



La «circolarità» nell'atto percettivo  
secondo la psicologia del buddhismo antico

Krishna Del Toso

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 211-221

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/deltoso207.pdf>

# LA «CIRCOLARITÀ» NELL' ATTO PERCETTIVO SECONDO LA PSICOLOGIA DEL BUDDHISMO ANTICO

Krishna Del Toso

*Ciononostante non v'è circolo (vizioso) o, se si vuole, è  
la natura stessa della coscienza di esistere "in circolo"*  
J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*<sup>1</sup>

Nell'affrontare una tematica come la psicologia della percezione buddhista è necessario tenere bene a mente che, innanzitutto, il termine «psico-logia», di origine greca, può essere applicato al buddhismo soltanto dopo averlo almeno parzialmente liberato dalle precomprensioni proprie di una riflessione costruita a partire da categorie tipicamente occidentali<sup>2</sup> e, in secondo luogo, che con il

Vorrei rivolgere un particolare ringraziamento al prof. Giangiorgio Pasqualotto per la disponibilità che sempre mi ha dimostrato, per aver letto questo lavoro, e per i ricchi consigli di cui non è mai stato parco.

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943); trad. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 19.

<sup>2</sup> Com'è noto, parlare di «psicologia» occidentale è di per sé un'imprecisione, visto che molteplici sono gli approcci filosofici e scientifici alla questione della *psyché* maturati nel contesto culturale occidentale (per un *excursus* generale, rimando ad esempio a: H.E. Lück, *Breve storia della psicologia*, Il Mulino, Bologna 2002). È, inoltre, noto che la storia della «psicologia» occidentale può essere ricondotta a due principali periodi: il primo, di carattere segnatamente filosofico, si protrae dalle origini del pensiero greco (fondamentali il *Timeo* di Platone e il *De anima* di Aristotele) fino al XIX secolo, il secondo, di carattere, potremmo dire, scientifico, dall'Ottocento ad oggi. Senza inoltrarci, qui, in un confronto tra le posizioni occidentali e quelle orientali (il che non solo esula dagli intenti del presente lavoro, ma richiederebbe uno spazio decisamente maggiore), è però il caso di porre preliminarmente alcuni punti fermi: il buddhismo canonico si configura *principalmente* come soteriologia e solo secondariamente come filosofia; da qui l'attenzione minuziosa alle pratiche meditative ed alla retta condotta di vita; vivere e meditare rettamente portano ad una retta comprensione degli stati o eventi sia mentali, sia esterni; tale retta comprensione induce alla presa di coscienza che tutti gli eventi sono *anzitutto* dolorosi *perché* impermanenti. Su queste basi il buddhismo sviluppa una peculiare teoria del non-sé (*anattā*): sostenere che «tutte le cose sono non-sé» o «tutte le cose sono prive di un sé» (*sabbe dhammā anattā*; *SN* III, 133; IV, 28; IV, 401) significa affermare che non esiste alcun *reale principium individuatonis*. L'«io», *aham*, o il «sé», *attā*, sarebbero concetti fuorvianti, dovuti ad errate predisposizioni mentali, che devono perciò essere eliminati. In questo modo risulta chiaro come il termine «psicologia» possa essere utilizzato in relazione al buddhismo solo in senso lato, visto che il pensiero buddhista – potremmo dire – teorizza una psicologia senza *psyché* (ovvero una psicologia in cui è prevista l'estromissione del sé o *attā*), e questo è un fondamentale elemento di distanza da

quella che generalmente è la posizione filosofico-psicologica occidentale, stabilita sulla centralità *sostanziale* di *psyché*, *anima*, *res cogitans*, ecc. Bisogna, in aggiunta, precisare che la psicologia buddhista difficilmente può essere posta in consonanza con alcuna delle impostazioni, di vocazione più scientifica, che caratterizzano la psicologia europea ed americana a partire dal XIX secolo. Se si considera, a puro titolo d'esempio, quella che è stata definita la «psicologia senz'anima» – espressione che può evocare la «psicologia senza *psyché*» buddhista – di Wilhelm Max Wundt (su Wundt rimando a: S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977), possiamo, è vero, rilevare come in Wundt, ed anche nel buddhismo, la mente – che i buddhisti chiamano *mano* o *viññāṇam* o ancora *cittam*, ed è una mente, appunto, «senza sé», *anattā* (vedi: A.K. Barua, *Mind and mental factors in early buddhist psychology*, Northern Book Centre, New Delhi, 1990) – sia compresa fondamentalmente in quanto attività, e *non* in quanto sostanza (sempre che di sostanza si possa parlare nell'ambito della filosofia dell'India), tuttavia questo non deve suggerire una qualche effettiva concordanza tra le due impostazioni. Mentre, infatti, Wundt ritiene che la mente sia una somma complessa di costituenti semplici (elementarismo strutturalista), il buddhismo, invece, quando parla dei fattori coinvolti nella percezione (*vedanā*, *saññā*, *viññāṇam*, ecc.), sembra li consideri non tanto come elementi, quanto come facoltà potenziali che si attualizzano in funzioni. Nondimeno, ciò non comporta una vicinanza teorica alle posizioni, ad esempio, del funzionalismo di fine Ottocento (James e Dewey): il funzionalismo, sulla scorta dell'evoluzionismo, avanza l'idea che i fenomeni psichici consentano un adattamento dell'individuo all'ambiente, per i buddhisti invece – ed è questo l'elemento discriminante – è vero proprio il contrario, e cioè che i fenomeni psichici «adattano» l'ambiente all'individuo (è questa la *funzione* che il buddhismo riferisce alla *facoltà* «predisposizioni mentali», *saṅkhārā*). In aggiunta, se Wundt sostiene la teoria del «parallelismo psicofisico», secondo cui eventi fisici ed eventi psichici si strutturerebbero in due serie causali parallele, corrispondenti l'una all'altra, ma indipendenti l'una dall'altra (eco di Spinoza, *Etica* II, 7), il buddhismo per contro non ammette l'esistenza di una *netta* cesura tra ciò che è fisico e ciò che è psichico (in questo distinguendosi fortemente dalla comune posizione «dualistica» della psicologia scientifica occidentale), e di conseguenza non si può parlare *propriamente* neppure di corrispondenze tra fisico-fisiologico-chimico, da un lato, e psichico-psicologico, dall'altro. Non esiste nel buddhismo canonico, o per lo meno non esiste così com'è conosciuto in occidente, un vero e proprio *mind-body problem*: anche se è possibile registrare la presenza di una certa, non ben delineata, distinzione tra «stati» psichici e «stati», potremmo dire, fisici o biologici, questa distinzione mai si traduce di fatto in un dualismo (si veda: C.S. Hall, G. Lindzey, *Introduction to theories of personality*, John Wiley & Sons, New-York ristampa 1978, p. 373); la prospettiva a-dualistica buddhista, però, non è di stampo riduttivista, almeno non in un modo meramente idealista, e neppure nel modo in cui fu riduttivista il monismo materialista (antispiritualista) di Ernst Haeckel: basti pensare al fatto che i buddhisti ritengono la mente (*mano*) essere un organo di senso *esattamente* come l'occhio, l'orecchio, ecc. (e non sfugga che questa considerazione la si può formulare anche nel modo seguente: l'occhio, l'orecchio, ecc., sono organi di senso *esattamente* come la mente; tuttavia la mente avrebbe un raggio d'azione maggiore rispetto al raggio d'azione degli altri organi di senso: vedi, *infra*, la nota 7), oppure al fatto che nella stessa definizione di «mondo» (*loko*) i buddhisti coinvolgono *costitutivamente* tutti i livelli psichici – dal più «cosciente» (la discriminazione, *viññāṇam*) al più «inconscio» (le predisposizioni mentali, *saṅkhārā*) –, e si considerino, a tale riguardo, le illuminanti riflessioni di Ross Reat e di Guenther a proposito del concetto di «forma» (*rūpaṃ*, su cui vedi, anche, *infra* nel testo): Ross Reat, in K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian philosophies* vol. VII: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1998, pp. 44-46; H.V. Guenther, *Philosophy and psychology in the Abhidharma*, Shambala, Berkeley-London 1976, p. 146. Inoltre: D.J. Kalupahana, *The buddhist conceptions of "subject" and "object" and their moral implications*, «Philosophy East and West», 38, 1998, pp. 290-306. Sono stati

vocabolo «buddhismo» si fa riferimento non ad una corrente di pensiero omogenea e lineare, bensì ad una serie di scuole alle volte estremamente differenti nei loro sviluppi, ma che possono essere tutte ricondotte all'insegnamento comunicato da Gotama Buddha. Con «buddhismo antico» – o, anche, «originario» – intendo riferirmi esclusivamente alle dottrine contenute nel Canone buddhista più antico, quello cioè redatto in lingua pāli (e segnatamente il *Sutta-piṭako*, il *Canestro dei discorsi*).<sup>3</sup>

In questo breve contributo cercherò di mettere in luce, in modo generale e per lo più introduttivo, quello che si potrebbe definire il «processo circolare» di quegli atti percettivi che avvengono in stato «abituale» di coscienza (vale a dire quando la coscienza non si trova sotto l'influsso della meditazione, né dell'emancipazione spirituale). Partiamo, dunque, dalle fondamenta concettuali del pensiero buddhista, vale a dire la dottrina della co-produzione condizionata.<sup>4</sup> «Co-produzione condizionata» traduce il vocabolo pāli *paṭiccasamuppādo*,

compiuti, anche di recente, dei tentativi di confronto, seppur in modo non sistematico, tra alcuni aspetti della psicologia occidentale ed alcuni di quella buddhista; si vedano ad esempio le seguenti raccolte di contributi: N. Katz (a cura di), *Buddhist and western psychology*, Prajñā Press, Boulder (Colorado) 1983; S.R. Segall (a cura di), *Encountering Buddhism: western psychology and buddhist teachings*, SUNY Press, Albany (New York), 2003. Più di recente: V. Sgueglia, *I sé successivi. Un'infiltrazione del buddhismo filosofico nel pensiero contemporaneo*, «Simplegadi», 27, 2006, pp. 81-98.

<sup>3</sup> Il Canone pāli, che raccoglie i discorsi (*suttāni*) e le conversazioni (*suttantāni*) del Buddha e dei suoi primi discepoli, non è tanto un lavoro compilato da un singolo individuo, piuttosto è un'opera codificata nel corso di vari secoli a partire dalla morte di Gotama Buddha (V sec. a. C.). Il Canone prende il nome di *Tipiṭako* poiché si suddivide in tre (*ti*) principali sezioni, chiamate «canestri» (*piṭako*). Il primo canestro è il *Canestro dei discorsi* (*Sutta-piṭako*) e consta di cinque «raggruppamenti» (*nikāyo*): *Dīgha-nikāyo* (*Raggruppamento di testi lunghi*); *Majjhima-nikāyo* (*Raggruppamento di testi medi*); *Samyutta-nikāyo* (*Raggruppamento di testi per associazioni*); *Aṅguttara-nikāyo* (*Raggruppamento di testi in progressione di uno*); *Khuddaka-nikāyo* (*Raggruppamento di testi piccoli*). Il secondo canestro è il *Vinaya-piṭako* (*Canestro della disciplina*) il quale contiene la narrazione della nascita del *saṅgha* (l'ordine monastico) e le norme e regole di condotta sia per i cenobiti che per i laici. L'ultimo è l'*Abhidhamma-piṭako* (*Canestro relativo all'abhidhamma*), compilato indubbiamente in un periodo posteriore rispetto agli altri due Canestri e terminato, nella sua forma pervenutaci, probabilmente verso il II sec. d. C.; è composto di sette sezioni in cui si affronta un'analisi filosofica e psicologica degli elementi del reale ricavata dai discorsi di Buddha contenuti nel *Sutta-piṭaka* e nel *Vinaya-piṭaka*.

<sup>4</sup> Tra le pubblicazioni in materia di psicologia buddhista, oltre a quelle già citate alla nota 2, ricordo qui: C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist psychology: an inquiry into the analysis and theory of mind in Pali literature*, G. Bell and Sons Ltd., London 1914; E.R. Sarathchandra, *Buddhist psychology of perception*, The Ceylon University Press, Colombo 1958; K.N. Jayatilleke, *Early buddhist theory of knowledge*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1998; R.E.A. Johansson, *The dynamic psychology of early Buddhism* (1978); trad. di G. Milanetti, *La psicologia dinamica del buddhismo antico*, Ubaldini, Roma 1980; P. de Silva, *An introduction to buddhist psychology*, Macmillan, London 1979; D.J. Kalupahana, *The principles of buddhist psychology*, SUNY Press, Albany (New York) 1987; P. Harvey, *The selfless mind. Personality, consciousness and nirvāna in early Buddhism*, Curzon Press, Richmond Surrey 1995.

termine composto da *paṭicca* («condizionato da»), e *samuppādo* (*sam-*, «con», e *uppado* «originazione», «produzione»), e si riferisce, nella sua versione più nota, al legame di dipendenza reciproca che unisce dodici fattori, chiamati *nidānāni*.<sup>5</sup> Il brano più conosciuto in cui è elencata la serie dei dodici elementi del *paṭiccasamuppādo* è indubbiamente il seguente:

O monaci, condizionate dall'ignoranza (*avijjā*) sorgono le predisposizioni (*saṅkhārā*), condizionata dalle predisposizioni sorge la coscienza distinguente (*viññāṇam*), condizionato dalla coscienza distinguente sorge nome-e-forma (*nāmarūpam*), condizionata da nome-e-forma sorge la sestupla base d'appoggio (*salāyatanam*), condizionato dalla sestupla base d'appoggio sorge il contatto (*phasso*), condizionata dal contatto sorge la sensazione (*vedanā*), condizionata dalla sensazione sorge la bramosia (*taṇhā*), condizionato dalla bramosia sorge l'attaccamento (*upādānam*), condizionata dall'attaccamento sorge l'esistenza (*bhavo*), condizionata dall'esistenza sorge la nascita (*jāti*), condizionati dalla nascita sorgono la vecchiaia-e-morte (*jarāmaraṇam*), il dispiacere, il lamento, il dolore (*dukkham*), la melanconia e la miseria.<sup>6</sup>

Il passo ora citato mette bene in luce come il contatto (*phasso*) – inteso quale momento di interazione tra i sensi (*indriyāni*) e l'oggetto sensibile – sia, per il buddhismo originario, condizionato dalla sestupla base d'appoggio (*salāyatanam*), vale a dire i cinque organi di senso (occhio, orecchio, naso, lingua e corpo) più l'organo mentale (*mano*), adibito alla percezione degli oggetti «sottili» (ad esempio le divinità, i demoni, le particolari forme luminose

<sup>5</sup> *Nidānāni* è la voce nominativa plurale del termine *nidānam* che, letteralmente, significa «legame», «corda», «causa», «origine», e ben rende l'idea di qualcosa di collegato, vale a dire di «legato-con», in un nesso di dipendenza. Sul significato di *nidānam* in sanscrito e in pāli vedi, rispettivamente, M. Monier Williams, *Sanskrit-English dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1996, p. 548 e T.W. Rhys Davids, W. Stede, *Pāli-English dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1997, p. 358; inoltre, si consideri anche F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary*, vol. II: *Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1998, pp. 295-296. Il legame che unisce i vari fattori della co-produzione condizionata non è di lineare causalità, secondo una successione puramente effettuale, piuttosto implica – come emerge da *DN* II, 32, citato *infra* nel testo – un certo grado di dipendenza reciproca (che, però, solo in epoche successive ha assunto un peso significativo a livello filosofico nelle speculazioni, ad esempio, di pensatori come Nāgārjuna, II sec. d. C.).

<sup>6</sup> *SN* II, 1: *Avijjāpaccayā bhikkave saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇam, viññāṇapaccayā nāmarūpam, nāmarūpapaccayā salāyatanam, salāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmarāṇam soka-parideva-dukkha-domanassupāyasā sambhavanti*. Per le citazioni dal Canone pāli seguo la forma generalmente utilizzata, ove il numero romano fa riferimento al volume dell'edizione critica pubblicata dalla Pali Text Society, mentre il numero arabo si riferisce alla pagina.

che si esperiscono negli stati avanzati di meditazione, ecc.).<sup>7</sup> In primo luogo, dunque, va notato come non si dia la possibilità che il contatto abbia luogo qualora manchino gli organi di senso: qualora un organo di senso sia inattivo (come per esempio nel caso di un occhio cieco) non vi sarà alcun contatto con l'oggetto; da *phasso* sorge poi la sensazione (*vedanā*), la quale, a sua volta, direziona gli atti volitivi individuali (cioè condiziona la bramosia, *tanhā*).<sup>8</sup> In secondo luogo, è importante sottolineare che il testo fa dipendere i sei organi di senso (*saḷāyatanaṃ*) dal complesso di nome-e-forma (*nāma-rūpaṃ*).

Il nome (*nāmaṃ*), in questo contesto, non indica solamente una «parola» o un «vocabolo», ma significa piuttosto un *concetto* di cui il vocabolo è solo un *signum*. In quanto concetto-nome, *nāmaṃ* risulta essere fondato e inserito nella sfera della discriminazione (come, del resto, si evince dal nesso di dipendenza medesimo, che fa derivare, appunto, *nāma-rūpaṃ* da *viññānaṃ*).<sup>9</sup> Se, quindi, *nāmaṃ* ha un valore concettuale-nominale, va da sé che la forma (*rūpaṃ*, nel costruito *nāma-rūpaṃ*), parimenti derivata dalla coscienza distinguente, avrà non solo il senso di semplice figura o immagine, ma dovrà altresì assumere una coloritura concettuale-formale. *Nāma-rūpaṃ*, allora, indicherebbe qualsiasi «oggetto» della coscienza distinguente, qualsiasi contenuto coscienziale, cioè, che possa essere padroneggiato linguisticamente (poiché dotato di un riferimento nominale) e immaginativamente (poiché visualizzato, a livello mentale, mediante un'immagine o figura, ovviamente derivata dall'esperienza della forma reale dell'oggetto in questione).<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Vedi R.E.A. Johansson, *La psicologia dinamica*, cit., pp. 15-24. L'organo mentale ha, inoltre, anche la funzione di raccogliere le impressioni sensoriali provenienti dagli altri organi di senso e di veicolarle alla coscienza distinguente (*viññānaṃ*). Si consideri, ad esempio, *SN* v, 218 (cfr. *MN* I, 295): *imesaṃ kho brāhmaṇa pañcannaṃ indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na aññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhontānaṃ mano paṭisaraṇaṃ mano ca nesaṃ gocaravisayaṃ paccanubhoti* («Ora, oh brāhmaṇa, la mente è il rifugio di questi cinque organi di senso che hanno differenti oggetti, differenti campi d'azione, gli uni non sperimentano l'oggetto e il campo d'azione degli altri, [mentre] la mente sperimenta l'oggetto e il campo d'azione di quelli»).

<sup>8</sup> Proprio in virtù del legame tra sensazione (*vedanā*) e bramosia (*tanhā*) si perviene, alla fine del duodecuplo nesso del *paṭiccasamuppādo*, alla produzione di dolore (*dukkhaṃ*). La sensazione, infatti, risveglierebbe una certa spinta volitiva che porta, da un lato, alla ricerca di cose o situazioni desiderate e non ancora possedute e, dall'altro, all'impegno a liberarsi da cose o situazioni non desiderate, causando, in questo modo, piaceri e dispiaceri (entrambi di natura dolorosa) conformemente al fatto che l'obiettivo selezionato a partire da *tanhā* sia stato o meno conseguito.

<sup>9</sup> Il termine *viññānaṃ* assume in ambito buddhista (ma non solo) principalmente due significati: esso si riferisce sia alla coscienza distinguente, sia all'attività o funzione di tale coscienza, vale a dire la discriminazione o distinzione (ove il termine «discriminazione» non deve essere inteso con valenza negativa); con *viññānaṃ* intendo quindi riferirmi alla «coscienza che è in grado di distinguere, nel senso di vedere in modo "chiaro e distinto"» (citazione da una comunicazione personale del prof. G. Pasqualotto, in data 25/10/2007).

<sup>10</sup> Su questo vedi K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian philosophies*, cit., pp. 44-46). Un'analisi approfondita del concetto di *rūpaṃ* in *nāma-rūpaṃ* si trova in R.E.A. Johansson, *La psicologia*

A supporto di questa tesi, il Canone, nel definire gli elementi che costituiscono – e che originano – *nāmarūpaṃ*, così si esprime:

La sensazione, il riconoscimento [che ne consegue] (*saññā*), la volizione (*cetanā*), il contatto, l'attenzione (*manasikāro*), questo è chiamato *nāmaṃ*. I quattro grandi elementi e la forma derivata dai quattro grandi elementi, questo è chiamato *rūpaṃ*.<sup>11</sup>

Quindi, mentre il nome (*nāmaṃ*) origina in seguito a una successione di eventi coscienziali, a partire da un contatto (*phasso*) particolare, la forma (*rūpaṃ*) – intesa come immagine depositata nella coscienza distinguente – dipende, da un lato, da un fattore generale (i quattro elementi: terra, acqua, aria e calore) e, dall'altro, da un fattore particolare (la forma specifica che di volta in volta questi elementi assumono, e che l'organo di senso percepisce).<sup>12</sup>

Proseguendo nell'analisi di *phasso*, secondo il buddhismo esso si manifesta esclusivamente in conseguenza del darsi di tre componenti, nel modo seguente:

Condizionata dall'occhio e dalle forme, o amici, origina la coscienza distinguente visiva (*cakkhu-viññāṇaṃ*), l'unione dei tre è il contatto, condizionata dal contatto v'è la sensazione.<sup>13</sup>

Il testo procede allo stesso modo relativamente a tutte le altre sfere sensoriali, facendo dipendere, quindi, il contatto (*phasso*) – e la conseguente sensazione (*vedanā*) – anche dall'unione di orecchio, suono e coscienza distinguente uditiva, di naso, odore e coscienza distinguente olfattiva, e via di seguito.

Il passo appena citato descrive piuttosto chiaramente quello che per i buddhisti è il processo percettivo nei suoi minimi termini.<sup>14</sup> Ciò che rimane

*dinamica*, cit., pp. 29-37. *Rūpaṃ* nella sua accezione concettuale-formale non indica esclusivamente un'immagine nel senso di figura o oggetto visivo mentale, ma ha un significato allargato a tutte le immagini – se così possiamo dire – derivate da ciascun atto sensibile e, quindi, anche a «immagini» di sapori, di odori, di suoni, ecc.

<sup>11</sup> SN II, 3-4: *Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idam vuccati nāmaṃ. Cattāro ca mahābhūtā catunnaṅca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idam vuccati rūpaṃ.*

<sup>12</sup> Che in questo passaggio si debba intendere il termine *rūpaṃ*, nella frase *idam vuccati rūpaṃ* («questo è chiamato *rūpaṃ*»), con un'accezione coscienziale sembra abbastanza evidente considerando che alla forma particolare degli elementi percepiti si fa già riferimento mediante il periodo *mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ* («la forma derivata dai grandi elementi»), che rinvia alla struttura individuale di un qualsiasi esistente; i grandi elementi sarebbero null'altro che la base necessaria – o sostrato – alla manifestazione di qualsiasi forma sensibile. Per una spiegazione maggiormente esauriente e che tenga conto di più punti di vista vedi: M. Boisvert, *The five aggregates. Understanding Theravāda psychology and soteriology*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1995, pp. 34-40.

<sup>13</sup> MN I, 111: *Cakkhuñ c'āvusso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṅgaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā.*

significativo, qui, è come per il manifestarsi del contatto non sia sufficiente la semplice presenza dell'oggetto sensibile e dell'organo di senso (*indriyam*, attraverso il quale sono raccolti i singoli stimoli esterni), ma sia necessario altresì l'intervento – o, meglio, l'attivazione – della coscienza distinguente (*viññāṇam*) relativa a ciascuna sfera sensoriale. Dal testo traiamo, infatti, come la coscienza distinguente peculiare del singolo organo di senso si attivi in seguito alla concorrenza simultanea dell'organo medesimo e di un eventuale oggetto di cui avere esperienza; tutto ciò avviene, però, precedentemente al contatto, il quale, quindi, risulta essere conseguente all'intervento di questa coscienza distinguente che potremmo definire coscienza distinguente «particolare». In aggiunta, va sottolineato, a proposito di questo *viññāṇam* specifico, che esso non riguarda l'oggetto percepito, non si applica, cioè, al cogliimento cosciente di quello – cogliimento che interessa piuttosto la coscienza distinguente, per dir così, «generale», e che avviene tramite un atto percettivo completo, e solo in seguito all'avvenuto contatto –, ma inerisce solamente al singolo organo, a cui si applica attivandone l'attenzione conseguentemente allo stimolo esercitato dall'oggetto.

Sembra, quindi, che tra i fattori sin qui coinvolti nell'atto percettivo si possa scorgere già a questo punto una relazione circolare, come segue: l'oggetto stimola l'organo di senso (*indriyam*), il quale non recepisce alcunché fino a quando la coscienza distinguente «particolare» (*viññāṇam*) – che è pur sempre una propaggine della coscienza distinguente «generale» – non ne traduce la potenzialità ricettiva in effettiva attività collettrice di informazioni; in altri termini, la percezione dell'oggetto non raggiunge la coscienza distinguente «generale» fino a quando la coscienza distinguente «particolare» non si applica all'organo di senso. Ne ricaviamo una concorrenza di fattori: da un lato, l'oggetto deve imporsi all'organo di senso e, quindi, anche alla coscienza distinguente e, dall'altro, la coscienza distinguente deve imporsi, tramite l'organo, all'oggetto affinché si dia l'esperienza dell'oggetto stesso, esperienza che è veicolata dal contatto (*phasso*). Se, quindi, la coscienza distinguente «particolare» non attiva le potenzialità ricettive dell'organo, la coscienza distinguente «generale» rimarrà completamente oscurata. Sebbene il contatto, per potersi dare, necessiti della corretta funzionalità delle sei basi d'appoggio (*salāyatanaṃ*), tale corretta funzionalità non è sufficiente affinché gli organi di

<sup>14</sup> Cfr. P. de Silva, *Buddhist psychology: a review of theory and practice*, «Current Psychology», 9, 1990, pp. 236-254; vedi, anche, E.R. Saratchandra, *Buddhist psychology of perception*, cit., pp. 3-4, il quale, partendo proprio da questo passaggio per avviare il suo discorso, cita C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist psychology*, cit., p. 63, secondo cui il brano del *MN* (I, 111) sarebbe «the most general (as well as the earliest) formula of sense-consciousness». In aggiunta, si veda: P. de Silva, *An introduction to buddhist psychology*, cit., p. 24, ove si fa riferimento a Bhikkhu Nānananda, *Concept and reality in early buddhist thought*, Buddhist Publication Society, Kandy (Sri Lanka) 1971, p. 3.

senso possano svolgere pienamente la loro funzione: è indispensabile, a fianco dell'oggetto percepibile, anche l'intervento «attivante» della coscienza distinguente.

Il termine *phasso*, quindi, pur non riferendosi direttamente all'*esito* cosciente del processo percettivo – esito che è rappresentato più propriamente, per esempio, dalla sensazione già formata (*vedanā*) la quale stimola le volizioni soggettive, o dalla strutturazione di un contenuto nominale-formale (*nāma-rūpaṃ*) a livello categoriale (*saññā*), che sarà discriminato dalla coscienza distinguente «generale» –,<sup>15</sup> indica, tuttavia, il *momento primo* in cui la coscienza (*viññāṇaṃ*) entra a far parte dell'atto percettivo, visto che il contatto avviene esclusivamente in presenza di un'attenzione, da parte del soggetto, al singolo elemento esperito, attenzione direzionata dall'attivarsi delle coscienze discriminanti «particolari» relative a ciascun organo di senso.<sup>16</sup>

La percezione, allora, valutata a partire da queste basi, non può che essere sempre presente – e presentata – alla coscienza distinguente «generale» (*viññāṇaṃ*), proprio e fondamentalmente in virtù del duplice contatto che avviene, da un lato, tra l'oggetto esterno e l'organo di senso (ove è necessario l'intervento della coscienza distinguente «particolare») e, dall'altro, tra quest'ultimo e la coscienza distinguente «generale» – come si può ricavare, peraltro, dal brano del *MN* (I, 111) citato *supra* –, passando attraverso una serie di fattori intermedi (sensazione, *vedanā*, e riconoscimento/ideazione, *saññā*). È a partire da un atto percettivo inteso in questo modo che si può giustificare la simultanea produzione sia di un'immagine mentale dell'oggetto, o forma (*rūpaṃ*), la quale si deposita nella coscienza distinguente «generale», e rimane a disposizione della facoltà di riconoscimento (*saññā*), sia di un rispettivo elemento concettuale-nominale (*nāmaṃ*), che permette di ordinare il dato percepito secondo categorie logico-linguistiche riconoscibili dalla coscienza distinguente. È per questo motivo che il Canone pāli afferma:

Invero, ove è la coscienza distinguente, [lā] v'è nome-e-forma, condizionato dalla coscienza distinguente è nome-e-forma. [...] Invero, ove è nome-e-forma, [lā] v'è la coscienza distinguente, condizionata da nome-e-forma è la coscienza distinguente.<sup>17</sup>

La coscienza distinguente, quindi, non è solamente un «luogo» collettore in cui si depositano e in cui sono gestiti gli elementi concettuale-nominale (*nāmaṃ*) e

<sup>15</sup> Su *saññā* rinvio, qui, ad A. Haldar, *Samjñā skandha or perception/formation/composition*, «Journal of the Bihar and Orissa Research Society of India», 44, 1958, pp. 37-42.

<sup>16</sup> Cfr. E.R. Sarathchandra, *Buddhist psychology of perception*, cit., p. 14): «[...] *phassa* is clearly a name for the contact of these three, and is not a result of the contact».

<sup>17</sup> *DN* II, 32: *Viññāṇe kho sati nāma-rūpaṃ hoti, viññāṇapaccayā nāma-rūpaṃ ti. [...] Nāma-rūpe kho sati viññāṇaṃ hoti, nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ ti.*

concettuale-formale (*rūpaṃ*) ma è, a sua volta, essa stessa condizionata da questi medesimi elementi. Infatti, quando siano incamerate le varie informazioni sotto forma di *nāma-rūpaṃ*, *viññāṇaṃ* sarà inevitabilmente influenzato da quelle nella sua attività, pre-disponendo di conseguenza la direzione dell'attenzione (cioè l'attivazione delle singole coscienze discriminanti «particolari») negli atti percettivi successivi.

Tornando, ora, alla co-produzione condizionata (*paṭīccasamuppādo*), abbiamo visto che secondo tale dottrina la coscienza distinguente dipenderebbe dalle predisposizioni (*saṅkhārā*).<sup>18</sup> Tra le predisposizioni, poi, troviamo che ne esistono alcune relative al pensiero (*cittaṃ*), le quali sono la sensazione (*vedanā*) e il riconoscimento (*saññā*).<sup>19</sup> I *saṅkhārā* relativi al pensiero, quindi, non solo agiscono sulla coscienza distinguente (poiché tutti i *saṅkhārā* condizionano *viññāṇaṃ*) ma, in virtù proprio della loro influenza su *viññāṇaṃ*, agiscono anche sul modo in cui i vari *nāma-rūpāni* sono incamerati. Questi ultimi, inoltre, opereranno a loro volta sulla coscienza distinguente modificandone il contenuto.

Mettendo a confronto, dunque, i due passaggi del *DN* (II, 32) e del *MN* (I, 111) citati *supra*, con la dottrina della co-produzione condizionata (*paṭīccasamuppādo*) esposta nel *SN* (II, 1), perveniamo a una teoria della percezione piuttosto complessa e articolata che si può riassumere nel modo seguente. Dato un oggetto e un organo di senso (*indriyaṃ*), nel momento in cui l'oggetto stimola l'organo, la coscienza distinguente (*viññāṇaṃ*) relativa al dato organo di senso attiva la capacità ricettiva dell'individuo in base alle predisposizioni (*saṅkhārā*) proprie della coscienza distinguente «generale», di cui la «particolare» è espressione specifica; tale capacità ricettiva, in seguito alla sua attivazione, si configura come un contatto (*phassa*) tra oggetto, organo di senso e coscienza distinguente «particolare». In seguito al contatto, una volta formatasi la relativa sensazione (*vedanā*), le varie informazioni raccolte sono categorizzate in contenuti concettuali (*nāmaṃ*) e immaginativi (*rūpaṃ*) dalla facoltà di riconoscimento (*saññā*), e su tali contenuti la coscienza distinguente «generale» si ri-modella continuamente, modificando, di conseguenza, non solamente le modalità con cui esperiamo il mondo – modalità veicolate dai sei organi di senso (*saḷāyatanaṃ*) che, appunto, nel duodecuplo nesso condizionale del *paṭīccasamuppādo* sono fatti dipendere da *nāma-rūpaṃ* – ma anche le

<sup>18</sup> Le predisposizioni, o *saṅkhārā*, non sarebbero altro che delle forze attive, le quali influiscono sulla coscienza distinguente incanalandone le funzioni in una determinata direzione; i *saṅkhārā* in tale modo svolgono un'azione pre-direttiva nei confronti di *viññāṇaṃ*. Per un'esauriente trattazione dei *saṅkhārā* in chiave psicologica vedi R.E.A. Johansson, *La psicologia dinamica*, cit., pp. 39-51; cfr., inoltre: M. Rao, *Dhammas and saṅkhāras*, «Mahābodhi», 63, 1955, pp. 383-385; P. de Silva, *An introduction to buddhist psychology*, cit., pp. 77-78. Vedi inoltre: N. Panda, *The concept of indriya in Buddhism*, «Vishveshwarānand Indological Journal», 30, 1992, pp. 89-96.

<sup>19</sup> Cfr. *MN* I, 301.

predisposizioni (*saṅkhārā*) che, come s'è notato, direzionano la stessa coscienza distinguente.<sup>20</sup> E il tutto si ripete ad ogni singola percezione. In tale modo si chiude la circolarità dei reciproci legami di dipendenza tra i vari fattori interessati nel processo percettivo.

### Bibliografia

#### a) Letteratura primaria (testi e abbreviazioni):

AN=*Āṅguttara nikāya* (5 voll.), ed. by Morris, R., Hardy, E., Warder, A.K., Pali Text Society, Oxford ristampa 1979-1995.

DN=*Dīgha nikāya* (3 voll.), ed. by Rhys Davids, T.W., Carpenter, J.E., Pali Text Society, Oxford ristampa 1992-1995.

MN=*Majjhima nikāya* (3 voll.), ed. by Treckner, V., Chalmers, R., Pali Text Society, Oxford ristampa 1993-1994.

SN=*Samyutta nikāya* (5 voll.), ed. by Feer, L., Pali Text Society, Oxford ristampa 1975-1999.

#### b) Letteratura primaria (traduzioni):

Gnoli, R., Cicuzza, C., Sferra, F., *La rivelazione del Buddha* vol. 1: *I testi antichi*, Milano ristampa 2002.

Hornier, I.B., *Middle length sayings* (3 voll.), Pali Text Society, Oxford ristampa 2002.

Rhys Davids, C.A.F., Woodward, F.L., *The book of the kindred sayings* (5 voll.), Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 2005.

Rhys Davids, T.W., Rhys Davids, C.A.F., *Dialogues of the Buddha* (3 voll.), Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 2000.

Sartre, J.-P., *L'être et le néant* (1943); trad. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1997.

Spinoza, *Etica. Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005.

Talamo, V., *Samyutta nikāya. Discorsi in gruppi*, Ubaldini, Roma 1998.

Woodward, F.L., Hare, E.M., *The book of the gradual sayings* (5 voll.), Pali Text Society, Oxford ristampa 1995.

#### c) Letteratura secondaria:

Barua, A.K., *Mind and mental factors in early buddhist psychology*, Northern Book Centre, New Delhi 1990.

Bhikkhu Nāṇananda, *Concept and reality in early buddhist thought*, Buddhist Publication Society, Kandy (Sri Lanka) 1971.

Boisvert, M., *The five aggregates. Understanding Theravāda psychology and soteriology*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1995.

de Silva, P., *An introduction to buddhist psychology*, Macmillan, London 1979.

de Silva, P., *Buddhist psychology: a review of theory and practice*, «Current Psychology», 9, 1990, pp. 236-254.

<sup>20</sup> Si veda, ad esempio, quanto è affermato relativamente ai *saṅkhārā* in SN III, 87. Per una discussione filosofica sul rapporto tra soggetto e oggetto e sulla centralità dei *saṅkhārā*: D.J. Kalupahana, *The buddhist conceptions*, cit.

- Edgerton, F., *Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary*, vol. II: *Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1998.
- Guenther, H.V., *Philosophy and psychology in the Abhidharma*, Shambala, Berkeley-London 1976.
- Haldar, A., *Samjñā skandha or perception/formation/composition*, «Journal of the Bihar and Orissa Research Society of India», 44, 1958, pp. 37-42.
- Hall, C.S., Lindzey, G., *Introduction to theories of personality*, John Wiley & Sons, New-York ristampa 1978
- Harvey, P., *The selfless mind. Personality, consciousness and nirvāṇa in early Buddhism*, Curzon Press, Richmond Surrey 1995.
- Jayatileke, K.N., *Early buddhist theory of knowledge*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1998.
- Johansson, R.E.A., *The dynamic psychology of early Buddhism* (1978); trad. di G. Milanetti, *La psicologia dinamica del buddhismo antico*, Ubaldini, Roma 1980.
- Kalupahana, D.J., *The buddhist conceptions of "subject" and "object" and their moral implications*, «Philosophy East and West», 38, 1998, pp. 290-306.
- Kalupahana, D.J., *The principles of buddhist psychology*, SUNY Press, Albany (New York) 1987.
- Katz, N. (a cura di), *Buddhist and western psychology*, Prajñā Press, Boulder (Colorado) 1983.
- Lück, H.E., *Breve storia della psicologia*, Il Mulino, Bologna 2002
- Monier Williams, M., *Sanskrit-English dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1996.
- Panda, N., *The concept of indriya in Buddhism*, «Vishweshwarānand Indological Journal», 30, 1992, pp. 89-96.
- Poggi, S., *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Potter, K.H., *Encyclopedia of Indian philosophies* vol. VII: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1998.
- Rao, M., *Dhammas and saṅkhāras*, «Mahābodhi», 63, 1955, pp. 383-385.
- Rhys Davids, C.A.F., *Buddhist psychology: an inquiry into the analysis and theory of mind in Pali literature*, G. Bell and Sons Ltd., London 1914.
- Rhys Davids, T.W., Stede, W., *Pāli-English dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1997.
- Sarathchandra, E.R., *Buddhist psychology of perception*, The Ceylon University Press, Colombo 1958.
- Sasaki, G.H., *Linguistic approach to buddhist thought*, Motilal Banarsidass, Delhi ristampa 1992.
- Segall, S.R. (a cura di), *Encountering Buddhism: western psychology and buddhist teachings*, SUNY Press, Albany (New York) 2003.
- Spiegel, V., *I sé successivi. Un'infiltrazione del buddhismo filosofico nel pensiero contemporaneo*, «Simplegadi», 27, 2006, pp. 81-98.