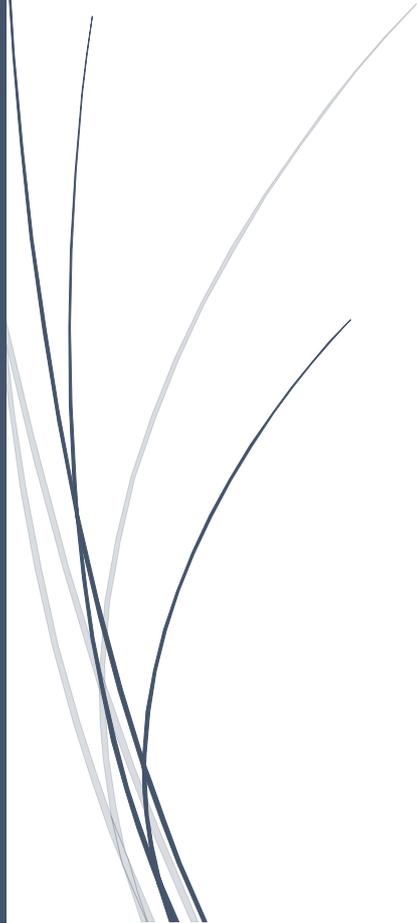


Mūlapariyāya Sutta

Sabba dhamma Mūla pariyāya: la radice di tutte le cose.

Evam me suttam di Patrick Kearney, un commento al Sutta.



Mūlapariyāya Sutta

Sabba dhamma mūla pariyaya: la radice di tutte le cose.

Traduzione dal pali di Bhikkhu Bodhi.

Majjhima Nikāya 1.1

Così ho udito.

Quella volta l'Onorato nel mondo si trovava ai piedi di un albero di sāla nel bosco di Subhaga vicino alla città di Ukkatthā.

Allora l'Onorato nel mondo si rivolse ai monaci: "Bhikkhu!"

"Sì, Venerabile!" risposero i monaci.

L'Onorato nel mondo disse:

"Bhikkhu, vi darò un insegnamento che riguarda la radice di tutte le cose. Ascoltate e fate molta attenzione, ora parlerò."

"Sì, Venerabile", risposero i monaci.

L'Onorato nel mondo pronunciò queste parole:

La persona ordinaria ignorante:

I quattro elementi¹:

"Ecco, Bhikkhu, la persona ordinaria ignorante, che non stima coloro che percorrono la Via e non è né versata né disciplinata nel loro Dhamma, che non stima le persone autentiche² e non è né versata né disciplinata nel loro Dhamma, percepisce³ la **terra** come terra. Percependo la terra come terra:

Concepisce⁴ sé stesso come la terra;

Si concepisce nella terra;

Si concepisce separato dalla terra;

Concepisce la terra come "mia";

Prova piacere nella terra.

Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce l'**acqua** come acqua. Percependo l'acqua come acqua:

Concepisce sé stesso come l'acqua;

Si concepisce nell'acqua;

Si concepisce separato dall'acqua;

Concepisce l'acqua come "mia";

Prova piacere nell'acqua.

Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce il **fuoco** come fuoco. Percependo il fuoco come fuoco:

Concepisce sé stesso come il fuoco;

Si concepisce nel fuoco;

Si concepisce separato dal fuoco;

¹ Questo è il primo punto di una lista di 24 elementi che inizia con il mondo fisico per poi seguire livelli sempre più raffinati di esseri ed esperienze che culminano con il più alto concetto Buddhista: il Nibbāna che, come si aspetterebbero i membri della scuola Samkya (della quale facevano parte i monaci ai quali è indirizzato questo discorso), rappresenterebbe la radice di tutto. Il Buddha però rifiuta l'idea di imporre alla realtà un principio astratto.

² Sappurisā: una brava persona, di valore, virtuosa.

³ Percepisce "sañjānāti: i) riconoscere, percepire, conoscere, essere consapevole di; ii) pensare, supporre; iv) chiamare, nominare.

⁴ Concepisce "maññāti": Pensare, essere dell'opinione, immaginare, credere.

Concepisce il fuoco come "mio";
Prova piacere nel fuoco.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce il **vento** come vento. Percependo il vento come vento:
Concepisce sé stesso come il vento;
Si concepisce nel vento;
Si concepisce separato dal vento;
Concepisce il vento come "mio";
Prova piacere nel vento.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Esseri e dei:

Percepisce gli **esseri** come esseri. Percependo gli esseri come esseri:
Concepisce gli esseri;
Si concepisce negli esseri;
Si concepisce separato dagli esseri;
Concepisce gli esseri come "miei";
Prova piacere negli esseri.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce gli **dei** come dei. Percependo gli dei come dei:
Concepisce gli dei;
Si concepisce negli dei;
Si concepisce separato dagli dei;
Concepisce gli dei come "miei";
Prova piacere negli dei.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Colui che pratica la meditazione:

La prima sfera del Dhyana:

Percepisce **Prajāpati** come Prajāpati. Percependo Prajāpati come Prajāpati:
Concepisce Prajāpati;
Si concepisce in Prajāpati;
Si concepisce separato da Prajāpati;
Concepisce Prajāpati come "mio";
Prova piacere in Prajāpati.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **Brahmā** come Brahmā. Percependo Brahmā come Brahmā:
Concepisce Brahmā;
Si concepisce in Brahmā;
Si concepisce separato da Brahmā;
Concepisce Brahmā come "mio";
Prova piacere in Brahmā.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

La seconda sfera del Dhyana:

Percepisce gli **dei radiosi** come dei radiosi. Percependo gli dei radiosi come dei radiosi:

Concepisce gli dei radiosì;
Si concepisce negli dei radiosì;
Si concepisce separato dagli dei radiosì;
Concepisce gli dei radiosì come "miei";
Prova piacere negli dei radiosì.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

La terza sfera del Dhyana:

Percepisce gli **dei gloriosi** come dei gloriosi. Percependo gli dei gloriosi come dei gloriosi:
Concepisce gli dei gloriosi;
Si concepisce negli dei gloriosi;
Si concepisce separato dagli dei gloriosi;
Concepisce gli dei gloriosi come "miei";
Prova piacere negli dei gloriosi.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

La quarta sfera del Dhyana:

Percepisce gli **dei che abbondano del frutto** come dei che abbondano del frutto. Percependo gli dei che abbondano del frutto come dei che abbondano del frutto:
Concepisce gli dei che abbondano del frutto;
Si concepisce negli dei che abbondano del frutto;
Si concepisce separato dagli dei che abbondano del frutto;
Concepisce gli dei che abbondano del frutto come "miei";
Prova piacere negli dei che abbondano del frutto.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **Il Signore Assoluto** come Il Signore Assoluto. Percependo Il Signore Assoluto come Il Signore Assoluto:

Concepisce Il Signore Assoluto;
Si concepisce nel Signore Assoluto;
Si concepisce separato dal Signore Assoluto;
Concepisce Il Signore Assoluto come "mio";
Prova piacere nel Signore Assoluto.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

La sfera senza forma:

Percepisce **la sfera dello spazio infinito** come la sfera dello spazio infinito. Percependo la sfera dello spazio infinito come la sfera dello spazio infinito:
Concepisce sé stesso come la sfera dello spazio infinito;
Si concepisce nella sfera dello spazio infinito;
Si concepisce separato dalla sfera dello spazio infinito;
Concepisce la sfera dello spazio infinito come "mia";
Prova piacere nella sfera dello spazio infinito.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **la sfera della coscienza infinita** come la sfera della coscienza infinita. Percependo la sfera della coscienza infinita come la sfera della coscienza infinita:

Concepisce sé stesso come la sfera della coscienza infinita;
Si concepisce nella sfera della coscienza infinita;

Si concepisce separato dalla sfera della coscienza infinita;
Concepisce la sfera della coscienza infinita come "mia";
Prova piacere nella sfera della coscienza infinita.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **la sfera del nulla** come la sfera del nulla. Percependo la sfera del nulla come la sfera del nulla:
Concepisce sé stesso come la sfera del nulla;
Si concepisce nella sfera del nulla;
Si concepisce separato dalla sfera del nulla;
Concepisce la sfera del nulla come "mia";
Prova piacere nella sfera del nulla.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **la sfera né della percezione né della non percezione** come la sfera né della percezione né della non percezione. Percependo la sfera né della percezione né della non percezione come la sfera né della percezione né della non percezione:
Concepisce sé stesso come la sfera né della percezione né della non percezione;
Si concepisce nella sfera né della percezione né della non percezione;
Si concepisce separato dalla sfera né della percezione né della non percezione;
Concepisce la sfera né della percezione né della non percezione come "mia";
Prova piacere nella sfera né della percezione né della non percezione.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Le modalità della percezione:

Percepisce **ciò che è visto** come ciò che è visto. Percependo ciò che è visto come ciò che è visto:
Si concepisce come ciò che è visto;
Si concepisce in ciò che è visto;
Si concepisce separato da ciò che è visto;
Concepisce ciò che è visto come "mio";
Prova piacere in ciò che è visto.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **ciò che è udito** come ciò che è udito. Percependo ciò che è udito come ciò che è udito:
Si concepisce come ciò che è udito;
Si concepisce in ciò che è udito;
Si concepisce separato da ciò che è udito;
Concepisce ciò che è udito come "mio";
Prova piacere in ciò che è udito.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce **ciò che è sentito**⁵ come ciò che è sentito. Percependo ciò che è sentito come ciò che è sentito:
Si concepisce come ciò che è sentito;
Si concepisce in ciò che è sentito;
Si concepisce separato da ciò che è sentito;
Concepisce ciò che è sentito come "mio";
Prova piacere in ciò che è sentito.
Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

⁵ Sentito: con il tatto ed il gusto.

Percepisce **ciò che è riconosciuto** come ciò che è riconosciuto. Percependo ciò che è riconosciuto come ciò che è riconosciuto:

Si concepisce come ciò che è riconosciuto;

Si concepisce in ciò che è riconosciuto;

Si concepisce separato da ciò che è riconosciuto;

Concepisce ciò che è riconosciuto come "mio";

Prova piacere in ciò che è riconosciuto.

Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Le modalità dell'identità personale:

Percepisce l'**unità** come unità. Percependo l'unità come unità:

Si concepisce come unità;

Si concepisce nell'unità;

Si concepisce separato dall'unità;

Concepisce l'unità come "mia";

Prova piacere nell'unità.

Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce la **diversità** come diversità. Percependo la diversità come diversità:

Si concepisce come diversità;

Si concepisce nella diversità;

Si concepisce separato dalla diversità;

Concepisce la diversità come "mia";

Prova piacere nella diversità.

Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Percepisce il **Nibbāna** come Nibbāna. Percependo il Nibbāna come Nibbāna:

Si concepisce come Nibbāna;

Si concepisce nel Nibbāna;

Si concepisce separato dal Nibbāna;

Concepisce il Nibbāna come "mio";

Prova piacere nel Nibbāna.

Perché? Perché non ha pienamente compreso, vi dico.

Il praticante:

“Bhikkhu, colui che sta imparando, la cui mente non ha ancora raggiunto l'obiettivo e che aspira ancora a raggiungere il supremo rifugio dalle catene, conosce direttamente la **terra** come terra. Conoscendo direttamente la terra come terra:

Non dovrebbe concepire sé stesso come la terra;

Non dovrebbe concepire sé stesso nella terra;

Non dovrebbe concepire sé stesso separato dalla terra;

Non dovrebbe concepire la terra come "mia";

Non dovrebbe provare piacere nella terra.

Perché? Perché deve comprendere pienamente, vi dico.

Conosce direttamente l'acqua come acqua...

Conosce direttamente il fuoco come fuoco...

Conosce direttamente il vento come vento...

Conosce direttamente gli esseri come esseri...

Conosce direttamente gli dei come dei...

Conosce direttamente Prajāpati come Prajāpati...

Conosce direttamente Brahmā come Brahmā...
Conosce direttamente gli dei radiosi come dei radiosi...
Conosce direttamente gli dei gloriosi come dei gloriosi...
Conosce direttamente gli dei che abbondano del frutto come dei che abbondano del frutto...
Conosce direttamente Il Signore Assoluto come Il Signore Assoluto...
Conosce direttamente la sfera dello spazio infinito come la sfera dello spazio infinito. Percependo la sfera dello spazio infinito...
Conosce direttamente la sfera della coscienza infinita come la sfera della coscienza infinita...
Conosce direttamente la sfera del nulla come la sfera del nulla...
Conosce direttamente la sfera né della percezione né della non percezione come la sfera né della percezione né della non percezione...
Conosce direttamente ciò che è visto come ciò che è visto...
Conosce direttamente ciò che è udito come ciò che è udito...
Conosce direttamente ciò che è sentito come ciò che è sentito...
Conosce direttamente ciò che è riconosciuto come ciò che è riconosciuto...
Conosce direttamente l'unità come unità...
Conosce direttamente la diversità come diversità...
Conosce direttamente il Nibbāna come Nibbāna. Conoscendo direttamente il Nibbāna come Nibbāna:
Non dovrebbe concepire sé stesso come il Nibbāna;
Non dovrebbe concepire sé stesso nel Nibbāna;
Non dovrebbe concepire sé stesso separato dal Nibbāna;
Non dovrebbe concepire il Nibbāna come "mio";
Non dovrebbe provare piacere nel Nibbāna.
Perché? Perché deve comprendere pienamente, vi dico.

Gli Arahāt:

L'Arahāt che ha pienamente compreso:

“Bhikkhu, un Bhikkhu che è un Arahāt, che ha distrutto le presunzioni, che ha vissuta la vita santa, ha fatto quello che doveva fare, ha lasciato andare il fardello, ha raggiunto l'obbiettivo, ha distrutto le catene dell'esistenza, che è libero grazie alla conoscenza finale, anche lui conosce direttamente la terra come terra. Conoscendo direttamente la terra come terra:
Non concepisce sé stesso come la terra;
Non concepisce sé stesso nella terra;
Non concepisce sé stesso separato dalla terra;
Non concepisce la terra come "mia";
Non prova piacere nella terra.
Perché? Perché ha pienamente compreso, vi dico.
Conosce direttamente l'acqua come acqua...
Il Nibbāna come Nibbāna...
Perché? Perché ha pienamente compreso, vi dico

L'Arahāt libero dal desiderio:

“Bhikkhu, un Bhikkhu che è un Arahāt che ha distrutto le presunzioni, che ha vissuta la vita santa, ha fatto quello che doveva fare, ha lasciato andare il fardello, ha raggiunto l'obbiettivo, ha distrutto le catene dell'esistenza, che è libero grazie alla corretta conoscenza, anche lui conosce direttamente la terra come terra. Conoscendo direttamente la terra come terra:
Non concepisce sé stesso come la terra;
Non concepisce sé stesso nella terra;

Non concepisce sé stesso separato dalla terra;
Non concepisce la terra come "mia";
Non prova piacere nella terra.
Perché? Perché è libero dal desiderio attraverso la distruzione del desiderio, vi dico.
Conosce direttamente l'acqua come acqua...
Il Nibbāna come Nibbāna...
Perché? Perché è libero dal desiderio attraverso la distruzione del desiderio, vi dico.

L'Arahat libero dall'odio:

“Bhikkhu, un Bhikkhu che è un Arahat, che ha distrutto le presunzioni, che ha vissuta la vita santa, ha fatto quello che doveva fare, ha lasciato andare il fardello, ha raggiunto l'obbiettivo, ha distrutto le catene dell'esistenza, che è libero grazie alla corretta conoscenza, anche lui conosce direttamente la terra come terra.
Conoscendo direttamente la terra come terra:
Non concepisce sé stesso come la terra;
Non concepisce sé stesso nella terra;
Non concepisce sé stesso separato dalla terra;
Non concepisce la terra come "mia";
Non prova piacere nella terra.
Perché? Perché è libero dall'odio attraverso la distruzione dell'odio, vi dico.
Conosce direttamente l'acqua come acqua...
Il Nibbāna come Nibbāna...
Perché? Perché è libero dall'odio attraverso la distruzione dell'odio, vi dico.

L'Arahat libero dall'illusione:

“Bhikkhu, un Bhikkhu che è un Arahat, che ha distrutto le presunzioni, che ha vissuta la vita santa, ha fatto quello che doveva fare, ha lasciato andare il fardello, ha raggiunto l'obbiettivo, ha distrutto le catene dell'esistenza, che è libero grazie alla corretta conoscenza, anche lui conosce direttamente la terra come terra.
Conoscendo direttamente la terra come terra:
Non concepisce sé stesso come la terra;
Non concepisce sé stesso nella terra;
Non concepisce sé stesso separato dalla terra;
Non concepisce la terra come "mia";
Non prova piacere nella terra.
Perché? Perché è libero dall'illusione attraverso la distruzione dell'illusione, vi dico.
Conosce direttamente l'acqua come acqua...
Il Nibbāna come Nibbāna...
Perché? Perché è libero dall'illusione attraverso la distruzione dell'illusione, vi dico.

Il Tathāgata:

Il Tathāgata che ha pienamente compreso:

“Bhikkhu, anche il Tathāgata, realizzato e pienamente illuminato, conosce direttamente la terra come terra.
Conoscendo direttamente la terra come terra:
Non concepisce sé stesso come la terra;
Non concepisce sé stesso nella terra;
Non concepisce sé stesso separato dalla terra;
Non concepisce la terra come "mia";
Non prova piacere nella terra.
Perché? Perché il Tathāgata ha compreso completamente fino alla fine, vi dico.

Conosce direttamente l'acqua come acqua...

Il Nibbāna come Nibbāna...

Perché? Perché il Tathāgata ha compreso completamente fino alla fine, vi dico.

Il Tathāgata perfettamente illuminato:

“Bhikkhu, anche il Tathāgata, realizzato e pienamente illuminato, conosce direttamente la terra come terra.

Conoscendo direttamente la terra come terra:

Non concepisce sé stesso come la terra;

Non concepisce sé stesso nella terra;

Non concepisce sé stesso separato dalla terra;

Non concepisce la terra come "mia";

Non prova piacere nella terra.

Perché? Perché ha compreso che quel provare piacere è la radice della sofferenza e che con il diventare⁶ come condizione c'è la nascita e che per tutto quello che viene ad essere c'è la vecchiaia e la morte. Perciò Bhikkhu, attraverso la completa distruzione, il declino, il lasciar andare e la rinuncia verso i desideri, il Tathāgata si è risvegliato alla piena illuminazione, vi dico.

Conosce direttamente l'acqua come acqua...

Il Nibbāna come Nibbāna...

Perché? Perché ha compreso che quel provare piacere è la radice della sofferenza e che con il diventare come condizione c'è la nascita e che per tutto quello che viene ad essere c'è la vecchiaia e la morte. Perciò Bhikkhu, attraverso la completa distruzione, il declino, il lasciar andare e la rinuncia verso i desideri, il Tathāgata si è risvegliato alla piena illuminazione, vi dico.”

Questo è ciò che disse l'Onorato nel mondo. Ma quei Bhikkhu non gioirono delle parole dell'Onorato nel mondo.

⁶ Diventare “bhava”: nel senso che diventiamo, ci identifichiamo, prendiamo come nostro ciò in cui proviamo piacere e al quale ci attacchiamo. Con l'identificazione c'è un Sé che si esprime, che nasce in questo mondo.

Evaṃ me suttaṃ

Così ho udito.

Patrick Kearney

Mūlapariyāya Sutta: l'illusione come processo.

Introduzione:

Daremo un'occhiata al Mūlapariyāya Sutta, il primo discorso del Majjhima Nikāya. La traduzione di Bhikkhu Bodhi è lunga sette pagine ma in questa prima parte tratteremo la prima metà della prima pagina. Perché, anche se i Sutta sono spesso brevi, sono molto profondi.

Il Mūlapariyāya Sutta descrive il modo in cui creiamo la nostra illusione e la sofferenza che deriva da questa illusione. Osservando e comprendendo questo processo possiamo cominciare a lavorare per uscire dal nostro dilemma decostruendo l'illusione. Osserveremo il processo che porta all'illusione analizzando come il sutta descriva il modo in cui noi creiamo i nostri stessi problemi. In seguito parleremo del processo di liberazione attraverso la piena comprensione (pariññā), osservando come il sutta descriva il modo per uscire dai nostri guai. Così comprenderemo le fondamenta del progetto del Buddha e potremo vedere come gli altri discorsi trattano questi temi fondamentali.

Bhikkhu Bodhi raccomanda ai lettori di leggere velocemente il Mūlapariyāya Sutta e di ritornarci per uno studio più approfondito dopo la lettura dell'intero Majjhima Nikāya perché "è uno dei sutta più difficili e profondi dell'intero canone Pali". Ma noi non seguiremo il suo consiglio, sperando di non dovercene pentire.

Leggere i Sutta:

La radice di tutte le tradizioni Buddhiste, la loro mūla (radice, fondamento, sorgente) sono i testi che compongono i quattro Nikāya o "collezioni" dei discorsi del Buddha. Sono: il Dīgha Nikāya (la collezione dei discorsi lunghi), il Majjhima Nikāya (la collezione dei discorsi di media lunghezza) il Saṃyutta Nikāya (la collezione dei discorsi connessi) e l'Anguttara Nikāya (la collezione dei discorsi in ordine numerico). Come quinta raccolta il Khuddaka Nikāya (la collezione dei discorsi misti) è considerata meno autorevole e i suoi contenuti possono variare da tradizione a tradizione. Tradotti dal linguaggio Pāli, i Nikāya sono considerati generalmente rappresentativi dell'insegnamento della scuola Buddhista Theravāda. Ma il Theravāda (insegnamento degli antichi) è solo una delle scuole di Buddhismo che traggono ispirazione da queste collezioni. In realtà derivano da un periodo che precede quello del Theravāda, del Mahāyāna e di tutte le scuole o sette del Buddhismo che conosciamo oggi. In effetti queste collezioni sono considerate la base di tutte le scuole e sette Buddhiste.

Cionondimeno, la scuola che si identifica di più con i Nikāya è la Theravāda. A rigore, il Theravāda è quella scuola che legge i Nikāya attraverso la prospettiva di Bhadantācariya Buddhaghosa che, nel quinto secolo A.D. scrisse un manuale di insegnamento e pratica Buddhista chiamato Visuddhimagga (il sentiero della purificazione). Questo testo mette a disposizione un'interpretazione distinta e coerente dei Nikāya e svolge la funzione di autorità dottrinale fondamentale nel Theravāda. Buddhaghosa compilò e tradusse in Pāli anche un numero di commentari sui Nikāya rendendo disponibile un contesto coerente con il Visuddhimagga. Fece tutto questo per gli anziani del Mahāvihāra, un antico e potente centro monastico che si trovava nell'allora capitale dello Sri Lanka: Anurādhapura. Il commentario di Buddhaghosa al Majjhima Nikāya è il Papañcasūdanī. Il commentario al commentario (tīka) fu scritto nel sesto secolo da Bhadantācariya Dhammapāla nell'India del sud.

I Buddhisti Theravāda ortodossi leggono i Nikāya attraverso Buddhaghosa, perciò per loro quello che il Buddha intendeva dire nei testi è quello che Buddhaghosa e i suoi predecessori dicono che intendesse dire. Come esempio moderno di Theravāda ortodosso citiamo Nyanaponika Thera. Ma ci sono vari livelli di ortodossia e

⁷ Bhikkhu Bodhi e Bhikkhu Ñānamoli (traduzione) dal "I discorsi di media lunghezza del Buddha. Una traduzione del Majjhima Nikāya" seconda ed. Boston: Wisdom Publications, 2001:61.

alcuni monaci Theravāda contemporanei come Bhikkhu Bodhi e Bhikkhu Ñānananda hanno criticato, a vari livelli, le interpretazioni dei commentari. Altri, come Ñānavīra Thera o Bhikkhu Buddhāsa, rifiutano interamente i commentari, eppure si vedono ancora come appartenenti al Theravāda.

Tutto questo ci dimostra che c'è più di un modo di leggere i Nikāya e che il modo in cui scegliamo di leggerli ha delle ricadute reali sia per la comprensione di noi stessi che della tradizione. Stiamo leggendo i Nikāya da Buddhisti? E se sì da Buddhisti Theravāda? O da Buddhisti Mahāyana? O da Buddhisti occidentali? Naturalmente molte persone non li leggono affatto trovandoli troppo alieni per potercisi relazionare. Questa non è una sorpresa data la loro distanza da noi in termini di spazio, tempo e cultura.

Cos'è un Sutta?

I Nikāya sono collezioni di sutta. La parola Pāli sutta è stata resa in sanscrito dai Buddhisti dell'India con sūtra, generalmente tradotta con "discorso". Letteralmente sūtra significa "filo" ma nella tradizione brahminica si riferisce ad una serie di versi molto brevi composti per essere memorizzati come base per l'insegnamento. Il Patañjali Sūtra dello Yoga è un ottimo esempio. I sūtra Buddhisti non sono composti così ed è stato suggerito che sutta si riferisca al sanscrito sūkta che significa "qualcosa di ben detto". I brahmani descrivevano i Veda come sūkta ed è possibile che usare questa parola, per descrivere i discorsi del Buddha, fosse un modo per affermare che i suoi insegnamenti erano pari a quelli dei Veda⁸.

In ogni caso, i sutta sono considerati dalla tradizione come l'autorità finale per comprendere la natura del Buddha-dhamma. Tutti iniziano con le parole evaṃ me suttam: "così ho udito" o "così ho sentito dire". Questa formula indica che il testo che segue è la parola del Buddha (buddha-vacana) e perciò è autorevole. Ma dobbiamo ricordare che i sutta non sono testi, perché il Buddha e i suoi allievi non hanno mai scritto nulla riguardo all'insegnamento. Essi sono delle performance e il soggetto di quel "così ho udito" è il pubblico presente alla rappresentazione originaria e chi adesso la mette in atto. Ma, dato che non ci sono dei "testi" ai quali riferirsi, come facciamo a sapere se un qualunque insegnamento dato corrisponde davvero alla parola del Buddha?

La tradizione riconosce quattro "grandi autorità" (mahāpadesa) alle quali fare riferimento per stabilire l'autenticità di un insegnamento. Un insegnamento è autentico se: lo si è udito dal Buddha; o da una comunità di monaci anziani; o da una comunità di monaci istruiti; o da un monaco istruito. In tutti questi casi si deve applicare un ulteriore test di autenticità: si deve esaminare l'insegnamento per scoprire se è conforme a quanto già si conosce del Dhamma. Naturalmente, il Dhamma deriva da una tradizione orale ed è tenuto a mente da una comunità o da delle comunità, non nelle librerie, si noti infatti che il mahāpadesa presuppone che l'insegnamento sia udito, non letto. Il richiamo è duplice: alla sorgente dell'insegnamento (chi lo ha detto?) e alla sua posizione all'interno di una struttura più ampia o schema di insegnamento (è coerente con il resto?). Questo secondo criterio si riferisce alla natura del Dhamma stesso ed è importante ricordare che il Buddha non ha insegnato una psicologia, né una filosofia, né una scienza, né una religione. Ha insegnato il Dhamma, che non è una sistematizzazione del pensiero ma la realtà stessa e un modo di vivere che corrisponde al modo in cui sono veramente le cose. I sutta espongono sia le dottrine sia le indicazioni su come si dovrebbe vivere. La conoscenza che tramandano, perciò, è più un'abilità, come imparare a suonare uno strumento musicale, che un insieme di informazioni come l'orario dell'autobus⁹. Questo insegnamento è stato creato e tramandato oralmente, passato di volta in volta da maestro a studente, in particolare all'interno del sangha (comunità) monastico. Solo in epoca moderna il libro stampato ha superato, ma non del tutto, questa connessione intima tra i sutta, la performance e la relazione personale con il sangha. Perciò la domanda in che modo leggere i sutta, da praticanti laici del Buddha-Dhamma, è una domanda moderna. Nel Buddhismo tradizionale non si pone perché il Dhamma lo si ascolta dai membri del sangha. Saremmo degli uditori (sāvaka) non dei lettori. Quando leggiamo i sutta stiamo leggendo qualcosa che veniva recitato, un ricordo istituzionalizzato di un evento originario che è avvenuto oltre 2000 anni fa in India. Quindi non deve sorprenderci la difficoltà a

⁸ Rupert Gethin. "The foundations of Buddhism". Oxford: Oxford University press, 1998: 45-46.

⁹ Gethin (1998): 35-36.

relazionarci con i sutta. Ma torneremo più avanti a discutere dei problemi relativi a questo progetto che stiamo intraprendendo.

Il titolo:

Mūlapariyāya deriva da mūla: “radice o fondamento” e pariyāya: “girare attorno”. Bhikkhu Bodhi traduce pariyāya nel senso di desanā: “discussione, istruzione, metodo (di insegnamento), discorso sulla rappresentazione di”. Da qui Mūlapariyāya come “l’insegnamento sulla radice, o sul fondamento”. Bhikkhu Thanissaro traduce pariyāya con “la sequenza della radice” o “la radice della sequenza”. Entrambe queste interpretazioni/traduzioni si basano sul commentario di Buddhaghosa.

Per il commentario questo discorso è sabba-dhamma-mūlapariyāya (“tutti-i fenomeni-mūlapariyāya), dove sabba (tutto, ogni cosa) si riferisce al “tutto dell’identità personale” (sakkāya-sabba), la totalità degli stati o fenomeni (dhammā) che comprendono i “cinque aggregati affetti dall’attaccamento¹⁰” o i “cinque aggregati ai quali ci si aggrappa” (pañc’upādānakkhandhā). Questi cinque aggregati costruiscono il mondo che conosciamo. Quando ci aggrappiamo ad essi costituiscono quello con cui ci identifichiamo per essere noi stessi ed il mondo in cui viviamo. Riguardano l’identità, che per il Buddha presuppone sempre molto di più di quello che normalmente chiamiamo “persona”, un essere delimitato dalla pelle. Include l’intero universo all’interno del quale ogni persona vive e muore. Da qui la traduzione di Bhikkhu Bodhi:” La radice di tutte le cose.”

Il Pubblico:

Secondo il commentario, questo discorso fu dato di fronte a 500 bhikkhu che erano stati dei brahmani eruditi prima di convertirsi al Buddhismo e che perciò erano in grado di memorizzare velocemente gli insegnamenti del Buddha. Pieni di preconcetti (māna), erano convinti di poter capire qualunque cosa potesse dire il Buddha, ma in effetti mancarono completamente il bersaglio, persi com’erano nei loro schemi mentali abituali che caratterizzano l’attaccamento ad una conoscenza teorica (pariyatti). Lo scopo del Buddha nel dare questo discorso era quello di cancellare questa illusione, evidenziando in particolare la vera natura dei concetti e le nostre relazioni con essi e le conseguenze di queste relazioni.

Bhikkhu Bodhi sottolinea come comprendere il Dhamma richieda di cancellare i nostri abituali preconcetti, ed è questo, secondo lui, lo scopo del primo discorso sia nel Dīgha che nel Majjhima Nikāya. Il Brahmajāla Sutta del Dīgha Nikāya cancella le opinioni errate e il Mūlapariyāya Sutta rivela l’intero processo del preconcetto che ci tiene in catene. Dice persino che il Mūlapariyāya Sutta è il discorso più fondamentale del Buddha dove è “concentrata l’essenza dell’insegnamento¹¹”.

Thanissaro Bhikkhu pensa che questi bhikkhu fossero seguaci della scuola Sāmkhya (classificazione), associata al filosofo Uddalaka (9° secolo A.C.) che proponeva una mūla, “radice” o “fondamento” come “un principio astratto dal quale derivano tutte le cose e che è immanente a tutte le cose¹²”. Questa idea si è sviluppata nel tempo attraverso una gran varietà di teorie che riguardano la radice ultima dell’esistenza e la gerarchia delle emanazioni che derivano da questa radice pre-esistente. Alcune di queste teorie furono trascritte nelle Upanisad. I brahmani convertitisi al Buddhismo avrebbero potuto interpretare l’insegnamento Buddista secondo il loro precedente condizionamento ideologico e quindi non accorgersi della natura radicale di ciò che il Buddha stava davvero dicendo. Questo spiegherebbe la storia, raccontata dalla tradizione, secondo la quale pensavano di poter comprendere gli insegnamenti del Buddha senza difficoltà, da presuntuosi. Stavano addomesticando l’insegnamento con i termini a loro familiari invece di confrontarsi con la sua radicale stranezza. Questo è un problema familiare al Buddhismo occidentale contemporaneo.

Quindi il Buddha stava tendendo loro una trappola cominciando il discorso dicendo: “Vi insegnerò un discorso sulla radice” (traduzione di Bhikkhu Bodhi) o “vi insegnerò la sequenza della radice” (traduzione di Bhikkhu Thanissaro). I bhikkhu si aspettavano un tipo di insegnamento a loro familiare, che mostrasse la sequenza delle

¹⁰ Bodhi e Ñānamoli (2001): 1161-62

¹¹ Bhikkhu Bhodi. “Il discorso sulla radice dell’esistenza. Il Mūlapariyāya Sutta ed i suoi commentari”, seconda ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 1992: vii-iii.

¹² Thanissaro Bhikkhu nell’introduzione alla traduzione “il Mūlapariyāya Sutta, la radice della sequenza”. www.accesstoinight.org/canon/sutta/majjhima/mn001.html

emanazioni dalla radice che costituisce la “realtà” di cui facciamo esperienza e che presuppone l’esistenza reale di questa stessa radice. Ma ciò che gli arrivò fu qualcosa che sconvolse il loro intero modo di pensare. Non c’è da meravigliarsi se non ne furono felici. Perciò siamo avvertiti: lo scopo di questo insegnamento è di sovvertire qualunque idea possiamo avere sulla solidità delle fondamenta della nostra esistenza.

Quattro tipi di persone:

Il discorso esamina la natura dell’esperienza umana dal punto di vista di quattro categorie di persone: la persona ordinaria non istruita *assutavā puthujjana*; l’apprendista o “il discepolo della pratica più alta” *sekha*; l’arahant ovvero la persona risvegliata; e il Tathāgata “colui nello stato proprio-così”, cioè il Buddha stesso.

- Una persona ordinaria non istruita *assutavā puthujjana*, ...percepisce la terra come terra, ...concepisce la terra, ...concepisce dalla terra, ...concepisce “la terra è mia”, ...prova piacere nella terra. Perché? Perché lui/lei non ha pienamente compreso, vi dico.
- Un bhikkhu/nī che è un apprendista, la cui mente non ha ancora raggiunto lo scopo e che aspira ad essere totalmente al sicuro dalle catene, conosce direttamente la terra come terra, ...non dovrebbe concepire la terra, ...non dovrebbe concepire dalla terra, ...non dovrebbe concepire “la terra è mia”, ...non dovrebbe provare piacere nella terra. Perché? Perché in questo modo può comprendere pienamente, vi dico.
- Un bhikkhu/nī che è un arahant ...conosce direttamente la terra, ...non concepisce la terra, ...non concepisce dalla terra, ...non concepisce “la terra è mia”, ...non prova piacere nella terra. Perché? 1. Perché ha pienamente compreso, 2. Perché dalla brama attraverso la distruzione della brama, 3. Perché è libero dall’odio attraverso la distruzione dell’odio, 4. Perché è libero dall’illusione attraverso la distruzione dell’illusione.
- Il Tathāgata, realizzato e pienamente risvegliato, conosce direttamente la terra come terra, ...non concepisce la terra, ...non concepisce dalla terra, ...non concepisce “la terra è mia”, ...non prova piacere nella terra. Perché? 1. Perché il Tathāgata ha pienamente compreso fino all’estremo, vi dico. 2. Perché ha compreso che il desiderio è la radice della sofferenza e che con il diventare come condizione c’è la nascita e per tutto ciò che viene ad essere c’è la vecchiaia e la morte. Perciò bhikkhu, attraverso la completa distruzione, il tramonto, la fine il lasciar andare e l’abbandono del desiderio, il Tathāgata si è risvegliato alla suprema illuminazione, vi dico.

Le ventiquattro basi della percezione:

Questi oggetti o basi *vatthu* della percezione coprono l’intero orizzonte dell’esperienza. Sono elencate all’incirca dalla più grossolana (l’universo fisico) alla più sottile (*nibbāna*), includono tutti gli universi possibili e tutte le possibili esperienze. Il tutto in due modi diversi di vedere lo stesso fenomeno. Sono:

- I quattro elementi primari, che rappresentano gli schemi basilari del comportamento materiale dell’universo.
- I piani dell’esistenza, da quella umana alla più impercettibile divinità e i regni della meditazione.
- Le quattro classi di dati sensoriali umani – ciò che è visto, udito, sentito (odore, gusto e tatto) e riconosciuto dalla mente.
- Le categorie astratte della diversità, dell’unità e della totalità o “il tutto”.
- Il Nibbāna¹³.

Questa lista dimostra l’universalità dell’analisi del Buddha. Non importa di quale aspetto dell’universo stiamo parlando – incluso il *nibbāna* – o di quale aspetto dell’esperienza umana, vale per tutti la stessa verità. La lista si interseca con le quattro categorie di persone analizzate nel testo, applicando ogni base ad ogni tipo di persona. Questa intersezione di una lista con un’altra lista è tipica dei sutta e ne discuteremo più avanti.

¹³ Bodhi (1992); 2-3.

La percezione e la persona ordinaria non istruita:

“Una persona ordinaria non istruita percepisce *sañjānāti* la terra come terra”: *Saññā* “percepire”, “riconoscere”, è il riconoscere un oggetto sensoriale dato, come una percezione comprensibile.

Perché la chiamate percezione? Percepisce, bhikkhu, perciò è chiamata percezione. E cosa percepisce? Percepisce il blu, il giallo, il rosso e il bianco. Percepisce, perciò è chiamata percezione. (SN 22.79)

La percezione classifica ed interpreta i dati grezzi forniti dai nostri sensi. L’occhio vede semplicemente delle forme, dei cambiamenti di colore e luce, la percezione prende questi cambiamenti e li interpreta in base delle esperienze passate: “un uomo si avvicina”, “più avanti c’è una donna”, “la casa laggiù” ecc.

La percezione è qualcosa che si impara, non è data. L’orecchio non fa altro che sentire, è la percezione ad essere allenata al punto che possiamo comunicare, all’apparenza spontaneamente, nel nostro linguaggio nativo. Ma ciò che sembra spontaneo e ovvio non lo è affatto, questa capacità di usare il linguaggio è il risultato di un lungo allenamento. E si possono fare degli errori. Più ovviamente quando studiamo una lingua straniera ma anche quando parliamo nel nostro linguaggio nativo. Qui il nostro sutta ci sta suggerendo che anche nelle nostre percezioni più semplici – Terra! – stiamo già sbagliando. Abbiamo già commesso un errore.

L’esperienza è come un campo all’interno del quale possiamo sempre distinguere differenti aspetti o poli: la sensibilità del senso che registra i dati forniti dall’oggetto sensoriale, l’oggetto sensoriale stesso e il riconoscere, o la consapevolezza, dell’oggetto. Per esempio, perché avvenga l’esperienza di “vedere” deve esserci un occhio sano e funzionante (l’organo di senso), qualcosa da vedere (l’oggetto sensoriale) e la “coscienza visiva”, la consapevolezza stessa della visione. Poi, quando vediamo, c’è l’attività della percezione, il riconoscimento del dato sensoriale come “questo” o “quello”. Ma non facciamo esperienza in questa maniera semplice e diretta. Non ci accontentiamo semplicemente di riconoscere cosa sta succedendo ma proiettiamo nel campo dell’esperienza, da qualche parte dietro la sensibilità sensoriale, un’entità molto più complessa: noi stessi, chi sta facendo esperienza di “questo”. Proiettiamo anche tutto un complesso di idee, credenze e valori nell’oggetto sensoriale di cui facciamo esperienza, questo mondo che alternativamente diventa crudele e gentile, significativo o senza significato. La costruzione dell’esperienza e del suo mondo familiare è sempre in atto e procede attraverso l’ideazione *maññanā*. A causa della nostra illusione *avijjā* già presente, questo campo dell’esperienza appare come un confronto tra un soggetto persistente, che fa esperienza dell’esperienza, e un mondo di cose solide e stabili. Questo soggetto immaginato e persistente, o sé, si relazione con il mondo come se il mondo fosse qualcosa dal quale difendersi, o possedere o manipolare, nell’inutile tentativo di convincersi della propria realtà¹⁴.

David Loy ha riassunto il gioco in cui ci ritroviamo, o piuttosto il gioco di cui siamo l’espressione, in questo modo:

Il problema fondamentale è un senso di mancanza che nasce dal fatto che la nostra autocoscienza non esiste in sé stessa ma è una costruzione mentale. Lungi dall’essere autosufficiente il senso del sé è come la superficie del mare: dipende da delle profondità che non può afferrare perché è una loro manifestazione. Il Buddhismo descrive questo aspetto analizzando il senso del sé in un insieme di fenomeni fisici e mentali interconnessi dei quali la coscienza è solo un fattore, un effetto di certe condizioni ed una causa per altre. I problemi sorgono quando questa coscienza cerca di darsi un appoggio ovvero quando vuole diventare incondizionata ed autonoma cioè reale. Se la coscienza è senza appoggio può cercare di realizzarsi solo provando ad oggettivare sé stessa: mi sforzo di diventare reale cercando di diventare qualcosa. Ma questo progetto non può realizzarsi perché il suo stesso tentativo è contraddittorio: l’ego è lo sforzo della consapevolezza che cerca di oggettivare sé stessa per potersi afferrare. È come se l’occhio cercasse di vedere sé stesso o se la mano cercasse di afferrare sé stessa. Il

¹⁴ Bodhi (1992); 6-7.

senso del sé che emerge è una finzione, una costruzione mentale è illusoria poiché, nel tentativo di afferrarsi per il bisogno di stabilire sé stesso, ciò che è afferrato è confuso con ciò che afferra¹⁵.

La nostra illusione fondamentale è che siamo reali, una credenza che il Buddha chiama *sakkāya ditthi*, “la presupposta realtà della persona” o “la presupposta personalità” (traduzione di Bhikkhu Bodhi). È la presunzione che “io” sono reale e perciò sono una realtà sostanziale all’interno di me stesso e sono separato da tutto e da tutti. Abbiamo fondamentalmente paura di non essere reali. Siamo terrorizzati dall’assenza che giace nel cuore del nostro essere e siamo disposti a fare qualunque cosa pur di tenere a distanza questo debole senso dell’abisso. Lo facciamo attraverso il nostro progetto fondamentale, che sarebbe diventare reali, stabilire un’identità, diventare qualcuno, qualcuno di solido e durevole che ci sia ancora quando ci sveglieremo domani mattina. Preferibilmente qualcuno che sia felice e soddisfatto ma ci accontenteremo anche di qualcuno miserabile e frustrato, purché sia qualcuno, reale. Così ci teniamo occupati con dei progetti, sperando di riempire le nostre vite in modo da poter smettere di notare quel buco nero al centro della nostra esistenza.

Concepire:

“Percependo la terra come la terra, lui/lei concepisce la terra”, con l’introduzione del *maññānā* (concepire), si sviluppa l’errore fondamentale. Derivante dalla radice man “pensare”, *maññānā* si riferisce a quella forma di concezione distorta che proietta sui dati sensoriali delle caratteristiche che quei dati non possiedono. Lo fa basandosi su l’assunzione di una prospettiva fittizia ovvero che ci sia qualcuno che sta concependo questa esperienza: la prospettiva di un sé. Sulla base di questa assunzione elabora il dato sensoriale in qualcosa di solido che confermerà l’assunzione iniziale dell’esistenza del sé. “Concepire la terra” significa prendere un’esperienza e concepirla o immaginarla come qualcosa (un qualcosa che non esiste veramente) della quale qualcuno (che non esiste veramente) fa esperienza. La tradizione dice che questo concepire è un processo che opera attraverso tre forme di attività: il desiderio *tanhā*, il concepire *māna* e le speculazioni *ditthi*. E si sviluppa ulteriormente attraverso le “tendenze alla proliferazione” o semplicemente “proliferazioni” *papañca*¹⁶. Così “concepiamo la terra” ed ogni altro aspetto dell’esperienza. Come lo facciamo? Nel Dhātuvibhanga Sutta (il discorso sugli elementi MN 140) il Buddha dice:

Bhikkhu “Io sono” è un concepire; “Io sono questo” è un concepire; “Io sarò questo” è un concepire; ...Concepire è una malattia, concepire è un tumore, concepire è un dardo. Chi supera ogni concetto, bhikkhu, è chiamato “un saggio in pace”. E il saggio in pace non nasce, non invecchia, non muore; non è agitato e non è ansioso. Poiché non c’è nessuna cosa in lui attraverso la quale possa nascere.

Il Buddha parla del nostro progetto di diventare qualcuno come di un movimento dal concetto “Io sono” al sé, che si manifesta sempre come “Io sono questo”. “Io sono” è il senso che abbiamo di qualcuno qui che sta facendo questa esperienza. Persino durante lo stato più profondo durante la meditazione, quando smettiamo di aggrapparci ai fenomeni che emergono e scompaiono nella nostra consapevolezza, c’è questo senso di fondo che ci sia qualcuno che sta facendo questa esperienza, qualcuno che ha lasciato andare. Questo senso di qualcosa o qualcuno di separato, di distinto dall’esperienza è *māna* (il concetto), perciò il Buddha parla del concetto “Io sono” *asmi māna*. Ma “Io sono” porta con sé un problema: che cosa sono esattamente? Questo vago senso dell’Io non trova pace, perché in effetti non esiste. Perciò cerchiamo di trovare un qualche fenomeno, qualche aspetto dell’esperienza, che afferri questo “Io sono”, che lo fissi in qualcosa di specifico: “Io sono questo”. Quindi questo “Io sono” funziona anche come il desiderio di essere *asmichanda*, un’ansia di esistere come qualcuno o qualcosa di specifico, afferrabile, reale.

¹⁵ David Loy. “Lack and transcendence: The problem of death and life in psychotherapy, existentialism and Buddhism” New York: Humanity Books, 1999: 11-12.

¹⁶ Bodhi (2001): 1162-63. Papañca: si riferisce alla concettualizzazione del mondo attraverso l’uso del linguaggio e dei concetti che proliferano in continuazione. Ñānānada (Concept and Reality).

E così costruiamo un'identità basata su delle identificazioni specifiche: "Io sono maschio/femmina"; "Io sono giovane/vecchio"; "Io sono buono/cattivo"; "Io sono felice/triste"; "Sono un vincente/un perdente" ecc. Qualunque determinazione va bene, fino a quando riesco a crederci. Questo movimento compiuto "Io sono questo" matura in quel preconetto della realtà della persona o "presupposta personalità" *sakkāya ditthi*: la convinzione che io esisto veramente come un'entità sostanziale e separata all'interno di un mondo sostanziale e separato. Naturalmente per essere convincente, questa entità deve sopravvivere nel tempo e così ecco emergere i vari preconetti che riguardano l'eternalismo, che si manifesta come "Io sarò" o del nichilismo che si manifesta nel "Io non sarò" o "cesserò di essere". Tutti questi preconetti presuppongono l'io che in realtà non esiste. Perciò tutte queste opinioni sono false.

Guardiamo ora brevemente queste tre attività: il desiderare *tanhā*, il concepire *māna* e il presupporre *ditthi*. Il desiderio appare come il bisogno di appropriarsi di qualcosa che funga da proprietà del sé, in modo che possa convincermi della mia stessa identità come è testimoniato dalle cose che possiedo e in modo che questa identità possa sentirsi al sicuro attraverso ciò che possiede: reale come colui che possiede questo. Anche il sé è un possedere: "me stesso". Questo è il processo di costruzione di ciò che è mio *mamankāra* che culmina nel movimento: "questo è mio" *etam mama*.

Il Concepire appare come un giudizio ed un paragone dove ci misuriamo come superiori, uguali o inferiori agli altri. Perciò l'idea "sono migliore degli altri" è un concetto, allo stesso modo "sono peggiore degli altri". Entrambe espressioni del concetto fondamentale: "Io sono speciale, perché sono diverso, perché sono". Anche "sono uguale agli altri" è un concetto poiché si basa anch'esso sul concetto di separazione, il fatto che "io sono" ...qualcosa. Questo è il processo di costruzione del sé *ahankāra* che culmina nel movimento: "Io sono questo".

Il presupporre appare come le idee che riguardano la propria natura e la natura del mondo, che ci conferma la solidità e la realtà del mondo all'interno del quale pensiamo di vivere e che conferma anche la realtà del sé, colui che sta pensando queste idee. Possiamo osservare chiaramente questo processo durante la meditazione, a chi stiamo pensando? Pensiamo a noi stessi, al nostro mondo. Anche quando pensiamo agli altri li concepiamo dal nostro punto di vista "Io" o "mio": i miei amici, la mia famiglia, il mio paese, il mio mondo ecc. Anche se non c'è un pensiero specifico che riguarda l'io o il mio, quello che mettiamo in scena nella nostra testa ha un senso solo nel contesto di questi presupposti fondamentali. Mentre pensiamo, ci costruiamo come i telespettatori di questa particolare commedia. O per dirla con le parole del filosofo Daniel Dennett:

Non raccontiamo le nostre storie, loro raccontano noi. Il nostro senso del sé è il prodotto della nostra narrativa, non la sua origine; benché si riesca ad astrarre un sé, noi presupponiamo un centro di gravità narrativo.¹⁷

Così i nostri concetti creano un senso del sé. Anche questo è un processo di costruzione del sé, che culmina nel movimento "questo è me stesso" (eso me attā). È questo movimento finale che è chiamato *sakkāya ditthi* (la presupposta realtà della persona).¹⁸

Lo schema in quattro parti:

Il nostro sutta analizza la concezione in quattro modi: concepire x, concepire in x, concepire da x e concepire "x è mio". Ogni modo rappresenta un qualche tipo di relazione. Ora vediamo come Bhikkhu Bodhi e Bhikkhu Ñānanada hanno interpretato questo schema iniziando da Bhikkhu Bodhi:

- "Lui/lei concepisce x"; questa è una relazione di identità, dove la persona si identifica con il fenomeno. Per esempio spesso ci identifichiamo con un'emozione, specialmente una forte emozione: "Sono arrabbiato" ovvero "Io sono colui che è arrabbiato" e troviamo difficile abbandonarla perché, anche se è dolorosa, è una conferma della nostra realtà, finché dura.

¹⁷ Daniel C. Dennett. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown & Company, 1991: 418.

¹⁸ Bodhi (1992): 7-9.

- “Lui/lei concepisce in x”; questa è una relazione di inerenza, dove la persona si identifica come all’interno di un fenomeno per esempio “Io sono Australiano; sono di questa terra”. Oppure come se la persona contenesse il fenomeno, per esempio “Io sono il leader del gruppo; io li rappresento”. Di nuovo il risultato è la conferma del proprio senso di realtà.
- “Lui/lei concepisce da x”; Questa è una relazione di contrasto, nella quale una persona si identifica come separata dal fenomeno. Per esempio “Io non sono così” o come il risultato del fenomeno “Lei è mia madre” o come ciò che produce il fenomeno “Lui è mio figlio”.
- “Lui/lei concepisce x è mio”; questa è una relazione di possesso, dove la persona identifica il fenomeno come suo. Per esempio “Questo è il mio corpo”; “Questa è la mia vita” e così via¹⁹.

Bhikkhu Ñānānada pone particolare attenzione al ruolo del linguaggio nei primi tre modi dell’analisi. Ognuno dei primi tre modi di concepire ha ciò che è concepito (x) declinato rispettivamente nel caso accusativo (il nostro complemento oggetto): “Lui/lei concepisce x”; nel caso locativo: “Lui/lei concepisce in x”; nel caso ablativo: “Lui/lei concepisce da x”. Questa grammatica ha un significato particolare per Bhikkhu Ñānānada perché noi “immaginiamo” o “concepriamo” dei concetti attraverso le strutture del linguaggio e creiamo e immaginiamo corrispondenze tra la grammatica del linguaggio e la grammatica della natura²⁰.

Bhikkhu Ñānānada considera gli schemi del linguaggio decisivi per gli schemi della concezione (maññānā). Concettualizziamo attraverso il linguaggio ed il linguaggio crea un universo che per noi ha significato. Potremmo funzionare come esseri umani senza il linguaggio? Come sottolinea Ñānānada, questo sutta si rivolge a dei brahmani eruditi che conoscevano molto bene i Veda, persone che avevano già assorbito un linguaggio filosofico distinto e che davano per scontato fosse significativo per comprendere la realtà. Il Buddha però suggerisce che la realtà è disponibile solo oltre il linguaggio. Bhikkhu Bodhi trova quest’enfasi sul linguaggio troppo forzata e considera queste strutture come psicologiche piuttosto che grammaticali. Ma c’è necessariamente una contraddizione tra queste due? O le profonde strutture del linguaggio e quelle della mente che crea il significato sono così vicine che possono essere viste come due facce della stessa medaglia? Possiamo notare la centralità del linguaggio nel modo in cui la filosofia Indiana crea il significato osservando il termine tecnico *nāma*, che si trova più comunemente nel composto *nāma-rūpa* “nome e forma” tradotto a volte come “mente e corpo” o “mentalità e materialità”. La parola Sanscrita e Pāli *nāma* è affine al nostro “nome” e deriva dal verbo *namati* “nominare”. Questo termine ha origini pre-Buddhiste ed era usato contestualmente alla descrizione del processo di discernimento delle cose, e quindi dello sviluppo della percezione di un mondo significativo e differenziato. Il termine *nāma* ricorre nel Rg Veda, nelle Upanisad e nei Brāhmana. Nel Śāthapatha Brāhmana, che descrive *nāma* come qualunque cosa conosciuta attraverso il suo nome (ovvero “è chiamato così e così”), è accoppiato al termine *rūpa* che invece indica qualunque cosa si conosca attraverso la sua forma (ovvero “è fatto così e così”). Qui *nāma* (nome) emerge dalla parola (vāc) ed è il processo attraverso il quale si differenziano le cose attribuendo loro un nome. Questo indica la sua natura concettuale, dato che è legato al linguaggio. *Rūpa* (forma) emerge dall’occhio *caksus* ed è il processo attraverso il quale si differenziano le cose in base a come appaiono. Perciò include sia il mondo fisico (nella misura in cui il mondo fisico diventi visibile) sia ciò che è visibile ma non fisico, come i sogni e le apparizioni²¹. Il Buddha prende in prestito da questa tradizione nel suo uso del termine *nāma-rūpa*:

Bhikkhu, che cos’è nome-e-forma? La sensazione *vedanā*, la percezione *saññā*, l’intenzione *cetanā*, il contatto *phassa* e l’attenzione *manasikāra*: così è chiamato il nome. I quattro grandi elementi e la forma che da essi deriva: questa è chiamata forma. Perciò nome-e-forma. (SN 12.2)

Nāma è il complesso delle attività mentali, si noti che include *saññā* la percezione che abbiamo già incontrato nel nostro sutta. Ciò che distingue sempre *nāma* è l’intenzionalità. La parola “intenzionalità” deriva dal latino

¹⁹ Bodhi (1992): 9-10.

²⁰ Bhikkhu Ñānānada: *Concept and Reality in early Buddhist thought*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1971: 52.

²¹ Sue Hamilton. *Identity and experience: the constitution of the human being according to early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996: 121-3.

“intendere arcum in” che significa “prendere la mira con l’arco²²” e nel suo senso fondamentale si riferisce all’idea che conoscere, essere coscienti o essere consapevoli implica sempre la presenza di un oggetto e perciò di una direzione: quando c’è la conoscenza c’è sempre qualcosa che si conosce, il riferimento o l’oggetto che si conosce verso il quale è diretta la conoscenza o la consapevolezza. Conoscere è sempre conoscere qualcosa. Perciò *nāma* è caratterizzato dall’essere diretto verso un oggetto; o possiamo dire che *nāma* è il processo attraverso il quale raggiungiamo un oggetto. *Nāma* è un modo di descrivere come la mente sia in grado di raggiungere l’universo sensibile per costruire un mondo significativo e questo processo è inestricabilmente legato al linguaggio. Per avere un senso del sé umano all’interno di un mondo significativo è necessario il linguaggio. Senza il linguaggio non c’è significato.

Bhikkhu Ñānānada evidenzia come i monaci che componevano il pubblico che assisteva a questo sutta erano persi nei concetti, a causa della loro conoscenza teorica *pariyatti* radicata nella loro precedente esperienza di esperti nei tre Veda, in una tradizione dove il linguaggio e i giochi di parole avevano un ruolo centrale. La struttura del linguaggio è particolarmente importante in una tradizione dove le forme linguistiche sono legate alla speculazione ontologica²³. Il sutta punta a svelare la vera natura dei concetti specialmente il fatto che, in quanto concetti, non sono mai la realtà alla quale puntano, tutti i concetti mancano il bersaglio e quindi tutti i concetti sono sbagliati. Ne consegue che non vale la pena aggrapparsi a nessun concetto, incluso il concetto che non vale la pena aggrapparsi a nessun concetto. Perciò il Buddha, spiegando che tutti i concetti sono solo concetti, mere convenzioni sociali, sta buttando una spranga di ferro all’interno dell’ingranaggio del significato fondamentale di ātman (sé), una speculazione che nasce dall’uso del linguaggio.

Provare piacere:

“Lui/lei prova piacere nella terra”. “Provare piacere” *nandi* è un aspetto del desiderio *tanhā*. Il desiderio si può definire come l’ansia che accada qualcosa. È la “sete” fondamentale al centro del nostro essere, l’urgenza di raggiungere ed afferrare qualcosa che possa riempire il buco nero al centro del nostro essere. Dato che questa assenza non può essere colmata, non può trasformarsi in qualcosa, la nostra sete è inestinguibile. Il desiderio ha tre aspetti: il desiderio per il piacere dei sensi, per l’esistenza e per la non esistenza. Si noti come ciò che normalmente consideriamo desiderio (volere cose, potere, amore ecc.), sono solo un aspetto del desiderio. Due su tre aspetti sono puramente psicologici e hanno a che vedere con l’identità: il desiderio di essere, o non essere, qualcuno. Perciò il desiderio è sempre legato al concetto e al presupposto.

Provare piacere è la soddisfazione *assāda* che troviamo nei tentativi di soddisfare il desiderio. È la paga senza la quale non ci proveremmo nemmeno. Ma questa soddisfazione ha la propria dinamica, in quanto innesca un altro giro di desiderio sotto forma di incessante spinta a ripetere l’azione: se qualcosa mi fa stare bene la voglio fare di nuovo. Il piacere indica un desiderio di dipendenza che, per sua natura, non è mai soddisfatto poiché la soddisfazione implica di nuovo il desiderio. Quindi la natura caratteristica del desiderio *tanhā* è l’ansia di volerne di più, sempre di più. Per esempio, il desiderio di fumare, quando è soddisfatto, prepara un altro desiderio che ci lega in un ciclo perpetuo di ricerca della soddisfazione che viene sempre promessa, ma che non arriva mai. Perciò siamo imprigionati in una continua ricerca che non trova mai nulla. Il Buddha ha detto: “il rinnovo della futura esistenza è generato attraverso il provare piacere in questo e quello da parte degli esseri che sono ostacolati dall’illusione e imprigionati dal desiderio.” (MN 43 Mahāvedalla Sutta) e nel Mūlapariyaya Sutta il Buddha afferma: “quel provare piacere è la radice della sofferenza”.

Il contrario di piacere è *nibbida* “il disincanto”, che si realizza nell’esperienza di averne finalmente abbastanza. Il disincanto è associato all’appagamento che, a sua volta, è il risultato del desiderio non dipendente. Il desiderio non dipendente può essere soddisfatto, perché la sua soddisfazione si dissolve nella sua realizzazione. Ad esempio il desiderio di smettere di fumare, una volta soddisfatto, si dissolve perché la sua soddisfazione dissolve la situazione che porta ad esso [smetto di fumare una volta sola n.d.t.]. Il desiderio dipendente non porta mai appagamento, il desiderio non dipendente porta appagamento.

²² Dennett, 1991: 333.

²³ Ñānānada (1971): 52. Si pensi all’importanza della sillaba Om, nelle Upanisad si afferma che “Om è il Brahman, Om è tutto l’universo”.

Nibbida, il disincanto, è il punto di svolta cruciale, il luogo dove andiamo dal samsāra verso il nibbāna, da ciò che non è dhamma e quindi è insoddisfacente verso ciò che è dhamma e quindi soddisfacente.

Conclusione:

Cerchiamo di affermare il sé e lo facciamo attraverso l'uso dei concetti. Cerchiamo di diventare qualcuno e lo facciamo perché siamo spinti da un desiderio profondo e potente di confermare a noi stessi e agli altri che esistiamo. Vogliamo essere felici ma soprattutto essere... qualcosa o qualcuno e siamo pronti anche a ridurci in miseria pur di affermarci. Ma non possiamo farcela a stare in piedi, perché il terreno sotto di noi non è solido. Tutte le nostre strategie per affermare il sé falliscono perché non c'è nulla da affermare, perché il sé non esiste veramente. Il risultato è la sofferenza, come spiega Sāriputta:

La persona ordinaria non istruita... considera la forma come il sé, o il sé come se possedesse una forma, o il sé nella forma. Vive ossessionato dal concetto: "Io sono la forma, la forma è mia". Mentre vive con questa ossessione, questa sua forma cambia e si altera. Con il cambiamento e l'alterazione della forma emerge il dispiacere, il lamento, il dolore e la disperazione. (SN 22.2)

Lo stesso vale anche per gli altri aggregati (sensazione, percezione, schemi mentali e coscienza), e per tutte quegli aspetti dell'esperienza attraverso i quali cerchiamo di stabilire noi stessi, con i quali ci identifichiamo e cerchiamo di possedere. Ma poiché il nostro dolore non è qualcosa di già dato, non è una parte inevitabile della natura, c'è qualcosa che possiamo fare a riguardo. C'è un modo per uscire dalla sofferenza ed ha a che fare con la nostra relazione con i concetti.

Evaṃ me suttaṃ

Così ho udito.

Patrick Kearney

Seconda parte.

Mūlapariyāya Sutta: la comprensione.

Liste, liste di liste e liste all'interno di liste:

Quando leggiamo i sutta siamo impressionati dal numero di liste e ripetizioni che troviamo. Perché sono fatti così? I sutta sono il risultato di una tradizione orale. Sono performance non testi. Il Dhamma non è un insegnamento scritto conservato sullo scaffale di una libreria, non ha una struttura materiale. È contenuto all'interno della mente, strutturato dalla mente e se ne fa esperienza attraverso i sensi, nel canto e nell'ascolto. Le liste sono lo scaffale che racchiude la struttura invisibile del Dhamma.

Le liste si riferiscono ad altre liste. Quando incontriamo una lista siamo di fronte ad una tabella che è in relazione con l'archivio che costituisce l'intero Dhamma. Nessuna lista esiste da sola ma ciascuna è connessa alle altre. Per esempio le quattro nobili verità sono una lista fondamentale. Al suo interno *dukkha* "sofferenza" è elencata come i cinque aggregati oggetti dell'attaccamento, un'altra lista fondamentale, ed ogni aggregato appartiene a sua volta ad un elenco. La quarta verità, il nobile sentiero, è elencato in otto fattori. Ogni fattore è sviluppato in un'altra lista ed ognuna di queste liste rimanda chi le recita da qualche altra parte nell'archivio del Dhamma. Per esempio, il fattore *sati* "attenzione", "consapevolezza" è elencato come il quarto oggetto dell'attenzione "satipatthāna", il primo è il corpo. Il corpo, come oggetto dell'attenzione "kaya satipatthāna" è ulteriormente suddiviso in una lista di meditazioni come nel Satipatthāna Sutta (MN 10).

Inoltre gli oggetti all'interno delle liste si riferiscono ad altri oggetti in altre liste. Spesso troviamo dei termini specifici che determinano un certo fenomeno mentale o materiale definito nei termini di una lista di sinonimi. Per esempio la brama "*tanhā*", la causa di *dukkha*, è definita nel Mahāthhipadopama Sutta (MN 28) con i sinonimi: desiderare "*chanda*", indulgere "*ālaya*", inclinazione "*anunaya*" e afferrare "*ajjhosāna*". L'uso di sinonimi indica che il pubblico a cui si rivolge questa performance è formato da ascoltatori "*sāvaka*" che hanno già memorizzato una quantità di sutta e per loro ogni termine nella lista risuona con altre occasioni e contesti in cui sono usati gli stessi termini. Così i sutta funzionano come una specie di ipertesto orale dove ogni termine guida chi recita ed il pubblico ad altri termini, che a loro volta evocano altri insegnamenti, altre occasioni, altri contesti. Ogni termine ha una traiettoria ed ogni lista evoca un contesto sempre più ampio che esiste nella mente di chi recita e nel pubblico, questo contesto si chiama Dhamma.

Quando impariamo a maneggiare le liste possiamo cominciare a tracciare dei sentieri attraverso di esse. Certamente, imparare a maneggiare del materiale in una tradizione orale significa impararlo a memoria. Ogni lista funziona da matrice per una serie di ulteriori liste, perciò ogni lista mette a disposizione uno dei molti sentieri possibili attraverso il Dhamma, questi sentieri possono a loro volta intersecarsi gli uni con gli altri in combinazioni ancora più ampie. Queste combinazioni formano uno schema che rivela la struttura del Dhamma. Imparare queste liste non significa semplicemente ripeterle in maniera meccanica ma imparare come si intersecano, come si interconnettono per formare la struttura e lo schema del Dhamma. In altre parole non si tratta di imparare a memoria delle liste ma imparare cosa fare con queste liste.

Data questa struttura, chi sta esponendo può improvvisare all'interno delle liste nei limiti indicati dagli schemi che regolano l'interconnessione tra di esse. Chi sta cantando al pubblico potrebbe arrivare ai quattro soggetti dell'attenzione come termine di una lista, poi dirigersi verso un'altra lista che da una breve spiegazione di ogni soggetto, poi dirigersi verso un'altra lista che da una spiegazione dettagliata di ogni termine e poi ritornare alla lista originale. Quale strada decida di percorrere dipenderà dal suo interesse personale e da quello del pubblico, cioè il contesto all'interno del quale avviene ogni performance.

Quindi non abbiamo a che fare solo con delle liste, ma con una struttura implicita suggerita e costruita da una rete interconnessa di liste imparate a memoria. I contenuti di questa rete non essendo fissati, dato che non sono scritti, sono sostanzialmente fluidi e legittimano il fatto che possano differire nella forma in base alle

circostanze. Una volta scritta la struttura viene fissata una volta per tutte nel testo e l'improvvisazione dà il via al commentario. (Anche il commentario mantiene un aspetto creativo, non è mai finito ma è sempre aperto a delle aggiunte e interpretazioni). Gli storici lettori dei sutta possono cercare l'insegnamento "originale" ma se la libertà di creare all'interno della rete era parte della tradizione orale allora cercare un insegnamento originale diventa un problema, dato che prenderà invariabilmente la forma di un set prefissato di contenuti. Ma il punto non è il contenuto ma la struttura implicita. Perciò quando leggiamo i sutta dobbiamo fare attenzione a questa struttura, schema o rete implicita. Certamente questa struttura è sempre in qualche modo un aspetto dell'origine dipendente "patīcasamuppāda".

Questa rete si manifesta nelle *mātikā*²⁴. Il termine ricorre nei Nikāya come parte della descrizione del monaco istruito definito come: "istruito nel Dhamma, istruito nel vinaya, istruito nelle *mātikā*" (A1.117). Affine al termine "matrice", *mātikā* deriva da *mātar* "madre". Una *mātikā*, in altre parole, non è solamente una lista ma qualcosa di creativo, dal quale emergono altre cose. Le *mātikā* sono i mattoni con i quali costruire un'esposizione, sono nodi che creano una rete e quando si combinano in modi diversi formano una rete che è più grande della somma dei suoi nodi. Inoltre chi conosce le *mātikā* sa anche come usarle. Bisogna avere una certa abilità nel comprendere le liste. Chi le comprende può usarle per improvvisare e creare. Le *mātikā* non sono semplicemente dei testi ma una pratica, l'applicare un metodo di lavoro con i testi che si basa sulla memorizzazione e sull'uso creativo del canto. Questo metodo crea la struttura del Dhamma, che non è contenuta in nessun testo perché il testo è l'espressione di un Dhamma già esistente strutturato dalle *mātikā*. Questo metodo include un elemento di creatività: chi è istruito nelle *mātikā* non è costretto all'interno di una specifica lista ma può muoversi tra varie liste nella misura in cui il risultato è coerente con la struttura sottostante del Dhamma.

La lista, la meditazione e la creatività:

C'è spazio per la propria creatività all'interno delle liste. Troviamo delle sezioni che si ripetono "*peyyāla*" specialmente nel Samyutta e nell'Anguttara Nikāya. *Peyyāla* è abbreviato in *pe*, che potrebbe essere tradotto con ecc. Queste sezioni "et cetera" sono formate da liste abbreviate che possono essere espanse e collegate in vari modi. Queste sezioni sono delle linee guida per la recitazione orale e la composizione piuttosto che un'idea letteraria fissa. In altre parole, una tradizione puramente orale può contenere più spazio per la creatività di una tradizione dove le parole sono fissate e congelate su di un pezzo di carta.

Le liste sono più di semplici dispositivi mnemonici sono anche una tecnica per una composizione orale creativa. Nascono dall'analisi "*vibhanga*", l'essenza della vipassanā che potrebbe essere tradotta letteralmente con "vedere" (passanā) "separatamente" (vi). La meditazione vipassanā prende ciò che percepiamo come solido e fisso e lo rivela come fluido, in cambiamento e parte di una rete più vasta di processi condizionati e condizionanti. Il punto d'interesse all'interno di questo pattern più ampio non è una singola esperienza data ma la rete stessa della quale ogni esperienza è semplicemente espressione. Spesso in un testo la cosa importante non è la lista specifica degli oggetti ma il fatto che le cose, quando vengono analizzate o divise nelle loro componenti, risultino come dei fenomeni interconnessi. Alla fine le cose sono fenomeni e i fenomeni sono relazioni. Le liste rivelano schemi di relazioni causali. La rotta che prenderemo attraverso le liste varierà a seconda del nostro punto di partenza e del punto finale desiderato. Il punto iniziale varierà in base alle circostanze individuali mentre il punto finale è sempre la liberazione. In questo modo, la struttura del Dhamma che è la dottrina rivelata nei testi ha una struttura parallela al Dhamma che è l'esperienza della realtà del praticante. Entrambe sono traiettorie che puntano verso la liberazione. Nel mondo dei Nikāya, lo studio e la pratica sono interdipendenti.

²⁴ Rupert Gethin, "The Mātikās: memorization, mindfulness and the list". "The mirror of memory: Reflections on mindfulness and remembrance in Indian and Tibetan Buddhism" Janet Gyatso Albany: State University of New York Press, 1992: 149-72. Mātikā: corso d'acqua, una tavola di contenuti, il codice del Patimokkha. Connesso con la madre.

Piena comprensione:

La persona ordinaria non istruita è persa nell'ideazione "*maññanā*" a causa dell'illusione "*moha*", l'assenza della piena comprensione "*pariññā*". Quali sono le caratteristiche della piena comprensione? Secondo il commentario la piena comprensione si può dividere in tre aspetti:

- 1) Piena comprensione del conosciuto "*ñāta-pariññā*": comprensione dell'oggetto dell'esperienza in base alle sue caratteristiche "*lakkhana*", funzioni "*rasa*", manifestazioni "*paccupatthāna*" e causa prossima "*padatthāna*". Questi quattro aspetti del fenomeno costituiscono l'approccio classico dell'abhidhamma all'analisi dei fenomeni.

Questo aspetto della piena comprensione fa riferimento alla nostra esperienza del mondo in termini di dhamma piuttosto che "cose" o "entità". Il Buddha insegna in prima persona. Questo significa che si occupa della natura dell'esperienza dal punto di vista di chi sta facendo quell'esperienza. Ad esempio, quando il Buddha usa la parola "mondo", non la intende nel senso di un pianeta che orbita attorno al sole, intende la nostra esperienza del mondo. Conosciamo in terza persona che la terra orbita intorno al sole ma facciamo esperienza in prima persona del sole che sorge ad est e tramonta ad ovest. Il Buddha è interessato alla natura della nostra esperienza e l'esperienza è sempre esperienza di qualcosa. Cos'è questo qualcosa? E cosa fa?

Quando esaminiamo da vicino la nostra esperienza possiamo dividerla in parti o unità di esperienza chiamate dhamma. Un dhamma è la nostra esperienza di una cosa o la cosa di cui facciamo esperienza. Per esempio, possiamo esaminare il respiro durante la meditazione. Che cos'è il respiro? Come sappiamo che stiamo respirando? Possiamo dedurre che stiamo respirando perché siamo vivi ma per quanto riguarda la nostra esperienza, come facciamo a conoscere direttamente che stiamo respirando? Cosa si prova? Facciamo esperienza del movimento? Facciamo esperienza del duro e del soffice? L'esperienza del movimento, in tutte le sue forme, è *vayo-dhātu* l'elemento dell'aria. L'esperienza della resistenza o della durezza e del soffice è *pathavi dhātu*, l'elemento della terra. Questi elementi sono dhamma. Sono unità discrete dell'esperienza dove sembra che scompaiano le realtà reali. Il concetto di respiro non sopravvive alla presenza. Ciò che sopravvive è la reale esperienza dei fenomeni, dei dhamma.

Quando facciamo esperienza chiaramente osserviamo il comportamento o l'attività dei fenomeni. La piena comprensione del conosciuto si concentra sui movimenti dell'esperienza invece di rimanere intrappolata nel presupposto che esista un qualcosa di sostanziale o essenziale dietro a questi movimenti. Indica la comprensione dell'esperienza nei termini del non-sé "*anattā*". Invece di "concepire x come..." chiediamo: come si comporta x? Cosa fa x? Ciò che è reale per il Buddha è l'attività, non una cosa (presupposta) che (si presuppone) agisce. L'analisi in quattro punti della caratteristica, della funzione, della manifestazione e della causa prossima e il modo classico di esprimere questo tipo di ricerca fenomenologica.

- 2) Piena comprensione attraverso l'esaminazione "*tirana-pariññā*": contemplare nell'oggetto le caratteristiche universali dell'impermanenza, dell'insoddisfazione e del non-sé.

Questo aspetto si riferisce all'attività investigativa della satipatthāna vipassanā. Nella meditazione intuitiva il praticante scruta, esamina o investiga la natura del fenomeno iniziando col coltivare la percezione dell'impermanenza e procedendo con le percezioni della sofferenza e dell'insoddisfazione e del non-sé. Le caratteristiche universali dell'impermanenza, dell'insoddisfazione e del non-sé sono elencate in ordine dalla più grossolana alla più sottile perciò è probabile che il praticante le conosca intimamente in quest'ordine. In ogni caso ogni fenomeno di cui facciamo esperienza mostra queste tre caratteristiche così, a rigore, non c'è un ordine lineare tra le tre. Eppure la prima è la percezione dell'impermanenza perché è la porta verso le altre caratteristiche.

Come ha detto il Buddha a suo figlio Rāhula: "Sviluppa la meditazione sulla percezione dell'impermanenza, Rāhula, perché una volta sviluppata la meditazione sulla percezione dell'impermanenza, verrà abbandonato il concetto "io sono" (MN 62). Abbiamo visto come l'abbandono dei concetti impliciti anche l'abbandono del desiderio e dei pregiudizi, dato che funzionano assieme. La percezione dell'impermanenza recide ogni

sensazione di durata e quindi di affidabilità. Questo ci apre alla comprensione della sofferenza, l'inaffidabilità e l'insicurezza inerente all'esistenza, il fatto che non siamo in controllo anche se pensiamo di esserlo o desideriamo esserlo. Di conseguenza si schiude la comprensione del non-sé, il realizzare che non c'è un'esperienza alla quale vale la pena aggrapparsi come "mia" o "io sono questo" o "io sono così".

Questo è il motivo per il quale tutte le tecniche di meditazione vipassanā sono progettate per esporre il praticante alla realtà dell'impermanenza, dirigendo la sua attenzione verso i cambiamenti che avvengono nell'esperienza. Per esempio il Satipatthāna Sutta inizia descrivendo il praticante in questo modo: "Abbandonando il desiderio ed il dolore per il mondo, vive contemplando il corpo nel corpo, ardente, comprendendo chiaramente e in maniera attenta". Più avanti il linguaggio cambia e il Buddha continua in questo modo: "Vive contemplando la natura dell'emergere nel corpo, contempla la fine nel corpo, contempla sia l'emergere che la fine nel corpo." Invece di osservare il corpo e notare il cambiamento, la pratica matura al punto in cui il praticante osserva il cambiamento stesso e nota che avviene nel e attraverso l'esperienza del corpo. Come spiega Sāriputta:

La persona ordinaria non istruita... considera la forma come il sé o il sé come se possedesse la forma o il sé nella forma. Vive ossessionato dall'idea: "Io sono la forma, la forma è mia". E mentre vive ossessionato da queste idee la sua forma cambia e si altera. Con il cambiamento e l'alterazione della forma emerge la tristezza, il lamento, il dolore la sofferenza e la disperazione." (SN 22.2)

La comprensione del praticante del carattere universale di dukkha evolve nella comprensione del carattere universale di *anattā* mentre abbandona la ricerca di qualcosa di solido e affidabile come fondamenta dell'esperienza e si schiude al vuoto della contingenza, la libertà che si trova nella caduta libera. Questo movimento è associato al terzo aspetto della piena comprensione.

Piena comprensione attraverso l'abbandono *pahāna-pariññā*: abbandonare il desiderio e la passione "*rāga*" per l'oggetto dell'esperienza.

A questo punto il praticante ha rinunciato a cercare soddisfazione negli oggetti dell'esperienza. Ad un livello più profondo ne ha avuto abbastanza. Prima proiettava nell'esperienza dei "concetti" a causa dei quali vedeva il mondo bello "*subha*", soddisfacente "*sukha*", disgustoso "*patigha*", permanente "*nicca*" e sostanziale o sé "*atta*". Ma, dopo aver finalmente abbandonato lo sforzo nel creare e mantenere queste proiezioni, ha scoperto ciò che nascondevano da sempre ma che era sempre stato lì. Ora la sua esperienza è realistica "*yathabhūtam*".

Si noti che lasciare andare i concetti di bellezza implica anche lasciare andare i concetti di disgusto. Se una persona vive in un mondo di bellezza vive anche in un mondo di disgusto e vice versa. Di solito le traduzioni dei testi contrastano la (sbagliata) percezione di "*subha*", come "bello", con la (giusta) percezione di "*asubha*", o non-bello, aggiungendo il prefisso negativo a "*a-subha*". Ma questo è chiaramente un errore perché bellezza e disgusto sono necessariamente collegati. Afferrare l'uno significa afferrare l'altro e abbandonare l'uno significa abbandonare l'altro. Perciò "*a-subha*" è "non attraente" non nel senso di una repulsione positiva ma nel senso letterale di non più attraente. L'esperienza è semplicemente com'è e il cuore non si sente più costretto né ad afferrare né a respingere. Il cuore non è più costretto, questo è il punto. In breve, i movimenti fondamentali dell'attrazione, dell'avversione e dell'illusione costruiscono il mondo in cui viviamo, mentre rimaniamo convinti che stiamo percependo il mondo com'è veramente. Ma quando il mondo è percepito com'è veramente diventa un mondo diverso.

Il praticante verso il risveglio e la possibilità della piena comprensione:

Bhikkhu, colui che sta imparando... conoscendo direttamente la terra come la terra... non dovrebbe concepire sé stesso come la terra... non dovrebbe concepire sé stesso nella terra... non dovrebbe

concepire sé stesso separato dalla terra... non dovrebbe concepire: “la terra è mia”... non dovrebbe provare piacere nella terra. Perché? Perché deve comprenderlo completamente, vi dico.

Mentre la “persona ordinaria non istruita” non può che proiettare la bellezza, la repulsione, la soddisfazione e la sostanzialità nell’esperienza e l’arahant (inevitabilmente?) non può, colui che sta praticando ha una scelta. Potrebbe o non potrebbe farlo. Si trova ad un incrocio ad un punto di scelta. Come possiamo comprendere questa situazione?

Colui che si trova sul sentiero ha visto un barlume di realtà ed ora è “*ariya*” Nobile. Invece di percepire la terra, ha imparato come vederla direttamente. La sua attenzione è affinata al punto che può vedere cosa sta succedendo veramente. Questa è la descrizione dell’esperienza di una persona che passa da ordinaria “*puthujjana*” a Nobile “*ariya*” com’è accaduta al laico Upāli mentre ascoltava un discorso del Buddha:

Come un tessuto senza macchie si tinge facilmente così, mentre il laico Upāli era lì seduto, l’immacolata visione del Dhamma sorse in lui: “tutto ciò che emerge, finisce”. Allora Upāli vide il Dhamma, ottenne il Dhamma, comprese il Dhamma, sondò il Dhamma; andò oltre il dubbio, lasciò la perplessità, guadagnò il coraggio e non ebbe più bisogno degli altri per comprendere l’Insegnamento del Maestro.” MN 56 Upāli Sutta.

Si noti come questa realizzazione è legata alla percezione dell’impermanenza: “tutto ciò che emerge, finisce”, “tutto quello che per sua natura emerge, è nella sua natura finire”. Stiamo parlando di un praticante di vipassanā maturo che, avendo visto attraverso l’identità e le proiezioni che costruiscono l’identità, ora ha abbandonato *sakkāya ditthi*, il presupposto della realtà della persona. Ha visto chiaramente, almeno una volta, che lui/lei non è reale; non c’è davvero qualcuno qui, nessuno che sostiene l’esperienza di questo adesso.

Così il praticante “conosce direttamente” la terra come terra. Secondo il commentario, la “conoscenza diretta” implica almeno una parte dei due tipi inferiori di piena comprensione: piena conoscenza del conosciuto e piena conoscenza attraverso l’esame. Questo è il tipo di comprensione penetrante associata alla meditazione vipassanā che è necessaria per la “visione del Dhamma” o “visione della realtà” a cui si fa riferimento sopra.

Il praticante è come un bambino che ha capito che non c’è nessun Babbo Natale. Ora sa, ed il mondo è cambiato. Non può più tronare indietro in quel mondo magico nel quale Babbo Natale appare per esaudire ogni desiderio. Ma può sempre decidere di comportarsi come se Babbo Natale fosse reale. Non possiamo più tornare al mondo della nostra infanzia ma possiamo sempre scegliere di agire in modo infantile. Allo stesso modo anche se il praticante maturo ha visto qualcosa, qualcosa che cambia tutto, può sempre ritirarsi nelle sue vecchie abitudini, nate dall’oblio e fare finta di non aver visto niente. Cionondimeno anche se il praticante può rimanere impigliato in pensieri che riguardano “io” e “mio”, non possono più diventare presupposti perché ad un livello profondo non è più possibile crederci. Come un adulto che non può davvero credere in Babbo Natale per quanto si sforzi.

Il Venerabile Khemaka ci spiega come funziona. Khemaka era un vecchio monaco vicino alla morte che si trovò in mezzo ad un’incomprensione. Volendo controllare la sua realizzazione prima di morire, i suoi compagni monaci gli chiesero: “Il Venerabile Khemaka considera qualcosa, tra i cinque aggregati, come il Sé o che appartiene al Sé?” khemaka rispose: “Tra questi cinque aggregati oggetto dell’attaccamento non considero niente come il Sé o come appartenente al Sé”. I suoi amici furono sorpresi se non scioccati: stava affermando di essere un Arahant, pienamente risvegliato? Khemaka spiegò:

“Amici, non dico della forma, della sensazione, della percezione, delle fabbricazioni, della coscienza “Io sono” né dico “Io sono” separatamente dalla forma, dalla sensazione, dalla percezione, dalle fabbricazioni e dalla coscienza. Benché “Io sono” non sia ancora del tutto scomparso in me, in relazione a questi cinque aggregati oggetti dell’attaccamento, non considero niente tra di loro come “Io sono questo”.

“Supponete che si senta il profumo di un fiore di loto blu, rosso o bianco. Sarebbe giusto dire: il profumo appartiene ai petali o il profumo appartiene allo stelo o il profumo appartiene ai pistilli?”

“No, amico”

“E come sarebbe giusto dire?”

“Si dovrebbe dire: il profumo appartiene al fiore.”

“Allo stesso modo, amici, non dico della forma, della sensazione, della percezione, delle fabbricazioni, della coscienza “lo sono” né dico “lo sono” separatamente dalla forma, dalla sensazione, dalla percezione, dalle fabbricazioni e dalla coscienza. Benché “lo sono” non sia ancora del tutto scomparso in me, in relazione a questi cinque aggregati oggetti dell’attaccamento, non considero niente tra di loro come “lo sono questo”.

“Anche se uno studente preparato ha abbandonato le cinque catene inferiori, riguardo ai cinque aggregati oggetti dell’attaccamento rimane ancora in lui il concetto “lo sono”, un desiderio “lo sono”, una tendenza “lo sono” che non è stata ancora sradicata”. (SN 22.89)

Il profumo di un fiore appartiene all’intero fiore e non si può assegnare ad un luogo specifico, allo stesso modo questo senso del sé sullo sfondo non ha né un luogo né un contenuto specifico. Lo si nota leggero nel sottofondo, lì da qualche parte. Si presenta come questo senso di qualcuno che sta facendo questa esperienza, un senso vago ma irresistibile. Ma “lo sono” è sempre alla ricerca di un luogo, di un qualche tipo di contenuto con il quale possa identificarsi e quindi emergere in primo piano. Il concetto (*māna*) “lo sono” è predisposto o tende ad essere guidato dal desiderio “*chanda*” che emerga un’esistenza specifica: “lo sono questo” (*attā*). Ma nel praticante maturo questo indirizzo non è necessario. Può essere bloccato dall’esame o dall’analisi (*tirana*) di qualsiasi fenomeno del quale si fa esperienza che rivela chiaramente, in questo istante, che io non sono questo.

Ma fino a quando continua la tendenza o la predisposizione verso il sé, il praticante è portato, in un momento di distrazione, ad identificarsi con l’esperienza e, per un periodo di tempo, a relazionarsi con l’esperienza come “lo sono questo”.

“Più tardi dimora contemplando l’emergere e la fine dei cinque aggregati oggetto dell’attaccamento... mentre dimora contemplando l’emergere e la fine dei cinque aggregati oggetto dell’attaccamento il concetto “lo sono”, il desiderio “lo sono”, la predisposizione “lo sono” che non sono ancora stati sradicati, vengono sradicati.

“Supponete che un vestito sia macchiato e sudicio e che il suo padrone lo dia da lavare. Chi lo lava lo strofina a fondo con il sale detergente, con la lisciva o lo sterco di vacca e lo sciacqua e lo pulisce nell’acqua. Anche se quel vestito diventa pulito potrebbe rimanere il profumo del sale detergente, della lisciva o dello sterco di vacca. Allora verrebbe riconsegnato al suo padrone. Il padrone di quel vestito lo metterebbe in un cesto profumato e l’odore residuo del sale detergente, della lisciva o dello sterco di vacca che non era ancora sparito, sparirebbe.” (SN 22.89 Khemaka Sutta).

Il “cesto profumato” è la pratica che porta a compimento la piena comprensione attraverso l’abbandono “*pahāna pariññā*”. Questa pratica consiste nel continuare a contemplare gli aggregati come “questo non è mio”, “io non sono così”, “questo non è me stesso”. La prima contemplazione riduce il desiderio, la seconda riduce il concetto e la terza conferma e ricorda al praticante della sua libertà dalla presunzione di un sé. Ma fino a quando non ha ottenuto la piena liberazione il praticante è portato a farsi illudere dall’esperienza, per un po’.

L’Arahant:

L’Arahant... anche lui conosce direttamente la terra come terra. Conoscendo direttamente la terra come terra: non concepisce sé stesso come la terra; non concepisce sé stesso nella terra; non concepisce sé

stesso separato dalla terra; non concepisce: "la terra è mia"; non prova piacere nella terra. Perché? i) Perché ha pienamente compreso; ii) perché è libero dal desiderio attraverso la distruzione del desiderio; iii) perché è libero dall'odio attraverso la distruzione dell'odio; iv) perché è libero dall'illusione attraverso la distruzione dell'illusione.

Una volta completata la piena comprensione il praticante non proietta più niente nell'esperienza ma vive solo nella realtà di cui fa esperienza. Assieme alla piena comprensione arriva la distruzione del desiderio, dell'odio e dell'illusione. Il concetto di distruzione è centrale perché questi veleni, una volta distrutti, non ritornano più. La liberazione è completa e permanente. Come possiamo capirlo?

All'inizio dobbiamo comprendere cosa sono questi movimenti. *Rāga* è tradotto di solito con desiderio o passione. Letteralmente significa "colore", *rāga* è ciò che colora la mente intrappolata nella presa dell'eccitazione stimolata dal desiderio. Quando la mente è "colorata" in un certo modo non riesce a vedere oltre l'oggetto del desiderio, è ossessionata dall'oggetto. Perciò *rāga* si riferisce all'ossessione contenuta nel desiderio e perciò all'assenza di libertà perché non c'è libertà nell'ossessione. *Rāga* è un aspetto di *tanhā*, sete o desiderio ed indica attrazione, uno dei tre movimenti fondamentali della mente. L'attrazione è il movimento della mente verso l'oggetto per prenderlo. È sempre accompagnato da altri due movimenti: "*dosa*", qui tradotto come odio, è l'avversione, il movimento della mente che si allontana dall'oggetto per evitarlo o resistergli. "*Moha*" è l'illusione che ha due aspetti: può apparire come la mente che travisa un oggetto, la convinzione che sia qualcosa che in effetti non è, e come una risposta confusa ad una situazione. Oscillando tra queste due possibilità, l'attrazione e la repulsione, non si decide mai per nessuna delle due. Così l'illusione implica sia l'ottusità che la confusione. Questi movimenti fondamentali vengono distrutti nella piena comprensione.

La vita senza concepire:

L'Arahat non concepisce. Che cosa vuol dire? Bhikkhu Bodhi spiega:

Perciò, l'Arahat non concepisce più nulla in alcun modo... questo non significa che l'Arahat ha smesso di pensare... ma ora la mente dell'Arahat registra semplicemente i fenomeni che la colpiscono mentre appaiono, senza distorsioni o falsificazioni. L'Arahat non vede più gli oggetti piacevoli come attraenti, perché è libero dalla passione; non vede più gli oggetti spiacevoli come disgustosi, perché è libero dall'odio; non vede più in maniera confusa gli oggetti neutri, perché è libero dall'illusione. Non aggiunge e non si porta via... per l'Arahat nel vedere c'è solo il vedere, nell'udire solo l'udire, nel sentire solo il sentire, nel riconoscere solo il riconoscere. Non c'è il concetto "lo vedo, ascolto, sento e riconosco", non c'è il concetto che ciò che è visto, udito, sentito e riconosciuto sia "mio". (Bhikkhu Bodhi The discourse on the root of existence. The Mūlapariyāya Sutta and its commentaries. 2nd edition. Kandy: Buddhist Publication Society, 1992: 15).

Ma questo ha senso in un mondo di esseri umani? Se l'Arahat non aggiunge nulla alla semplice esperienza, come può funzionare normalmente in un mondo di significati? O l'assenza del concepire ha un senso più ristretto ovvero smettere di proiettare un "io" e un "mio" nell'esperienza?

Se, per esempio, l'attrazione e la repulsione sono proiettate nell'esperienza attraverso il desiderio "*tanhā*", allora come potrebbe un Arahat apprezzare la bellezza in assenza del desiderio? O c'è un desiderio che non è attaccamento? I Nikāya parlano di forme di desiderio che hanno un valore positivo per il praticante. Termini come desiderio "*chanda*", passione "*rāga*" e piacere "*nandi*" sono usati generalmente in senso negativo ma il Buddha parla anche di *dhmma-chanda* (il desiderio per ciò che è reale), *dhmma-rāga* (la passione per ciò che è reale) e *dhmma-nandi* (il piacere in ciò che è reale), come di valori positivi.

Questa è una questione sensibile. Nella prima edizione della sua traduzione del Majjhima Nikāya, Bhikkhu Bodhi tradusse Bhaddekaratta Sutta (MN 131), un discorso che ha come tema la pratica della meditazione vipassanā di giorno e di notte, come "Il discorso su un attaccamento fortunato". In una nota spiegò, seguendo Bhikkhu Ñānamoli, che *ratta* o *ratti* può derivare dalla radice *raj* "provare piacere nel". Perciò *baddeharatta* si

riferisce a colui che è fortunato “*bhadda*” nel avere un “*eka*” attaccamento “*ratta*”, l’attaccamento al “vedere chiaramente ogni fenomeno emergente²⁵”. Ma nella seconda edizione *Bhaddekaratta* Sutta fu tradotto con “Il discorso su una singola notte eccellente”. Bhikkhu Bodhi cambiò parere riguardo a *ratta* ed ora, dopo un suggerimento di Bhikkhu Thanissaro, interpreta la parola come se derivasse dal sanscrito *rātra* o *rātri* “notte”. Ha spiegato che “Se la parola significasse attaccamento, considerato tipicamente come una condizione di infelicità nei discorsi Buddhisti, ci sarebbe stato senz’altro qualche chiarimento nel commentario²⁶”. O la sua prima traduzione era troppo radicale per la tradizione²⁷?

All’occasione l’Arahat usa i linguaggi ed i concetti come “io” e “mio” ma non usa queste espressioni per proiettare delle realtà sostanziali nell’esperienza dove non ne esistono. Di conseguenza non “cerca il piacere negli oggetti che incontra” e non li insegue. E in assenza di questo piacere non si rinnova più il *samsara*²⁸. Quindi ci sono due aspetti nell’intuizione dell’Arahat: quello (anti-) ontologico (che si riferisce a ciò che esiste veramente) e quello affettivo (che si riferisce alla nostra risposta emotiva a ciò che in effetti esiste).

L’aspetto ontologico dell’intuizione, che implica l’abbandono dei concetti e dei presupposti, è il non proiettare più realtà sostanziali dove non ne esistono mentre si accettano ancora le realtà convenzionali come “io” e “mio” che rendono possibile la comunicazione. L’aspetto affettivo dell’intuizione, che implica l’abbandono del desiderio, è la fine della ricerca della soddisfazione in maniera angosciata e mai appagata. Quest’ultima ha a che fare con la nostra relazione con il piacere che è un problema cruciale nella pratica.

Cosa ci dà piacere? E come ci relazioniamo con ciò che ci dà piacere? Il desiderio (*tanhā*, letteralmente “sete”) implica una relazione di dipendenza: devo avere questa cosa o questa esperienza altrimenti la mia vita è inadeguata, inutile, un fallimento ecc. L’assenza di desiderio implica una relazione con il piacere caratterizzata dall’indipendenza, dalla libertà. Posso godere al massimo di questa cosa o di questa esperienza ma so che posso farcela anche senza. Oppure: la godo senza riserve e, allo stesso modo, la lascio andare senza riserve quando naturalmente finisce. In assenza di desiderio lo scopo del piacere è molto più ampio perché non sono più confinato all’interno della dipendenza, che è un’espressione delle mie vecchie abitudini che non mi lasciano aprirmi a ciò che è nuovo, ciò che prima non vedevo. Inoltre, quando non c’è il concetto “*māna*” non soffro più di quel senso di vuoto all’interno di me che sento il bisogno di riempire, la cui assenza va riempita di qualcosa. Di conseguenza le mie dipendenze muoiono naturalmente, dato che la loro funzione è cercare (sempre senza successo) di riempire questo buco. Quindi l’intera relazione con il piacere e con il dolore è cambiata. Ma il piacere ed il dolore rimangono?

Il Tathāgata e la piena comprensione fino alla fine:

Qui Tathāgata è riferito al Buddha stesso che ha lo stesso risveglio dell’Arahat ma il raggio della sua comprensione è più ampio. Non ha solo compreso pienamente ma ha compreso pienamente fino alla fine (pariññātantaṃ: pariññā: piena comprensione + anta: fine, limite). Si riferisce alla “conoscenza onnisciente” del Buddha (sabbaññuta-ñāna). Il Tathāgata conosce fino al limite tutto ciò che è possibile conoscere, la sua conoscenza fa di lui un *sammā sambuddha* e li ha permesso di fondare il Buddhismo e di risvegliare anche altre persone.

Il piacere è la *mūla* della sofferenza:

Finalmente arriviamo al culmine del nostro sutta. Il Buddha spiega in che modo il Tathāgata non concepisce:

²⁵ Bhikkhu Bodhi & Bhikkhu Ñānamoli (trans.) The middle length discourse of the Buddha. A translation of the Majjhima Nikaya. Boston: Wisdom Publications, 1995: 1039; n. 1210, p. 1337

²⁶ Bhikkhu Bodhi & Bhikkhu Ñānamoli (trans.) The middle length discourse of the Buddha. A translation of the Majjhima Nikaya. 2nd edition. Boston: Wisdom Publications, 2001: n.1210, p.1342

²⁷ Su questo tema si confronti anche la traduzione di Bhikkhu Ñānanada che rende Bhaddekaratta con “L’amante ideale della solitudine” un’altra possibile traduzione in contrasto con il commentario (n.d.t.).

²⁸ Bodhi 1992: 18

Perché ha compreso che quel provare piacere è la radice della sofferenza (*nandi dukkhassa mūlan ti*) e che con il diventare come condizione c'è la nascita e che per tutto quello che viene ad essere c'è la vecchiaia e la morte. Perciò Bhikkhu, attraverso la completa distruzione, il declino, il lasciar andare e la rinuncia verso i desideri, il Tathāgata si è risvegliato alla piena illuminazione, vi dico

“Il piacere è la *mūla* della sofferenza”. Ricordate come il pubblico di 500 Bhikkhu fosse composto da esperti nei testi vedici abituati a pensare in termini di qualcosa di esoterico o di entità universale come la *mūla* di questo universo fenomenico? Questo è un modo comune di pensare la realtà. C'è un qualche tipo di essenza e se solo ci sforzassimo abbastanza a cercarla la troveremmo. Potrebbe essere dentro di noi come l'*ātman* o all'esterno come brahman; potrebbe essere un evento accaduto all'inizio dell'universo; potrebbe essere quello da cui l'universo emerge e in cui l'universo finisce. Ma il Buddha ha spiegato che concepire in qualunque modo questa *mūla* è sbagliato proprio perché il nostro concepire è un concetto, un'idea che riguarda la realtà piuttosto che la realtà stessa e così è qualcosa di imposto da noi sulla realtà, nel tentativo disperato di ancorare noi stessi ed il nostro mondo.

Invece, il Buddha dirige subito la nostra attenzione al dolore che ci spinge a cercare questo ancoraggio, questa *mūla*. Cos'è che nutre questo dolore? È il nostro provare piacere, il nostro tentativo di afferrare in maniera compulsiva una soddisfazione che non è mai abbastanza e che quindi racchiude in essa il bisogno di raggiungere qualcos'altro. Questo piacere è associato con “l'essere” o “divenire” *bhava* che è la cieca ricerca di qualcosa, qualunque cosa, che possa riempire il vuoto. Il diventare condiziona la “nascita” *jati*, l'emergere di questa cieca ricerca in qualcuno, una persona specifica che si ritrova all'interno di una situazione precisa o questa persona in questa situazione. Questo è un altro modo di descrivere il movimento da “io sono” a “io sono questo”. Per far nascere questo movimento, come qualcuno.

Alla fine, il linguaggio di questa sezione ci indica la scoperta da parte del Buddha dell'origine dipendente *patīcasamuppāda* che è ciò che ha reso dal principio Siddhattha Gotama un Buddha. Il Buddha ci dice riguardo a questa scoperta:

Che emergano i Tathāgata nel mondo o che non emergano i Tathāgata, quell'elemento persiste ancora, la stabilità del Dhamma, il corso fisso del Dhamma, la specifica condizionalità. Un Tathāgata si risveglia a questo e penetra questo. Dopo di che lo spiega, lo insegna, lo proclama, lo stabilisce, lo svela, lo analizza, lo elucida. E dice: “Guarda!”. SN 12.20

L'origine dipendente ci insegna che gli eventi di cui facciamo esperienza emergono a causa di condizioni a loro volta condizionate e che finiscono quando queste condizioni finiscono. Questo processo naturale dell'emergere condizionato condizionante è senza limiti. Non è che noi realizziamo l'origine dipendente, perché parlare o concepire è un modo di presupporre che ci sia qualcuno o qualcosa – “io” – che realizza l'origine dipendente. Ma non c'è un luogo oltre l'origine dipendente dal quale realizzare l'origine dipendente. L'origine dipendente non appoggia da nessuna parte; piuttosto l'origine dipendente sostiene l'assenza d'appoggio fondamentale dell'universo di cui facciamo esperienza. Non realizziamo il Dhamma: il Dhamma realizza il Dhamma. O, come dice il Buddha: “Ciò che emerge è solo sofferenza e ciò che finisce è solo sofferenza” (SN 12.15)

Così la, la radice o il fondamento al quale il Buddha è interessato è la radice del nostro dolore. Perché il progetto del *mūla* Buddha non è filosofico. Non è interessato a sviluppare una teoria del tutto. Il suo interesse è pratico e pragmatico. Come esseri umani soffriamo. Perché? ma più importante, come? Cosa causa questo dolore? Come possiamo farlo finire? Questa è l'unica *mūla* che vale la pena inseguire. E questa *mūla* emerge ora, nel nostro desiderio incessante di muoverci verso la prossima esperienza, di trovare qualcosa che possa finalmente colmare il vuoto dentro di noi e giustificare la nostra esistenza, per noi stessi e per gli altri. Questa è la *mūla* che studiamo nella meditazione vipassanā. E fino a quando ci troviamo a resistere all'esperienza di questo momento, fino a quando cerchiamo di raggiungere qualcos'altro invece di questo momento, questa *mūla* sarà sempre disponibile.