

1 Il *paṭiccasamuppāda*

Il *paṭiccasamuppāda* (in sanscrito *pratītyasamutpāda*), traducibile con “(teoria dell’) origine interdipendente (della realtà)”, è certamente qualcosa di molto importante per il Buddha: egli lo formula (o volendo lo “scopre”) nella notte subito dopo l’illuminazione, appena ripresosi da sette giorni di estasi meditativa (*samādhi*) e vi fa riferimento svariate volte nei suoi discorsi. In uno di essi (Majjhima Nikāya, 28), per sottolinearne l’importanza, afferma che “chi vede il *paṭiccasamuppāda* vede la Legge (*dhamma*), chi vede la Legge vede il *paṭiccasamuppāda*” (*yo paṭiccasamuppādam passati so dhammam passati, yo dhammam passati so paṭiccasamuppāda passati*).

Una formulazione completa del *paṭiccasamuppāda* la troviamo nel *Suttapiṭaka* “Cesta dei Detti Testuali”, *Khuddakanikāya* “Mucchio di testi brevi”, all’inizio del primo capitolo degli *Udāna* o “Versi di elevazione”, intitolato *Bodhi* o “Comprensione”, dove ci viene raccontato come egli lo formulò la prima volta appena ripresosi da sette giorni di estasi meditativa (*samādhi*).

Poiché il Buddha era solo quando raggiunse l’illuminazione e formulò il *paṭiccasamuppāda*, dobbiamo dedurre che lo abbia poi raccontato a altri monaci, uno dei quali a sua volta lo narra come ne fosse stato testimone oculare.

1.1 L’interpretazione tradizionale

Nonostante l’importanza data dal Buddha stesso al *paṭiccasamuppāda* o “(teoria dell’) origine interdipendente (della realtà)”, esistono forti dubbi su come vada interpretato.

Quel che è certo (nel senso che così recita la sua formula) è che esso individua dodici “elementi” o “fattori” concatenati fra loro che determinano il dispiegarsi della realtà intorno a noi per come la percepiamo in una condizione di non-illuminazione (che è la “naturale” condizione umana: nasciamo infatti tutti non-illuminati e ci rimaniamo senz’altro a meno di abbracciare la dottrina buddista e dedicare alla sua attuazione tutte le nostre energie), e tali dodici elementi sono:

- *avijjā*
- *sankhārā*
- *viññānaṃ*
- *nāmarūpaṃ*
- *saḷayātanaṃ*
- *phasso*
- *vedanā*
- *taṇha*
- *upadānaṃ*
- *bhavo*
- *jati*
- *jarāmaraṇaṃ*

La formula con cui questi elementi sono messi in relazione tra loro è: “essendoci la tal cosa c’è questa (in Pāli, *imasmiṃ sati idaṃ hoti*), dall’apparizione di quello nasce quello (*imassuppādā idaṃ upajjati*): in conseguenza di *avijjā* i *sankhārā* (il termine è usato al plurale) (*avijjāpaccayā sankhārā*), in conseguenza dei *sankhārā* il *viññānaṃ* (*sankhārapaccayā viññānaṃ*), in conseguenza del *viññānaṃ* il *nāmarūpaṃ* (*viññāpaccayā nāmarūpaṃ*), in conseguenza del *nāmarūpaṃ* il *saḷayātanaṃ* (*nāmarūpapaccayā saḷayātanaṃ*), ecc. fino a *jarāmaraṇaṃ* “la vecchiaia e la morte”, l’ultimo elemento della catena.

Al di là della traduzione dei singoli termini (per la qual cosa vedi oltre), su cui non ci sono troppi dubbi (solo *sankhāra* ha un significato particolarmente indefinito, gli altri sono abbastanza chiari), il problema principale è capire come concatenare tali elementi, il che dipende evidentemente da cosa si pensi che il Buddha stia descrivendo attraverso di essi.

L’interpretazione più accreditata nella tradizione buddista stessa (seguita dalla maggior parte degli studiosi moderni e contemporanei) dà una lettura poco convincente di questi “anelli di concausazione” poiché li distribuisce sull’arco di tre vite umane (cosa di cui nel testo non vi è alcuna allusione). In particolare i primi due elementi, *avijjā* e *sankhārā*, vengono intesi come il prodotto di un’esistenza passata, gli otto “anelli” successivi, da *viññānaṃ* a *bhava*, come pertinenti all’esistenza attuale, e gli ultimi due, *jati* e *jarāmaraṇaṃ*, come pertinenti a un’esistenza futura.

In altre parole, secondo questa interpretazione (che viene infatti denominata da alcuni studiosi moderni “embriologica”) quel che il Buddha sta descrivendo è: a) il meccanismo con cui si “eredita” da una vita precedente la condizione di ignoranza radicale (*avijjā*) in cui ogni essere vivente nasce; b) il meccanismo con cui si ottiene la specifica condizione in cui si nasce (di uomo, animale, pianta, dio, essere demoniaco, ecc.) determinata dai *sankhārā*, traducibile secondo questa interpretazione con “residui karmici” prodotti e “lasciati in eredità” all’esistenza successiva dall’ignoranza radicale dell’esistenza precedente; e c) il modo con cui la vita presente (secondo questa interpretazione, gli anelli da *viññānaṃ* a *bhava*) determina, a meno di illuminarsi e liberarsi, una vita futura, allusa da *jati* “nascita” e *jāramaraṇam* “vecchiaia e morte”, vita futura a sua volta responsabile di lasciare (se non si conclude con l’illuminazione e la conseguente liberazione) un residuo di *avijjā* o ignoranza radicale con annessi *sankhārā* che fa ripartire la “ruota” e così all’infinito salvo raggiungere, seguendo la via del Buddha, la liberazione (il *nibbāna*, la non-rinascita) e interrompere in tal modo il concatenarsi degli elementi del *paṭiccasamuppāda*.

I problemi con questa interpretazione sono almeno due.

Da un lato sembra strano che la prima cosa che il Buddha capisca dopo aver ottenuto l’illuminazione (il testo del canone dice esplicitamente che “produsse con la mente” *manasākāsi* lo schema del *paṭiccasamuppāda* dopo essere rimasto assorto in *samādhi* per sette giorni) sia un qualcosa di non tanto dissimile dalla visione standard riguardo all’ottenimento di una reincarnazione congrua con le azioni di un’esistenza precedente (teoria di cui abbiamo un chiaro accenno già in *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, un’*upaniṣad* certamente prebuddista).

D’altro lato la distribuzione dei dodici fattori in tre vite distinte sembrerebbe contraddetta dalla sintassi stessa con cui la teoria è formulata, basata su un locativo assoluto con il participo al presente (*imasmiṃ sati*) che di norma esprime contemporaneità con l’azione della reggente (di fatto il *paṭiccasamuppāda* interpretato secondo lo schema delle tre vite presenta molti punti oscuri, tanto che non pochi studiosi moderni hanno ipotizzato che il *paṭiccasamuppāda* possa essere un “falso”, originato negli ambienti dei sistematizzatori posteriori del pensiero del Buddha, che avrebbero concepito tale teoria a imitazione dei “concatenamenti” tipici delle *upaniṣad* antiche).

Altro problema che a me pare insormontabile è che il Buddha, dopo aver esposto il *paṭiccasamuppāda* una prima volta *anuloman* lett. “seguendo il pelo”, con la menzionata formula “essendoci la tal cosa c’è questa, dall’apparizione di quello nasce quello”, lo ripete però questa volta *paṭiloman* “contropelo”, cioè con la formula “non essendoci la tal cosa, non c’è questa (*imasmiṃ asati idaṃ na hoti*), dall’estinzione della tal cosa si estingue questa (*imassa nirodhā idaṃ nirujjati*)”: “dall’estinzione di *avijjā* si estinguono i *sankhārā* (*avijjānirodhā sankhāranirodho*), dall’estinzione

dei *sankhārā* si estingue il *viññānaṃ* (*sankhāranirodhā viññānanirodho*), dall'estinzione del *viññānaṃ* si estingue il *nāmarūpaṃ* (*viññānanirodhā nāmarūpanirodho*), dall'estinzione del *nāmarūpaṃ* si estingue il *saḷayātanaṃ* (*nāmarūpanirodhāsaḷayātanaṃnirodho*), ecc. fino a *jarāmaṇaṃ*.

Ora, come potrebbe essere possibile una cosa del genere se il *paṭiccasamuppāda* si riferisse a un arco di tre esistenze? Come potrebbe sussistere, in una data esistenza l'estinzione dell'*avijjā* di una vita precedente? Oltretutto nella terza parte della notte (le altre due formulazioni le fece nelle prime due parti della notte) il Buddha ripercorre il medesimo “percorso” sia *anuloman* (con la formula “essendoci questo c'è questo, dall'apparizione di quello nasce quello”) che *paṭiloman* (“non essendoci la tal cosa, non c'è questa, dall'estinzione della tal cosa si estingue questa”), rendendo ancor più inconcepibile la distribuzione su tre esistenze del *paṭiccasamuppāda*. Infine, l'interpretazione “embriologica” non rende minimamente giustizia del fatto che il *paṭiccasamuppāda* sia la prima cosa cui il Buddha volge la sua attenzione dopo aver ottenuto l'illuminazione: perché mai dovrebbe parlare di qualcosa di già noto come la connessione karmica fra esistenze successive?

D'altra parte, si può immaginare il perché del fatto che nei secoli subito dopo la scomparsa del Buddha il *paṭiccasamuppāda* potrebbe essersi trasformato, da qualcosa di diverso in un'analisi del meccanismo della reincarnazione (l'interpretazione “embriologica” del *paṭiccasamuppāda* è già presente nel canone, in particolare nell'*Abhidhammapiṭaka*, testo certamente posteriore, probabilmente almeno di un paio di secoli, alla morte o *parinibbāna* “estinzione completa” del Buddha, dato che si occupa di sistematizzare i concetti principali della dottrina buddista, per altro con una rigidità formulaica estranea al pensiero originale dell'Illuminato). Infatti l'assenza di un nucleo profondo della personalità, cioè dell'*ātman* (uno dei capisaldi del pensiero buddista), rendeva la reincarnazione, accettata da tutti o quasi (esistevano anche dei pensatori totalmente nichilisti, i cosiddetti *nāstika* o *cārvāka*) questione alquanto problematica: incalzati dalla domanda “imbarazzante” su come potesse avvenire la reincarnazione secondo la legge del karma in assenza di un nucleo profondo della personalità che potesse essere considerato “portatore” del karma prodotto in una esistenza precedente, i pensatori responsabili della sistematizzazione del pensiero del Buddha potrebbero aver voluto “adattare” il *paṭiccasamuppāda* a tal fine.

1.2 L'interpretazione non-embriologica

Un'interpretazione non embriologica del *paṭiccasamuppāda* che riesca a dare conto del perché il Buddha asserisca che “chi vede il *paṭiccasamuppāda* vede la Legge (*dhamma*), chi vede la Legge vede il *paṭiccasamuppāda*”, porta invece a considerare il *paṭiccasamuppāda* come la spiegazione del perché percepiamo il reale nella maniera in cui lo percepiamo da non-illuminati, e cioè caratterizzato dalle polarità

soggetto/oggetto, spirito/materia, interno/esterno, vicino/lontano, piacevole/spiacevole, ecc.

Il reale in verità non è altro che flusso continuo di immaterici impulsi mentali (chiamati *dhamma*) che intessono un momentaneo e sempre rinnovantesi “spettacolo” dal quale noi traiamo la percezione di una realtà coerente e con un buon grado di permanenza: il mondo è *suñña* (sanscrito *sūnya*) “vuoto” cioè privo di qualunque fondamento ontologico e per questo in continua e perenne trasformazione, intrinsecamente insensato e doloroso.

L’operare del *paṭiccasamuppāda*, lungi dall’esplicarsi nell’arco di tre vite come immaginato nell’interpretazione tradizionale, avviene in ogni istante, nei riguardi di ogni nostra percezione e concezione; in questo senso:

- *avijjā* “ignoranza” è la condizione di non-illuminazione che ci fa credere che il reale sia come ci appare, polarizzato in soggetto/oggetto, interno/esterno, materia/spirito ecc. e stabile
- *sankhārā* “aggregati” è la solidificazione e il frazionamento del flusso del reale in infinite conformazioni distinte (“cose” e “idee”)
- *viññānaṃ* “coscienza” è un polo di interiorità cosciente cui il reale appare
- *nāmarūpaṃ* “nomi e forme” è il dispiegarsi del reale in fenomeni già noti o in ogni caso nominabili
- *saḷayātanaṃ* “i sei sensi e ambiti sensoriali” è l’apparizione dei cinque sensi più il mentale e i rispettivi loro ambiti sensoriali
- *phasso* “contatto” è la costante e ineludibile stimolazione sensoriale esercitata dagli oggetti dei sensi
- *vedanā* “ideazione” è la percezione precisa
- *taṇha* “sete” è il desiderio
- *upadānaṃ* “identificazione” è l’attaccamento
- *bhavo* “esistenza” è l’essere
- *jati* “nascita” è la creazione
- *jarāmaraṇaṃ* “vecchiaia e morte” è l’invecchiamento e la sparizione

Partendo da questi significati, e tenendo presente che il processo descritto in questi dodici anelli avviene in maniera pressoché simultanea e in ogni istante, il *paṭiccasamuppāda* può quindi essere interpretato secondo questo schema: “Determinata dalla predisposizione a vedere la realtà nella maniera in cui la vediamo solitamente (*avijjā*), scaturisce l’aspettativa che il reale si dispieghi in forme autonome le une dalle altre (*sankhārā*) che presuppone a sua volta un polo di percezione cosciente (*viññānaṃ*) pronto a recepire il reale secondo fenomeni con connotati e denominazioni precise (*nāmarūpaṃ*) pertinenti a uno dei sei sensi di percezione (*salayātanaṃ*) che mettono in contatto l’interno con l’esterno (*phassa*) creando la percezione precisa di un oggetto o entità (*vedanā*) che determina l’insorgere del desiderio (*taṇha*) che fa scaturire l’attaccamento (*upādānaṃ*) che determina la possibile esistenza per sé (*bhava*) dell’oggetto o entità percepita, che dà luogo al possesso (*jati* “nascita per sé”) che comporta il deperimento e la distruzione (*jarāmaraṇaṃ*)”.

In questo modo anche la versione *paṭiloman* è perfettamente intellegibile secondo lo schema:

“Dalla distruzione della predisposizione a vedere la realtà nella maniera solita, viene meno l’aspettativa che il reale si dispieghi in forme autonome le une dalle altre, cosa che dissolve il polo di coscienza rendendo impossibile la percezione del reale secondo fenomeni con connotati e denominazioni specifiche, il che non chiama in causa l’esistenza dei sensi e degli ambiti di percezione, liberando dal contatto con il mondo esteriore, prevenendo in tal modo la formazione di una precisa percezione e non facendo così insorgere il desiderio, cosa che esclude ogni attaccamento, il che impedisce la possibile esistenza per sé rendendo impossibile il possesso e con esso il deperimento e la distruzione. ”

Come detto, tale processo avviene in maniera istantanea ed è solo grazie alla lucidità acquisita nei sette giorni di *samādhi* che seguirono la sua illuminazione che il Buddha riuscì a scomporre quel che sostanzialmente è un solo atto mentale (paradigmatico di qualunque atto mentale).

Tale atto mentale una volta visto, grazie al *paṭiccasamuppāda* nei suoi componenti essenziali, può essere eseguito, almeno da chi ha raggiunto l’illuminazione, “all’inverso” e così facendo “smontare” la realtà e viverla sfuggendo alla morte, obiettivo ultimo del buddismo originario.