [più] presente (o entrambe le cose) e un qualche tempo (*some time*) che [ora] non è oggettivamente presente era tale oppure lo sarà (o entrambe le cose) (2015, p. 2).¹²

Data la sequenza di oggetti ed eventi nel tempo, una teoria-A del tempo afferma che il tempo presente gode di un "privilegio" rispetto alle altre dimensioni temporali (passato e futuro) e – insieme – quel tempo presente è inevitabilmente "instabile", perché ciò che è presente era futuro e sarà passato e in tale "movimento" consiste il passaggio del tempo: «il presente oggettivo si muove, cresce o si sviluppa, attraverso un qualche processo fisico indipendente dal pensiero (*mind-independent*), in una direzione *dal prima – al dopo* (*earlier-to-later direction*), e questo processo è ciò che costituisce il passare (*passage*) [del tempo]» (MacAulay 2015, p. 10). Nella filosofia contemporanea abbiamo principalmente tre teorie-A del tempo: *Presentismo (presentism)*; *Incrementismo (Growing Block Universe)*; *Moving Spotlight view*.

La teoria del presentismo assegna un privilegio *ontologico* a ciò che è presente: è reale, concreto, "in carne ed ossa" *solo*

¹² Riporto in nota il testo originale. Rimando inoltre il lettore ai commenti successivi nel testo per comprendere meglio il principio della *provvisorietà dell'esser-presente*: «What time is objectively privileged changes: the time that is objectively present either was or will not be present (or both), and some time that is not objectively present either was or will be (or both)» (Cameron 2015, p. 2).

ciò che è presente. Poiché – come abbiamo visto sopra (principio della *Temporary Presentness*) – l'esser-presente è instabile, ciò di cui possiamo dire *che è reale*, ossia *concretamente esistente*, per il presentista cambia di continuo. Scrive Torrenco:

Stando al presentismo solo le entità che sono nel presente esistono, e quando parliamo di passato e futuro non ci stiamo riferendo a entità che occupano un posto diverso dal nostro nella serie temporale, ma che sono reali come le presenti, *stiamo piuttosto parlando letteralmente di nulla*. Ciò che è passato, infatti, non esiste più, e ciò che è futuro non esiste ancora (2012, pp. 108-109, corsivo mio).¹³

Se consideriamo la *pop view* del Buddhismo, si potrebbe pensare che il presentismo sia la teoria del tempo con cui parafrasare – quasi naturalmente o in modo ovvio – l'istruzione (TX) (esposta in §III.1) per il semplice fatto che molto spesso quell'istruzione è accompagnata da indicazioni del tipo: «Non preoccuparti del futuro, non rimpiangere il passato, ma concentrati solo sul presente, perché ciò che è passato non esiste più, e ciò che è futuro non esiste ancora». Si noti che anche la *received view* del Buddhismo almeno in parte sembra adottare una teoria presentista (e – combinandola con un approccio eternista – finisce con l'affermare una contraddizione: cfr. *infra* e §§III.4; III.6). Non solo. Anche dal punto di vista del senso comune sembra che il presentismo sia la teoria del tempo più naturale da adottare: spesse volte ci viene ricorda-

¹³ Cfr. Nina-Markosian-Sullivan (2020, sez. 6, corsivo mio): «*According to presentism, only present objects exist. More precisely, it is the view that, necessarily, it is always true that only present objects exist. Even more precisely, no objects exist in time without being present (abstract object might exist outside of time). [...] According to Presentism, if we were to make an accurate list of all the things that exist – i.e., a list of all the things that our most unrestricted quantifiers range over – there would be not a single merely past or merely future object on the list. Thus, you and the Taj Mahal would be on the list, but neither Socrates nor any future Martian outposts would be included. [...] And it's not just Socrates and future Martian outposts, either – the same goes for any other putative object that lacks the property of being present. No such objects exist, according to presentism*».

to dalla saggezza “popolare” di non preoccuparci del passato («non piangere sul latte versato!»; «Acqua passata (non macina più)», etc.) e di non arrovellarsi sul futuro («Non fasciarti la testa prima di rompertela»; «...*del doman non v'è certezza*») etc. Ma la traducibilità dell'istruzione buddhista nella teoria presentista non è così evidente e “innocua” come sembra;¹⁴ né è così evidente che il nostro senso comune sia davvero teoreticamente impegnato con una ontologia presentista. A tal proposito è utile ricordare la distinzione tra il senso comune ordinario, o genericamente inteso, e il senso comune mooreano; se accettiamo tale distinzione, allora il fatto che il senso comune ordinario adotti implicitamente una teoria presentista non implica che il presentismo appartenga anche alla *bedrock* del senso comune. Su questi temi rimando il lettore alle pagine successive di questo capitolo.

Vi è anche una forma alternativa di presentismo, il cosiddetto *degree presentism* (cfr. in particolare Smith 2002), secondo cui – come nel presentismo standard – solo ciò che è (nel) presente è ciò che è pienamente reale, esistente; ma – a differenza del presentismo standard – ciò che è (nel) passato o (nel) futuro non è assolutamente inesistente, bensì è *meno reale* (o *meno esistente*) tanto più si distanzia temporalmente dal presente. Sicché – come nel presentismo standard – vi è sì una differenza ontologica tra il presente e ciò che non è (più o ancora) presente, ma tale differenza è *graduale*: ciò che è accaduto pochi secondi fa o che accadrà tra qualche secondo ha una distanza molto piccola da ciò che accade ora, e quindi è più reale di ciò che accadde secoli fa o che accadrà tra qualche secolo. (Su tale teoria mi confronterò in riferimento a Kim 2004 in §III.10).

L'*incrementismo* o *Growing Block Universe* (o *Growing Block View*) concorda con il presentismo per quanto riguarda l'irrealtà o nullità di ciò che è futuro, ma attribuisce piena realtà sia a ciò che è presente, sia a ciò che è passato. Di conseguenza il “catalogo” di ciò che esiste cresce (si *incrementa*) col passare del tempo. Una volta che un ente è venuto all'esistenza diventando

¹⁴ Sulla tesi per cui il presentismo non sia la teoria del tempo più vicina al senso comune si veda Torrenco (2017).

presente e successivamente passato, quell'ente rimane nel dominio di ciò che è pienamente reale, tanto quanto ciò che (*ora*) è presente. Per l'incrementismo, inoltre, la differenza tra ciò che è presente e ciò che è passato consiste nel fatto che ciò che è presente sta *al confine* tra la *realtà* degli oggetti ed eventi che sono via via venuti all'esistenza e la *nullità* del futuro; ma dal punto di vista ontologico o della esistenza *simpliciter*, il presente non è più reale del passato.¹⁵

La *Moving Spotlight theory*, invece, attribuisce piena realtà non solo a ciò che è passato e a ciò che è presente, ma anche a ciò che è futuro. Nessuna distinzione ontologica tra le tre dimensioni temporali, dunque. Salvo una: la proprietà dell'esser-presente (*presentezza*, *presentness*) di cui gode solo ed esclusivamente ciò che è presente (una proprietà, la *presentezza*, alquanto problematica: si vedano §§III.5; III.10). Il nome della teoria – “*moving spotlight*” o “fascio di luce in movimento” – allude al fatto che, per questa concezione del tempo, la suddetta proprietà della *presentezza* è posseduta – di volta in volta – da enti diversi e in tal senso “si muove” (*moving*) – metaforicamente – lungo la totalità di ciò che esiste (essendo – come abbiamo detto – ciò che è passato, ciò che è presente e ciò che è futuro ugualmente e pienamente esistenti) *illuminando* come un fascio di luce (*spotlight*) – di volta in volta – diverse “zone” della totalità; illuminando quindi differenti momenti di tempo, che costituiscono – di volta in volta – ciò che è presente.¹⁶ È importante notare che, per la *Moving Spotlight theory*, la

¹⁵ Cfr. Correia-Rosenkranz (2018, p. v): «As a first rough approximation, GBT [i.e., the Growing Block Theory] is the view according to which *what there is increases as time goes by*, with new things being added along the way, all the *while nothing is lost in the process*. It is likewise part of this view that new additions to what there is are located at the time of their addition, and that there never is any time succeeding what is new in this sense. *There thus always is an edge of becoming beyond which there is literally nothing in time which is as yet to come*» (corsivo mio).

¹⁶ Si noti, inoltre, che alcuni autori classificano la *Moving Spotlight theory* tra le teorie ibride perché combina insieme il principio dell'*ontological parity* tipico delle teorie-B (cfr. *infra*) con la *temporary presentness* tipico delle teorie-A (cfr. *supra*). In questa ricostruzione seguo

perdita della proprietà di *presentezza* da parte degli enti *non comporta* il loro diventare inesistenti (uscire dall'esistenza), come accade invece nell'ontologia presentista. La concezione della *Moving Spotlight theory* è in parte metaforica: non c'è un fascio di luce che si muove illuminando le cose.¹⁷ La dinamicità è data dal fatto che progressivamente ci sono diversi enti che hanno la proprietà della *presentezza* (*presentness*) (in altri termini: soddisfano il predicato '...è presente') rendendo ciò che è presente privilegiato (seppur ontologicamente reale tanto quanto ciò che è passato e ciò che è futuro) rispetto al resto degli enti nel tempo (e la determinazione di tale privilegio è assai problematica, come vedremo). Ma questo privilegio non è definitivo: così come nel presentismo e nell'incrementismo, anche nella *Moving Spotlight theory* vale il principio della *temporary presentness* (cfr. *supra*). In altri termini potremmo dire che, secondo la *Moving Spotlight Theory*, il privilegio di ciò che è presente consiste nel fatto che ciò che è presente non solo esiste – così come esiste ciò che è passato e ciò che è futuro – ma anche *appare*.¹⁸

Riepilogando, 'essere presente' nel presentismo significa 'esistere'; 'esser-presente' nell'incrementismo significa 'esistere al "confine" tra il passato (ontologicamente reale) e il futuro (assolutamente nulla)', cioè 'trovarsi nel limite estremo della sequenza temporale di oggetti o eventi (concreti) oltre il quale non c'è alcun altro oggetto o evento (concreto)'; infine 'esser-presente' nella *Moving Spotlight theory* significa 'possedere (da parte di un oggetto o evento) la proprietà della *presentezza* (*presentness*)', fermo restando che qualsiasi oggetto o

però la classificazione di Cameron (2015), per il quale i principi di *temporary presentness* e *privileged present* (cfr. *supra*) sono condizioni necessarie e sufficienti per rubricare una teoria del tempo tra le teorie-A.

¹⁷ Anziché il verbo 'illuminare' potremmo forse utilizzare l'espressione 'far apparire'. La proprietà della *presentezza* è ciò che fa sì che gli enti, dotati di tale proprietà, appaiano.

¹⁸ Presentata in questi termini, la *Moving Spotlight theory* potrebbe essere accostabile alla ontologia del divenire proposta da E. Severino (cfr. ad esempio 1980). Sul confronto tra la filosofia severiniana del tempo e la *Moving Spotlight theory* cfr. Perelda (2017).

evento esiste (*simpliciter*) a prescindere dal possesso di quella proprietà.

Vediamo a questo punto le caratteristiche tipiche della famiglia (ii) di teorie del tempo, cioè le teorie-B (*B-theory*).

Equivalenza ontologica (Ontological parity): innanzitutto una teoria del tempo di tipo B *nega* che il presente abbia un qualche privilegio *ontologico* rispetto al passato e al futuro, affermando invece l'equivalenza ontologica tra le tre dimensioni temporali: qualsiasi oggetto o evento è *reale ed esistente* a prescindere dalla propria collocazione temporale, ossia non vi è alcuna distinzione *ontologica* tra ciò che è presente, ciò che è passato e ciò che è futuro. Ciò significa che il "catalogo" di ciò che esiste pienamente, "in carne ed ossa", comprende, oltre a quello che diciamo essere (nel) presente (ad esempio tutto ciò che esiste *oggi*), qualsiasi altro oggetto o evento, inclusi quelli che diciamo essere (nel) passato (ad esempio l'evento: *Cesare attraversa il Rubicone*) e quelli che diciamo essere nel futuro (ad esempio il pianeta Terra del 2080). Tale principio può essere inteso anche nel senso di *parità temporale* o *temporal parity*, secondo cui:

[...] ciò che è esistente e reale non è limitato (*confined*) al presente. [...] (Ingthorsson 2016, p. 23); [...] Il principio della parità temporale implica che l'esistenza non sia limitata o relativa a un qualche momento specifico del tempo; ciò che esiste in tempi diversi dal '*qui-e-ora*' ('*here now*') è tanto esistente e reale quanto ciò che esiste '*qui-e-ora*' (*ibidem*, p. 39).

Solitamente si rappresenta questa equivalenza ontologica delle tre dimensioni temporali utilizzando l'analogia con le dimensioni spaziali. Così come tra gli enti che hanno diversa collocazione spaziale non vi è differenza ontologica, cioè tutti gli enti esistono e sono ugualmente reali a prescindere da dove si trovino (un orso del Polo Nord è reale tanto quanto il libro sopra il mio tavolo in Italia); analogamente oggetti ed eventi con diversa collocazione temporale hanno – secondo il principio di *temporal parity* – la stessa pienezza di realtà o esistenza (Cesare che attraversa il Rubicone è reale tanto quanto il letto-

re che adesso legge questa frase, tanto quanto il pianeta Terra del 3080 d.C.). È fondamentale sottolineare, dunque, che per la famiglia delle teorie-B la negazione del privilegio del presente (privilegio che nelle teorie-A era invece uno dei principi chiave: cfr *supra*) si accompagna alla negazione che l'esistenza sia confinata nel "qui-e-ora".¹⁹ Tale negazione – e quindi il principio dell'*ontological/temporal parity* – *prima facie* è in contrasto con la pratica buddhista promossa dalla *pop view*, secondo cui, invece, ciò che esiste pienamente, "in carne ed ossa", è solo ciò che è confinato nel presente. Ma vedremo che l'attenzione al presente espressa e promossa dal Buddhismo non equivale a impegnarsi nel presentismo (si vedano §§III.5; III.9; III.10).

*Soggettività del passaggio del tempo:*²⁰ una teoria-B afferma che il passaggio del tempo è *mind-dependent*: esso non esiste a prescindere da un osservatore, da un punto di vista, da un framework "cognitivo" di riferimento, perché tale passaggio non è un aspetto oggettivo (ossia: *mind-independent*) della realtà. Certo, le cose cambiano. Ma questo cambiamento non va inteso né in senso ontologico (come un entrare e uscire dall'esistenza da parte degli enti nel tempo), né come perdita-acquisizione *reale* (oggettiva) di proprietà quali l'*esser-presente*, l'*esser-passato*, l'*esser-futuro* (le proprietà-A). Il fatto che attribuiamo a un oggetto o evento determinazioni tensionali mutevoli (in altri termini: il considerare il fenomeno della perdita-acquisizione di proprietà-A *come se fosse* un fatto oggettivo) è semplicemente il frutto della nostra rappresentazione (soggettiva e intersoggettiva) del mondo dove, essendo noi collocati in un certo (spa-

¹⁹ Cfr. Ingthorsson (2016, p. 23): «[...] the temporal parity thesis [...] is meant to positively *deny* the ontological priority of the present and to *confirm* the existence of things that only appear as 'future' and 'past', and hence to further establish that they really are not 'future' or 'past' in any objective sense. Hence it becomes impossible to state the temporal parity thesis without including in it a rejection of tense. As a result, the temporal parity thesis really encapsulates the core idea of the *B* view of time, notably that time is not tensed but tenseless».

²⁰ Sulla nozione di cambiamento in rapporto al passaggio del tempo, cfr. §III.4 e Frischhut (2012).

zio)-tempo, assumiamo inevitabilmente un punto di vista temporale ben preciso. Scrivono Nina-Markosian-Sullivan (2020):

[Secondo la teoria statica del tempo], non ci sono proprietà-A reali (*genuine*) e non ulteriormente analizzabili (*irreducible*); tutti i discorsi che sembrano riguardare le proprietà-A possono essere correttamente analizzati in termini di relazioni-B. Analogamente, i fatti temporali del mondo includono fatti che riguardano le relazioni-B, ma non includono alcun fatto che riguardi le proprietà-A (2020, sez.8, corsivo mio).

La principale teoria del tempo di tipo B è la *block view* o *block universe* (in italiano tradotto in vari modi: *universo-blocco*, *universo a blocco* o *universo a blocchi*, o ancora, *blocco temporale*) o *eternismo* (*eternalism*).²¹ L'eternismo sostiene che ogni ogget-

²¹ Nella filosofia contemporanea il termine 'eternismo' può essere inteso come una teoria del tempo equivalente alla *block theory*; oppure può essere intesa come una ontologia sottostante a diverse teorie del tempo, più che una singola teoria determinata. In questa sezione utilizzo il termine perlopiù nella prima accezione, seguendo Frischhut (2012): «In the literature, eternalist theories are referred to as *four-dimensionalism*, *eternalism* or *the block universe view* [...] I will refrain from using the word 'fourdimensionalism' and will stick to 'eternalism' or 'block universe view' instead (and I will use these names interchangeably). Eternalism is the view that all times exist. [...]». La seconda accezione, di fatto, è perlopiù equivalente al principio di *ontological parity* (cfr. *supra*). Si noti, poi, che vanno tenuti distinti anche l'eternismo statico e l'eternismo dinamico. In coerenza con le scelte terminologiche di questa sezione, l'eternismo statico coincide con quello che abbiamo indicato con l'espressione '*block theory*'; mentre l'eternismo dinamico coincide perlopiù con la *Moving Spotlight theory* (dove la "dinamicità" degli *item* della sequenza di oggetti ed eventi, tutti eternamente ed ugualmente esistenti, consiste nel fatto che la proprietà di *essere-presente* (o *presentezza*, *presentness*) è posseduta di volta in volta da enti diversi (si "muove": cfr. *supra*). Si noti, inoltre, che la *Moving Spotlight theory* rientra nella famiglia delle teorie-A anziché nell'insieme delle teorie-B perché – seguendo Cameron (2015) – ho posto il contemporaneo soddisfacimento dei principi di *privileged present* e di *temporary presentness* come *condizione necessaria e sufficiente* affinché una teoria del tempo sia una teoria di tipo A. Sul senso della "staticità" dell'eternismo in quanto *block theory* cfr. *infra*. Segnalo, infine, che l'eternismo a cui qui mi riferisco è sostanzialmente equivalente a quello che Oak-

to o evento appartenente a ciò che chiamiamo: ‘il passato’, ‘il presente’ o ‘il futuro’ *esiste pienamente*, senza alcun privilegio *oggettivo* attribuibile a ciò che è presente (principio dell’*ontological parity*). A ciò che è presente, infatti, possiamo attribuire solo un privilegio *soggettivo*: la differenza tra i due tipi di privilegi è quella implicata dalla differenza tra il principio del *privileged present* delle teorie-A e il principio della *soggettività del passaggio del tempo* (cfr. *supra*). L’eternista, dunque, in qualsiasi momento del tempo affermerà che nel “catalogo” di ciò che esiste *ora* va incluso non solo ciò che esiste in quello che esperiamo come *presente*, ad esempio il libro appoggiato *adesso* sopra la mia scrivania, ma anche eventi ed oggetti del passato, ad esempio l’evento: *Cesare attraversa il Rubicone*; l’oggetto: Socrate; nonché eventi e oggetti del futuro, ad esempio: il pianeta Terra del 2080. A tal proposito è molto importante disambiguare l’espressione ‘*x* esiste *ora*’ per evitare equivoci:

[L]’eternismo [...] sostiene che gli oggetti del passato e del futuro esistono (*exist*). Secondo l’eternismo, gli oggetti non presenti, come Socrate o gli avamposti futuri su Marte, esistono proprio ora, anche se non sono presenti in questo momento (*currently present*). Sebbene non siamo in grado di vedere tali oggetti ora [...] ed essi non si trovino in prossimità spazio-temporale rispetto alla nostra collocazione [spazio-temporale] di questo preciso momento, tuttavia essi vanno comunque inclusi nella lista di tutte le cose esistenti. Si potrebbe obiettare che risulti alquanto bizzarro attribuire a un non-presentista [*non-presentist*; nel nostro caso specifico: l’eternista. *N.d.A.*] la tesi che Socrate esista proprio ora, poiché c’è un significato per cui tale tesi è chiaramente falsa. Per rispondere a questa obiezione occorre distinguere due significati di ‘*x* esiste ora’. Il primo significato è l’accezione di esistere in quanto *essere collocato temporalmente*; tale espressione è equivalente a ‘*x* è *presente*’. Il non-presentista ammetterà che, in questa accezione di ‘*x* esiste ora’, è vero che nessun oggetto non-presente esiste ora. Ma nel secondo significato di ‘*x* esiste ora’,

lander 2012 chiama «eternismo₂» per differenziarlo da altri due tipi di eternismo che sono stati proposti in letteratura (cfr. §III.4).

che è l'accezione ontologica – per così dire – affermare che ‘ x esiste ora’ equivale ad affermare semplicemente che x è ora nel dominio dei nostri quantificatori più ampi possibili (*most unrestricted quantifiers*). Utilizzando il significato ontologico di ‘esiste’, possiamo parlare di qualcosa di esistente nell’accezione più generale possibile, senza presupporre alcunché circa la collocazione temporale della cosa di cui parliamo [...] (Nina-Markosian-Sullivan 2020, sez.6).

Dunque occorre distinguere tra il significato ontologico (*ontological sense*) e il significato temporale (*temporal location sense*) degli enunciati che parlano dell’esistenza *ora*, *in questo momento* di qualcosa. Si noti che tale distinzione era già emersa all’inizio del capitolo (§III.1) quando ho distinto (in termini generici) l’oggettiva inesistenza dalla *inaccessibilità* del passato e del futuro (o meglio: di ciò che è considerato essere *nel* passato o *nel* futuro), dove l’oggettiva inesistenza andrebbe interpretata alla luce dell’accezione ontologica (*ontological sense*), mentre l’inaccessibilità andrebbe letta alla luce dell’accezione temporale (*temporal location sense*). Quando la pratica Buddhista (nella *pop view* e – almeno in parte – nella *received view*) ci esorta a focalizzarci solo sul presente perché il passato non esiste più e il futuro non esiste ancora, è quindi di fondamentale importanza tener conto della distinzione tra i due sensi di ‘ x esiste ora’. A mio avviso, la *pop view* del Buddhismo non tiene abbastanza conto di questa distinzione, confondendo il *temporal location sense* con l’*ontological sense*; la *received view* sembra più propensa a distinguere i due significati di ‘esiste’, ma sembra anche incline a contraddirsi in modo più o meno esplicito o voluto, adottando una ontologia al contempo presentista ed eternista.²²

Prima di procedere oltre, vorrei sottolineare che l’espressione *block universe* o *eternismo statico* non deve far pensare ad una

²² Credo che la *pop view* non si contraddica nemmeno in merito a quale ontologia temporale adottare, ma semplicemente *confonda* i due sensi dell’enunciato « x esiste ora», laddove invece la *received view* è più consapevole della distinzione, sebbene tenda ad accettare la contraddizione mettendo insieme (una qualche forma di) presentismo e (una qualche forma di) eternismo.

concezione assolutamente statica del mondo, come se la realtà fosse “congelata”, immobile.²³ Scrive a tal proposito Price:

Nel tentativo di indicare la differenza tra [la teoria del] l'universo a blocco (*block universe*) e la concezione dinamica del tempo caratterizzata dal “presente in movimento” (“*moving present*”), qualche volta è stato affermato che l'universo a blocco sia statico. Questa affermazione, tuttavia, è fuorviante perché lascia intendere che ci sia un orizzonte temporale entro il quale l'universo a blocco quadridimensionale (*four-dimensional block universe*) rimanga [sempre] lo stesso. Non è così ovviamente. Il tempo va inteso come *incluso* nel blocco, sicché è semplicemente sbagliato dire che l'universo è statico, tanto quanto dire che è dinamico o mutevole. Non è nessuna delle due alternative, perché l'universo a blocco non è quella categoria di ente [che possa divenire nel tempo o rimanere statico nel tempo] – nella misura in cui *non è un ente nel tempo* (1997, pp. 12–13, corsivo mio).

Secondo l'eternismo, dunque, gli enti non sono né soggetti al cambiamento o divenire, né “immobilizzati”. Consideriamo un oggetto, ad esempio: Socrate, e una delle sue proprietà, ad esempio: *essere-seduto*; se Socrate si alzasse in piedi, allora il non-eternista (nello specifico: il presentista) direbbe che Socrate è *cambiato attraverso il passare del tempo*, perdendo la proprietà di *essere-seduto* e acquisendo la proprietà di *essere-in-piedi*. Ma per l'eternista va semplicemente affermato che nell'istante t_1 Socrate possiede la proprietà di essere seduto (e non possiede la proprietà di essere in piedi) e nell'istante t_2 Socrate possiede la proprietà di essere in piedi (e non quella di essere seduto), ed entrambi questi enti (Socrate seduto e Socrate in piedi) esistono e sono ugualmente reali. Non vi è dunque il divenire di Socrate nel tempo; ma non vi è nemmeno l'immobilità di Socrate: semplicemente, abbiamo un Socrate seduto e un Socrate in piedi, in una sequenza di *item* disposti in una serie-B. L'eternismo, insomma, non è né immobilismo,

²³ Sebbene, come nota Frischhut (2012), sia possibile anche teorizzare un universo assolutamente immobile. Ma è chiaro che si tratta di una teoria adottata, di fatto, quasi da nessuno.

perché – come nota Price – il tempo è incluso nel “blocco”; né dinamismo o divenir-altro, perché non vi sono oggetti che scorrono nel tempo perdendo e acquisendo determinazioni tensionali o proprietà-A, né vi è un presente privilegiato rispetto a ciò che chiamiamo ‘passato’ o ‘futuro’.

Vediamo infine le caratteristiche tipiche della famiglia (iii) di teorie del tempo, cioè le teorie ibride (mentre per le teorie dei tipo (iv) rimando alla sezione dedicata: §III.4). Le teorie ibride affermano che, per spiegare il fenomeno del tempo, occorra una qualche combinazione tra la serie-A e la serie-B, senza che una delle due possa essere completamente ricondotta all'altra. In una teoria ibrida, quindi, le proprietà-A non sono del tutto riconducibili alle relazioni-B, né viceversa. Serie-A e serie-B contribuiscono entrambe alla descrizione *reale e oggettiva* del tempo. A mio avviso, nella famiglia delle teorie del tempo ibride, la più significativa è la teoria-BA (*BA-theory*) di Baker (2007), su cui ci soffermeremo anche in seguito (cfr. §III.4) e di cui esporrò qui brevemente le caratteristiche principali.²⁴ Innanzitutto Baker (2007) sostiene che sia la serie-A, sia la serie-B debbano essere considerate essenziali (*indispensable*) per comprendere il tempo. Infatti per Baker entrambe le serie possiedono caratteristiche che contribuiscono in modo sostanziale a descrivere la realtà del tempo. Non si può fare a meno della serie-B, cioè non si possono ricondurre-ridurre le relazioni temporali (le relazioni-B) di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* a una qualche combinazione delle nozioni di *esser-passato*, *esser-futuro*, *esser-presente* (le proprietà-A), perché le relazioni-B ci servono

in aggiunta a “passato”, “presente” e “futuro” per descrivere fatti temporali con cui abbiamo familiarità, ad esempio il

²⁴ La ritengo essere la più significativa nella misura in cui entrerà in “competizione” con la teoria del tempo che nelle sezioni successive sarà considerata quella più adatta per interpretare l’esperienza buddhista del tempo (ossia la teoria-R: cfr. §III.4). In un certo senso anche la teoria di McTaggart (1908) è una teoria ibrida perché sostiene che entrambe le serie contribuiscano alla descrizione del fenomeno e dell’esperienza del tempo.

fatto che le cause di solito sono precedenti ai loro effetti. La maniera naturale per comprendere il passato, infatti, è concepirlo come ciò che viene prima di adesso, e la maniera naturale di comprendere il futuro è concepirlo come ciò che viene dopo di adesso (2007, p. 145).

Neppure si può fare a meno della serie-A come se la serie-B potesse da sola spiegare tutti i fenomeni temporali. Per Baker, infatti, le nozioni di passato, presente e futuro descrivono in modo *sostanziale e informativo* le nostre esperienze ordinarie del tempo senza che le relazioni-B – da sole – siano in grado di spiegare in modo esauriente ciò che le proprietà-A ci dicono dei fenomeni temporali. Inoltre, è importante sottolineare che per Baker 2007 anche il procedere del presente («*ongoing now*», quello che nella famiglia delle teorie-A è la *Temporary Presentness*, cfr. supra) è essenziale per dare un ordine alla nostra esperienza del tempo che sia compatibile con quanto siamo soliti percepire della realtà temporale. Fatte queste considerazioni, Baker sintetizza la propria teoria del tempo come segue:

[...] Chiamerò la mia proposta “teoria-BA del tempo”. Intendo considerare la serie-B come fondamentale, ma dare rilievo al ruolo della serie-A in modo che anch’essa risulti essere un aspetto dell’essenza del tempo. Per la teoria-BA il tempo ha due dimensioni irriducibili (*irreducible*) [l’una all’altra]: una che dipende dal fatto che ci siano esseri autocoscienti (la dimensione della serie-A, la processualità dell’*ora* [*the ongoing now*]) e una che non dipende da esseri autocoscienti (la dimensione della serie-B, la simultaneità e la sequenzialità). [...] Per la teoria-BA, è parte dell’essenza del tempo il fatto di essere ordinato secondo il “*prima-di*”, etc. (la serie-B); ma è parte dell’essenza del tempo anche il fatto di essere esperito in termini di passato, presente, futuro (le molteplici serie-A) da parte di esseri autocoscienti. Tutto ciò di cui un essere autocosciente è consapevole [...] è sempre esperito in quanto ente presente (*present being*). *Quando non ci sono esseri autocoscienti, si potrebbe dire che la serie-A sia latente* (dormant) *(o meramente in potenza, non manifesta)* [corsivo mio]. [...] [II] fatto che un evento accada ora dipende dal fatto che vi sia un essere in grado di formulare un giudizio consapevole su di esso ora. [...]

Ciascuno di noi, per mezzo della propria autocoscienza, contribuisce alla realtà del tempo (temporal reality). [...] La teoria-BA considera la serie-B come fondamentale – fondamentale, ma non esclusiva o esaustiva [corsivo mio] (2007, pp. 149-152).

Nella teoria-BA di Baker, dunque, le due serie – A e B – non stanno sullo stesso piano da un punto di vista della fundamentalità. Ecco perché si chiama ‘BA-theory’ e non ‘AB-theory’. La serie-B è ontologicamente più fondamentale della serie-A perché quest’ultima appare solo se vi è una qualche autocoscienza consapevole dell’*esser-presente*. Vi è quindi una sorta di relazione di *dipendenza* del divenire rispetto a una qualche soggettività (relazione di *mind-dependence*) che mette in gioco una “*self-consciousness*”, cioè un soggetto autocosciente, consapevole del passaggio del tempo e del cambiamento, laddove invece senza tale autocoscienza il divenire sarebbe “dormiente” o “non manifesto”. E tuttavia ciò non significa che la serie-A sia inessenziale (*dispensable*): il fatto che le nozioni A-teoretiche di passato, presente e futuro siano «un prodotto della nostra autocoscienza» non implica che esse siano *illusorie*, perché – anzi – «contribuiscono alla *realtà* del tempo».

III.4) Tutto cambia? Impermanenza buddhista e teoria-R

Ora che il lettore ha una panoramica sulle teorie del tempo, possiamo considerare l’istruzione buddhista (TX) nella sua strettissima relazione con la questione del divenire o del cambiamento. A tal proposito è opportuno introdurre la proposizione sull’impermanenza, che poi – di fatto – è una delle “quattro nobili verità” del Buddhismo (si vedano §§0.1; 0.2). Solitamente è presentata come la tesi secondo cui *tutto cambia* e in Occidente è passata alla storia come affermazione dell’evidenza del divenire (l’arcinoto “tutto scorre” eracliteo). Tempo e cambiamento condividono sorti comuni. Infatti – e per il momento bastino queste prime e generiche osservazioni – tendiamo a dire che il tempo scorre perché vediamo cambiare le cose; e d’altra parte tendiamo a pensare che le cose cambino perché il tempo scorre. (Se vi sia una gerarchia tra tempo e

cambiamento, ossia se il cambiamento avviene grazie al tempo o se il tempo esiste in virtù del cambiamento, è questione che possiamo tralasciare). Sia dunque

(CH) <Tutto cambia>

la proposizione cui è riconducibile il contenuto della “nobile verità” buddhista sull'impermanenza.²⁵ Che cosa significa che qualcosa cambia? La risposta più vicina alla nostra esperienza ordinaria del cambiamento ci dice che qualcosa cambia se la stessa identica cosa *nel tempo* acquisisce alcune caratteristiche (o meglio: *proprietà*) nuove o perde alcune delle sue caratteristiche; e – tra i cambiamenti più “forti” a cui assistiamo vi è quello per cui *nel tempo* qualcosa comincia ad esistere (“nasce”) o smette di esistere (“muore”). Il contenuto della suddetta esperienza, apparentemente ordinaria e “scontata”, presenta tuttavia delle problematicità interessanti:

Il cambiamento pervade così tanto le nostre vite che quasi impedisce di essere descritto e analizzato. Si può pensare al cambiamento nei termini – generalissimi – di modi di alterazione. Ma l'alterazione in un ente (*thing*) solleva questioni alquanto problematiche. Tra le principali vi è la questione della coerenza e non contraddittorietà del cambiamento: come può un ente possedere proprietà incompatibili tra loro eppure rimanere lo stesso ente? Alcuni hanno sostenuto che il cambiamento sia un processo coerente e non contraddittorio, reso tale proprio grazie all'esistenza del tempo. Altri hanno sostenuto che l'unico modo di dare senso al cambiamento sia nel concepirlo come un [processo] contraddittorio. [...] La concezione più generica del cambiamento consiste semplicemente nella differenza o non-identità delle caratteristiche degli enti. [...] Un utilizzo più circoscritto del [termine] “cambiamento”

²⁵ Segnalo inoltre che tralascierò la parafrasi dell'espressione ‘tutto’ e la questione se esso sia interpretabile solo come espressione quantificata, nel senso di ‘ogni cosa’, o anche in senso non-quantificazionale, cioè nel senso sostantivato di: ‘*il Tutto*’ (per una panoramica su questi temi, cfr. Florio 2014). Per gli scopi di questo libro è sufficiente interpretare l'espressione ‘tutto’ che occorre in <Tutto cambia> semplicemente con una quantificazione plurale (cfr. *ibidem*).

è esemplificato dal cambiamento delle proprietà di un corpo nel corso del tempo, ossia il cambiamento temporale (Mortensen 2016, *prefazione* e sez.1).

Per lo scopo di questo capitolo non è necessario soffermarsi sulle varie strategie proposte per risolvere la (presunta) contraddittorietà del cambiamento. Ci interessa, invece, capire come rimanere il più ontologicamente neutrali possibili per interpretare (CH), cioè la proposizione sull'impermanenza buddhista.

Secondo Frischhut, possiamo interpretare la nozione di cambiamento, utilizzata per spiegare il passaggio del tempo, o come *genuine change*, oppure come *absolute becoming/ontological change*. Il primo è così definito:

Cambiamento autentico (genuine change): x subisce un cambiamento autentico se e solo se x è un termine (*term*) all'interno della serie temporale (*time-series*) e x cambia rispetto alle sue proprietà-A (2012, p. 38)

dove x è inteso come qualsiasi ente che possa costituire o occupare una posizione temporale, sia esso un evento, un fatto, un oggetto, la parte di un oggetto, etc. (cfr. Frischhut 2012, p. 38n). *L'ontological change*, cioè il cambiamento in senso ontologico, invece, è così definito:

Divenire assoluto (absolute becoming): chiamo *divenire assoluto* il cambiamento che avviene quando degli enti collocati in una posizione temporale (*times*) vengono all'esistenza (*come into being*) [...] o quando cessano di esistere (*cease to be*). [...] Propongo che tale [tipologia di cambiamento] sia ancor meglio definita come *cambiamento ontologico (ontological change)*, cioè un cambiamento in ciò che esiste (*change in what there is*) (*ibidem*, pp. 107-108)

dove i *time* che vengono all'esistenza o cessano di esistere sono, nel lessico di Frischhut (2012), ciascun ente (oggetti, parte di oggetti, eventi, fatti, momenti, etc.) collocato in una posizione temporale (cfr. 2012, pp. 12-13).²⁶

²⁶ Il lettore cominci a notare – ma ci ritorneremo più diffusamente

Entrambe le nozioni di cambiamento (*genuine change* e *absolute becoming* o *ontological change*) non sembrano adatte a parafrasare (CH) se vogliamo rimanere coerenti con lo scopo del libro, ossia quello di interpretare le linee guida buddhiste adottando un approccio agnostico, nell'accezione presentata in §I.4. In effetti, qualora concepissimo il cambiamento nell'accezione di *genuine change*, dovremmo assumere l'esistenza di proprietà-A e la tesi che un ente acquisisce e perde le proprietà-A (essendo stato futuro, diventa presente, e sarà passato, ad esempio). Dunque, dovremmo leggere (CH) a partire da una metafisica del tempo di tipo A-teoretica. Certo, si potrebbe proporre una riduzione delle proprietà-A in proprietà-B, tale per cui non vi sia alcuna perdita di significato delle prime una volta che siano ricondotte alle seconde; ma anche in tal caso si leggerebbe (CH) presupponendo una qualche metafisica del tempo di tipo B-teoretica – e in particolare – si assumerebbe una gerarchia tra serie-A e serie-B, dove la prima sarebbe concettualmente dipendente dalla seconda serie (cosa che andrebbe contro, in particolare, alla teoria del tempo di Dōgen che – come vedremo – non sembra privilegiare una delle due serie: cfr. Vorenkamp 1995 e §III.6).

Neppure l'*ontological change* è immune da presupposti metafisici. Avvalendosi di nozioni quali *iniziare ad esistere* e *cessare di esistere*, tale interpretazione del cambiamento presuppone che gli enti passati e gli enti futuri non esistano (rispettivamente: non esistano *più* e non esistano *ancora*), presupponendo quindi una qualche metafisica del tempo di tipo presentista, assegnando un qualche privilegio ontologico al presente rispetto alle altre determinazioni temporali (se un ente inizia ad esistere, significa infatti che prima non esisteva; e se cessa di esistere, allora dopo non esisterà più. Sembra dunque che esista solo il presente. Ma tale è una affermazione per niente scontata, come il lettore può evincere dalla breve panoramica sulle teorie del tempo (in §III.3).²⁷

in seguito – che i *time* di cui parla Frischhut (2012) possono essere accostabili a quelle che Dōgen chiama *posizioni dharmiche* (cfr. §III.6).

²⁷ A tal proposito, si leggano queste considerazioni di Markosian Ni-

Come interpretare, dunque, la nozione di cambiamento senza essere costretti a presupporre una qualche metafisica del tempo? A mio avviso il modello di serie temporale proposto da Oaklander (2012), che dà luogo alla cosiddetta teoria-R (*R-theory*) e che si rifà esplicitamente a Russell [1903] (1938), potrebbe venirci in aiuto. L'approccio di Oaklander, infatti, ammette le nozioni di dinamicità del tempo e di cambiamento senza ricorrere né alla serie-A e al fenomeno di perdita-acquisizione delle proprietà-A (quindi senza ricorrere alla nozione di *genuine change*), né alle nozioni di venire all'esistenza-uscire dall'esistenza (quindi senza ricorrere alla nozione di *absolute becoming*), né alla serie-B, né a una struttura gerarchica tra le due (dove la serie-B sia riconducibile alla serie-A o viceversa).²⁸ Oaklander a mio avviso ci riesce, facendo notare che vi è una fondamentale differenza tra la serie-B e quella che – pur assomigliandole molto ed essendo stata spesso confusa in letteratura – egli chiama serie-R (*R-series*). Scrive Oaklander:

Nella concezione russelliana [...] le relazioni temporali (chiamiamole "Relazioni-R") [...] sono non-analizzabili, (*unanalyzable*), [...] [ossia] non possono essere ridotte (*reduced*) alle

na-Markosian-Sullivan (2020, sez. 6): «Despite the claim by some Presentists that theirs is the common sense view, it is pretty clear that there are some major problems facing presentism [...]. One problem has to do with what appears to be perfectly meaningful talk about non-present objects, such as Socrates and the year 3000. If there really are no non-present objects, then it is hard to see what we are referring to when we use expressions such as 'Socrates' and 'the year 3000'. Another problem for the presentist has to do with relations involving non-present objects. It is natural to say, for example, that Abraham Lincoln was taller than Napoleon Bonaparte, and that World War II was a cause of the end of The Depression. But how can we make sense of such talk, if there are no non-present objects to be the relata of those relations? A third problem for the Presentist has to do with the very plausible principle that for every truth, there is a truth-maker [...] The problem is that it is hard to see what the truth-makers could be for such truths as that there were dinosaurs and that there will be Martian outposts».

²⁸ Si tratta dunque della teoria del tempo che costituisce la quarta "famiglia" di teorie del tempo a cui ho accennato in §III.3.

proprietà dei loro termini (*terms*) e – in effetti – i termini delle relazioni temporali non hanno intrinsecamente proprietà quali l'esser-passato, l'esser-presente e/o l'esser-futuro, poiché non ce ne sono [...] Nella teoria-R l'unica categoria di enti intrinsecamente temporali sono relazioni; non ci sono enti individuali temporali, come ad esempio istanti (*moments*) o punti temporali (*time points*); non ci sono proprietà-A temporali monadiche; e non c'è un divenire assoluto di oggetti o eventi inteso come venire all'esistenza o uscire dall'esistenza (cessare di esistere), o – ancora – come acquisizione e perdita (*donning and doffing*) delle proprietà-A (2012 pp. 3-4).

Il modello russelliano – ripeto – non fa appello né al *genuine change* (acquisizione e perdita di proprietà-A), né all'*ontological change* (il venire alla e uscire dalla esistenza), ma si dipana come mero complesso di relazioni tra enti, dove la nozione stessa di relazione è concettualmente primitiva, cioè non può essere ulteriormente analizzata;²⁹ questo approccio mi sembra decisamente compatibile con quello agnostico che ho adottato in §I.4. La serie-R, come la serie-B, è una sequenza strutturata secondo le relazioni (chiamate 'relazioni-R', '*R-relation*') di *prima-di*, *simultaneo-con*, *dopo-di*, etc. Ma tale sequenzialità per Oaklander, come vedremo, va tenuta distinta sia dalla co-esistenza di ogni *item* propria della serie-B, sia dalla co-esistenza in cui ogni *item* esiste "fuori dal tempo" o "in ogni tempo". Scrive Oaklander:

Il costante valore di verità degli enunciati-R, ad esempio «*a* è prima di *b*» non implica che *a* e *b* esistano e sempre esisteranno, a meno che non si assuma che un enunciato vero nel presente (*present truth*) implichi l'esistenza, cosa che un russelliano negherebbe poiché tiene separato il tempo dall'esistenza (2012 p. 6).³⁰

²⁹ Sulla nozione di termini primitivi cfr. §I.4.

³⁰ Un enunciato-R (*R-statement*) è un enunciato in cui occorrono relazioni-R. L'espressione '*Permanent truth-value of R-statements*' – che ho tradotto con 'costante valore di verità degli enunciati-R' – si riferisce al fatto – tipico delle teorie-B e incluso anche nelle teorie-R – che, se *a* è prima di *b* (es. la mia nascita è prima del mio essere adulto)

Certo, anche all'interno della teoria-R quando si afferma che un oggetto o un evento sta in una determinata relazione temporale rispetto ad un altro, si sta affermando che quell'oggetto o evento è *da sempre e per sempre* in quella determinata relazione – ad esempio: l'evento *Cesare attraversa il Rubicone* sta nella relazione temporale di *prima-di* rispetto all'evento della mia nascita nel 1983. Ma ciò non implica che gli enti di cui stiamo parlando (Cesare, il Rubicone, l'attraversamento del fiume, la mia nascita, io nel 1983, la Terra nel 1983, etc.) *co-esistano al di fuori del tempo* (cioè in nessuna collocazione temporale: *timelessly*) oppure *in ogni tempo* (*sempiternally*); la teoria-R quindi non implica che (tutti) gli enti siano *eterni* o *sempiterni*.³¹

Broad afferma che la teoria di Russell «sembra presupporre che tutti gli eventi, passati, presenti e futuri, in un qualche senso “co-esistano” (“co-exist”)» e siano collocati *fuori dal tempo* o [in una sequenza] *sempiterna* (*timelessly or sempiternally*) di determinate relazioni di precedenza gli uni rispetto agli altri» 1938: 307). [...] se si considera la serie-R russelliana come [se fosse] la serie-B di McTaggart senza le proprietà-A come nella serie-C, allora la serie-R (così come la serie-C) potrebbe essere confusa con – diciamo – [la serie di relazioni] “più grande di” [che sussistono] tra i numeri interi, oppure [la serie di relazioni] “alla sinistra di” [che sussistono] tra i punti di una linea. Se – tuttavia – i due diversi modelli ontologici di relazioni temporali vengono tenuti distinti, allora le inferenze fallaci non hanno luogo. Gli errori di Broad sono ulteriormente rafforzati se si confonde l'assenza di temporalità (*tenselessness*) o la permanenza [del valore di verità] degli enunciati-B (d'ora in poi 'enunciati-R') con la *durata eterna* (*eternal duration*) dei termini (*terms*) cui quegli enunciati si riferiscono, o se si confonde l'assenza di temporalità (*tenselessness*) dei fatti-B (d'ora in poi 'fatti-R') con l'esser fuori

allora è *sempre vero* che *a* sia prima di *b*. (E se è falso che *b* è prima di *a*, allora è sempre falso che *b* sia prima di *a*).

³¹ Per le definizioni (di Broad) di esistenza *timelessly* ed esistenza *sempiternally* ho considerato la esplicitazione che troviamo in Ingthorsson (2016, p. 83): «[...] co-exists timelessly or sempiternally (1938: 307), i.e. either at no time at all or at all times».

dal tempo (*timelessness*) da parte dei termini (*terms*) contenuti in quegli enunciati. Certo, entrambe le implicazioni della teoria russelliana sono [frutto di] fraintendimenti piuttosto gravi [...] (Oaklander 2012, p. 6).³²

A questo punto, però, rimane da chiarire in che misura possiamo dire che la teoria del tempo di Russell-Oaklander sia ontologicamente più neutrale di una teoria-B, così da rispettare il più possibile l'agnosticismo buddhista che orienta questo libro. Innanzitutto va chiarito che Oaklander ammette la *ontological parity* a patto di negare che essa implichi la co-esistenza nel senso che abbiamo visto sopra, cioè il co-esistere *fuori dal tempo* oppure *in ogni tempo*. Dati due enti della serie-R collocati in diversi istanti temporali (es. l'evento: *Cesare che attraversa il rubicone*, e l'oggetto: il pianeta terra del 2080), possiamo affermare che entrambi sono ugualmente esistenti e reali, *pur esistendo in diverse collocazioni temporali*.³³ Stante che Oaklander assuma l'*ontological parity*, si potrebbe obiettare che non vi sia differenza tra la teoria-R e una qualche forma di eternismo appartenente alla famiglia delle teorie-B (fatte salve le specificazioni sulla nozione di co-esistenza). In che cosa, allora, la teoria-R sarebbe più ontologicamente neutrale, e quindi preferibile per la nostra interpretazione del Buddhismo, rispetto a una teoria-B? Per rispondere a questa domanda occorre precisare che Oaklander (2012) distingue tre accezioni di eternismo. La prima, cioè l'eternismo₁ (*Eternalism*₁), consiste nella tesi per cui «*all timeless instants/points are on an equal ontological footing*» (2012, p. 16): si

³² Un fatto-R è uno stato di cose in cui sussiste una relazione-R (analogamente a un fatto-B, in cui sussiste una relazione-B, cioè caratterizzante la serie-B o una teoria-B del tempo).

³³ Si noti che anche la *Moving Spotlight theory* (che abbiamo classificato tra le teorie-A seguendo Cameron 2015, cfr. supra) afferma l'*ontological parity* tra tutti gli enti (passati, presenti e futuri), analogamente all'eternismo o *block universe* (che abbiamo classificato tra le teorie-B). Ma – come già sappiamo – la differenza consiste nel fatto che la *Moving Spotlight theory* assegna un privilegio oggettivo al presente (la proprietà della *presentezza*, ad esempio) e afferma la precarietà dell'*esser-presente* (secondo i principi rispettivamente del *privileged present* e del *temporary presentness* tipici delle teorie-A).

tratta sostanzialmente dell'eternismo "ingenuo" dove ogni ente è considerato co-esistente con qualsiasi altro *fuori dal tempo* (*timelessness*) oppure *in ogni tempo* (*sempiternity*). Abbiamo già visto prima che tali nozioni di eternità e di co-esistenza non sono quelle utilizzate da Oaklander nella teoria-R. Neppure – nota Oaklander – sono queste le nozioni su cui si articola l'eternismo B-teoretico (quello che di solito è chiamato *block view*, *block universe* o *eternalism* – cfr. §III.3) che Oaklander qui classifica come eternismo di secondo tipo o eternismo₂ (*Eternalism*₂) (2012, p. 16), dove la differenza fondamentale rispetto alla nozione di eternità del primo tipo consiste nel fatto che gli istanti e ciò che "contengono" sono *temporalmente collocati*, pur essendo tutti ugualmente reali ed esistenti (rispettando dunque il principio dell'*ontological parity*).³⁴ Ciò significa che la co-esistenza di ogni ente con qualsiasi altro ente non esclude la temporalità degli enti, a differenza di quanto sostenuto nell'*eternismo*₁ dove invece gli enti esisterebbero tutti fuori dal tempo o in ogni tempo. Vi è infine il terzo tipo di eternismo – eternismo₃ (*Eternalism*₃) – che è quello sostenuto da Oaklander:

La concezione russelliana, [quella che possiamo chiamare] "eternismo₃", è tale per cui l'esistenza di relazioni temporali implica la temporalità di tutti i suoi termini (*terms*); ossia, tutti i termini di una relazione-R sono nel tempo. Le relazioni temporali non sono *ulteriori* enti [...] che servano a trasformare i termini di una ontologia di tipo eternista₃ in una ontologia russelliana (basata sulla teoria-R); piuttosto, possiamo dire che i termini delle relazioni-R sono tutti ontologicamente sullo stesso piano, nella misura in cui sono tutti enti temporali, essendo nel tempo, collocati cioè in relazioni temporali. In altre parole, è *in virtù del fatto che tutti i termini della serie-R sono inseriti in relazioni-R che tutti i termini della serie-R sono in condizioni di parità ontologica* [corsivo mio] e perciò possiamo caratterizzare le teoria-R come "eternismo₃"» (2012 p. 16).

³⁴ Nota infatti Ingthorsson (2016, p. 83): «As Oaklander observer, the B theory is not committed to saying that everything exists always, because it stipulates that temporal position has no consequence for the existential status of anything».

La differenza sostanziale tra l'eternismo B-teoretico (cioè la *block view* o eternismo₂) e la teoria-R consiste quindi nella *precedenza logica* che essa attribuisce alle relazioni-R rispetto alla *ontological parity*, ossia – per converso – il fatto che quest'ultima è *conseguenza logica* delle relazioni-R. Se si obietta che la teoria-R assume un principio ontologico – quello dell'*ontological parity* o equivalenza ontologica – inficiando la neutralità e quindi l'interpretazione “agnostica” del Buddhismo, si può rispondere sottolineando che nella teoria-R l'equivalenza ontologica tra tutti gli enti *dipende dalle relazioni temporali* e non viceversa; relazioni temporali che – a loro volta – sono dei primitivi (ideologici)³⁵ sul cui fondamento ontologico Oaklander non si pronuncia, rimanendo quindi “agnostico”:

[...] rimane ancora da fornire un fondamento ontologico alle relazioni temporali. Ho già suggerito che, per chi assuma una ontologia russelliana, le relazioni universali (*relational universals*), semplici e non-analizzabili (*unanalyzable*), tra particolari (*particulars*) o eventi (non istanti assoluti di tempo) sono sufficienti a fornire tale fondamento (Oaklander 2012, p. 9).

La neutralità ontologica o comunque una certa minimizzazione di presupposti ontologici sono preservate grazie alla scelta di astenersi dal fornire un fondamento ontologico alle relazioni-R. La maggior neutralità ontologica della teoria-R si dà anche rispetto alla famiglia di teorie-A, nella misura in cui per spiegare il passaggio del tempo la teoria-R non è costretta ad introdurre nella propria ontologia le proprietà-A (cioè

³⁵ Ci chiediamo: le relazioni-R sono primitivi ideologici oppure ontologici? A prescindere dalla risposta, riprenderei quanto assunto in §I.4, ossia il fatto che i primitivi sono *teoretici*, prima di essere ideologici o ontologici. E se – riprendendo quanto esposto in §I.4 – un criterio di scelta dei primitivi può essere quello di favorire i primitivi che generino teorie meno contraddittorie possibili (tra le teorie a confronto); allora l'interpretazione dell'esperienza buddhista del tempo costruita con la teoria-R appare preferibile a interpretazioni costruite con altre teorie del tempo nella misura in cui i primitivi su cui si poggia la teoria-R generano una teoria interpretativa che – quando applicata all'esperienza del tempo nel Buddhismo – dà esiti meno contraddittori di quelle generate da altri primitivi.

non è costretta ad attribuire ad esse realtà oggettiva), essendo sufficienti le relazioni-R per render conto del divenire, come vedremo tra poco. E anche in questo la teoria-R si dimostra preferibile, nuovamente, alle teorie-B che, invece, rinunciando ad attribuire realtà oggettiva alle proprietà-A, sono costrette a ricondurre il divenire (il passare o scorrere del tempo) ad una esperienza soggettiva (*soggettività del passaggio del tempo*: cfr. §III.3). Per la teoria-R, infatti, le relazioni-R – e quindi il passaggio del tempo secondo il *prima-di, dopo-di, simultaneo-con* – non sono delle modalità *soggettive* attraverso cui il mondo è *soggettivamente* rappresentato, bensì: «La relazione universale (relational universal) dinamica di Russell “accadere prima di” (*occurring earlier than*) è una caratteristica del mondo perché essa è esperita, cioè è un oggetto di esperienza diretta (*acquaintance*)» (Oaklander 2012, p. 13) – e ciò che vale per la relazione *prima-di* vale anche per le altre relazioni-R.³⁶

La teoria-R – dicevamo – rende conto del *passaggio del tempo o del cambiamento o del divenire* senza bisogno di impegnarsi in una ontologia o in una metafisica del tempo tale da attribuire una qualche realtà oggettiva alle proprietà-A. Infatti la sequenzialità degli *item* è garantita dalle relazioni temporali, assunte come primitive e non ulteriormente analizzabili; e la direzione della sequenza (e dunque la direzione del passaggio temporale tale per cui, ad esempio, la comparsa dei dinosauri è *prima* della costruzione dei grattacieli e non viceversa) è garantita dalla relazione temporale stessa. Come ricorda Oaklander, citando il Russell dei *Principles of Mathematics*:

[...] è caratteristico di una relazione tra due termini il fatto che essa proceda – per così dire – da uno all’altro termine. Questo è ciò che potremmo chiamare il senso (*sense*) della relazione ed è [...] la ragione (la fonte, *source*) dell’ordine e della

³⁶ Certo, anche per una teoria-B le relazioni-B sono aspetti oggettivi (*mind-independent*) della realtà, laddove invece le proprietà-A sono aspetti soggettivi (*mind-dependent*). Tuttavia le relazioni-B non forniscono una ragione per il divenire oggettivo della realtà, considerandolo invece, almeno nella versione standard dell’eternismo statico, solo una rappresentazione *mind-dependent*.

serie. Dev'essere tenuto fermo come assioma che aRb implica ed è implicato da una proposizione relazionale $bR'a$, dove la relazione R' procede da b ad a , e potrebbe o meno essere la stessa relazione R . [...] *Il senso di una relazione è una nozione fondamentale, che non è suscettibile di definizione* (Oaklander 2012, p. 3, citazione da Russell [1903], corsivo mio).³⁷

Dunque, che tutto cambi significa semplicemente e primariamente (cioè prima di qualsivoglia interpretazione metafisica, ontologica o scientifica) che vi è una *sequenza ordinata di enti o item*, dove l'ordine è garantito dalle relazioni tra essi, e tale ordine deve essere inteso come primitivo, cioè non ulteriormente analizzabile. La proposizione (CH): <Tutto cambia> (espressione – *mutatis mutandis* – dell'impermanenza buddhista) può quindi essere parafrasata nel modo seguente:

(CH*) Tutti gli enti sono ordinati tra loro secondo relazioni temporali del tipo *prima-di, dopo-di, simultaneo-con*.

Certo, si potrebbe obiettare che (CH*) non renda conto del vero e proprio *cambiamento*, sia esso inteso come *genuine change* o come *ontological change*, di cui siamo convinti di avere evi-

³⁷ In questa citazione dai *Principles of Mathematics* di Russell si nota giustamente che la relazione R tra due *item* a e b implica ed è implicata da una relazione R' tra b e a che *potrebbe o non potrebbe coincidere* con la stessa relazione R . Ad esempio, dati due *item* a e b e la relazione $R = \dots\text{è fratello di}\dots$, aRb implica ed è implicata da $bR'a$, dove R' coincide con R perché entrambe le relazioni sono la stessa, cioè $\dots\text{è fratello di}\dots$. Invece nel caso di $R = \dots\text{è marito di}\dots$, R' sarebbe $\dots\text{è moglie di}\dots$, ma R e R' appunto non coincidono. Ora, questa specificazione nel caso delle relazioni temporali è interessante nella misura in cui ci dice che la relazione è (in modo primitivo) portatrice di un senso e di un ordine e di una direzione; che poi la complementare (o che dir si voglia) di R – cioè R' – coincida o meno con R , mi pare trascurabile. Per quanto riguarda le relazioni temporali, comunque, R coincide con R' nel caso della relazione temporale di $\dots\text{è simultaneo con}\dots$, mentre R e R' non coincidono nel caso delle relazioni $\dots\text{è prima di}\dots$ e $\dots\text{è dopo di}\dots$ (infatti se aRb significa che a è prima di b , allora l'implicata-implicante $bR'a$ significa b è dopo di a , sicché R ($\dots\text{è prima di}\dots$) è diversa da R' ($\dots\text{è dopo di}\dots$)).

denza. E tuttavia vedremo tra poco che tale evidenza non può far parte del senso comune mooreano, della *bedrock* del senso comune, ma è piuttosto una nozione del senso comune genericamente inteso, dunque *confutabile* (si vedano §1.1 e Simionato 2018). Se invece consideriamo la nozione di cambiamento in termini minimali – e il più ontologicamente neutrali possibili – esso è semplicemente *la sequenzialità con incorporata (cioè “integrata nativamente”, per così dire) una direzione*. Anche la serie dei numeri interi è una sequenza, eppure non diciamo che l'1 cambia diventando 2, né diciamo che vi è una direzione dall'1 al 2, visto che posso andare anche dal 2 all'1. Invece la sequenzialità degli enti relazionati temporalmente secondo le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* ha una direzione – a differenza della sequenza astratta numerica – garantita dalla relazione ordinata stessa. Scrive Oaklander:

Un esponente della teoria-R non dovrebbe temere che le espressioni ‘sequenza temporale’ o ‘transizione’ creino un impegno (*commit*) [ontologico o ideologico] rispetto a una sequenza o transizione del tipo A [cioè al modo in cui vengono concepite in una teoria-A]. La sequenza non è una relazione-A, ma non è neppure una relazione statica. La sequenza non è una transizione dall'inesistenza all'esistenza o dall'esser-futuro (*futurity*) all'esser-presente (*presentness*) e all'essere passato (*pastness*), ma ciò non significa che non vi sia alcuna transizione. Una transizione è una sequenza temporale di stati opposti e la sequenza è basata sulla relazione *prima-di*. Un fatto temporale relazionale in se stesso non cambia (esso è [...] fuori dal tempo (*timeless*)), ma potrebbe essere [coinvolto in] un cambiamento e in tal senso implicare una transizione da eventi o particolari (*particulars*) – o più genericamente, *item* temporali – precedenti a quelli successivi (2012, p. 7).³⁸

³⁸ Una relazione-A è una relazione temporale caratterizzante una teoria-A, ossia una relazione in cui occorra la proprietà di *esser-passato*, di *esser-presente*, o di *esser-futuro*. Si noti, inoltre, che affermare la temporalità di un fatto e insieme il suo essere fuori dal tempo non è – per Oaklander e nemmeno per chi scrive – una contraddizione perché è sufficiente distinguere la nozione di *tenselessness* da quella di *timelessness* (cfr *supra*). In questo la lingua inglese è di maggior aiuto della lingua italiana perché

Si potrebbe obiettare che il senso comune attesti un qualche cambiamento *ontologicamente* “caricato”. Secondo questa obiezione, non semplicemente il senso comune genericamente inteso, ma proprio il senso comune mooreano avrebbe come contenuto innegabile dell’esperienza una qualche forma di *absolute becoming*. È di questo parere, in particolare, Baker (2007) – incontrata in §III.3 – secondo cui uno degli aspetti imprescindibili dell’esperienza comune del tempo è quella che l’autrice chiama «novità ontologica» (*ontological novelty*: cfr. 2017, p. 233), ossia il venire all’esistenza (*coming into existence*) di nuovi enti, sicché *ad ogni istante di tempo il catalogo ontologico del mondo cambia*, e tale aspetto fondamentale esprime il cambiamento (o il divenire) nel suo senso più radicale. Scrive Baker: «Il mondo cambia in senso ontologico nel corso del tempo dacché nuovi oggetti come Socrate e nuove specie come i dinosauri vengono all’esistenza» (2007, p. 233).³⁹ Se Baker avesse ragione e tale novità ontologica appartenesse in modo essenziale al senso comune del tempo, allora la parafrasi (CH*) si rivelerebbe insufficiente a rendere appieno il significato della verità buddhista dell’impermanenza (CH), perché l’ordinamento sequenziale degli enti (espresso dalla teoria-R) non renderebbe conto del cambiamento, intendendo quest’ultimo essenzialmente caratterizzato dalla *ontological novelty*; l’ordinamento sequenziale degli enti, insomma, non spiegherebbe il fatto che, progredendo nella direzione della sequenza di *item*, ci troveremmo via via con enti che *vengono all’esistenza* (provenendo dal niente) – dove il cambiamento consisterebbe – ripetiamo – nella variazione del “catalogo” delle cose del mondo, istante dopo istante.

consente di utilizzare ‘*tense*’ e ‘*time*’ per parlare del tempo in modi diversi (l’equivalente italiano dell’inglese ‘*tense*’ è reso perlopiù come ‘tempo’ nell’accezione *grammaticale* – ad esempio i tempi verbali).

³⁹ E tuttavia – continua Baker (2007) – «Nevertheless, *the Domain of the unrestricted existential quantifier is not subject to change (because it is not temporal at all)*». Perciò Baker vorrebbe tener insieme l’ontological change con l’atemporalità di tutto. Secondo Oaklander (2016) ciò finisce col rivelarsi – di fatto – una versione di *Growing Block theory* (cfr. §III.3), nonostante le intenzioni dell’autrice.

Tuttavia – come ha notato Oaklander (2016) – la Baker, introducendo esplicitamente all'interno del senso comune delle tesi ontologiche, assumerebbe una posizione non in linea con quella mooreana e dunque – rimanendo fedeli alle linee guide presentate in §I.4 – ritengo che sarebbe preferibile minimizzare il più possibile gli impegni ontologici del senso comune mooreano⁴⁰, tenendo ferma quindi la parafrasi (CH*) che non sembra dover ricorrere ad una qualche ontologia (le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* essendo primitive, non analizzabili, e non fondate a loro volta su una qualche ontologia). Secondo Oaklander (2016), infatti, ci sono almeno tre grandi modalità di approcciare il rapporto tra senso comune e ontologia. Il primo è quello di Moore, per cui Oaklander dice:

è condiviso da tutti che non vi sia alcun disaccordo riguardo ai fatti del senso comune espressi in un linguaggio ordinario pre-analitico. *Questi fatti devono, però, essere distinti da quei fatti ontologici che costituiscono la loro analisi.* Il mondo di [cui facciamo esperienza] ogni giorno contiene oggetti e fatti riguardo a quegli oggetti che tutti noi sappiamo essere autentici (*true*) dal punto di vista del senso comune, e nessuno vuole metterlo in discussione [...] *Ci sono tante differenti analisi particolari di fatti indiscutibili (indisputable) che possono – certamente – essere messe in discussione, ma ciò che non può essere messo in discussione, e tanto meno negato, secondo Moore, sono i fatti del senso comune (common sense facts) che i filosofi cercano di analizzare o di cui forniscono – per così dire – un fondamento ontologico* (2016, pp. 120-121, corsivo mio).

Il secondo approccio al rapporto tra ontologia e senso comune, richiamato da Oaklander, è quello di Broad, secondo cui i concetti che impieghiamo all'interno del senso comune e del linguaggio quotidiano implicano una ontologia; ma ciò non implica per Broad dover assumere tale ontologia come quella corretta:

⁴⁰ E, come abbiamo visto prima, la teoria-R mi sembra più ontologicamente neutrale delle teorie-B e delle teorie-A (e della teoria-BA di Baker 2007, esempio eminente di teoria ibrida, per i motivi che appunto sto esponendo).

[...] a differenza di Moore, Broad ritiene che i fatti del senso comune inducano fortemente o addirittura implicino una certa teoria o analisi del concetto o del fenomeno che si sta investigando, ma è d'accordo con Moore nel sostenere che si possa negare l'analisi integrata (*embedded*) nel senso comune senza negare i fatti evidenti (*indubitable*) in gioco (Oaklander 2016, p. 123).

Il terzo approccio – quello che, per Oaklander, è presente in Baker (2007) – sostiene non solo che all'interno del senso comune vi sia una ontologia e che i concetti del linguaggio quotidiano suggeriscano una ontologia, ma anche che tale ontologia sia quella corretta. Il senso comune, dunque, non sarebbe ontologicamente neutrale, anzi costituirebbe l'unica fonte affidabile per costruire una ontologia. Si badi – non semplicemente perché *si parta dalle nozioni vaghe del senso comune* e poi – con l'analisi filosofica – si costruisca una ontologia al di fuori del senso comune e quindi potenzialmente in grado di confutarlo; anzi, il terzo approccio sostiene piuttosto l'opposto:

Per Baker [...] il mondo condiviso che incontriamo, di cui facciamo esperienza, e che è rispecchiato (*reflected*) nelle nostre conversazioni quotidiane, costituisce una specifica ontologia, una realtà irriducibile la cui indubitabilità sconfigge gli argomenti che possono essere presentati contro di essa. [...] Ciò indica chiaramente che non solo il senso comune possiede una articolata ontologia, ma anche che chi nega tale ontologia sta negando in tal modo le credenze (*beliefs*) e le esperienze del nostro senso comune; dunque [i suoi argomenti] devono essere respinti (Oaklander 2016, pp. 124-125).

A mio avviso il primo dei suddetti tre approcci al rapporto tra senso comune e ontologia, ossia la posizione mooreana, è quella in linea con gli intenti di questo libro e dei presupposti metodologici che ho assunto in §I.4 in merito all'adozione di un Buddhismo agnostico. Il Moore di Oaklander, converge con il Moore che ho presentato nel capitolo I, dove ho più volte evidenziato la distinzione tra linguaggio pre-analitico e analisi, o tra proposizione mooreana e qualsivoglia analisi del significato della proposizione. Nel primo dei tre approcci suddetti, infatti,

c'è una «*clear and unambiguous bifurcation between commonsense and ontology*» (Oaklander 2016, p. 121, corsivo mio): sebbene si possano applicare diverse analisi filosofiche alle proposizioni del senso comune e diversi modelli concettuali ai fatti e oggetti di cui tali proposizioni parlano – costruendo quindi delle ontologie e delle metafisiche –, ciononostante *quelle proposizioni e quei fatti e oggetti* rimangono di per se stessi incontestabili e (il più possibile) “resistenti” (per quanto concerne la loro “essenza nominale”: si veda §II.8) a qualsivoglia modello ontologico o metafisico (ossia: il più possibile “estranei” a impegni teoretici – ontologici, metafisici, ideologici).

Si noti, poi, che questo approccio applicato alla questione del tempo è anche quello più *parsimonioso*, in quanto si limita ad assumere come nozioni primitive le relazioni temporali ordinate, sostenendo semplicemente che a ogni cosa ne segue un'altra, verità, questa, che è riconducibile a un truismo mooreano (cfr. in particolare il “marchio” (L_2) delle proposizioni mooreane secondo Lycan (2001; 2019) richiamato in §I.4: l'esempio è proprio quello della sequenzialità degli accadimenti).

III.5) *L'esperienza del presente*

Vorrei a questo punto ritornare su (TX) e riprendere quindi la questione dell'*esperienza del presente* (la focalizzazione sull'*ora* o sul *qui-e-ora*) che molto spesso nella *received view* e ancor di più nella *pop view* della meditazione buddhista assume un'importanza enorme. Facciamo un passo indietro. Abbiamo visto che – secondo la parafrasi proposta – la nozione di passaggio o scorrere del tempo o – ancora – cambiamento degli oggetti o degli eventi attraverso passato-presente-futuro, o comunque il divenire che dir si voglia, non dovrebbero essere “caricati” ontologicamente, bensì – per rispettare le linee guida “agnostiche” esposte in §I.4 – si dovrebbe utilizzare il minor numero possibile di (tipologie di) proposizioni vere fondamentali (*brute or fundamental truths*), dove – nella mia proposta – il minor numero possibile di *kinds of fundamental truth* è, in fin dei conti, il numero 1, avendo posto come verità fondamentali quelle

che rientrano nella tipologia: *Moorean truth*. A questo punto, se dovessimo seguire la *received view* o la *pop view* della pratica buddhista e attribuiamo un qualche privilegio all'esperienza del presente, ne conseguirebbe che *l'esperienza di me stesso in quanto presente o l'esperienza di un oggetto in quanto presente* dovrebbero avere un qualche carattere di evidenza originaria; perciò proposizioni del tipo

(I₁) <Io (ora) esperisco il mio *esser-presente*>;

(I₂) <Io (ora) esperisco la presenza di questo oggetto (qui)>

e similari, dovrebbero appartenere all'insieme delle proposizioni mooreane, che sono – ripeto – l'unica tipologia di *brute* o *fundamental truth* assunta in questo libro. Occorre dunque chiedersi: possiamo attribuire lo status di *Moorean truth* alle proposizioni (I₁), (I₂) e simili? A mio avviso tale attribuzione ci costringerebbe a violare il principio di parsimonia teoretica, *senza apportare, peraltro, alcun vantaggio esplicativo vero e proprio*, come vedremo. Affermare che esperiamo la *presentezza*, cioè l'*esser-presente* – di noi stessi o di un oggetto – ci obbligherebbe, infatti, a introdurre la proprietà della *presentezza*, una nozione che in realtà non ci serve per spiegare il nostro rapporto con il presente. Scrive Tegtmeier:

Facilmente e con certezza riconosciamo che gli oggetti percepiti attorno a noi sono temporalmente presenti. Ciononostante, non siamo in grado di identificare (*discern*) una proprietà che tutti quegli oggetti condividano e che potremmo chiamare *presentezza* (cioè l'*esser-presente*, *presentness*). [Nella nostra esperienza] non ci è data alcuna proprietà di *presentezza* (2014, p. 74, corsivo mio).

Analogamente, Oaklander:

Non abbiamo esperienza della proprietà di *presentezza* quando percepiamo un evento presente o una rapida sequenza di eventi. Quando abbiamo una consapevolezza non riflessiva (*unreflexive*) di un evento presente, *di fatto stiamo aspettando niente più che l'accadere dell'evento* [corsivo mio]; non stiamo comprendendo (*apprehending*) la proprietà irriducibile di *presentezza*. In altre parole, fare esperienza di qualcosa in quanto

ora (as *now*) non implica che ciò che viene esperito [...] ha la proprietà di *presentezza*, ma semplicemente che esso è esperito in quanto *presente* (as *presented*) (2014, pp. 20-21).

La nostra esperienza diretta delle cose è certamente esperienza delle cose *in quanto* presenti; ma non siamo costretti a concepirla come esperienza *della presentezza* delle cose. In quest'ultimo caso, infatti, dovremmo introdurre una "misteriosa" proprietà, una nozione primitiva, la proprietà della *presentezza*, che di fatto non ci è data nella nostra esperienza, neppure nella pratica buddhista. Per quanto ci sforzassimo, infatti, non potremmo mai indicare, mostrare, qualcosa come l'*esser-presente* o la *presentezza* di un oggetto o di un evento, perché non possiamo indicare la proprietà della *presentezza* (laddove invece possiamo distinguere l'*esser-rosso* di un oggetto, che effettivamente sia tale, rispetto ad altri oggetti che non siano rossi). Proposizioni come (I_1), (I_2), dunque, vanno parafrasate:

(I_1^*) <Io ora percepisco me stesso *in quanto* presente>⁴¹

(I_2^*) <Io ora percepisco questa cosa *in quanto* presente>

Se invece interpretassimo (I_1) e (I_2) concependo l'*esser-presente* come una proprietà monadica – quella della *presentezza* – introdurremmo nel senso comune un primitivo ontologi-

⁴¹ Per gli scopi di questo libro non ci interessa la questione se per il Buddhismo esista o meno una identità personale, sottoforma di quello che la tradizione filosofica occidentale ha chiamato 'io penso' o 'coscienza di sé' o 'mente', etc. Certo, soprattutto nella *pop view* si insiste molto sull'assenza dell'identità personale riferita all'essere umano; e tra le caratteristiche dell'esistente nella *received view* del Buddhismo figura il non-sé o *anatta* (cfr. §0.2). Tuttavia questo tratto fondamentale dell'esistente non va inteso solo in quanto assenza dell'io "umano", o di un "io penso", bensì in quanto assenza di *qualsiasi* essenza determinata in *qualsiasi* esistente, umano o non umano, senziente o non senziente. Da qui a concludere che non esista l'io penso (umano) il passo è quasi immediato, ma non è caratterizzante l'essere umano bensì l'ente in quanto tale. In tal senso non mi sembra fondamentale per la pratica buddhista insistere sull'inesistenza del sé in quanto sé umano, bensì – semmai – sull'inesistenza del sé di *ogni* ente. Sull'assenza di essenza determinata in qualsiasi ente, cfr. §0.2 e il capitolo IV.

co inutile, perché – come afferma Oaklander – la presenza di un evento non è *niente altro che l'accadimento di quell'evento*. (Si aggiunga, inoltre, che – come abbiamo già accennato in §III.1 parlando dello *specious present* – il presente di cui facciamo esperienza differisce dal presente oggettivo della fisica: si vedano §§III.1; III.5; III.10).

Facciamo un passo ulteriore. Non potendo attribuire lo status di *Moorean truth* a proposizioni del tipo (I_1) e (I_2) mettendo in gioco la presunta proprietà della *presentezza*, proviamo ad attribuire loro tale status *senza ricorrere a quella proprietà*, ossia a quella nozione primitiva che caricherebbe ontologicamente (o anche ideologicamente) la nostra parafrasi. Se si riuscisse in questa operazione, allora avremmo una conflittualità, o forse anche una contraddizione, all'interno della interpretazione dell'esperienza del tempo che ho adottato nella precedente sezione. Da un lato, infatti, ho affermato che il passaggio del tempo va interpretato attraverso la teoria-R, per la quale il presente non ha un qualche privilegio ontologico sulle altre dimensioni temporali; dall'altro sarei costretto a mantenere il privilegio del presente, poiché le proposizioni del presentismo sarebbero dichiarate mooreane tanto quanto quelle della teoria-R. Scrive Cameron:

[Supponiamo che l'enunciato] «Io sono presente» [...] goda dello status di verità mooreana (*Moorean truth*): una affermazione, cioè, che si trova su una posizione epistemica più forte rispetto ad almeno una delle premesse di qualsiasi argomento valido a favore di una qualsivoglia conclusione collocata in uno scenario scettico, dove quella proposizione mooreana risulterebbe falsa. Forse l'affermazione che *io* sono presente ha in effetti (*per me*) lo status di verità mooreana. Ma perché questo dovrebbe essere di qualche vantaggio per il presentista, qualora le cose stessero così? [...] Non penso che l'attribuzione dello status di verità mooreana a «Io sono presente» dia al presentista un vantaggio epistemico. [...] Affinché qualcuno sia garantito nella [propria] conoscenza (*knowledge*) di essere presente, egli dovrebbe sapere (*know*) che ciò che esiste è per ciò stesso presente. Ma come potrebbe il presentista saperlo? [...] [Q]uale prova (*evidence*) il presentista ha a disposi-

zione per giustificare la credenza che ciò che è presente per ciò stesso esiste? [...] Risulta alquanto problematico [indicare] *come* il presentista possa sapere di essere presente [...] Forse il presentista dichiarerebbe, semplicemente, di avere una intuizione intellettuale diretta (*direct rational insight*) dell'affermazione che ciò che è esistente per ciò stesso è presente. Ma [...] se abbiamo il diritto di appellarci alle intuizioni intellettuali, non vedo perché il non-presentista non possa semplicemente affermare di avere una intuizione intellettuale che *questo* istante di tempo sia quello presente (2015, pp. 29-31).

Quindi l'unica soluzione a disposizione del presentista per attribuire un qualche privilegio al presente che non sia accessibile anche a un eternista o, nel nostro caso, a un sostenitore della teoria-R – sarebbe – di nuovo – l'utilizzo della proprietà di *presentezza*, violando perciò il principio di parsimonia teoretica che ho assunto in §I.4. Seguendo Cameron, possiamo notare infatti che l'esperienza del presente da parte del presentista non differisce in niente rispetto all'esperienza del presente delineata all'interno della teoria-R, *se non si invoca* – ecco il punto – *la proprietà della presentezza*. Dunque lo status mooreano di una proposizione come <Io sono presente> *non implica* l'attribuzione dello status mooreano al presentismo e quindi non entra in conflitto con lo status mooreano che in §III.4 ho attribuito alla teoria-R.⁴²

Il tradizionale *leit motiv* delle istruzioni buddhiste nella *received view*, per cui uno degli aspetti chiave della pratica consiste nel concentrarsi e focalizzarsi solo sul presente, va quindi parafrasato come segue:

⁴² Affermando che la teoria-R potrebbe rientrare nel dominio del senso comune mooreano, intendo dire che le relazioni-R mi sembrano più vicine alla *bedrock* del senso comune rispetto alle proprietà-A della famiglia di teorie-A o alle relazioni-B dell'insieme di teorie-B, perché le relazioni-R hanno il vantaggio di ridurre gli impegni teoretici quando si propone una interpretazione dell'esperienza del tempo nel Buddhismo, dissipando inoltre alcune contraddizioni che sembrano permanere in interpretazioni costruite con altre teorie del tempo – come già rilevato nelle sezioni precedenti di questo capitolo (ma cfr. anche III.9).

(TX*) «Concentratevi su oggetti ed eventi *in quanto presenti e a partire dal momento presente*»;

istruzione, questa, che, stante quanto visto finora, non può essere intesa come esortazione a sperimentare l'esser-presente di una cosa, ossia la (presunta) proprietà della *presentezza*. Ma cosa significa allora focalizzarsi sul presente? Forse Dōgen può esserci d'aiuto.

III.6) *Il tempo nello Shōbōgenzō di Dōgen e la teoria-R*

Avendo scelto come interlocutore privilegiato del libro la pratica del Buddhismo zen di tradizione Sōtō, è inevitabile riferirsi allo *Shōbōgenzō* di Dōgen, e in particolare al capitolo *Uji*, dove Dōgen sviluppa la sua concezione del tempo. Vorenkamp (1995) propone di leggere tale concezione come una teoria-B, mentre a mio avviso vi sono delle importanti differenze che potrebbero rendere la teoria-R di Oaklander la candidata più adatta per interpretare, con gli strumenti della filosofia analitica, il testo di Dōgen. Non solo: Vorenkamp conclude la sua lettura sostenendo che Dōgen compromette la propria teoria – che fondamentalmente sarebbe una teoria-B – utilizzando elementi tipici di una teoria-A, consegnandoci dunque una teoria del tempo inconsistente, contraddittoria; laddove invece, nella mia lettura basata sull'utilizzo della teoria-R, la teoria del tempo di Dōgen potrebbe essere interpretata senza cadere in contraddizione.⁴³ Vediamo innanzitutto come Vorenkamp ci presenta la concezione del tempo di Dōgen. Quest'ultima rispetterebbe quelli che – secondo Vorenkamp (che si rifà esplicitamente a Gale) – sono i quattro elementi costitutivi di una teoria-B (che abbiamo già incontrato in precedenza), ossia:

- (i) la riconducibilità delle serie-A nella serie-B senza alcuna perdita di significato (cioè la possibilità di poter sempre

⁴³ Anticipo che, in alternativa o a completamento della teoria-R, utilizzerò anche il modello di Hoerl (2009) per interpretare l'esperienza del presente: cfr. §III.10.

- parafrasare una sequenza di tipo A in una sequenza di tipo B senza che alcuna informazione sostanziale vada persa);
- (ii) la non oggettività, ossia la natura meramente “psicologica”, del divenire, cioè del passaggio del tempo, dove l’aspetto psicologico consiste nella relazione del divenire a un soggetto senziente; in altri termini, potremmo dire che il divenire, inteso come passare del tempo, è *mind-dependent*;
- (iii) l’equivalenza ontologica di passato, presente e futuro, ossia l’assenza di un qualche privilegio ontologico del presente e dunque la piena realtà oggettiva di ogni cosa, sia essa considerata come passata, presente o futura;
- (iv) la nozione di cambiamento è completamente parafrasabile attraverso le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con*, senza bisogno di ricorrere alle nozioni di acquisizione e perdita della proprietà-A (cioè: *esser-passato*, *esser-presente*, *esser-futuro*; cfr. §III.2).

Secondo Vorenkamp la teoria del tempo di Dōgen – ossia *Uji*, “*Tempo-Essere*” – fa leva su un duplice significato del termine ‘presente’: *konji* e *nikon*. *Konji* è il presente come estasi temporale accanto a passato e futuro, ossia l’*esser-presente* di un particolare ente. Questa nozione di presente (*konji*) è – per il Dōgen di Vorenkamp – un aspetto del *nikon*, ossia del “Presente” inteso come l’orizzonte che funge da “denominator comune” delle tre dimensioni temporali: passato, presente (nel significato di *konji*) e futuro: «Per Dōgen il *nikon* è quell’aspetto dell’*uji* che è sempre presente e che media tra le altre dimensioni temporali (*tenses*). Di fatto, come egli ha affermato, il futuro e il passato esistono all’interno dello scenario originario (*matrix*) del *nikon*» (Vorenkamp 1995, pp. 393-4).⁴⁴ Per Dōgen, quindi, la concezione ordinaria del presente, inteso come istante inafferrabile, confine paradossale tra passato e futuro, deve essere relazionata al “terreno” comune del tempo, ossia a quella sequenzialità che McTaggart chiamava ‘serie-C’

⁴⁴ Ritroveremo questa interpretazione, certamente basata sullo *Shōbōgenzō* di Dōgen, anche in maestri zen contemporanei, in particolare Uchiyama (2006), su cui mi soffermerò in seguito.

(C-series) (cfr. §III.2)⁴⁵, perché – ecco il punto – le tre dimensioni temporali sono ciò che sono, cioè passato, presente e futuro, *solo in quanto sono in relazione al presente (nikon)*:

I concetti di passato e futuro acquisiscono il proprio significato in virtù della relazione non assoluta (*relative relationship*) con quell’Ora (*nikon*). Di conseguenza il futuro, grazie alla mediazione del *nikon*, esiste concretamente (*actually*) in quanto Ora-non-ancora (*the Now-not-yet*); il presente esiste in quanto Ora-presente (*the Now-present*); e il passato esiste in quanto Ora-non-più (*the Now-no-longer*) (1995, p. 394).

Dunque il presente “ordinario” (*konji*) è tale in quanto è “il già *presente*”, il futuro è tale in quanto è “il non ancora *presente*”, il passato è tale in quanto è “il non più *presente*”. L’occorrenza del presente, il riferimento triplice al presente, è il rapporto triplice a quel medesimo presente che è il *nikon*. Questo, in Dōgen, è il *nikon* dell’*Uji*, sottolinea Vorenkamp, ossia la realtà (l’essere) intesa come un «mosaico quadridimensionale (*four-dimensional mosaic*)» (1995, p. 395) nel quale gli enti si relazionano (oltreché spazialmente) secondo le relazioni temporali di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con*.

Ma oltre al *nikon* dell’*Uji* – continua Vorenkamp – abbiamo in Dōgen il *nikon* del sé («*the nikon of the self*», *ibidem*, p. 399),⁴⁶ cioè ciascun ente *in quanto* collocato nel proprio tempo, o – per utilizzare l’espressione di Dōgen – nella propria posizione *dharmica* (*hōi*; cfr Kim 2004, p. 115 ss.). Tra *nikon* del sé e posizione *dharmica* si ha una sorta di “struttura” che mi sembra molto simile a quella attribuita da Frischhut all’istante di tempo (*time* o *instant*):⁴⁷

⁴⁵ Serie-C che – ricordiamo – in McTaggart si declina come serie-B grazie all’acquisizione-perdita della proprietà-A da parte degli *item* della serie-C.

⁴⁶ Sicché il duplice significato del presente di fatto va inteso in modo triplice perché oltre al primo significato – *konji* –, il secondo significato – *nikon* – può essere inteso sia come *nikon* dell’*uji*, sia come *nikon* del sé.

⁴⁷ Ricordo che – come già anticipato in §0.4 – questo libro non ha la pretesa di fornire una ricostruzione *filologica* del pensiero di Dōgen

con il termine (un) istante di tempo (*a time*) mi riferirò a una posizione temporale *e insieme* a qualsiasi cosa possa essere interamente collocata (*strictly located*) in essa. Con l'espressione 'interamente collocato' intendo dire che qualsiasi cosa sia collocata in quella posizione temporale non deve avere alcuna parte che non sia collocata esattamente in quella posizione. Gli enti che costituiscono un istante di tempo (*comprise a time*) possono essere momenti ed eventi, oggetti, parti di oggetti o fatti. Perciò, quando dico «l'istante *t* è diventato passato», mi sto riferendo sia all'istante di tempo (*the time*) che agli enti interamente collocati in quell'istante di tempo [...] (2012, p. 13).

Si noti, inoltre, che per Frischhut un *time* non include in sé alcun cambiamento, e ciò potrebbe essere accostabile alla tesi dogeniana per la quale una posizione-dharmica è separata, seppur in relazione, rispetto alle altre e non implica alcun mutamento intrinseco (come commenta Tollini 2001, p.180 nota 18). Leggiamo prima un brano da Frischhut 2012 e poi un famosissimo, seppur a tratti oscuro, passaggio dello *Shōbōgenzō* di Dōgen:

Per gli scopi del mio scritto, sarà sufficiente intendere 'istante', 'momento' oppure (un) 'istante di tempo' (*a time*) come unità di tempo o regioni di tempo caratterizzate da una *durata minimale* (*minimal duration*), dove intendo una durata minimale come *una durata che è troppo breve per consentire* [che vi sia] *un cambiamento intrinseco* [corsivo mio] (2012, pp. 14-15).

La legna da ardere diventa cenere, e [una volta bruciata] non torna indietro di nuovo a essere legna. Tuttavia, non si deve pensare che la cenere venga dopo e che la legna da ardere venga prima. Si sappia che la legna risiede nella sua 'posizione dharmica' [cioè: la legna è tale dall'inizio alla fine, ossia non muta la sua natura; nota del curatore], e c'è un prima e c'è un dopo [come momenti separati]. Per quanto esista un prima e un dopo, il prima e il dopo sono separati. La cenere è nella sua 'posizione dharmica', e c'è un dopo e c'è un prima (Dōgen, *Shōbōgenzō* – *Genjō kōan*, cfr. Tollini 2001 ed., pp. 180-181).

(in questo caso della filosofia del tempo di Dōgen).

Credo che Vorenkamp accoglierebbe questa convergenza tra la nozione di *time* in Frischhut (2012) e quella di posizione dharmica in Dōgen.⁴⁸ Secondo Vorenkamp (1995) in Dōgen troviamo tutti e quattro i fondamentali di una teoria-B sopra richiamati: (i) la riduzione della serie-A in una serie-B, grazie alla interpretazione del *konji* (o presente ordinario) come un aspetto del *nikon* dell'*uji*, quell'aspetto che è "il già-presente"; (ii) il carattere *mind-dependent* del divenire, se con '*mind*' si intende però *qualsiasi ente nella sua posizione dharmica in quanto punto di riferimento*, ossia il *nikon* dell'ente determinato (o il *time* di Frischhut 2012), cioè un *punto di osservazione* da cui si "assiste" al passare del tempo;⁴⁹ (iii) la co-esistenza di passato, presente e futuro (cioè l'assenza di un privilegio ontologico di una delle tre dimensioni temporali) grazie alla nozione di *nikon* dell'*Uji* inteso come orizzonte che "media" le tre dimensioni stesse; (iv) la riconduzione della nozione di cambiamento a una matrice di relazioni temporali di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* grazie al duplice significato di *nikon*, come *nikon* dell'*Uji* e *nikon* del sé (che si colloca in una posizione-dharmica: cfr *supra*).⁵⁰

⁴⁸ Cfr. Vorenkamp (1995, p. 392, corsivo mio): «Dharma-position designate the spatial and temporal characteristics of a particular, discrete aspect of Uji. [...] Each particular phenomenon is a four-dimensional point of space-time and constitutes a unique thing-time distinct from all other thing-times (i.e., dharma-positions). For example, a partial description of the dharma-position that is a rock in the garden might include the fact that it is round [...], gray, located next to the fence, and that it is all these things at a particular time».

⁴⁹ Infatti, – nota giustamente Vorenkamp – in Dōgen c'è l'aspetto *mind-dependent* del divenire come nei moderni sostenitori delle teorie-B; ma rispetto a questi ultimi in Dōgen la *mind* non è solo quella di un ente senziente, ma di *qualsiasi* ente che abbia una posizione-dharmica *da cui* "osservare" il divenire, ossia ogni ente nella sua posizione dharmica funge da framework di riferimento del passaggio del tempo, e in questo senso si parla di *soggettività* (cfr. 1995, p. 395).

⁵⁰ Ed è in particolare su questo punto – cioè sulla possibilità di tenere insieme il dinamismo del cambiamento con l'eternismo – che Vorenkamp trova una falla nella teoria del tempo di Dōgen, che condurrebbe alla contraddizione di sostenere una teoria-B con aspetti di una teoria-A, come vedremo. Ma – nota Vorenkamp – questo problema

Rispetto al principio (i), Vorenkamp fa leva su una critica di Dōgen al linguaggio inteso come mera rappresentazione della realtà che sembra convergere felicemente – sebbene con una decisiva differenza di cui dirò tra poco – con quanto ho sostenuto in merito alla critica della teoria corrispondentista della verità e – più generale – del rapporto pensiero-linguaggio e mondo. Scrive Vorenkamp:

[...] Dōgen non concepisce il linguaggio come una rappresentazione meramente verbale di qualche altro aspetto della realtà. Il linguaggio non è semplicemente una rappresentazione simbolica di ciò che pensiamo e percepiamo, come se – quindi – avesse una esistenza separata da tali pensieri e percezioni. [...] *Il dualismo che caratterizza le nostre convinzioni generiche sul rapporto tra l'espressione di eventi e l'evento espresso è assente nella sua concezione.* [...] Si può dire che per Dōgen tutte le realtà siano “*token-reflexive*” (1995, p. 390, corsivo mio).

Poiché il rapporto tra il linguaggio-pensiero da una parte e la realtà dall'altra non è dualistico, anche i nostri enunciati e proposizioni che parlano in termini di serie-A (ossia mettendo in gioco l'esser-passato, l'esser-presente, l'esser-futuro di un oggetto o di un evento) non sono separati dal mondo, come se il linguaggio *rappresentasse* gli oggetti e gli eventi, dovendo “corrispondere” all'esser-passato, all'esser-presente o all'esser-futuro di essi.⁵¹ E fin qui la lettura di Vorenkamp della teoria del tempo di Dōgen potrebbe dare manforte alla mia scelta di utilizzare una teoria identitaria della verità per interpretare il rapporto tra pensiero-linguaggio e realtà. Tuttavia il lettore si ricorderà la differenza tra una versione *robusta* della *identity theory of truth* e una *modesta*, dove la prima identifica in modo immediato lin-

non c'è solo nella teoria del tempo di Dōgen ma pressoché in tutte le teorie-B, anche in quelle moderne.

⁵¹ Qui non mi riferisco alla *intuizione corrispondentista* (che di per sé non si pronuncia sulla identità o differenza tra mente e mondo: cfr. §§II.4; II.8), ma alle *teorie corrispondentiste*, e in particolare a quelle rappresentative, le quali introducono un divario forse incolmabile tra mente e mondo, non adeguato a interpretare – a mio avviso – l'approccio dogeniano all'esperienza della realtà.

guaggio-pensiero e realtà, mentre la seconda – che poi è principalmente quella di Dodd (2008) – utilizza la mediazione del *sensu* (*Sinn, sense*), rimanendo “in silenzio” sulla realtà del *riferimento* (*Bedeutung, reference*). Nel leggere Dōgen, Vorenkamp sembra utilizzare una teoria identitaria *robusta*, affermando che:

[...] l'espressione (*phrase*) stessa deve [...] coincidere con i momenti di tempo cui si riferisce. [...] L'enunciato «il 1980 è passato» esiste nel momento in cui è proferito (*uttered*) e in quell'enunciato va rinvenuto l'evento di riferimento (ossia «1980»), non semplicemente come un referente, ma come un componente fattuale (cioè concretamente esistente *ora*) dell'evento stesso. [...] Se, nella concezione di Dōgen, le parole sono di fatto ciò che esse significano, allora possiamo certamente affermare non solo che *gli enunciati della serie-A sono riducibili a enunciati della serie-B senza alcuna perdita di significato*, ma – anzi – che questo atto di riduzione *aggiunge significato* al “*token*” perché il *token* stesso è a sua volta considerato come [parte di ciò che è] rappresentato (*symbolized*) (1995, p. 391, corsivo mio).

Tuttavia, se vogliamo mantenere la costruzione interpretativa che ho proposto nel capitolo II, la teoria linguistica di Dōgen dovrebbe andare in direzione di una *modest identity theory of truth*, sicché l'identità immediata di linguaggio e realtà utilizzata da Vorenkamp potrebbe non essere la strategia più corretta per sostenere il principio (i).

In merito al principio (ii), innanzitutto ricordo che la “soggettività” del divenire o del passaggio del tempo nello *Shōbōgenzō* di Dōgen va intesa, secondo la lettura di Vorenkamp, come dipendenza del divenire da una mente o soggettività, che non è necessariamente la mente senziente (un'autocoscienza umana o comunque una coscienza), ma è *qualsiasi* ente nella sua posizione-dharmica in quanto potenziale «cornice di riferimento» (*frame of reference*) (1995, p. 395) rispetto alla quale si può parlare di passaggio del tempo, cambiamento, divenire.⁵²

⁵² Vorenkamp (1995, p. 395): «Time's passage is “subjective” precisely because it is relative to the nikon seated in all dharma-position. Of course, here, “subject” means only an arbitrarily chosen frame of reference, that is, any dharma-position then acting as the “subjective seat” of the nikon».

Questa decisiva precisazione di Vorenkamp è una ulteriore conferma che la teoria del tempo di Baker (2007) non sembra essere la più adatta a parafrasare la concezione del tempo buddhista (soprattutto se prendiamo a modello lo *Uji* di Dōgen).⁵³ Nella teoria-BA di Baker, infatti, la relazione di *dipendenza* del divenire rispetto a una qualche soggettività è una relazione di *mind-dependence*, dove la 'mind' è autocosciente (*self-conscious*). Certamente in Baker (2007) è solo la serie-A che ha bisogno di una soggettività autocosciente per manifestarsi, laddove invece la serie-B è *mind-independent*, il mondo essendo ordinato secondo le relazioni temporali di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* a prescindere da un soggetto senziente.⁵⁴ E tuttavia, proprio perché la teoria-BA di Baker concepisce il divenire come perdita-acquisizione di proprietà-A per dar conto della novità ontologica (*ontological novelty*) e del divenire assoluto (*absolute becoming*), il divenire risulta essere anche necessariamente dipendente da una soggettività autocosciente, mentre in Dōgen non sembra esserci questa necessità. E poiché la teoria-R di Oaklander riesce a render conto del divenire senza chiamare in gioco una soggettività autocosciente, ma solo facendo appello al fatto che le relazioni temporali di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* siano relazioni ordinate (e primitive, cioè non ulteriormente analizzabili), la teoria-R potrebbe essere un candidato migliore della teoria-BA per interpretare la teoria del tempo di Dōgen.⁵⁵

Per quanto riguarda il principio (iii), si tratterebbe chiaramente di vincolare il Buddhismo a una tesi ontologica as-

⁵³ Gli altri motivi per cui ho preferito la teoria-R di Oaklander alla teoria-BA di Baker sono in §III.4 e §III.6.

⁵⁴ Come scrive Russell (1915): «[P]ast, present and future arise from time-relations of *subject and object*, while earlier and later arise from time-relations of *object and object*» (cit. in Oaklander 2016, p. 131, corsivo mio).

⁵⁵ In effetti, la teoria-R, rispetto alla teoria-BA, spiega di più con meno, cioè ha maggiore capacità esplicativa riguardo al fenomeno del divenire, pur utilizzando meno elementi della teoria-BA. In questo senso è preferibile (si vedano gli esempi di criteri di preferenza di una teoria indicati in §I.4).

sai forte: l'esistenza parimenti degli oggetti e degli eventi del passato, del presente e del futuro, senza alcun privilegio per il presente (*ontological parity*). Se attribuissimo questo principio alla pratica buddhista essenziale e minimale, si andrebbe in contrasto con una delle linee guida fondamentali dell'intero libro, cioè quella certa forma di "agnosticismo" metafisico e di "neutralità" ontologica, dettata dalla linea metodologica che ho assunto, cioè il perseguimento della parsimonia teoretica (rimando il lettore a §I.4). Come abbiamo già visto in Oaklander (2016), il senso comune mooreano non va inteso come portatore di per se stesso di una qualche ontologia; è più opportuno sostenere, invece, una «*clear and unambiguous bifurcation between commonsense and ontology*» (cit.), laddove invece Vorenkamp concepisce la pratica zen di Dōgen – per quel che concerne il rapporto col tempo – utilizzando un modello ontologico eternista.⁵⁶ La R-Theory di Oaklander che ho utilizzato per interpretare il rapporto della pratica buddhista col tempo non *assume* l'equivalenza ontologica (*ontological parity*) e quindi la nozione di eternismo₂ (cfr. §III.4), bensì *deriva* l'equivalenza ontologica degli *item* della serie-R (dando luogo alla forma di eternismo₃) *partendo dalla nozione primitiva di relazione temporale* (relazione-R o *R-relation*), della quale – a sua volta – la teoria-R non fornisce un fondamento ontologico determinato, rimanendo quindi – in tal senso – "neutrale" o "agnostica". Per ribadire e chiarire ulteriormente questa sottile, ma importantissima, differenza, ciò che Oaklander ammette è semplicemente l'esistenza di relazioni temporali ordinate secondo il *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con*, perché tale è il riconoscimento minimale che possiamo (o dobbiamo) concedere attenendoci alla *bedrock* del senso comune:

Nei suoi primi scritti sul tempo, nel periodo in cui era influenzato da Russell (1915), Broad affermò che l'esperienza della successione [temporale] è la base della conoscenza (*awareness*) di tutti gli altri fenomeni temporali; [ciò significa] che tutti i fatti

⁵⁶ Proprio perché utilizza il principio dell'*ontological parity* (cfr. §III.3) per interpretare il tempo in Dōgen, Vorenkamp adotta un modello interpretativo di tipo eternista.

riguardanti il tempo, appartenenti al senso comune, possono essere fondati (*grounded*) in fatti ontologici riguardanti l'estensione del tempo. [...] [Scrive Broad]: «Le caratteristiche temporali sono tra gli oggetti più basilari della nostra esperienza, e perciò non possono essere definite. Dovremmo cominciare ad accettare che, in certi casi, possiamo ritenere che un evento esperito accada dopo un altro, nella stessa maniera immediata in cui riteniamo che un oggetto visto sia alla destra di un altro» [...] *C'è un flusso, un continuo scorrere del tempo, e tale [processo] è qualcosa che ci è dato nella nostra esperienza immediata. Quest'ultima è aperta alle più svariate interpretazioni ontologiche, ma la realtà effettiva (the real truth) che soggiace all'esperienza e che funge da suo fondamento ontologico è l'esistenza di relazioni temporali non-analizzabili (unanalyzable) sussistenti tra oggetti temporali* (Oaklander 2014, pp. 9-12, corsivo mio).

Seguendo il senso comune mooreano, dunque, possiamo semplicemente affermare che a una cosa ne segue un'altra, senza costringere il senso comune ad adottare una ontologia eternista (nel senso dell'eternismo₂ basato sulla serie-B), presentista, o altra ancora, sebbene – partendo dalle proposizioni mooreane che parlano del flusso degli eventi e delle relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* (nozioni primitive, ossia non analizzabili ulteriormente) possiamo fornire «le più svariate interpretazioni ontologiche» (*cit.*); ma ciò non significa che una di quelle interpretazioni (ad esempio quella eternista suddetta) sia propria del senso comune e quindi della pratica buddhista. L'errore interpretativo di Vorenkamp consiste dunque – a mio avviso – nello stesso errore rilevato da Oaklander in coloro i quali confondono la serie-R con la serie-B o comunque la teoria-R con una qualche forma di eternismo di primo o di secondo tipo.⁵⁷

⁵⁷ Riprendendo la distinzione di Oaklander in merito a tre tipi di eternismo (cfr. §III.4), sottolineo nuovamente che la teoria-R si distingue dall'eternismo₂, quello cioè tipico delle teorie-B (a cui fa riferimento anche Vorenkamp), ma coincide con l'eternismo₃. Inoltre, ricordo che – come ho già indicato in §III.4 – l'*ontological parity* non è fondamento delle relazioni-R (e quindi non è un presupposto ontologico che va a inficiare la neutralità ontologica della teoria-R), ma deriva dalla primitività delle relazioni-R.

Riguardo al principio (iv) rilevato da Vorenkamp all'interno della teoria del tempo di Dōgen, innanzitutto ricordo che – seguendo Frischhut (2012) – ho assunto che sia il cambiamento inteso come *genuine change*, sia il cambiamento concepito come *absolute becoming* (o *ontological change*, o – nei termini di Baker 2007 – *ontological novelty*) non possano essere affermati senza ricorrere in qualche modo alle proprietà-A. Ciò non significa – tuttavia – che non si possa parlare di cambiamento in un altro senso, ossia come mero dinamismo, fluire, passaggio di una cosa o evento dopo l'altro: abbiamo infatti visto come la teoria-R riesca a render conto dell'aspetto dinamico della realtà grazie alla nozione di relazione temporale *ordinata*. Perciò il principio (iv) sarebbe valido se Vorenkamp distinguesse – come fa Oaklander – la serie-B dalla serie-R. Ma rimanendo estraneo a questa distinzione, Vorenkamp sostiene che in Dōgen vi sarebbe la totale riduzione del cambiamento (inteso in termini di perdita-acquisizione delle proprietà-A) nelle relazioni temporali che costituiscono la serie-B. Ecco perché Vorenkamp è costretto, poi, ad imputare alla teoria del tempo di Dōgen – e così anche alle teorie del tempo degli eternisti moderni che vorrebbero comunque render ragione del divenire – una contraddizione di fondo, cioè la inconsistente combinazione tra la staticità della realtà vista in prospettiva B-teoretica e il cambiamento inteso come perdita-acquisizione delle proprietà-A, ossia l'incompatibile combinazione di eternità e divenire.⁵⁸ A mio avviso, invece, se utilizziamo la teoria-R possiamo tenere insieme temporalità ed eternità in Dōgen e in generale nella pratica buddhista, senza cadere in contraddizione per i motivi già rilevati in precedenza. Si tratta, certo, di “indebolire” la nozione di cambiamento, ossia di adottare un modello più “rilassato” di divenire, spogliandolo del carattere più marcatamente ontologico; ma ciò è perfet-

⁵⁸ Scrive Vorenkamp (1995, pp. 400-401, corsivo mio): «*Dōgen is therefore offering us an inconsistent philosophy of time. [...] In this fact, Dōgen shares the problem with B-theorists. Many A-theorists have accused B-theorists of positing a theory that cannot adequately account for the differences between B-series related temporal phenomena and the manner in which we experience time's passage*».

tamente coerente con la metodologia teoretica di questo libro, volta ad essere il più possibile “parsimoniosa”, soprattutto in termini ontologici.

Si noti, infine, che Vorenkamp giustamente rileva l'assenza in Dōgen di una qualche subordinazione tra una teoria del tempo di tipo A e una di tipo B, o viceversa: nello *Shōbōgenzō*, e in *Uji* in particolare, vi è in effetti un gioco continuo tra temporalità-dinamismo-impermanenza da una parte, ed eternità-staticità dall'altra.⁵⁹ Direi che questo rilievo di Vorenkamp ci spinge ulteriormente ad utilizzare nella pratica buddhista una teoria del tempo che sia alternativa sia alla teoria-A che alla teoria-B e alternativa a una qualche struttura gerarchica fra esse; e tale alternativa – come abbiamo visto – può essere fornita dalla teoria-R.

III.7) «Tempo senza tempo»

Vorrei a questo punto soffermarmi su alcuni punti chiave della classica lettura di Abe (1992) dello *Shōbōgenzō* di Dōgen, perché ci permettono di rafforzare l'interpretazione dell'esperienza del tempo attraverso la teoria-R. Scrive Abe Masao:

Nella nostra vita individuale e sociale tendiamo a programmare un fine o uno scopo nel futuro e a pensare come vivere nel presente per raggiungere quello *scopo*. [...] A differenza di questo approccio orientato allo scopo (*aim-seeking*), la consapevolezza dell'unità (*oneness*) di mezzi e fini, implicata dall'idea dogeniana dell'unità di pratica e realizzazione (*at-*

⁵⁹ Scrive Dōgen: «Così come la legna dopo essere diventata cenere non torna a essere legna, anche l'uomo dopo la sua morte non torna a vivere. Quindi, il fatto che non si possa dire che la vita diventa la morte è un insegnamento stabilito dal buddhismo. Perciò si chiama 'non-nascita'. Che la morte non diventa nascita è un insegnamento stabilito dalla dottrina buddhista. Perciò si dice 'non-estinzione'. La nascita è un singolo momento e anche la morte è un singolo momento. È, per esempio, come l'inverno e la primavera. Non si dice che l'inverno diventa la primavera e che la primavera diventa l'estate» (*Shōbōgenzō – Genjō kōan*, cfr. Tollini 2001 ed., p. 181).

tainment) fornisce una visione completamente differente del presente e del futuro. *Nella consapevolezza dell'unità di mezzi e fini, ciascun momento presente (step of the present) è pienamente realizzato come il fine in se stesso, non come un mezzo per raggiungere uno scopo. E tuttavia, al contempo, ciascun momento presente è completamente compreso come mezzo verso una meta futura. [...]* In questo modo, radicandoci fermamente nella realtà, possiamo vivere in maniera creativa e costruttiva, orientandoci al futuro (1992, p. 31, corsivo mio).

Secondo Abe Masao, la differenza tra la concezione “ordinaria” del tempo e quella buddhista di Dōgen ha innanzitutto una declinazione sul nostro modo di intendere il rapporto tra mezzi e fini. Solitamente ci relazioniamo al presente come a un mezzo per raggiungere uno scopo futuro e quest'ultimo conferisce un “senso”, un “significato” al presente;⁶⁰ laddove invece Dōgen ci esorta a concepire ogni momento presente come compiuto in se stesso; ma anche – insieme – come mezzo per la meta futura. Vi sarebbe, in altri termini, una contraddizione in Dōgen e – a mio avviso – in gran parte della *received view* del Buddhismo (*Mahāyāna*) tra presentismo ed eternismo, o tra quelli che Abe Masao chiama rispettivamente *nichilismo* ed *eternismo*. Nel primo caso ogni ente esiste in quanto destinato ad annullarsi o comunque a sparire nel passaggio-cambiamento-divenire verso qualcos'altro. Nel secondo caso ogni ente ha valore di per se stesso, non è qualcosa che deve *annullarsi* in funzione di qualcos'altro o – da ultimo – in funzione della meta di un presunto progetto-scopo (umano o divino, individuale o storico che sia). Questi aspetti sono i due marchi dell'impermanenza buddhista (ripeto: perlomeno nella *received view*), che al contempo esprime l'instabilità di ogni cosa e l'eternità di ogni cosa. Ora, Abe Masao sostiene

⁶⁰ Utilizzo i termini ‘senso’ e ‘significato’ nella loro accezione pre-filosofica (a differenza di come invece sono usati a partire dal cap.II quando parlo di *Sinn* e *Bedeutung*, quindi nell'accezione tecnica-fregeana). Potremmo dire che qui hanno l'accezione di ‘valore’. Li utilizzo insomma come si utilizzano pre-filosoficamente quando si parla di «senso o significato della vita».

che l'unità contraddittoria tra questi due aspetti in Dōgen permette di superare l'*aut-aut* tra nichilismo (o presentismo) ed eternismo *proprio grazie alla contraddittoria comunione dei due*, se capisco bene. Per Abe Maso, quindi, né il presentismo né l'eternismo sarebbero veri nella concezione dogeniana, bensì un terzo paradossale orizzonte temporale che darebbe luogo a una contraddizione tra l'affermazione dell'eternità e quella del divenire dell'essere. Scrive infatti Abe Masao: «Contro la concezione ordinaria [del tempo], per Dōgen il tempo scorre eppure non scorre; lo scorrere-in-quanto-non-scorrere (*flying-qua-not-flying*) è il passaggio-senza-passage (*passageless-passage*) del tempo. Il passaggio-senza-passage come scorrere-in-quanto-non-scorrere è sempre presente laddove la natura-di-Buddha manifesta se stessa» (1992, p. 71). E ancora: «Diventare la natura impermanente di Buddha (*impermanence-Buddha-nature*) implica una *unità paradossale di tempo ed eternità in ciascun momento*» (1992, p. 62, corsivo mio). A mio avviso, invece, proprio grazie alla teoria-R di Oaklander possiamo render conto di una alternativa all'eternismo (di tipo B-teoretico) e al presentismo *senza incorrere nella contraddizione*.⁶¹ Non si tratta, dunque, di negare l'eternismo e negare il presentismo in favore di una loro paradossale commistione (o di una unità "superiore" che – hegelianamente – li contenga e li oltrepassi insieme); ossia: non si tratta di combinare insieme contraddittoriamente una qualche forma di teoria-A con una qualche forma di teoria-B (come accadeva anche nel Dōgen di Vorenkamp). La negazione da parte di Dōgen sia dell'eternismo che del presentismo coincide – nella mia lettura – con l'affermazione di quella sequenzialità ordinata affermata dalla teoria-R e che è tale da minimizzare i presupposti ontologici e metafisici (seguendo, quindi, la tendenza agnostica del Buddhismo che ho indicato in §I.4).

A sostegno della parafrasi che propongo, va anche notato che le relazioni temporali tra gli *item* nella teoria-R non sono

⁶¹ In §III.10 propongo una ulteriore interpretazione (basata sul modello di Hoerl 2009): essa potrebbe risolvere la contraddizione tra eternità e divenire che sembra aver luogo quando si fa esperienza del tempo.

relazioni *causali*. Se così fossero, infatti, esse sarebbero analizzabili ulteriormente, *contra* l'assunzione di Oaklander-Russell secondo cui, invece, le relazioni temporali *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* sono nozioni non-analizzabili. Su questo punto Oaklander è esplicito:

Dal punto di vista russelliano, le relazioni temporali (relazioni-R) non vanno identificate con relazioni causali, oppure spaziali, o relazioni di tipo entropico (*entropic*), o con qualsiasi altra tipologia di relazioni. Perciò la teoria-R differisce dalla teoria adottata dalla maggior parte dei sostenitori delle teorie-B, che analizzano la direzione del tempo dal prima al dopo (*from earlier to later*) in termini di direzione della [relazione di] causalità. [...] Ciò che inficia le teorie causali del tempo è il fatto che noi percepiamo molte sequenze (*successions*) temporali laddove invece, in quegli stessi casi, non percepiamo la relazione “è causa di” oppure “ha una entropia maggiore di”. I russelliani, inoltre, direbbero che la causalità e l'entropia stanno in un rapporto circolare in quanto relazioni di tipo *prima-di* (*earlier-relations*), nella misura in cui entrambe presuppongono [il concetto di] sequenza temporale e la direzione del tempo (2012, pp. 3-5).

Una volta assunta *la primitività della nozione* di relazione temporale ordinata, dunque, ne consegue che è inammissibile analizzarla ulteriormente in termini di causa-effetto. Questo punto mi sembra convergere con la tesi di Dōgen secondo cui non vi è un passaggio causa-effetto da un *item* all'altro della sequenza, ad esempio dalla primavera all'estate. Scrive Abe Masao, commentando Dōgen: «Ciascun ente non si trasforma né diventa sequenzialmente un altro ente (*naru-seiseisuru*), e analogamente ogni ente non scompare (*pass away*; *utsuru-keikasuru*) continuamente in un altro [momento del] tempo» (1992, p. 83, corsivo mio). Si noti che ho accostato la nozione di causalità alla nozione di divenire-altro perché ho assunto implicitamente che la prima abbia senso (o almeno, abbia quella valenza ontologica per cui la causa genera qualcosa d'altro da sé, cioè l'effetto) solo se ammettiamo la seconda. Ossia: solo se la primavera in quanto primavera diventasse estate, cioè altro da se stessa,

allora potremmo affermare che la primavera è una delle cause della estate.⁶² Ma – poiché in Dōgen la nozione di diventare-altro sembra essere almeno parzialmente rigettata,⁶³ allora anche la nozione di causalità – intesa in questo senso ontologico – va rigettata; donde l'affinità con la teoria-R rilevata sopra.

Tuttavia è noto che nella received view del Buddhismo la nozione di causalità, e in particolare di causalità interdipendente, è una delle nozioni chiave (peraltro strettamente collegata al principio di interdipendenza o co-dipendenza originaria: si vedano §II.7 e soprattutto cap. IV). D'altro canto, a ben guardare, non si tratta tanto di escludere la nozione di causa tout court, quanto la valenza ontologica di causa, ossia la tesi per cui un ente diventa-altro da sé o fa diventare-altro da sé un altro ente, o in altri termini la tesi per cui nella relazione di causa-effetto entri in gioco una qualche (nozione di) ontological novelty o ontological change.⁶⁴

⁶² Intorno a queste tematiche riguardanti il *divenir-altro* importantissima è la proposta filosofica di Emanuele Severino (cfr. 1980; 1981; 1995). Si noti, in particolare, che le argomentazioni di Severino *contro* la tesi secondo cui l'esperienza del divenire attesterebbe – in modo evidente ed immediato – il passaggio dell'ente dall'essere al nulla o dal nulla all'essere, sono un utilissimo punto d'appoggio a favore della teoria-R e del suo rapporto con l'esperienza del tempo nel senso comune mooreano: a livello fenomenologico non si dà l'annullamento dell'ente, né il venir all'esistenza dal nulla da parte dell'ente, così come nell'esperienza del passaggio del tempo, interpretato secondo la teoria-R, non facciamo esperienza del *diventar-altro* degli *item* della sequenza tempoale ordinata, bensì facciamo esperienza della successione di un *item* dopo l'altro. Probabilmente, *prima facie*, un severiniano rifiuterebbe in maniera decisa l'attribuzione della interpretazione non nichilistica del divenire *al senso comune*; ma vorrei far notare che il senso comune a cui mi sto riferendo non è da intendersi in senso generico, ma nel peculiare senso mooreano (ossia: la *bedrock* del senso comune o il senso comune *emendato* da teorie ontologicamente e metafisicamente troppo "pesanti").

⁶³ Mi riferisco agli esempi di Dōgen sulla nascita e la morte che abbiamo incontrato in §III.6 (cfr. *Shōbōgenzō – Genjō kōan*, in Tollini 2001 ed., pp. 180-181).

⁶⁴ Come vedremo tra poco, possiamo pensare alla relazione di causa-effetto in un modo "debole", ossia come mera sequenza temporale (cfr. *infra* e §III.8); oppure in un modo "forte", cioè utilizzando il concetto di *ontological novelty*.

Tant'è che nella citazione di Oaklander (2012) sopra riportata è espressamente chiarito che la relazione di causa-effetto non può essere l'esito dell'analisi delle relazioni temporali di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* perché «la causalità e l'entropia stanno in un rapporto circolare in quanto relazioni di tipo *prima-di* (*earlier-relations*), nella misura in cui entrambe presuppongono [il concetto di] sequenza temporale e la direzione del tempo» (*cit.*). Perciò, riepilogando, stante la nozione primitiva di relazione temporale ordinata, la relazione di causa-effetto intesa in senso ontologicamente "caricato" (diventar-altro, ontological novelty, etc.) è esclusa, mentre la relazione di causa-effetto intesa come mera sequenza di item non è esclusa, ma anzi è riconducibile a quella stessa nozione primitiva di relazione temporale ordinata.

Un'altra obiezione che si potrebbe sollevare nei confronti della interpretazione del tempo buddhista che ho proposto riguarda la direzione degli item della sequenza temporale. In un certo qual modo, sembra che nella *received view* del Buddhismo non si voglia privilegiare una direzione del passaggio temporale rispetto a un'altra. Ogni ente, infatti, viene concepito come relazionato ai precedenti e ai successivi, «nelle dieci direzioni».⁶⁵ L'obiezione – quindi – consisterebbe nel rilevare l'inconciliabilità tra – da una parte (cioè nella *received view*) – questa assenza di privilegio accordabile a una direzione del tempo; e dall'altra parte (cioè nella interpretazione qui adottata) la presenza di una direzione ordinata nelle relazioni temporali della teoria-R. Anche qui credo che la risposta stia nella distinzione tra livello ontologico e livello pre-ontologico del senso comune. Certamente le relazioni temporali *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* hanno una direzione ordinata, sicché nella serie-R – ad esempio – prima vi è questo pezzo di legno messo nel camino e poi vi sono le sue ceneri. C'è dunque una direzione privilegiata: non si passa da x a y o da y a x indistintamente (come invece accade in una sequenza numerica, cfr. Tegtmeier 2014), ma da

⁶⁵ Mi riferisco all'espressione tipica di alcuni testi buddhisti che parlano delle dieci direzioni per indicare la totalità dello spazio-tempo: cfr. Kim (2004).

quel pezzo di legno alle sue ceneri e non viceversa. Epperò questa direzione privilegiata non ha una valenza ontologica: essa non implica che vi sia una ontological novelty o che vi sia (stato) un processo di divenire-altro, o absolute becoming, o un ontological change dal (qualcosa di) passato, cioè il pezzo di legno, al (qualcosa di) presente, ossia il pezzo di legno nel camino, al (qualcosa di) futuro, ovvero le ceneri del pezzo di legno. L'assenza di privilegio direzionale nel tempo buddhista non significa dunque – almeno nella mia lettura – l'assenza di un ordine nella sequenza di enti, bensì l'assenza di un privilegio ontologico tra essi, sicché la cenere non è più “reale” del suo passato (il suo esser-stato un pezzo di legno), semplicemente perché – come ho già rilevato – nella teoria-R non abbiamo il fenomeno della perdita-acquisizione delle proprietà-A (esser-passato, esser-presente, esser-futuro) da parte di un oggetto o di un evento, ma solo relazioni temporali ordinate e non ulteriormente analizzabili poiché il senso comune mooreano non si porta appresso alcuna ontologia. E a ulteriore conferma della compatibilità tra questa interpretazione e il buddhismo di Dōgen, ricordo un famoso passaggio dello *Shōbōgenzō*, peraltro già incontrato: «Così come la legna dopo essere diventata cenere *non torna* a essere legna, anche l'uomo dopo la sua morte *non torna* a vivere» (Dōgen, *Genjō kōan*, in Tollini 2001 ed., p. 181, corsivo mio), dove questo ‘non tornare’ a mio avviso esprime la direzionalità della relazione temporale, ma non si pronuncia da un punto di vista ontologico, ossia non dice che l'uomo morto o la cenere siano più reali rispetto all'uomo precedentemente vivo o al pezzo di legno precedentemente intatto. E sempre Dōgen scrive:

[...] il fatto che *non si possa dire che la vita diventa la morte* è un insegnamento stabilito dal buddhismo. Perciò si chiama ‘non-nascita’. Che *la morte non diventa nascita* è un insegnamento stabilito dalla dottrina buddhista. Perciò si dice ‘non-estinzione’. La nascita è un singolo momento e anche la morte è un singolo momento. È, per esempio, come l'inverno e la primavera. *Non si dice che l'inverno diventa la primavera e che la primavera diventa l'estate*» (*Shōbōgenzō – Genjō kōan*, cfr.

Tollini 2001 ed., p. 181, corsivo mio).⁶⁶

A questo punto credo si possa fare un passo avanti nella interpretazione della concezione del tempo in Dōgen. Innanzitutto, una delle tesi chiave che troviamo in essa, e che è rimasta implicita finora, è il cosiddetto principio di *non-ostruzione di tutti i fenomeni* (*ji ji mu ge*);⁶⁷ Dōgen eredita questo principio dal suo background, rappresentato (anche) dalla filosofia *Hua Yen*, come afferma Kim:

L'intero universo è costituito da processi creativi nei quali i molteplici oggetti (*things*) ed eventi interagiscono tra loro e sono interpenetrati (*interpenetrated*) l'uno con l'altro senza

⁶⁶ Si potrebbe obiettare che utilizzare la teoria-R e – nello specifico – le relazioni temporali di *prima-di* e *dopo-di* per interpretare la concezione dogeniana del tempo sia in netto contrasto con quanto affermato nel *Genjō kōan*, dove Dōgen esplicitamente dice (come abbiamo visto) che «non si deve pensare che la cenere venga dopo e che la legna da ardere venga prima» (*cit.*). Fermo restando che questo passo di Dōgen è notoriamente di difficile interpretazione, risponderai facendo notare che lo stesso Dōgen, pochissime battute dopo, afferma l'esistenza di un *prima* e di un *dopo*. Questa (apparente) incongruenza può essere risolta proprio dalla teoria-R: la legna è prima della cenere e la cenere è dopo la legna (nel senso delle relazioni-R), ma non in modo da dar luogo a un divenir-altro, dove la legna causerebbe una *ontological novelty*, cioè la cenere. Certo, «la legna da ardere diventa cenere» (*cit.*), ma questo *diventare* non va inteso nel senso di un *ontological change*, cioè come un *diventar-altro*, bensì nel senso della mera sequenzialità ordinata, di cui le relazioni-R possono dar conto senza ricorrere alla nozione di *ontological novelty*. Si potrebbe obiettare, inoltre, che Dōgen afferma la separatezza del prima e del dopo, in quanto ciascuno nella propria posizione dharmica (cfr. *supra*); sicché il mio utilizzo di *relazioni-R* sarebbe incompatibile con tale *separazione*. Di nuovo risponderai dicendo che questa separazione riguarda – più che l'assenza di relazione *sic et simpliciter* – l'assenza di una relazione di *causalità* in senso forte, ontologico. La legna è separata dalla cenere, cioè entrambe stanno nella propria posizione dharmica, poiché il *diventar cenere* da parte della legna non significa il *diventar-altro* della legna, ma il mero susseguirsi della cenere (che da sempre è nella propria posizione dharmica) dopo la legna (che da sempre è nella propria posizione dharmica).

⁶⁷ Cfr. Kim (2004).

ostruzione (*obstruction*). [...] Questa non-ostruzione (*muge*) è resa possibile dalla mediazione del vuoto (*emptiness*). [...] *La logica fondamentale che soggiace al principio di non-ostruzione di tutti i fenomeni è il principio della identità reciproca e della compenetrazione (mutual penetration) [...]. L'identità reciproca si riferisce allo stato indifferenziato in cui le antitesi, come ad esempio quella tra l'uno e i molti, l'assoluto e il relativo, l'essere e il non-essere, coesistono in unità e fusione reciproca (interfusion). La compenetrazione si riferisce all'origine simultanea di tutte le cose e di tutti gli eventi che si interpenetrano l'uno con l'altro nelle miriadi di regni (realms) e dimensioni cui appartengono* (2004, pp. 145-146, corsivo mio).

Stante la lettura della teoria del tempo di Dōgen mediante la teoria-R di Oaklander che sto proponendo in questo capitolo, potremmo intendere la non-ostruzione tra i fenomeni (ossia: tra gli enti)⁶⁸ – nel modo seguente:

(NON-OB) Per ogni x , per ogni y (diverso da x), x non ostruisce (cioè non ostacola) y se e solo se l'esistenza di x non implica la negazione dell'esistenza di y ;

dove x , y sono oggetti, eventi, enti etc., o meglio ancora sono i *time* nell'accezione di Frischhut (2012): si veda §III.6.⁶⁹

Il principio (NON-OB) è simmetrico ed è anche transitivo: così riusciamo a capire meglio l'affermazione di Kim secondo cui la molteplicità di cose ed eventi interagiscono «interpenetrandosi l'uno con l'altro». Ritornando all'esempio della legna e della cenere, potremmo dire che l'esistenza della cenere non implica l'inesistenza (cioè il non esistere più) del pezzo di legno, né, viceversa, l'esistenza del pezzo di legno implica l'inesistenza

⁶⁸ Lasciamo da parte per il momento la eventuale parafrasi dell'espressione 'mediazione del vuoto' di cui si fa menzione nella citazione e che è un altro punto fondamentale. Ci ritornerò nel cap.IV. Inoltre, intendo 'fenomeno' (*dharmā*) nel senso di 'ente'.

⁶⁹ Si può riformulare (NON-OB) anche mediante proposizioni, per cui anziché dire che l'esistenza di x non implica la negazione dell'esistenza di y , potremmo dire che la proposizione $\langle x \text{ esiste} \rangle$ non implica la negazione della proposizione $\langle y \text{ esiste} \rangle$. Mi sembrano comunque differenze trascurabili.

(cioè il non esistere ancora) della cenere. Lo stesso dicasi per l'altro esempio di Dōgen (cfr. *supra*), cioè il susseguirsi di inverno e primavera, o dell'esempio più radicale, ossia il susseguirsi di vita e morte. Nella mia proposta di lettura, quindi, il principio di non-ostruzione esorta il praticante buddhista a non interpretare l'aspetto dinamico della realtà (ad esempio il passaggio da quel *prima* che è la legna a quel *dopo* che è la cenere) in termini di *ontological change*, bensì attraverso la teoria-R che abbiamo già abbondantemente considerato.⁷⁰ Si noti, inoltre, che dal principio (NON-OB) non segue che *x* e *y* co-esistano nel senso dell'eternismo₁ o dell'eternismo₂; quel principio in effetti non si pronuncia direttamente in termini ontologici affermando che – se l'esistenza di *y* (es. la cenere) non nega l'esistenza di *x* (la legna), allora sia la legna che la cenere esistono con la stessa valenza ontologica. Infatti il conseguente di questa implicazione – ossia: l'affermazione dell'equivalenza ontologica (*ontological parity*) – non deriva da (NON-OB), ma deriva dall'assunzione pre-ontologica delle relazioni-R (cfr. §III.4). Ovvero: (NON-OB) non implica l'assunzione di una posizione eternista di tipo B-teoretica, proprio perché – ci insegna Oaklander (2012) – la teoria-R va tenuta distinta da un eternismo di quel tipo.⁷¹

D'altro canto, la teoria-R ci permette anche di dissolvere una contraddizione che Kim (2004) individua proprio nella teoria del tempo Hua Yen, dove si dà molta enfasi alla simul-

⁷⁰ In termini severiniani (Severino 1980; 1981; 1995) – fermo restando che Severino non credo abbia mai concepito la pratica buddhista come esemplificazione delle sue tesi ontologiche (nonostante si sia dimostrato ben disposto ad ascoltare tale proposta) – potremmo dire che, in base a (NON-OB), la pratica buddhista ci esorta a non interpretare il divenire come *divenir-altro*. A questo punto, tuttavia, sarebbe opportuno valutare se vi sia una qualche teoria del tempo e del divenire nel “mercato” filosofico contemporaneo accostabile all'ontologia di Severino. A tal proposito rimando il lettore a Perelda (2017). Credo che le due teorie che più si prestino ad essere avvicinate a quella severiniana siano la teoria-R e la *Moving Spotlight theory* (ma lascio aperta la questione su quale delle due sarebbe, eventualmente, la più vicina alla proposta severiniana).

⁷¹ Infatti la teoria-R è una forma di eternismo, a patto di intenderlo nell'accezione di eternismo₃ proposta da Oaklander stesso (cfr. §III.4).

taneità cercando al contempo di tener ferma la sequenzialità del *prima-di* e *dopo-di*. La contraddizione consisterebbe in questo: tutti gli enti sono simultanei e insieme tutti gli enti sono collocati uno dopo l'altro. Certo, abbiamo enti simultanei alla legna (la casa dove essa si trova, ad esempio), ma abbiamo anche enti successivi (la cenere *dopo* che la legna è bruciata) o precedenti (l'albero a cui *prima* apparteneva il pezzo di legno). Kim non sembra risolvere la contraddizione, bensì si limita ad affermarne la sussistenza (come del resto accade in Abe Masao su temi strettamente collegati – cfr. *supra*):

Tutte le cose e gli eventi dell'universo si sono originate, coesistevano ed erano integrate simultaneamente; essi erano in correlazione reciproca non solo in termini di spazio, ma anche in termini di tempo. Perciò *l'idea fondamentale era quella della simultaneità*. In quanto fondamentalmente contraddittori e incompatibili [tra loro], l'uno e i molti, o l'indifferenziato e le differenze non erano tali che quello veniva dopo queste o viceversa. Al contrario, *le coppie antitetiche esistevano simultaneamente* (Kim 2004, p. 145, corsivo mio).

Parlando in termini di relazioni temporali, Kim, leggendo la filosofia del tempo *Hua Yen* e di Dōgen, attribuisce un privilegio speciale alla relazione temporale *simultaneo-con*, lasciando le altre relazioni temporali, cioè *prima-di* e *dopo-di*, in contraddizione con la relazione di simultaneità, sicché risulterebbe che tutte le cose ed eventi sono simultanei, *ma anche* ordinati secondo il *prima-di* e il *dopo-di*. Grazie alla teoria-R, invece, credo sia possibile dissipare la contraddizione tra la simultaneità di (assolutamente) ogni cosa o evento (e tempo) e la sequenzialità ordinata. Innanzitutto, infatti, notiamo che la teoria-R non conferisce un privilegio a una piuttosto che a un'altra relazione temporale. In secondo luogo – ed è il punto nodale della soluzione – Oaklander (2012) distingue tra *timeless(ness)* e *tenseless(ness)*, e questa distinzione a mio avviso ci permette di disambiguare la nozione di simultaneità, togliendo la contraddizione sopra indicata. Scrive Oaklander:

[...] i *fatti* temporali di tipo relazionale non esistono in un *qualche* tempo; ancor meno esistono in *ogni* tempo. Inoltre

l'assenza di temporalità' (*tenselessness*) non significa lo stesso che 'l'esser fuori dal tempo' (*timelessness*) perché i termini di una relazione atemporale (*tenseless*) [del tipo] *prima-di* non sono enti fuori dal tempo (*timeless*) come i numeri, bensì sono oggetti temporali come i particolari (*particulars*) (2014, p. 13).⁷²

Propongo di valorizzare questa distinzione tra *timeless* e *tenseless* sottoforma di distinzione tra due accezioni di simultaneità, una non ristretta, e l'altra ristretta. La simultaneità non ristretta è il fatto che vi sia la totalità degli *item* della serie-R, a prescindere dalle proprietà-A (*esser-passato*, *esser-presente*, *esser-futuro*); e a prescindere dalle relazioni temporali ordinate di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con*. Quest'ultima relazione (*simultaneo-con*), invece, è la simultaneità ristretta. Riprendendo l'esempio della sequenza ordinata di tre *item*: {pezzo di legno; pezzo di legno nel camino acceso; cenere}, possiamo dire che i tre *item* sono *simultanei in senso non ristretto*, ossia appartengono al "catalogo" di quello che – in senso assolutamente non ristretto e ontologicamente neutrale – *c'è* (dove la *neutralità* ontologica consiste nel *non attribuire un qualche privilegio a uno degli item* affermando che è più reale degli altri due, ad esempio alla cenere rispetto al precedente pezzo di legno); ma ciascuno di quegli *item* ha una relazione di *simultaneità ristretta* con altri oggetti o eventi, ad esempio il pezzo di legno nel camino è *simultaneo-con* la casa dove si trova (ma non con la cenere). E si aggiunga che i tre *item* sono coinvolti anche in una relazione di *prima-di* (ad esempio il pezzo di legno fuori dal camino è *prima del* pezzo di legno nel camino) e *dopo-di* (ad esempio la cenere è *dopo-del* pezzo di legno nel camino). Scrive Oaklander, citando MacKenzie (1955):

Non si dà tempo fuori dalla processualità. Quindi la processualità concepita come un tutto dovrebbe essere intesa come eterna, sebbene ciascuna sua parte determinata abbia una propria collocazione nel tempo. [...] La processualità, quando

⁷² Si noti: il fatto che la *relazione* sia atemporale (*tenseless*) non significa che gli *oggetti* non possano essere temporali.

è considerata come un tutto, non è nel tempo; piuttosto è il tempo ad essere nella processualità. Il tempo è semplicemente l'aspetto della sequenzialità (*successiveness*) che il processo eterno contiene (2012, p. 7).

Il processo, cioè la totalità delle serie-R, può essere considerato eterno, cioè senza tempo: ogni suo *item* è parte di una totalità simultanea in senso *non ristretto*. Ma "all'interno" di questa totalità gli *item* sono ordinati secondo le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* e quindi "all'interno" di questa totalità senza tempo troviamo la temporalità. In altri termini ancora, la simultaneità non ristretta di (tutti) gli *item* tra loro equivale all'assenza di *ontological novelty*, divenir-altro, *absolute becoming* o *ontological change* che dir si voglia. E al contempo – si noti – la realtà *sub specie aeternitatis* non implica l'assenza del tempo e del dinamismo della realtà stessa, perché, pur non essendo *nel tempo*, le relazioni temporali rendono ragione *del tempo* inteso come sequenza ordinata secondo il *prima* e il *poi* e il *simultaneo-con*; il tempo dunque è senza tempo – come piace spesso ripetere a Oaklander citando un aforisma: «*time is timeless* [...] though time contains temporal relations, time does not exemplify them» (2012, p. 7).⁷³

Vi è quindi per Oaklander una commistione di eternità e temporalità che però non dà luogo ad alcuna contraddizione. E dunque possiamo dissipare la contraddizione indicata da Kim distinguendo la simultaneità non ristretta dalla simultaneità ristretta (o *simultaneità-con*).⁷⁴

⁷³ Il fatto che la serie-R nella sua totalità sia senza tempo o fuori dal tempo non significa che i suoi *item* siano fuori dal tempo. Per capire questa differenza si veda quanto già indicato in §§III.4; III.6.

⁷⁴ Questa distinzione tra il concetto di simultaneità in una accezione ristretta e il concetto di simultaneità in una accezione non ristretta ci consente anche di interpretare la tesi di Uchiyama (cfr. in particolare 2006, pp. 36-37) – ma anche di altri maestri Zen – secondo cui il presente è lo scenario che "contiene" il presente, il passato e il futuro cfr. §III.10). La prima occorrenza di 'presente' potrebbe essere riferita, infatti, alla serie-R nel suo essere simultanea in senso non ristretto, l'esser-senza tempo da parte della totalità. La seconda occorrenza di 'presente' (quella che denota il presente *incluso* nello scenario del "presente" in senso

Si noti che l'interpretazione proposta finora della concezione del tempo e del divenire in Dōgen esclude ulteriormente la teoria-BA di Baker (2007) per quanto concerne in particolare il principio dell'*ontological novelty* (si veda §III.4). In questo Kim potrebbe esserci di aiuto. Scrive infatti:

[Secondo Dōgen] «Quelle persone [*scil.* quelli che adottano una concezione ordinaria del tempo] sostengono forse il naturalismo dei non buddhisti [che afferma *l'origine spontanea di tutte le cose*] [...].

[Secondo Dōgen] «Non c'è assolutamente alcun tempo che non sia già giunto [...], non c'è alcuna natura-di-Buddha che non sia già realizzata» Qui vediamo il netto rifiuto da parte di Dōgen della continuità in quanto processo dalla potenza all'atto. *Il concetto di continuità nel pensiero di Dōgen non si riferisce al processo di un divenire evolucionistico*, da qualcosa di inferiore a qualcosa di superiore, dall'imperfetto al perfetto, dall'incompleto al completo, o – ancora – da ciò che è nascosto a ciò che è svelato. [...] Nella filosofia di Dōgen *la realizzazione* (genjo), infatti, comporta l'esclusione di un tale processo di divenire evolucionistico, o di "andare e venire" e di "apparire e scomparire" o "sorgere e perire" (arising and perishing). Piuttosto, egli intende che la realtà nella sua condizione di realizzazione (realized state) è da sempre un intero (whole) autosufficiente, seppur dinamico. [...] In breve, *la continuità nel contesto della filosofia dogeniana significa dinamismo*. (Solo in questo senso Dōgen ammette la nozione di "flusso" nel tempo). [...] Non dovremmo rappresentarci il passaggio temporale (*kyoryaku*) allo stesso modo in cui diciamo che una tempesta si sposta da est a ovest. *Il mondo non è né immobile e immutabile, né senza avanzamento e regresso: il mondo è passaggio temporale (temporal passage)* (2004, pp. 160-162, corsivo mio).⁷⁵

lato) potrebbe essere riferita al presente e a ciò che è presente nel suo esser-simultaneo *in senso stretto* con altri *item* della serie-R.

⁷⁵ Ho tradotto l'inglese '*realization*' – che qui a sua volta traduce il termine giapponese '*genjo*' – con '*realizzazione*', ma il significato è molto più complesso, in quanto include anche le nozioni di illuminazione, consapevolezza, manifestazione dell'illuminazione, etc.

Non c'è dunque un *evolutionary becoming* inteso come divenir-altro o *absolute/ontological becoming* (cfr. *supra*) perché, basandoci sulla teoria di Oaklander, non vi è perdita-acquisizione di proprietà-A da parte degli oggetti e degli eventi, né vi è *l'andare-nel* e *il venire-dal* niente da parte degli enti. Neppure vi è una «origine spontanea di tutte le cose» (*cit.*), cioè un *venire-dal niente* da parte delle cose. La teoria-BA di Baker (2007), in quanto assume tra i suoi principi fondamentali l'*ontological novelty*, potrebbe essere – *mutatis mutandis*, nella interpretazione che propongo – quella stessa concezione ordinaria del tempo che Dōgen assume come punto di partenza da oltrepassare, o meglio, da mantenere solo per utilità e convenzionalità nella vita quotidiana (riferendosi, quindi, a una delle verità *convenzionali*), ma che non appartiene alla *verità ultima* del tempo.⁷⁶ Scrive Kim:

[Secondo Dōgen, si dovrebbe] «indagare [il tempo] ventiquattro ore al giorno. [...] Le direzioni e le tracce del suo andare e venire [come per le quattro stagioni] sono così ovvie che non si dovrebbe nemmeno preoccuparsi di metterlo in dubbio. *Anche se non si ha alcun dubbio sul tempo*, [tuttavia] *ciò non significa che lo si sia compreso*». Il cosiddetto andare e venire (*korai*) del tempo è così profondamente e naturalmente radicato nella nostra mente ordinaria che la sua essenza non è mai stata messa in questione o analizzata. La suddivisione del tempo in dodici parti del quadrante orario appartiene a *tale concezione convenzionale del tempo – senza dubbio utile per la vita di ogni giorno; ma non si dovrebbe confonderla con la struttura del tempo. Eppure tale concezione potrebbe essere meritevole di indagine in quanto passo iniziale per addentrarsi nel mistero del tempo*. In effetti, in un certo senso, si dice che il tempo “scorra” e “vada e venga”; di conseguenza dovremmo esaminare ciò che intendiamo con queste espressioni (2004, p. 148, corsivo mio).

Per Dōgen, dunque, anche il senso comune non dubita della concezione del tempo in termini di commistione tra serie-A e serie-B⁷⁷ ed è – tuttavia – solo a partire dalle “emendazioni”

⁷⁶ Sulla differenza tra verità convenzionali e verità ultime cfr. §II.6.

⁷⁷ Ovviamente Dōgen non utilizza i termini ‘serie-A’ e ‘serie-B’, ma

del senso comune che si può pervenire alla concezione “ultima” del tempo.⁷⁸ Il Dōgen così interpretato da Kim (ma anche dalla *received view* del Buddhismo), però, non mi sembra distinguere tra senso comune in senso lato e *bedrock* del senso comune (cfr. I.1); distinzione, questa, che ci permette di rileggere il passo di Dōgen in termini leggermente diversi. Possiamo infatti sostenere che il senso comune generico non comprende la natura del tempo, laddove invece il senso comune mooreano ne comprende pienamente la verità ultima in termini (ontologicamente e metafisicamente neutrali) di serie-R. Certo – come scrive Dōgen – la credenza nell’andare e venire delle cose e degli eventi è così tanto “incorporata” nella nostra visione della realtà da non essere messa in discussione. Ma cosa significherebbe metterla in discussione? Se prendiamo l’espressione ‘andare e venire delle cose ed eventi’, essa può essere interpretata in vari modi – lo abbiamo visto nel corso del capitolo III. L’interpretazione che propongo sostiene che a livello di senso comune generico si creda (consapevolmente o meno) in una commistione di serie-A e serie-B, come già McTaggart (1908) rilevava. E tuttavia, se andiamo a toccare il nucleo del senso comune, cioè l’insieme di credenze mooreane, troviamo una qualche forma di teoria-R, poiché ci “liberiamo” di proprietà o concetti o comunque presupposti teoretici “caricati” ontologicamente o ideologicamente, quali l’*esser-presente*, l’*esser-passato* o l’*essere-futuro*, l’*ontological novelty*, etc. (caratteristiche di una teoria-A), e assumiamo una posizione “agnostica” (nel senso proposto in §I.4) nei confronti del divenire. Sicché la pratica buddhista non dovrebbe mirare tanto a smantellare la nostra visione ordinaria del tempo, quanto ad “inverarla” ripulendola dagli *ontological* e dagli *ideological commitment* che diamo per scontati. Quello che

ho già indicato in che modo accostarsi a essi per provare a interpretare la concezione dogeniana del tempo.

⁷⁸ Certo, in Dōgen questo processo di analisi non va inteso in modo intellettualistico, essendo sempre un tutt’uno con una pratica che comprende l’uomo in quanto anche corporeità, cuore-mente, etc. Ma – come propone efficacemente Wrisley (2017) – l’illuminazione può essere intesa anche in termini concettuali, a patto di pensare il darsi del concetto come *concettualità incarnata*: cfr. §I.3.

Dōgen sostiene essere così tanto instillato nella nostra visione ordinaria del tempo, è di fatto una struttura ontologica da cui dobbiamo emanciparci per riconquistare una visione “moorea-na” della realtà del tempo. Si tratta, insomma, di una esemplificazione di quella *revisione delle credenze* (nel caso specifico: le credenze riguardanti il tempo) in cui si concreta la manifestazione dell’illuminazione (cfr. §I.2).

III.8) Libero arbitrio, tempo e pratica buddhista

Vediamo a questo punto un’altra tesi chiave della concezione del tempo in Dōgen che ci permetterà di fare maggiore chiarezza sul rapporto tra libero arbitrio e natura del tempo, rapporto, questo, foriero di contraddizione almeno in prima battuta. La questione sullo sfondo è la seguente: se nel Buddhismo (di Dōgen, ma non solo) tutte le cose e gli eventi sono simultanei (in senso non ristretto), seppur ordinate secondo le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* (in senso ristretto), che ne è della nostra (presunta) libertà di azione? Si ripropone qui uno dei classici problemi della filosofia, cioè la discussione tra fatalismo-determinismo da un lato, e libertà dall’altro. In particolare, se consideriamo il futuro, ci dovremo chiedere (perlomeno) se ciò che sarà esiste già (approccio eternista) oppure non esiste ancora (approccio presentista), e – soprattutto se parliamo della dimensione del nostro agire – se possiamo determinare liberamente o almeno contribuire in parte a determinare ciò che sarà, ossia il nostro futuro.⁷⁹ A una prima considerazione, sembrerebbe che una teoria del tempo come l’eternismo (sia statico che dinamico) abbia come corollario l’esclusione della libertà umana, poiché il futuro è ontologicamente reale tanto quanto il presente e il passato, sicché ciò che accadrà deve ancora avvenire *solo rispetto al no-*

⁷⁹ Tale questione, poi, ha una ricaduta importante anche sul noto paradosso che Dōgen ha cercato di risolvere, ossia: se tutto è già da sempre natura-di-Buddha, illuminazione perfetta, che motivo c’è di praticare il Buddhismo? Su questa tematica cfr. §I.2 (anche se lì non viene menzionata la declinazione temporale).

stro punto di vista particolare, a partire da cui ci illudiamo di poter contribuire alla definizione del futuro, laddove invece è già tutto definito. Sembra, d'altro canto, che siano soprattutto il presentismo e l'incrementismo (*Growing Block theory*) a lasciare spazio alla libertà umana di definire il futuro, poiché per entrambe le teorie suddette il futuro assolutamente non c'è, non ha realtà ontologica. Una via alternativa – che mi sembra quella propria della *received view* del Buddhismo – consiste invece nel tenere insieme eternismo (statico o dinamico) e libertà d'agire, e così sembra sostenere Dōgen o perlomeno il Dōgen di Kim:

Dōgen andò al di là del modo convenzionale di pensare tipico della filosofia buddhista, affermando che l'azione (*activity*) fosse più originaria (*primitive*) dell'origine [inter]dipendente. Ciò non significò [per lui] negare l'importanza di quest'ultima, ma esaminare la natura delle sue condizioni e cause, ossia esaminare tutte le cose dell'universo, al fine di approfondire la nostra comprensione di esse in quanto azioni (*activities*). [...] è evidente che [l'] ora si realizza (*realize*) contemporaneamente con l'azione. O per dirla in altro modo, il tempo è azione e l'azione è tempo. L'ora realizzato (*realized*) consiste non in uno statico essere fuori dal tempo (*timelessness*) che ci autorizzi ad accettare la realtà così come è data, bensì consiste piuttosto in una azione dinamica che ci coinvolge intimamente nel tempo e perciò trasforma i nostri atti (*deeds*), i nostri discorsi e pensieri (2004, p. 164, corsivo mio).

Questo passaggio lascia intendere chiaramente che la concezione del tempo in Dōgen non implica una passività da parte dell'agire umano, non esclude – anzi – *coesiste* con l'attività. Secondo la *received view* del Buddhismo, accanto alla contraddizione tra eternità e divenire che abbiamo già rilevato e di cui ho già proposto una soluzione (cfr. §III.7), anche la coesistenza di eternità e azione umana (o pratica) è in qualche modo contraddittoria, come ho già anticipato: se tutto è simultaneamente (in senso non ristretto) co-esistente, allora *adesso* non ci è davvero possibile *cambiare* il futuro. Le ragioni di questa incompatibilità tra possibilità di cambiare il futuro e

eternismo (statico o dinamico) sono ben spiegate da Le Poidevin (2013). Consideriamo l'enunciato: «Prenderai il treno delle 07:00 per Aberdeen il 5 marzo 2032» (presupponendo di essere in un anno precedente al 2032). Scrive Le Poidevin:

La verità attuale (*current*) di un enunciato declinato al futuro (*future-tensed*) [...] implica certamente la sua immodificabilità. Non si può fare alcunché ora per rendere quell'enunciato falso. Questo punto è incontestabile. Non puoi cambiare il futuro senza violare [...] il principio di non contraddizione. Se ora è vero che salirai sul treno delle 07:00 per Aberdeen il giorno 5 marzo 2032, e supponiamo che tu decida, subito prima, di non prendere il treno – e che la tua decisione sia efficace (*effective*) – allora si dà il caso che tu prenda e non prenda il treno: e questa è una contraddizione (2013, p. 537).

Se ammettessimo, dunque, la possibilità del cambiamento di un fatto del futuro, allora oggi 7 agosto 2018 – ad esempio – sarebbe contemporaneamente vero e falso quel fatto del futuro 2032: sarebbe vero che prenderò il treno delle 07:00 per Aberdeen il 5 marzo 2032 perché nella concezione eternista ogni oggetto ed evento – passato, presente e futuro – sono reali, senza alcun “privilegio” ontologico da parte del presente o del passato rispetto al futuro; ma sarebbe anche falso, perché stiamo insieme ammettendo che io possa cambiare quello specifico fatto, rinunciando a prendere il treno delle 07:00 per Aberdeen. È come se dicessimo: tutta la realtà è scolpita sul marmo, ogni oggetto, ogni evento è già inciso e non può essere minimamente scalfito dall'uomo; e insieme dicessimo: ma l'uomo può scalfire almeno in parte il marmo e cambiare la configurazione del “disegno”. Contraddizione, dunque.⁸⁰ E quest'ultima nella *received view* del

⁸⁰ Si potrebbe essere portati a pensare che sia per il presentismo, che per l'incrementismo questa contraddizione non vi sia, perché il futuro non esiste, e il presente è ontologicamente “privilegiato” rispetto al futuro, che – appunto – non c'è ancora. Ma Le Poidevin rileva – a mio avviso correttamente – una forte difficoltà a sostenere la possibilità di cambiare il futuro anche se assumessimo queste teorie del tempo: «*If we want to preserve the idea of the “open future,” in which there is as yet no fact of the matter as to what will happen, we have to turn to*

Buddhismo, e dello Zen in particolare, non dà grandi problemi, anzi, la contraddizione – lo ripeto – è stata considerata più di qualche volta come un motore fecondo per il Buddhismo (soprattutto nella tradizione Zen). Al contrario, dal punto di vista di questo libro, anche la (presunta) contraddizione tra libertà ed eternismo può essere risolta grazie a due “mosse”: la prima è – di nuovo – quella di adottare la teoria-R come concezione del tempo; la seconda consiste nell'accogliere la differenza rilevata da Le Poidevin tra impossibilità di *cambiare* (*change*) il futuro e impossibilità di *influenzare* (*affect*) il futuro:

La questione [...] è capire cosa comporti la nostra incapacità di cambiare il futuro. E qui il fatalista inferisce [...] in modo errato: da <Io non posso *cambiare* il futuro> a <Io non posso *influenzare* (*affect*) il futuro>. Ma avere una qualche influenza non implica il cambiamento. Sovrapporre le due cose è abbastanza naturale se ragioniamo in termini di avere un effetto (*affect*) su oggetti materiali ordinari: io ho un effetto su questa sedia sedendomi su di essa e quindi cambiandone le proprietà: da integra a rotta, per esempio. Ma nel contesto degli enunciati declinati al futuro (*future-tensed*) l'oggetto interessato su cui si eserciterebbe una influenza è uno stato di

a version of the A-theory, according to which time really passes, and the past/present/future distinction is non-perspectival. In particular, we must opt either for presentism, which holds that only what is the present is real, or the growing block theory, on which both past and present are real, but the future not. Either of these views can embrace, indeed must embrace, the notion that there is something causally privileged about the present moment: that this is where events can exert their causal influence. But once we add to this the Augustinian demonstration that the present can only be instantaneous [cfr. Agostino d'Ippona, *Le Confessioni*, libro XI, G. Vigni (2001 ed.) *N.d.A.*] we have a serious problem for freedom. For any conscious state is essentially temporally *extended and temporally structured: it cannot be instantaneous*. So, *insofar as a conscious state exerts a causal influence, it does so only in the wholly derivative sense that each of its instantaneous non-conscious components do so*. In rationalizing the actions which appear to be the highest expressions of our freedom, we put our conscious desires and intentions center stage, but if causality is confined to the instant, the fundamental causes are hidden ones» (2013, p. 546. Cfr. anche *ibidem*, pp. 542-545, sezione “*The prison of the present*”).

cose temporalmente collocato (*time-indexed*): il fatto che sali a bordo alle 07:00 del 5 marzo. Solo ponendo attenzione a questa tipologia di oggetto il fatalista può affermare che non si può cambiare il futuro: non puoi cambiare questo stato di cose da vero a falso. *Quando chiediamo se si può influenzare (affect) il futuro, però, stiamo chiedendo se le tue azioni presenti siano causalmente responsabili della configurazione del futuro. E la risposta certamente è affermativa.* Il fatto che sali a bordo alle 07:00 è causalmente dipendente dalla tua precedente decisione di salire a bordo (2013, p. 537, corsivo mio).

Per Le Poidevin, quindi, possiamo dire che le nostre azioni di oggi influenzano gli eventi futuri, sebbene non si tratti della possibilità di cambiare la realtà futura *trasformando* ciò che è eternamente vero, ciò che è così da sempre (ad esempio il fatto che prenderò il treno delle 07:00) in qualcos'altro (il fatto che non prenderò quel treno). Si noti, infatti, che questa *possibilità di essere causa di un effetto futuro*, ossia di influenzare-determinare il futuro *non va intesa come possibilità di portare qualcosa dall'inesistenza all'esistenza, o creare qualcosa (dal niente), o far diventare-altro qualcosa.* Scrive a tal proposito Le Poidevin:

L'influenzare (*affecting*) è qui una nozione causale: almeno parte del futuro dipende causalmente dalle nostre azioni presenti. E tale dipendenza causale è interamente compatibile con un futuro completamente determinato. [...] [Ma] non possiamo a questo punto continuare a concepire la causalità in termini di *render qualcosa esistente (making something real)*. Dobbiamo accontentarci di un concetto annacquato (*watered-down*) di causa. E ciò ha delle conseguenze sul nostro concetto intuitivo di libertà, poiché il nostro esercizio di apparente libertà è un processo causale (2013, pp. 540 ss.).

All'interno di una concezione eternista del tempo,⁸¹ quindi, è ammissibile per Le Poidevin parlare di libertà, a patto di rivedere il nostro concetto di libertà, visto che di solito lo associa-

⁸¹ E aggiungo: anche all'interno di una concezione ontologicamente più "neutrale" come la teoria-R, che non è un eternismo B-teoretico "standard" (o eternismo₂), in quanto slega l'esistenza dalle relazioni temporali, cioè slega l'esistenza dal tempo (eternismo₃).

mo – implicitamente o esplicitamente – a una qualche capacità (magari parziale) di rendere le cose o gli eventi reali, portandoli dall'inesistenza all'esistenza o viceversa, ossia associamo il concetto LIBERTÀ o AZIONE LIBERA (umana o comunque propria di un essere senziente) a una nozione "forte" di causalità, dove noi siamo (almeno parzialmente) "creatori" del futuro o comunque abbiamo un certo "controllo" sul divenire. Le Poidevin, invece, ci invita ad adottare una nozione di causalità «annacquata» (*watered-down*), cioè "indebolita", dove la capacità di *esser-causa* di qualcosa (perlomeno parzialmente), ossia la capacità di *influenzare* qualcosa di futuro (la «configurazione del futuro»), non ha una portata ontologica, proprio perché non ha a che fare con nozioni quali: *absolute becoming*, *ontological novelty*, oppure la *perdita-acquisizione* di proprietà-A, etc. Ma questo "annacquamento" della nozione di causalità mi sembra in linea con quanto ho sostenuto fin dall'inizio del libro, ossia la via agnostica, per cui non si dovrebbe caricare ontologicamente il senso comune mooreano. Si badi: quando Le Poidevin afferma che la nostra nozione ordinaria di libertà è di solito associata a una nozione "forte" di causalità, non credo stia necessariamente sottointendendo che una qualche nozione mooreana di senso comune sia legata a una nozione ontologica di libertà e causalità. Sicché – da parte mia – direi che la *belief revision* mooreana della pratica buddhista su questo punto potrebbe essere intesa come il passaggio dalla credenza in una proposizione del tipo: <io sono libero di cambiare il futuro>; alla credenza in una proposizione del tipo: <io influenzo il futuro senza per questo avere un impatto ontologico sulla realtà>.⁸² Si noti, inoltre, che questo "annacquamento" o "indebolimento" della nozione di causalità era già emerso in §III.7 quando ho fatto ricorso a una nozione non ontologica di causalità in merito a un'altra questione: quella della direzione del passaggio del tempo.⁸³ Grazie a questa nozione di causalità, dunque, possiamo tenere insieme *senza*

⁸² Sulla *belief revision* cfr. §§I.1; I.2.

⁸³ Abbiamo visto, infatti, che la relazione di causa-effetto "spogliata" di valenza ontologica è semplicemente la sequenza ordinata di *prima-di, dopo-di, simultaneo-con*.

contraddizione la teoria-R del tempo e la pratica *attiva*, evitando perciò esiti contraddittori nella pratica buddhista, dove sembrerebbe che al praticante sia richiesto in qualche modo di “darsi da fare” ma dove, nello stesso tempo, dovrebbe considerare il proprio “darsi da fare” assolutamente ininfluente; tant’è che talvolta viene chiesto provocatoriamente al buddhista che valore avrebbe la pratica, quando si potrebbe “incrociare le braccia” e smettere di fare – *tout court*. Si noti, inoltre, che tale soluzione può chiarificare anche una delle questioni chiave affrontate da Dōgen, ossia la domanda: perché dobbiamo praticare il buddhismo se tutto è già da sempre illuminato, se tutto già è natura-di-Buddha? La risposta data da alcuni interpreti (cfr. ad esempio Tollini 2001; 2004) è che la pratica si limiti a *manifestare* la buddhità originaria di ogni cosa, dunque evitando la contraddizione tra essere illuminati e dover-raggiungere l’illuminazione. Una interpretazione è già stata data anche in questo libro (si veda §1.2) in termini di *belief revision*. A mio avviso, grazie alla nozione pre-ontologica di causalità abbiamo una ulteriore risorsa interpretativa per parafrasare la polarità buddhista tra *essere-già-illuminato* e *manifestare l’illuminazione*.⁸⁴ In effetti, se ci limitassimo ad affermare che la questione di questa polarità si risolve semplicemente affermando che tutto è già illuminato, ma che dobbiamo o possiamo manifestare una illuminazione altrimenti “quiescente”, temo che tale soluzione risulterebbe ancora parziale e a rischio di contraddizione. Rimane infatti da esplicitare cosa significhi *manifestare* l’illuminazione o la natura-di-buddha originaria. Significa, forse, far diventare esistente qualcosa di non esistente, ossia portare dall’inesistenza all’esistenza la manifestazione (l’apparire) dell’illuminazione originaria? Se così fosse, dovremmo utilizzare nozioni ontologiche “pesanti”, quali il divenire assoluto (*absolute becoming*), la novità ontologica (*ontological novelty*), la perdita-acquisizione di proprietà-A etc, “tradendo” lo spirito agnostico del Buddhismo.

⁸⁴ Qui con ‘pre-ontologica’ intendo il fatto che la nozione di causalità impiegata non utilizza concetti quali *divenir-altro*, *venire-dal-niente*, *perdita-acquisizione di proprietà-A*, *ontological novelty*, etc., come spiegato sopra.

Laddove invece, grazie alla nozione “debole” di causalità, possiamo semplicemente affermare che la pratica buddhista *causa, nel senso che influenza* (affect) – (e non nel senso che renda reale (making real) – la manifestazione dell’illuminazione.⁸⁵

III.9) *Dōgen, l’istante presente e la Moving Spotlight theory*

Secondo Miller (2013), la teoria del tempo di Dōgen potrebbe essere intesa come una forma di *Moving Spotlight theory* o *teoria del fascio di luce in movimento* – cfr. §III.3 – (e così di fatto la classifica nella sua tassonomia delle visioni del tempo del Buddhismo, cfr. *ibidem*, pp. 15-18). Il motivo

⁸⁵ Si badi: in Dōgen e nello zen Sōtō la pratica e l’illuminazione coincidono. Tuttavia, se – come fanno diversi interpreti, tra cui Tollini (2001; 2004) – ammettiamo che la manifestazione (l’apparire) dell’illuminazione vi è solo come pratica, allora i veri coincidenti non sono la natura-di-buddha e la pratica, ma la *manifestazione* della natura-di-buddha o illuminazione originaria e la pratica. Utilizzando un esempio di Aldo Tollini (tratto da un nostro colloquio personale): paragoniamo l’illuminazione originaria a saper suonare il pianoforte. In base a questa similitudine, supponiamo che tutti gli esseri siano originariamente capaci di suonare il pianoforte. Tuttavia solo praticando – alzandosi dal divano e sedendosi al pianoforte a suonare – si può manifestare tale capacità. Benissimo. Se consideriamo la situazione da un punto di vista ontologico, la pratica, ossia alzarsi dal divano e sedersi a suonare il pianoforte, è un far diventare-altro qualcosa, comporta cioè una novità ontologica, o un cambiamento ontologico, o un divenire assoluto, che si dipana tra due estremi: *l’inesistenza* di io-che-suono-il-piano e *l’esistenza* di io-che-suono-il-piano. Perciò, da una prospettiva ontologica, la soluzione di Dōgen sembrerebbe non essere sufficiente, in quanto dovrebbe ammettere una qualche forma di diventar-altro attraverso la pratica. Se invece parafrasiamo la tesi di Dōgen in termini non ontologici – sicché il mio alzarmi dal divano e sedermi per suonare il pianoforte significa *affect/ causare in senso “debole”* o *“annacquato* il futuro io-che-suono-il-piano – allora la questione mi sembra risolta. Si mantiene il valore della pratica senza tuttavia ricorrere a nozioni ontologiche (che andrebbero contro una delle linee guida di questo libro, ossia l’idea che il buddhismo in quanto basato sul senso comune mooreano non porti con sé una qualche ontologia, cfr. §III.4).

che induce l'autrice a questa scelta⁸⁶ consiste in una sorta di mediazione tra gli interpreti di Dōgen (es. Heine, Stambaugh, Tallant) che considerano la teoria del tempo del maestro buddhista come una forma di presentismo per cui: *realmente* le cose e gli eventi entrano ed escono dall'esistenza; vi è un autentico *ontological change*, un *absolute becoming*, una *ontological novelty*, una *acquisizione-perdita di proprietà-A*, etc. E quegli interpreti che – invece – rilevano in Dōgen anche una concezione eternista, primo fra tutti Vorenkamp, di cui abbiamo già preso in considerazione l'importante scritto del 1995 (rimando il lettore a §III.6). Gli interpreti che insistono più verso una forma di presentismo e di divenire ontologicamente “caricato” fanno leva sul fatto che in Dōgen sia molto forte l'identità tra essere e tempo (*Uji*): «Stando alle interpretazioni tradizionali, *Uji* significherebbe qualcosa del tipo: *il tempo è l'essere e tutti gli esseri sono tempo o tutto l'essere è tempo*. In base a questa lettura *Uji* è l'attività dinamica del divenire di tutte le cose» (Miller, 2013, p. 12). Vorenkamp dal canto suo – come abbiamo visto – conclude affermando una commistione in Dōgen tra una forma di eternismo, interpretabile sottoforma di teoria-B, e insieme la necessità di mantenere la nozione di *perdita-acquisizione* delle proprietà-A per render conto della dinamicità, finendo quindi per imputare alla teoria di Dōgen una qualche contraddittorietà intrinseca. Miller invece propone di interpretare la teoria del tempo di Dōgen come una specie di *Moving Spotlight theory* (opzione invece esclusa da Vorenkamp) proprio per render conto da un lato della dinamicità della realtà, e dall'altro della dimensione eterna e statica. Sappiamo già, infatti, che la *Moving Spotlight theory* afferma l'esistenza “in carne ed ossa” di cose ed eventi passati, presenti e futuri, attribuendo però un certo privilegio al presente, ossia la proprietà della *presentezza* o comunque una qualche differenza rispetto alle altre due

⁸⁶ Rimando il lettore all'articolo originale (2013) per approfondimenti. Per gli scopi del capitolo mi è più utile sintetizzare la complessa tassonomia di Miller, peraltro molto interessante e meritevole di attenzione.

dimensioni temporali. Scrive Miller a proposito di questa potenziale interpretazione:

[...]la *Moving Spotlight theory* sarebbe accostabile all'idea di Dōgen per cui tutti gli eventi hanno una posizione statica in una realtà quadridimensionale (*four-dimensional manifold*), accanto all'idea che [il passaggio del] tempo (*tense*) sia reale, perché, secondo la *Moving Spotlight theory*, è una caratteristica oggettiva del mondo il fatto che [progressivamente] *certi* eventi [e non altri] siano presenti (2013, p. 13).

A mio avviso la teoria-R rimane comunque il candidato più adatto a interpretare la teoria del tempo di Dōgen, se si accetta l'impianto agnostico e l'approccio mooreano delineati fin dal primo capitolo di questo libro. Innanzitutto vediamo più nel dettaglio quali vantaggi potrebbe portare la *Moving Spotlight theory*, per poi mostrare che di fatto richiedono l'assunzione di *ontological commitment* troppo "forti" rispetto al criterio di parsimonia teoretica che ho assunto.

Il primo vantaggio dell'utilizzo della *Moving Spotlight theory* consisterebbe nella possibilità di parafrasare il principio di *non-obstruction* di Dōgen (cfr. §III.7) in modo – almeno *prima facie* – più semplice rispetto alla teoria-R. All'interno di una concezione di eternismo dinamico, infatti, si potrebbe dire che ogni oggetto o evento, o più in generale ogni ente, non ostruisce/non-ostacola gli altri enti perché l'ente nella propria *posizione dharmica* (cfr. §III.6) è, sì, privilegiato rispetto agli enti del passato o del futuro, ma solo nel senso che possiede la proprietà della *presentezza* (o *esser-presente*), cioè appare qui e ora *senza escludere* tutto il resto. Questo vantaggio, però, paga due prezzi da un punto di vista di impegno ontologico che invece la teoria-R non è costretta a pagare, pur riuscendo anch'essa a fornire una parafrasi del principio di non-ostruzione (cfr. §III.7). Infatti per la *Moving Spotlight theory* standard siamo costretti ad impegnarci ontologicamente nell'esistenza di una proprietà – quella della *presentezza* (*presentness*) – che ho già avuto modo di segnalare come estremamente problematica e discutibile grazie alle considerazioni riprese da Cameron (2015). Questi scrive:

Naturalmente pensiamo che la *Moving Spotlight theory* assuma una metafisica tipica di una teoria-B e *aggiunga* qualcosa ad essa, ossia quell'unico momento nella storia che ha quella speciale proprietà di essere presente. [...] In tal caso la proprietà di essere presente è davvero una inutilità metafisica (*metaphysical idler*): essa non comporta alcuna differenza rilevante per le cose che la possiedono. La domanda a questo punto non è come possiamo sapere quali cose ce l'abbiano, bensì: perché dovremmo avere qualche motivo per postulare una tale caratteristica della realtà? (2015, p. 49).

La proprietà di *esser-presente* è quindi qualcosa che dovremmo aggiungere a una serie-B per renderla “dinamica”, dove il dinamismo verrebbe garantito dall'acquisizione-perdita di tale proprietà di *presentezza* da parte degli *item* della serie; e tuttavia questa proprietà rimane alquanto “strana” perché non è chiaro quale contributo porterebbe alla realtà. Scrive infatti Cameron: «La proprietà della presentezza (*presentness*) è [...] un mero epifenomeno, di scarso interesse metafisico. [Appellandoci alla presentezza] ci troviamo con una *Moving Spotlight theory* che non rende le cose veramente più chiare» (2015, p. 48).⁸⁷ L'utilizzo della *Moving Spotlight theory*, dunque, sembra fornire una facile parafrasi del principio di non-ostruzione di Dōgen, e tuttavia ci costringe – a differenza della teoria-R – ad introdurre una proprietà, quella della *presentezza*, che è problematica sia da un punto di vista ontologico che metafisico. In effetti, da un punto di vista ontologico, il problema è che si dovrebbe ammettere l'esistenza di una proprietà non esperibile in alcun modo, non essendovi una differenza *ostensibile* tra una mela rossa *presente* e una mela rossa passata o futura – nella misura in cui non possiamo *indicare* un aspetto della mela che coincida con la sua *presentezza*. Certo, il fatto che la mela sia presente mi consente di esperire le sue proprietà, le sue caratteristiche; ma ciò non significa che la *presentezza* sia una *tra* le proprietà di cui faccia-

⁸⁷ Qui Cameron (2015) si riferisce alla *Moving Spotlight theory* tradizionale, che utilizza la proprietà di *presentezza*, non alla sua originale *Moving Spotlight view*, che non prevede la nozione di *presentness* come proprietà (cfr. 2015), di cui però non mi occupo in questo libro.

mo esperienza (semmai potremmo dire che l'esser-presente della mela è una condizione necessaria affinché appaiano ora, nel campo della mia esperienza, le proprietà della mela. Ma ciò non equivale ad affermare che esista una proprietà di *presentezza*, ripeto). Tutto ciò si collega, da un punto di vista metafisico, alla inutilità metafisica (*metaphysical idler*) della proprietà della *presentezza*, dato che non è una proprietà informativa, cioè tale da dirci qualcosa *in più* sull'aspetto della mela stessa (perché quella proprietà non esprime una caratteristica ulteriore della mela).

L'altro vantaggio della *Moving Spotlight theory* potrebbe essere quello di fornirci una nozione di causalità meno "annacquata" (cfr. §III.8) rispetto alla teoria-R, garantendoci una migliore interpretazione del concetto di attività in Dōgen e più in generale di libero arbitrio o di azione libera nel Buddhismo. Per la *Moving Spotlight theory* standard (così come per la *Growing Block theory* standard, cfr. §III.3), infatti, il presente «è speciale in un modo: è il solo momento che è *causalmente efficace*» (Miller 2013, p. 11, corsivo mio). E il sostenitore di questa linea potrebbe anche aggiungere che proprio l'efficacia causale di un ente presente è quell'aspetto che rende differente ciò che è presente (ossia che ha la proprietà della *presentezza*) da ciò che non lo è, risolvendo così anche il problema ricordato sopra (la *presentezza* come «*metaphysical idler*»). Ma anche in tal caso mi sembra che il privilegio del presente sia solo apparente perché, se l'efficacia causale è intesa come capacità, da parte dell'ente-presente, di far *diventare altro* qualcosa, allora dovremmo far appello a una sorta di novità ontologica (*ontological novelty*) non ammissibile nella prospettiva agnostica e ontologicamente neutrale che ho adottato finora.⁸⁸ Inoltre, se l'efficacia causale è associata all'esistenza, sicché esistere significherebbe avere poteri causali, allora dovremmo comunque attribuire al presente un privilegio ontologico rispetto alle altre dimensioni temporali; attribuzione, anche questa, che va contro la "neutralità" ontologica che cerco di mantenere nel libro. Se poi il sostenitore della *Moving Spotlight theory* affermasse, invece, che anche nella sua teoria

⁸⁸ Un altro motivo per cui il privilegio (causale) del presente non sarebbe un autentico privilegio si trova in Le Poidevin (2013, pp. 542-545).

l'efficacia causale è "annacquata" – cioè tale da non implicare nozioni di *ontological novelty* e simili, allora non vi sarebbe più ragione di preferire la *Moving Spotlight theory* alla teoria-R per interpretare la concezione del tempo buddhista.

In merito all'essenza del momento presente, vorrei soffermarmi in modo critico anche sull'interpretazione che ne dà Okumura (2010) e sul conseguente approccio che l'autore propone per l'esperienza dell'istante presente. Scrive Okumura – leggendo Dōgen:

[...] il momento presente non ha alcuna lunghezza. Se ce l'avesse, non importa quanto corta sia, potremmo dividerlo in una metà che è già nel passato e una metà ancora nel futuro. Quando pronuncio la parola 'ora', nel momento in cui pronuncio la 'o-', la 'ra' è ancora nel futuro, e quando pronuncio la 'ra', la 'o' è già nel passato. Dunque il momento presente non ha alcuna lunghezza, ha una lunghezza pari a zero. Ciò significa che il momento presente è vuoto (*empty*). Ogniquale volta concepiamo un qualche "periodo di tempo", includendovi l'immediato presente, è solo il passato e il futuro che concretamente esistono in ogni momento. Il momento presente è concretamente come una "linea geometrica" senza alcuno spessore che separi passato e presente. Non è forse strano? Certo che lo è (2010, pp. 119-120).

Okumura qui mette in gioco un classico argomento (che troviamo in vari luoghi della filosofia, sia occidentale che orientale) sull'inestensione dell'istante presente:⁸⁹ se il presente avesse una qualche "lunghezza", ossia una qualche durata, allora quest'ultima sarebbe composta da più di un istante, ossia da una successione di istanti, e ciò sarebbe contraddittorio perché l'istante singolo sarebbe anche una pluralità ordinata di istanti (in parte passati, in parte futuri, contraddicendo la nozione stessa di momento presente); non sembra esserci, tuttavia, altra maniera di parlare di una qualche durata o lunghezza del presente. Poiché attribuire al momento

⁸⁹ Cfr. in particolare il già citato Libro XI delle *Confessioni* di Agostino d'Ippona (2001).

presente una durata implicherebbe una contraddizione, allora – seguendo una sorta di *reductio ad absurdum* – dobbiamo concludere che l’istante presente non ha durata, non ha lunghezza, non si estende per un periodo, per quanto breve lo si possa concepire. Fin qui, l’argomento di Okumura mi sembra più che ragionevole e in linea con parte della metafisica classica occidentale. Tuttavia la conseguenza ulteriore che ne deriva, ossia la tesi secondo cui l’istante presente sarebbe vuoto, mi sembra poco chiara, soprattutto se consideriamo la problematicità e la pluralità di significati che può assumere la nozione di vuoto nel Buddhismo (e a cui ho dedicato il prossimo capitolo, IV, di questo libro). Per Okumura, in effetti, sembra che la proprietà di essere vuoto equivalga alla proprietà di essere inesistente:⁹⁰

[...]il momento presente non esiste [...]. Eppure da questo momento presente, *che è vuoto (empty) e non esiste*, tutto il passato e tutto il futuro nella loro interezza sono rispecchiati (*reflected*). Questo momento presente, che non ha lunghezza, è l’unica vera realtà della vita poiché di esso facciamo esperienza. E poiché ogni cosa cambia sempre, in ciascun momento presente ogni cosa sorge e perisce (*arises and perishes*) continuamente (2010, p. 120, corsivo mio).

Si noti, inoltre, la necessità di introdurre una contraddizione per render conto dell’esistenza degli oggetti e degli eventi: Okumura, infatti, tiene insieme l’inesistenza (la vuotezza) del momento presente con l’esistenza delle cose sostenendo che ad ogni momento “sorgono” e “periscono” le cose. Se questi sorgere e perire siano da intendersi in senso ontologico (ossia come divenire assoluto, *absolute becoming*) non è chiaro nel testo, ma credo che la concezione di fondo sia una qualche forma di presentismo (seppur alquanto confuso, visto che il momento presente sembra esistere e non esistere nell’istante “ora”). È interessante, inoltre, che Okumura prima affermi l’inesistenza dell’istante presente per evitare la contraddittorietà di *un istante che non è un istante*

⁹⁰ Si noti che l’equivalenza tra *essere vuoto* ed *essere inesistente* è proprio una delle tesi della *pop view* del Buddhismo che andrò a criticare nel capitolo successivo dedicato al vuoto e al nulla.

(ossia un istante che è un periodo, cioè un *insieme di istanti* in successione); ma poi non si ponga problemi ad affermare la contraddizione di un presente inesistente che sarebbe comunque l'unico vero esistente, visto che le cose “sorgono” e “periscono”, o sopraggiungono e passano *nel e dal* presente. (Questo approccio che da un lato espunge la contraddizione e dall'altro la afferma mi sembra tipico della *received view* del Buddhismo).

Se si vuole chiarire che cosa sia un istante di tempo, credo che una definizione meno problematica e più chiara rispetto a quella di Okumura sia quella di Frischhut (2012) che abbiamo già incontrato in precedenza⁹¹ – nozione che avevo accostato a quella dogeniana di *posizione dharmica* (cfr. §III.6). Grazie a questa definizione, infatti, possiamo parlare di una durata del presente senza cadere in contraddizione perché questa durata è *minimale*, ossia sufficientemente breve da non permettere l'accadere di un cambiamento intrinseco nell'oggetto o evento. Perciò non dobbiamo concludere dichiarando l'inesistenza dell'istante presente, quest'ultimo potendo essere pienamente reale, a patto di attribuirgli una durata minimale, cioè entro cui non sia possibile alcun cambiamento intrinseco. Dunque è il cambiamento intrinseco a essere inesistente o – per usare il lessico di Okumura – vuoto e non l'istante di tempo, evitando così – ripeto – la contraddittorietà di un istante che esiste e non esiste.⁹²

Non solo: la “vuotezza” dell'istante presente, affermata da Okumura, implica una ulteriore difficoltà, cioè quella di spiegare come sia possibile fare esperienza del momento presente se è vuoto.⁹³ Scrive infatti Okumura:

⁹¹ «[...] sarà sufficiente intendere 'istante', 'momento' oppure (un) 'istante di tempo' (*a time*) come unità di tempo o regioni di tempo caratterizzate da una *durata minimale (minimal duration)*, dove intendo una durata minimale come *una durata che è troppo breve per consentire [che vi sia] un cambiamento intrinseco* [corsivo mio] (2012, pp. 14-15).

⁹² Si cominci a notare, tuttavia, che *essere vuoto* non significa *essere inesistente sic et simpliciter*. Su questa e altre differenze tra vuoto, inesistenza, nulla, etc. mi soffermerò nel cap. IV.

⁹³ Si noti che l'esperienza del momento presente va anche articolata in una distinzione tra esperienza del momento presente oggettivo (qualora sia possibile una tale esperienza) ed esperienza del momen-

La realtà si dispiega solamente nel momento presente, eppure la nostra mente non riesce ad afferrarlo. Ed è così perché per concepire persino il pensiero più semplice abbiamo bisogno di una qualche lunghezza di tempo, eppure il momento presente non ha lunghezza; *il momento presente è l'unico momento concreto (actual), l'unica esperienza concreta immediata, e non può essere colto dalla mente.* Tuttavia ciascuno di noi pensa che il momento presente abbia una qualche lunghezza di tempo, e collochiamo noi stessi nel bel mezzo della nostra storia personale, una storia in cui siamo l'eroe o l'eroina (2010, p. 120, corsivo mio).

Ecco un problema ulteriore che forse potremmo evitare facendo appello proprio alla suddetta nozione di durata minimale, dove inesistente è il cambiamento intrinseco e non il momento presente, sicché non saremmo costretti a concludere – come invece fa Okumura – che la nostra mente non sia in grado di “afferrare” o concettualizzare l'istante presente. Ma vi è anche un'altra strategia per evitare questa problematica, ed è basata sull'approccio di Wrisley (2017) di cui ho già parlato in §I.3. Se utilizziamo le nozioni di *concetto incarnato (embodied concept)* e *impiego o utilizzo del concetto (concept employment)*, possiamo affermare che facciamo esperienza concettuale dell'istante presente, a patto di intendere la concettualità come “incarnata” (*embodied*) e “applicata”, “utilizzata” (*employed*). In questo modo si evita quella distinzione – tipica della *received view* del Buddhismo – tra esperienza concettuale ed esperienza immediata dell'istante presente, dove l'esperienza immediata sarebbe scevra da qualsiasi concettualità, quasi un'esperienza ineffabile-mistica, una sorta di «conoscenza ineffabile (*ineffable knowledge*)» che – come nota bene Burton (2013, p. 157) – è un ossimoro (se non una vera e propria nozione contraddittoria anch'essa!). Okumura, invece, mantiene questa distinzione:

C'è sempre un certo divario tra l'esperienza concreta del momento presente e i nostri pensieri riguardo al momento presente e a come lo definiamo; il momento presente è inaf-

to presente “fenomenologico”, ossia l'esperienza di quello che è stato chiamato *specious present*. Considererò quest'ultima nella sezione successiva.

ferrabile anche se è il solo momento concreto dell'esperienza. Eppure quando apriamo la mano del pensiero in *zazen*, lasciamo andare la nostra storia [personale] e sediamo proprio qui, proprio ora, nel momento presente (2012, pp. 120-121).

Certo, anche nella mia parafrasi si può mantenere una distinzione tra l'esperienza concettuale del momento presente e l'esperienza del momento presente durante la pratica meditativa (nel caso specifico dello *zazen*); e tuttavia – ecco il punto – questa distinzione non deve fare appello ad una esperienza *ad hoc*, ineffabile, di cui non si possa parlare, etc. Si tratta, invece, di una distinzione interna alla dimensione concettuale: quella tra concetto in quanto mero strumento di discernimento intellettuale e concetto in quanto concetto “incarnato” (*embodied*) e “applicato” (*employed*), e quindi concetto che viene inteso come applicazione di una policy (si vedano §§I.1; I.2; I.3). La “pulizia” del pensiero – o la pratica di «aprire la mano del pensiero» (espressione che Okumura riprende da Uchiyama) – applicata al pensiero del momento presente non significa, quindi, l'abbandono o la negazione del pensiero concettuale *in toto* – abbandono impossibile per l'uomo che voglia restare umano; ma significa il passaggio dal concetto intellettuale al concetto incarnato-applicato.

III.10) Fare esperienza del presente

Abbiamo già osservato che l'esperienza del presente, a cui ci esorta la pratica buddhista, non sembra essere riconducibile all'esperienza di una “fantomatica” proprietà della *presentezza* posseduta dagli enti presenti. Abbiamo visto, inoltre, che l'esperienza del presente non dovrebbe essere intesa come se fosse una esperienza mistico-ineffabile, bensì come esperienza concettuale – a patto, però, di intendere tale concettualità nei termini di *embodied-employed concept*. È invece rimasta sullo sfondo una questione molto importante riguardo all'esperienza del presente, cioè la nozione di *specious present* (cfr. §III.5). Ma facciamo un passo indietro e vediamo quali sono gli aspetti essenziali per identificare quella che solitamente chiamiamo ‘esperienza

del presente'. A tal fine, seguirò la preziosa sintesi di MacAulay (2015) secondo cui l'esperienza del presente o della presenza (*presence*), cioè del sentirsi (*feel*) "confinati" nel momento in cui si sta facendo esperienza *ora*, in quanto differente dai momenti precedenti e successivi, possiede quattro elementi:

- *Presenza** (*presence**): la sensazione (*feeling*) che una qualche esperienza – ossia proprio *questa* – accada nel presente (oggettivo).
- *Esclusione* (*exclusion*): la sensazione che [la suddetta esperienza] comporti l'esclusione di quelle che la precedono e di quelle che la seguono.
- *Accadimento* (*occurrence*): la sensazione che, in aggiunta a quanto già indicato, [la suddetta esperienza] accada (*occurs*) *simpliciter*.
- *Prossimità* (*proximity*): la sensazione che alcune esperienze sembrino (*feel*) meno reali di altre (in base a quanto recentemente sono accadute) (2015, p. 74).

Per considerare il primo elemento – nota MacAulay – è opportuno introdurre una distinzione importante tra l'esperienza del presente inteso in senso lato – sia: *presenza* o *presence* – da uno degli elementi che la compongono, ossia la presenza in senso stretto – sia: *presenza** o *presence** – cioè la sensazione o percezione che questa esperienza accada nella dimensione del presente oggettivo, l'istante, l'ora.⁹⁴ Abbiamo visto però, fin dall'inizio del capitolo, che la nostra esperienza del presente non sembra mai darsi in quanto esperienza di un istante – come quello postulato dalla fisica –, bensì in quanto esperienza di un periodo o intervallo, seppur (il) minimo; donde l'esigenza di utilizzare la nozione di *specious present*, che approfondirò tra poco. La *presence**, cioè il primo elemento dell'esperienza del presente, apre quindi già una divergenza tra la

⁹⁴ Scrive MacAulay (2015, p. 40n): «Presence is the general feeling that what is currently happening is distinguished in some way; presence*, on the other hand, is the feeling that what distinguishes this moment specifically is that it is located at the *objective present*, a distinguished time in the universe. [...] I [...] distinguish between presence* and presence using the asterisk».

esperienza oggettiva o scientifica del tempo e quella soggettiva o ordinaria o quotidiana, dove le espressioni ‘oggettivo’ o ‘scientifico’ da un lato, e ‘soggettivo’ ‘ordinario’, ‘quotidiano’ dall’altro possono essere intese nel senso proposto da MacAulay (2015) che a sua volta si richiama a Sellars (1962) basandosi sulla divergenza tra l’immagine scientifica (*scientific image*) e l’immagine manifesta (*manifest image*), cioè l’immagine che l’uomo nel mondo (*man-in-the-world*) ha della realtà:

Per Sellars l’immagine manifesta è «una elaborazione e una rifinitura dell’immagine [del mondo] in rapporto a ciò di cui l’uomo innanzitutto viene ad essere consapevole riguardo a se stesso [...]» (Sellars 1962, 6). Gli oggetti che forniscono tale immagine del mondo sono – secondo Sellars – gli oggetti della vita quotidiana degli esseri umani, come le persone, gli animali, i fiumi, le giornate, le comunità, etc. D’altra parte, invece, l’immagine scientifica postula «oggetti ed eventi impercettibili (*imperceptible*) con lo scopo di spiegare le correlazioni tra quelli percepibili (*perceptibles*)» (Sellars 1962, 19); questa è l’immagine del mondo che oggi include i quark, le onde radio, i fotoni e i campi elettromagnetici. Sellars nota correttamente che l’immagine manifesta non va considerata, però, come “non scientifica” (“*unscientific*”); la strutturazione e la categorizzazione che essa fornisce del mondo visibile [*scil. percepibile*] costituiscono l’autentico fondamento della scienza (MacAulay 2015, p. 23).

Se confrontiamo questo passo con quanto richiamato in §I.1 sul senso comune mooreano, vediamo una forte convergenza con la tesi di Armstrong (2004) secondo cui le proposizioni mooreane, lungi dall’essere “*unscientific*” (per usare l’espressione della citazione sopra), sono anzi epistemologicamente fondamentali, e forniscono quindi una sorta di fondazione della scienza, così come l’immagine manifesta per Sellars. Si potrebbe avanzare la tesi, insomma, che l’immagine manifesta del mondo sia, in fondo, ciò di cui parla il senso comune mooreano e a partire da cui possiamo costruire l’immagine scientifica del mondo. A patto che – si badi – quell’immagine manifesta sia intesa in senso intersoggettivo, e non meramente soggettivo-solipsistico (e in ef-

fetti uno dei tratti del senso comune rilevati ad esempio da Lemos 2004 è l'intersoggettività delle credenze mooreane). Continua MacAulay:

[...] Il mio utilizzo – ispirato da Sellars – della parola ‘scientifico’, tuttavia, è tale da indicare solamente che l’evidenza [scientifica] riguarda ciò che è detto – in senso lato – “impercettibile”. Questa evidenza, in altre parole, è il risultato del nostro tentativo di considerare la realtà “oggettivamente”, in un qualche senso del termine ‘oggettivo’. Ciò che è chiaramente manifesto (*the manifest evidence*), d’altro canto, si limita solamente a ciò che ci è dato attraverso l’esperienza ordinaria, e quindi include ciò che vien detto “soggettivo”. [...] Nonostante la mia descrizione approssimativa di quello che chiamo “il tempo scientifico” e di quello che chiamo “il tempo dell’esperienza ordinaria”, è tuttavia importante notare il ruolo effettivo di tali categorie generiche all’interno di una molteplicità di concezioni [del tempo], poiché le troviamo distribuite lungo un asse dove a un’estremità ci sono le teorie più complesse del tempo scientifico, e all’altra estremità ci sono le idee e i discorsi quotidiani riguardo al tempo. *La “distinzione” tra queste famiglie di teorie e concezioni (views) [del tempo], dunque, è forse una differenza di grado (degree), anziché una differenza di tipologia (kind).* Nondimeno, il contrasto tra le suddette estremità – credo – è il motivo di molte questioni e aporie (*puzzles*) filosofiche – come ad esempio quelle riguardanti la possibilità del divenire e della sua conoscenza. E credo che sia questo contrasto a guidare la maggior parte del dibattito metafisico sul tempo (*ibidem*, pp. 25-27, corsivo mio).

Sofferamoci sull’ipotesi di MacAulay per la quale la differenza tra l’immagine “scientifica” o “oggettiva” del mondo e l’immagine manifesta o “soggettiva” del mondo potrebbe essere una differenza di gradi (*degree*) di conoscenza, anziché una differenza di tipologie (*kind*) di conoscenza. A tal proposito, credo sia rilevante rileggere questo passaggio alla luce di quanto ho esposto nel capitolo I riguardo all’utilizzo dei criteri di *confidence* e *plausibility* da parte di Kelly (2005) e Lycan (2001) per interpretare le relazioni tra le proposizioni del senso

comune mooreano e il resto delle proposizioni.⁹⁵ Abbiamo visto, in effetti, che le proposizioni mooreane sono “privilegiate” rispetto alle altre proposizioni perché con esse (o meglio: con ciò di cui essere parlano) abbiamo un livello di familiarità altissimo e ci appaiono molto più plausibili rispetto alle proposizioni non mooreane.

Passiamo al secondo elemento dell’esperienza del presente, l’aspetto di *exclusion*, cioè il fatto che l’esperienza del presente sia (anche) esperienza di *esclusione* del prima e del poi, nella misura in cui ciò di cui facciamo esperienza *ora* non è ciò che è *prima* di esso, e non è ciò che è *dopo* di esso. A questo proposito mi sembra opportuno considerare il principio della *non-ostruzione* che abbiamo incontrato in §III.7 richiamando la teoria del tempo di Dōgen. Ho sostenuto che il principio di non-ostruzione non dovrebbe essere interpretato in termini ontologici (così da rispettare il più possibile la neutralità ontologica e quindi l’agnosticismo del buddhismo originario); perciò ho ritenuto più opportuna una interpretazione basata sulla teoria-R del tempo anziché sulla *Moving Spotlight theory*, che invece avrebbe attribuito un “privilegio” ontologico al presente. A mio avviso, quindi, l’aspetto di *exclusion*, proprio dell’esperienza del presente, non dovrebbe essere inteso come l’elemento che – per citare Balashov a cui si rifà MacAulay (2015) – «break the ontological parity», facendo sì, cioè, che l’ora non sia ontologicamente equivalente a ciò che c’è prima e a ciò che c’è dopo (dove la «rottura della parità ontologica»). Certo, l’esperienza di ciò che accade ora esclude che vi sia – nello stesso istante – esperienza di ciò che è *prima-di* e di ciò che è *dopo-di* esso;⁹⁶ e tuttavia abbiamo già visto che

⁹⁵ Sul confronto tra il criterio di *confidence* in Kelly (2005) e quello di *plausibility* in Lycan (2001), rimando il lettore al capitolo I. Kelly non propende, in ultima analisi, né per il criterio di *plausibility*, né per quello di *confidence*, ma per un criterio “metodologico”. A tale potenziale osservazione critica ho già suggerito una risposta in §1.4.

⁹⁶ Si noti che – riprendendo la famosa soluzione agostiniana dell’aporia del tempo (*Le Confessioni*, libro XI, *cit.*) – quando facciamo esperienza del presente, in un certo senso facciamo esperienza del passato e del futuro – rispettivamente sottoforma di *ciò che è ricordato* e di *ciò*

tale esclusione non è da intendersi né in senso presentista, né nel senso della *Moving Spotlight theory*, né in senso eternista B-teoretico (cioè tale da utilizzare l'eternismo₂). Grazie alla teoria-R, infatti, siamo dispensati dal dover declinare la nostra esperienza dell'esclusività del presente in termini ontologici (si veda §III.4: la sequenzialità ordinata degli *item* nella teoria-R non presuppone l'esistenza di ciò che è prima e di ciò che è dopo, né attribuisce un presunto privilegio ontologico al presente). In breve: possiamo dire che l'elemento di *exclusion* interpretato mediante la teoria-R non "rompe" la parità ontologica semplicemente perché non siamo obbligati a presupporre una qualche parità ontologica che l'esperienza del presente andrebbe a (inter)rompere. E ciò – si noti – è coerente con quanto già affermato sopra, ossia che il senso comune mooreano non implica, né presuppone una qualche ontologia (infatti l'*ontological parity* che comunque caratterizza la teoria-R non è un presupposto della teoria, ma è *derivato* da quelle nozioni primitive che sono le relazioni-R; la parità ontologica *dipende* infatti dalle relazioni-R: cfr. §III-4).

Strettamente collegato agli elementi di *presence** e di *exclusion* è il terzo aspetto dell'esperienza del presente, ossia la *occurrence*: ciò che accade ora è percepito semplicemente come ciò che – oltre a escludere il prima e il dopo (nel senso indicato sopra) – ha un qualche "privilegio" rispetto al resto (cioè rispetto al passato e al futuro), e tale privilegio è esattamente e meramente l'esser *presente* di ciò che è presente e che lo differenzia da ciò che è passato e futuro. Abbiamo già visto che risulta alquanto problematico attribuire una qualche proprietà di *presentezza* a ciò che è presente. A maggior ragione se – come sostiene Balashov (2005, citato da MacAulay) – questa percezione del presente avviene *simpliciter*, donde la difficoltà a distinguere "qualcosa" di ciò che accade ora come quel qualcosa che lo fa essere presente anziché passato o futuro (essendo infatti un avvenimento *semplice*, non vi sono "componenti" tra cui individuare l'esser-presente di ciò che avviene). Da parte

che è atteso; ma al lettore sarà chiaro che il ricordo e l'attesa non sono le tipologie di esperienze temporali qui in questione.

mia, credo che la nozione di *specious present*, su cui mi soffermerò tra poco, ci possa dare delle indicazioni per interpretare questo terzo elemento dell'esperienza del presente. Se rimaniamo all'interno della teoria-R, forse la semplicità potrebbe consistere nella *non-analizzabilità* della relazione temporale, sicché 'semplice' significherebbe 'concettualmente primitivo'. Però lo stesso si potrebbe dire di qualsiasi relazione temporale: non solo di quelle a partire da cui possiamo render ragione di una esperienza (del) presente (come ad esempio la relazione di *simultaneo-con*), ma anche di quelle relazioni temporali a partire da cui render ragione di ciò che esperiamo come passato o come futuro; perciò la teoria-R non sembra sufficiente per render ragione della *occurrence*. Anche se ritorniamo a una interpretazione della semplicità dell'*occurrence* non solo concettuale (primitivo concettuale) ma anche esperienziale (un contenuto senza "componenti"), vediamo che Oaklander non attribuisce un qualche privilegio al presente. Come nota MacAulay,

È chiaro dagli scritti di Oaklander [...] che il divenire temporale (*temporal movement*) è una caratteristica reale del mondo – è un «oggetto di conoscenza diretta (*acquaintance*)» nel senso russelliano. Quando è incalzato sulla natura misteriosa di questo cambiamento [*scil.* il divenire temporale], Oaklander semplicemente ribadisce che è proprio la «semplice, non-analizzabile, irriducibile» essenza delle relazioni-[R] a render [ragione] del divenire temporale; in un colpo solo egli – da un lato – ammette che la differenza tra queste peculiari relazioni temporali e tutte le altre relazioni sia «difficile da individuare», ma – dall'altro – sostiene che questa differenza sia «conosciuta in modo evidente (*ostensibly*)» (2015, p. 20).

La evidenza, la semplicità, forse l'immediatezza (la conoscenza diretta: *knowledge by acquaintance*)⁹⁷ con cui percepia-

⁹⁷ Sulla russelliana *knowledge by acquaintance*, cfr. Russell (1911, p. 209, corsivo mio): «I say that I am acquainted with an object when I have a *direct cognitive relation to that object*, i.e. when I am directly aware of the object itself. When I speak of a cognitive relation here, I do not mean the sort of relation which constitutes judgment, but *the sort which constitutes presentation*».

mo le relazioni temporali è comune a tutte le relazioni temporali e la distinzione su cui si focalizza Oaklander è quella tra relazioni temporali e altre tipologie di relazione (es. le relazioni di grandezza, o di parentela, etc.).

Vediamo infine l'aspetto della *proximity*, cioè quell'elemento della nostra esperienza temporale per cui tanto più recente è la nostra esperienza, tanto più sembra reale, sicché l'esperienza dell'istante presente ha per contenuto qualcosa al massimo grado di realtà, laddove invece ciò che si "allontana" dall'istante presente (ciò che è sempre più "lontano" nel passato o nel futuro) è sempre meno reale. Si tratta, quindi, di assumere una concezione di gradi (*degree*) di realtà (*degree presentism* cfr. §III.3). Kim (2004), consapevolmente o meno, sembra assumere una concezione di questo tipo quando afferma che l'esperienza del tempo nel Buddhismo Zen (all'interno della sua lettura della teoria del tempo di Dōgen) è tale per cui l'esperienza del momento presente è la più vivida e concreta. Questo utilizzo del comparativo ('più vivida', 'più concreta') lascia infatti intendere che Kim stia adottando – ripeto: consapevolmente o meno – una sorta di *degree presentism*, per cui – come scrive Smith (2002, p. 119, corsivo mio) «Sembra intuitivamente ovvio che ciò che sto facendo proprio ora sia *più reale* di ciò che ho fatto appena un secondo fa, e sembra intuitivamente ovvio che ciò che ho fatto appena un secondo fa sia più reale di ciò che ho fatto quarant'anni fa».⁹⁸ Tuttavia, all'interno dell'impianto interpretativo che ho scelto, non credo vi sia posto per una gradualità della realtà. In effetti, se interpretiamo l'esperienza buddhista del tempo sulla base della teoria-R, non siamo autorizzati ad "inoculare" una ontologia nella sequenza ordinata di *item*, stante l'approccio mooreano ontologicamente neutra-

⁹⁸ Il presentismo "standard" non riesce a render ragione di questa differenza, in quanto – ad esempio – ciò che ho fatto un secondo fa è esattamente irreal e inesistente tanto quanto quello che ho fatto venti anni fa, essendo reale ed esistente solo l'adesso, l'ora, l'istante presente. Il *Degree presentism* invece, grazie alla teorizzazione dei gradi di realtà, riesce a render conto del fatto che percepiamo una differenza di realtà tra – ad esempio – ciò che è accaduto un secondo fa e ciò che è accaduto venti anni fa. Su questo cfr. §III.3 e Smith (2002).

le, secondo cui il senso comune non implica né presuppone una qualche ontologia o metafisica; laddove invece il *degree presentism* porta con sé degli impegni ontologici e metafisici come ad esempio il fatto che gli enti prima e dopo l'istante presente siano via via sempre meno reali, vincolandosi quindi a un impegno teoretico tale per cui l'essere o l'esistere si dicano in diversi *gradi*, appunto.⁹⁹

Riepilogando quanto considerato finora intorno ai quattro elementi che costituiscono l'esperienza del presente (cfr *supra*) in rapporto alla pratica buddhista, possiamo dire che:

- (i) la *presence** ha implicato l'esigenza di considerare l'istante presente sulla base di due teorizzazioni: una "oggettiva", propria della fisica, ossia il presente in quanto istante di tempo appartenente alla descrizione scientifica del mondo; e una "soggettiva", propria dell'esperienza, appartenente alla (*Moorean*) *common-sense view of the world*, che ci conduce, quindi, alla nozione di *specious present*. Avendo sostenuto fin dal primo capitolo che le istruzioni della pratica buddhista sono "veicoli" di proposizioni mooreane, va da sé che l'esperienza buddhista del presente dovrà declinarsi in termini di *specious present*;
- (ii) l'aspetto di *exclusion* è stato mantenuto nella interpretazione dell'esperienza buddhista del presente, a patto che si intenda in senso ontologicamente neutrale (cioè senza attribuire un qualche privilegio al presente), quindi senza dover sostenere che l'esclusione da parte di ciò che presente nei confronti di ciò che è prima e di ciò che è dopo sia una "rottura" della *ontological parity*;
- (iii) l'elemento di *occurrence* non sembra essere un tratto distintivo dell'esperienza buddhista del presente, se assumiamo che la teoria-R sia quella attraverso cui interpretare l'esperienza buddhista del tempo. (E credo che nemmeno mediante la nozione di *specious present* tale elemento sia recuperabile: cfr. *infra*);

⁹⁹ Rimane dunque aperta la questione di come la teoria-R potrebbe, eventualmente, render ragione dell'elemento di *proximity* che costituisce la nostra esperienza del presente.

(iv) anche l'elemento di *proximity* non sembra accettabile nell'interpretazione che propongo dell'esperienza buddhista del presente, in quanto la teoria del *degree presentism*, che rende conto dei differenti gradi di realtà di ciò che è più "vicino" o più "lontano" rispetto al momento presente, andrebbe contro la neutralità ontologica che ho assunto nel primo capitolo e quindi contro il carattere agnostico del Buddhismo.

Vediamo a questo punto la nozione di *specious present*. Ho già accennato in precedenza, che l'espressione '*specious present*' o '*presente apparente*' «si riferisce al fatto che il presente esperito (il presente in quanto oggetto di esperienza) differisce dal tempo oggettivamente presente» (Frischhut 2012, p. 189). La differenza tra ciò che, nella nostra esperienza ossia all'interno dell'*immagine manifesta del mondo* (Sellars), percepiamo come presente e ciò che, nella *descrizione scientifica del mondo*, è posto come presente sta nel fatto che quest'ultimo è un istante, un momento "puntiforme" cioè privo di qualsiasi estensione temporale; laddove invece ciò che nella nostra esperienza riteniamo essere presente è percepito *anche* come temporalmente esteso, come intervallo di tempo, per quanto brevissimo.¹⁰⁰ Infatti,

secondo le teorie del presente apparente (*specious present*), in generale, i cambiamenti o le sequenze sono rappresentati tutti insieme come un intero durante [il quale sussiste] il breve intervallo che è percettivamente (*perceptually*) rappresentato in quanto presente. Sebbene si dovrebbe essere consapevoli della sequenzialità e dei cambiamenti "*in un'unica volta*" ("*all at once*"), essi vengono rappresentati come temporalmente estesi (Frischhut 2012, p. 190).

Sono stati proposti diversi modelli di *specious present* (cfr. Dainton 2011), ma l'aspetto chiave su cui mi soffermerò è la

¹⁰⁰ Ho aggiunto: 'anche', perché l'esperienza del presente è al contempo esperienza di una unità del presente e, insieme, di una estensione temporale, di un intervallo. Ritornero su questa importante precisazione nel corso della sezione.

dualità insita nella nozione stessa di *specious present*. In effetti, non solo l'esperienza del presente si scinde in due se la consideriamo, rispettivamente, a partire dalla descrizione "scientifica" del mondo oppure a partire dalla descrizione "fenomenologica" del mondo; ma anche all'interno della stessa descrizione fenomenologica del presente troviamo una dualità, quella cioè tra unità di ciò che viene percepito come presente, e molteplicità dovuta al fatto che questo presente – lo *specious present* – sia un intervallo di tempo. Degli "estremi" di questo intervallo di tempo, esperito come presente, James (1890, p. 610) afferma: «Non facciamo esperienza (*feel*) prima di un estremo e poi dell'altro dopo di quello, né deduciamo dalla percezione della sequenzialità (*succession*) un intervallo di tempo tra le due estremità; bensì sembra che facciamo esperienza dell'intervallo di tempo come un tutto (*whole*), i cui estremi sono incorporati in esso». Lo *specious present* sembra essere quindi una "figura" altamente paradossale, se non addirittura contraddittoria: esso si dispiega nel tempo, quindi è composto da una molteplicità di istanti; ma nello stesso tempo (che è il tempo della nostra percezione di esso) esso è una unità («*a whole*», un tutto unico), perché non percepiamo prima l'inizio dell'intervallo, poi uno o più dei suoi istanti interni, e infine il termine dell'intervallo stesso.¹⁰¹ Possiamo fare a meno di questo esito paradossale? La prima soluzione consisterebbe, molto semplicemente, nel rinunciare a differenziare il presente in presente "scientifico" o oggettivo e *specious present*. Tuttavia non credo sia una facile

¹⁰¹ Sul rischio di paradossalità o aporia dello *specious present* scrive Le Poidevin (2019, sez.4): «This present of experience is 'specious' in that, unlike the objective present (if there is such a thing [...]) it is an interval and not a durationless instant. The real or objective present must be durationless for, as Augustine argued, in an interval of any duration, there are earlier and later parts. So if any part of that interval is present, there will be another part that is past or future. But is it possible to perceive something as extended and as present? If we hear a short phrase of music, we seem to hear the phrase as present, and yet — because it is a phrase rather than a single chord — we also hear the notes as successive, and therefore as extending over an interval».

soluzione se diamo per buono l'argomento richiamato da Le Poidevin (2019, sez.4):

- (1) Ciò che percepiamo è percepito come presente;
 - (2) Percepiamo il divenire (*motion*);
 - (3) Il divenire avviene (*occurs*) in un lasso di tempo (*interval*);
- Perciò:* (4) Ciò che percepiamo come presente avviene (*occurs*) in un lasso di tempo (*interval*)¹⁰²

dove la conclusione (4) è da intendersi come l'affermazione di una aporia (se non – ripeto – addirittura di una contraddizione) tale per cui il presente è unità, un unico istante percepito senza successione temporale, ma insieme è percepito come intervallo, molteplicità di istanti.¹⁰³ Questa aporeticità o contraddizione dello *specious present* è ancora più chiara se consideriamo il fatto che degli istanti che costituiscono l'intervallo nessuno possa essere “privilegiato” rispetto agli altri, come se fosse “più presente” degli altri. Anche se ci basassimo su una *Moving Spotlight theory* del tempo, dove il presente (o meglio: la proprietà della *presentezza*, qualora la si ammettesse) si “muove” da un *item* all'altro della sequenza di enti (nel senso che è posseduta di volta in volta da diversi *item*, tutti egualmente e pienamente reali: si vedano §III.3; III.9), e quindi anche da un “estremo” all'altro dello *specious present*, permarrrebbe l'apora della dualità (unità-molteplicità, istante-intervallo) dello *specious present*. Scrive a tal proposito MacAulay:

¹⁰² Ho tradotto il termine ‘*motion*’ con ‘divenire’ anziché ‘movimento’ perché quel termine si riferisce, in questo contesto, al cambiamento o al *divenir-altro* in senso lato, di cui il movimento in senso stretto è solo una delle sue esemplificazioni.

¹⁰³ Si noti che una soluzione consisterebbe nell'affermare che *per noi* lo *specious present* è un intervallo *unitario* (ed è percepito come tale), laddove invece *in sé* è un intervallo *non unitario*. Ma sarebbe una soluzione che sposta la contraddizione sulla percezione, perché dovremmo render conto di come riusciamo a percepire un intervallo, quindi una molteplicità di istanti, come una unità, rimanendo consapevoli nello stesso tempo (il tempo della percezione del presente) che l'intervallo è uno e molteplice.

il presente apparente (*specious present*) è, in fin dei conti, un insieme (il più piccolo) di momenti contigui ontologicamente e fenomenicamente equivalenti, senza che vi sia qualcosa al suo interno tale da [permetterci di] distinguere un (ancor più breve) presente privilegiato [cioè un momento ontologicamente e fenomenicamente privilegiato rispetto agli altri dello stesso insieme – *N.d.A.*]. Resta da capire come possa avvenire il passaggio dei nostri contenuti fenomenici all'interno di un singolo presente apparente. [...] Un presente apparente [...] è, per definizione, la durata di tempo più breve nella quale un soggetto potrebbe avere esperienza [di qualcosa]. L'affermazione che l'esperienza fenomenologica di un soggetto potrebbe essere influenzata da qualcosa di più breve di qualsivoglia presente apparente, dunque, è – perlomeno – dubbia (2015, p. 83).

Per risolvere la problematicità o addirittura la contraddizione del presente apparente o *specious present* credo che il modello interpretativo proposto da Hoerl (2009) sia adeguato per gli scopi di questo capitolo perché – come vedremo – tale modello ci permette di parafrasare alcune tipiche affermazioni della meditazione buddhista riguardanti l'esperienza del presente. (Rimarrà da vedere, alla fine di questa sezione, se tale modello di Hoerl 2009 sia compatibile con la teoria-R che ho adottato per parafrasare l'esperienza buddhista del tempo).

Il modello interpretativo è sintetizzato dal suo autore sottoforma di due tesi tra loro complementari:

Propongo un argomento per due tesi collegate tra loro: le esperienze temporali (*temporal experiences*) sono meglio descrivibili in termini di esperienze che hanno un *contenuto atemporale (tenseless)*; e tali esperienze sono fondamentalmente della stessa tipologia di un processo che *richiede tempo (takes up time)*, cioè quello stesso [l'asso di] tempo del processo temporale di cui si sta facendo esperienza. Entrambe le tesi sono state affermate in precedenza [nel dibattito filosofico], sebbene di solito siano state sostenute in modo indipendente l'una dall'altra (2009, p. 1, corsivo mio).

Secondo Hoerl, quindi, l'atto mediante cui facciamo esperienza di una successione temporale di eventi – ad esempio

il silenzio di una campana che, percossa, diventa un suono inizialmente forte, ma poi via via sempre più debole – si spiega nel tempo, cioè può essere interpretato mediante le determinazioni temporali di passato, presente e futuro, e dura tanto quanto il tempo dell'evento percepito; ma al contenuto dell'esperienza, ossia a ciò che viene percepito, ci si dovrebbe riferire attraverso le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* o *simultaneo-con*, cioè attraverso determinazioni (e relazioni) atemporalì o atensionali (*tenseless*).¹⁰⁴ La nostra esperienza del suono della campana avviene nel tempo: lo stesso tempo in cui la campana vibra ed emette il suo suono, partendo dal silenzio, passando per l'esser percossa, vibrando e poi di nuovo fino al silenzio. Ma ciò che sperimentiamo durante questo atto temporale è una successione di eventi che appaiono alla nostra coscienza uno dopo l'altro: prima il silenzio, poi la percussione e il suono forte, poi un suono leggermente più debole, poi ancora più debole, poi il silenzio. Di solito, invece – come sottolinea Hoerl – pensiamo all'esperienza degli eventi temporali come ad una esperienza che ha contenuti temporali, cioè tensionali, tale per cui «percepriamo alcuni di loro come passato, mentre

¹⁰⁴ Ricordo al lettore la differenza tra *tenseless(ness)* e *timeless(ness)*, ossia – rispettivamente – *assenza di temporalità* o *atemporalità* o *atensionalità* e *esser-fuori dal tempo*. Come già notavo, la traduzione italiana di questi termini inglesi può essere fuorviante, in quanto non distinguiamo facilmente il termine 'tempo' in quanto traduzione dell'inglese 'tense' dal 'tempo' in quanto traduzione di 'time'. A prima vista, infatti, sembra che 'atemporalità' o 'assenza di temporalità', con cui ho reso il termine 'tenselessness', significhino proprio l'esser-fuori dal tempo, denotato dal termine 'timelessness', da cui invece 'tenselessness' dovrebbe esser tenuto distinto. Per capire meglio la differenza tra i due concetti, si riveda in particolare il §III.4. In generale, si ricordi che la assenza di temporalità che viene espressa dal concetto di *atemporalità* o *atensionalità* è il risultato della negazione della realtà oggettiva dei «tenses», cioè passato, presente, futuro o delle proprietà oggettive di *esser-presente* (*presentness*), *esser-passato* (*pastness*), *esser-futuro* (*futurity*); non è, invece, la negazione di *qualsiasi* determinazione o relazione temporale: le relazioni di *prima-di*, *dopo-di*, *simultaneo-con* sono infatti affermate; invece l'esser-fuori dal tempo (*timelessness*) è il risultato della negazione di qualsiasi temporalità, anche di quella rappresentata dalle relazioni temporali di *prima-di*, *dopo-di*, *simultaneo-con*.

percepriamo altri come presente (e forse altri ulteriori come futuro)» (2009, p. 2).¹⁰⁵

Per costruire il proprio modello Hoerl parte dall'idea che si possa concepire lo *specious present* di James (cfr. *supra*) in due modi diversi, che egli chiama rispettivamente: interpretazione "molecolarista" (*molecularist*) e interpretazione "atomistica" (*atomistic*).¹⁰⁶ Secondo la lettura atomistica

[...] l'esperienza percettiva (*perceptual*) è un evento transitorio, ma ciò di cui possiamo essere consapevoli a livello della percezione (*perceptually*) include molto più di ciò che accade in quel dato momento nel tempo. Ciò significa che, per l'atomista, non è la struttura temporale dell'esperienza che spiega come ci possano essere – per così dire – esperienze di sequenzialità (*experiences of succession*), bensì l'idea che ci sia qualcosa come una consapevolezza percettiva (*perceptual awareness*) di ciò che è accaduto nel recente passato (e forse anche di ciò che sta per accadere nel vicino futuro), accanto alla consapevolezza percettiva del presente. [L'interpretazione atomistica dunque] è una teoria riguardante ciò che un soggetto può esperire in un certo momento nel tempo, e sostiene che, in un momento del tempo, un soggetto possa essere direttamente consapevole a livello di percezione di più di ciò che sta effettivamente accadendo in quel momento nel tempo (Hoerl 2009, pp. 6-7).

Secondo la lettura molecolarista, invece, la stessa esperienza di un processo che si dispiega nel tempo si svolge nel tempo: lo stesso tempo in cui avviene quel processo:

¹⁰⁵ Scrive Hoerl: «I have introduced a distinction between two different types of accounts of temporal phenomenology. According to tensed accounts, experiences as of things changing, moving, or staying the same over a period of time are best characterized using tensed notions such as 'present' and 'past' (and perhaps 'future'). According to tenseless accounts, such experiences are best characterized using tenseless notions, such as 'before' and 'after'» (2009, pp. 8-9).

¹⁰⁶ Le espressioni 'interpretazione molecolarista' e 'interpretazione atomistica' sono qui utilizzate in senso semi-metaforico, non nel senso della filosofia antica dell'atomismo, né nell'accezione di 'atomo' e 'molecola' della fisica moderna.

[per il molecolarista] c'è una connessione esplicativa tra la struttura dell'esperienza, in quanto processo che si dispiega temporalmente, e la sua fenomenologia, in quanto esperienza di – per così dire – una sequenza (*succession*) di eventi. [...] In base a tale interpretazione, le nozioni temporali (*tensed*) non giocano alcun ruolo nella spiegazione dei contenuti dell'esperienza temporale. [Data una esperienza di una sequenza, ad esempio quella di un sibilo seguito da un botto], io non faccio esperienza né del sibilo né del botto come [qualcosa di] passato (o futuro); la mia esperienza è invece quella di [percepire] ciascun rumore in successione (*occurring in turn*), e il fatto che la mia esperienza si dispieghi in questo modo è ciò che costituisce il mio essere consapevole del sibilo seguito dal botto. In breve, per la interpretazione molecolarista dello *specious present*, io sono consapevole a livello percettivo della sequenza di rumori in quanto e quando (*as and when*) tale sequenza accade, poiché quei rumori cadono all'interno dell'ambito (*scope*) di una singola esperienza temporalmente estesa (2009, pp. 6-8).

Nell'approccio atomistico, dunque, si utilizzano le nozioni di (recente) passato, presente (nel senso del presente oggettivo) e (vicino) futuro per esplicitare il contenuto dello *specious present*. Quando facciamo esperienza di ciò che sta accadendo ora, contemporaneamente siamo consapevoli – secondo l'atomismo – anche di ciò che è appena accaduto (ossia il passato recente) e anche di ciò che sta per accadere (nell'imminente futuro). Nell'interpretazione atomistica, quindi, il contenuto dell'esperienza temporale è *tensionale* (*tensed*) perché – come già accennato – è rappresentato mediante le nozioni di passato, presente e futuro. Nell'approccio molecolarista, invece, non si ha bisogno di ricorrere a tali nozioni per descrivere il contenuto dello *specious present*, perché quel contenuto non è altro che la successione di eventi, uno dopo l'altro, configurandosi quindi in senso *atensionale* (*tenseless*).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Per dirla con la teoria-R di Oaklander – a cui Hoerl fa riferimento (2009, p. 1n) – la sequenzialità ordinata di *item* secondo le relazioni di *prima-di*, *dopo-di*, *simultaneo-con*, che costituisce il contenuto dello *specious present*, rende già conto del cambiamento senza dover ricorrere alla perdita-acquisizione delle proprietà-A (*esser-passato*, *esser-pre-*

Il motivo principale per cui Hoerl predilige l'approccio molecolarista per interpretare lo *specious present* consiste nel fatto che tale lettura gli consente di aggirare un dilemma – rilevato da Sean Kelly (cfr. Hoerl 2009) – derivante dall'approccio atomistico:

Supponiamo che io guardi un oggetto che si muova da *A* a *B* tra l'istante t_1 e l'istante t_{10} (e supponiamo anche che t_1 e t_{10} rientrino nell'intervallo di un singolo presente apparente [...]). Sembra lecito chiedersi, in tal caso, di che cosa sarei consapevole nell'istante t_5 . Una risposta approssimativa potrebbe essere la seguente: nell'istante t_5 sono consapevole dell'oggetto che si muove da *A* a *B* perché, in t_5 , non solo ho una esperienza percettiva (*perceptual experience*) di dove l'oggetto sia in t_5 , ma, in t_5 , ho anche l'esperienza percettiva della posizione di quell'oggetto negli altri istanti di tempo, da t_1 a t_{10} . [...] Il problema di fondo è che tale risposta, secondo la interpretazione più intuitiva, fraintende la natura della nostra esperienza, nella misura in cui essa comporta che, in t_5 , io veda l'oggetto sia in *A* che in *B*, e in tutte le posizioni che esso occupa nel suo percorso tra le due estremità [...], anziché vedere ciò che accade effettivamente, ossia l'oggetto che si muove [o l'evento che l'oggetto si muova] da *A* a *B*. Dunque, in base a questa interpretazione, la risposta fraintende la fenomenologia (Hoerl 2009, p. 7).

L'interpretazione atomistica dello *specious present* risulta quindi incompatibile con la nostra esperienza fenomenologica del tempo. Ma – nota Hoerl – ciò che genera il dilemma suddetto è la descrizione temporale *del contenuto* dell'esperienza temporale. In effetti, se ci si rappresenta il contenuto dello *specious present* come successione temporale o tensionale (*tensed*), cioè una serie di cui alcuni *item* sono passati (del recente passato) – nell'esempio della citazione gli *item* dall'istante t_1

sente, esser-futuro). Ma – ecco il contributo ulteriore di Hoerl – dobbiamo render conto anche della temporalità – e dunque del divenire, del “movimento” – *della nostra esperienza* di quel contenuto. Sicché Hoerl integra il contenuto *tenseless* dello *specious present* con la temporalità dell'atto percettivo: «the fact that perceptual experience itself unfolds over time is part of what explains how we can have experiences as of things changing, moving, or staying the same over time» (2009, p. 9).

all'istante t_5 -, altri sono presenti (in senso oggettivo) - gli *item* dell'istante t_5 - e altri - quelli da t_6 a t_{10} - sono futuri (del vicino futuro); allora è inevitabile trovarsi nell'impasse quando l'atomista deve stabilire ciò di cui facciamo esperienza nell'istante t_5 . L'atomista, infatti, dovrà sia affermare che nell'istante t_5 stiamo percependo (ciò che accade in) t_5 , sia che stiamo percependo ogni singolo istante compreso tra t_1 e t_{10} (cioè l'uno-molti in cui consiste lo *specious present*), rendendo la rappresentazione del divenire (o del movimento in senso lato) non fedele, cioè non aderente a ciò che realmente percepiamo. L'interpretazione molecolarista, invece, non ha bisogno di utilizzare le nozioni di passato, presente e futuro per descrivere il contenuto dell'esperienza temporale. Per il molecolarista è sufficiente ricorrere al *Principle of Presentational Concurrency*, che Hoerl riprende da Dainton e da Miller:

Ecco come [Dainton] spiega l'idea di fondo del principio: «Quando vedo una luce rossa seguita da una luce verde, o quando ascolto una serie di note Do-Re-Mi, la mia esperienza della sequenza (*succession*) sembra proprio aver luogo contemporaneamente (*run concurrently*) con i contenuti fenomenici che insieme costituiscono la sequenza; io sono consapevole della luce rossa *prima* di essere consapevole della luce verde. (Dainton, 2006, p. 134)». Come Dainton dirà in seguito, la tesi alla base di questo principio è che «fare esperienza di un processo temporalmente esteso richiede tempo - tanto tempo quanto quello occupato dal processo stesso» (*ibid.*, p. 181; Hoerl 2009, p. 5).

In questo modo l'approccio molecolarista riesce a mantenere l'aspetto temporale (tensionale, *tensed*) della nostra esperienza, senza tuttavia declinare il contenuto di tale esperienza in senso temporale (dove il contenuto atensionale o *tenseless*).

Il modello di Hoerl ci consente di risolvere la contraddizione o comunque l'aporia che avevamo visto inficiare la nozione stessa di *specious present* (cfr. *supra*), data dal fatto che lo *specious present* sia contemporaneamente (percepito come) una *unità* - un tutto unico - e una *molteplicità* di istanti. Se utilizziamo l'approccio molecolarista di Hoerl, lo *specious pre-*

sent è uno e molteplice secondo rispetti diversi, quindi senza contraddizione. È uno in quanto l'atto percettivo – che si dispiega nello stesso tempo della sequenza percepita – è unico; è molteplice in quanto il contenuto dello *specious present* è una sequenza atensionale di *item*, ossia una molteplicità di *item*, uno dopo l'altro.

A questo punto ci chiediamo: perché il modello di Hoerl dovrebbe essere adatto a interpretare l'esperienza buddhista del presente? Per rispondere propongo di confrontare il modello di Hoerl con quello che Uchiyama utilizza per interpretare la percezione del tempo durante la pratica della meditazione.¹⁰⁸

Scrive Uchiyama (2006):

per noi il tempo esiste perché mettiamo a confronto un momento con l'altro, e nel tumulto della percezione sentiamo che esso scorre via velocemente. Quando smettiamo di fare paragoni [...] riusciamo a trascendere quella velocità e quel termine di paragone che chiamiamo tempo. [...] Ci rendiamo conto di aver dimenticato completamente il tempo durante lo zazen [...] Forse è più giusto dire che, applicandoci allo zazen, cinque giorni [cioè per il periodo di un ritiro o *sesshin* dedicato alla pratica dello zazen, di solito in un monastero, *n.d.a.*] sono passati da soli. [...] Questo tipo di esperienza ci dimostra di fatto che cosa è il tempo, e anche che cos'è il prima del tempo. Di solito diamo per scontato di vivere tutti nel tempo, ma con il *sesshin* possiamo sperimentare direttamente che non è così (2006, pp. 83-84).

Per Uchiyama ci sono due modi di percepire il tempo: quello "ordinario", in cui giudichiamo ogni istante paragonandolo al precedente e al successivo; quello della meditazione, in cui invece, smettendo di giudicare gli istanti, "dimentichiamo" il tempo, ossia il tempo passa da sé. In quale senso e misura ritroviamo l'essenza di queste affermazioni nel modello di Hoerl? Quest'ultimo, a sua volta, può aiutarci a comprendere ulteriormente le tesi di Uchiyama? Per rispondere propongo innan-

¹⁰⁸ Inoltre il modello di Hoerl (2009) si può utilizzare anche per interpretare alcune importanti affermazioni di Abe Masao sulla teoria del tempo di Dōgen (cfr. *infra*), a riprova del fatto che potrebbe essere un buon modello interpretativo per gli insegnamenti essenziali del Buddhismo.

zitutto di interpretare le espressioni di Uchiyama: ‘mettere a confronto un momento con l’altro’, e l’equivalente ‘fare paragoni [tra un istante e l’altro]’, nel modo che segue: *giudicare gli istanti*, chiamandoli ‘passato’, ‘presente’, ‘futuro’, cioè – utilizzando il lessico filosofico visto in precedenza – : *comprendere in modo tensionale (tensed) la successione di eventi temporali*.

Attraverso questa lettura, il paragone o confronto tra momenti o istanti di cui parla Uchiyama risulterebbe quindi un giudizio in cui – richiamando l’esempio della campana – l’evento per cui la campana suona è pensato come presente, di contro (in confronto) all’evento in cui la campana è/era silente e che si va a etichettare come passato, e di contro (in confronto) all’evento in cui la campana è/sarà di nuovo silente e che si va ad etichettare come futuro. Di conseguenza, considerare il tempo in modo non giudicante equivarrebbe a smettere di classificare gli istanti in termini di passato, presente, futuro, e viverli invece in modo atensionale (*tenseless*), cioè come mera successione/sequenza ordinata di *item* secondo il prima e il poi¹⁰⁹. Certo, i cinque giorni della sesshin passano, ammette ovviamente Uchiyama. È infatti il contenuto dell’esperienza del tempo ad essere atensionale, non l’atto dell’esperienza temporale, che invece si dispiega nel tempo in senso tensionale. Questa distinzione ci permette anche di interpretare l’espressione di Uchiyama: «il prima del tempo», che – ad una lettura superficiale – potrebbe apparire contraddittoria o insensata. Un prima del tempo, infatti, sembra assurdo: se intendessimo un evento passato accaduto *prima del tempo*, allora anche quel passato, banalmente, ricadrebbe all’interno del tempo. Se invece leggiamo l’espressione: «fare esperienza del prima del tempo» nel senso di: «rendersi conto dell’atensionalità dei contenuti delle esperienze temporali», allora quell’espressione – «il prima del tempo» – diventa più chiara, nella misura in cui venga collegata a una descrizione atensionale di ciò che percepiamo nel tempo; una descrizione, quindi, che non utilizzi le nozioni di passato, presente e futuro. Ciò che sta prima del tempo va dunque inteso come ciò che è da descriversi secondo l’ordine del prima e del poi (cioè secon-

¹⁰⁹ Qui si vede l’aggancio forte alla teoria-R (cfr. §III.4).

do l'ordine delle relazioni-R della teoria-R), anziché secondo la perdita-acquisizione delle proprietà-A. In termini analoghi: ciò che sta prima del tempo va inteso come ciò che sta al di là del tempo, a patto di intendere questo 'al di là del tempo' nel senso di: 'a prescindere dalle proprietà-A'.¹¹⁰

A questo punto si potrebbe obiettare che, anche considerando i contenuti dell'esperienza del fluire del tempo secondo le relazioni di *prima-di*, *dopo-di* e *simultaneo-con* (invece che in base alle nozioni di passato, presente e futuro), si ricada comunque in una forma di giudizio, o confronto o paragone, dove un particolare istante è percepito a confronto rispettivamente con l'istante che lo precede e con quello che lo segue (o potrebbe seguirlo). Perciò – continua l'obiezione – leggere nel modello di Hoerl una realizzazione dell'esperienza buddhista del tempo sembra essere fuorviante, perlomeno perché sia nel modello di Hoerl, sia in quello ordinario è in atto un confronto, un giudizio, un paragone. Credo si possa rispondere all'obiezione cercando di andare più a fondo nella comprensione di quello che Uchiyama vuole indicare quando ci invita ad astenerci dal formulare giudizi sugli istanti di tempo. Ciò a cui egli si sta riferendo è sintetizzabile in questa istruzione per la meditazione: «se appaiono dei ricordi, non cercate di metterli a fuoco, di svilupparli. Allo stesso modo, lasciate stare il vostro futuro. [...] Anche qui e ora, nell'attimo che state vivendo [il presente, *N.d.A.*], non create pensieri nuovi» (Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji 2006, p. 82). Il giudizio, il paragone, il confronto che devono essere abbandonati sono quelli per cui, durante la percezione della successione di eventi, si trattiene l'evento precedente giudicandolo come qualcosa da tener presso di sé, da ricordare ed elaborare; specularmente, si giudica l'evento successivo, che sta per essere percepito, caricandolo di attese, di ansie, di speranze o preoccupazioni. Se, invece, si legge l'esperienza del tempo come mera successione di contenuti ciascuno di per se stesso atensionale, si esperisce semplicemente ogni evento per quello che esso è, uno dopo l'altro. Per capire ulteriormente la differenza tra i due modelli, si noti che l'estensione temporale dell'atto percettivo

¹¹⁰ Senza, cioè, adottare una forma di eternismo.

è attribuita all'atto, e non ai contenuti dell'atto. Già Agostino d'Ippona sosteneva che affermare che qualcosa è passato significa trattenerlo nel pensiero, attraverso la memoria; affermare che qualcos'altro è presente significa trattenerlo nell'attenzione; considerare qualcosa come futuro significa trattenerlo nell'attesa. Nella meditazione buddhista, invece, come abbiamo visto, si rinuncia a qualsiasi forma di "trattenimento" (o attaccamento) – e analogamente nel modello atensionale di Hoerl l'esperienza degli eventi «*in turn*», «*in successione*», sembra esprimere l'assenza del trattenimento o attaccamento che invece si manifesterebbe in un modello dove il contenuto dell'esperienza temporale fosse tensionale (fermo restando l'unità dell'atto percettivo che si dispiega *nel tempo*).

Un'altra obiezione – in certa misura collegata alla precedente – consiste nel chiedersi come sia possibile esperire la successione di eventi senza fare appello nemmeno alla nozione di presente, o – per dirla con le "istruzioni" della pratica buddhista – senza attaccarsi nemmeno alla nozione di presente¹¹¹. In effetti, per affermare che sto udendo il suono della campana, piuttosto che il silenzio che lo precede e lo segue, dovrei perlomeno affermare che ora, nel presente sto udendo il suono. Se così fosse, allora il modello atensionale si ridurrebbe di fatto a una forma di modello tensionale, perché – come nota Hoerl – una concezione che consideri i contenuti dell'esperienza almeno come *presenti*, sarebbe una concezione *tensionale* dell'esperienza degli eventi. La risposta a questa obiezione che mi sembra adattarsi meglio all'approccio buddhista è rinvenibile in Smith (2002):

ciò che è presente sta atemporalmente (*tenselessly*) in una relazione di simultaneità col presente. Per esempio io sono (atensionalmente) simultaneo rispetto al presente. Come considerare la domanda: *quando* sono simultaneo col presente? Questa domanda è mal posta, poiché l'informazione circa la collocazione temporale di me stesso è già data nella domanda stessa. Se io sono atemporalmente simultaneo col presente, la

¹¹¹ Per chi volesse approfondire ulteriormente, Hoerl tiene conto di questa obiezione (cfr. Hoerl 2009, p. 9 e p. 16 e ss.).

mia collocazione temporale è (per definizione) il tempo presente (Smith 2002, p. 129).

Riepiloghiamo quanto visto finora. L'obiezione che stiamo considerando è formulabile nel modo seguente: dato uno *specious present*, l'esperienza degli eventi uno dopo l'altro è comunque una esperienza di eventi ciascuno dei quali è *presente*, uno dopo l'altro, e quindi il modello atensionale sembra collapsare sul modello tensionale. Abbiamo visto che nel modello di Hoerl l'esperienza degli eventi che si collocano in uno *specious present* è un atto che si estende nel tempo, ma i cui contenuti non vanno intesi in termini tensionali (cioè mediante i concetti di passato, presente, futuro). Tuttavia ci si potrebbe chiedere in quale momento del tempo io stia percependo il suono della campana (piuttosto che il silenzio), e la risposta, facendo appello, ad esempio, alla nozione di *ora* andrebbe ad attribuire al contenuto dell'esperienza una determinazione tensionale (il concetto di presente o la proprietà di esser-presente), inficiando la atemporalità o atensionalità del contenuto stesso. Prendendo spunto dal suggerimento di Smith e collegandolo al modello di Hoerl, potremmo risolvere l'obiezione dicendo che, certamente, la collocazione temporale, ad esempio del suono della campana che percepisco, è il *presente*, in quanto sento il suono *adesso*. Ma il suono della campana in quanto contenuto della mia esperienza è atensionalmente simultaneo col presente, cioè con l'atto percettivo che – nel modello di Hoerl – si dispiega nel tempo. Chiedersi quando ciò accade è assurdo perché, se mi sto chiedendo quando sto percependo il suono della campana, significa che lo sto percependo ora. Perciò la domanda contiene già in sé la risposta.

A questo punto vorrei rilevare una ulteriore e importante – seppur credo inconsapevole – “risonanza” dell'approccio buddhista nel modello di Hoerl. Secondo Uchiyama,

quando pensiamo a 'ora' nel senso ordinario, presumiamo un flusso di tempo che va dal passato al presente e avanti, verso il futuro. [...] Tuttavia come scenario del presente c'è un passato, un presente e un futuro. Lasciate che lo ripeta: entro il presente c'è un passato, un presente e un futuro (Uchiyama 2006, pp. 36-37).

Alla luce del modello di Hoerl, propongo di interpretare questa tesi di Uchiyama nel modo seguente: fare esperienza del presente in quanto *specious present* significa: fare esperienza della successione degli eventi secondo il *prima* e il *dopo*. Ovvero: quello che Uchiyama qui chiama ‘passato’, ‘presente’ e ‘futuro’ sono nelle prime tre occorrenze (dove parla del senso ordinario del tempo) determinazioni tensionali vere e proprie; mentre nelle seconde tre occorrenze (quando sta parlando del senso “buddhista” del tempo) sono le determinazioni atensionali, cioè il *prima-di*, il *simultaneo-con* e il *dopo-di*. Quello che Uchiyama chiama: ‘scenario del presente’ potrebbe essere equiparato – a mio avviso – allo *specious present*, sicché l’esperienza del presente sarebbe l’esperienza della successione di eventi dove – come abbiamo visto più volte nel modello di Hoerl – l’atto percettivo si estende nel tempo, mentre i contenuti dell’esperienza sono atensionali. In tal modo si scioglierebbe quella (apparente) contraddizione che troviamo in Uchiyama e nella *pop view* del Buddhismo (e forse anche nella *received view*) quando egli afferma che nel presente è contenuto passato, presente e futuro: come può infatti una delle tre determinazioni temporali essere insieme lo “scenario” non solo di se stessa, ma anche delle altre due? La risposta si ottiene attraverso una chiarificazione dei termini in gioco, e in particolare del termine ‘presente’: lo *specious present* contiene item relazionati secondo il *prima-di*, il *simultaneo-con* e il *dopo-di* (cioè, utilizzando la teoria-R, gli *item* della sequenza che costituisce il contenuto dello *specious present* sono relazionati tra loro secondo le relazioni-R).¹¹²

¹¹² Una tesi analoga a quella di Uchiyama si trova in Abe Masao (1992), che – commentando la teoria del tempo di Dōgen – scrive: «In reality, as we talk about past, present and future as three different tenses moving undirectionally, we are always and fundamentally standing in the present. Apart from the present, we have no foothold to stand upon. This present, however, is not a present tense merely considered to stand side by side on parallel with past and future, that is, the present in relative sense. Rather, it is the present in the absolute sense in that it embraces past, present and future from their deeper basis. It is not the present seen before us objectively, but the present in which we are existentially living. In living reality, past is realized as past in the “present”, present

Il modello di Hoerl (2009) si dimostra utile anche per interpretare – a mio avviso – alcune tesi fondamentali di Abe Masao (1992) sulla teoria del tempo di Dōgen (su cui ci eravamo già soffermati in rapporto alla teoria-R) e quindi sull’esperienza buddhista del tempo in senso lato. Ritorniamo sul passo di Abe Masao incontrato in §III.7 e dedicato al rapporto tra mezzi e fini, all’orientamento progettuale e all’atteggiamento verso il futuro nell’approccio zen. Questo passo era stato interpretato alla luce della teoria-R, evitando l’esito contraddittorio che, invece, sembra essere accettato da Abe Masao.¹¹³ Qui possiamo rinforzare ulteriormente la soluzione della (presunta) contraddizione utilizzando il modello di Hoerl. Quella che – in prossimità di quel passo del suo testo – Abe Masao chiama: «*intersection of the temporal-spatial dimension and the transtemporal-transspatial dimension*» (1992, p. 31) e che viene posta a fondamento della nostra esperienza degli istanti di tempo (nel senso – direi – dei

is realized as present in the “present”, and future is realized as future in the “present”. This ‘present’ is not a temporal present, but a transtemporal present» (p. 99). E ancora: «[...] Buddhism is neither past-oriented nor future-oriented, but absolute-present oriented» (pp. 104-105). Mi sembra che, anche in tal caso, il modello di Hoerl (2009) possa essere utilizzato come chiave interpretativa, applicandolo in modo analogo a quello che ho già indicato per la tesi di Uchiyama.

¹¹³ Riporto anche qui il passo cui mi riferisco: «Nella nostra vita individuale e sociale tendiamo a programmare un fine o uno scopo nel futuro e a pensare come vivere nel presente per raggiungere quello scopo. [...] A differenza di questo approccio orientato allo scopo (*aim-seeking*), la consapevolezza dell’unità (*oneness*) di mezzi e fini, implicata dall’idea dogeniana dell’unità di pratica e realizzazione (*attainment*) fornisce una visione completamente differente del presente e del futuro. *Nella consapevolezza dell’unità di mezzi e fini, ciascun momento presente (step of the present) è pienamente realizzato come il fine in se stesso, non come un mezzo per raggiungere uno scopo. E tuttavia, al contempo, ciascun momento presente è completamente compreso come mezzo verso una meta futura.* [...] In questo modo, radicandoci fermamente nella realtà, possiamo vivere in maniera creativa e costruttiva, orientandoci al futuro» (1992, p. 31, corsivo mio). L’esito contraddittorio consisterebbe nel fatto che ciascun momento presente («every step of the present», *cit.*) è sia completamente realizzato in se stesso *come fine in se stesso*, sia completamente realizzato come *mezzo per un fine futuro*.

times di cui parla Frischhut 2012, cfr. §III.6), potrebbe in effetti essere intesa nel modo seguente: integrazione tra la temporalità dell'atto percettivo e la atensionalità del contenuto di ciò che è percepito nell'esperienza dello *specious present*. Sicché vivere lo stesso oggetto o evento temporale sia come mezzo per uno scopo futuro, sia contemporaneamente come un fine realizzato in se stesso non genera contraddizione (del tipo: $\langle x \text{ è e non è un fine per qualcos'altro} \rangle$), perché possiamo distinguere i rispetti secondo cui la stessa cosa x è e non è mezzo per qualcos'altro. In quanto contenuto atensionale (*tenseless*) dell'esperienza, possiamo dire che x non è un mezzo per qualcos'altro; in quanto x è percepito in un atto percettivo che si dispiega temporalmente (*tensed*), possiamo dire che x è un mezzo per qualcos'altro. In quanto "isolato" dal suo esser percepito in un atto temporale (l'esperienza percettiva), x appartiene a un contenuto atensionale e quindi non è un mezzo in vista di qualcosa di futuro; invece in quanto inteso come percepito in un atto tensionale, x è un mezzo in vista di qualcosa di futuro. Infatti, seguendo Hoerl (2009) – se capisco bene –, solo se parliamo dell'atto percettivo possiamo descriverlo utilizzando nozioni temporali o tensionali (*tensed*) come passato-presente-futuro; e siccome la nozione di 'mezzo-per-un-fine-futuro' necessita di una descrizione tensionale per essere intesa, allora x è un mezzo per il futuro solo se lo guardiamo come percepito da un atto tensionale. Invece se lo guardiamo isolato dall'atto percettivo, e quindi come contenuto atensionale, allora x è un fine in se stesso e non in vista di altro.

Anche altre espressioni dei commenti di Abe Masao alla teoria del tempo di Dōgen – che già abbiamo interpretato attraverso la teoria-R – possono essere ulteriormente comprese grazie al modello di Hoerl. Il lettore ricorderà questo passo di Abe Masao: «Contro la concezione ordinaria [del tempo], per Dōgen il tempo scorre eppure non scorre; lo scorrere-in-quanto-non-scorrere (*flying-qua-not-flying*) è il passaggio-senza-passaggio (*passageless-passage*) del tempo. Il passaggio-senza-passaggio come scorrere-in-quanto-non-scorrere è sempre presente laddove la natura-di-Buddha manifesta se stessa» (1992, p. 71). Anche in questo caso la presunta contraddizione di un «passaggio senza passaggio» (*passageless-passage*), o in senso lato di una realtà che diviene

senza divenire, può risolversi se – seguendo il modello di Hoerl – distinguiamo l'elemento tensionale dell'esperienza dello *specious present* dall'elemento atensionale in cui consiste ciò di cui facciamo esperienza (sicché il tempo avrà quella duplicità di passaggio e assenza di passaggio o di scorrere-in-quanto-non-scorrere (*flying-qua-not-flying*) senza generare contraddizione).

Per concludere questa sezione vorrei richiamare in breve il rapporto tra il modello di Hoerl (2009) e la teoria-R di Russell-Oaklander. La compatibilità e la continuità tra le due teorie è già emersa in precedenza: sia nella teoria-R, sia nel modello di Hoerl, il contenuto dell'esperienza temporale è atensionale. Anzi, Hoerl dichiara esplicitamente che il proprio modello di *specious present* è costruito – per quanto riguarda il contenuto della percezione temporale – a partire da una concezione atensionale del contenuto dell'esperienza temporale, riprendendo Russell, Oaklander e altri (cfr. Hoerl 2009, p. 1 n4). Ciò che viene ulteriormente specificato da Hoerl è la temporalità dell'atto percettivo, come abbiamo visto, così da integrare la atensionalità del contenuto dell'esperienza temporale con la tensionalità dell'atto percettivo stesso. Tale integrazione serve a Hoerl per render conto del fatto che la nostra esperienza del contenuto atensionale si dispiega nel tempo, che è lo stesso intervallo di tempo in cui si dispiega la sequenza di eventi percepiti.¹¹⁴ Infine è interessante notare che il modello molecolarista di *specious present* proposto da Hoerl *cerca di rimanere il più possibile neutrale rispetto alla scelta di una teoria-A o di una teoria-B del tempo*¹¹⁵ *così come la teoria-R di Oaklander, e – si aggiunga – così come con l'interpretazione agnostica del Buddhismo.*

¹¹⁴ Dainton (la cui tesi è esplicitamente utilizzata da Hoerl) scrive: «It is necessary to account for the difference between a mere succession of experiences, and an experience of succession» (2013, p. 391). Credo che questa distinzione sia importante per capire meglio l'account di Hoerl. Infatti la successione delle esperienze è riconducibile all'aspetto atensionale, mentre l'esperienza della successione è riconducibile all'aspetto tensionale.

¹¹⁵ «For the purposes of this paper, I want to try and remain neutral regarding the debate between A-theorists and B-theorists» (Hoerl 2009, p. 16).

IV) Vuoto “buddhista” e nulla “nichilista”

Considerando la *pop view* del Buddhismo, a volte si incontra la tesi secondo cui il Buddhismo sarebbe una religione dove il nulla o il vuoto siano in qualche modo il fine ultimo. Contro questa versione “caricaturale” e ipersemplificata del Buddhismo, a volte sono state mosse critiche da altre tradizioni religiose, accusandolo di “nichilismo”.¹ All’interno della

¹ Con il termine ‘nichilismo’ qui intendo, in senso lato, la tesi che le cose siano, in ultima analisi, un nulla (nichilismo ontologico: cfr. IV.2) o siano destinate all’annullamento. Nel capitolo precedente, invece, si è parlato di nichilismo in un senso peculiare, ossia in quanto presentismo (cfr. §III.7). Le due accezioni di ‘nichilismo’ sono certamente collegate (nel presentismo le cose, smettendo di essere presenti, “escono” – per così dire – dall’esistenza e quindi diventano nulla; quando non sono ancora presenti, cioè non sono ancora “entrate” nell’esistenza sono parimenti un nulla); ma non sono due accezioni perfettamente coincidenti. Il significato più specifico di ‘nichilismo’ emergerà nel corso di questo capitolo. Si noti, inoltre, che nel Buddhismo potremmo rilevare anche una forma di nichilismo *mereologico*, la tesi per cui gli oggetti (composti da parti), così come li percepiamo, cioè dotati di una identità e di una essenza determinata (*questa sedia*), in realtà non esistono *in quanto tali*, ma solo come aggregati di *item* costitutivi “disposti” in un qualche modo (ad esempio non esiste la sedia – cioè il termine ‘sedia’ non denota ciò che crediamo denoti: *questa sedia*; bensì esiste una disposizione di componenti ultimi, ad esempio le particelle sub-atomiche o quelle tipologie di *item* identificate dalla fisica come le più fondamentali nella miglior teoria scientifica a disposizione, – che non percepiamo direttamente, ma che causano la nostra percezione “ordinaria” di *questa sedia*, tipica appunto della nostra esperienza quotidiana. Sicché la sedia in quanto oggetto composto da quegli *item* costitutivi non esiste (è un nulla); mentre tali *item* costitutivi esistono, così come esiste o potrebbe esistere la configurazione o disposizione di tali *item*. Non è di tale forma di nichilismo che mi occuperò in questo capitolo, sebbene incontreremo tesi per certi versi analoghe (cfr. §IV.2). Infine, la stessa nozione di *anatta* (cfr. §0.2) ha una certa affinità con quanto affermato dal nichilismo mereologico.

received view del Buddhismo, invece, il vuoto e il nulla sono trattati con più accortezza, tenendo conto delle diverse accezioni e significati di questi termini. Per poterci orientare su questo tema occorre in via preliminare fare parecchie distinzioni: tra la nozione di nulla e la nozione di vuoto; tra le diverse accezioni di vuoto; tra le diverse accezioni di nichilismo; e infine tra buddhismo e nichilismo. Queste distinzioni non implicano – come vedremo – che non via siano anche analogie o possibilità di convergenze, “passaggi” e sovrapposizioni almeno parziali tra le nozioni in gioco.

Innanzitutto, la nozione di nulla, così come si è sviluppata nella filosofia occidentale, non coincide con quella di vuoto nel Buddhismo; non solo: la stessa nozione di nulla in Occidente è stata concepita secondo almeno tre approcci alternativi.²

IV.1) Significati di ‘nulla’ nella filosofia “occidentale” e significati di ‘vuoto’ nel Buddhismo

Almeno a partire da Parmenide il termine ‘nulla’ o ‘niente’, o l’espressione: ‘il non-essere’, – ‘*to mē eon*’, ‘ciò che non è’- è stato utilizzato anche come termine singolare, dando luogo a una sorta di aporia – l’aporia del nulla – che Platone notoriamente ha cercato di risolvere distinguendo il non-essere in quanto assoluto nulla (nulla come *enantion*) dal non-essere in quanto differenza (*heteron*)³. Del primo Platone (nel *Sofista*) dichiara la parmenidea impensabilità e indicibilità, lasciandolo impensato sullo sfondo della sua ricerca (cfr. Severino [1958] 1981); del secondo dichiara invece la pensabilità e dicibilità perché il fatto che qualcosa – *x* – non sia qualcos’altro – *y* – non significa che *x* sia nulla assoluto, ma semplicemente che *x* è diverso da *y*. La strategia di Platone, che dunque *disambigua* l’espressione ‘non-essere’, è stata viepiù quella adottata

² Alternativi, ma non per forza reciprocamente escludentisi. A tal proposito cfr. Simionato (2017).

³ Per una panoramica sull’aporia del nulla, cfr. Severino (2013); Simionato (2017; 2021a).

o data per scontata nella speculazione filosofica successiva.⁴ Comunque sia, la questione del nulla è di particolare rilievo all'interno della teologia giudaico-cristiana data la peculiarità della *creatio ex nihilo* che – senza entrare troppo nelle possibili esegesi del *Libro della Genesi* – utilizza la nozione di nulla *assoluto* proprio per affermare l'atto *assolutamente* creatore di Dio, ossia senza che Dio intervenga su alcunché di pre-esistente diverso da Esso stesso.⁵ Non è questo il luogo in cui soffermarsi sulla *storia* del concetto di nulla e sulla sua (presunta?) aporia.⁶ Per gli scopi di questo capitolo, infatti, mi

⁴ Cfr. in particolare Severino ([1958] 1981, cap. IV; 2013); Givone (1995).

⁵ Si potrebbe obiettare che la *creatio ex nihilo* da parte di Dio non riguarda il nulla assoluto per il semplice fatto che, nella situazione massimale consistente in cui Dio crea *ex nihilo*, vi è almeno qualcosa (logicamente) antecedente alle cose create, ossia – appunto – Dio stesso. Sicché il termine ‘*nihil*’ che occorre nella *creatio ex nihilo* non si riferirebbe davvero alla situazione (massimale e consistente) per la quale non vi è alcun ente, ma alla situazione (massimale e consistente) per la quale non vi è alcun ente *diverso da Dio*. Non sarebbe, insomma, il nulla assoluto, ma l'assenza di una parte (seppure molto ampia) di ciò che è. Tuttavia, credo che anche ponendo la questione in questi termini, il concetto di *creatio ex nihilo* non possa fare a meno della nozione di nulla assoluto, nulla senza alcuna restrizione, includendo Dio stesso tra gli enti che non ci sono. Vediamo perché. La creazione dal nulla da parte di Dio è intesa dal pensiero giudaico-cristiano (o perlomeno da quello cristiano) come creazione *assolutamente libera*. Ciò significa che Dio non era necessitato da alcunché nel suo atto di creazione (questo è ad esempio un punto fondamentale di differenza rispetto al neoplatonismo, dove gli enti si generano per emanazione-derivazione *necessaria* dall'Uno). Ma perché tale libertà abbia senso, sia comprensibile, sia sostenibile, dobbiamo affermare che Dio *avrebbe potuto non creare alcunché*. Ciò significa che vi deve essere almeno un mondo possibile vuoto tra le opzioni di Dio. Ora, tale mondo possibile vuoto è la situazione in cui non vi è *assolutamente* alcunché, *nemmeno Dio stesso*. Se, infatti, non vi fosse quella opzione radicale – l'assenza di qualsiasi cosa, persino di Dio stesso – allora la libertà assoluta della creazione non sarebbe libertà *assoluta*. L'assolutezza della libertà dell'atto creatore “esige” *concettualmente* l'assoluto nulla tra le opzioni possibili che stanno – per così dire – “nella mente di Dio”.

⁶ Mi limito a segnalare tre momenti della storia della filosofia che possono essere utili al lettore che voglia approfondire la questione. Il primo è rappresentato dalle speculazioni di Fredigiso di Tours che, nello

soffermerò sui più recenti modelli interpretativi “occidentali” dedicati alla nozione di nulla.

Innanzitutto possiamo individuare nell’approccio della filosofia contemporanea una distinzione tra un approccio *quantificazionale* alla nozione di nulla e un approccio *non-quantificazionale* ad essa. L’approccio quantificazionale consiste nel ricondurre qualsiasi utilizzo di presunti termini singolari come ‘il nulla’, ‘il niente’, ‘il non-essere’ e simili – cioè tutte quelle forme che “sostantivizzano” il nulla – ad espressioni *quantificate*, cioè tali da utilizzare un *quantificatore*. Promotore di questa strategia è stato senza dubbio Carnap in polemica esplicita con Heidegger e con il suo “incontrollato” utilizzo del termine ‘nulla’ come sostantivo. Secondo Carnap la costruzione di enunciati in cui compare il termine ‘nulla’ (o similari), come se fosse qualcosa su cui speculare filosoficamente,

si basa semplicemente sull’errore di utilizzare il termine ‘nulla’ come un nome, giacché è consuetudine nel linguaggio ordinario utilizzarlo in questa forma per costruire enunciati esistenziali negativi [...]. In un linguaggio corretto, d’altro canto, esso non sarebbe un termine singolare (*particular name*), ma una certa forma logica dell’enunciato, che serva allo scopo (1932, p. 70).

In queste considerazioni Carnap si sta riferendo in particolare al famoso passo di Heidegger [1929] (1993)

scritto *De nihilo et tenebris*, ha avuto il merito di affrontare la nozione di nulla dal punto di vista ontologico, epistemologico e linguistico (cfr. D’agostini 1998). Il secondo momento è dato dalla distinzione, sostenuta da Francisco Suarez nelle *Disputationes metaphysicae* (cfr. 1861) tra *nihil absolutum* e *nihil negativum*. Il *nihil absolutum* è identico all’assenza di *assolutamente qualsiasi* ente (senza alcuna limitazione, *unrestrictedly*). Il *nihil negativum*, invece, è identico a qualsiasi oggetto contraddittorio, ad esempio un cerchio-quadrato, cioè un oggetto che non solo è possibile che non sia in atto, ma anche è *necessario* che non sia in atto. Il terzo momento rilevante nella storia della nozione di nulla è rappresentato dalla cosiddetta “tavola del nulla” di Kant [1781] – cfr. Romano (2017).

Ciò che dev'essere ricercato è l'ente e nient'altro; solamente l'ente e oltre ciò – niente altro; esclusivamente l'ente, e oltre l'ente – niente altro. *Che ne è di questo Niente?* [...] *Il Niente esiste solo perché c'è il Non, ossia la Negazione?* O vale invece il contrario? *La Negazione e il Non esistono solo perché il Niente esiste?* [...] Da parte nostra sosteniamo che *il Niente è più originario del Non e della Negazione.* [...] Dove cercare il Niente? Come trovarlo [...]? Noi conosciamo il Niente [...] *L'angoscia [angst] rivela il Niente.* [...] Ciò di cui e per cui provavamo angoscia era “realmente” – niente. In effetti, il Niente stesso – in quanto tale – era presente. [...] *Che ne è di questo niente? – Il Niente stesso nientifica [das Nichts nichtet; the Nothing itself nothings]* (pp. 95 ss.).

Perciò, secondo Carnap, un enunciato del tipo

(1) (II) niente è là fuori

dovrebbe essere parafrasato come segue:

(1*) Non c'è alcuna cosa (non esiste alcuna cosa) che sia là fuori

cioè

(1**) $\neg \exists x.Ou(x)$ [dove *Ou* è il predicato ‘...è là fuori’ (‘...is outside’)]

Carnap, dunque, ammette l'utilizzo dell'espressione ‘niente’ (o ‘nulla’ e simili) solo in quanto espressione (negativa) quantificata,⁷ laddove invece Heidegger sembra utilizzarla anche come termine singolare, nome che denota un presunto oggetto (‘il Nulla’, ‘il Niente’, etc.). Inoltre Carnap sostiene che l'autore di *Was ist Metaphysik?* non stia introducendo uno speciale significato dell'espressione ‘nulla’ – sicché la parafrasi con il quantificatore non consisterebbe in una forzatura al testo di Heidegger:

⁷ Analogamente, per Carnap il ‘non’ si dovrebbe usare solo come connettivo logico e non come un nome che denoti un oggetto (cioè: senza sostanzializzare assurdamente un operatore logico). Aggiungo inoltre che, non essendo questo un libro sulla filosofia heideggeriana, tralascio volutamente la possibile differenza tra ‘niente’ e ‘nulla’, che potrebbe essere utilizzata per interpretare la questione del non-essere in Heidegger, ma che per gli scopi del capitolo è irrilevante.

La combinazione di ‘solamente’ e ‘niente altro’ [che compare nella citazione dal testo di Heidegger] mostra inequivocabilmente che la parola ‘niente’ qui ha il significato tipico di una espressione logica atta a formulare un enunciato esistenziale negativo (Carnap 1932, p. 71).

Il fatto che Heidegger affermi «[...] esclusivamente l’ente e niente altro» proverebbe che il filosofo stia pensando proprio alla negazione di qualcosa, dacché «ciò che è ricercato» è incluso nel dominio di (tutti) gli enti, e al di là di esso *non c’è alcun ente*: l’espressione ‘niente’ è quindi (almeno) implicitamente utilizzata in modo quantificazionale. Del resto – continua Carnap – anche se ammettessimo che ‘niente’ sia un termine singolare che denota un oggetto, non saremmo comunque autorizzati ad affermare – come invece sembra fare Heidegger – che tale oggetto (il Niente) esista, a meno di cadere in una palese contraddizione, perché «l’esistenza di questo ente sarebbe negata proprio nella sua stessa definizione» (1932, p. 71), e Heidegger non sembra disposto ad attribuire la proprietà di *essere* a tale presunto oggetto, il Niente, cioè un oggetto al di là del dominio di tutti gli *enti*.

La strategia di Platone da un lato, e quella di Carnap dall’altro – per certi aspetti molto simili⁸ – costituiscono tuttora l’approccio più diffuso alla questione filosofica del nulla. Tuttavia, accanto ad esso si sono sviluppati nel corso degli ultimi trent’anni circa due approcci alternativi: uno che possiamo definire *non-quantificazionale*; l’altro che possiamo chiamare *ibrido*. L’approccio non-quantificazionale è il più recente e si basa soprattutto sulle interpretazioni che Priest (2002; 2014a; 2014b) ha proposto per leggere alcuni luoghi della produzione heideggeriana.⁹ Secondo Priest ci sono enunciati in cui com-

⁸ Cfr. Simionato (2021a).

⁹ Altri scritti che vanno in direzione di un approccio non-quantificazionale alla questione del nulla sono: Voltolini (2012); Oliver-Smiley (2013); Dubois (2013). Mi permetto di rimandare anche a Simionato (2017; 2021a) per un approfondimento ulteriore su questi temi. Un ottimo scritto dove viene proposta una originale soluzione del paradosso del nulla è Costantini (2019). Segnalo infine l’intero volume 3, nr. 4, 2021 della rivista *Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology*, dedicato alla questione del nulla in riferimento alla filosofia di Emanuele Severino.

paiono i termini ‘niente’ o ‘nulla’ (*nothing*; *nothingness*) che non possono essere sostituiti con espressioni quantificate – à la Carnap – senza che ciò comporti una perdita o un fraintendimento del significato dell’enunciato così parafrasato. Tali sono i casi di enunciati in cui il termine ‘*nothing*’ si riferisce all’assenza di qualsiasi (*unrestrictedly*) cosa. Perciò abbiamo bisogno per Priest di un modello esplicativo di tale espressione, cioè la nozione di *assenza di tutti gli oggetti*. A tal proposito, scrive Priest (2002):

‘Nulla’ (*nothing*) può essere utilizzato come un sostantivo. Se ciò non sembra chiaro, si pensi semplicemente all’enunciato «Heidegger e Hegel parlavano entrambi del nulla, ma proponevano diverse tesi riguardo ad esso». Qui ‘nulla’ non può essere una espressione quantificata (*quantifier*). Oppure si consideri l’enunciato:

(*) «Dio ha portato all’esistenza l’universo [creandolo] dal nulla»
Tale enunciato significa che Dio ha messo mano al nulla (*nothingness*) per dar luogo all’universo. In (*) ‘nulla’ non può essere analizzato come un quantificatore. Se così facessimo, il risultato sarebbe: «Per nessun x , Dio ha portato all’esistenza l’universo da x ». E sebbene non c’è alcun dubbio che questo sia vero nel caso in cui Dio abbia portato all’esistenza l’universo a partire dal nulla (*out of nothing*); tuttavia ciò sarebbe altrettanto vero se l’universo fosse esistito in ogni tempo: se non fosse stato condotto all’esistenza in un certo momento del tempo, allora non sarebbe stato condotto all’esistenza *a partire da* alcunché (*out of anything*). Eppure l’esistenza eterna dell’universo è ciò che (*) sta – parzialmente – negando (2002, p. 241).

In che modo, quindi, dovremmo parafrasare l’occorrenza di ‘*nothing*’ se non possiamo ridurla ad una espressione quantificata negativamente? Priest (2002; 2014a; 2014b) afferma che il nulla (***nothing***),¹⁰ cioè l’assenza di qualsiasi oggetto, è a sua volta un oggetto. Poiché – però – tale oggetto è l’assen-

¹⁰ Seguendo Priest (2014a; 2014b), scrivo ‘*nothing*’ in grassetto (***nothing***) per indicarne l’uso in quanto espressione che denota un oggetto, e quindi differenziarlo da ‘*nothing*’ inteso come espressione quantificata negativamente.

za di qualsiasi (*unrestrictedly*) oggetto, si tratta di un oggetto contraddittorio: «esso è e non è un oggetto, è e non è qualcosa» (Priest 2014a, p. 151). L'approccio di Priest è chiaramente influenzato dal dialeteismo, cioè la tesi per cui ci sono contraddizioni vere (e oggetti contraddittori, posto però che il concetto di oggetto includa sia oggetti *esistenti*, cioè – nell'accezione di *esistenza* utilizzata da Priest – tali da poter entrare in relazioni causali; sia oggetti *inesistenti*, ossia tali da non poter entrare in relazioni causali).¹¹ Ritornando all'enunciato (*), applicando il modello di Priest, esso diventa:

(**) «Dio ha portato all'esistenza l'universo a partire dal nulla, cioè dall'assenza di tutti gli oggetti, [assenza] che costituisce un oggetto contraddittorio inesistente (*non-existent*)».¹²

Vi è poi il modello interpretativo della nozione di nulla che ho definito “ibrido”, in quanto mi sembra tener insieme sia l'aspetto quantificazionale, sia quello non-quantificazionale.¹³ Tale modello si costruisce a partire dalla nozione di *mondo possibile*. Per la comprensione del presente capitolo è sufficiente assumere che un mondo possibile sia un oggetto astratto che rappresenta una situazione completa (ossia massimale o onnicomprensiva) non contraddittoria, ossia un og-

¹¹ Cfr. Priest (2014a, pp. 146 ss.). Per descrivere questo “strano” oggetto – il nulla – Priest utilizza nozioni di mereologia e le applica all'insieme vuoto. Cfr. anche Priest (2014b).

¹² Si noti che tale parafrasi potrebbe essere problematica per la nozione stessa di *creatio ex nihilo*, dacché Dio, che dovrebbe essere creatore di (*unrestrictedly*) qualsiasi cosa, si troverebbe davanti a qualcosa a partire da cui creare; certo, in una prospettiva dialeteista come quella di Priest, tale qualcosa che non è qualcosa, ossia un oggetto contraddittorio e non-esistente (cioè privo di possibilità di entrare in relazioni di causa-effetto), non sarebbe da considerarsi problematico. Segnalo infine che la parafrasi di Priest del termine ‘il nulla’ è stata criticata in Sgaravatti-Spolaore (2018).

¹³ L'account “ibrido” del nulla, basato sulla nozione di mondo vuoto, *dovrebbe* riuscire a tenere insieme l'approccio quantificazionale e quello non-quantificazionale. Dico “dovrebbe” perché la questione è comunque aperta e strettamente collegata al modello di mondo possibile che si assume. A tal proposito rimando il lettore a Coggins (2010), Simionato (2017; 2021a).

getto che rappresenta globalmente come le cose potrebbero essere (state).¹⁴ Nella metafisica analitica contemporanea la questione del nulla è stata affrontata principalmente attraverso la nozione di mondo possibile: il termine ‘nulla’ denoterebbe, cioè, un mondo privo di oggetti; la tesi indicata in letteratura scientifica con l’espressione ‘*metaphysical nihilism*’ (*nichilismo metafisico*) ammette la possibilità di un tale mondo (ossia: la proposizione <ci potrebbe essere (stato) nulla> e la proposizione <esiste un mondo possibile privo di oggetti> sono vere); mentre l’anti-nichilismo non ammette questa possibilità.¹⁵ Utilizzerò l’espressione ‘mondo vuoto’ (*empty world*) per indicare un mondo possibile che rappresenta l’assenza di qualsiasi oggetto; ‘mondo vuoto’ denota quindi un oggetto astratto che rappresenta la situazione completa e non contraddittoria per cui non c’è alcun oggetto.¹⁶ L’idea di un

¹⁴ La relazione di rappresentazione tra un mondo e ciò che esso rappresenta varia a seconda dei modelli di mondo possibile. Per gli scopi di questo articolo mi limito ad usare il verbo ‘rappresentare’ senza approfondirne le possibili accezioni. Rimando il lettore a Divers (2002) o a Menzel (2016). Ulteriori indicazioni si trovano in Simionato (2017).

¹⁵ Il termine ‘nichilismo’ ha una molteplicità di significati. Indico qui di seguito quelli principali, in modo da evitare equivoci, in particolare la confusione che spesse volte compare – soprattutto nel linguaggio filosofico privo di controllo – tra nichilismo morale, nichilismo esistenziale e nichilismo metafisico. In estrema sintesi – e senza pretesa di esaustività – il nichilismo morale è la tesi per cui *non ci sono valori morali assoluti*, in particolare non vi è una nozione di bene (e quindi un nozione di male) valida di per se stessa. Il nichilismo esistenziale è la tesi secondo cui *non c’è alcun significato o senso della vita*, sia essa biologica in senso lato, sia prettamente umana. Il nichilismo metafisico è la tesi per cui potrebbe *non esserci (stata) alcuna cosa* (concreta o astratta), cioè la tesi per cui – tra i mondi possibili – c’è un mondo vuoto. Si aggiunga il nichilismo mereologico, di cui ho già accennato (cfr. *supra*).

¹⁶ L’assenza di qualsiasi oggetto può essere intesa principalmente in due accezioni: assenza di qualsiasi oggetto concreto e astratto; oppure: assenza di qualsiasi oggetto concreto, ma dove ci sono (necessariamente o meno) oggetti astratti. La tendenza più diffusa nel dibattito contemporaneo è quella di concepire il mondo possibile vuoto nella seconda accezione. Per gli scopi di questo capitolo, credo sia una que-

mondo vuoto per interpretare la questione del nulla risale almeno a Lewis (1986) e a Van Inwagen (1996).¹⁷ È interessante notare che la nozione di mondo vuoto dà luogo, a mio avviso, a un approccio ibrido alla questione del nulla, essendo una combinazione di approccio quantificazionale e non-quantificazionale. Il termine ‘*empty world*’, infatti, in quanto *denota qualcosa*, ossia quell’oggetto astratto che è un mondo possibile vuoto, è utilizzato in senso non-quantificazionale; d’altra parte, in quanto il “contenuto” del mondo possibile vuoto è l’assenza di *ogni* oggetto (concreto), il termine ‘*empty world*’ denota una situazione completa e massimale per cui *non c’è alcuna cosa* che sia un oggetto (concreto); donde – appunto – l’utilizzo della quantificazione.

Riguardo, invece, alla nozione di vuoto nel Buddhismo (*Mahāyāna*), un’ottima tassonomia è quella di Burton (2013), che individua almeno quattro accezioni di vuoto (sebbene l’autore sia consapevole che – come ha notato anche Cestari (2010, p. 326) – quasi ogni scuola buddhista ha sviluppato il proprio concetto di vuoto):

- (e₁) Assenza di esistenza intrinseca;¹⁸
- (e₂) Assenza di dualismo soggetto-oggetto;
- (e₃) Assenza di “contaminazioni”, da intendersi (almeno per il momento) nel senso di *costrutti concettuali* (cfr. §IV.4);

stione trascurabile (così come possiamo trascurare i criteri per stabilire quando un oggetto sia concreto oppure no), sebbene talvolta preferirò parlare di assenza di oggetti *concreti*, anziché di assenza di oggetti *sic et simpliciter*.

¹⁷ Stante la sua concezione dei mondi possibili come somme mereologiche di parti spazio-temporalmente connesse, Lewis (1986) è costretto a negare la possibilità di un mondo vuoto (cfr. anche Coggins 2010 su questo punto). Anche Van Inwagen tende a rifiutare l’esistenza di un mondo possibile vuoto, e quindi la tesi del nichilismo metafisico, prima (1996) considerandola una tesi con *probabilità pari a zero* (sebbene, quindi, non impossibile in senso assoluto), poi (2014) sostenendo la vera e propria *impossibilità metafisica* di un mondo vuoto.

¹⁸ Il significato di questa nozione si chiarirà meglio nel proseguimento del capitolo.

(e₄) Assenza di punti di vista.

A queste potremmo aggiungere anche la *vuotezza del vuoto* (*the emptiness of emptiness*), su cui mi soffermerò in seguito (§IV.4), ma per il momento possiamo ricondurla all’accezione e₁, proprio perché l’assenza di esistenza intrinseca comprende (almeno secondo Nāgārjuna e la scuola *Madhyamika*) anche la stessa nozione di vuoto (in quanto e₁), sicché *assolutamente ogni cosa è vuota nel senso di e₁, compresa la nozione di vuoto* (nel senso di e₁) stessa. Aggiungerei infine:

(e₅) Vuoto come apertura alle possibilità (su cui mi soffermerò in §IV.3);¹⁹

(e₆) Vuotezza delle parole/vuotezza del linguaggio.²⁰

Nessuna di queste accezioni di ‘vuoto’ – almeno a una prima lettura – coincide con la nozione di *assenza di ogni cosa*, ossia con il significato pre-filosofico, *naïve*, e endossale (*commonsensical*) di nulla (e quindi non coincide nemmeno con alcuna delle costruzioni del concetto di nulla che abbiamo visto prima, né quantificazionale, né non-quantificazionale). E in effetti tra gli interpreti del Buddhismo e dei rapporti tra Buddhismo e filosofia occidentale vi è fondamentalmente accordo sul fatto che le nozioni di vuoto e di nulla non siano intercambiabili. Come ricordano Yasushi (2006), Davis (2013) e Cestari (2010), occorre distinguere tra *emptiness* o *Śūnyatā* e *nothingness* o *mu* (sebbene, a mio avviso, ci possano essere parziali sovrapposizioni dei due concetti o relazioni e “passaggi” dall’uno all’altro, come vedremo in seguito).

IV.2) *Il vuoto del Buddha*

Mettiamo da parte per dopo queste distinzioni²¹ e facciamo un passo indietro per osservare come la nozione di vuoto e

¹⁹ Cfr. ad es. Davis (2013), p. 194.

²⁰ Cfr. ad es. Davis (2013), p. 206.

²¹ Segnalo al lettore che quando ritornerò su queste distinzioni, inizialmente utilizzerò solo la accezione e₁; solo successivamente mi confron-

le sue occorrenze nelle istruzioni della pratica buddhista siano interpretate all'interno di quelle che ho chiamato rispettivamente *pop view* del Buddhismo e *received view* del Buddhismo (cfr. §0.1). Quest'ultima è ben sintetizzata ad esempio da Davis:

Se si cerca la parola 'vuoto' (*'emptiness'*) in un dizionario di Buddhismo o di Buddhismo Zen, la principale definizione fornita è di solito la mancanza di un proprio esser-sé o l'assenza di sostanzialità indipendente (*the lack of own-being or independent substantiality*) [...] Niente esiste per sempre o da sé (*on its own*). Piuttosto, la temporanea esistenza di tutte le cose è dovuta a cause e condizioni, e – come sottolineato nella dottrina *Mahāyāna* est-asiatica – ogni cosa esiste in una rete di interconnessioni (*web of interconnectedness*) con tutte

terò anche con le altre accezioni di vuoto. Questo "privilegio" attribuito all'accezione e_1 è giustificato (anche) dal fatto che essa – come dirò tra poco – è la accezione più diffusa nella *received view* del Buddhismo, quindi il punto di partenza privilegiato. Segnalo, inoltre, che in questo libro non mi occuperò del confronto con la nozione di nulla nella scuola di Kyoto. Credo, comunque, che ci siano significative differenze. Leggiamo questo brano da Davis (2013, p. 195): «Hisamatsu does indeed claim that the nothingness (Jp. *mu*) of buddha-nature is "deeper than dependent origination," since it is the absolute One – or, as Nishitani Keiji puts it, "the None beyond the One" (Nishitani 1987a, 243) – whereas dependent origination is a relation between two or more things (Hisamatsu and Yagi 1980, 68). As Hisamatsu's student Abe Masao puts the point, when we say there is "nothing" behind this world of thoroughgoing dependent origination, this "nothing" should not be understood merely as a "relative nothingness" or privation of being, but rather as an "absolute nothingness." The latter is a radical formlessness which is free even of the "form of formlessness," and so, "being formless in itself, true *Sūnyatā* does not exclude forms, but freely and unrestrictedly takes any form as its own expression." According to Abe, this "formless *Sūnyatā*, in Mahāyāna Buddhism, best describes the nature of ultimate reality" (Abe 2011, 752, 755-6)». Nella interpretazione che sto adottando in questo capitolo, invece, non è che il nulla assoluto sia più profondo e originario della *dependent origination* (cioè del vuoto in quanto e_1 , assenza di esistenza intrinseca, rete di interconnessioni interdipendenti, etc.); bensì proprio la proposizione che il mondo attuale sia questa rete di interconnessioni, cioè vuoto in quanto (e_1), *implica* la proposizione che vi sia il nulla assoluto inteso come mondo possibile vuoto *accessibile* a partire dal mondo attuale (cfr. §IV.3).

le altre cose. Perciò l’insegnamento del non-sé (*non-self*) rappresenta l’altro lato dell’insegnamento riguardante l’origine [inter]dipendente (2013, p. 192, corsivo mio).

La nozione di vuoto nella *received view*, dunque, ruota attorno principalmente all’accezione e_1 .²² Sicché una istruzione chiave per la meditazione buddhista del tipo:

(V) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché tutto è vuoto»

andrebbe parafrasata come:

(V*) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché ogni cosa è priva di esistenza *intrinseca*»,

Si noti che – almeno *prima facie* – tale assenza di esistenza intrinseca non equivale all’assenza di esistenza *tout court*.²³ Il fatto che un oggetto x o un evento A non siano autosufficienti, ma siano (inter)dipendenti da altri oggetti y, z, \dots o eventi B, C, D, \dots (e viceversa, la relazione di interdipendenza essendo simmetrica), in effetti, non significa che x e A non esistano, ma significa che non potrebbero esistere al di fuori della «*web of*

²² Non solo. Questa accezione di vuoto è anche quella più prossima al senso comune, come scrive Garfield (2002, pp. 35-38): «common sense neither posits nor requires intrinsic reality in phenomena or a real causal nexus. Common sense holds the world to be a network of dependently arisen phenomena. So common sense holds the world to be empty. Again, the standpoint of emptiness is not at odds with the conventional standpoint, only with a particular philosophical understanding of it—that which takes the conventional to be more than merely conventional. [...] It may be useful to approach the emptiness of emptiness by first asking what it would be to treat emptiness as non-empty. When we say that a phenomenon is empty, we mean that when we try to specify its essence, we come up with *nothing*. When we look for the substance that underlies the properties, or the bearer of the parts, we find none. When we ask what it is that gives a thing its identity, we stumble not upon ontological facts but upon conventions. For a thing to be non-empty would be for it to have an essence discoverable upon analysis; for it to be a substance independent of its attributes, or a bearer of parts; for its identity to be self-determined by its essence».

²³ Scrivo: ‘*prima facie*’, perché vedremo in seguito i rischi di nichilismo ontologico insiti nella concezione di assenza di esistenza intrinseca.

interconnectedness», ossia non potrebbero esistere indipendentemente dal resto degli enti.

L'accusa di nichilismo ontologico o assoluto che certe volte viene mossa al Buddhismo non va a segno dunque, nella misura in cui si adotti la *received view* del Buddhismo, piuttosto che la *pop view*.²⁴ Il nichilismo ontologico afferma infatti l'inesistenza *assoluta* di qualsiasi ente (posizione insostenibile, evidentemente), laddove invece la *received view* del Buddhismo afferma l'impossibilità della separazione di qualsiasi ente dagli altri enti, ossia l'inesistenza di enti in qualche modo irrelati. L'accusa di nichilismo assoluto può andare a segno se consideriamo, invece, la *pop view* del Buddhismo, dove (V) viene parafrasata come:

(V**) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché ogni cosa è *assolutamente* inesistente»

Il nichilismo ontologico o assoluto va a sua volta distinto in due tipi. Un conto è affermare che la proposizione <Non esiste *attualmente* alcuna cosa> sia vera. Questa è chiaramente una proposizione insostenibile in quanto immediatamente autocontraddittoria, perché esiste almeno la proposizione che esprime l'inesistenza di qualsiasi cosa. Questo tipo di nichilismo è mero *flatus vocis*. Un conto, invece, è affermare che la proposizione <Potrebbe non esserci alcuna cosa> sia vera. In questo caso la proposizione non è immediatamente autocontraddittoria (sebbene potrebbe implicare contraddizione se assumessimo certe condizioni di partenza, ad esempio che ci siano enti necessariamente esistenti; si veda Coggins 2010)

²⁴ Chiaramente sto semplificando le varie posizioni che si sono succedute storicamente. Ad esempio ci sono stati critici della dottrina buddhista *madhyamaka* – appartenenti a quella che ho chiamato “*received view*” – che la hanno accusata di nichilismo (cfr. Berger-Liu p. 48). Tuttavia per gli scopi di questo capitolo e di questo libro non credo sia necessario entrare così nel dettaglio, visto che non si tratta di una ricostruzione storico-filologica. Inoltre l'accusa di nichilismo mossa alla visione *madhyamaka* è anche facilmente confutabile (v. sempre Liu-Berger 2014, pp. 48 e ss.), sicché in ogni caso mi sembra una questione trascurabile ai fini di questo libro.

perché la proposizione non sta dicendo che nel mondo attuale non esiste alcuna cosa, bensì che esiste un mondo possibile in cui non vi è alcuna cosa. Di conseguenza, (V^{**}) può essere intesa in due modi, rispettivamente in base al nichilismo ontologico del primo o del secondo tipo:

(V_1^{**}) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché ogni cosa attuale è assolutamente inesistente»

(V_2^{**}) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché ogni cosa avrebbe potuto o potrebbe essere (o diventare) inesistente»

Per quel che mi è noto, una interpretazione abbastanza diffusa all'interno della *pop view* è la (V_1^{**}). L'istruzione (V) interpretata all'interno della *pop view*, ossia in quanto (V_1^{**}) è autocontraddittoria per il motivo accennato sopra.

Anche l'interpretazione (V^*), cioè quella della *received view* del Buddhismo, è a mio avviso autocontraddittoria. Sebbene non sia imputabile di nichilismo ontologico, (V^*) è comunque alquanto equivoca, come possiamo vedere in questa sintesi di Berger e Liu (sebbene qui gli autori considerino il *nothingness* – il nulla – si tratta tuttavia di un contesto in cui stanno fornendo una interpretazione generale della nozione di vuoto):²⁵

Anche se non è una *cosa* o uno *stato di cose*, nondimeno il nulla (*nothingness*) è un costituente distintamente individuabile del nostro mondo, e ciò può accadere attraverso approcci di tipo empirico, logico, semantico, esistenziale o speculativo. Perciò il nulla è a pieno titolo parte integrante della composizione del mondo. Il mondo non è solamente “tutto ciò che esiste”, come alcuni realisti contemporanei presuppongono. [...] [I] *fatti negativi*, le *assenze*, il *nulla* e il *vuoto* (*emptiness*) sono “*pezzi*” (*furniture*) del mondo [corsivo mio]. [...] [N]oi abbiamo esperienza del nulla e conosciamo il nulla, ed esso appartiene all'autentica essenza delle cose, così come alla nostra essenza.

²⁵ Cfr. Berger-Liu (2014, p. xi): «While the history of Western philosophy began with concerns involving the primary constituents and fundamental nature of *being* and *existence*, the notion of *nothingness* or *emptiness* plays a central role in Asian philosophical traditions from the start».

Il nulla non può essere posto (affermato), eppure non dovrebbe essere escluso dalla nostra ontologia (2014, p. xii).

Il vuoto e il nulla (e nel contesto introduttivo cui appartiene la citazione essi sono assunti come nozioni perlopiù coincidenti) non possono essere annoverati nella nostra ontologia, ma al contempo non possono esserne esclusi. Si vede già qui una certa ambiguità, a rischio di contraddizione perché il vuoto o nulla viene contemporaneamente affermato e negato, incluso e non incluso nella nostra ontologia. Non incluso: perché non possiamo dire che il vuoto esista come – invece – esiste un oggetto che percepiamo (con i sensi ad esempio). Eppure incluso: perché in qualche modo ne facciamo esperienza, sottoforma di assenza di qualcosa, mancanza di qualcosa, etc., anche solo per il fatto che ne parliamo per poi escluderlo dal catalogo degli oggetti. Per osservare ancora più da vicino la contraddittorietà del vuoto nella *received view* del Buddhismo, consideriamo meglio la nozione di vuoto come assenza di esistenza intrinseca. Priest (2013) sintetizza molto bene le tre principali correnti buddhiste in cui l'assenza di esistenza intrinseca di ogni oggetto viene teorizzata: la tesi della scuola che segue la metodologia dell'*Abhidharma*; quella della scuola *Yogācāra*; e quella della dottrina *Madhyamaka*.²⁶

Per l'*Abhidharma* affermare la vuotezza della realtà equivale ad affermare che ogni cosa, *tranne i componenti ultimi*, è un costrutto concettuale (e quindi: ogni cosa, *tranne i componenti ultimi*, è priva di esistenza indipendente, poiché ogni cosa *dipende* dai componenti ultimi). Per la scuola *Yogācāra*, invece, *assolutamente ogni cosa* (dove il quantificatore 'ogni' agisce in modo non ristretto) è un costrutto concettuale, ossia è priva di esistenza indipendente. *Qualsiasi cosa, inclusi i componenti ultimi*, esiste solo *in quanto dipende* da una costruzione

²⁶ L'*Abhidharma* è la raccolta dei testi composti alcuni secoli dopo la vita del Buddha, ma il termine è usato anche per indicare l'approccio metodologico delle prime scuole sorte intorno agli insegnamenti del Buddha; le scuole *Yogācāra* e *Madhyamaka* – che dell'*Abhidharma* costituirono un ulteriore sviluppo – furono due delle principali scuole del Buddhismo *Mahāyāna* in India.

concettuale, ossia dalla mente; tolte tutte queste costruzioni concettuali rimane la realtà ultima, così com'è in sé, ma anch'essa dipende dal pensiero (laddove invece per l'*Abhidharma* tolte tutte le sovrastrutture concettuali rimane la realtà dei componenti ultimi). Ciò che esiste in modo indipendente è solo la mente, il pensiero; il mondo degli oggetti concreti che noi crediamo indipendente dalla mente, e quindi dotato di esistenza intrinseca (indipendente), è in verità una costruzione della mente (cioè dipendente dalla mente). Qui tuttavia emerge un fortissimo rischio di contraddizione; scrive Priest (2013) esponendo la teoria *Yogācāra* (nel passo che segue si sta facendo l'esempio di un albero, ma si può applicare questo ragionamento a qualsiasi oggetto):

La sola tipologia di esistenza che un albero possiede dipende dalla mente, e quindi essa è detta: la sua *essenza dipendente* (*dependent nature*). La rappresentazione mentale viene formata attraverso l'utilizzo di categorie concettuali, come *albero*, *rami*, *verde*. Se quest'ultime sono rimosse, si giunge alla realtà ultima (*ultimate reality*) dell'oggetto, la sua essenza perfetta (*consummate nature*). E qual è il suo aspetto? Non possiamo dirlo, poiché si potrebbe coglierla solo applicando le categorie concettuali, ma l'essenza perfetta di qualcosa è ciò che rimane una volta che tutti i concetti vengono rimossi. Ciò non significa che [l'essenza perfetta di una cosa] sia un nulla (*nothing*). Si può avere una esperienza diretta (*direct acquaintance*) di essa – in vari stati meditativi, ad esempio. Tuttavia tale essenza è una semplice *tathātā*, cioè “questità” (*thatness*). [...] Comunque sia, i filosofi della scuola *Yogācāra* hanno un approccio chiaramente idealista rispetto al mondo: quest'ultimo è solo tutta una costruzione concettuale. Il mondo dipende dalla mente. Inoltre la relazione di dipendenza è asimmetrica. La mente non dipende dal mondo extra-mentale: non c'è un tale mondo (2013, p. 217).

Il rischio di contraddizione c'è nella misura in cui la “questità” (*thatness*) – cioè la realtà così com'è in sé stessa indipendentemente dal pensiero (*the extramental world*) e che si può esperire con la meditazione, togliendo via via i vari costrutti concettuali – non è un nulla («Ciò non significa che sia un nulla») e – nello

stesso tempo e nel medesimo rispetto – è un nulla («la mente non dipende dal mondo extra-mentale: *non c'è un tale mondo*»)²⁷

Anche per la dottrina *Madhyamaka* assolutamente ogni cosa è vuota, ossia priva di esistenza intrinseca, priva di esistenza indipendente. Tuttavia nella scuola *Yogācāra* la relazione tra le cose dipendenti dalla mente e la mente stessa è una relazione asimmetrica, poiché la mente *non dipende* dalle cose, mentre queste dipendono dalla mente; nella dottrina *Madhyamaka*, invece, la relazione è simmetrica: tanto le cose dipendono dalla mente, quanto la mente dipende dalle cose. E qui arriviamo dunque alla nozione di “rete” di enti *interdipendenti* – *web of interconnectedness* – da cui siamo partiti quando abbiamo visto il significato di vuoto nel “dizionario” standard buddhista e quindi nella *received view*. Scrive Davis:

Il verso chiave del *Sūtra del Cuore* è ben noto: «[La] forma (*form*) è il vuoto (*emptiness*) e il vuoto è [la] forma». [...] [C]iò significa che, una volta considerate le cose come vuote di una propria essenza o di una qualche sostanzialità indipendente, possiamo vederle in quanto *esse esistono nella correlazione* [*they are in their interrelational existence*]. Anche *Nāgārjuna* ha equiparato il vuoto con l'origine [co]-dipendente (*dependent origination*). Tutti gli esseri (*beings*) sono perciò forma e vuoto al contempo; in effetti essi sono “forme del vuoto”, nel senso che la loro assenza di indipendenza e di sostanzialità gli permette di essere quei processi di interrelazione che [di fatto] sono (2013, pp. 190-191, corsivo mio).

Ma anche in tale concezione si palesa un fortissimo rischio di contraddizione. L'esito paradossale, la contraddizione, nella dottrina *Madhyamaka* compare – almeno *prima facie* – perché nel dominio del quantificatore ‘ogni’ che occorre nella proposizione <Ogni cosa è vuota di esistenza intrinseca> cade anche il vuoto stesso. Sicché non si può affermare che il vuoto è il fondamento (indipendente o *causa sui*, per così dire) dei fenomeni, ossia degli enti, perché esso è dipendente dagli enti tanto quanto questi sono dipendenti dal vuoto. L'aspetto contraddittorio

²⁷ Contraddizione che per Priest non è di certo un problema, ma lo è per la lettura “coerentista” adottata in questo libro (cfr. §0.1).

emerge se consideriamo che l'assenza di esistenza intrinseca di per sé sia una essenza determinata, un qualcosa di indipendente da tutto; ma – nel contempo – riteniamo che tale assenza non possa essere una essenza determinata, un qualcosa di indipendente da tutto, poiché nel dominio del suddetto quantificatore ‘ogni’ (<*ogni* cosa è vuota di esistenza intrinseca>) va incluso anche l'assenza di esistenza intrinseca stessa, cioè il vuoto in quanto tale. Perciò – ecco la contraddizione – il vuoto in quanto tale è e non è privo di esistenza intrinseca.²⁸ Scrive Garfield:

Sostenere che una cosa è non-vuota (*non-empty*) sarebbe come dire che essa ha una essenza reperibile attraverso l'analisi; ossia che quella cosa è una sostanza indipendente dai suoi attributi, o un ente costituito da parti; e – ancora – sarebbe come dire che quella cosa ha una identità auto-determinata dalla propria essenza. Un ente non-vuoto può essere descritto pienamente in modo non relazionale. Sostenere che il vuoto (*emptiness*) sia non-vuoto sarebbe come dire che esso è un ente sostanziale; qualcosa che esiste in modo indipendente [rispetto ad altro]; un fenomeno non-convenzionale [dove la convenzionalità o realtà convenzionale è il polo opposto dell'assolutezza o realtà ultima; cfr. anche il §II.6 di questo libro – *N.d.A.*]. In base a questa concezione, verosimilmente sostenuta da certe scuole filosofiche buddhiste [e si aggiunga: sostenuta anche da quella che in questo libro ho chiamato *pop view* – *N.d.A.*], il vuoto è interamente distinto da qualsiasi fenomeno appartenente alla realtà convenzionale. Esso – secondo tale concezione – è l'oggetto della corretta percezione, laddove invece i fenomeni appartenenti alla realtà convenzionale sono gli oggetti della percezione illusoria (*delusive*) (2002, pp. 35 ss.).

²⁸ Ci sono certamente molti tentativi di risolvere la contraddizione da parte di studiosi e interpreti del Buddhismo, distinguendo *due rispetti* secondo cui il vuoto è e non è vuoto: esso è vuoto dal punto di vista della realtà ultima; mentre è non-vuoto (quindi definito, determinato) dal punto di vista della realtà convenzionale. E tuttavia nella *received view* del Buddhismo – soprattutto nelle scuole Zen – (e nelle conseguenti istruzioni pratiche) è più facile sentir dire che la tesi sul vuoto che è e non è vuoto vada presa come una contraddizione (vera).

Da un lato, sembra che il vuoto abbia una essenza identificabile: l'assenza di esistenza intrinseca. Perciò, se essere vuoto equivale a essere vuoto di essenza, il vuoto non andrebbe rubricato tra ciò che è vuoto. Dall'altro, poiché tutti i fenomeni, secondo la dottrina *Madhyamaka*, sono vuoti, il vuoto dovrebbe essere considerato eterno e indipendente da qualsiasi realtà convenzionale particolare, e quindi non sarebbe [collocabile in una relazione di] co-produzione dipendente (*dependency arisen*) (*ibidem*, pp. 37-38 corsivo mio).²⁹

Vediamo ancora più da vicino la contraddizione insita in (V^*) – e quindi nella *received view* – leggendo questo passo di Garfield (2014):

[...] *dire che i fenomeni sono vuoti è fondamentalmente contraddittorio*: equivale a dire che essi non hanno proprio alcuna essenza intrinseca; tuttavia – poiché esistere significa essere vuoto, allora niente può esistere senza essere vuoto, e quindi il vuoto è la essenza intrinseca di qualsiasi cosa esista; dunque *l'intrinseca essenza delle cose è l'assenza di [qualsiasi] intrinseca essenza* (p. 52, corsivo mio).

In effetti, se *per ogni ente* (dove il dominio del quantificatore 'ogni' è assolutamente non ristretto) 'esistere' significa 'manca-re di esistenza *intrinseca*', allora l'essenza stessa dell'esistenza – ciò che fa sì che un ente sia esistente – è l'assenza di esistenza intrinseca, che però si rivela di fatto una esistenza intrinseca, una determinazione essenziale, finendo dunque per essere una figura autocontraddittoria. Si noti che la contraddizione non è nel fatto che la mera esistenza in quanto tale sia "brutalmente" negata (come accade in V^{**}), bensì nel fatto che *per assolutamente tutti gli enti* vale il principio che l'ente esiste solo in quanto è vuoto di esistenza intrinseca (ossia: solo in quanto è in relazione di interdipendenza). Perciò – come scrive Garfield – «niente può esistere senza essere vuoto, e quindi il vuoto è la essenza

²⁹ Qui la nozione di co-produzione dipendente è perlopiù coincidente con la nozione di *pratitya-samutapāda* su cui mi soffermo nella sezione successiva, ma che abbiamo già iniziato a conoscere in §II.7 (nozione di interdipendenza).

intrinseca di qualsiasi cosa esista»; e ciò contraddice la tesi per cui *assolutamente tutto – incluso il vuoto – è privo di esistenza intrinseca*.

Posta l’istruzione della pratica buddhista (V), abbiamo visto, dunque, che sia la parafrasi (V^*), tipica della *received view* del Buddhismo, sia la parafrasi (V_1^{**}), propria della *pop received view*, sono autocontraddittorie o comunque implicano contraddizioni. Lo scopo di questo capitolo è proporre una parafrasi alternativa di (V) che eviti l’esito contraddittorio. A tal fine occorre ripartire dal senso comune (in linea con il progetto del libro) e notare che la nozione di vuoto è di primo acchito intesa come assenza di qualsiasi cosa, come giustamente ha notato Priest (2014a; 2014b) e come abbiamo già richiamato in §IV.1.

IV.3) Vuoto e possibilità

Utilizziamo a questo punto la nozione non-quantificazionale di nulla in quanto mondo possibile vuoto che rappresenta l’assenza di qualsiasi ente e proviamo a parafrasare (V) *da un punto di vista ontologico* (mentre mi riservo la parafrasi *da un punto di vista gnoseologico-epistemologico* – ossia assenza di visioni del mondo e di pensieri – per la sezione §IV.4); dopodiché osserviamo se tale parafrasi ci consenta di non incorrere in contraddizioni e quali benefici potrebbe apportare.

La parafrasi che intendo proporre è di fatto una combinazione di (V^*) e di (V_2^{**}) e quindi si tratta di una lettura che in qualche modo getta un “ponte” tra la nozione di vuoto in quanto assenza di esistenza intrinseca (la nozione e_1 di vuoto buddhista – di matrice “orientale”) e la nozione di nulla in quanto assenza di ogni cosa (il nulla assoluto di matrice “occidentale”). E getta un ponte, dunque, anche tra la *received view* e la *pop view* del Buddhismo (fermo restando che la parafrasi “pop” (V_1^{**}) è immediatamente auto-escludentesi perché autocontraddittoria).

Per capire il legame tra (V^*) e (V_2^{**}) occorre ritornare alla nozione di assenza di esistenza intrinseca e_1 . Abbiamo visto che affermare la vuotezza (nell’accezione e_1) di ogni ente («Tutto è vuoto») equivale a dire che per qualsiasi ente *esistere* significa

esistere in relazione ad altro, ossia essere inserito in una “rete” di interconnessioni. A questo punto vorrei utilizzare la nozione di *dipendenza esistenziale* per chiarire meglio la natura di tale rete di interconnessioni. La dipendenza esistenziale è una relazione tra enti tale per cui un ente dipende da uno o più altri enti *per quanto concerne la propria esistenza*.³⁰ Ad esempio l’oggetto a cui ci riferiamo quando diciamo ‘sedia’ *dipende esistenzialmente* dalle particelle (atomiche e subatomiche) che la compongono e dalla loro disposizione; il fatto che il quadro appeso alla parete abbia quelle particolari tonalità di blu dipende esistenzialmente dal fatto che il pittore voleva esprimere una certa emozione; la collezione di francobolli di Luigino dipende esistenzialmente dai francobolli che Luigino ha raccolto negli anni; etc. A prima vista la relazione di dipendenza esistenziale è – almeno in vari casi – asimmetrica: la sedia dipende dai suoi costituenti e non viceversa; la scelta del pittore di esprimere una emozione col blu non dipende dall’esito finale che appare sul quadro; e ciascun francobollo di Luigino esisterebbe anche senza essere parte della sua collezione. In realtà la questione è più complessa, perché – ad esempio – ci si potrebbe chiedere se *fuori dalla collezione* ciascun francobollo di Luigino sarebbe davvero *lo stesso* francobollo. Ma senza entrare troppo nelle problematiche della relazione ontologica, ritorniamo alla tesi buddhista per cui tutto è vuoto (nel senso di *e*). Affermare che *ogni* ente esiste in una rete di interconnessioni con *tutti gli altri* enti (cfr. §IV.2) mi sembra equivalente ad affermare che ogni ente dipende esistenzialmente da ogni altro ente. Ciò significa che il carattere asimmetrico di certe relazioni di dipendenza esistenziale viene a cadere: se “tutto si tiene con tutto”, allora non solo la sedia dipende esistenzialmente dai suoi costituenti, ma anche – viceversa – i suoi costituenti dipendono esistenzialmente dalla sedia; non solo la collezione di francobolli esiste in virtù dell’esistenza dei singoli francobolli,

³⁰ In tal caso si parla anche di dipendenza ontologica – e in effetti ho utilizzato anche quel termine nelle pagine precedenti. Cfr. Thakko-Lowe (2020): «A crucial notion in metaphysics is that of one entity *depending for its existence upon* another entity – not in a merely causal sense, but in a deeper ontological sense».

ma anche ciascun francobollo esiste in virtù della collezione di cui fa parte; e via dicendo.

C'è dunque una stretta connessione tra le dottrine buddhiste del vuoto (in quanto *e_i*) e dell'interdipendenza (*pratītya-samutapāda*): ogni ente è vuoto significa che ogni ente è “nodo” di una rete di relazioni; e tali relazioni sono di interdipendenza.³¹ Non solo – si badi – interdipendenza esistenziale, ma anche semantica e concettuale, tale per cui qualsiasi concetto è comprensibile soltanto in relazione a tutti gli altri e qualsiasi termine significa ciò che significa in quanto è in relazione con tutti gli altri termini (olismo semantico). Collegata all'idea della rete di relazioni, in cui ogni ente è un “nodo”, vi è una bella immagine, “la rete di gioielli”, che troviamo nell'*Avatamsaka Sūtra*, commentata ad esempio da Pasqualotto:

una rete di gioielli in cui ciascun gioiello è, certo, se stesso per la propria luminosità, ma tale luminosità dipende in realtà da quella di tutti gli altri gioielli. Ciò significa che la trasparenza, ossia il vuoto di ciascun gioiello è il fattore fondamentale che permette ad esso di essere quello che è [...] (2008, p. 143).³²

Si noti, inoltre, che l'espressione '*pratītya-samutapāda*' è traducibile in vari modi, come segnala Laumakis (2008, p. 271): '*dependent-arising*', '*dependent origination*', '*conditioned co-production*', '*co-dependent origination*', '*inter-dependent-origination*', '*interdependent-arising*'. In italiano sono utilizzate espressioni analoghe ('co-dipendenza originaria', 'co-produzione condizionata', 'origine interdipendente', etc.). Qualora compaia solo il termine 'dipendenza' (originaria, condizionata, etc.), viene comunque inteso (solitamente) nel senso di *inter-dipendenza* o *co-dipendenza* (fatto salvo quella disamina delle relazioni di dipendenza che abbiamo incontrato in §IV.2 a proposito della

³¹ Cfr. ad esempio Warner (2006, p. 169): «INTERDIPENDENZA (giapp. *engi*; sscr. *pratītya-samutapāda*) – La dottrina secondo cui ogni cosa dipende da tutte le altre».

³² È interessante osservare che Pasqualotto (*ivi*) richiama l'immagine della rete di gioielli a proposito del principio di *non-ostruzione dei fenomeni* (*ji ji mu ge*, tradotto dall'autore con l'espressione 'consistenza di sé senza ostruzioni'), che abbiamo incontrato in §III.7.

dottrina *Abhidharma*). È significativo, poi, che tutte queste locuzioni siano di solito interpretate dai critici come espressioni della nozione di *causalità* buddhista (cfr. Laumakis 2008, *ibidem*; Saviani 2015, p. 257). Intendere la relazione di interdipendenza come relazione di (reciproca) causalità e questa, a sua volta, come *produzione* – qualcosa del tipo *x* produce *y* se e solo se *y* produce *x*, tuttavia, potrebbe essere problematico sia all'interno della interpretazione del divenire e del tempo che ho adottato nel capitolo III, sia nei confronti dell'approccio "coerentista" (cioè tale da evitare o almeno minimizzare le contraddizioni) che sto seguendo in questo libro. Una prima contraddizione consisterebbe nel fatto che – almeno per la gran parte della nostra esperienza ordinaria – la relazione di causalità-produzione è asimmetrica: se *x* causa *y*, allora *y* non causa *x*; laddove invece la dottrina buddhista afferma che *ogni* cosa è in relazione di co-produzione con *ogni* altra: se *x* causa *y*, allora *y* causa *x*. Una seconda contraddizione consisterebbe, poi, nella nozione stessa di causalità "produttiva": se la produzione di *y* da parte di *x* (e viceversa) fosse intesa come un *portare all'esistenza* *y* da parte di *x* (e viceversa), allora saremmo costretti ad abbandonare la teoria del tempo (teoria-R) adottata in §III.4.³³ Dunque, la dottrina buddhista della interdipendenza (*pratītya-samutapāda*) sembrerebbe non trovare adeguato spazio all'interno della cornice interpretativa che ho delineato nei capitoli precedenti: da un lato per la natura simmetrica della relazione di co-produzione originaria; e dall'altro per la nozione stessa di produzione. Una risposta a questa obiezione è già emersa in §III.8, dove ho utilizzato la distinzione di Le Poidevin (2013) tra due concetti di causalità, uno "forte" e uno "moderato", rispettivamente: *causare* qualcosa nel senso di *portare all'esistenza* qualcosa (*making something real*); oppure nel senso di *influenzare* (*affect*) qualcosa. Quest'ultimo – a mio avviso – potrebbe essere il più adeguato per interpretare la relazione di causalità buddhista, cioè la interdipendenza o co-produzione originaria: per ogni *x*, per ogni *y*, *x* causa *y* e *y* causa *x*, significherebbe, dunque, che *x* influenza

³³ Per la teoria-R, infatti, *tempo* ed *esistenza* vanno tenuti distinti, come già ricordato in §III.4.

y e viceversa, senza per questo dover affermare che il primo porta all'esistenza il secondo e viceversa. A tal proposito è molto utile anche la distinzione sottolineata da Ingthorsson (2016, p. 105) tra due approcci alla nozione di causa: la *production view* e la *correlation view*. Nella prima concezione le cause *portano all'esistenza*, cioè *producono* i loro effetti; nella seconda, invece, le cause sono solamente *correlate* ai propri effetti, ma non li producono. Le traduzioni italiane (e le analoghe inglesi) di ‘*pratītya-samutapāda*’ con ‘co-produzione dipendente’ o ‘co-produzione condizionata’ sono dunque a rischio di fraintendimento nella misura in cui al concetto di produzione (*produrre qualcosa*) siamo soliti attribuire un “peso” ontologico rilevante, tale da farci intendere la produzione come un *rendere qualcosa esistente, reale (making something real)*, laddove invece si tratterebbe solo di una “rete” di relazioni dove ogni cosa influisce (*affect*) su ogni altra, ma non *crea* qualcosa. Analoga considerazione, infine, per la concezione di causalità cui il Buddhismo si riferisce con l'espressione *pratītya-samutapāda*: non dovremmo intendere la relazione di causalità in senso forte (*portare all'esistenza qualcosa*), ma nel mero senso di *correlazione (influenzare qualcosa)*. (A meno che – come abbiamo già evidenziato fin dall'inizio del libro – non si decida di interpretare il Buddhismo accentuandone la – presunta – contraddittorietà, intesa come “motore” della pratica stessa).³⁴

Se per qualsiasi ente *esistere* significa *essere dipendente da qualcos'altro*, allora nessun ente del mondo attuale esiste in

³⁴ È interessante notare che la interdipendenza non viene da tutti considerata allo stesso modo per quanto riguarda il suo “dominio”: alcuni – come Uchiyama (2006) – sembrano parlarne in termini universali, sicché *ogni* cosa è dipendente da *ogni altra* cosa; altri sembrano parlarne in termini più ristretti, ossia *ogni* cosa è dipendente da *alcune altre* cose (le cause e condizioni). Da parte mia, nel libro propendo per la prima interpretazione, ma è interessante notare questa incoerenza, a volte anche nello stesso autore – oserei dire. Si noti infine che, forse, si potrebbero collegare le due concezioni, in modo tale che la seconda porti alla prima, affermando che ci sono domini di enti interdipendenti (dove l'interdipendenza sussiste all'interno di quel dominio) e che tali domini tra loro sono interdipendenti (dove cioè l'interdipendenza sussiste *anche* esternamente, tra ogni dominio e tutti gli altri).

modo necessario. Un ente che esistesse in modo necessario, infatti, sarebbe un ente ontologicamente-esistenzialmente *independente* da qualsiasi altro ente, perché *a prescindere dall'esistenza di qualcos'altro*, quell'ente esisterebbe comunque (dove la necessità va intesa come esistenza in ogni mondo possibile).³⁵ Supponiamo di avere un mondo costituito da tre enti, ciascuno dipendente dagli altri due (interdipendenza). Supponiamo poi che almeno uno di questi tre sia un ente necessariamente esistente; ciò significa che la sua esistenza non dipende davvero dagli altri due, perché in un mondo possibile dove non esistono gli altri due (o dove non esiste almeno uno degli altri due) esso esisterebbe comunque, l'esistenza necessaria essendo equivalente all'esistenza in ogni mondo possibile.³⁶ Ma un ente che non è necessariamente esistente significa che è un ente che potrebbe non esistere. Possiamo iterare lo stesso procedimento per qualsiasi ente. Sicché – se – come affermato in (V^*) – ogni ente manca di esistenza intrinseca (cioè dipende da qualcos'altro) e

³⁵ Nella tradizione filosofica occidentale, enti necessariamente (*de re*) esistenti sono ad esempio: Dio in quanto *Ego sum qui sum* (*Esodo* 3,14), l'ente di cui – stando all'argomento "ontologico" del *Proslogion* anselmiano – non è possibile negare l'esistenza senza cadere in contraddizione; oppure Dio in quanto *Ipsum esse per se subsistens* (cfr. Tommaso d'Aquino), cioè l'essere in cui essenza ed esistenza coincidono o lo (unico) ente che è l'essere, a differenza degli altri enti che *hanno* l'essere; oppure, la *sostanza* in quanto *id, quod in se est et per se concipitur* dell'*Ethica* di Spinoza. O ancora: alcuni oggetti astratti, ad esempio i numeri. E via dicendo. Ma nel Buddhismo *Mahāyāna* e in particolare nella dottrina *Madhyamaka* e di Nāgārjuna non sembra esserci un tale ente necessariamente esistente, perché *assolutamente* ogni cosa (quantificazione non ristretta) *dipende ontologicamente* da qualcos'altro.

³⁶ Ho applicato una sorta di *reductio ad absurdum*: data la situazione della interdipendenza di ogni cosa, assumiamo che almeno una delle cose interdipendenti sia una cosa necessariamente esistente; concludiamo che: o tale cosa non è dipendente da altro (in contraddizione con una delle assunzioni di partenza); oppure tale cosa non è necessariamente esistente (in contraddizione con l'altra assunzione di partenza). Poiché delle due premesse non possiamo rigettare quella dell'interdipendenza di tutte le cose (altrimenti non sarebbe rispettata la concezione buddhista della *pratītya-samutapāda*), ne consegue che la premessa errata è quella che afferma l'esistenza necessaria di almeno una cosa.

quindi ogni ente esiste in modo non necessario, allora di ogni ente possiamo dire che *potrebbe non esistere*. E tale affermazione è esattamente quanto affermato da (V_2^{**}). Riepilogando, l'argomento che sto delinquendo è il seguente:

(1) Ogni ente *nel mondo attuale* è privo di esistenza intrinseca [*ex hypotesi* – per la nozione di vuoto in quanto (e_1) utilizzata in (V^*)];

(1bis) Per ogni mondo possibile, se un ente x è privo di esistenza intrinseca, allora x non è necessariamente esistente (ossia potrebbe non esistere) [stante la definizione di *ente necessario* in termini di *ente esistente in ogni mondo possibile*].³⁷

Dunque

(2) Se ogni ente nel mondo attuale è privo di esistenza intrinseca, allora ogni ente nel mondo attuale è contingente [per (1), (1bis) e per la definizione di contingenza].

Facciamo un passo ulteriore. La possibilità che ogni oggetto concreto sia contingente (ovvero: l'esistenza di un mondo possibile in cui tutti gli oggetti concreti siano contingenti) è una delle premesse del cosiddetto “argomento della sottrazione” (*subtraction argument*) utilizzato da Baldwin (1996) per proporre una difesa del nichilismo metafisico, cioè della tesi per cui esiste un mondo possibile vuoto, ossia la tesi per cui potrebbe non esserci (stato) alcun oggetto (concreto). L'argomento della sottrazione di Baldwin assume tre premesse (1996, p. 231 ss.):

(A1) Ci potrebbe essere un mondo con un dominio finito di oggetti concreti;

(A2) Questi oggetti concreti sono tutti contingenti;

(A3) L'inesistenza di uno qualsiasi di questi oggetti non implica necessariamente l'esistenza di un qualche oggetto concreto.

³⁷ Come abbiamo visto, infatti, un ente che esistesse in modo necessario sarebbe un ente ontologicamente-esistenzialmente *indipendente* da qualsiasi altro ente, perché a prescindere dall'esistenza di qualcos'altro, quell'ente esisterebbe comunque, essendo necessario (dove la *esistenza necessaria* va intesa – ripeto – come *esistenza in ogni mondo possibile*).

L'argomento si sviluppa come segue (*ibidem*): dal mondo attuale, possiamo concepire un mondo w_1 che contiene un numero finito di oggetti concreti;³⁸ il mondo w_1 è possibile in virtù della premessa (A1). Poiché – per la premessa (A2) – tutti quegli oggetti concreti sono contingenti, allora ciascuno di essi potrebbe non essere; di conseguenza possiamo concepire un mondo w_2 , accessibile da w_1 , il cui dominio di oggetti concreti è lo stesso di w_1 , ma *senza uno degli oggetti* di w_1 . Abbiamo *sottratto un oggetto* dal mondo w_1 per costruire (ipotizzare) un altro mondo possibile, w_2 . A questo punto, se iteriamo, cioè ripetiamo, questa operazione di sottrazione, otterremo un mondo possibile, sia: w_{min} , tale che in esso vi sia *un solo oggetto concreto*. Ultima mossa: sottraiamo questo ultimo oggetto e otteniamo un mondo possibile – sia: w_{nil} – in cui non vi è alcun oggetto concreto. Quest'ultima mossa è consentita in particolare in virtù della premessa (A3), perché essa afferma che l'inesistenza di un qualche oggetto concreto non fa sì che necessariamente esista un qualche altro oggetto concreto. Sicché “sottrarre” un oggetto da un mondo possibile per concepire un altro mondo possibile senza quell'oggetto non ci obbliga a porre nel mondo “risultante” un altro oggetto concreto la cui esistenza sarebbe implicata dall'inesistenza dell'oggetto sottratto.³⁹

Se assumiamo il *subtraction argument*, allora dal condizionale

(2) Se ogni ente nel mondo attuale è privo di esistenza intrinseca, allora ogni ente nel mondo attuale è contingente

³⁸ Qui utilizzo il verbo ‘contenere’ senza alcun impegno ontologico o ideologico nei confronti di uno specifico modello di mondo possibile. In effetti, come nota Coggins (2010), nell'argomento di Baldwin (1996) non è chiaro quale modello di mondo possibile sia presupposto e ciò implica questioni assai rilevanti sulla validità dell'argomento. Su questi problemi rimando anche a Simionato (2017) e (2021a).

³⁹ L'argomento della sottrazione di Baldwin (1996) è – come tutti gli argomenti – criticabile; una versione più “resistente” alle obiezioni è quella di Rodriguez-Pereyra (2013), che utilizza una nozione di concretezza alternativa (*concreteness**) a quella utilizzata da Baldwin e attraverso la quale giunge comunque allo stesso esito, cioè alla possibilità di un mondo privo di oggetti concreti. Per approfondimenti rimando, oltre a Rodriguez-Pereyra (2013), anche a Coggins (2010).

possiamo concludere che

(3) Se ogni ente nel mondo attuale è contingente, ossia non è necessariamente esistente, allora esiste un mondo possibile vuoto.

Si osservi che il conseguente dell’implicazione (2) non afferma che nel mondo attuale ogni ente sia privo di mera esistenza, ossia non afferma che ogni ente non esista *sic et simpliciter* (questa affermazione equivarrebbe a (V_1^{**}) e sarebbe – come già rilevato – immediatamente autocontraddittoria). Bensì il conseguente dell’implicazione che occorre in (2) afferma che nessun oggetto concreto del mondo attuale può dirsi esistente secondo necessità, ossia: *tutti gli oggetti concreti del mondo attuale sono contingenti*, cioè potrebbero non essere. Donde, *appoggiandoci al subtraction argument*, possiamo affermare che esiste un mondo possibile (cioè, in breve, una rappresentazione alternativa di come stanno le cose del mondo) dove nessun oggetto concreto esiste; e qui, sì, la nozione di *esistenza* va intesa in senso “mero”, cioè *sic et simpliciter*; ma si sta parlando di enti *meramente inesistenti in un mondo possibile*, non nel mondo attuale.

Occorrono a questo punto alcune precisazioni sul passaggio dal condizionale (1) al condizionale (1bis) e quindi al condizionale (2).⁴⁰ Il condizionale (1) si basa sulla nozione (e_1) di vuoto buddhista, ossia sull’interdipendenza (ontologica e semantico-concettuale) di ogni cosa. Stante tale interdipendenza tra tutti gli enti nel mondo attuale *sub specie Buddhismi* – per così dire –, la contingenza di un ente, ossia – richiamando la metafora della rete – la contingenza di un “nodo”, sembra essere in contraddizione con l’interdipendenza ontologico-concettuale di quel nodo rispetto agli altri nodi e di (ciascuno di) questi rispetto a quello. In effetti, se tutto si tiene con tutto, allora la possibilità che un singolo ente o nodo non esista, o sia diverso da così com’è, inficia l’esistenza di *tutta*

⁴⁰ Ringrazio Federico Perelda per avermi suggerito gli aspetti problematici e le possibili soluzioni che sto per esporre, fermo restando che qualsiasi errore in quanto segue è di mia sola responsabilità.

la rete. Riprendiamo l'esempio di un mondo in cui vi siano solo tre oggetti, o meglio tre "nodi" – siano o_1 , o_2 , o_3 – e valga la "legge" di interdipendenza ontologica e concettuale tra di loro. Ciascuno di essi – ciascun dei tre nodi (o enti) che costituisce la rete di relazioni di interdipendenza – non potrebbe essere diverso da così com'è, altrimenti gli altri due nodi (o enti) non sarebbero quello che sono (né dal punto di vista concettuale-semantic, né da quello ontologico). Ad esempio, o_2 è ciò che è in quanto è *in relazione* con o_1 e con o_3 ; se o_3 fosse diverso da così com'è, allora sarebbe un altro oggetto, sia o_3' ; di conseguenza anche o_2 sarebbe diverso da se stesso, nella misura in cui *l'esistenza di o_3 concorre a costituire ciò che è o_2* (sia ontologicamente, sia concettualmente).⁴¹ In altri termini, tutte le relazioni che sussistono tra un oggetto (un ente, un nodo della rete) e gli altri oggetti sono *essenziali*, sia quelle estrinseche, che quelle intrinseche. Ciò significa che le nozioni di possibilità e di contingenza potrebbero presentare degli

⁴¹ A questo punto mi si potrebbe obiettare che, soprattutto in questa sezione, sto utilizzando un concetto di identità, nel senso di *esser sé* da parte di un oggetto, che contrasta palesemente con uno dei "marchi" fondamentali dell'esistenza secondo il Buddhismo, cioè l'assenza di identità determinata (*anatta*, cfr. §0.2). Risponderei facendo notare che quell'assenza di identità determinata è tale *proprio in virtù* del fatto che ciò che viene considerato come ente indipendente dal resto degli altri enti è in realtà un plesso di relazioni di interdipendenza concettuale e ontologica (un "nodo della rete" – per riprendere la metafora richiamata sopra). Perciò affermare che un oggetto non sarebbe se stesso se fosse separato dal "sistema" di relazioni di interdipendenza lungi dall'essere una negazione del principio di *anatta*, è invece una affermazione di quest'ultimo, nella misura in cui l'assenza di sé o di identità di cui parla il Buddhismo mi sembra essere una assenza di sé o identità *indipendente*, più che una *assoluta* assenza di sé o identità *sic et simpliciter*. Del resto, negare che le cose – per quanto "illusorie" – abbiano una identità *sic et simpliciter* mi sembra molto vicino all'esito del nichilismo ontologico "*self-refuting*" dove si nega che esista *assolutamente* qualsiasi cosa (cfr. §IV.2). Si noti, infine, che affermare (paradossalmente e contraddittoriamente) l'inesistenza assoluta di ogni cosa *nel mondo attuale* è diverso dall'affermare la *possibilità* dell'inesistenza assoluta, cioè l'inesistenza di qualsiasi cosa in un mondo possibile *diverso* dal mondo attuale (cfr. *infra*).

aspetti di incompatibilità con l’assunzione riguardante l’interdipendenza (<Tutto è vuoto in quanto e_1 >, cioè <Ogni cosa è priva di esistenza intrinseca>). Se proviamo a coniugare la nozione di interdipendenza con quella di possibilità, in effetti, otteniamo quattro opzioni o scenari su cui mi sembra opportuno soffermarsi.

- (i) La prima opzione consiste nell’affermare che, poiché nel mondo attuale ogni nodo della rete non può essere *diverso da così com’è* (altrimenti ogni altro nodo della rete non sarebbe ciò che – nel mondo attuale – di fatto è), allora ogni nodo della rete necessariamente (*de re*) esiste e il mondo attuale – *in toto* – necessariamente (*de re*) esiste. Questa opzione sacrifica la possibilità che le cose stiano diversamente da come sono (e cioè sacrifica la contingenza degli enti) per tener ferma l’assunzione sull’interdipendenza. Non ci sono – insomma – altri mondi possibili oltre a quello attuale.⁴²
- (ii) Nella seconda opzione non si rinuncia né alla possibilità che alcune cose siano diverse da come sono, né alla necessità che certi enti esistano: nel mondo attuale *alcuni* enti sono contingenti e *alcuni* necessari. Tuttavia questa opzione non mi sembra lasciare spazio al principio di interdipendenza. Se ammettiamo che anche un solo ente o nodo della rete sia necessariamente esistente – chiamiamolo o_N –, allora dovremmo affermare che o_N esiste in ogni mondo possibile (per la definizione stessa di esistenza necessaria). Ora, tenendo fermo il principio di interdipendenza, o_N nel mondo attuale esiste ed è ciò che è in quanto è inserito nella rete di relazioni con ogni altro ente di questo mondo. Sicché, se ammettessimo mondi possibili diversi dal mon-

⁴² Questo scenario non esclude però il cambiamento o divenire (fermo restando tutte le considerazioni svolte in merito nel capitolo III) dal mondo attuale. L’espressione ‘le cose non possono essere diverse da come sono’ non significa (almeno *prima facie*) che non possano cambiare nel tempo; significa che, se cambiano, allora cambiano *insieme a tutte le relazioni (intrinseche ed estrinseche) da cui sono – in ultima analisi – costituite*; e – se qualcosa cambia – cambia *in una certa maniera* (ad esempio una certa sequenza ordinata di *item* della serie-R: cfr §III.4) *che non può essere diversa* da quella peculiare maniera in cui cambia.

do attuale, dovremmo accettare che o_N esiste in ciascuno di questi altri mondi (perché necessariamente esistente) e *al contempo* che o_N è *diverso da se stesso* nella misura in cui, in quegli altri mondi, sarebbe inserito in una rete di relazioni *diversa* da quella del mondo attuale (se così non fosse, allora non avremmo a che fare con mondi possibili, ma sempre e solo col mondo attuale).⁴³ In altri termini, se anche un solo nodo della rete del mondo attuale fosse necessario, allora – per tener ferma la legge dell’interdipendenza – dovremmo affermare che *ogni* nodo è necessariamente esistente, e quindi dovremmo rinunciare all’esistenza di enti contingenti e alla possibilità che le cose siano diverse da come sono, *contra* l’ipotesi di partenza della seconda opzione. Dunque questa opzione è costretta a sacrificare la legge di interdipendenza per lasciar spazio alla possibilità e alla contingenza.⁴⁴

- (iii) La terza opzione consiste nell’affermare che nel mondo attuale *ogni ente* (ogni nodo della rete) è contingente. In questo scenario, se vogliamo mantenere il principio di interdipendenza, non possiamo semplicemente sostenere che *qualche* ente del mondo attuale potrebbe (o avrebbe potuto) non essere. Infatti, essendo ogni nodo ciò che è in quanto inserito nella rete di relazioni con tutti gli altri nodi (e queste rela-

⁴³ È sufficiente che la rete di enti interdipendenti di un mondo possibile sia diversa dalla rete del mondo attuale *anche per un solo nodo* affinché o_N non sia più se stesso (contro l’ipotesi di partenza per cui o_N deve essere se stesso in qualsiasi mondo possibile, essendo necessariamente esistente).

⁴⁴ Si noti che alcuni maestri del Buddhismo (Zen e non solo), ad esempio Uchiyama (2006), sostengono che nel mondo attuale vi siano alcuni enti contingenti e alcuni necessari, eppure – al contempo – affermano la legge dell’interdipendenza. D’altro canto gli enti necessari a cui si riferisce Uchiyama (2006, pp. 30 ss.) sono le verità “assolute” del Buddhismo, ossia potremmo dire che sono degli enti astratti (non collocati spazio-temporalmente), laddove gli enti contingenti sarebbero quelli concreti (ossia quelli collocati spazio-temporalmente) – fermo restando che *essere collocato spazio-temporalmente* non è l’unico criterio per distinguere gli oggetti concreti dagli astratti (né è detto che sia un criterio valido).

zioni – come ho già accennato sopra – sono *costitutive* di ciò che quell’ente è), ne consegue che un mondo possibile dove la rete di nodi sia solo *parzialmente* diversa da quella del mondo attuale sarebbe di fatto un mondo in cui *ciascun* nodo della rete alternativa a quella attuale è diverso da com’è nel mondo attuale, *stante il principio di interdipendenza*.⁴⁵ Come a dire: se si afferma la contingenza di *qualche* ente del mondo attuale e insieme si afferma il principio di interdipendenza, allora, si è costretti ad affermare la contingenza di *ogni* ente del mondo attuale. Questa terza opzione non è in grado di tener ferma la contingenza parziale del mondo attuale, ma solo la contingenza universale o totale, se vuole mantenere il principio di interdipendenza. Sicché la nozione di interdipendenza e quelle di possibilità e contingenza risultano, sì, compatibili, ma a patto di intendere la possibilità come possibilità che *tutta* la rete di oggetti del mondo attuale non esista. Utilizzando la nozione di mondo possibile vuoto, l’opzione che stiamo considerando equivale a dire che nella nostra metafisica a mondi possibili c’è spazio solo per due

⁴⁵ Supponiamo nuovamente che il mondo attuale sia costituito da tre oggetti o nodi e che essi siano: un tavolo, un albero, una sedia, tra i quali sussistono un insieme di relazioni $I = \{R_1, R_2, R_3 \dots R_n\}$. Un mondo possibile diverso dall’attuale – chiamiamolo Wp – è ad esempio un mondo in cui vi sia il tavolo e l’albero, ma non vi sia la sedia, e in cui – dunque – l’insieme delle relazioni I è anch’esso diverso da quello del mondo attuale, mancando uno dei tre *relata*. Poiché la sedia non esiste in Wp , sia l’albero sia il tavolo sono diversi da ciò che sono nel mondo attuale, in virtù del fatto che sia l’albero sia il tavolo, in Wp , sono manchevoli delle relazioni con la sedia. Essendo le relazioni con la sedia costitutive di ciò che l’albero e il tavolo sono, allora in Wp abbiamo a che fare con delle “controparti” dell’albero e del tavolo. (Per una definizione di *controparte* si veda Divers 2002, p. 50: «For all x , for all y , x is a counterpart of y iff there are worlds w, v such that x is part of w , y is part of v and there is similarity in some respect R and some degree n such that x bears R in degree n to y »). Perciò in Wp non abbiamo alcun ente o nodo identico a quello del mondo attuale: tutta la rete di oggetti è diversa. Mancando la sedia, in Wp non abbiamo lo stesso tavolo e lo stesso albero del mondo attuale, né lo stesso insieme di relazioni I . Bensì avremo un tavolo*, un albero* e un insieme I^* di relazioni tra essi. Il che ci porta al quarto scenario, su cui mi soffermerò tra poco.

- mondi: l'attuale e il mondo vuoto. In tal caso, il *subtraction argument* di Baldwin (o una sua versione) può semplicemente partire dal mondo attuale considerandolo costituito da un unico complesso di relazioni tra enti (la rete di nodi) da cui accediamo a un mondo vuoto con un unico atto di sottrazione che "toglie tutta la rete in un sol colpo" – per dir così.
- (iv) La quarta opzione è molto simile alla (iii), perché fa leva sulla problematicità rilevata nella (iii), accettando che anche un solo nodo contingente nel mondo attuale implicherebbe l'esistenza di mondi possibili dove *ogni nodo* della rete sarebbe diverso da ogni nodo della rete del mondo attuale, stante la validità del principio di interdipendenza. In questo scenario, dunque, abbiamo a che fare con un insieme di mondi possibili ciascuno *completamente* diverso dall'altro, e non *parzialmente* diverso dall'altro. Ciò significa che nel mondo attuale non ci sono oggetti o nodi necessari (*de re*): se così fosse, allora il nodo necessario – sia o_N – dovrebbe essere lo stesso in tutti i mondi possibili (per la definizione di esistenza necessaria). Ma abbiamo già visto che, per il principio di interdipendenza, o_N in un mondo diverso da quello attuale non sarebbe se stesso (sarebbe una sua *controparte*) perché entrerebbe in relazione con enti diversi da quelli attuali e quindi sarebbe *costituito* da relazioni diverse rispetto a quelle che sussistono nel mondo attuale. In questo scenario, dunque, ci sono molteplici mondi possibili e da ognuno di essi è accessibile un mondo possibile vuoto (inferibile attraverso una versione del *subtraction argument*, ad esempio, dove non occorre nemmeno ipotizzare un mondo possibile *diverso dall'attuale* in cui tutti gli oggetti concreti siano contingenti, perché è lo stesso nostro mondo *attuale* a presentarci tale situazione). Tale opzione mantiene la validità del principio di interdipendenza insieme alla possibilità che le cose stiano in modo diverso da come sono e alla contingenza degli enti, ma rinuncia alla esistenza di enti necessari (*de re*).

Di queste quattro opzioni quelle che mi sembrano più vicine all'approccio buddhista sono innanzitutto quelle che

mantengono la validità del principio di interdipendenza – uno dei cardini del Buddhismo – quindi la (i), la (iii) e la (iv). D’altro canto, anche l’intuizione della possibilità che le cose siano diverse da come sono riveste una grande importanza, sia nel Buddhismo, sia per il senso comune (probabilmente anche per il senso comune mooreano, a cui faccio appello in tutto il libro). Sicché le opzioni migliori potrebbero essere la (iii) e la (iv) nella misura in cui riescono a tenere insieme – senza contraddizione – il principio di interdipendenza con una qualche idea di possibilità, seppur “annacquata” o “indebolita”. In effetti, in (iii) siamo di fronte – di fatto – solo a due possibilità: che tutto sia così com’è; oppure che tutto non sia. Non è consentito cioè (in iii) accogliere la possibilità che *solamente alcune* cose siano diverse. Ci sono solo due mondi possibili: l’attuale e il mondo vuoto. In (iv), invece, la nozione di possibilità è “indebolita” perché, pur essendoci molteplici mondi possibili e tra essi il mondo vuoto (oltre al mondo attuale), in ciascun mondo ogni nodo della rete potrebbe, sì, essere diverso da quello che è, ma in quanto sua controparte. Utilizzando un famoso esempio per chiarire questo punto, Giulio Cesare avrebbe, sì, potuto non attraversare il Rubicone con le sue legioni, ma in tal caso non sarebbe stato lo stesso Giulio Cesare, bensì una sua “controparte”. Qualsiasi nodo della rete (in questo caso Giulio Cesare), separato dalle relazioni con gli altri nodi (in questo caso il Rubicone, le legioni, etc.), non può più essere considerato lo stesso nodo.⁴⁶

⁴⁶ È interessante valutare anche la compatibilità tra le suddette quattro opzioni principali e il libero arbitrio, di cui ho già accennato in §III.8. Certamente l’opzione che rinuncia alla legge dell’interdipendenza è quella più compatibile col libero arbitrio perché lascia spazio alla contingenza non solo della rete nella sua totalità, ma anche di ciascun nodo. Tuttavia sarebbe troppo distante dall’approccio buddhista perché è costretta a rinunciare proprio all’idea di rete di cose («rete di gioielli») che caratterizza uno degli aspetti fondamentali della visione buddhista del mondo, isolando alcuni enti dalle loro relazioni o considerando alcune relazioni come non necessarie e non costitutive di ciò che ogni altro ente è (contraddicendo, appunto, l’interdipendenza universale). Le altre opzioni in qualche modo “salvano” comunque la libertà nella misura in cui possiamo recuperare la distinzione – già introdotta in

Fatte queste precisazioni, riepiloghiamo l'argomento "modale" costruito finora:

(1) Ogni ente *nel mondo attuale* è privo di esistenza intrinseca.

(1bis) Per ogni mondo possibile, se un ente *x* è privo di esistenza intrinseca, allora *x* non è necessariamente esistente (ossia potrebbe non esistere).

(2) Se ogni ente nel mondo attuale è privo di esistenza intrinseca, allora ogni ente nel mondo attuale è contingente.

Dunque, assumendo il *subtraction argument*,

(3) Se ogni ente nel mondo attuale è contingente, ossia non è necessariamente esistente, allora esiste un mondo possibile vuoto.

Poiché – ripeto – un mondo possibile vuoto è la situazione completa e non contraddittoria in cui non esiste (nel senso di *mera esistenza* o *esistenza sic et simpliciter*) alcun oggetto concreto, ne consegue che siamo arrivati in prossimità della nozione di nulla assoluto "occidentale" (l'assenza di qualsiasi cosa)... partendo dalla nozione buddhista di vuoto, in quanto (e₁), che *prima facie* è *diversa* dalla nozione "occidentale" di nulla assoluto! E questa non è una contraddizione perché il mondo attuale non rappresenta – contraddittoriamente – una situazione massimale in cui non esiste assolutamente niente; ma il mondo attuale, in quanto rappresenta una rete di interdipendenza (e dunque la vuotezza buddhista), lascia spazio alla *possibilità* dell'assoluta inesistenza, ossia ci permette di affermare l'esistenza di un oggetto astratto – il mondo *possibile*

§III.8 – tra portare all'esistenza qualcosa (*making something real*) e influenzare qualcosa (*affect something*). Sebbene in ultima analisi la scelta di compiere un'azione anziché non compierla sarebbe comunque uno dei "nodi" della rete già da sempre inserito in quel plesso di relazioni, tuttavia si può ancora parlare di libertà d'azione nella misura in cui quel *scegliere* viene interpretato in quanto esemplificazione del nostro *influire* sulla configurazione in cui si è inseriti in virtù della mera relazionalità in cui, appunto, ci si trova (fermo restando che tale influenza non sia confusa con l'idea di "portare all'esistenza qualcosa").

vuoto – che rappresenta la situazione massimale in cui non esiste alcun oggetto concreto. (V), dunque, può essere parafrasato come segue:

(V^{***}) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché ogni cosa *potrebbe o avrebbe potuto non esistere*».

Posto che la situazione in cui qualsiasi cosa o oggetto (concreti) non esistono *sic et simpliciter* è la situazione *rappresentata* da un mondo possibile vuoto, allora otteniamo:

(V^{****}) «Non attaccatevi ad alcuna cosa perché esiste un mondo possibile vuoto».

Proviamo a leggere un passo da Okumura-Uchiyama (2015 eds.) che si intitola *Puntare alla vacuità* utilizzando (V^{***}) o la sua versione equivalente (V^{****}):⁴⁷

[Sawaki]: Una volta Sen no Rikyu aveva bisogno di un falegname per piantare un chiodo in una nicchia ornamentale posta in una stanza da tè. Dopo aver guardato qua e là, Rikyu decise il posto migliore. Il falegname lo segnò e poi si prese una pausa. Dopo, però, non riusciva a ritrovare quel minuscolo segno e di nuovo chiese a Rikyu il posto migliore. Dopo un po', il maestro del tè, decidendo al momento, indicò un punto: «Là». Il falegname guardò attentamente e scoprì che era proprio il posto che aveva già segnato prima. Non vedi? C'è sempre un chiaro fine *nel bel mezzo della vacuità*, nella quale *non è fissato niente*. Dobbiamo avere una *direzione determinata* [...].

[Uchiyama]: [...] nel bel mezzo dell'assenza di forma, che non esige nessuna particolare direzione, ci deve essere un *obbiettivo determinato* [...] [P]er chi sa *vedere nella vacuità*, come Sen no Rikyu, ci deve essere un modo di piantare un chiodo che esprima *l'assenza di forma*» (2015, pp. 209-210, corsivo mio).

⁴⁷ (V^{***}) e (V^{****}) sono equivalenti se si accetta l'interpretazione del concetto di nulla (assoluto) mediante la nozione di mondo possibile vuoto (e se si accetta che un mondo possibile vuoto trovi “cittadinanza” nella nostra ontologia a mondi possibili, rimanendo comunque il più “metafisicamente” neutrali sulla “natura” di questi mondi possibili. A tal proposito rimando a Coggins (2010) e Simionato (2017).

Questo aneddoto riportato da Sawaki Rōshi e commentato da lui stesso e dal suo allievo Uchiyama ci permette di vedere l'apparente contraddizione di una situazione esistenziale e ontologica dove non possiamo aggrapparci a niente, perché *non è fissato niente*, ma dove – al contempo – dobbiamo dedicarci a un obbiettivo, quindi a qualcosa di *fissato*, di *determinato*. Certo, potremmo accontentarci di recepire questa indicazione come una esortazione ad accogliere la contraddittorietà della vita. Ma lo scopo di questo libro – che ho dichiarato fin dall'introduzione – è invece quello di “disinnescare” le contraddizioni che permeano la pratica buddhista. E anche in questo caso credo che l'utilizzo della parafrasi del vuoto e del nulla proposta sopra possa andare a segno. Consideriamo le espressioni: «*nel bel mezzo della vacuità*»; «*non è fissato niente*»; «*assenza di forma*»; «*nessuna particolare direzione*»; etc. Tutte queste espressioni richiamano la nozione di vuoto della *received view* buddhista nell'accezione (e₁). L'assenza di forma, la vacuità, l'assenza di determinatezza o di una direzione precisa sono modi per esprimere il fatto che ogni ente è privo di esistenza intrinseca (ossia è *vuoto* nel senso e₁).⁴⁸ Eppure – proseguono i due maestri zen – nel bel mezzo di questa situazione, dobbiamo vedere la determinatezza, la direzione, l'obbiettivo fissato, il punto sul muro bianco e vuoto su cui piantare il chiodo (per riprendere la “storiella” zen del maestro Sawaki). Questa duplicità tra la assenza di esistenza intrinseca e la presenza di un ente determinato può essere interpretata, a mio avviso, utilizzando la differenza (e quindi la duplicità) tra mondo attuale (non-vuoto, cioè nel quale esistono oggetti) e mondo possibile vuoto. Dall'esistenza del primo (il mondo attuale caratterizzato dall'interdipendenza), infatti, possiamo inferire l'esistenza del secondo, in virtù dell'argomento che ho delineato sopra, dove si passa dall'assenza di esistenza intrinseca nel mondo attuale (la vacuità in quanto e₁) alla possibilità che non vi sia alcun oggetto (concreto) *sic et simpliciter* – come affermato in (V^{***}) – cioè all'esistenza di un mondo possibile vuoto – come affermato in (V^{****}). L'esortazione buddhista diventa

⁴⁸ Riguardo l'assenza di una direzione precisa, essa vi è nella misura in cui non c'è alcunché di determinato a cui dirigersi.

dunque qualcosa del tipo: «per avere un obiettivo determinato sapendo che tutto è privo di *esistenza intrinseca*, ponetevi l'obiettivo determinato sapendo che *la totalità delle cose potrebbe non essere*, ossia sapendo che *esiste un mondo possibile vuoto*».

Ma una parafrasi di questo tipo che utilità avrebbe nel togliere la contraddizione? Per capirlo, osserviamo più da vicino il beneficio che essa ci porta. La nozione di mondo possibile vuoto ci permette di dissipare la contraddizione che abbiamo rilevato in §IV.2, secondo cui il vuoto buddhista nell'accezione di *assenza-privazione di qualsiasi esistenza intrinseca* (accezione e_1) sarebbe e non sarebbe privo di esistenza intrinseca. In altri termini, la contraddizione consiste nella sostanzializzazione del vuoto buddhista, come se fosse qualcosa, sebbene *ogni cosa – incluso il vuoto stesso* – sia vuota, cioè priva di esistenza intrinseca. Del pericolo di sostanzializzare il vuoto buddhista, cioè di renderlo qualcosa con una propria esistenza intrinseca, la maggior parte degli interpreti del Buddhismo *Mahāyāna* è ben consapevole (cfr. Garfield 2002; 2014; Burton 2013); oppure – come fanno Priest (2013) o Degutchi-Garfield-Priest (2008) – si sceglie di accettare la contraddizione del vuoto come vera e reale, assumendo una logica dialeteista.⁴⁹ Una soluzione apparentemente facile che disinnescerebbe la contraddizione (senza far ricorso, quindi, ad una logica dialeteista) consiste nel restringere il dominio della quantificazione: quando si afferma che *ogni cosa* è priva di esistenza intrinseca, il dominio del quantificatore ‘ogni’ non includerebbe il vuoto, ossia l'assenza di esistenza intrinseca. Sicché non sarebbe contraddittorio dire che il vuoto ha una propria esistenza intrinseca, mentre gli (altri) enti non ce l'hanno. Questa soluzione, però, non fa altro che riproporre l'aporia di partenza. Infatti ora, escludendo il vuoto in quanto tale dal dominio della quantificazione, otteniamo come esito esattamente lo stesso, ossia la sostanzializzazione del vuoto, perché in questa soluzione il vuoto in quanto tale non sarebbe privo di esistenza intrinseca e quindi sarebbe qualcosa di indipendente, autosussistente,

⁴⁹ Priest (2014a; 2014b) compie una operazione analoga anche per la nozione occidentale di *nothingness*.

una *sostanza*.⁵⁰ Restringere il dominio della quantificazione non sembra dunque una buona soluzione.

Se invece utilizziamo la nozione di mondo possibile vuoto possiamo disinnescare la contraddizione. Facciamo un passo indietro. Abbiamo visto che l'assenza di esistenza intrinseca – cioè il vuoto buddhista e_1 – implica la possibile assenza di qualsiasi esistenza *sic et simpliciter*, cioè il nulla “occidentale”, l'assenza di qualsiasi ente (concreto). Quest'ultima, d'altro canto, va intesa come una struttura (concettuale o reale) costituita dal mondo possibile vuoto e dal suo “contenuto”.⁵¹ Il vuoto inteso in questi termini è e non è un ente, una sostanza, una determinazione; ma – ecco il punto – *secondo rispetti diversi*, e quindi si evita la contraddizione. Infatti il mondo possibile vuoto *in quanto mondo* possibile, ossia in quanto ente che rappresenta una situazione massimale consistente, è qualcosa, è una determinazione (un oggetto astratto); *in quanto assenza* di qualsiasi cosa non è nemmeno un mondo possibile. Ma – si badi – il mondo possibile non esisterebbe – *sic et simpliciter* – se esso fosse anche un mondo *realizzato o attualizzato (actualized)*.⁵² Perciò è

⁵⁰ Nel Buddhismo, infatti, la “sostanzializzazione” di qualcosa è l'attribuzione a quel qualcosa di una esistenza intrinseca, indipendente rispetto agli altri enti. Rimane comunque in sospenso almeno un'obiezione alla mia critica. Affermando che il vuoto non rientra nel dominio del quantificatore ‘ogni’ nel caso di una proposizione del tipo: <ogni cosa è priva di esistenza intrinseca>; affermando ciò – dice l'obiezione – non si è costretti ad attribuire al vuoto una esistenza intrinseca, perché quella proposizione non si pronuncia sullo *status* ontologico del vuoto. Lascio appunto la questione aperta.

⁵¹ Sui motivi per cui sia preferibile intendere il nulla “occidentale” in una accezione duale o “strutturale”, si veda Severino ([1958] 1981; 2013); Simionato (2017; 2021a).

⁵² Riguardo alla distinzione tra mondo possibile attuale (*actual*) o attualmente esistente e mondo possibile *attualizzato (actualized)* in rapporto al mondo possibile vuoto rimando il lettore a Simionato (2017). Si veda anche Simionato (2021a, p. 139): «[...] we could employ the difference between what is for a world to be *actual existing* and what is for a world to be *actualized*. In a – broadly speaking – actualist realism conception of possible worlds (see Divers, 2002, p. 169 ff.) each possible world actually exists, but “among the many possible worlds that actually exist, one possible world is distinguished from the others

corretto dire sia che il vuoto buddhista è una sostanza, sia che non lo è; l'importante è distinguere i due rispetti secondo cui esso è e non è sostanza, è e non è vuoto; è sostanza, in quanto ente-mondo; non è sostanza, in quanto, se l'ente-mondo fosse *non solo possibile, ma anche attualizzato (actualized)*, non ci sarebbe alcuna cosa, *nemmeno* l'ente-mondo.⁵³

Si noti inoltre che, all'interno di questa cornice interpretativa, possiamo passare dal vuoto in quanto rete di interconnessioni tra gli enti (e,) al mondo possibile vuoto che rappresenta l'assenza di ogni ente, e quindi alla nozione stessa di nulla assoluto, senza rischiare di cadere in una forma di nichilismo ontologico “ingenuo”, perché non si pone la nullità assoluta del mondo attuale, ma la *possibilità* del nulla assoluto.

Vorrei soffermarmi ancora sulla nozione di possibilità. Essa infatti ci aiuta a comprendere ulteriormente la pratica buddhista di «puntare alla vacuità», di «puntare al vuoto», quella (apparente) contraddizione che viviamo, come ci hanno ricordato Sawaki Rōshi e Uchiyama Rōshi, tra il bisogno di avere un obiettivo determinato, dei punti di riferimento, degli enti “stabili”, e la realtà dell'assenza di ogni esistenza intrinseca-indipendente (il vuoto buddhista nell'accezione e,). L'argomento che ho proposto per passare da questa nozione di vuoto buddhista a quella del nulla assoluto fa entrare in gioco la nozione di possibilità, il nulla assoluto essendo quella struttura duplice di mondo possibile vuoto, dove i due poli sono il mondo possibile vuoto *in quanto mondo*, dunque in quanto ente (oggetto astratto), e

by being (absolutely) actualized” (Divers, 2002, p. 169). Therefore, if the absolutely empty world *was actualized*, then there would be neither concrete objects, nor abstract objects, *included the world itself*. The empty world *as a world* would not exist at all *if it was actualized*».

⁵³ *En passant*, potremmo aggiungere che, se pensiamo a (V) come ad una istruzione che ci dice: «mettete “tra parentesi” ogni ente» (un po' a *là* Heidegger di *Was ist Metaphysiks?*), allora la nozione di mondo possibile vuoto è un buon modello interpretativo per questa messa tra parentesi, dove “mettere tra parentesi” il mondo attuale (approccio di derivazione forse anche husserliana: *epoché*) fuori di metafora significherebbe non già negare l'esistenza del mondo attuale, bensì affermare la *possibilità* che il mondo attuale non sia, ossia affermare l'esistenza di un mondo possibile assolutamente vuoto.

l'assenza che esso rappresenta, cioè il mondo possibile vuoto *in quanto assenza di qualsiasi cosa*. Il legame tra vuoto buddhista e possibilità è esplicito in certi scritti buddhisti. Si legga questo passo di Davis (2013) che richiama l'interpretazione del monaco zen Thích Nhất Hạnh e di Nancy McCagney in merito al vuoto nel buddhismo di Nāgārjuna:

Anche Thích Nhất Hạnh, seguendo Nāgārjuna, ha sottolineato che il vuoto implica *l'apertura al cambiamento*. A tal proposito, nella sua interpretazione della filosofia di Nāgārjuna, Nancy McCagney fornisce delle buone ragioni per tradurre *Śūnyatā* con 'apertura' ('openness') anziché con '(il) vuoto' ('emptiness'), nella misura in cui la nozione di *Śūnyatā* implica «l'apertura senza limite degli eventi, la loro apertura al cambiamento, la loro mutevolezza (*nonfixedness*), la loro impermanenza» [McCagney 1997, 62] (Davis 2013, p. 194, corsivo mio).

La non-fissità o mutevolezza delle cose, cioè il fatto che gli enti del mondo attuale non abbiano una esistenza intrinseca (pur avendo esistenza *sic et simpliciter*) – ossia la nozione e_1 di vuoto buddhista – *implica l'apertura al cambiamento, cioè la possibilità*; e ciò che ho proposto in forma di argomento modale, ossia che la nozione di vuoto buddhista e_1 implica l'esistenza del mondo possibile vuoto (cfr. *supra*), sta esattamente nel solco di questa implicazione tra vuoto e possibilità. Rimane tuttavia una specificazione molto importante da fare. Mi sembra manchi nella lettura di Davis – così come in quella di Thích Nhất Hạnh – l'esplicitazione dell'ontologia che fa da sfondo all'espressione 'apertura al cambiamento' (*opennes to change*): come dobbiamo intendere il cambiamento da un punto di vista ontologico? Su questo tema mi sono già soffermato nel capitolo III, a cui rimando il lettore. Qui basti ricordare che in §III.4 l'apertura al cambiamento non è stata intesa come apertura alla «novità ontologica» (*ontological novelty*), perché ciò caricherebbe il Buddhismo di una teoria del divenire troppo compromessa con una certa metafisica, contro dunque gli intenti del presente libro (volti a un Buddhismo "agnostico" nel senso esposto in §I.4). Perciò la suddetta *apertura al cambiamento* andrebbe a mio avviso esplicitata in termini di

capacità di *influenzare la configurazione del futuro* (*affect the future*) secondo una causalità “annacquata”, “debole” (cfr. §III.8), e non nei termini ontologicamente caricati di *far diventare qualcosa reale* (*making something real*) – si vedano §§III.4; III.8. Scrive poi Davis:

Il vuoto [...] implica la libertà non tanto dell'assenza (*vacancy*), quanto della possibilità (*potentiality*), così come l'impermanenza implica la capacità di cambiare. Certo, il cambiamento può essere in meglio o in peggio, a seconda di come rispondiamo a una situazione non già determinata (*open-ended*). Ad essa possiamo rispondere con una mente chiusa, attaccandoci a un illusorio senso di possesso permanente; oppure possiamo rispondere “liberamente” (“apertamente”, “*freely*”), con una mente aperta in armonia con le circostanze, costantemente mutevoli, di quella situazione. *Il vuoto implica, quindi, la libertà dall'attaccamento, la libertà dalla fissazione su un'unica posizione, e in questo senso il vuoto implica il non-fissarsi o non-soffermarsi (non-lingering or non-abiding)*. Questo termine fu utilizzato da Huineng, che inizialmente raggiunse l'illuminazione ascoltando l'insegnamento del *Sūtra del Diamante* secondo cui «[bisogna] risvegliare la mente che non si sofferma (*abide*) in alcun posto» (2013, pp. 204 ss.).

Qui troviamo ulteriormente esplicitato lo stretto legame tra vuoto e possibilità nei termini di non-attaccamento. Come avevo anticipato rileggendo il passo di Sawaki Rōshi e Uchiyama Rōshi sul «puntare alla vacuità», un conto è avvicinarsi alle cose credendo che abbiano una esistenza indipendente, intrinseca, fissa, stabile, determinata; un conto è avvicinarsi ad esse sapendo che potrebbero non essere (state). Esperire il mondo attuale alla luce del mondo possibile vuoto, ossia sperando l'esistenza *sic et simpliciter* delle cose (prive di esistenza intrinseca) tenendo ben presente la possibilità della loro inesistenza *sic et simpliciter*, ci permette infatti di avvicinare le cose senza sprito di attaccamento.

IV.4) Vuoto mentale?

L'esperienza del non attaccamento – sempre accompagnata, nella mia lettura, dalla presenza del mondo possibile vuoto (in virtù dell'argomento "modale" che ho proposto) – ci conduce all'altra istruzione della pratica buddhista che fa leva sulla nozione di vuoto e che è forse l'istruzione più enfatizzata quando si introduce la meditazione buddhista (nelle varie scuole):

*L'associazione del vuoto con la meditazione di fatto risale alle origini del Buddhismo. In effetti i più antichi riferimenti al vuoto si trovano nelle istruzioni del Buddha per la meditazione, come ad esempio il verso 373 del *Dhammapada*, che parla di «entrare nella stanza vuota [...] e calmare la propria mente». Oltre a riferirsi a una stanza [fisica] dove fare meditazione, la "stanza vuota" si riferisce presumibilmente a uno stato meditativo della coscienza (consciousness) che sia libero dalle distrazioni e dagli attaccamenti. [...] Inoltre, collegato a questo stato meditativo, vi è il cosiddetto "regno senza forma", di cui si ha esperienza negli stati meditativi dell'«ambito dello spazio infinito, ambito dell'infinita consapevolezza (consciousness), l'ambito del nulla (nothingness), nonché l'ambito della "né-conoscenza-né-non-conoscenza"» [...] [S]i potrebbe utilizzare l'analogia acqua/onde per dire che, calmando la mente, si può fare esperienza della quiete dell'acqua sottostante alla turbolenza delle onde (Davis 2013, pp. 198-199, corsivo mio).*

Nella *pop view* del Buddhismo questa istruzione viene fraintesa, probabilmente a causa della potente equivocità (e polivocità) del termine vuoto e della propensione ad accostarlo acriticamente al nulla assoluto occidentale (non a caso anche in questo passo Davis utilizza – nella sua traduzione – il termine 'nothingness' («ambito del nulla (nothingness)»), ma ormai il lettore dovrebbe aver inteso le divergenze – ma anche le possibili convergenze – fra le due nozioni). Sicché nella *pop view* la pratica della meditazione viene ridotta a un mero – peraltro impossibile – «fare il vuoto mentale»; o nel migliore dei casi, se si è consapevoli di quella impossibilità, si propone al praticante di tentare infinitamente di fare il vuoto mentale. Non si tratta però di questo. Come scrive l'Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji:

zazen [ossia la meditazione seduta] non è fare il “vuoto mentale”, come alcuni affermano: anche lo sforzo di non pensare è una fabbricazione della mente. Accogliete i pensieri senza creare filtri o censure, anche quelli normalmente odiosi o insopportabili. L’attività della mente ha il suo buon diritto di esistere e non va soffocata. Se vi immergete in una sorta di “nebbia” o assenza mentale, cadrete inevitabilmente nello stato anomalo del torpore (2006, p. 82, corsivo mio).

Come dovremmo interpretare, dunque, lo stato della mente che medita? E vi è forse qualche legame chiave tra questo stato mentale e l’atteggiamento presentato nel capitolo II per cui si abbandona qualsiasi punto di vista o visione del mondo? Partiamo dalla lettura che di solito la *pop view* fornisce dell’istruzione che stiamo considerando, ossia:

(N) «Non pensate ad alcuna cosa»

Già qui occorre passare ad un livello di interpretazione leggermente più preciso in modo da rimarcare quanto ho richiamato sopra, ossia l’impossibilità di fare *davvero* il vuoto mentale. Sicché (N) diventa:

(N*) «Non pensate ad alcuna cosa *in particolare*»

ciò: «non pensate a qualcosa di specifico», «non soffermatevi a pensare qualcosa di particolare», e via dicendo. Per dirla nei termini del *Sūtra del Diamante*: «Risvegliate la mente che non si sofferma in alcun posto» (*cit.*). Il pensiero meditativo, dunque, non ha un oggetto specifico, un ente determinato a cui rivolgersi, sebbene non possa essere – ripeto – pensiero di niente, bensì pensiero che cerca di passare il più spontaneamente possibile da un contenuto all’altro, da un ente all’altro, da una determinazione all’altra.⁵⁴ Addentriamoci ulterior-

⁵⁴ Ci sono forme di meditazione buddhista in cui il pensiero meditativo è caratterizzato dal rivolgersi a un oggetto ben preciso (una immagine, il proprio respiro, una frase-*mantra*, etc.). Tuttavia credo sia corretto affermare che anche questo rivolgersi ad un oggetto ben preciso sia una sorta di mezzo per raggiungere uno stato dove il pensiero non si sofferma su qualcosa di preciso. L’esempio più evidente è il rivolgersi al proprio respiro: certamente il pensiero del proprio re-

mente nella comprensione dell'istruzione (N^*) grazie ai brani che seguono, tratti da Uchiyama (2006, pp. 70-78, corsivo mio), a cui alterno dei commenti personali:

[...] consideriamo una retta ZZ' . Questa retta rappresenta l'autentica postura dello zazen (vedi figura 1). Durante lo zazen, la retta ZZ' è la realtà della nostra vita qui e ora, e quindi facciamo ogni sforzo per attenerci a essa. Ma poiché non siamo statici e immobili come rocce, tendiamo ad allontanarci dalla retta: *nascono i pensieri oppure ci assopiamo*.

Ossia: afferriamo la realtà coi concetti («nascono i pensieri»); oppure cadiamo nella nebbia della presunta assenza di pensieri («ci assopiamo») o comunque nella inattività mentale che è il vuoto mentale, impossibile da raggiungere; e se anche fosse raggiungibile, non sarebbe l'autentico stato meditativo.⁵⁵

spiro è il pensiero di un oggetto determinato (il respiro); ma ciò serve a indurre nel praticante uno stato mentale in cui il rivolgersi a tutti gli altri contenuti del pensiero che emergono durante la meditazione siano “sorvolati”, ivi incluso – infine – il movimento del respiro stesso.

⁵⁵ Anche ammettendo che in fase meditativa si possa diminuire così tanto la propria attività cerebrale, raggiungendo uno stato analogo a quello del “sonno senza sogni”, dove la principale attività è quella atta a garantire le funzioni primarie (vegetative) del corpo, non sarebbe comunque quello lo stato di “vuoto mentale” a cui si riferisce la meditazione buddhista, come deduciamo dal successivo brano estratto da Uchiyama (2006).

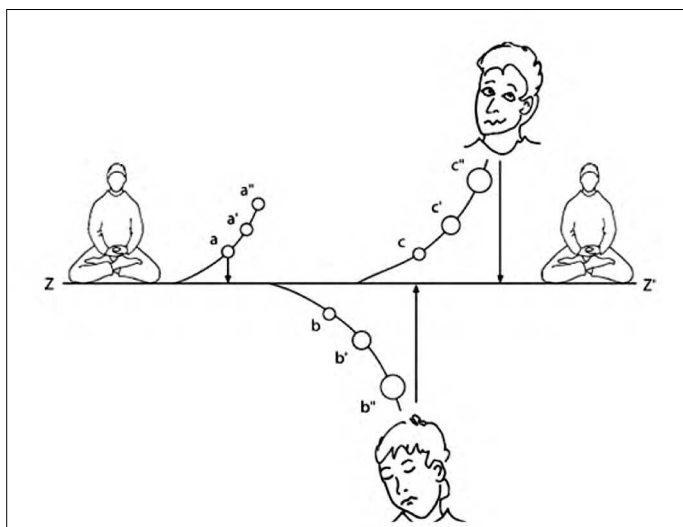


Figura 1 – *La mente in zazen* (tratto da Uchiyama 2006, p. 71)

Continua Uchiyama:

Quando ci si presenta alla mente un pensiero e abbandoniamo la stabilità rappresentata dalla retta ZZ', se prendiamo questo pensiero *a* come base e andiamo avanti con i pensieri *a'* e *a''*, stiamo pensando. Se ci viene in mente qualcosa che riguarda il lavoro e proseguiamo il filo dei pensieri facendo progetti e piani, chiaramente non stiamo facendo altro che pensare al lavoro. Allora apriamo la mano del pensiero, *abbandoniamo i pensieri* e ci risvegliamo alla postura dello zazen con tutto il nostro essere. Ritorniamo alla realtà della vita. Questo risveglio è rappresentato dalla freccia che ritorna sulla retta ZZ' [cfr. *supra*, figura 1]. [...] A volte dimentichiamo completamente dove siamo e quel che stiamo facendo. *Rincorriamo i pensieri c, c', c'' e finiamo per staccarci del tutto dalla realtà della nostra vita che è fare zazen qui e ora. Senza rendercene conto, ci accompagniamo o ci mettiamo a dialogare con una vivida figura c''', completamente costruita nel nostro atto di inseguire i pensieri.* [...] [S]e ci risvegliamo (vale a dire, se [...] apriamo la mano dei pensieri) questo vivido fantasma *c'''* scomparirà all'istante e saremo in grado di ritornare alla realtà dello za-

zen (ZZ'). In realtà, lo zazen non significa rimanere in qualche modo incollati alla retta ZZ'. Fare zazen è una sorta di continuo risalire dal sonno e scendere dall'inseguimento dei pensieri. *Vale a dire che la postura del risvegliarsi e del ritornare a ZZ' in qualsiasi momento è di per sé zazen.* [...] In effetti ZZ' rappresenta la realtà della postura dello zazen, ma la realtà della nostra vita non è semplicemente ZZ'. Se fosse soltanto ZZ' saremmo immutabili e inanimati come una roccia! Per quanto miriamo alla retta ZZ', non potremo mai aderirvi perché ZZ' non esiste di per sé.

Alla luce della teoria dell'*embodied concept* di Wrisley (2017), che ho presentato in §I.3, possiamo leggere queste fondamentali tesi di Uchiyama nei termini seguenti: per quanto cerchiamo di avere una esperienza *non-concettuale, a-concettuale o pre-concettuale* della realtà, ossia per quanto cerchiamo di “camminare” diritti lungo la retta ZZ', ciò è impossibile perché il nostro rapporto con la realtà è inevitabilmente concettuale.⁵⁶ «E nondimeno, continuiamo a mirare a ZZ',» – prosegue Uchiyama – «perché è aggrappandoci ai pensieri che continuiamo ad allontanarcene [...]» (2006, p. 73). Applicando di nuovo la teoria di Wrisley (2017), possiamo dire che è proprio aggrappandoci ai concetti che riusciamo ad “incarnarli” e dunque riusciamo ad allontanarci dal mero concetto-“fantasma”. Prosegue Uchiyama:

[...] Anche quando ci siamo [...] lasciati trascinare al punto che *c'''* ci appare come un'immagine reale, risvegliandoci allo zazen, persino *c'''*, scomparirà all'istante. Chiunque faccia zazen viene messo in condizione di fare esperienza, con tutto il corpo, che i pensieri non sono altro che un vuoto andriveni, privo di qualsiasi sostanza indipendente o immutabile. [...] [C]i immergiamo troppo nei pensieri e [...] viviamo troppo nel

⁵⁶ Lo mostra molto bene Hegel all'inizio della *Fenomenologia dello spirito* quando la coscienza passa dal mero questo-qui-ora, a una prima elaborazione concettuale o proto-concettuale (*percezione* e poi *intelletto*), proprio perché l'immediatezza del questo-qui-ora della *certezza sensibile* non riesce a “stare”, essendo intrinsecamente contraddittoria: cfr. Hegel [1807].

mondo del pensiero. Una volta pensata una cosa che desideriamo o che ci piace, *diamo per scontato che il semplice fatto di pensare che la vogliamo o che ci piace sia la verità.* [...] Allo stesso modo, ogni volta che pensiamo a una cosa che detestiamo o che non ci piace, *diamo per scontato che il semplice fatto di pensare che la odiamo sia la verità.* [...] Quando ci risvegliamo durante lo zazen, siamo davvero costretti a fare esperienza del fatto che tutte le cose che elaboriamo nei nostri pensieri svaniscono in un attimo. [...] è a questo punto che ci rendiamo chiaramente conto che *tutti i desideri e le illusioni contenuti nei nostri pensieri sono sostanzialmente un nulla* (*ibidem*, pp. 76-77).

Qui farei entrare in gioco la critica alla teoria corrispondentista della verità a cui è dedicata parte del capitolo II di questo libro. Si potrebbe, quindi, leggere questo passo così: di solito diamo per scontato che il nostro pensiero rappresenti la realtà, che le nostre proposizioni, le nostre credenze, il linguaggio siano resi veri da “pezzi” del mondo extra-linguistico o extra-mentale (il mondo del riferimento), laddove abbiamo visto che la teoria corrispondentista fallisce nell’essere aderente alla realtà, lasciando spazio invece a una teoria identitaria della verità. Va poi chiarito che l’occorrenza del termine ‘nulla’ che compare in questo passo di Uchiyama («tutti i desideri e le illusioni contenuti nei nostri pensieri sono sostanzialmente un nulla») è molto probabilmente il vuoto in quanto e_1 , ossia: «i contenuti dei nostri pensieri sono *nulla*» significa che non hanno esistenza intrinseca, ma dipendono da qualcos’altro, ossia dalla costruzione mentale, in quanto sono rappresentazione della realtà e non la realtà stessa. Di nuovo: se vogliamo che il pensiero aderisca *davvero* alla realtà sembra proprio che la teoria corrispondentista della verità debba essere abbandonata.⁵⁷ Come specifica poco dopo l’autore, infatti, questi contenuti del pensiero non sono privi di *mera esistenza* (ma – semmai – sono privi di *esistenza intrinseca*).⁵⁸ Aggiunge infatti Uchiyama:

⁵⁷ Da ricordare, però, che l’abbandono della *teoria* corrispondentista della verità (a favore di una teoria identitaria della verità) non implica l’abbandono della *intuizione* corrispondentista: cfr. §§ II.3; II.4; II.8.

⁵⁸ Sulla differenza tra *mera esistenza* ed *esistenza intrinseca* rimando il

[...] Ma allora *desideri, illusioni e pensieri* del tipo *a, b, e c* originariamente non esistono e devono essere negati? Certamente no, perché [...] anche i pensieri che generano desiderio e illusione sono una manifestazione della forza della vita [...] [os-sia] *fanno tutti parte dello scenario della vita*. Durante lo *zazen* sono lo scenario dello *zazen*. [...] [*L*]a mia vera vita è la realtà della vita a cui mi risveglio senza lasciarmi trascinare dallo scenario (2006, p. 78, corsivo mio).

Consideriamo questa nozione di *scenario della vita*. Essa ci può aiutare nell'interpretazione del significato e_4 di vuoto buddhista, ossia vuoto in quanto assenza di punti di vista (cfr. §IV.1). Uchiyama afferma che ciascuno di noi, pur collocato all'interno di uno scenario della vita, al contempo deve cercare di non farsi "trascinare" dallo scenario stesso. Certo, siamo *inevitabilmente* collocati in uno scenario, con i suoi propri contenuti che appaiono in un certo modo, essendo propri di quel framework, privilegiato tra gli altri (perché, appunto, è il *nostro* scenario). E tuttavia possiamo evitare di lasciarci trascinare da esso nella misura in cui non privilegiamo alcun punto di vista. Sicché il vuoto in quanto assenza di punti di vista andrebbe inteso come assenza di qualsiasi punto di vista *privilegiato*, anziché come una (impraticabile) totale assenza di punti di vista.

Ritorniamo sul rapporto tra meditazione e vuoto nell'accezione e_3 (cfr. §IV.1) e proviamo a interpretare (N^*), ora che abbiamo anche le indicazioni di Uchiyama. Il vuoto buddhista può essere inteso come assenza di "contaminazioni" (e_3). Alla luce di quanto emerso dal testo di Uchiyama, possiamo dire che queste contaminazioni sono soprattutto i costrutti concettuali che compaiono nella nostra attività di pensiero quando "inseguiamo" i contenuti dei pensieri che scorrono nella nostra mente. Certo, abbiamo anche altri tipi di contaminazioni; desideri, rabbia, avidità, preoccupazioni, etc. Ma tutti questi o quasi tutti, in ultima analisi, sono costruzioni concettuali.⁵⁹

lettore alla prima sezione di questo capitolo.

⁵⁹ Ce lo spiega bene Bayda (2009) quando ci esorta a chiederci: «A quale pensiero credo di più in questo momento?» da domandarsi ad esempio in un momento di rabbia, di noia, di tristezza o di gioia: «Anche se

Eppure, se l'istruzione (N^*) dovesse essere intesa come una sorta di pulizia dalle contaminazioni mentali, cioè come eliminazione dei costrutti concettuali, allora cadremmo di nuovo in una contraddizione: quella per cui occorre eliminare ogni costruzione concettuale dal nostro rapporto con la realtà, sebbene ogni nostro rapporto con la realtà sia anche concettuale. Ossia, utilizzando l'immagine della retta ZZ' di Uchiyama, dovremmo rimanere perfettamente diritti lungo la retta, pur sapendo che è impossibile. L'istruzione (N^*) si risolverebbe dunque in una richiesta impossibile rivolta al praticante buddhista. Forse alcuni maestri e scuole buddhiste la interpretano in questo modo, come un tendere infinito alla perfezione. Ma non è questa l'interpretazione che vorrei seguire in questo libro. Che cosa implicherebbe, in effetti, desiderare la perfetta (e impossibile) “pulizia” da qualsiasi costruzione concettuale? Vediamo. Scrive Burton:

Una delle contaminazioni che si dice essere assente dalla natura-di-Buddha è la concettualità (*conceptuality*). Ciò significa che la Realtà Assoluta è ineffabile e che può essere colta con una speciale gnosi (*gnosis*) non-concettuale, ottenuta dalle persone illuminate. Ci sono state complesse discussioni in recenti studi sulla mistica comparata e sulla possibilità di una esperienza inesprimibile e non-concettuale [...]. I difensori dell'ineffabilità qualche volta considerano come pura e diretta (*unmediated*) la comprensione (*apprehension*) della realtà che giace al cuore delle diverse forme di esperienza mistica, le quali sono poi interpretate in modi diversi a seconda del contesto religioso e culturale. Alcuni studiosi sostengono che

all'osservazione emergono con chiarezza i pensieri superficiali, cosa che aiuta a sfolire la trama, le convinzioni più radicate si celano spesso sotto la superficie. Ciò significa che a passare inosservati sono proprio i pensieri che dettano sentimenti e comportamenti. Ad esempio, i pensieri di indegnità a cui crediamo intimamente possono non emergere affatto in certe situazioni; dobbiamo ammettere che per lo più non siamo neppure coscienti che esistono. Ma la loro impronta velenosa si rivela spesso nella rabbia, nell'accusa, nella depressione e nella vergogna. [...] In questi casi, la pratica è chiedersi innanzitutto: “A quale pensiero credo di più?”, che è come fare un'istantanea della mente» (p. 102).

l'esperienza sia necessariamente mediata dai concetti e dal linguaggio. L'esperienza mistica è sempre già caratterizzata (*informed*) da una [qualche] concettualità, sicché “conoscenza ineffabile” sarebbe un ossimoro. Inoltre c'è una chiara contraddizione nell'affermazione che la realtà è ineffabile, dato che questo enunciato stesso funge da descrizione della realtà. In risposta a tali critiche, si potrebbe sostenere che, sebbene l'affermazione sull'indescrivibilità della realtà sia essa stessa una descrizione della realtà, tuttavia quell'affermazione è una descrizione negativa con un contenuto minimale (2013, pp. 157-158, corsivo mio).

Il risultato di una “pulizia” completa di qualsiasi costrutto concettuale o meditazione concettuale sarebbe, dunque, un ossimoro, o una vera e propria espressione autocontraddittoria, secondo cui il praticante “illuminato”, cioè libero da ogni contaminazione concettuale, farebbe esperienza della realtà mediante una conoscenza ineffabile, cioè una conoscenza non-concettuale, in odore di misticismo, laddove però *ogni* conoscenza ed esperienza, inclusa quella “mistica”, ha in qualche modo a che fare con la concettualità. A questo punto abbiamo tre opzioni principali. La prima consiste nell'accettare la contraddittorietà di questa esperienza, ma – come già anticipato fin dall'introduzione del libro – si tratta di una strada che non seguirò, volendo anzi minimizzare le situazioni o gli esiti contraddittori della pratica buddhista. La seconda consiste in una sorta di *via negationis* (la «gnosi non-concettuale» accennata nel passo sopra citato), una specie di teologia negativa, dove dell'Assoluto, della realtà così com'è prima di ogni mediazione concettuale, possiamo dire solo *ciò che non è*. Anche questa via mi sembra – però – affetta da contraddizione e quindi non la seguirò. In effetti credo sia una via contraddittoria perché quella descrizione negativa della realtà assoluta è pur sempre una costruzione concettuale, se non altro per l'utilizzo della negazione applicata ai concetti.⁶⁰ La terza opzione, quella

⁶⁰ Come nota Burton (2013, p. 158 corsivo mio): «[some] Mādhyamikas [...] often claim that meditative techniques can be employed to induce a direct and focused awareness of emptiness in which the

invece a cui mi sono riferito prima, consiste nell'appellarsi all'idea di concettualità incarnata che Wrisley (2017) ha utilizzato per spiegare l'esperienza buddhista (zen) della realtà, proprio per non incorrere in una (impossibile) negazione o rifiuto del concetto. Si noti, inoltre, che il modello interpretativo di Wrisley (così come quello di Dodd 2008) ci consente di evitare una ulteriore situazione aporetica, o apparentemente tale, ossia quella che sembra aver luogo affermando *insieme* le tre accezioni di vuoto e_1 ; e_3 ; e_4 ; – rispettivamente: *assenza di esistenza intrinseca*; *assenza di “contaminazioni”*, ossia assenza di costruzioni concettuali; *assenza di punti di vista*. In effetti, almeno *prima facie*, e_1 contraddice e_4 perché comunque esprime un punto di vista (<tutte le cose sono prive di esistenza intrinseca>), mentre e_4 nega *ogni* punto di vista; sia e_1 che e_4 contraddicono e_3 perché comunque fanno uso di costrutti concettuali, volenti o nolenti. Leggiamo Burton (2013) per chiarire meglio la questione in gioco:

I sostenitori della dottrina *Madhyamaka* ritengono che sia vero in senso assoluto (*ultimately true*) che tutte le cose sono prive di esistenza intrinseca; essi in effetti affermano che il vuoto sia il modo in cui le cose veramente sono, e *in questo senso adottano uno specifico punto di vista* (view). *D'altro canto il rifiuto dei punti di vista* (views) da parte della dottrina *Madhyamaka* *potrebbe essere interpretato come un monito* (warning) *contro una comprensione meramente teorica del vuoto*; l'intuizione intellettuale (*intellectual grasp*) della verità assoluta (*ultimate truth*), in base alla quale le cose sono prive di esistenza intrinseca, richiede di essere coltivata attra-

proliferation of conventional conceptually constructed entities subsides. Admittedly, *this claim is puzzling if it is interpreted to mean that conceptuality is entirely absent*. In this case, it would seem that even emptiness would not appear to the meditator given that emptiness, as a property of conceptually constructed things, itself has only conceptual existence. *It would seem that, for these Mādhyamikas, a literally non-conceptual experience might be a blank state of mind, an experience of nothing at all*». Si noti che la *received view* del Buddhismo rischia qui di “dar adito” alla *pop view* secondo cui il Buddhismo si risolve nell'esperienza del nulla assoluto.

verso tecniche meditative che giungano fino alla percezione del vuoto. *Questa [interpretazione] – nei termini della filosofia contemporanea – è simile alla distinzione tra conoscenza proposizionale (propositional knowledge) e conoscenza per esperienza diretta (knowledge by acquaintance).* Quest'ultima ha un potere che la prima spesso non riesce ad avere. Per esempio, la conoscenza di una tigre non ha lo stesso impatto di un incontro diretto con una tigre. Avere un punto di vista è diverso da vedere; coloro che sono appagati dalla comprensione teorica del vuoto non raggiungeranno l'intuizione (*insight*) diretta che ha quegli effetti fortemente trasformativi sulla nostra indole. La percezione diretta sia di sé che degli oggetti dei propri desideri in quanto vuoti di esistenza intrinseca è in grado di attenuare la tendenza psicologica a desiderare e ad essere attaccati [alle cose] (pp. 158-159, corsivo mio).

Nella distinzione tra *propositional knowledge* – nel suo esempio: conoscere (il concetto di) la tigre – e *knowledge by acquaintance* – avere esperienza diretta, incontrare faccia a faccia una tigre in carne ed ossa – Burton individua la soluzione per evitare la situazione aporetica. La soluzione è grosso modo questa: dire che il vuoto è assenza di qualsiasi esistenza intrinseca (e_1), o comunque affermare che ogni cosa è priva di esistenza intrinseca, è certamente una visione del mondo;⁶¹ ma tale visione non contraddice la nozione di vuoto in quanto e_4 , ossia l'assenza di *qualsiasi* visione del mondo, perché la visione del vuoto non è una conoscenza concettuale, bensì è una *knowledge by acquaintance* (Russell 1911),⁶²

⁶¹ Una precisazione linguistica. Nel passo di Burton (2013) che qui sto commentando, l'autore distingue tra i termini 'view' e 'vision', dicendo che «A view is not the same as a vision». In italiano ho preferito tradurre 'view' con 'visione', nel senso di *visione del mondo*; invece 'vision' si potrebbe tradurre con 'percezione', o 'percezione diretta', in questo caso. La mia traduzione non cambia sostanzialmente la tesi di Burton: la visione del mondo – cioè quella che lui chiama 'view' –, costituita da un rapporto concettuale con la realtà – non è la percezione del mondo – cioè quella che egli chiama 'vision' – costituita da un rapporto esperienziale e diretto con la realtà.

⁶² Abbiamo già incontrato la russelliana *knowledge by acquaintance* in §III.10. Riporto anche qui la definizione che ne dà Russell 1911 (p.

cioè una *esperienza diretta*, forse accostabile a un “concetto incarnato” o un «cluster di concetti incarnati», per dirla con Wrisley (si veda §I.3). Sicché e_1 ed e_4 non contraddicono nemmeno e_3 – ossia l’assenza di costruzioni concettuali –, perché il concetto del vuoto non è un concetto “intellettuale”, bensì un concetto “incarnato”. Ma a questo punto credo che anche la teoria di Dodd ci possa fornire un supporto interpretativo. Laddove Burton propone di interpretare l’avversione (*aversion*) buddhista (di scuola *Madhyamaka*) per le visioni (*views*) del mondo come un sorta di allarme, monito o avvertimento (*warning*) nei confronti di una comprensione meramente intellettuale-concettuale del vuoto e quindi delle cose (quest’ultime essendo *vuote* nell’accezione e_1 , cioè prive di esistenza intrinseca); laddove Burton interpreta in questo senso il «warning» – dicevo –, da parte mia lo interpreterei anche come “messa in guardia” (*warning*) da una teoria corrispondentista della verità, a favore invece di una teoria identitaria (nello specifico: la *modest identity theory* di Dodd). In §II.4, infatti, ho proposto di leggere l’istruzione «Non attaccatevi ad alcuna verità» (o più precisamente, l’istruzione: «Non attaccatevi ad alcuna proposizione vera») ⁶³ come una esortazione ad abbandonare la convinzione che le nostre raffigurazioni o rappresentazioni della realtà extra-linguistica siano vere in virtù di una relazione di *corrispondenza* con “pezzi” del mondo esterno. Il «warning», dunque, sarebbe un avviso di spostarsi da una teoria corrispondentista del rapporto tra il nostro pensiero-linguaggio e la realtà, ad una teoria identitaria (distinguendo però tra identità di proposizione e *Sinn*, quindi una *modest identity theory*, dalla identità

209, corsivo mio): «I say that I am acquainted with an object when I have a *direct cognitive relation to that object*, i.e. when I am directly aware of the object itself. When I speak of a cognitive relation here, I do not mean the sort of relation which constitutes judgment, but *the sort which constitutes presentation*».

⁶³ Infatti in §II.1 l’istruzione generica «Non attaccatevi ad alcuna verità» (NV) è stata declinata secondo due accezioni principali: «Non attaccatevi ad alcuna proposizione vera» (NV₁); e «Non attaccatevi all’essenza della verità» (NV₂).

di proposizione e *Bedeutung*, ossia una *robust identity theory* criticata da Dodd).⁶⁴

Si noti, infine, che sia la teoria di Dodd che quella di Wri-sley ci aiutano a capire meglio in che modo possiamo avere una esperienza diretta della realtà, una *knowledge by acquaintance*, pur non riuscendo mai a percorrere la linea retta ZZ' del grafico di Uchiyama (cfr. *supra*, figura 1), ossia pur non potendo mai liberarci dalla concettualità o pur non potendo mai fare il vuoto mentale⁶⁵. Il punto è che non si tratta affatto di fare il vuoto mentale, come ho già ricordato prima. Wri-sley (2017) ci ha fornito un modello di concettualità diversa da quella meramente intellettuale. Neppure dovrebbe preoccuparci il fatto che – non avendo mai una esperienza «in linea retta», cioè avendo sempre esperienza delle cose *mediate* dal linguaggio e dal concetto – ci sembri di non avere una esperienza della realtà così com'è. A tal proposito si ricordi che la teoria di Dodd (2008) non comporta la rinuncia di un qualche rapporto col mondo extra-linguistico, ma la rinuncia della concezione per cui, nei nostri discorsi riguardanti il mondo extra-linguistico, sia in gioco la nozione di verità; o – in altri termini – si tratta di rinunciare all'idea che gli enti del mondo extra-linguistico *rendano vere* le nostre proposizioni.

Dunque l'esortazione buddhista (zen) a pensare senza pensare, o pensare il non-pensiero (sintetizzata nell'espressione *hishiryō*)⁶⁶ è solo apparentemente contraddittoria. Se consideriamo la formula «pensare senza pensare»,⁶⁷ possiamo disam-

⁶⁴ Ricordo nuovamente che l'abbandono di una *teoria* corrispondentista non implica la negazione dell'*intuizione* corrispondentista: cfr. §§ II.3; II.4; II.8.

⁶⁵ O ancora, per dirla con lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, la certezza sensibile del mero *questo-qui-ora* è destinata a mediarsi con l'universalità dei concetti intellettuali e del linguaggio.

⁶⁶ Con il termine '*hishiryō*' – termine-chiave del lessico di Dōgen – si intende l'attività mentale, durante la pratica zen, che si distingue sia dal pensare che dal non-pensare (per ulteriori considerazioni in merito cfr. *infra* e Ist. It. Zen Sōtō Shobozan Fudenji 2006, p. 155).

⁶⁷ Qui per comodità utilizzo come traduzione di *hishiryō*: 'pensare senza pensare'. Ma il termine si potrebbe rendere anche come 'pensare il non-pensiero' o 'pensare senza pensiero' o 'pensiero senza pensie-

biguare il verbo ‘pensare’ che compare due volte in essa per risolvere la (presunta) contraddizione. Nella prima occorrenza ‘pensare’ significa ‘comprendere la realtà’, ossia ‘entrare in relazione con la realtà’; nella seconda occorrenza ‘pensare’ significa ‘avere una comprensione meramente intellettuale della realtà’, cioè ‘apprendere la realtà solo attraverso concetti intellettualistici’. Sicché «pensare senza pensare» significa avere una comprensione della realtà (*pensare*) che non sia meramente intellettualistica (*senza pensare*).⁶⁸ Certo, se si assume che (*l’attività del*) *pensare* sia sempre e solo *pensare mediante l’intelletto*, allora le due occorrenze di ‘pensare’ hanno lo stesso significato e *hishiryō* dà luogo a una istruzione contraddittoria. Ma se supponiamo – come abbiamo argomentato in precedenza – che si possa pensare anche in modo non esclusivamente intellettuale, ossia che vi siano anche *embodied concepts* (Wrisley), allora possiamo riformulare l’istruzione basata sulla nozione di *hishiryō* in termini “positivi”: «pensare in modo concettualmente incarnato». Se poi rileggiamo *hishiryō* alla luce della differenza tra teoria corrispondentista e teoria identitaria della verità, possiamo anche dire che nell’espressione «pensare senza pensare» la prima occorrenza del termine ‘pensare’ significa – come prima – ‘rapportarsi alla realtà’, ‘comprendere la realtà’, etc., mentre la seconda significa ‘rappresentare la realtà’, cioè ‘rapportarsi alla realtà secondo una teoria corrispondentista della verità’. Sicché «pensare senza pensare» significa avere una comprensione della realtà (*pensare*) senza utilizzare una teoria corrispondentista della verità (*senza pensare*). Analogamente a prima, assumendo la *modest identity theory of truth* di Dodd, otteniamo che l’istruzione basata su *hishiryō* possa essere riformulata in termini positivi: «pensare sulla base di un modello identitario di verità».

ro’, etc. Ai fini del presente capitolo, e del progetto complessivo del libro, non credo sia rilevante render conto di queste differenze.

⁶⁸ L’espressione ‘pensare senza pensare’ sarebbe contraddittoria se le due occorrenze del termine ‘pensare’ avessero lo stesso significato; ma la prima occorrenza riguarda il pensiero in senso lato, cioè l’intenzionalità, il rapporto tra mente e realtà, etc.; la seconda occorrenza riguarda quel tipo di pensiero che è meramente, esclusivamente concettuale.

A questo punto abbiamo strumenti sufficienti per parafrasare e_2 , ossia la nozione di vuoto in quanto assenza di dualismo soggetto-oggetto: se si assume la parafrasi dell'istruzione basata su *hishiryō* alla luce della interpretazione che ho proposto per il significato di vuoto e_3 , allora e_2 risulta essere un suo corollario. In effetti il dualismo soggetto-oggetto non sussiste più nel momento in cui abbandoniamo una teoria corrispondentista-rappresentativa della verità a favore invece di una teoria identitaria; e non sussiste più nel momento in cui abbandoniamo il rapporto meramente intellettualistico-concettuale con la realtà a favore di un rapporto concettuale-incarnato. Tra le "contaminazioni" assenti nel vuoto in quanto e_3 , dunque, va tolta anche quella specifica contaminazione che consiste nella "costruzione" di un soggetto che, con i soli concetti intellettualistici, si rappresenta un oggetto altro da sé. E questo ulteriore togliimento risulta nella nozione e_2 : assenza di dualismo soggetto-oggetto.

Si noti, poi, che la lettura proposta finora ci permette anche di capire meglio l'istruzione (N^*) «Non pensate ad alcuna cosa in particolare». A tal proposito consideriamo quanto scrive Davis:

Il fatto che la non-mente (no-mind) sia il "non-fissarsi" o "non-soffermarsi" (Cinese: wuzhu; Giapponese: mujū) in effetti significa che essa non si blocca su alcuna cosa; ma ciò non significa che essa non possa concentrarsi intensamente su qualcosa. Anzi, la non-mente è analoga a quell'esperienza degli atleti o dei musicisti quando sono totalmente concentrati ("in the zone"), completamente assorbiti in un'azione che si compie qui e ora (compreso il caso in cui il "qui e ora" includa il ricordare, il progettare o altre tipologie di pensiero che si riferiscano al "lì e allora"). Un maestro zen, comunque, passa tutta la vita totalmente concentrato ("in the zone"), sia che stia ascoltando o ridendo, piangendo o morendo, ed è in grado di passare senza sforzo da una attività all'altra, rimanendo al contempo focalizzato eppure senza attaccamento nel compiere ciascuna di tali attività [...] Thomas Kasulis ha sottolineato che la non-mente o il non-pensiero (no-thought) «non è affatto uno stato di inconsapevolezza», ma anzi uno stato amplificato di consapevolezza non-dualistica «nel quale la dicotomia tra sog-

getto e oggetto [...] è oltrepassata» (Kasulis 1981, pp. 47–48). E prosegue dicendo che tale stato è «una consapevolezza dinamica in risposta ai contenuti dell’esperienza in quanto direttamente esperiti»; e – sebbene aggiunga la precisazione: «prima dell’intervento di una attività intellettuale complessa», tuttavia non vedo alcun motivo perché quella consapevolezza non possa aver luogo [...] nel mezzo di una attività intellettuale complessa. Non solo quando si è immersi in un flusso di pensieri, ma anche quando si passa senza sforzo dal focalizzarsi su un flusso di pensieri a un altro: anche questa è una esemplificazione (*instance*) delle non-mente. *La non-mente non è quindi assenza di pensiero o inconsapevolezza, bensì una consapevolezza purificata; essa è pura non nel senso che sia priva di contenuto o ignara della complessità delle differenze intrecciate tra loro, bensì nel senso che essa è libera dalle distorsioni della discriminazione egocentrica e dalla reificazione dualistica* (2013, pp. 202-203, corsivo mio).

Mi sembra, quindi, dalle parole di Davis che il «non fissarsi» o «non soffermarsi» o «non – *in-sistere*» (non – *abiding*) su alcuna cosa specifica si prestino ad essere interpretati nella direzione che ho proposto utilizzando sia il modello di concettualità incarnata di Wrisley (2017), sia l’account della verità di Dodd (2008). Si noti, inoltre, che l’aspetto della pratica meditativa che concerne il non pensare ad alcunché di particolare, nelle modalità e significati che abbiamo considerato finora, implica anche la nozione di vuoto e_4 : assenza di qualsiasi punto di vista. Sulla base di essa, le istruzioni (*N*) e (*N**) diventerebbero rispettivamente:

(*NP*) «Non adottate alcun punto di vista o visione del mondo»⁶⁹

(*NP**) «Non adottate alcun punto di vista *particolare* o visione del mondo *particolare*»

In effetti, se il praticante non si sofferma su alcunché di specifico, allora non adotta nemmeno un punto di vista particola-

⁶⁹ Qui e nel seguito del capitolo utilizzo le espressioni ‘visione del mondo’ e ‘punto di vista’ come sostanzialmente equivalenti.

re, posto che il dominio di quantificazione del termine ‘al-
 cun-
 ché’ sia assolutamente non ristretto; ossia: tra le varie cose a cui
 la mente non dovrebbe “attaccarsi”, figurano anche quelle cose
 che – in senso lato – sono i punti di vista o le visioni del mondo.
 Il lettore si ricorderà che nel capitolo II abbiamo già incontrato
 questa pratica dell’abbandonare qualsiasi visione del mondo. E
 così come lì era emersa una contraddizione – poi risolta – tra
 l’abbandono di qualsiasi punto di vista e l’assunzione del punto
 di vista del senso comune mooreano, anche qui ritorna una
 contraddizione analoga: se dobbiamo rinunciare ad affermare
qualsiasi punto di vista, allora dovremmo abbandonare anche
 qualsiasi punto di vista sul vuoto, cioè – in questo caso – la vi-
 sione del vuoto in quanto assenza di qualsiasi punto di vista. È
 chiaramente una posizione paradossale, dove la paradossalità
 è quella tipica dell’autoriferimento (si veda §I.5). Dovremmo
 dire, infatti, che adottiamo un punto di vista secondo cui non
 c’è *alcun* punto di vista, *nemmeno quello sul vuoto*. E poi do-
 vremmo dire che *nemmeno* la concezione del vuoto in quanto e_1
 – assenza di esistenza intrinseca – e in quanto e_2 – assenza di
 dualismo soggetto-oggetto – possono essere mantenuti, essen-
 do anch’essi punti di vista sul vuoto. Scrive a riguardo Burton:

[Gli esponenti della dottrina *Madhyamaka*] – com’è noto –
non sostengono alcun punto di vista proprio, né ritengono che il
vuoto sia esso stesso un punto di vista. [...] Questa dichiarazione
è problematica. Il vuoto di esistenza intrinseca non è forse un
punto di vista, riguardo a come sono realmente le cose, che
*gli esponenti della dottrina *Madhyamaka* vogliono sostenere?*
 Una soluzione possibile a questa aporia consiste nell’inter-
 pretare in modo non letterale la tesi secondo cui la dottrina
Madhyamaka non sostiene alcun punto di vista. Gli esponenti
 di questa dottrina *non hanno alcun punto di vista nel senso che*
non hanno punti di vista che affermino l’esistenza intrinseca di
qualcosa; tuttavia, essi in effetti sostengono il punto di vista che
nessuna cosa ha un’esistenza intrinseca, incluso il vuoto stesso
 (2013, p. 158, corsivo mio).

Si tratta di una classica aporia che peraltro nella *received*
view del Buddhismo spesso è assunta in modo non problema-

tico, essendo, anzi, valorizzata nelle pratiche buddhiste. Tuttavia una valorizzazione di questo tipo va in direzione contraria a quella del presente scritto, dove – fin dall’introduzione – ho dichiarato di non voler assolutizzare la contraddizione, adottando, anzi, un approccio coerentista. Vediamo quindi alcune strategie richiamate da Burton (2013) per risolvere questa contraddizione e se, e in che misura, possano essere compatibili con il progetto generale di questo capitolo.⁷⁰

Le implicazioni filosofiche di questa interpretazione del vuoto non sono chiare. Alcuni esponenti della dottrina *Madhyamaka* potrebbero pensare che bisogna abbandonare tutti i punti di vista perché semplicemente non c’è un modo in cui le cose realmente sono. La dottrina del vuoto è concepita per dissipare tutte le speculazioni ontologiche poiché la vera essenza della realtà semplicemente non esiste. La verità e la realtà sono sempre contestuali e relative. Si potrebbe obiettare che questa tesi sia paradossale, nella misura in cui l’affermazione che non c’è un modo in cui le cose realmente sono è essa stessa una affermazione su come le cose realmente sono. [...] Tuttavia la scuola *Madhyamaka* potrebbe replicare che questo paradosso non comporta un errore nella propria dottrina; anzi, esso indica che l’inopportuno desiderio che vi sia una verità ultima o verità in senso assoluto (*ultimate truth*) è profondamente radicato nelle strutture del nostro linguaggio e del nostro pensiero. Non c’è un modo in cui le cose realmente sono anche se le nostre menti si sforzano di dare senso a questa posizione. *Tale mossa è probabilmente rischiosa per gli esponenti della dottrina Madhyamaka perché sembra abbandonare i vincoli della razionalità (ibidem, pp. 158-159, corsivo mio).*

L’aporia e la contraddizione mostrerebbero i limiti della razionalità e quindi aprirebbero a una ulteriorità, ad una esperienza non-concettuale e per questo più ricca, diretta, im-

⁷⁰ Nelle strategie che seguono non considero quella basata sul “restringimento” della quantificazione perché è già stata valutata in merito alla nozione di e_1 e della connessa tesi secondo cui *ogni* cosa è vuota, persino il vuoto stesso (cfr. §IV.3).

mediata. Questa soluzione a mio avviso non è accettabile perché sposterebbe la contraddizione sulla nozione di esperienza non-concettuale o ineffabilità, sulla cui aporeticità mi sono già soffermato in precedenza (laddove invece ho accolto e utilizzato la nozione di esperienza concettuale-incarnata, sulla base del modello di Wrisley). Continua Burton:

Un'altra interpretazione consiste nell'intendere l'abbandono dei punti di vista proclamato dalla dottrina *Madhyamaka* come una critica di tutte le affermazioni che pretendano di conoscere la vera essenza delle cose. Il vuoto in questo caso sarebbe più un insegnamento epistemologico che un insegnamento ontologico (o anti-ontologico). Non si tratterebbe dunque di una affermazione su come le cose sono realmente e neppure di una tesi per cui non c'è alcun modo in cui le cose realmente sono. Al contrario, *la vuotezza di ogni punto di vista significherebbe che non conosciamo l'essenza del mondo così com'è in sé, a prescindere dalle preoccupazioni e dagli interessi umani*. Il mondo di cui abbiamo esperienza è privo di esistenza intrinseca nel senso che è pervaso (*suffused*) di costruzioni concettuali che si generano dalle nostre menti. *Come il mondo sia in se stesso è al di là della nostra comprensione, poiché facciamo esperienza del mondo da dietro il velo della concettualità* (*ibidem*, p. 159, corsivo mio).

Questa soluzione mi sembra solo *parzialmente* compatibile con l'impianto teoretico di questo libro. Da un lato non mi sembra compatibile con la nozione di concettualità incarnata di Wrisley, perché – appunto – ripropone l'idea “mistica” di una esperienza al di là della concettualità. Dall'altro lato, tuttavia, questa soluzione mi pare compatibile con la teoria di Dodd (2008) secondo cui il mondo del *reference* rimane “oltre” il linguaggio e non possiamo parlarne in termini di verità, ma ciò non significa che non possiamo averne esperienza (cfr. §II.4). Semmai, commenta correttamente Burton, «l'attenzione della dottrina *Madhyamaka* sulla vuotezza di tutti i punti di vista può essere intesa come un incoraggiamento a lasciar andare tutte le pretese di conoscenza riguardanti la vera essenza della realtà» (2013, p. 159).

Un'altra soluzione richiamata da Burton consiste nell'utilizzare la nozione di vuoto come assenza di esistenza intrinseca insieme a due accezioni di *ultimate truth*, verità ultima (o assoluta cfr. §II.6), indicate rispettivamente con le espressioni: 'verità ultima (1)' e 'verità ultima (2)':

[...] per la dottrina *Madhyamaka* la verità ultima o assoluta (*ultimate truth*) è che non ci sono delle verità ultime o assolute (*ultimate truths*). Questo apparente paradosso può essere risolto identificando i due significati diversi con cui la filosofia *Madhyamaka* utilizza l'espressione 'verità ultima': *verità ultima (1)* si riferisce al modo in cui le cose realmente sono, mentre *verità ultima (2)* è usata al plurale per riferirsi agli enti che hanno una esistenza intrinseca. L'affermazione della dottrina *Madhyamaka* risulta quindi: la *verità assoluta o verità ultima (1)* è che non ci sono delle *verità assolute o verità ultime (2)*. Gli esponenti della dottrina *Madhyamaka* insistono sul fatto che il vuoto abbia una portata autenticamente universale; il vuoto (*emptiness*) è esso stesso vuoto (*empty*). Il vuoto non è una Realtà Assoluta che esiste in modo indipendente, come ad esempio *Brahman* nell'*Advaita Vedānta*. Al contrario, il vuoto è esso stesso una caratteristica degli enti dei quali esso è il vuoto – esso è il vuoto dell'albero, il vuoto della sedia, e così via. Il vuoto è anch'esso originato in modo co-dipendente [cioè inserito nelle relazioni di interdipendenza o co-dipendenza originaria: cfr §§IV.1; IV.2; IV.3) – *N.d.A.*]. Senza gli enti non ci sarebbe alcun vuoto. La vuotezza del vuoto (*the emptiness of emptiness*) non significa che il vuoto non sia *vero in senso assoluto (1)*, bensì implica che il vuoto non è una delle *verità assolute (2)*. La *verità ultima o verità in senso assoluto (1)* è che tutte le cose, incluso il vuoto stesso, sono vuote di [cioè prive di] esistenza intrinseca (2013, p. 153).

Questa soluzione evita la contraddizione dovuta all'auto-riferimento: non vi è più contraddizione tra il fatto che non vi sia alcuna verità ultima e che questo fatto sia la verità ultima. Non vi è più contraddizione, perché il termine 'verità ultima' è utilizzato in due accezioni diverse: 'verità ultima (1)' si riferisce al modo in cui stanno le cose realmente; 'verità ultima (2)' si riferisce agli enti (o comunque alle proposizioni che parlano degli enti) in quanto dotati di esistenza intrinseca. E poiché

nessun ente, nemmeno il vuoto, è dotato di esistenza intrinseca, ne consegue che non ci sono verità di tipo (2). E questa assenza di enti dotati di esistenza intrinseca – ossia l'assenza di verità di tipo (2) – è la verità di tipo (1). Sicché affermare che anche il vuoto è vuoto significa affermare che anche il vuoto, in quanto assenza di qualsiasi esistenza intrinseca, è esso stesso privo di esistenza intrinseca, ossia anche il vuoto è interdipendente, *dipende da altri enti* (l'albero, la sedia, etc) che a loro volta – essendo anch'essi privi di esistenza intrinseca, cioè vuoti, non-indipendenti – *dipendono dal vuoto*. È una buona soluzione, anche se mi sembra un po' *ad hoc*, perché è costretta a "sdoppiare" la nozione di *ultimate truth*, aggiungendo quindi un impegno (*commitment*) ideologico o teoretico. Inoltre – come lo stesso Burton si chiede – che posto avrebbero le *conventional truth* in questa soluzione? Mi pare, insomma, che ci si trovi costretti a "moltiplicare" le verità per evitare l'aporia: non più e non solo *conventional* e *ultimate truth* (due tipi di verità), ma addirittura tre tipi di verità: *conventional truth*, *ultimate truth* (1) e *ultimate truth* (2). Laddove invece il mio approccio fa perno sulla coppia *Moorean truth* e proposizioni vere – vere nell'accezione propria della *identity theory of truth* (cfr. capp. I-II), risultando più "parsimonioso" dal punto di vista teoretico; una soluzione che "sdoppi" le *ultimate truth*, in effetti, potrebbe essere intesa come una violazione del principio di parsimonia teoretica che ci chiede invece di minimizzare il numero di tipologie di *fundamental truth* (cfr. §I.4).

Una ulteriore soluzione considerata in Burton (2013) consiste nel distinguere tra *credere* (*believe*) che *p* e *sapere* (*know*) che *p*. Abbandonare qualsiasi punto di vista specifico significherebbe quindi *credere* che tutte le *conoscenze* siano vuote; e il paradosso dell'autoriferimento non si genererebbe perché a quella credenza (*belief*) non verrebbe attribuito lo status di conoscenza (*knowledge*). Tuttavia anche tale soluzione è a rischio di paradosso, come nota correttamente Burton:

Secondo gli esponenti della dottrina *Madhyamaka* ciò significherebbe credere (*believe*) ma non sapere che (*know*) tutte le conoscenze (*knowledge claims*) sono vuote. Tuttavia il para-

dosso si ripresenta, se l’affermazione che tutti i punti di vista sono vuoti viene interpretata in quanto scetticismo universale riguardante le credenze (*belief skepticism*). La confutazione (*refutation*) di tutti i punti di vista, sostenuta dalla dottrina *Madhyamaka*, sarebbe – secondo questa interpretazione – una confutazione di tutto ciò che si crede (*all beliefs*) riguardo alla vera essenza delle cose e non solamente una confutazione di tutte le conoscenze (*knowledge claims*) (*ibidem*, pp. 159-160).

La contraddizione, quindi, riemerge se si mantiene il carattere universale di e_4 , ossia l’assenza di *qualsiasi* punto di vista, sia esso una credenza (*belief*), sia esso una conoscenza (*knowledge*).⁷¹

IV.5) Assioma di non-contraddizione e principio di non-contraddizione

Dato il presunto paradosso della *vuotezza del vuoto*, e quindi della istruzione pratica di abbandonare ogni punto di vista, abbiamo considerato alcune delle soluzioni possibili e individuato nell’utilizzo congiunto della nozione di concettualità-incarnata di Wrisley (2017) e della *modest identity theory of truth* di Dodd (2008) la soluzione più promettente, essendo le altre – in un modo o nell’altro – foriere di ulteriori contraddizioni. In particolare i punti deboli delle altre strategie consistono: in una limitazione *ad hoc* del dominio del quantificatore ‘ogni’ che (implicitamente) è presente in (*NP*) e in (*NP**) – assenza di *ogni* punto di vista (o di *ogni* punto di vista particolare); oppure nell’utilizzo di una estremamente problematica e aporetica nozione di conoscenza o esperienza *ineffabile*, incline ad un misticismo paradossale; oppure in

⁷¹ Mi si potrebbe obiettare che in §I.1, seguendo Moore, distingo tra *comprendere una proposizione p* e *conoscere l’esatta analisi del significato di p*, utilizzando quindi una strategia analoga a quella appena criticata, che fa perno sulla distinzione tra *credere che p* e *sapere che p*. A questa obiezione risponderai sottolineando la differenza tra *credere che p* e *comprendere che p* e la differenza tra *conoscere che p* e *conoscere l’esatta analisi del significato di p*.

una sorta di “violazione” del principio di parsimonia teoretica, introducendo *ad hoc* una duplice nozione di verità ultima, accanto alle verità convenzionali.

Il lettore attento, tuttavia, potrebbe obiettare che anche la mia strategia è costretta a fare appello a una limitazione del dominio della quantificazione universale in (*NP*) e in (*NP**), poiché nei capitoli I e II escludevo l'insieme di proposizioni mooreane, il *Moorean point of view* o la *common-sense view of the world*, dal dominio dei punti di vista e delle visioni del mondo che il praticante dovrebbe abbandonare. In §II.1, in effetti, sostenevo che l'istruzione buddhista «Non attaccatevi ad alcuna verità» non valeva per le verità mooreane, a cui, invece, siamo vincolati (nei termini prescrittivi-predittivi indicati in §I.1). Tale eccezione – conclude l'obiezione – sembra essere analoga a una quantificazione ristretta:⁷² ogni punto di vista va abbandonato, tranne quello del senso comune mooreano. Per rispondere a questa obiezione comincerei con l'ossevare quanto già sottolineato in §I.1: le *Moorean truth* che appartengono al senso comune mooreano e in cui si articola la *common-sense view of the world* non stanno – per dirla con Wittgenstein – accanto agli altri punti di vista o visioni del mondo, ma “sopra” o “sotto”, essendo «epistemologicamente fondamentali» (Armstrong 2004).⁷³ Per capire questa differenza tra proposizioni mooreane e qualsiasi altra proposizione, o tra il punto di vista mooreano e qualsiasi altro punto di vista, vorrei introdurre una analogia tra i principi trascendentali-ontologici della fi-

⁷² Una quantificazione, questa, che sarebbe quindi ristretta *ad hoc*, riproponendo così, nella mia soluzione, lo stesso errore che ho indicato sopra.

⁷³ Potremmo addirittura dire – forse – che è solo una mera convenzione linguistica il fatto che per riferirci alle proposizioni mooreane utilizziamo espressioni quali ‘punto di vista’ o ‘visione del mondo’, laddove invece, data la loro peculiarità prescrittiva-predittiva, sono proposizioni di tutt'altra “natura” rispetto alle proposizioni non-mooreane. La *bedrock* del senso comune, infatti, essendo epistemologicamente fondamentale, non è oggetto di sapere o credenza, non è oggetto di scetticismo, non è oggetto di negazione, perché è la condizione (prescrittiva: cfr. Kelly 2005 e cap. I) a partire dalla quale ogni punto di vista, verità, conoscenza o credenza possono svilupparsi.

losofia e la fundamentalità epistemologica delle proposizioni mooreane.⁷⁴ Sulla principialità trascendentale richiamo il seguente passo molto chiaro e preciso di Pagani:

C'è [...] un procedimento che è proprio ed esclusivo della filosofia, ed è l'élenchos. Esso è la rilevazione della inaggrabilità dei primi principi (come loro antonomasia assumiamo il principio di non contraddizione: PDNC). Li chiamiamo “principi” proprio perché trovano il loro valore nell' “essere in quanto tale”, e non in una decisione revocabile dell'uomo. In tal senso possiamo dirli “onto-logici”. Principiale vuol dire trascendentale (cioè ontologico in senso proprio). E la conferma della trascendentalità di alcunché sta proprio nello statuto elenctico di cui gode. *I principi non sono assiomi, almeno se intendiamo quest'ultimo termine nel senso moderno-contemporaneo dell'espressione.* [...] “Assioma” è etimologicamente “ciò che vale”, ma – quando è distinto da “principio primo” – l'assioma non vale a livello trascendentale, e quindi in senso elenctico. Si può assimilare l'assioma non propriamente principiale alle “*koinai énnioiai*” di Euclide: si tratta di evidenze super-regionali (che hanno, come loro ideale regolativo, uno statuto analitico), valide per gli enti in quanto considerati in riferimento a *determinate regioni del sapere.* [...] Nel calcolo proposizionale k , ad esempio, assumo: $\vdash p \rightarrow p$; $\vdash \neg (p \wedge \neg p)$; $\vdash p \vee \neg p$; ma queste formule (rispettivamente: I, NC, TND) non esprimono propriamente i corrispettivi principi (di identità, non contraddizione e terzo escluso), bensì esprimono regole che di quelli descrivono la valenza sintattico-derivativa. Si noti che I e NC sono logicamente trasformabili l'uno nell'altro, mentre TND, se davvero volesse esprimere il principio del terzo escluso (PTE), dovrebbe essere riespresso come negazione della compatibilità dei contraddittori, e quindi come NC. [...] A sua volta il PDNC, come la principialità in generale, non è derivabile né propriamente dimostrabile. Ma solo elencticamente confermabile (2018, pp. 185 ss., corsivo mio).

Mutatis mutandis, così come la principialità elenctica dei principi ontologici sta all'assiomatica super-regionale – ad esempio così come il principio *ontologico e trascendentale* di

⁷⁴ Su questo tema cfr. anche Simionato (2018).

non contraddizione (PDNC) sta al principio logico-formale di non-contraddizione (NC) -; analogamente la *Moorean common view of the world* sta a qualsiasi altro punto di vista. E così come possiamo costruire *sistemi logico-formali* senza che la legge di non-contraddizione (NC) valga sempre, ad esempio nelle logiche dialeteiste, ma non possiamo rinunciare al *principio ontologico* di non contraddizione (PDNC); analogamente possiamo ricorrere a diversi punti di vista sul mondo, ma non possiamo rinunciare a quella visione del mondo epistemologicamente fondamentale che è la visione del mondo del senso comune mooreano. Tutto ciò, però, fatta salva una differenza importantissima: mentre i principi ontologici mostrano la propria inaggrirabilità nel procedimento dell'elenchos, cioè si mostrano *indubitabili in senso elentico*, i principi mooreani o la *bedrock* del senso comune, invece, mostrano la propria validità grazie a una "forma" di *indubitabilità "pratica"*, cioè *la prescrittività e quindi predittività* indicata da Kelly (2005) o *l'indubitabilità "debole", "ordinaria"* indicata da Armstrong (2004), come ho già richiamato nel cap. §I.1. Sicché il quantificatore universale 'ogni' che implicitamente è presente in (NP) e in (NP*) ha come dominio assolutamente tutti i punti di vista o le verità che *non* abbiano quel carattere prescrittivo-predittivo delle proposizioni mooreane. Dunque il quantificatore non è ristretto, nel senso che non pone una restrizione *all'interno* del dominio dei punti di vista, il "punto di vista" mooreano *non essendo* un punto di vista tra gli altri (cfr §I.1). Così come Pagani (2018) sottolinea che non bisogna confondere la *trascendentalità* dei principi ontologici con *l'assiomaticità* dei principi logico-formali (per esempio non si dovrebbe confondere il PDNC con NC, sebbene entrambi *prima facie* neghino la contraddizione), analogamente nella mia proposta non va confuso il punto di vista mooreano con i punti di vista non-mooreani: sebbene entrambi i poli *prima facie* sembrino punti di vista, visioni del mondo, e siano chiamati tali entrambi, in realtà il senso comune mooreano non è un punto di vista. E – ripeto – la differenza sta nel fatto che i punti di vista non-mooreani *non godono* del carattere di indubitabilità prescrittiva-predittiva; così come

– *mutatis mutandis* – i principi non ontologici, ossia la principalità non trascendentale, ma meramente assiomatica o super-regionale, non godono del carattere elenctico dei principi trascendentali.⁷⁵

IV.6) Parole vuote

Passiamo ora alle ultime due accezioni della nozione buddhista di vuoto, ossia e_5 ed e_6 . Per quanto riguarda l’accezione e_5 – ossia vuoto in quanto apertura alle possibilità – abbiamo già incontrato tale significato quando ho introdotto l’argomento modale che mostra la relazione tra il mondo attuale, dove ogni ente è privo di esistenza intrinseca (vuoto in quanto e_1), e il mondo *possibile* vuoto, dove ogni ente (concreto) è privo di esistenza *sic et simpliciter* – dando luogo quindi alla nozione di nulla e fungendo dunque da “orizzonte” delle possibilità, o caso limite dello spettro di possibilità,⁷⁶ nella misura in cui quella relazione tra il mondo attuale e il nulla vale in quanto ogni ente del mondo attuale è contingente, ossia potrebbe o avrebbe potuto non esistere *sic et simpliciter*.

⁷⁵ È interessante notare che anche in Uchiyama-Okumura (2015 eds.) compare il termine ‘assioma’ per interpretare le tesi di Sawaki e Uchiyama (cfr. pp. 158-160) secondo cui si deve sempre partire da dei presupposti assunti come veri – gli assiomi – che però a loro volta «non poggiano su niente». A mio avviso, tuttavia, questa dichiarazione è alquanto problematica in seno al Buddhismo stesso di Uchiyama (e di Okumura e di Sawaki), perché è proprio Uchiyama, e in generale tutto il Buddhismo *Mahāyāna*, a tener ferme come verità innegabili e fondamentali i “tre sigilli” (o “quattro sigilli”) o comunque le “Quattro Nobili Verità” (cfr. §§0.1; 0.2). Distinguendo però tra *assiomi* e *principi trascendentali* abbiamo una qualche soluzione; che peraltro non va a confliggere con le tesi di Okumura-Sawaki-Uchiyama perché, mentre, la trascendentalità in Pagani (2018) fa leva sul procedimento elenctico (*elenchos*), la trascendentalità (o principalità o inaggrabilità) a cui mi appello consiste in una adozione di policy, ossia in una *pratica* (che è proprio la pratica dell’illuminazione, se accettiamo l’interpretazione che ho proposto in §I.2).

⁷⁶ Per dirla con Heidegger: «la possibilità della pura e semplice impossibilità dell’esserci» (1927).

Osserviamo allora e_6 , vuotezza delle parole/vuotezza del linguaggio. Anche in tal caso – come vedremo tra poco – si palesano i legami con le altre nozioni di vuoto già viste, in particolare la vuotezza delle parole è da leggersi da un lato come rinuncia alla capacità rappresentativa del linguaggio in favore della *modest identity theory* di Dodd, e dall'altro come appello all'*embodied concept* di Wrisley; dunque la nozione e_6 si relaziona in particolare con le nozioni e_2 e e_3 di vuoto. Ma anche la relazione tra e_6 ed e_1 risulta molto importante. Consideriamo questo passo di Davis:

Nāgārjuna stesso dichiara di non avere alcun punto di vista (*no view*) [...], ma lo dice per confutare semplicemente – oggi potremmo dire: decostruire – i punti di vista intrinsecamente auto-contraddittori degli altri. Il linguaggio implica inevitabilmente la proliferazione di costruzioni concettuali discriminatorie [...]. Nel dettaglio, *le parole separano artificialmente ciò che è interconnesso e rendono fisso ciò che è sempre in divenire; il linguaggio rappresenta eventi che sono interconnessi e processi che sono fluidi come se fossero sostanze indipendenti e separate tra loro. Guardare il mondo in questo modo attraverso il linguaggio ci conduce a confondere la mappa col territorio* (2013, p. 206, corsivo mio).

Ciò che è interconnesso («*what is interconnected*») è l'ente in quanto privo di esistenza intrinseca, cioè vuoto nell'accezione e_1 , ossia l'ente in quanto inserito in una rete di interdipendenza. Le parole del linguaggio (e alle loro spalle i *concetti dell'intelletto*) separano, dividono, delimitano ciò che in realtà è interconnesso, restituendoci dunque una *rappresentazione* delle cose differente dalla realtà "ultima". Se prestassimo fede alle parole – e ai concetti intellettuali che esse veicolano – scambiandole per rappresentazioni fedeli della realtà in quanto tale, allora confonderemmo la rappresentazione con il rappresentato; confusione, questa, analoga a scambiare la mappa per il territorio. D'altro canto – lo abbiamo visto in §§II.3; II.4 – le teorie rappresentative del linguaggio e corrispondentiste della verità si basano proprio sul divario tra un soggetto rappresentante e un oggetto rappresentato; si basa-

no cioè sullo *scarto* tra pensiero-linguaggio e mondo. Donde, sempre nel capitolo II, è emersa la necessità di passare a una teoria identitaria della verità (in particolare quella “modesta” di Dodd 2008) così da oltrepassare il dualismo soggetto-oggetto; è emersa cioè – nei termini di questo capitolo – la necessità di fare appello alla accezione e_2 di vuoto. Continua Davis:

[...] Harvey sostiene che per Nāgārjuna «la verità ultima (*ultimate truth*) è che la realtà è inconcepibile e inespriabile (*inconceivable and inexpressible*)». Perciò il “dito definitivo” che può essere utilizzato per “indicare la luna della realtà” [qui il riferimento è a un passo del *Suhurangama Sūtra*, N.d.A.]⁷⁷ è *tathatā*, cioè la “questità” (“*thusness*”, “*l’esser-questo-così*”) o la “talità” (“*suchness*”, “*l’esser-tale*”), che indicano tautologicamente che le cose sono ciò che sono. «La questità di qualcosa, equivalente alla sua vuotezza (*emptiness*), è il suo autentico *esser-così-com’è* (*as-it-is-ness*) [...] senza aggiungere o togliere alcunché da essa» (Harvey 1990, 102) [...] Attraverso la consapevolezza che le parole sono vuote, ci risvegliamo alla *talità* della realtà. Quando vediamo le cose come realmente sono, ci rendiamo conto che esse sono «vuote [cioè prive] di tutti i concetti [egocentrici e reificanti] attraverso i quali afferriamo le cose e le adattiamo al nostro mondo, e vuote [ossia prive] di tutto ciò che proiettiamo su di esse» (Bercholz and Kohn 2003, 153) (2013, p. 207).

Vorrei porre l’attenzione su questa relazione *immediata* tra il linguaggio (nella metafora citata sopra: il dito che indica la luna) e la realtà così com’è (nella metafora: la luna in quanto tale). Tale relazione potrebbe essere interpretata come espres-

⁷⁷ «The Buddha told Ananda, “You still listen to the Dharma with the conditioned mind, and so the Dharma becomes conditioned as well, and you do not obtain the Dharma-nature. It is like when someone points his finger at the moon to show it to someone else. Guided by the finger, that person should see the moon. If he looks at the finger instead and mistakes it for the moon, he loses not only the moon but the finger also. Why? It is because he mistakes the pointing finger for the bright moon. “Not only does he lose the finger, but he also fails to recognize light and darkness. Why? He mistakes the substance of the finger for the bright nature of the moon, and so he does not understand the two natures of light and darkness. The same is true of you».

sione della teoria identitaria della verità; e altrettanta attenzione vorrei porre sulla necessità di passare dalla relazione immediata tra pensiero-linguaggio e mondo a un relazione *mediata*, cioè da una “robust” *identity theory of truth* a una “modest” *identity theory of truth* (utilizzando la classificazione di Dodd 2008). Nel passo sopra citato non è menzionata la differenza tra i due approcci identitari (perché l’autore non utilizza una teoria identitaria della verità), anche se, almeno implicitamente, mi sembra appellarsi a una teoria robusta. Quando, riportando la frase di Harvey, Davis ci presenta il rapporto linguaggio-realtà come una relazione diretta dove, per giungere alla cosa stessa, alla realtà così com’è, non dobbiamo né aggiungere, né togliere alcunché da essa, mi sembra che sia palese (volutamente o meno) l’affinità con una teoria identitaria “robusta” della verità, in particolare con quella di Bradley, secondo cui l’unico giudizio vero sulla realtà è quello che si identifica *senza alcun residuo* con essa (ossia: senza aggiungere o togliere niente dalla realtà – si veda §II.4). Ma – come abbiamo visto nel capitolo II – questa identità immediata, assoluta, senza alcun residuo, risulta assai problematica ed è per questo che ho fatto appello alla teoria identitaria “modesta” di Dodd (2008).

La vuotezza delle parole e del linguaggio è quindi, stando al passo di Davis sopra riportato, una sorta di *svuotamento* delle parole dalla loro concettualità rappresentativa, cioè dalla loro capacità astraente, dove l’astrazione consiste nel *trarre via* la cosa dalla rete di interdipendenza/rete di relazioni o anche nell’*aggiungere* una sovrastruttura concettuale alla cosa stessa. Da parte mia, proprio perché tale svuotamento coinciderebbe con una identità immediata di linguaggio e realtà, ossia con una relazione altamente problematica se non addirittura aporetica (rimando il lettore a §II.4); proprio per questo – dicevo – opterei per intendere lo svuotamento buddhista del linguaggio solo come rinuncia alla concettualità intellettuale a favore di una concettualità incarnata, senza per forza sfociare in una identità “robusta” – cioè indifferenziata – di parola e cosa. Il vuoto e_1 della cosa, cioè l’assenza di esistenza intrinseca, è *detto* adeguatamente dal linguaggio solo se la parola che nomina la cosa veicola un concetto incarnato, ossia solo

se la parola si *svuota* del concetto intellettuale, cioè divisorio, definitorio, rappresentativo, astraeante, etc.⁷⁸ E tale vuoto della parola è proprio l’accezione e_6 di vuoto. Il linguaggio, dunque, è sia uno strumento di fraintendimento della realtà, sia una occasione di esperire la realtà in quanto tale, a seconda che le parole veicolino rispettivamente una concettualità intellettuale o una concettualità incarnata.⁷⁹

IV.7) Implicazioni nel ‘vuoto’

A questo punto possiamo riepilogare in modo più organico e sistematico le relazioni emerse finora tra le diverse accezioni della nozione di vuoto. (Utilizzo una relazione di implicazione tra nozioni, anziché tra proposizioni, dove l’implicazione va intesa come una relazione di conseguenza o consequenzialità in senso lato⁸⁰. Ma nulla ci vieta di rileggere queste implicazioni anche come implicazioni tra proposizioni: è sufficiente far comparire le diverse nozioni di assenza in altrettante proposizioni, sicché l’implicazione in senso lato tra – ad esempio – e_3 ed e_4 (esprimibile ad esempio con questo enunciato: «l’assenza di concetti intellettuali implica l’assenza di punti di vista») diventerebbe la relazione di implicazione (non più in senso lato, ma nel senso dell’implicazione materiale) tra due proposizioni: *Se* <Non ci sono costruzioni concettuali dell’intelletto>, *allora* <Non ci sono visioni del mondo>).

- e_1 implica e_3 : l’assenza di esistenza intrinseca (ogni ente è vuoto) implica che ogni ente sia contingente, quindi apre alla nozione di vuoto come possibilità.
- e_3 implica e_4 : l’assenza di costruzioni concettuali dell’intel-

⁷⁸ E qui si dà anche il legame con la accezione e_3 di vuoto.

⁷⁹ «I filtri del linguaggio non solo alterano la realtà, ma – in fin dei conti – la rendono anche intellegibile e quindi vivibile. Si tratta di guardare nel vuoto delle parole, non di annullarle semplicemente; il punto non è quello di essere esonerati dall’utilizzo del linguaggio, bensì di essere liberi rispetto al proprio utilizzo del linguaggio» (Davis 2013, p. 208).

⁸⁰ Seppur in un altro contesto, un esempio di utilizzo in senso lato dell’implicazione (*entailment*) si trova in A.W. Moore (1997, pp. 15-16 e ss).

letto (cioè di “contaminazioni”) implica l’assenza di punti di vista (il vuoto mentale in quanto abbandono dei concetti intellettuali implica il vuoto di visioni del mondo).

- e_3 implica e_2 : avendo parafrasato l’assenza di costruzioni concettuali dell’intelletto (cioè e_3) utilizzando la teoria identitaria della verità di Dodd (2008), ho introdotto un modello alternativo a quello corrispondentista o rappresentazionalista, che fa appello al dualismo soggetto-oggetto, a favore invece dell’assenza di dualismo soggetto-oggetto (appunto: e_2). Si noti che l’assenza di dualismo soggetto-oggetto, o del dualismo pensiero-mondo, si ottiene perché si identificano i due poli, senza tuttavia cadere in una unità *indifferenziata*, dove l’unità indifferenziata è infatti l’errore della *robust identity theory of truth*, mentre dell’unità che tiene i distinti senza separarli si può render conto grazie alla *modest identity theory of truth*.
- e_1 implica e_6 : se ogni ente è privo di esistenza intrinseca (dove e_1 è l’assenza di qualsiasi esistenza intrinseca), cioè se ogni ente è interdipendente dagli altri (perché inserito in una rete di relazioni); allora il linguaggio e le parole devono essere svuotate dai concetti dell’intelletto (dove e_6 è il vuoto del linguaggio).
- e_6 implica e_3 : avendo parafrasato l’assenza di costruzioni concettuali dell’intelletto (cioè e_3) anche come presenza di concetti incarnati, allora lo svuotamento delle parole e_6 dal loro essere veicoli di concetti dell’intelletto ci porta a dire che le parole sono veicolo di concetti incarnati.⁸¹

⁸¹ Inoltre, per la proprietà transitiva dell’implicazione, poiché e_6 implica e_3 ed e_3 implica e_2 , allora e_6 implica e_2 ; e ancora: poiché e_3 implica e_4 , allora e_6 implica e_4 . Probabilmente si possono derivare anche altre implicazioni, ma bastino queste per avere una idea di quanto le diverse accezioni di vuoto siano collegate tra loro.

V) Conclusioni: le Quattro Nobili Verità del Buddha e lo “strato di roccia” del senso comune

In queste considerazioni finali vorrei riepilogare i possibili legami tra le cosiddette “Quattro Nobili Verità” del Buddha e la *bedrock* (lo “strato di roccia”) del senso comune, a cui appartengono – secondo la tesi principale di questo libro – i contenuti proposizionali delle istruzioni della pratica buddhista. A tal fine utilizzo come chiave di lettura la nozione di verità, che, esplicitamente o implicitamente, ci ha accompagnato in ciascuna delle sezioni precedenti. A tal proposito, è interessante la sottolineatura della correlazione tra la nozione di verità e il Buddhismo indicata da Wright (2017) – opera che si intitola *Why Buddhism Is True*:

Mi rendo conto che ‘vero’ (*true*) sia un termine complicato, e che affermare la verità di qualcosa, mettendo così in gioco idee importanti della filosofia o della psicologia, sia una faccenda complicata. In effetti una delle grandi lezioni del Buddhismo è quella di essere diffidenti nei confronti dell’idea per cui il nostro modo ordinario di percepire il mondo ci farebbe conoscere la verità su di esso. Alcuni dei primi scritti buddhisti si spingono fino al punto di dubitare che qualcosa come “la verità” esista in senso assoluto (*ultimately*). Tuttavia il Buddha, nel suo discorso più famoso, espone quelle che sono comunemente chiamate “Le Quattro Nobili Verità”; sicché il termine ‘vero’ non è che non abbia un qualche posto nella discussione riguardante il pensiero buddhista (2017, p. xii, corsivo mio).

Tradizionalmente, le Quattro Nobili Verità sono espresse perlopiù nel modo seguente (cfr. Siderits 2019, sez. 2):

- (B₁) «C'è la sofferenza» / «Tutto è sofferenza»¹
 (B₂) «C'è l'origine della sofferenza»
 (B₃) «C'è la cessazione della sofferenza»
 (B₄) «C'è un sentiero per la cessazione della sofferenza»

Secondo Uchiyama (2006), gli insegnamenti chiave del Buddha sono “sintetizzabili” nei cosiddetti “Quattro Sigilli”, che abbiamo già incontrato in §0.2:

[L]e espressioni e le spiegazioni relative all'atteggiamento e al modo di vivere del Buddha Shakyamuni divennero estremamente sottili. Da questo si è poi sviluppata la singolarità del Buddhismo. Una singolarità che è racchiusa nei quattro sigilli, o principi, gli *shihoin* [...]. I quattro sigilli riassumono più o meno tutto il Buddhismo (2006, p. 31, corsivo mio).

Qui Uchiyama sta delineando quel *corpus* essenziale dell'insegnamento del Buddha storico da cui, certamente, si sono sviluppate complesse e sottili “filosofie” e “scuole”, ma che in ultima analisi permane come nucleo comune a tutte le diverse scuole buddhiste. Ecco i quattro sigilli secondo Uchiyama (2006):

¹ In queste considerazioni conclusive utilizzo indifferentemente gli enunciati: «C'è la sofferenza» o «Tutto è sofferenza» come equivalenti, sebbene la loro forma logica apparente sia diversa; è noto infatti che, nelle interpretazioni “mainstream” degli insegnamenti tradizionali del Buddhismo, affermare l'esistenza della sofferenza significa non solo affermare che *esista almeno qualcosa che soffre*, bensì che *per ogni cosa, si dà il caso che essa soffra*. Lo stesso Siderits (2019, *ivi*), pur con una certa prudenza, sottolinea tale aspetto: «The first of these claims [i.e., «There is suffering»] might seem obvious, even when 'suffering' is understood to mean not mere pain but existential suffering, the sort of frustration, alienation and despair that arise out of our experience of transitoriness. But there are said to be *different levels of appreciation of this truth*, some quite subtle and difficult to attain; *the highest of these is said to involve the realization that everything is of the nature of suffering*. Perhaps it is sufficient for present purposes to point out that while this is not the implausible claim that all of life's states and events are necessarily experienced as unsatisfactory, still *the realization that all (oneself included) is impermanent can undermine a precondition for real enjoyment of the events in a life*: that such events are meaningful by virtue of their having a place in an open-ended narrative» (corsivo mio).

Il primo sigillo dice che tutti i fenomeni sono impermanenti, *shogyo mujo*. Il secondo dice che tutto è sofferenza, *sangai kaiku*. Il terzo, detto *shoho muga*, a volte viene spiegato nel senso che tutte le cose e i fenomeni (*dharma*) sono privi di sé. Forse sarebbe più chiaro dire che tutte le cose non hanno una propria *esistenza sostanziale indipendente* [corsivo mio]. Il quarto sigillo dice che il *nirvana* è tranquillità o quiescenza, *nehan jakujo*. Nel Buddhismo *Mahāyāna* per questo punto viene usata anche l'espressione *shoho jisso*: tutte le cose sono in sé realtà ultima, o tutte le cose sono così come sono, a significare che tutto è verità in sé. *Questi quattro principi essenziali appartengono soltanto al Buddhismo* [corsivo mio]. [...] La prima realtà innegabile dice che ogni cosa che vive muore; la seconda realtà innegabile dice che soffriamo per tutta la vita perché non capiamo la morte. La verità *derivata da questi due punti* [corsivo mio] è l'importanza di chiarire la questione della vita e della morte. La terza realtà innegabile dice che tutti i pensieri e i sentimenti che si presentano alla mente sono semplicemente accidentali, vi nascono per caso. E la conclusione che possiamo trarne è di non attaccarci a tutto ciò che si presenta alla mente. Ecco cosa facciamo quando sediamo in *zazen* [cioè in meditazione] (2006, pp. 31-36).

Siano dunque i quattro sigilli esprimibili come segue:

(S₁) «Tutto ciò che ha una vita la perde (impermanenza)»

(S₂) «Tutto è sofferenza»

(S₃) «Qualsiasi idea sulle cose è illusoria»²

(S₄) «Tutto è così com'è»

Le relazioni tra questi quattro sigilli, inoltre, potrebbero essere semi-formalizzate in questo modo, per i motivi che vedremo tra poco:

$$((S_1 \rightarrow S_2) \rightarrow S_3) \rightarrow S_4$$

Per Uchiyama (2006, p. 36 ss.) è proprio il fatto che tutto sia

² Nella passo citato Uchiyama non si esprime esattamente in questi termini, ma dovrebbe essere emerso ormai nei capitoli precedenti in che senso si possa parlare di idee illusorie sulle cose e perché utilizzo questi termini anziché quelli della citazione.

impermanente, ossia che tutto *divenga* (uso il verbo ‘divenire’ nel modo più ontologicamente neutrale possibile: si vedano §1.4 e il capitolo III), ad avere come conseguenza *necessaria* che vi sia sofferenza:

Impermanenza, *shogyō mujō*, significa che ogni cosa vivente muore. In altre parole, tutto ciò che ha una vita, la perde. [...] Non fare chiarezza sulla vita e sulla morte può significare soltanto morire in grande disperazione e amarezza. Questo punto ci porta alla seconda realtà innegabile, secondo la quale tutte le cose sono sofferenza, o *sangai kaiku*. La sofferenza non è qualcosa che mi assale di tanto in tanto; tutta la mia vita, così com’è, è sofferenza. E nondimeno, me ne vado in giro a lottare contro la gente, ad amarla, a ignorarla, senza riuscire mai a *vedere* veramente quella sofferenza. [...] [F]inché non è stata chiarita la questione della morte, al mondo tutto soffre. Ecco il significato dell’affermazione che tutti gli esseri senzienti sono sofferenza (*ibidem*, pp. 32-33).

Ora, la cosiddetta «questione della vita e della morte» a cui si riferisce Uchiyama (e che a sua volta è un riferimento a uno dei capisaldi della dottrina di Dōgen: cfr. Tollini 2001; 2004) è sostanzialmente la questione del divenire o dell’impermanenza; inoltre il legame di implicazione tra il divenire e la sofferenza è dichiarato abbastanza esplicitamente (e lo abbiamo già visto nella prima citazione che ho riportato sopra), laddove l’autore scrive: «La prima realtà innegabile dice che ogni cosa che vive muore; la seconda realtà innegabile dice che soffriamo per tutta la vita *perché non capiamo la morte*» (corsivo mio), cioè per il fatto che non comprendiamo appieno il divenire o l’impermanenza.³ Donde l’implicazione tra (S₁) e (S₂). Sempre in quella prima citazione viene affermato che: «La verità *deri-*

³ Si noti che non è tanto o solo *l’incomprensione* del divenire a implicare come conseguenza la sofferenza, ma è *l’esistenza* stessa del divenire a implicare la sofferenza. Uchiyama si muove tra questa ambiguità, a mio avviso, accentuando a volte la relazione tra la mancata comprensione dell’impermanenza e la sofferenza, altre volte la relazione tra l’esistenza e l’universalità dell’impermanenza e la sofferenza. Da parte mia ho scelto di accentuare di più quest’ultima interpretazione.

vata da questi due punti è l'importanza di chiarire la questione della vita e della morte » (corsivo mio) – dove l'espressione 'questi due punti' si riferisce proprio ai primi due sigilli. E tale verità *derivata* è il terzo sigillo (S_3):

La terza realtà innegabile dice che tutte le cose sono prive di un'esistenza sostanziale indipendente; vale a dire, *shohō muga*. Dal momento che niente è sostanziale in sé e per sé, non c'è niente a cui aggrapparsi. Ciò significa che neanche i pensieri sono qualcosa a cui aggrapparsi, e dunque l'unica cosa da fare è abbandonare tutto ciò che passa per la mente. L'espressione 'abbandonare tutto ciò che si manifesta' è il mio modo di esprimere l'idea di *kū*, o vacuità (Uchiyama 2006, p. 35).

Perciò: l'implicazione tra (S_1) e (S_2) implica, a sua volta, (S_3). Infine, Uchiyama pone il quarto Sigillo – (S_4) – come conseguenza del terzo:

Quando abbandoniamo ogni idea sulle cose, tutto diventa automaticamente vero. Questa è la quarta realtà innegabile: completa tranquillità o *nehan jakujō*. Viene descritta anche come 'tutte le cose sono così come sono', *shohō jissō*. Pertanto, quando abbandoniamo tutto, non creiamo attaccamenti e legami artificiali. Ogni cosa è così com'è (*ibidem*, p. 36).⁴

Donde la relazione sopra indicata:

$$((S_1 \rightarrow S_2) \rightarrow S_3) \rightarrow S_4$$

Veniamo ora al passaggio alle proposizioni mooreane. Il lettore si ricorderà che fin dall'introduzione ho scelto di sintetizzare gli insegnamenti chiave della pratica buddhista sottoforma delle seguenti esortazioni o istruzioni, intendendole come "veicoli" di proposizioni mooreane (cfr. in particolare §I.1):

- (p_1) «Abbandonate qualsiasi punto di vista»;
- (p_2) «Vivete solo qui e ora: tutto cambia»;

⁴ Riguardo al non attaccamento alle cose, l'abbandono delle idee sulle cose e di qualsiasi punto di vista, rimando ai capitoli II e IV; sulla compatibilità delle verità mooreane con l'assenza di qualsiasi verità, inoltre, si veda § II.1.

- (p_3) «Diventate consapevoli che ogni cosa è priva di esistenza indipendente: tutto è vuoto»;
 (p_4) «Lasciate andare ogni pensiero: tutto è vuoto».

Ho anche specificato che ciascuna di queste istruzioni o linee-guida è esprimibile in diverse formulazioni (di significato pressoché equivalente), e che da esse sono derivabili dei corollari. Alcune delle “variazioni sul tema” – per così dire – sono: «Non credete ad alcuna verità»; «Abbandonate qualsiasi visione del mondo»; «Non pensate al passato o al futuro»; «Vivete solo nel presente: tutto è impermanente»; «Non attaccatevi ad alcuna cosa: tutto è vuoto»; «Sappiate che tutte le cose sono interdipendenti»; «Fate il vuoto mentale, senza attaccarvi neppure al vuoto»; etc.). Vediamo a questo punto in che misura ci possano essere corrispondenze tra le “Quattro Nobili Verità” enunciate nei discorsi del Buddha, i “Quattro Sigilli”, così come compaiono nel commento di Uchiyama (e non solo), e le esortazioni-istruzioni (p_1), (p_2), (p_3) e (p_4).

Affermando l’esistenza e l’universalità della sofferenza, (B_1) equivale essenzialmente a (S_1) e a (S_2) ((S_1) e (S_2) sono, in effetti, strettamente legati, come abbiamo visto). Poiché l’universalità della sofferenza è strettamente connessa all’universalità dell’impermanenza o divenire, allora il contenuto di (B_1), e dunque di (S_2) e (S_1), è interpretabile mediante la proposizione mooreana a cui si può ricondurre l’istruzione (p_2). (B_2) dice che vi è una origine della sofferenza, ma nei discorsi del Buddha (cfr. Siderits 2019) si dice qualcosa di più, ossia non solo *che c’è*, ma anche *qual è* tale origine: l’attaccamento agli oggetti, alle visioni del mondo, ai punti di vista etc. Abbiamo appunto anche (B_3). Essa, dichiarando che vi è una cessazione della sofferenza, afferma che quell’attaccamento non è ontologicamente necessario. C’è quindi un legame molto stretto tra (B_3) ed (S_3): proprio perché «tutti i pensieri e i sentimenti che si presentano alla mente sono semplicemente accidentali» (Uchiyama 2006, *cit.*), idee illusorie sulle cose, proprio per questo, dicevo, la sofferenza non è ontologicamente necessaria. Perciò il contenuto di (B_2) e (B_3) – e dunque di (S_3) – è interpretabile mediante la proposizione mooreana a cui si può

ricondere l'istruzione (p_1), ovvero la non esistenza di alcuna verità, fatte salve tutte le specificazioni che ho trattato nel capitolo II. (B_4) indica la *via* per far cessare quell'attaccamento, ossia la pratica del lasciar andare qualsiasi idea sulle cose (in quanto illusioni, come espresso da S_3); pratica che a sua volta fa manifestare tutto ciò che è così com'è (dove S_4); e poiché tale *via* è esprimibile come insieme di pratiche che agiscono alla luce della consapevolezza che tutto è vuoto – sia a livello ontologico-esistenziale che epistemologico (si vedano §§IV.2; IV.3; IV.4) – allora il contenuto di (B_4) – e dunque di (S_3) e di (S_4) – è in qualche modo interpretabile mediante le proposizioni mooreane a cui possiamo ricondurre le istruzioni (p_3) e (p_4). Si noti, inoltre, che (S_3) è chiaramente affine anche a (p_1).

Per concludere riepilogo in breve i risultati raggiunti nel corso dei capitoli precedenti in merito alle interpretazioni di (p_1), (p_2), (p_3) e (p_4); interpretazioni che delineano, com'era nell'intento di questo libro, una forma di "Buddhismo mooreano", metafisicamente agnostico (per quanto possibile), e tale da ridurre al minimo la presenza di situazioni (teoretiche) contraddittorie nella (pratica della) meditazione.

L'istruzione (p_1), «Abbandonate qualsiasi punto di vista», è stata letta in termini di esortazione ad abbandonare qualsiasi verità. Quest'indicazione, a sua volta, è stata interpretata in due sensi, principalmente: (NV_1) «Non attaccatevi ad alcuna proposizione vera»; (NV_2) «Non attaccatevi all'essenza della verità». Per parafrasare (NV_1) ho scelto la *modest identity theory of truth* di Dodd (2008), fermo restando la validità della intuizione corrispondentista *pre-teoretica*. Per parafrasare (NV_2) ho utilizzato una forma di deflazionismo della verità. Ho anche cercato di valorizzare una forma di trivialismo (in particolare quello di Kabay 2010) per leggere una variante di (NV), ossia (TV) «Non attaccatevi ad alcuna verità, *perché tutto è vero*».

L'istruzione (p_2), «Vivete solo qui e ora: tutto cambia», è stata interpretata utilizzando una forma di eternismo con minimi impegni ontologici, la cosiddetta teoria-R di Russell-Oaklander (cfr. in particolare Oaklander 2012), combinata con il

modello di Hoerl (2009) per quanto riguarda l'esperienza del momento presente.

Le istruzioni (p_3) e (p_4), mettendo in gioco la nozione di vuoto, sono state interpretate a partire dal confronto tra nulla assoluto e vuoto buddhista, valorizzando l'impiego della teoria dei mondi possibili per creare una sorta di "ponte" tra le due nozioni, in grado di farci leggere anche le diverse accezioni di 'vuoto' che troviamo negli insegnamenti buddhisti.

Bibliografia

- Abe, M. (1992), *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*, S. Heine (ed.), New York: State University of New York Press.
- Abe, M. – Waddell, N. (2002 eds.), *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*, New York: State University of New York Press.
- Agostino d'Ippona (2001), *Le Confessioni*, a cura di G. Vignini, Milano: Edizioni San Paolo.
- Armstrong, D.M. (2004), *Truth and Truthmakers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Asay, J. (2013), *The Primitivist Theory of Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Azzouni, J. (2003), "The Strengthened Liar, The Expressive Strength of Natural Languages, and Regimentation," *The Philosophical Forum* XXXIV, nrr. 3 e 4: 329-350.
- Azzouni, J. (2007), "The Inconsistency of Natural Languages: how we live with it," *Inquiry* 50/6: 590-605.
- Azzouni, J. (2013), "Inconsistency in Natural Languages", *Synthese*, 190: 3175-3184.
- Baker, L.R. (2007), *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baldwin, T. (1996), "There might be nothing", *Analysis*, 56: 231-38.
- Baldwin, T. (2010), "George Edward Moore", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/moore/>>.
- Bardon, A (ed.) (2012), *The future of the Philosophy of Time*, New York: Routledge.
- Batchelor, S. (1997), *Buddhism Without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*, New York: Riverhead Books.
- Bayda, E. (2003), *Essere Zen. Portare la meditazione nella vita*, Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Bayda, E. (2009), *Cuore Zen. Consigli semplici per una vita di consapevolezza e compassione*, Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Beall, Jc, – Glanzberg, M. – Ripley, D. (2020), "Liar Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/liar-paradox/>>.

- Beck, C.J. (1994), *Niente di speciale. Vivere lo zen*, Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Benovsky, J. (2013), "Primitiveness, metaontology, and explanatory power", *Dialogue*, 52(2): 341-358.
- Berger, D.-Liu, J. (2014 eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*, New York: Routledge.
- Berto, F. – Priest, G. – Weber, Z. (2018), "Dialetheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/>>.
- Berto, F. – Candiotti, L. (2018 eds.), *È tutto vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, Udine-Milano: Mimesis.
- Berto, F. – Plebani, M. (2018), "V contro F, P", in F. Berto – L. Candiotti (2018 eds.), *cit.*: 51-68.
- Bliss, R. – Trogdon, K. (2016), "Metaphysical Grounding", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>>.
- Bolander, Th. (2017), "Self-Reference", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-reference/>>.
- Bradley, F.H. (1893), *Appearance and Reality*, Londra: Allen & Unwin.
- Bradley, F.H. (1907), "On Truth and Copying", in ID., *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Oxford University Press, 1914.
- Burton, D. (2013), "Emptiness in Mahāyāna Buddhism. Interpretation and Comparisons", in Emmanuel (2013 ed.), *cit.*: 151-163.
- Callendar, C. (ed.) (2002), *Time, Reality and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cameron, R.P. (2015), *The Moving Spotlight. An Essay on Time and Ontology*, Oxford: Oxford University Press.
- Candlish, S. – Damjanovic, N. (2018), "The Identity Theory of Truth", in M. Glanzberg (ed.), *The Oxford Handbook of Truth*, Oxford: Oxford University Press: 259-282.
- Caputo, S. (2011), "I fattori di verità", «www.aphex.it», 04 (2011).
- Caputo, S. (2015), *Verità*, Roma-Bari: Laterza.
- Carnap, R. (1932). "The elimination of metaphysics through logical analysis of language", in Ayer, A.J. (ed.), *Logical Positivism (60–81)*, New York: The Free Press, 1966.
- Carter, William R. & Hestevold, H. Scott (1994), 'On Passage and Persistence', *American Philosophical Quarterly*, 31: 269-83.
- Cartwright, R.L. (1994), "Speaking of Everything", *Nous* 28/1: 1-20.
- Cestari, M. (2010), "Between Emptiness and Absolute Nothingness. Reflections on Negation in Nishida and Buddhism", *Frontiers of Japanese Philosophy* I (7): 320-346.

- Coggins, G. (2010), *Could there have been nothing? Against metaphysical nihilism*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Coliva, A. (2010), *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Correia, F. – Rosenkranz, S. (2018), *Nothing to Come. A Defence of the Growing Block Theory of Time*, Cham (CH): Springer.
- Costantini, F. (2019), “Extending Everything with Nothing”, *Philosophia*, 48: 1413-1436.
- Costantini, F. (2020). “élenchos come petitio principii”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* CX, 4: 849-870.
- D’Agostini, F. (1998 ed.), Fredegiso di Tours, *Il nulla e le tenebre*, Genova: Il melangolo.
- D’Amato, M. – Garfield, J. – Tillemans, T. (2009 eds.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- D’Amato 2009, “Why the Buddha never uttered a word”, in D’Amato-Garfield-Tillemans (2009 eds.), *cit.*: 41-56.
- Dainton, B. (2011), “Time, Passage, and Immediate Experience”, in C. Callendar (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press: 382-419.
- Daly, C. (2010), *An Introduction to Philosophical Methods*, Ontario: Broadview Press.
- Da Re, A. (2001), “Figure dell’etica”, in: C. Vigna (ed.), *Introduzione all’etica*, Milano: Vita e Pensiero: 3-117.
- David, M. (2020), “The Correspondence Theory of Truth”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/truth-correspondence/>>.
- Davis, B.W. (2013), “Forms of Emptiness in Zen”, in Emmanuel (2013 ed.), *cit.*: 190-213.
- Degutchi, Y., Garfield J.L., Priest, G. (2008), “The Way of the Dialectic: Contradictions in Buddhism”, *Philosophy East and West*, 58/3: 395–402.
- Devitt, M. (2001), “The Metaphysics of Truth”, in Lynch (2001 ed.), *cit.*: 579-612.
- Divers, J. (2002), *Possible worlds*, Londra: Routledge.
- Dodd, J. (2008), *An identity theory of truth*, New York: Palgrave MacMillan.
- Draper, Paul, “Atheism and Agnosticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>>.
- Dubois, L. (2013), “Lambda theory. Introduction of a constant for ‘nothing’ into set theory, a model of consistency and most noticeable conclusions”, *Logique et Analyse* 222: 165–81.

- Duhem, p. [1914] (1962), *The Aim of Structure of Physical Theory*, New York: Atheneum.
- Dyke, H., Bardon, A. (2013 eds.), *A Companion to the Philosophy of Time*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Eklund, M. (2017), "What is deflationism about truth?", *Synthese*, Special Issue *Truth: Concept Meets Property*, pp. 1-15. DOI 10.1007/s11229-017-1557-y.
- Emmanuel, S.M. (2013), *A companion to Buddhist Philosophy*, Oxford: Wiley Blackwell.
- Filoramo, G. (2001 ed.), *Buddhismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Fine, K. (2012), "Guide to Ground", in F.Correia e B. Schneider (eds.), *Metaphysical Grounding*, Cambridge: Cambridge University Press: 37-90.
- Florio, S. (2014), "Unrestricted Quantification", *Philosophy Compass*, 9 (7): 441-454.
- Fredegiso di Tours, *De nihilo et tenebris*. in D'Agostini, F. (1998 ed.), *Il nulla e le tenebre*. Genova: Il melangolo.
- Frege, G. [1892] (2007), "Senso e significato" in *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Bari: Laterza, pp. 32-38.
- Frege, G. (1918), "Thoughts", in G. Frege (1977), *Logical Investigations*, ed. p. T. Geach, Oxford: Blackwell: 1 – 30.
- Frischhut, A.M. (2012), *The Experience of Temporal Passage*, Doctoral Dissertation, University of Glasgow.
- Garfield, J. (2002), *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Garfield, J. (2014), "Madhyamaka, Nihilism, and the Emptiness of Emptiness", in Berger-Liu (2014), *cit.*: 44-54.
- Gaskin R (2020), "The Identity Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/truth-identity/>>.
- Gillon, B. (2016), "Logic in Classical Indian Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/logic-india/>>.
- Givone, S. (1995), *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza.
- Glanzberg, M. (2018), "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth/>>.
- Goldschmidt, T. (2013 ed.), *The puzzle of existence. Why is there something rather than nothing?*, Londra: Routledge.
- Graziani, E. (2020), "Senso comune e metodo filosofico", «www.aphex.it», 21, (2020).
- Guerrero, L. (2013), *Truth For The Rest Of Us: Conventional Truth In*

- The Work Of Dharmakīrti*, Tesi di Dottorato in Filosofia (Ph.D.), Albuquerque: University of New Mexico.
- Hanh, T.N. (1992), *Il miracolo della presenza mentale. Un manuale di meditazione*, Roma: Ubaldini-Editore.
- Hegel, G.W.F. [1807] (2000), *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano: Bompiani.
- Hegel, G.W.F. [1831] (2008), *Scienza della logica*, a cura di A. Moni – C. Cesa, Roma-Bari: Laterza.
- Helton, G. (2018), “If you can’t change what you believe, you don’t believe it”, *Nous*, 54/1, DOI: 10.1111/nous.12265.
- Heidegger, M. [1927] (2005), *Essere e tempo*, trad. italiana p. Chiodi, a cura di F. Volpi, Milano: Longanesi.
- Heidegger, M. [1929] (1993), “What is metaphysics?” trad. inglese D. F. Krell, in: ID (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings*, Londra: Routledge, pp. 93–110.
- Heidegger, M. [1957] (1991), *Il principio di ragione*, trad. italiana di F.Volpi e F. Gurisatti, Milano: Adelphi.
- Hoerl, C. (2009), “Time and Tense in Perceptual Experience”, *Philosophers’ Imprint* vol. 9/12: 1-18.
- Hoffmann, G. (2010), “The minimalist theory of the truth: challenges and concerns.”, *Philosophy Compass* 5 (10): 938-949.
- Horwich, P. (1994), *Theories of Truth*, New York: Dartmouth.
- Horwich, P. (2001), “A Defense of Minimalism”, in Lynch (2001 ed.), *cit.*: 559-577.
- Ingthorsson, R.D. (2019), “There’s no Truth-Theory like the Correspondence Theory”, *Discusiones Filosóficas* 20 (34): 15-41.
- Ingthorsson, R.D. (2016), *McTaggart’s paradox*, New York: Routledge.
- Istituto Italiano (Ist. It.) Zen Sōtō Shobozan Fudenji (ed.) (2006), *Guida allo Zen*, Firenze: De Vecchi.
- James, W. (1890), *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt.
- James, W. [1907] (2001), “Pragmatist’s Conception of Truth”, in Lynch (2001 ed.), *cit.*: 211-228.
- Kabay, P. D. (2008), *A Defense of Trivialism*, Tesi di Dottorato in Filosofia (Ph.D), Melbourne: The University of Melbourne.
- Kabay, P. D. (2010), *On the Plenitude of truth. A defense of trivialism*, Lambert.
- Kant, I. [1781] (1998) *Critique of pure reason*, p. Guyer – A. Wood (eds), Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Kelly Th. (2005) “Moorean Facts and Belief Revision, or Can the Skeptic Win?”, *Philosophical Perspectives*, n.19/1: 179-209. [I numeri di pagina cui mi riferisco nel testo sono quelli della versione online reperibile nel sito della Princeton University, www.princeton.edu: pp. 1-50].
- Kim, H. (2004), *Eihei Dōgen Mystical Realist*, Boston: Wisdom Publications.

- Laumakis, S.J. (2008), *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemos, N. (2004), *Common Sense. A contemporary defense*, Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy.
- Le Poidevin, R. (2013), "Time and Freedom", in H. Dyke, A. Bardon (2013 eds.), *cit.*: Wiley-Blackwell: 535-548.
- Le Poidevin, R. (2019), "The Experience and Perception of Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/time-experience/>>.
- Lewis, D. (1986). *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell.
- Lycan, W.G. (2001), 'Moore Against the New Skeptics', *Philosophical Studies* 103/1: 35-53; ripubblicato senza modifiche sostanziali in: Lycan (2019, *cit.*): pp. 7-36.
- Lycan, W.G. (2019), *On Evidence in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Lynch, M.P. (2001 ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, Massachusetts: MIT.
- Lynch, M.P. (2009), *Truth as One and Many*, Oxford: Oxford University Press.
- MacAulay, M. (2015), *The debate about time: examining the evidence from our ordinary experience of time*, tesi di dottorato di ricerca in filosofia (Ph.D.), The University of Western Ontario.
- Mancini, F. – Carrara, M. (2021 eds.), *Sul dialeteismo. Lezioni padovane di Graham Priest ed altri saggi sul dialeteismo*, Padova: Padova University Press.
- McTaggart, J.M.E. (1908), "The Unreality of Time", *Mind*, 17(68): 457-474.
- Menzel C. (2016). "Possible worlds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/possible-worlds/>>.
- Miller, J. (2018), "Are all primitives created equal?" *The Southern Journal of Philosophy*, 56/2. DOI: <https://doi.org/10.1111/sjp.12279>.
- Miller, K. (2013), "Presentism, Eternalism, and the Growing Block", in H. Dyke, A. Bardon (2013 eds.), *cit.*: 345-364.
- Moore, G.E. (1925), "A Defence of Common Sense," in Id., *Selected Writings*, (ed. Thomas Baldwin), Londra: Routledge 1993: 106-133.
- Moore, G.E. (1939), "Proof of an External World" in Id., *Selected Writings*, (ed. Thomas Baldwin), Londra: Routledge 1993: 147-170.
- Morato, V. (2009), *Modalità e mondi possibili*, Milano: Mimesis.
- Mortensen, C. (2016), "Change and Inconsistency", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/change/>>.

- Nagatomo, S. (2019), "Japanese Zen Buddhist Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/japanese-zen/>.
- Nakamura, H. – Kino, K. (1960 eds.), *Hannyashingyō, Kongōhannyakiyō [The Heart Sūtra, The Diamond Sūtra]*, Tokyo: Iwanami.
- Nina, E. – Markosian, N. – Sullivan, M. (2020), "Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.
- Oaklander, L.N. (2004), *The Ontology of Time*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Oaklander, L.N. (2012), "A-, B- and R-Theories of Time: A Debate", in Bardon (2012 ed.), *cit.*: 1-24.
- Oaklander, L.N. (2014 ed.), *Debates in the Metaphysics of Time*, Bloomsbury: New York e Londra.
- Oaklander, L.N. (2014), "Dolev's Anti-Metaphysical Realism: a critique", in L.N. Oaklander (ed.), *Debates in the metaphysics of time*, Londra: Bloomsbury, pp. 3-30.
- Oaklander, L.N. (2015), "Temporal Phenomena, Ontology and the R-Theory", *Metaphysica: International Journal of Ontology*: 253-269.
- Oaklander, L.N. (2016), "Common Sense, Ontology and Time: A Critique of Lynne Rudder Baker's View of Temporal Reality", *Manuscripta. Rev. Int. Fil. Campinas*, 39 (4): 117-156.
- Okumura, S. (2010), *Realizing Genjokoan. The Key to Dōgen's Shōbōgenzō*. Boston: Wisdom Publications.
- Oliver A. and Smiley T. (2013) "Zilch", *Analysis* 73: 601-13.
- Pagani, P. (2018), "Appunti sui primi principi", in Berto-Candiotti (2018 eds.), *cit.*: 185-200.
- Parmenide, *Sulla natura*, Reale, G. (ed), Milano: Bompiani 2001.
- Pasqualotto, G. (2008), *Dieci Lezioni sul Buddhismo*, Venezia: Marsilio.
- Peels, R. – van Woudenberg, R. (2020 eds.), *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*, Cambridge University Press.
- Pensa, C. (1994), *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*. Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Perelda, F. (2017), "Eternità e processualità. Ontologia e fenomenologia in Severino e nell'eternismo metafisico", *La filosofia futura*, 8/2017: 43-55.
- Platone. *Sofista*, in: Reale, G. (ed), *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani, 2000.
- Price, H. (1996), *Time's Arrow and Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. [1987] (2006), *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Oxford: Oxford University Press.

- Priest, G. (2000) *Logic, A very short introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Priest, G. (2002), *Beyond the limits of thought*, Oxford: Clarendon Press.
- Priest, G – Siderits, M. – Tillemans, T. (2011), “The (Two) Truths about Truth.” in: *The Cowherds* (2011 eds.), *cit.*: 131-150.
- Priest, G. (2013), “Between the Horns of Idealism and Realism: The Middle Way of Madhyamaka”, in Emmanuel (2013 eds.), *cit.*: 214-222.
- Priest, G. (2014a), “Much ado about nothing”, *Australasian Journal of Logic* 11 (2): 146 – 158.
- Priest, G. (2014b), *One*. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2018), *The Fifth Corner of Four. An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoti*, Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2014), “Entitlement and the Groundlessness of Our Believing”, in: *Contemporary Perspectives on Scepticism and Perceptual Justification*, D. Dodd – E. Zardini (eds.), Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199658343.001.0001.
- Pritchard, D. (2020), “Scepticism and Certainty: Moore and Wittgenstein on Common Sense and Philosophy”, in Peels-Woudenberg (2020), *cit.*: 247-264.
- Prosser, S. (2013), “The Passage of Time”, H. Dyke, A. Bardon (2013 eds.), *cit.*: 315-327.
- Quine, W.V. (1953), “Two Dogma of Empiricism,” in Id. (1961), *From a Logical Point of View*, New York: Harper & Row, pp. 20-46.
- Quine, W.V. (1951), ‘Ontology and Ideology’, *Philosophical Studies* 2/1, 11-15.
- Quine, W.V. (1980), ‘On What There Is’, in *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 1-19.
- Ramsey, F.P. (1927), “Facts and Propositions”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 7: 153-170.
- Ramsey, F.P. [1929] (2001), “The nature of truth”, in Lynch (2001 ed.), *cit.*: 433-446.
- Rayo, A. and Uzquiano, G. (2006 eds.), *Absolute Generality*, Oxford: Oxford University Press.
- Redding, p. (2010). “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>.
- Reeves, G. (2008 ed.), *The Lotus Sūtra* (translation and introduction by Geene Reeves), Massachusetts: Wisdom Publications.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2013), “The subtraction argument for metaphysical nihilism: compared and defended”, in Goldschmidt (2013 ed.), *cit.*: 97-214.

- Romano, C. (2017), "Osservazioni sulla «tavola del nulla» di Kant, *Consecutio Rerum*, 04/2017, URL= <<http://www.consecutio.org/2017/04/osservazioni-sulla-tavola-del-nulla-di-kant/>> (ultimo accesso: dicembre 2019).
- Ross, W. D. (1928 ed.), *The Works of Aristotle Translated into English*, Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press
- Russell, B. [1903] (1938), *Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Russell, B. (1911), "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11: 108-128; ripubblicato in B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, London: Longmans, Green & Co., 1918: 209-232.
- Russell, B. (1915), "On the Experience of Time", *The Monist* vol. 1: 174-187.
- Saviani, C. (2015 ed.), *Glossario dei termini e dei testi*, in Okumura, S. – Uchiyama, K. (2015 eds.), *cit.*: 256-261.
- Sgaravatti, D. – Spolaore, G. (2018), "Out of Nothing", *Thought: A Journal of Philosophy*, (2): 132-138.
- Severino, E. [1958] (1981), *La struttura originaria*, Milano: Adelphi.
- Severino, E. (1959), Traduzione, introduzione e commento al libro Quarto della *Metafisica* di Aristotele, Brescia: La Scuola.
- Severino, E. (1980), *Destino della necessità*, Milano: Adelphi.
- Severino, E. (1982), *Essenza del nichilismo*, Milano: Adelphi.
- Severino, E. (1988), *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano: Adelphi.
- Severino, E. (1995), *Tautótēs*, Milano: Adelphi.
- Severino, E. (2013), *Intorno al senso del nulla*, Milano: Adelphi.
- Sher, G. (2004), 'In Search of a Substantive Theory of Truth', *The Journal of Philosophy*, 101(1): 5–36.
- Siderits, M. (2019), 'Buddha', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/buddha/>.
- Simionato, M. (2017), *The Vindication of Nothingness*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae.
- Simionato, M. (2018), "Innegabilità senza contraddizione. Moorean Truth e senso comune prescrittivo-predittivo", in Berto-Candiotto (2018 eds), *cit.*: 259-284.
- Simionato, M. (2020), A "Modest" Primitivist Theory of Truth. Ineffability of Truth, Effability of the Correspondence Relation, and alethic elusiveness (manoscritto inedito).
- Simionato, M. (2021a), "Nothingness and Ineffability", *Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology*, vol.3: 123-175.
- Simionato, M. (2021b), *La teoria severiniana dell'apparire e la Identity Theory of Truth* (manoscritto inedito).

- Smith, Q. (2002), "Time and Degrees of Existence: a Theory of Degree Presentism", in Callendar (2002 ed.), *cit.*: 119-136.
- Soames, S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1: The Dawn of Analysis*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stoljar, D. – Damjanovic, N. (2014), "The Deflationary Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth-deflationary/>>.
- Strollo, A. (2012), "Deflazionismo", «www.aphex.it», 6 (2012).
- Suarez, F., *Disputationes metaphysicae*, in *Opera Omnia*, Parigi: Vivès, 1861.
- Suzuki-Rōshi, S. (1977), *Mente zen, mente di principiante. Conversazioni sulla meditazione e la pratica zen*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- Tahko, T.E., – Lowe, E.J. (2020), "Ontological Dependence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dependence-ontological/>>.
- Tanaka, K. (2014), "In Search of the Semantics of Emptiness", in Berger-Liu (2014 eds.), *cit.*: pp. 55-63.
- Tarca, L.V. (2001), *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*. Napoli: La città del Sole.
- Tarca, L.V. (2003), "Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra *epistème* e *sophia*", in Madera R., – Tarca L. V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano: Bruno Mondadori: 111-220.
- Tarca, L.V. (2004), *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Treviso: Ensemble '900.
- Tarca, L.V. (2006), "Tutto diverso dalla negazione", *Teoria XXV/1*: 113-136.
- Tarca, L.V. (2016), *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*. Th. Masini (ed.), Venezia: Cafoscarina.
- Tegtmeier, E. (2014), "Temporal Succession and Tense", in L.N. Oaklander, *The Ontology of Time (cit.)*: 73-86.
- The Cowherds (2011 eds.), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Tollini, A. (2001), *Pratica e Illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- Tollini, A. (2004), *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- Torrenco, G. (2012), "Filosofia del tempo", «www.aphex.it», 5 (2012).
- Torrenco, G. (2017), "The Myth of Presentism's Intuitive Appeal", *Phenomenology and Mind*, 12/2017: 50-56.
- Tripodi, V. (2010), "La distinzione fregeana tra Senso e Riferimento", «www.aphex.it», 1 (2010).

- Uchiyama, K. (2006), *Aprire la mano del pensiero. I fondamenti della pratica zen*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- Uchiyama, K. – Okumura, S. (2015 eds.), *Kōdō il senza dimora*, Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Van Inwagen, P. (1996), “Why is there anything at all?” *Proceedings of the Aristotelian Society* 70: 95–110.
- Van Inwagen, P. (2014), “Nothing is impossible”, in: M. Szatkowski (ed.), *God, Truth and Other Enigmas*. Walter de Gruyter: 225–54.
- Vasile, M. (2016), *La struttura originaria e la nullità della negazione in Emanuele Severino*, Università degli Studi di Salerno, tesi di laurea a.a. 2015-2016.
- Voltolini, A. (2012), “Il nulla nulleggia ancora”, *Rivista di estetica* 52: 99–113.
- Vorenkamp, D. (1995), “B-series temporal order in Dōgen’s theory of time”, *Philosophy East and West*, 45/3: 387-408.
- Warner, J. (2006, ed.), “Glossario”, in Uchiyama (2006): pp. 168-172.
- Wyatt, J. – Lynch, M.P. (2016), “From One to Many: recent work on truth”, *American Philosophical Quarterly*, 53/4: 323-340.
- Westerhoff, J. (2009), *Nāgārjuna’s Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. [1921] (2009), *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, A.G. Conte (a cura di), Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigation*, G.E.M Anscombe (ed.), Oxford: Blackwell; edizione italiana a cura di R.Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995.
- Wittgenstein, L. (1956), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G.H. Von Wright – R. Hees – G.E.M. Anscombe (eds.), Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell.
- Wright, R. (2017), *Why Buddhism is True. The science and philosophy of meditation and enlightenment*, Simon & Schuster, New York.
- Wrisley, G. (2017), *Two dogmas of Zen Buddhism*, manuscript: 1-45.
- Yasushi, I. (2006), *Metaphysics of Śūnyatā (Emptiness). Western analytical approach to Zen Philosophy*, tesi di dottorato di ricerca (Ph.D.) in filosofia, Durham University.
- Young, J.O. (2009), “Truth, Correspondence and Deflationism”, *Frontiers of Philosophy in China*, 4/4: 563-575.

Indice dei nomi e degli argomenti principali

- Abe, M., 286-9; 296; 342-3
Abhidharma (dottrina buddhista), 360-1; 368
affect something (influenzare qualcosa), 305-6; 309; 368-9
Agostino d'Ipbona, 12; 339
anatta, 25-7; 32-3
anicca, 25-7; 32-3
Aristotele, 12; 99; 137; 215
Armstrong, D.M., 8; 9; 58-9; 117; 218-9; 320; 410
Asay, J., 118-21; 127-9; 136-7; 174; 225-7
assenza
 di esistenza intrinseca, 73; 354-7; 360; 365; 382; 397; 404; 407
 di punti di vista, 355; 394; 397; 417-8
 di oggetti, 351-4
Azzouni, J., 97-8; 100-1; 105-7; 110; 195-9; 208-10
Baker, L.R., 252-4; 267-9; 282; 300
Baldwin, T., 371-2; 378
Batchelor, S., 79-81; 88
Bedeutung (riferimento, *reference*), 156-7; 162-4; 168; 185; 281; 400
bedrock (of common sense), *passim*
belief revision (revisone delle credenze), 49-50; 54; 93; 307-8
Bradley, F.H., 146-7; 416
brute truths, 89-91; 93; 96; 270-1
Buddha, *passim*
Buddhismo,
 agnostico, 79; 88; 91; 97; 269
 "mooreano", 56-7; 90; 96-7; 117; 199; 425
Burton, D., 317; 354; 383; 395-9; 404-8
Cameron, R., 88-91; 93; 241; 273-4; 311-2
Carnap, R., 348-51
common-sense view of the world, 57-59; 169; 231; 410
concetto incarnato (*embodied concept*), 73; 75-77; 317-8; 399; 416
contraddizione, *passim*
correspondence intuition (intuizione corrispondentista), 41; 99; 126-7; 137; 220-9
creatio ex nihilo, 347
Dainton, B., 327; 335
Davis, B.V., 355-6; 362; 386-8; 402-3; 414-6
deflazionismo (della verità), *vedi*: verità
determinazioni atensionali, 235-8
determinazioni tensionali, 235-8
Dharma, 80; 116
dialeteismo, 13; 23; 352
Dodd, J., 146-7; 151-66; 168-71; 189-92; 399-401; 414-16; 425
Dōgen, E., 19; 35; 64-6; 72; 75-6; 135-6; 143-145; 149-50; 163; 168; 185-6; 275-303; 308-14; 341-3
dukkha, 26-7; 32-3
equivalence schema, *vedi*: T-schema
eternismo (*eternalism*), *vedi*: tempo fatto mooreano (*Moorean fact*), 46-8
Frege, G., 156-62
Frischhut, A., 237; 256; 277-9; 327
Garfield, J., 36; 363-4; 383
genuine change (cambiamento autentico), 256-259
Guareschi, F. Taiten, 14; 45; 54
Guerrero, L., 182; 184; 186-8
Hegel, G.W.F., 24; 135; 146; 149; 208; 351; 392; 400
Heidegger, M., 348-51; 413
Helton, G., 65-71
hishiryō, 115; 400-2
Hoerl, C., 21, 330-44; 426
Horwich, P., 39-40; 100
identity theory of truth, *vedi*: verità

- illuminazione, 17; 27; 30-4; 64-78; 222; 302; 308-9
- impegno ideologico, 82
- impegno ontologico, 82
- Incrementismo (*Growing Block Theory*), vedi: tempo
- Ingthorsson, R., 140; 153-6; 224-5; 239; 369
- interdipendenza (relazione di), 73; 194-5; 206; 214; 290; 357; 364; 367-70; 373-80; 407; 414; 416
- James, W., 133; 234; 328; 332
- Kabay, P., 199-202; 208-12; 214-18; 425
- Kant, I., 165; 348
- Kelly, T., 46-55; 93-95; 112-3; 216; 222; 321-322; 412
- Kim, H., 277; 293-303; 325
- knowledge by acquaintance* (conoscenza diretta), 324; 398; 400
- Le Poidevin, R., 234; 304-7; 329; 368
- Lewis, D., 46-7; 354
- lingo-conceptual apparatus*, 72
- Lycan, W.G., 91-6; 101-8; 216; 222; 224; 321-322
- Lynch, M.P., 122; 171; 221-3
- Madhyamaka*, dottrina buddhista, 32; 185; 358; 360; 362; 364; 397; 404-9
- Mahāyāna*, Buddhismo, 23; 31; 33; 64; 70; 75; 182; 185; 187-8; 217; 220; 228; 287; 354; 356; 370; 383; 413; 421
- making something real* (rendere qualcosa esistente), 306; 368-9; 387
- marchi distintivi di una proposizione mooreana, 92
- McTaggart, J.E., 102; 237; 239; 252; 260; 276; 301
- meditazione, *passim*
- mirror awareness* (consapevolezza a specchio), 167-8
- Modus ponendo ponens della plausibilità* (MPPL), 106
- mondo vuoto (*empty world*), 352-4; 378-9
- Moore, G.E., 12; 21; 37-8; 41-4; 51-2; 104-6; 268-9
- Moorean truth*, vedi: proposizione mooreana
- morte, 26; 30-1; 64; 79; 191; 286; 292; 295; 421-3
- Moving Spotlight Theory* (teoria del fascio di luce in movimento), vedi: tempo
- Nāgārjuna, 11; 32; 36; 64; 146; 185; 355; 362; 386; 414-5
- natura-di-Buddha, 64-6; 69-70; 76-7; 167; 288; 299; 302; 308-9; 395
- nichilismo, 287-8; 345-6; 353-4; 357-9; 371; 385
- nirvana*, 25; 27; 30-3; 64; 66; 421
- non-ostruzione di tutti i fenomeni (principio di), 214; 293-5; 311-2; 322; 367
- Oaklander, N., 21; 258-275; 282-5; 288-9; 291; 294-300; 324-5; 344; 425
- Okumura, S., 19-20; 34-5; 71; 75; 124; 136; 183; 314-8; 381; 413
- onnaletismo, vedi: verità
- ontological change* (cambiamento ontologico), 256-9; 265; 285; 290; 292-3; 295; 298
- ontological novelty* (novità ontologica), 267; 282; 290-3; 298-301; 307-8; 310
- ontological parity* (equivalenza ontologica), 244; 246; 248-9; 261-3; 283-4; 322-3; 326
- Pagani, P., 110; 411-3
- paradosso del bugiardo, 108
- Parmenide, 137; 346
- parsimonia teoretica, 79; 90; 96; 271; 274; 283; 311; 408; 410
- Pasqualotto, G., 17-8; 25; 29; 32; 34; 80; 88; 169; 190; 367
- Platone, 137; 177-8; 206; 346; 350
- plausibilità, 93-4; 97; 104-6; 109; 216; 219; 222-3
- policy, 48-60; 65; 69; 74; 76; 95; 190; 216; 318
- pop view* del Buddhismo, 22-4; 31-2; 87; 233; 242; 247; 250; 270-2; 315; 341; 345; 356; 358-9; 363; 365; 388
- posizione dharmica, 277-81; 293; 311; 316
- pratītya-samutpāda* (interdipendenza, co-produzione originaria), 194; 364; 367-70
- presentezza* (proprietà della), 244-5; 271-5; 310-3; 318; 323; 329
- Presentismo (*Presentism*), vedi: tempo

- Priest, G., 13; 23; 35-6; 98; 146; 149; 184-8; 350-2; 360-2; 383
- principio di non contraddizione, 11-3; 35; 97; 105-10; 146; 204; 304; 409-11;
- proposizione mooreana (*Moorean proposition*), 21; 37-45; 91-3
- Quattro Nobili Verità, 22; 254; 413; 419; 424
- questità (*thatness, tathata*), 361; 415
- Quine, W.V.O., 61; 82-3; 107
- R-theory* (teoria-R), *vedi*: tempo
- received view* del Buddhismo, 22-4; 31-2; 72-75; 87; 117; 130; 188; 211; 229; 233; 242; 250; 270-4; 287; 290-1; 301; 303-4; 316-7; 341; 346; 356-65; 382; 404;
- riferimento (*reference*), *vedi*: *Bedeutung*
- Russell, B., 140; 240; 258-65; 282-3; 289; 324; 344; 398; 425
- samsara*, 27; 30-3; 64; 66;
- Sawaki, K., 19; 34; 71; 78; 124; 136; 183; 381-382; 385; 387; 413
- senso (*sense*), *vedi*: *Sinn*
- senso comune (*common-sense*), *passim*
- Severino, E., 13; 147-50; 208; 211; 245; 290; 295; 346-7; 350
- Shōbōgenzō*, 19; 143; 275-8; 281; 286; 292
- Siddhārtha Gautama, 17; 19; 28; 45
- sigilli (dell'esistenza), 24-7; 80; 413; 420-4
- Sinn* (senso, *sense*), 156-66; 185; 189-90; 281; 399
- sofferenza, 17-8; 22; 25-6; 30-3; 64; 191; 420-424
- specious present* (presente apparente), 234; 273; 317-9; 324-36; 340-4
- subtraction argument* (argomento della sottrazione), 371-3; 378; 380
- Śūnyatā*, 21; 27; 355-6; 386
- Suzuki, S., 19; 34-5; 52-3; 56-7; 78; 136; 220
- Tarca, L.V., 15; 193; 199; 202-214
- tempo,
 - eternismo (*eternalism*), 248-50; 261-2; 284; 287-8; 295; 303-6; 310-1
 - incrementismo (*growing block theory*), 241; 243-4; 267; 303; 313
 - presentismo (*presentism*), 241-7; 258; 273-274; 287-8; 303-5; 310; 315; 325-7; 345
 - teoria del fascio di luce in movimento (*moving spotlight theory*), 240-241; 244-8; 261; 295; 309-14; 322-3; 329
 - teoria-R (*R-theory*), 240; 254; 258-68; 273-5; 282-96; 301; 305-8; 311-4; 322-6; 330; 338; 341-4; 368; 425
 - teorie-A (*A-theories*), 239-49; 253; 261; 263; 266; 268; 275; 279; 285-8; 301; 305; 344
 - teorie-B (*B-theories*), 239-40; 244-8; 259; 261; 264; 268; 274-5; 279-80; 284; 286; 288-289; 310; 312
 - teorie-BA (*BA-theories*), 240; 252-4; 268; 282; 299-300
- termini primitivi, 79-88
- Tollini, A., 15; 19; 35; 64; 143; 145; 183; 278; 286; 290; 292-3; 308-9; 422
- trivialismo, *vedi*: verità
- truismi*, 39; 41; 43-4; 170; 184; 221-3
- truthbearer* (portatore di verità), 40-1; 99; 128; 132; 136; 139-41; 146-7; 151; 174; 178; 180; 191; 193; 195; 206
- truthmaker* (verificatore o fattore di verità), 41; 89; 123; 128-30; 134; 136-9; 152-3; 155; 161; 185-6
- truth-schema*, *vedi*: T-schema
- T-schema (o schema-T), 98-101; 126-30; 134-139; 153; 171-3; 176; 186; 221; 223; 228-229
- Uchiyama, K., 136; 150-1; 168; 183-4; 189; 193; 211; 318; 336-8; 340-2; 369; 376; 381-2; 385; 387; 390-5; 400; 413; 420-4
- Van Inwagen, P., 354
- verificatore, *vedi*: *truthmaker*
- verità
 - convenzionale (*conventional truth*), 31; 181-9; 192; 195; 209-10; 214; 216-7; 300; 408
 - fondamentale, *vedi*: *brute truth*
 - mooreana, *vedi*: proposizione mooreana
 - teoria (della verità)
 - coerentista, 119; 132-5; 224

- corrispondentista, 126; 131-2;
 136; 139-47; 151-5; 164-6; 170-
 1; 185-6; 220; 223-4; 228; 280;
 393; 399-402;
- deflazionista, 21; 134; 171-81;
 187-188; 225; 425
- identitaria (*identity theory of
 truth*), 21; 125; 130; 134; 136;
 138-9; 142-3; 148; 151; 161; 169;
 189-191; 220; 228; 280-1; 393;
 399-401; 408-9; 414-8; 425
- pragmatista, 119; 133-136
- primitivista, 137; 225-7
- trivialista (onnialetismo), 21;
 134; 192; 195; 198-206; 210-8;
 220; 425
- verificazionista, 119; 133-4
- ultima o assoluta (*ultimate truth*),
 25; 31; 181-182; 188-91; 195; 209-
 10; 214-7; 300-1; 397; 405-8; 415
- vita (questione della), 421-3
- Vorenkamp, D., 257; 275-88; 310
- vuoto mentale, 19; 388-90; 400; 418;
 424
- weak generalization* (w.g.), 91-5; 103
- Wittgenstein, L., 11; 57; 62; 176; 186-
 7; 410
- Wright, R., 18; 20; 30; 419
- Wrisley, G., 72-8; 317; 392; 397; 399-
 403; 406; 409; 414
- Yogācāra (scuola buddhista), 185; 189;
 360-2
- zazen, 33-4; 37; 56; 71; 78; 124; 136;
 151; 232; 318; 336; 389-94; 421
- Zen, 19; 23; 27; 31; 33-5; 38; 44-5; 51;
 56; 64; 70-5; 112-5; 135-6; 144-5;
 150; 275-6; 283; 298; 305; 309; 325;
 342; 356; 363; 376; 382; 400; 402
- Zenone di Elea, 47

MARCO SIMIONATO (1983) è Dottore di Ricerca (Ph.D.) in Filosofia e Cultore della Materia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Socio della *SiFiT*, Società italiana di Filosofia Teoretica, ha pubblicato diversi articoli in riviste scientifiche, tra cui *Organon F*, *Verifiche*, *Polish Journal of Philosophy*, e due monografie (*Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Pisa 2012; *The Vindication of Nothingness*, Neunkirchen-Seelscheid 2017).

In che cosa crede chi pratica la meditazione buddhista?

Dare una risposta univoca e coerente è assai difficile; il Buddhismo infatti si concretizza in una molteplicità di scuole e dottrine caratterizzate da complesse logiche e metafisiche. Ci sono tuttavia delle indicazioni minimali che fungono da denominatore comune per chi si accosta alla meditazione. Esse riguardano soprattutto l'assenza di punti di vista determinati, l'esperienza del tempo e la relazione di dipendenza reciproca di ogni cosa con ogni altra.

Utilizzando gli strumenti della filosofia analitica, questo libro propone una interpretazione dei principi basilari che guidano la meditazione buddhista, facendo leva sulle potenzialità del senso comune, inteso non semplicemente come l'opinione generica della maggioranza - troppo spesso già infarcita di presupposti metafisici discutibili - bensì come insieme di credenze che tutti noi possediamo, ma di cui non sempre siamo consapevoli.

ISBN 978-88-6938-289-5



€ 16,00