

La critica di Buddha al concetto di divinità e di anima

(da Rahula, *L'Enseignement du Bouddha*)

Nel passo che segue Walpola Rahula, monaco theravada, priore di un monastero di Ceylon ed autore di un apprezzato saggio sul buddhismo, spiega perché per un buddhista credere nella esistenza di un'anima e di un Dio eterni è un nonsenso: è la celeberrima "dottrina del non-sé" (Anatta).

Questi passi mostrano che è possibile sviluppare una metafisica e una spiritualità elevata come quella buddhista prescindendo dall'idea di un'anima immortale e di una Divinità suprema, considerate comunemente ma a torto il fondamento di tutte le fedi nella esistenza di qualcosa oltre la pura materia.

Ciò che in generale è suggerito dalle parole "Anima", "Sé", "Ego" o, per impiegare la parola sanscrita, *Atman*, è che esiste nell'uomo una entità permanente, eterna e assoluta che è una sostanza immutabile dietro il mutevole mondo fenomenico. Secondo certe religioni, ciascun individuo ha una simile anima separata che è creata da Dio e che alla fine, dopo la morte, vive eternamente nell'inferno o nel cielo, il suo destino dipendendo dal suo Creatore. Secondo altre religioni, essa attraversa molte vite finché non è completamente purificata e si unisce alla fine a Dio o *Brahman*, l'Anima universale o *Atman* cui emana originariamente. Questa Anima o Sé (presente) nell'uomo è chi pensa i pensieri, che sente le sensazioni e riceve ricompensa e punizione per tutte le azioni buona o cattive. Una tale concezione è chiamata l'Idea del Sé.

Il buddhismo si erge, unico, nella storia del pensiero umano nel negare l'esistenza di una tale Anima, di un Sé o dell'*Atman*. Secondo l'insegnamento di Buddha, l'idea del Sé è una credenza falsa e immaginaria che non corrisponde a nulla nella

La critica del Buddha

realtà ed è la causa dei pensieri pericolosi di "sé", e "mio", dei desideri egoisti e insaziabili, dell'attaccamento, dell'odio, della malevolenza, dei concetti di orgoglio, di egoismo e altre macchie, impurità e problemi. E' la sorgente di tutti i disordini del mondo, dai conflitti personali fino alle guerre tra nazioni. In breve, si può far risalire a questa opinione falsa tutto ciò che è male nel mondo.

Ci sono due idee, radicate psicologicamente nell'individuo: protezione di sé e conservazione di sé. Per la protezione di sé l'uomo ha creato Dio, dal quale dipende per la sua protezione, salvaguardia e sicurezza, allo stesso modo che un bimbo dipende dai suoi genitori. Per la conservazione di sé, l'uomo ha concepito l'idea di un'anima immortale o *Atman* che vivrà eternamente. Nella sua ignoranza, nella sua debolezza, i suoi timori e il suo desiderio l'uomo ha bisogno di queste due cose per rassicurarsi e consolarsi; è perché si attacca con fanatismo e accanimento.

L'insegnamento di Buddha non conserva questa ignoranza, questa debolezza, questo timore e questo desiderio, ma tende a rendere l'uomo edotto sopprimendole, distruggendole, strappandole alla radice.

Secondo il buddhismo le idee di Dio e di Anima sono false e vuote. Sebbene approfonditamente sviluppate come teorie, sono nondimeno delle proiezioni mentali sottili abbigliate in una fraseologia filosofica e metafisica complicata. Queste idee sono così profondamente radicate nell'uomo, sono così vicine e così care a lui che egli non ama ascoltare e non intende comprendere nessun insegnamento che sia loro contrario.

Il Buddha sapeva tutto questo e disse testualmente che il suo insegnamento va "controcorrente" (*patisotagami*), in senso opposto ai desideri egoisti dell'uomo. Solo quattro settimane dopo il suo risveglio, seduto sotto un ficodindia, pensò: "Ho

raggiunto questa verità che è profonda, difficile da capire, ...comprensibile solo per i saggi... Gli uomini che sono sommersi dalle passioni e avviluppati da una massa di oscurità non possono scorgere questa verità che va controcorrente, che è sublime, profonda, sottile e difficile a comprendersi".

Così pensando, Buddha esitò un momento, si domandò se non sarebbe stato vano tentare di esporre al mondo la Verità di cui si era appena reso conto.

Allora paragonò il mondo a un stagno con piante di loto: in uno stagno ci sono delle piante di loto che sono sott'acqua, vi sono altre che non raggiungono che la superficie, altre ancora che si innalzano al disopra dell'acqua, non toccate da essa. Allo stesso modo, in questo mondo, vi sono degli uomini di differenti livelli di sviluppo. Alcuni comprenderanno la Verità. Buddha si decide dunque a insegnare.

La dottrina dell'*Anatta* o del non-sé è il risultato naturale o corollario dell'analisi dei cinque Aggregati e dell'insegnamento della produzione condizionata (*Paticca-samuppada*)

Nella enunciazione della prima Nobile Verità (*Dukkha*) è detto che quel che noi chiamiamo essere o individuo si compone di cinque aggregati e che quando lo si analizza ed esamina, non c'è nulla dietro di essi che si possa prendere come "Io", "*Atman*" o qualche sostanza che permane inalterata. Questo è il metodo analitico. Lo stesso risultato è raggiunto dalla dottrina della Produzione condizionata, che è il metodo sintetico e seguendo il quale niente nel mondo è assoluto, tutte le cose sono condizionate, relative e interdipendenti. Questa è la teoria buddhista della relatività.

Prima di affrontare la questione di *Anatta* propriamente detta, è utile avere una breve idea della Produzione condizionata. Il principio di questa dottrina è dato con una formuletta di quattro righe:

La critica del Buddha

“Quando questo è, quello è” (*Imasmim sati idam hoti*)

“Quando questo appare, quello compare” (*Imassuppada idam uppajjati*)

“Quando questo non è, quello non è” (*Imasmim asati idam na hoti*)

“Quando questo cessa, quello cessa” (*Imassa nirodha idam nirujjhati*)

Su tale principio di condizionalità, relatività, interdipendenza, l'intera esistenza, la continuità della vita e la sua cessazione sono spiegate in una formula dettagliata che è chiamata *Paticca-samuppada*, produzione condizionata, consistente in dodici fattori:

1) Sono condizionate dall'ignoranza le azioni volitive o formazioni karmiche (*avijjapaccaya samkhara*)

2) Dalle azioni volitive è condizionata la coscienza (*samkharapaccaya vinnanam*)

3) Dalla coscienza sono condizionati i fenomeni mentali e fisici (*vinnanapaccaya namarupam*)

4) Dai fenomeni mentali e fisici sono condizionate le sei facoltà (cioè i cinque organi di senso fisici e lo spirito) (*namarupapaccaya namarupam*).

5) Dalle sei facoltà è condizionato il contatto (*sensoriale e mentale*)

6) Dal contatto è condizionata la sensazione (*phassapaccaya vedana*)

7) Dalla sensazione è condizionato il desiderio (*vedanapaccaya tanha*)

8) Dal desiderio è condizionata l'appropriazione (*tanhapaccaya upadanam*)

9) Dall'appropriazione è condizionato il processo del divenire (*upadanapaccaya bhavo*)

10) Dal processo del divenire è condizionata la nascita

(*bhavapaccaya jati*)

11) Dalla nascita sono condizionati la decrepitudine, la morte, i lamenti, i dolori etc. (*jatipaccaya jaramaranam*)

Ma si deve chiaramente comprendere che ciascuno di tali fattori è condizionato (*paticcasamuppanna*) allo stesso modo che condizionante (*paticcasamuppada*). Sono dunque relativi e interdipendenti, e niente è assoluto o indipendente; il buddhismo non accetta alcuna causa prima nel senso sopra indicato. La Produzione condizionata deve essere considerata come un circolo e non come una catena.

La questione del libero arbitrio (volontà libera) ha occupato un posto importante nel pensiero e nella filosofia occidentali, ma nel quadro della dottrina della produzione condizionata questa questione non si pone, e non può porsi nella filosofia buddhista. Se la totalità dell'esistenza è relativa, condizionata, e interdipendente, come, sola, la volontà potrà essere libera? La volontà, come tutti gli altri pensieri, è condizionata. La pretesa "libertà" è essa stessa una cosa condizionata e relativa. Anche il libero arbitrio è condizionato e relativo. Non può accadere che una qualunque cosa sia assolutamente libera fisicamente o mentalmente, posto che tutto è interdipendente e relativo. Il libero arbitrio implica una volontà indipendente da condizionamenti, da causa ed effetto. Come una volontà o qualsivoglia altra cosa, come può apparire senza condizionamento, al di fuori della causa e dell'effetto? Ancora una volta l'idea del libero arbitrio è, in intrinseca relazione con le idee di Dio, Anima, giustizia, ricompensa e punizione. Non solamente ciò che chiamiamo libero arbitrio non è libero, ma l'idea stessa di libero arbitrio non è in alcun modo libera dal condizionamento.

Dopo la dottrina della Produzione condizionata, come dopo l'analisi dell'essere in Cinque Aggregati, l'idea di una sostanza

La critica del Buddha

dimorante immortale

nell'uomo o fuori di lui, che venga chiamata "*Atman*", "Io", "Anima", "Sé" o "Ego", è considerata come una falsa credenza, una proiezione mentale. Tale è la dottrina buddhista di *Anatta*, Non-Anima o Non-Sé.

Al fine di evitare un fraintendimento, va qui detto che ci sono due tipi di verità: la verità convenzionale (*sammuti-sacca*, sanscrito *samvrti-satya*) e la verità ultima (*paramattha-sacca*, sanscrito *paramartha-satya*). Quando, nella vita ordinaria, si impiegano espressioni come "io", "voi", "essere", "individuo", ciò non è dire una menzogna perché non esistono simili entità, ma è dire una verità conformemente a una convenzione del mondo. Ma la verità ultima è che non c'è in realtà né "io", né "essere", Come la *Mahayana-sutralankara* dice: "Si parla di una persona (*puḍgala*) come esistente solo in quanto designazione (*prakṇapti*), (cioè un essere si ha per convenzione), ma non in quanto realtà (*dravya* o sostanza). "La negazione di un *Atman* indistruttibile è la caratteristica comune di tutti i sistemi dogmatici, che appartengano al Piccolo o al Grande Veicolo, e non vi è perciò alcuna ragione di pretendere che questa tradizione buddista, che è in accordo completo su questo punto ha deviato dall'insegnamento originale del Buddha"¹.

E' perciò curioso che recentemente si sia avuto un vano tentativo da parte di alcuni eruditi, di introdurre clandestinamente nell'insegnamento del Buddha l'idea di Sé, assolutamente contraria allo spirito stesso del buddhismo. Questi eruditi ammirano e rispettano il Buddha e il suo insegnamento. Ma non possono concepire che il Buddha, che considerano il pensatore più chiaro e profondo, possa aver

1 - Così Von Glasenapp, in un articolo su "Vedanta e Buddhismo" sulla questione di *Anatta*, in "The Middle Way", Febbraio 1957)

negato l'esistenza di un'anima o sé di cui essi hanno evidentemente bisogno. Essi cercano inconsciamente l'appoggio del Buddha per questo bisogno di esistenza eterna - certamente non in un povero piccolo sé individuale, con una "s" minuscola, ma in un grande Sé, con una maiuscola. Sarebbe meglio dire francamente che si crede in un *Atman* o Sé; altrimenti si può parimenti giungere fino a dire che il Buddha si è ingannato completamente nel negare l'esistenza di un'anima. Ma non può produrre niente di buono introdurre nel buddhismo una idea che il Buddha non ha mai accettato per quanto si può andare indietro nei testi originali esistenti.

Le religioni che credono in Dio e nell'anima non fanno mistero di queste due idee, tutto al contrario le proclamano in modo costante e ripetuto nei termini più eloquenti. Se il Buddha avesse accettato queste due idee così importanti in tutte le altre religioni, le avrebbe certamente dichiarate pubblicamente, come ha parlato delle altre cose, e certamente il Buddha non ha nascosto simili idee perché siano scoperte venticinque secoli dopo la sua morte.

Le persone sono turbate dall'insegnamento del Buddha sull'Anatta, il Sé che immaginano avere sarà distrutto. Il Buddha ne era ben consapevole.

Una volta un monaco gli domandò: "Signore, capita mai che ci si tormenti perché non si trova entro di sé niente di permanente? " "Sì, o *bhikku*, si dà questo caso. Un uomo ha questa idea: "Questo universo e questo *Atman*; dopo la morte, io sarò ciò che è permanente, che dimora, che dura, che non cambia, e esisterò come tale per l'eternità". Poi egli sente l'illuminato o uno dei suoi discepoli predicare la dottrina della distruzione completa di tutta la artificiosa filosofia metafisica, tendente all'estinzione della "sete" (desiderio), tendente al distacco, alla cessazione, al *Nirvana*. Allora costui pensa: "così

La critica del Buddha

sarò annichilito, distrutto, non sarò più". Allora geme, si tormenta, si lamenta, prega battendosi il petto e diviene smarrito. E così, *bhikku* si dà il caso che ci si tormenti di non trovare qualcosa di permanente entro di sé".

Allora Buddha disse: "O monaci, questa idea: io non sarò più, non avrò più, è terribile per l'uomo ordinario non istruito. Quelli che vogliono trovare un Sé nel buddhismo ragionano così: è vero che Buddha analizza l'essere in materia, sensazione, percezioni, formazioni mentali e coscienza, e dichiara che nessuna di queste cose è il Sé, ma non dice che non vi sia del tutto un Sé, nell'uomo o in qualche altra parte dei suoi aggregati.

Questa posizione è insostenibile per due ragioni.

La prima è che secondo l'insegnamento del Buddha, un essere è composto di cinque Aggregati e di nient'altro. In nessun luogo dice che vi sia in un essere vivente qualcosa di più di questi aggregati.

La seconda ragione è che il Buddha nega categoricamente, in termini non equivoci e in più di un luogo, l'esistenza di un *Atman*, Anima, Sé, o Ego nell'uomo entro di lui o in qualche altra parte nell'universo. Ecco di seguito qualche brano.

Nel *Dhammapada*, vi sono tre versi estremamente importanti e essenziali nell'insegnamento del Buddha. Sono il numero cinque, sei e sette del capitolo Venti (o i versi 277, 278 e 279).

I due primi versi dicono: "Tutte le cose condizionate sono impermanenti (*Sabbe samkhara anicca*)" "Tutte le cose condizionate sono *dukkha* (*Sabbe samkhara dukkha*)". Il terzo verso dice: "Tutto il *dhamma* è senza sé (*Sabbe dhamma anatta*). Qui si fa in particolare osservare che nei due primi versi c'è la parola "*samkhara*" (cose condizionate) che è utilizzata. Ma nello stesso posto nel terzo verso è utilizzata la

parola "*dhamma*".

Perché questo terzo verso non utilizza la parola "*samkhara*" come i due primi versi e perché utilizza la parola "*dhamma*"? E' qui il punto cruciale di tutta la questione. Il termine "*Samkhara*" rappresenta i cinque Aggregati, tutti quanti condizionati, interdipendenti, stati e cose relativi, volta a volta fisici e mentali. Se il terzo verso avesse detto: "tutte le '*samkhara*' (Cose condizionate) sono senza sé", si sarebbe allora potuto pensare che benché le cose condizionate siano senza sé, si può tuttavia avere un Sé al di fuori delle cose condizionate, al di fuori dei cinque Aggregati. E' per evitare questa interpretazione falsa che giustamente la parola "*dhamma*" è stata utilizzata nel terzo verso.

La parola "*dhamma*" ha un significato molto più vasto di "*samkhara*". Non esiste, in tutta la terminologia buddhista, un termine più vasto di "*dhamma*". Esso comprende non solamente le cose o gli stati condizionati, ma anche i non condizionati, l'Assoluto, il Nirvana. Non c'è nulla nell'Universo o al di fuori, buono o cattivo, condizionato o non condizionato, relativo o assoluto, che non sia incluso in questo termine.

E' perfettamente chiaro che dall'enunciato "Tutte le *dhamma* sono senza sé" deriva che non esiste un sé o *Atman* non solo nei cinque

Aggregati, ma anche in nessun'altra parte. Ciò significa, secondo l'insegnamento del Theravada, che non c'è Sé, né nell'individuo, (*puggala*) né nei *dhamma*. La filosofia buddhista del Mahayana sostiene esattamente la stessa posizione su questo punto senza la minima differenza, mettendo l'accento tanto sul *dharma-nairatmya* che sul *pudgala-nairatmya*. Nell'*Alagaddupama-sutta* del *Majjima-nikaya*, indirizzandosi ai suoi discepoli il Buddha dice: "O monaci, accettate una teoria dell'anima (*atta-vada*) che non

La critica del Buddha

genera né dolore né lamenti né sofferenze, né afflizioni, né tribolazioni in colui che l'accetta. Ma conoscete voi, o monaci, una tale teoria dell'Anima che non genera né dolori, né lamenti, né sofferenze, né afflizioni, né tribolazioni in colui che l'accetta?. I discepoli rispondono: “Certamente no, Signore”, e il Buddha prosegue: “Bene, o monaci, neanch'io conosco una teoria dell'anima che non generi dolori, lamenti, sofferenze, afflizioni, tribolazioni in colui che l'accetta”

Se ci fosse stata una teoria dell'anima che il Buddha avesse accettata, l'avrebbe certamente esposta qui, perché domanda ai monaci (*bhikkus*) di accettare una teoria dell'anima che non generi sofferenza. Ma secondo il Buddha, non c'è una tale teoria dell'anima e una qualsiasi teoria dell'anima qual che posa essere, per quanto sublime e sottile, è falsa e immaginaria, crea ogni sorta di problemi e si tira dietro dolori, lamenti, sofferenze, afflizioni e tribolazioni.

Proseguendo il suo discorso, il Buddha dice nel medesimo sutta: "O monaci, quando né il Sé, né alcunché di appartenente al Sé possono veramente e realmente essere trovati, questa metafisica: *‘questo universo è questo Atman; dopo la morte io sarò quello, che è permanente, che dimora, che dura, che non cambia, e esisterò come tale per l'eternità’* non è totalmente e completamente insensata?”

Qui, il Buddha dice in modo perfettamente esplicito che nessuna traccia di Atman o anima o sé può trovarsi nella realtà e che è insensato crederlo.

Quelli che cercano un sé nell'insegnamento di Buddha danno alcuni esempi che anzitutto sono cattive traduzioni, come tali interpretate erroneamente. Uno è il conosciutissimo verso: "*Atta hi attano natho*" del *Dhammapada* (XII, 4, ovvero verso 160) che traducono: "il Sé è il Signore del sé" e sulla scorta di tale traduzione lo interpretano come se affermi: il grande Sé è il

Signore del piccolo sé. Anzitutto, questa traduzione è scorretta. "Atta" qui non vuol dire Sé nel senso di Anima. In Pali la parola "atta" è generalmente usata come pronomi riflessivo o indefinito, eccetto che in casi rari dove specificamente e filosoficamente si riferisce alla teoria dell'Anima come l'abbiamo vista sopra. Ma nell'uso corrente, come nel capitolo XII del *Dhammapada* dove questo verso appare, e in molti altri luoghi, è usato come pronomi riflessivo o indefinito, traducendosi con "me stesso", "voi stessi", "lui stesso" o "sé stesso", etc. Inoltre, la parola "natho" non vuol dire "Signore" ma "rifugio", "sostegno", "aiuto", "protezione".

Pertanto, "*Atta hi attano natho*" significa in realtà: "Ciascuno è il proprio rifugio" o "ciascuno è il proprio aiuto, il proprio sostegno". Il che non ha nulla a che vedere con un'anima o un sé metafisici. Significa semplicemente che non si deve contare che su sé stessi e non su altro.

Un altro esempio di tentativo di introdurre l'idea di Sé nell'insegnamento del Buddha si trova nella frase conosciutissima: "*Attadipa viharatha, attasarana anannasarana*" che è estratta dal suo contesto costituito dal *Mahaparinibbana-sutta*. Questa frase significa letteralmente: "Dimorate facendo di voi stessi la vostra isola (il vostro sostegno), facendo di voi stessi il vostro rifugio, (non cercando) altro come vostro rifugio". Coloro che vogliono vedere un Sé nel buddhismo interpretano le parole "*attadipa*" e "*attasarana*" come "prendere il sé come lampada", "prendere il sé come rifugio".

Non si può comprendere il senso e il significato completo di questo consiglio del Buddha a Ananda se non si prende in considerazione lo sfondo e il contesto da cui sono tratte queste parole.

A quel tempo, il Buddha dimorava in un villaggio chiamato

La critica del Buddha

Beluva.

Mancavano tre mesi esatti alla sua morte, al suo *parinirvana*. A quell'epoca, aveva ottant'anni, soffriva di una grave malattia e era pressoché vicino alla morte (*maranantika*). Ma pensava che non era conveniente morire senza informare i suoi discepoli prossimi e amati. Così, con coraggio e determinazione, egli vinse tutte le sue sofferenze, riprese il sopravvento sulla sua malattia e guarì. Ma la sua salute era precaria. Dopo la sua guarigione, un giorno che era assiso all'ombra, fuori della sua casa, Ananda, il discepolo più devoto del Buddha, venne accanto all'amatissimo maestro, si sedette al suo fianco, e gli disse: "Signore, ho vigilato la salute del Beato, ho vigilato su di lui nella sua malattia, ma vedendo la malattia del beato l'orizzonte per me era divenuto fosco e le mie facoltà non erano più limpide. Tuttavia avevo una piccola consolazione: pensavo che il Beato non se ne sarebbe andato prima di dare le sue istruzioni sull'ordine del *Sangha*".

Allora, il Buddha, pieno di compassione e di sentimenti umani parlo con bontà al suo discepolo devoto e amatissimo: "Ananda, cosa si aspetta da me l'ordine del *Sangha*? Ho insegnato il *Dhamma* (la Verità) senza fare alcuna distinzione tra l'esoterico e l'essoterico. Per quel che riguarda le verità, il *Tathagatha* non ha nulla di simile al "pugno fermo del maestro" (*acariya mutthi*). Certamente, Ananda, se c'è qualcuno che pensa di poter dirigere il *Sanghae* che il *Sangha* possa dipendere da lui, che dia le sue istruzioni. Ma il *Tathagatha* non la pensa così. Perché allora lasciare istruzioni sul *Sangha*? Ananda, ora io sono decrepito, ho ottant'anni. Come un veicolo usato ha bisogno di riparazioni per servire ancora, allo stesso modo, vedo che il corpo del *Tathagataha* bisogno di riparazioni per servire ancora. Perciò, Ananda, dimorate facendo di voi stessi la vostra isola (il vostro

sostegni), facendo di voi stessi, e di nessun altro, il vostro rifugio: facendo del *Dhamma* la vostra isola, del *Dhamma* il vostro rifugio, e di nient'altro"

Quello che il Buddha intendeva esprimere ad Ananda è perfettamente chiaro. Ananda era triste e depresso. Pensava che si sarebbero trovati soli, senza aiuto, senza rifugio, senza capo, dopo la morte del sommo Maestro. Così il Buddha gli dà consolazione, coraggio e confidenza, dicendo che avrebbero dovuto contare su sé stessi e sul *dhamma* che egli aveva insegnato loro e da nessun altro, da nient'altro. Qui la questione di un *Atman* o di un Sé metafisico è assolutamente fuori luogo.

E per di più, il Buddha spiega a Ananda come si può essere la propria isola o rifugio e come si può fare del *Dhamma* la propria isola o rifugio: è attraverso la coltivazione dell'attenzione al corpo, alle sensazioni, allo spirito e agli oggetti mentali (i quattro *satipatthana*). Qui ancora non c'è alcuna parola relativa ad un *Atman* o Sé.

C'è ancora un altro esempio utilizzato da coloro che tentano di trovare un *Atman* nell'insegnamento del Buddha.

Una volta, il Buddha era seduto sotto un albero, in una foresta sulla strada da Benares a Urvella. Quel giorno, trenta amici, tutti giovani principi, andarono a fare una specie di picnic con le loro giovani donne in quella stessa foresta. Uno di loro che non era sposato aveva portato con lui una prostituta. Ma mentre costui si distraeva, la donna lo derubò di tutti gli oggetti di valore e sparì. Mentre la cercavano nella foresta, scossero il Buddha seduto sotto un albero e gli domandarono se avesse visto una donna. Il Buddha chiese loro la ragione. Essi gli raccontano l'incidente. Allora il Buddha li interrogò: "Secondo voi, giovani, è meglio cercare una prostituta o voi stessi?"

La critica del Buddha

Qui ancora c'è una domanda semplice e naturale, e non c'è alcuna ragione di introdurre nella faccenda l'idea remota di *Atman* o di Sé metafisico.

Essi rispondono che è preferibile darsi alla ricerca di sé stessi. Allora il Buddha chiese loro di sedersi intorno a lui ed espose loro il *Dhamma*. Secondo il racconto di quel che predica loro e che si può trovare nel testo originale, non una parola è menzionata sul soggetto dell'*Atman*.

Si è molto scritto, discusso e speculato sul soggetto del silenzio del Buddha allorché un certo *parivrajaka* (asceta errante), chiamato Vacchagotta gli domandò se c'era un *Atman* o no. Ecco la storia:

Vacchagotta si avvicina al Buddha e gli domanda: "Venerabile Gotama, c'è un *Atman*?"

Il Buddha resta silenzioso "Suvvia, venerabile Buddha, esiste un *Atman*?"

Il Buddha resta egualmente silenzioso.

Allora Vacchagotta si alza e se ne va.

Dopo la partenza del *parivrajaka*, Ananda chiede a Buddha perché non aveva risposto alla domanda di Vacchagotta. Il Buddha spiega la sua posizione: "Ananda, quando Vacchagotta l'asceta itinerante mi ha posto la questione: Venerabile Gautama, esiste un sé?, se avessi risposto: C'è un Sé, allora Ananda, questo sarebbe equivalso a schierarsi con quegli eremiti e bramini che sostengono la tesi eternalista (*sassatavada*). "E Ananda, quando Vacchagotta l'itinerante mi ha posto la domanda: Venerabile Gotama, esiste il sé? se avessi risposto: non c'è Sé, allora, Ananda, questo sarebbe equivalso a schierarsi con coloro che sostengono la teoria nichilista (*ucchedavada*). "E ancora Ananda, quando Vacchagotta l'itinerante mi ha posto la domanda: Venerabile Gotama, c'è un sé?, se avessi risposto: c'è un Sé, allora Ananda, sarebbe questo

stato in accordo con la mia conoscenza del fatto che tutto il *dhamma* è senza sé?”

“Certamente no, signore”

“E ancora Ananda, quando Vacchagotta l'itinerante mi ha posto la domanda: Venerabile Gotama, c'è un sé? se avessi risposto: non c'è Sé, allora Ananda, questo avrebbe generato in Vacchagotta, lui che è già confuso, una confusione ancora maggiore; poiché avrebbe pensato: prima avevo un' *Atman*, ora non l'ho più ”.

La ragione per la quale il Buddha è restato silenzioso deve essere considerata a questo punto perfettamente chiara. Ma sarà ancora più chiara se noi prendiamo in considerazione tutto lo sfondo e il modo in cui il Buddha tratta le questioni e gli interrogativi; queste due cose sono state ignorate da coloro che hanno discusso il problema.

Il Buddha non è mai stato una macchina che dà risposte a qualsiasi domanda gli sia posta e quale che sia la persona che pone le domande. Era un istruttore pratico, pieno di compassione e di saggezza. Non rispondeva alle domande per mostrare la sua intelligenza e la sua conoscenza, ma per aiutare chi lo interrogava circa la via della realizzazione. Parlava sempre alla gente tenendo presenti i loro livelli di sviluppo spirituale, le loro tendenze, le forme del loro spirito, i loro caratteri, le loro attitudini a comprendere un soggetto specifico.

Secondo il Buddha, vi sono quattro modi di trattare le domande: 1) ad alcune si deve rispondere direttamente; 2) ad altre si deve rispondere in modo da analizzarle; 3) ad altre ancora si deve rispondere con contro-domande; 4) e infine vi sono delle domande che si debbono accantonare.

Si possono avere molti modi di accantonare una domanda. Uno è di dire che una domanda particolare non ha risposta o spiegazione, come fece il Buddha nei confronti di quello stesso

La critica del Buddha

Vacchagotta in più di un'occasione, quando gli furono poste le celebri domande se l'Universo sia eterno e simili. E' lo stesso modo in cui rispose a Malunkyaputta e ad altri. Ma non poteva agire in questo modo per quel che concerne la questione se esiste un *Atman* o no, avendola costantemente spiegata e discussa.

Non poteva dire: "Non c'è un Sé" perché ciò avrebbe reso senza bisogno più confuso e turbato l'infelice Vacchagotta che era già turbato da una simile domanda, come aveva già confessato e non era ancora in grado di comprendere l'idea di *Anatta*. Pertanto, accantonare tale domanda restando silenzioso era il modo più saggio di agire in questo caso particolare.

Non si deve dimenticare che il Buddha conosceva Vacchagotta da molto tempo. Questa non era la prima volta che questo questionatore itinerante veniva a trovarlo. Il Maestro saggio e pieno di compassione pensava spesso a questo cercatore confuso e gli mostrava la sua stima.

Vi sono numerosi riferimenti nei testi pali a questo stesso Vacchagotta l'itinerante e al fatto che si ritrovava spesso presso Buddha e i suoi discepoli e poneva loro di continuo lo stesso tipo di domande che lo tormentavano e ossessionavano. Il silenzio del Buddha sembra aver avuto su Vacchagotta un effetto maggiore che tutte le discussioni o le risposte elaborate.

Certuni prendono il Sé per ciò che è generalmente chiamato "spirito" o "coscienza". Ma il Buddha dice che è preferibile che un uomo consideri il suo corpo fisico come "Sé" piuttosto che lo spirito, il pensiero o la coscienza, perché il primo sembra più solido che quelle, perché lo spirito, il pensiero o la coscienza (*citta, mano, vinnana*) cambiano costantemente giorno e notte più rapidamente che il corpo.

E' la vaga sensazione di un "io sono" che crea questa idea

del Sé che non ha alcuna realtà corrispondente, e vedere questa verità è realizzare il

Nirvana - ciò che non è facile! C'è, nel *Samyutta-nikaya* una conversazione chiarissima riguardo questo punto tra un *bhikku* di nome Khemaka e un gruppo di *bhikku*.

Questi monaci chiedono a Khemaka se nei cinque Aggregati egli scorga un sé o cosa appartenente ad un Sé. Khemaka risponde "No". Allora i *bhikku* dicono che, se egli al riguardo è così, egli deve essere un *Arahant* liberato da tutte le impurità. Ma Khemaka confessa che sebbene egli non trovi un Sé o cosa appartenente ad un Sé nei cinque Aggregati, "Io non sono un *Arahant* liberato da tutte le impurità. Amici, riguardo i cinque Aggregati cui si è attaccati, ho la sensazione: "io sono", ma non vedo chiaramente "questo è *io sono*". Poi Khemaka spiega che ciò che chiama "*io sono*" non è né materia, né sensazione, né percezione, né formazioni mentali, né coscienza, né cosa al di fuori di esse. Ma egli ha la sensazione: "*io sono*" riguardo i cinque aggregati di attaccamento, sebbene non possa vedere con chiarezza "questo è *io sono*".

Egli dice che è come l'odore di un fiore che non è né l'odore dei petali, né quello del colore, né quello del polline, ma l'odore del fiore. Inoltre, Khemaka spiega che persino una persona che ha raggiunto le prime tappe della realizzazione, conserva ancora questa sensazione di "*io sono*".

Ma più tardi, quando abbia ancora progredito, questa sensazione di "*io sono*" scompare anch'essa,

Allo stesso modo che l'odore di una stoffa fresca di bucato scompare dopo un certo tempo passato in un armadio.

Questa discussione fu così utile e illuminante per loro, che alla fine di essa, dice il testo, tutti, ivi compreso lo stesso Khemaka, divennero *Arahant* liberati da tutte le impurità, essendosi finalmente sbarazzati dal "*io sono*".

La critica del Buddha

Secondo l'insegnamento del Buddha, è egualmente cattiva cosa sostenere l'opinione "io non ho Sé" (che è la teoria nichilista) che sostenere l'opinione "ho un Sé" (che è la teoria eternalista) perché entrambe sono dei vincoli, entrambe sorgendo dalla falsa idea "io sono". La posizione corretta riguardo la questione di *Anatta* è non di sostenere questa o quella opinione o punto di vista, ma di provare a vedere le cose oggettivamente, tal quali esse sono, senza proiezioni mentali, di vedere che quel che si chiama "Io" o "Essere" è solamente una combinazione di aggregati fisici e mentali che agiscono insieme in modo interdipendente in un flusso di cambiamento momentaneo, soggetto alla legge di causa ed effetto, e che non esiste niente di permanente, di eterno e privo di cambiamento nella totalità dell'esistenza universale.

Qui sorge una domanda: non esiste un *Atman* o Sé, che raccolga il risultato del *karma* (delle azioni)? Nessuno può rispondere a questa domanda meglio del Buddha stesso. Quando un *bikkhu* gli pone questa domanda il Buddha dice: "Vi ho insegnato, o *bhikku*, a vedere la condizionalità dappertutto e in tutte le cose".

L'insegnamento di Buddha su *Anatta*, non-Anima o non-Sé, non deve essere considerato negativo o nichilista. Allo stesso modo che il Nirvana, esso è

Verità e Realtà; e la Realtà non può essere negativa. E' la falsa credenza in un Sé immaginario, non esistente, che è negativa. L'insegnamento di *Anatta* dissipa l'oscurità delle false convinzioni e produce la luce della Saggezza. Non è negativo. Come Asanga dice molto giustamente: "C'è il fatto che non esiste un Sé (*nairatmyastita*)"

Le parole del Buddha sulla irrazionalità della fede

(da Rahula, *L'Einsegnement du Bouddha*)

Nel passo che segue Walpola Rahula riporta il pensiero del Buddha sull'atteggiamento fideistico che caratterizza tante religioni rivelate. Il Risvegliato è nettamente contrario all'adesione fideistica, e rivendica un ruolo fondamentale alla "chiara consapevolezza" o "vedere", concetto che presenta profonde similarità con le "idee chiare e distinte" che sono alla base del cartesianesimo.

Pressoché tutte le religioni sono basate sulla fede, una fede piuttosto "cieca", sembra. Ma nel buddhismo, l'accento è messo sul "vedere", sapere, comprendere e non sulla fede o la credenza. Nei testi buddhisti si incontra una parola, "*saddha*" (sanscrito *sraddha*) che è generalmente tradotta con "fede" o "credenza". Ma *saddha*, a dire il vero, non è la fede come tale, ma piuttosto una sorta di "fiducia" nata dalla convinzione. Nel buddhismo popolare e anche nell'uso ordinario che è fatto nei testi, la parola *saddha* contiene, lo si ammette, un elemento di fede nel senso di devozione per il Buddha, il *Dhamma* (l'Insegnamento) e il *Sangha* (l'Ordine).

Secondo Asanga, il grande filosofo buddhista del IV secolo prima di Cristo, *saddha* comporta tre aspetti:

- (1) convinzione integrale e ferma che una cosa è
- (2) gioia serena per le buone qualità
- (3) aspirazione o desiderio di avere la capacità di realizzare uno scopo in vista.

Qual che sia, la fede o la credenza, come è concepita in generale dalle religioni, essa ha poco posto nel buddhismo.

La critica del Buddha

La questione della fede si pone quando non vi è visione in tutti i sensi della parola. Dal momento in cui voi vedete, la questione della fede scompare. Se vi dico di avere una pietra preziosa nascosta nella mia mano chiusa, la questione del credere si pone perché voi non lo vedete da voi stessi. Ma se io apro la mano e vi mostro la pietra, voi la vedreste allora da voi stessi e non sussiste più la questione del credere. E' così che è detto negli antichi testi: "Comprendere come si vede una pietra preziosa (o un mirabolano) nella palma della mano".

Un discepolo di Buddha, chiamato Musila, disse a un altro monaco: "Amico Savittha, senza devozione, fede o credenza, senza propensione o inclinazione, senza sentito dire o tradizione, senza considerare le ragioni apparenti, senza compiacermi nella speculazione delle opinioni, io so e vedo che la cessazione del divenire è Nirvana".

E il Buddha disse: "O *bhikku*, io dico che la distruzione delle lordure è l'occupazione di una persona che sa e che vede, e non di una persona che non sa e non vede".

Si tratta sempre una questione di conoscenza e di visione, non di fede.

L'insegnamento di Buddha è qualificato *ehi-passika*, che vi invita a "venire a vedere" e non a venire per credere.

Le espressioni utilizzate nei testi buddhisti, indicanti che una persona ha compreso la Verità, sono le seguenti: "L'occhio della Verità senza polvere e senza macchia (*dhamma-cakkhu*) s'è aperto"; "Egli ha visto la Verità, è passato al di là del dubbio, è senza incertezza"; "Così, con una saggezza giusta, egli vede questo come questo è" (*yatha bhutam*). Facendo allusione al suo stesso Risveglio, il Buddha si esprime così: "L'occhio è nato, la conoscenza è nata, la saggezza è nata, la scienza è nata". Egli si adopra sempre per vedere attraverso la conoscenza o la saggezza (*nana-dassana*) e non per credere

attraverso la fede.

Quando un uomo è soddisfatto dell'insegnamento di Buddha, egli loda il Maestro dicendo che questo insegnamento è "come se sia raddrizzato ciò che è stato capovolto o rivelato ciò che è stato nascosto, o mostrato il sentiero a un uomo sperduto, o apparso un lampo nell'oscurità perché quelli che hanno occhi possano vedere le cose che li circondano".

Queste espressioni indicano chiaramente che il Buddha ha aperto gli occhi delle persone e le ha invitate a vedere liberamente; egli non ha bendato loro gli occhi e comandato di credere.

Questo fu sempre più apprezzato in un tempo in cui l'ortodossia bramiana insisteva con intolleranza sulla fede e sull'accettazione della sua tradizione e della sua autorità come rivelante senza discussione la sola Verità che non era permesso di mettere in dubbio.

Un gruppo di bramini eruditi e di gran reputazione venne una volta a trovare il Buddha ed ebbero una lunga discussione con lui. Uno di loro, un giovane brahmano di sedici anni, il cui nome era Kaphika, considerato da tutti per il suo spirito eccezionalmente brillante, fece questa domanda al Buddha: "Venerabile Gotama, vi sono antichi testi sacri dei bramini trasmessi di generazione in generazione da una tradizione orale ininterrotta. Per quel che li riguarda, i bramini sono addivenuti alla conclusione categorica: "Solo questa è la Verità e tutto il resto è falso". Ora, che ne pensa il Venerabile Gotama?"

Il Buddha chiese: "Tra i bramini, c'è anche un solo bramino che pretende che, personalmente, egli sa e vede che 'Solamente questa è la Verità e tutto il resto è falso?'".

Il giovane fu franco e disse: "No". "Allora, c'è anche un solo istruttore o un solo istruttore di istruttori di bramini, andando indietro fino alla settima generazione, o, che è lo stesso, uno

La critica del Buddha

solo di quegli autori originari di questi testi, che pretende di sapere e vedere 'Solamente questa è la Verità e tutto il resto è falso?' "No". "Allora, è come una fila di ciechi, ciascuno aggrappato al precedente; il primo della fila non vede, chi a metà della fila non vede e l'ultimo non vede. Così sembra che la condizione dei bramini sia come quello di questa fila di ciechi".

Fonte:http://learningsources.altervista.org/Le_critiche_del_Buddha.htm