

GENESI DIPENDENTE & INTERDIPENDENZA*

Bhikkhu Anālayo

L'insegnamento buddhista della genesi dipendente (o origine dipendente) concerne specifiche condizioni la cui presenza è indispensabile perché qualcosa venga in essere. Nelle fasi iniziali della storia del buddhismo la preoccupazione principale di questa dottrina era di identificare le cause specifiche responsabili della condizione umana, mirando alla realizzazione della cessazione di tali cause così da esserne liberati. In tempi successivi, l'esegesi buddhista sviluppò diverse prospettive sulla causalità, dove in particolare nella filosofia Huayan 華嚴 sorse la nozione di interconnessione o interdipendenza, secondo la quale tutti i fenomeni si relazionano tra loro in un modo o nell'altro. Nonostante la sua attuale diffusione, questa nozione deve essere riconosciuta come uno sviluppo più tardo che non coincide affatto con l'insegnamento buddhista originario sulla genesi dipendente.

L'avanzamento nella comprensione della presenza mentale o consapevolezza (*mindfulness*) nelle sue varie applicazioni può trarre molto beneficio dalla collaborazione tra gli studiosi attivi negli ambiti accademici della psicologia e degli studi buddhisti. Un aspetto particolarmente interessante a questo proposito è l'esplorazione delle basi dottrinali delle pratiche di consapevolezza buddhiste. Una recente ricerca su questo tema di Yu et al. (2020) si è occupata nello specifico della dottrina buddhista della causalità, che è sicuramente di notevole rilevanza per le pratiche di presenza mentale. Un problema con questa di per sé lodevole iniziativa è un'apparente commistione di prospettive su questa dottrina, prospettive che si sono sviluppate in tempi abbastanza diversi della storia del buddhismo. La problematicità di tale approccio può essere meglio rappresentata citando il seguente brano estratto da Yu et al. (p. 1239):

L'interconnessione è un principio fondamentale che sta alla base di tutti gli insegnamenti buddhisti. Nel buddhismo è espresso come "Quando c'è questo, quello viene in essere; con il sorgere di questo, quello sorge. Quando questo non c'è, quello non viene in essere; con la cessazione di questo, quello cessa" (Ñāṇamoli

e Bodhi 1995, p. 655). Ciò delinea la natura interdipendente di tutti i fenomeni nel mondo, implicando che il sorgere di tutte le cose è condizionato dal sorgere di una cosa dall'altra. In altre parole tutte le cose si influenzano reciprocamente e co-sorgono in modo dipendente ... Prendiamo come esempio lo sviluppo della pianta del melo, la semplice disponibilità di un seme non basta a far crescere i frutti. Bisogna che ci siano le giuste condizioni, un clima favorevole, la giusta quantità di luce solare, umidità e nutrimento dal suolo per far sì che la pianta cresca e dia frutti. Qualsiasi condizione mancante o non presente nella misura adeguata può portare a risultati differenti. L'interconnessione può essere definita operativamente come una consapevolezza che l'esistenza di tutti i fenomeni del mondo è il risultato del soddisfacimento di diverse cause e condizioni, in cui nessuna entità può sostenersi autonomamente senza fare affidamento su altri fattori. L'intuizione dell'interconnessione, originata dal concetto della genesi dipendente, è alla base di altri insegnamenti buddhisti sulla comprensione delle cause della sofferenza e dei modi per era-dicarla.

La citazione fatta dagli autori ("Quando c'è questo ...") è estratta dalla traduzione del *Cūlasakuludāyi-sutta* (MN 79), che presenta la definizione standard del principio di condizionalità specifica. Nel contesto narrativo di questo discorso, il Buddha aveva appena rifiutato la proposta del capo di un gruppo di asceti erranti di parlare del tema dell'onniscienza, poiché a suo giudizio un tema del genere sarebbe stato davvero proficuo solo se discusso con qualcuno che avesse avuto le conoscenze superiori (*abhiññā/abhijñā*) del ricordo delle vite passate e dell'occhio divino (che non era il caso del capo degli asceti erranti).

Invece di occuparsi di ciò che appartiene al passato o al futuro, il Buddha raccomandò che discutessero piuttosto di ciò che appartiene al presente. Come modo per tornare a ciò che è presente (e implicitamente a ciò che non richiede alcuna conoscenza specializzata come il ricordo di vite passate

* Edizione originale in lingua inglese: *Dependent arising and interdependence, Mindfulness*, 2021 (12): 1094–1102. Edizione italiana © Āgama Research Group, 2022; traduzione di

o l'occhio divino), secondo la versione pali del discorso, presentò quindi la formulazione standard della condizionalità specifica, così come nel passo sopracitato. Un parallelo del *Cūlasakuludāyi-sutta* nel *Madhyama-āgama* (MĀ 208), invece, non presenta il riferimento a questa formulazione standard (Anālayo 2011).

La modalità di presentazione di Yu et al. (2020) pone il riferimento fornito alla traduzione del *Cūlasakuludāyi-sutta* in relazione con l'insegnamento sulla causalità nella forma di condizioni specifiche che è caratteristico del buddhismo antico. Questa idea trova esemplificazione nell'esempio della crescita di un melo, che richiede una serie di condizioni specifiche quali la presenza del seme, l'umidità, ecc. La stessa idea è anche alla base degli "insegnamenti buddhisti sulla comprensione delle cause della sofferenza e dei modi per eradiccarla".

Tuttavia, altre parti della citazione di cui sopra riflettono la nozione di interconnessione o interdipendenza, ovvero l'idea che ogni cosa dipenda da tutto il resto. Tale idea è alla base della nozione secondo la quale "il sorgere di tutte le cose è condizionato dal sorgere di una cosa dall'altra" e "tutte le cose si influenzano reciprocamente e co-sorgono in modo dipendente". Contrariamente all'impressione creata dagli autori, queste nozioni sono piuttosto differenti da ciò cui si riferisce la citazione dal *Cūlasakuludāyi-sutta* e anche da quanto mette in evidenza l'esempio del melo. La crescita del melo infatti non dipende da "tutte le cose"; necessita soltanto di un insieme di condizioni specifiche. Prendiamo per esempio il computer usato per scrivere questo articolo. Nonostante sia indispensabile per scrivere questo articolo, non ha alcuna rilevanza per la crescita del melo.

Lo stesso principio base vale per l'insegnamento buddhista sulla comprensione di *dukkha*, tradotto frequentemente, sebbene in modo un po' fuorviante, come 'sofferenza'. *Dukkha* dipende da condizioni specifiche. La possibilità di eradicare *dukkha*, così come prospettato nel pensiero buddhista, ha il suo fondamento nell'identificazione di specifiche condizioni responsabili del sorgere stesso di *dukkha* più che in un'intuizione dell'interconnessione. L'idea è che, una volta che una condizione

specificata quale l'ignoranza sia stata identificata, diventa possibile coltivare un percorso volto alla sua eliminazione e di conseguenza allo sradicamento di *dukkha*.

Il concetto di 'interconnessione' o 'interdipendenza', in contrasto con quello di 'condizionalità specifica', riflette uno stadio maturo dell'evoluzione del pensiero Mahāyāna, sorto in particolare in relazione agli insegnamenti del *Buddhavatamsaka*. L'interconnessione sicuramente non è "un principio centrale che sta alla base di tutti gli insegnamenti buddhisti." Inoltre, un'altra indicazione di Yu et al. (p. 1240) secondo la quale "nel buddhismo, dal punto di vista concettuale, la presenza mentale ed il riconoscimento dell'interconnessione sono parte dell'ottuplice sentiero" sfortunatamente è errata. Solo la presenza mentale è parte dell'ottuplice sentiero, di cui costituisce il settimo fattore.

Come base per una ricerca adeguata, è importante che i concetti di volta in volta operazionalizzati siano chiaramente definiti e che si eviti una commistione di idee divergenti. L'encomiabile intento di arricchire l'investigazione empirica di costrutti sul benessere di derivazione buddhista in un modo secolarizzato necessita di essere fondato su una corretta comprensione dei concetti buddhisti pertinenti. In questo modo si può formulare una definizione operativa per la ricerca in modo tale che riflette accuratamente quei concetti, piuttosto che combinare insieme idee piuttosto differenti. L'esposizione che segue ha lo scopo di fornire il contesto storico per tale adeguata comprensione.

Condizionalità specifica

Difatti la qualifica di costituire "un principio centrale che sta alla base di tutti gli insegnamenti buddhisti" si adatterebbe bene al concetto di condizionalità specifica. La definizione standard di tale concetto è la seguente, utilizzando qui come esempio un discorso in pali la cui formulazione ha un diretto equivalente nel suo parallelo negli Āgama cinesi:

Essendoci questo, c'è quello; con il sorgere di questo, sorge quello. Se non c'è questo, non c'è quello; con il cessare di questo, cessa quello.

(SN 12.21: *iti imasmīm sati idam hoti, imass' uppādā idam uppajjati. imasmīm asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati*).

In dipendenza da questo, quello esiste; con il sorgere di questo, quello sorge ... con il cessare di questo, cessa quello; non essendo questo, non esiste quello.

(EĀ 46.3: 因是有是, 此生則生 ... 此滅則滅, 此無則無).

Questo tipo di presentazione spesso porta ad un'esposizione del sorgere e cessare dipendente di una sequenza di dodici nessi, che vedremo in seguito più nel dettaglio. Come parafrasato da Jones (2011, p. 17), dalle affermazioni fondamentali qui sopra consegue che ciò che “esiste è venuto in essere in dipendenza da particolari cause e condizioni; e quando quelle cause e condizioni cessano, le cose che dipendono da loro pure cesseranno”. Questa non è l'affermazione che qualsiasi cosa è interconnessa con tutto il resto. Invece, è un'affermazione di condizionalità specifica.

Olendzki (2010, p. 110) ha commentato che questa formula “può essere applicata quasi a qualsiasi campo di ricerca inclusi i sistemi naturali, le interazioni sociali, le dinamiche politiche e gli eventi storici. La questione di più immediato interesse per il Buddha, tuttavia, era il campo della fenomenologia esperienziale umana”. L'idea che la condizionalità specifica possa avere un così ampio raggio di applicazione, in ogni caso, è stata messa in discussione da Shulman (2008, p. 299), proponendo che

la genesi dipendente si riferisce al funzionamento della sola mente ... Intendere il *pratīyasamutpāda* [la genesi dipendente] come una descrizione della natura della realtà in generale significa conferire alle parole degli insegnamenti più antichi accezioni derivate dalla trattazione buddhista successiva. Il risultato è una rappresentazione fuorviante di molto di ciò di cui il buddhismo antico si occupava.

Shulman (2008, p. 307) ha sostenuto la propria posizione con la seguente argomentazione, sulla base dei discorsi pali:

Quando il Buddha dice “quando questo è, quello è, ecc.”, parla solo del condizionamento

mentale, e non dice assolutamente nulla circa l'esistenza di per sé. La prova più evidente di ciò è il fatto che, eccetto un'unica occorrenza, la frase *imasmīm sati idam hoti* ... non compare mai separata dall'articolazione dei dodici nessi.

L'unica occorrenza cui si riferisce Shulman (2008, p. 307) è il già citato *Cūlasakuludāyi-sutta* (MN 79), dove apparentemente l'occorrenza di questa formula “riguarda una discussione a proposito del ricordo di vite passate, una questione strettamente correlata a ciò cui i dodici nessi si riferiscono”. Un'obiezione di minor rilievo che potrebbe essere sollevata è che l'occorrenza nel *Cūlasakuludāyi-sutta* non riguardi effettivamente “una discussione sulle vite passate”, in quanto il discorso riporta piuttosto che il Buddha mette da parte il tema delle vite passate e propone invece il principio della condizionalità specifica. Un'obiezione più significativa sarebbe che lo stesso principio in effetti compare in un altro discorso pali senza portare però all'intero schema dei dodici nessi (SN 12.62). Il discorso in questione tratta di un nobile discepolo che opportunamente presta un'attenzione penetrante alla genesi dipendente (*paṭṭicasamuppādām yeva sādhukam yoniso manasi karoti*), che prende qui la forma del principio fondamentale della condizionalità specifica (*imasmīm sati ...*), cui segue un'esemplificazione che tratta della relazione tra contatto (*phassa*) e tonalità affettiva (*vedanā*), che sono solo due dei dodici nessi, senza menzionare gli altri. Questo varrebbe come caso di un discorso pali in cui il principio fondamentale della condizionalità specifica non porta all'intero insieme dei dodici nessi, che sono rintracciabili solo nel discorso precedente a quello in questione (SN 12.61).

L'idea che la genesi dipendente sia limitata alla sola dimensione mentale non sembra nemmeno riflettere accuratamente il punto di vista dei primi discorsi. Un esempio di ciò sarebbe la seguente descrizione tratta dal *Mahāhatthipadopama-sutta* con il suo parallelo nel *Madhyama-āgama*:

Lo spazio che è racchiuso facendo ricorso a legname, facendo ricorso a rampicanti, facendo ricorso ad erba e facendo ricorso ad argilla viene annoverato come 'casa'.

(MN 28: *kaṭṭhañ ca paṭicca valliñ ca paṭicca tiṇañ ca paṭicca mattikañ ca paṭicca ākāso parivārito agārañ tveva saṅkham gacchati*).

Lo spazio che è racchiuso facendo ricorso a legname, facendo ricorso ad argilla e facendo ricorso ad acqua ed erba dà a sua volta origine alla designazione ‘casa’.

(MĀ 30: 因材木, 因泥土, 因水草, 覆裏於空, 便生屋名).

Da notare che entrambe le versioni fanno esplicito riferimento alla relazione di ‘dipendenza’ (*paṭicca*/因), qui resa con l’espressione ‘fare ricorso a’ per adattarsi al contesto. Questa descrizione sembra essere un caso in cui si elencano le condizioni specifiche per la costruzione di una casa (nel modo in cui le case erano comunemente costruite nell’India antica). Inoltre il contesto è una discussione sul primo aggregato della forma fisica, che riguarda la dimensione materiale dell’esperienza soggettiva. A meno di voler assumere una posizione idealista, non si potrebbe considerare una tale applicazione della condizionalità specifica come qualcosa che riguarda soltanto il funzionamento della mente o il condizionamento mentale.

Un altro esempio potrebbe essere un verso del *Vāsettha-sutta*, che si presenta all’interno del contesto di una discussione circa cosa renda una persona un vero brahmino. Il verso parla esplicitamente di coloro che sono dotati di visione della genesi dipendente (Sn 653: *paṭiccasamuppādādassā*). L’espressione in questione esprime l’idea che la condizione specifica per essere riconosciuto come brahmino sono le proprie azioni, il karma, e non solo la nascita.

Un ulteriore esempio è la succinta esposizione della condizionalità che, secondo la tradizione, portò alla conversione dei due bramini che sarebbero poi diventati i principali discepoli del Buddha, Sāriputta e Mahāmoggallāna. La versione pali di questa breve esposizione inizia affermando che “delle cose che sorgono per una causa, il Tathāgata ne illustra la causa” (Vin I 40: *ye dhammā hetuppabbhavā, tesam hetum tathāgato āha*; sulla evidenza epigrafica a documentazione dell’importanza di questo verso si veda Skilling 2003 e 2008; si veda anche la nota 48 in Tournier 2021). Considerato il contesto narrativo del verso indirizzato a dei brahmini che in quel momento non avevano alcuna familiarità con gli insegnamenti buddhisti, il riferimento ai *dhamma* molto

probabilmente si riferisce alle ‘cose’ in generale piuttosto che ad oggetti mentali.

Riassumendo, l’osservazione che il principio di condizionalità specifica possa avere a volte una rilevanza generale appare corretta piuttosto che essere un faintendimento del pensiero del buddhismo antico. Ciò non inficia il fatto che la principale preoccupazione di questo insegnamento del buddhismo antico fosse invece la condizione umana. Il punto è soltanto che la sua applicazione non si può confinare esclusivamente al dominio del funzionamento della mente.

La genesi dipendente e la ricerca del risveglio del Buddha

Lo sfondo della dottrina buddhista della condizionalità specifica può essere meglio compreso prendendo in considerazione la ricerca del risveglio del Buddha stesso. Secondo l’*Ariyāpariyesanā-sutta* e il suo parallelo nel *Madhyama-āgama*, la motivazione principale che aveva spinto il futuro Buddha alla ricerca del risveglio era la condizione umana dell’essere soggetti al *dukkha* della vecchiaia, della malattia e della morte (MN 26 e MĀ 204). La stessa motivazione è trattata in maniera più dettagliata in un discorso nel *Samyutta-nikāya*, con paralleli in frammenti sanscriti e nel *Samyukta-āgama* conservato in cinese. Questi testi collegano la ricerca esistenziale del Buddha al tema della genesi dipendente.

Le versioni parallele riportano che l’investigazione della condizione umana condotta prima del risveglio era cominciata dalla realtà della vecchiaia e della morte (una versione aggiunge a queste anche il problema della malattia), indagando la condizione specifica per la loro manifestazione. Questa si era rivelata essere la nascita. La stessa linea di ragionamento aveva poi condotto, attraverso diversi collegamenti intermedi, fino all’ignoranza come causa iniziale nella serie di nessi condizionali che hanno come esito il manifestarsi della condizione umana. Queste serie di nessi costituiscono condizioni specifiche, nel senso che la loro cessazione porta alla cessazione del nesso che da esse dipende. Per il caso di vecchiaia e morte, il passo rilevante è il seguente:

Monaci, mi venne in mente questo: non essendoci cosa non esistono la vecchiaia e la morte, con il cessare di cosa cessano la vecchiaia e la morte? Monaci, grazie alla saggia attenzione ci fu in me una svolta sapienziale: Se non ci fosse la nascita non esisterebbero la vecchiaia e la morte; con il cessare della nascita c'è il cessare della vecchiaia e della morte.

(SN 12.10: *tassa mayham, bhikkhave, etad ahosi: kimhi nu kho asati jarāmaraṇam na hoti, kissa nirodhā jarāmaraṇanirodho ti? tassa mayham, bhikkhave, yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo: jātiyā kho asati jarāmaraṇam na hoti, jātinirodhā jarāmaraṇanirodho ti.*).

Mi venne in mente questo: con il non essere di cosa non vengono in essere la vecchiaia e la morte, con il cessare di cosa cessano la vecchiaia e la morte? Prestando saggia attenzione emerse in me una comprensione fondamentale di come realmente è: non essendoci la nascita, la vecchiaia e la morte non vengono in essere; con il cessare della nascita, cessano la vecchiaia e la morte.

(Tripāṭhī 1962, p. 92: *tasya mamaitad abhavat: kasmin nv asati jarāmaraṇam na bhavati, kasya nirodhāj jarāmaraṇanirodha? tasya mama yoniśo manasi kurvata evam yathābhūtasyābhisaṁmaya udapādi: jātyām asatyām jarāmaraṇam na bhavati, jātinirodhāj jarāmaraṇanirodhaḥ.*).

Poi mi venne in mente questo: a causa della non esistenza di quale stato non esisterebbero vecchiaia, malattia e morte? A causa del cessare di quale stato la vecchiaia, la malattia e la morte cessano? Poi, prestando retta attenzione, sorse una comprensione penetrante di come realmente è: non essendoci nascita, allora non ci sono vecchiaia, malattia e morte; a causa della cessazione della nascita, vecchiaia, malattia e morte cessano.

(SĀ 285: 我時復作是念: 何法無故無此老, 痘, 死? 何法滅故老, 痘, 死滅? 即正思惟, 起如實無間等: 無生則無老, 痘, 死; 生滅故, 則老, 痘, 死滅).

Il fatto che, per chi è nato, la vecchiaia e la morte siano prevedibili, a prima vista non sembra una scoperta tale da giustificare la qualifica di comprensione penetrante. Eppure questa qualifica

viene attribuita in modo analogo ad ogni successivo passaggio dell'intera investigazione, che alla fine giungerà all'ignoranza quale condizione la cui cessazione conduce, attraverso la cessazione degli altri nessi intermedi, a trascendere la vecchiaia e la morte. In altre parole, il risultato netto di tale comprensione penetrante è la realizzazione che la condizione umana può essere trascesa andando al di là dell'ignoranza.

L'ovvio rapporto che si instaura tra nascita e morte può servire da comoda esemplificazione di ciò che la condizionalità comporta, e cioè identificare cosa è indispensabile per l'esistenza di qualcos'altro in modo tale che, in sua assenza, l'altro elemento non possa persistere o addirittura arrivare ad esistere. L'aspetto chiave qui è la modalità di cessazione, poiché fornisce la direttiva per la trascendenza della condizione umana.

Il principio di base sancito in questo modo non è certo una nuova scoperta. Anche gli animali devono essere in grado di riconoscere determinate condizioni specifiche necessarie alla loro sopravvivenza, ad esempio dove si può trovare cibo e come evitare i predatori. Il punto di vista specificamente buddhista sulla questione sta nell'applicare questo principio di base alla condizione umana, alla luce della comprensione che l'intera gamma dell'esperienza soggettiva è semplicemente il risultato di relazioni condizionali, senza che si rinvenga alcuna entità permanente da qualche parte in aggiunta o separata da esse.

I dodici nessi

Come accennato in precedenza, nei discorsi antichi il principio della condizionalità specifica porta spesso, ma non invariabilmente, a un elenco di dodici nessi. Eccoli qui di seguito:

- ignoranza
- costruzioni volitive
- coscienza
- nome-e-forma
- sei sfere sensoriali
- contatto
- tonalità affettiva
- brama
- attaccamento
- divenire

- nascita
- vecchiaia e morte

Sebbene ci sia uno schema generale in questa serie di dodici nessi, in cui il nesso precedente costituisce una condizione per quello successivo, la concezione sottostante non è confinata ad una sequenza lineare nel tempo (Anālayo 2019b, 2020b e 2020c). Il ‘nome’ in ‘nome-e-forma’ comprende fattori come il contatto e la tonalità affettiva, che ricorrono più avanti nella medesima serie dei dodici nessi. Inoltre, diversi discorsi presentano un condizionamento reciproco tra coscienza e nome-e-forma. Questa è una dimensione importante dell’insegnamento sulla genesi dipendente, poiché serve a spiegare la continuità dell’esperienza soggettiva durante la vita e da una vita all’altra in assenza di un’entità permanente o di un sé (Anālayo 2018). Pertanto, la nozione di causalità che si trova sullo sfondo dell’elenco dei dodici nessi di cui sopra è investita di un notevole grado di complessità.

Un altro aspetto notevole è che la prima parte dell’elenco di cui sopra sembra dialogare con un mito vedico della creazione raffigurante la genesi del mondo (Jurewicz 2000). Secondo Jones (2009, p. 253), “parodiando la cosmogonia vedica, nei dodici *nidāna* [nessi], il Buddha potrebbe avere dato espressione al proprio insegnamento di *dukkha* e della sua fine adoperando termini dal significato sbalorditivo per il suo uditorio”. Una tale attitudine sarebbe ben in linea con lo schema generale dei discorsi antichi, che tendono ad adottare e reinterpretare in modo incisivo nozioni brahminiche verosimilmente prevalenti nell’India antica. L’incisiva reinterpretazione in questo caso sarebbe che, invece di celebrare la creazione del mondo, la serie culmina nel difficile frangente umano dell’essere soggetti alla vecchiaia e alla morte. La modalità di cessazione descritta nel medesimo insegnamento mostra poi come l’intera creazione possa essere smantellata.

Fare affidamento su una nozione presumibilmente abbastanza ben conosciuta nell’antichità indiana per creare un’impressione iniziale di familiarità spiegherebbe perché l’applicazione della genesi dipendente attraverso i dodici nessi ricorra così frequentemente nei primi discorsi buddhisti, in

particolare a causa della sua probabile attrattiva per il pubblico indiano contemporaneo. Allo stesso tempo, tuttavia, i primi discorsi mostrano varie applicazioni alternative dello stesso principio di base che non coinvolgono l’intero insieme dei dodici nessi. In effetti, anche solo la dipendenza condizionale della vecchiaia e della morte dalla nascita, discussa sopra, costituisce già di per sé un’affermazione della genesi dipendente (e, forse ancora più importante, della possibilità del cessare dipendente).

La presenza mentale rivolta all’esperienza sensoriale

Il principio fondamentale della condizionalità specifica può anche ispirare certi esercizi descritti nel *Satipaṭṭhāna-sutta* allo scopo di coltivare la presenza mentale. Un esempio è la contemplazione delle sfere dei sensi, che si trova nel *Satipaṭṭhāna-sutta* e nel suo parallelo incluso nel *Madhyama-āgama* (invece assente da un terzo parallelo nell’*Ekottarika-āgama*). Le istruzioni procedono in questo modo per la prima sfera sensoriale dell’occhio e le forme visibili:

Si conosce l’occhio, si conoscono le forme visibili e si conosce il vincolo che sorge in dipendenza da entrambi; e si sa come sorge un vincolo non ancora sorto, si sa come un vincolo sorto viene rimosso, e si sa come un vincolo rimosso non sorge più in futuro.

(MN 10: *cakkhuñ ca pajānāti, rūpe ca pajānāti, yañ ca tad ubhayam paṭicca uppajjati samyojanam tañ ca pajānāti, yathā ca anuppannassa samyojanassa uppādo hoti tañ ca pajānāti, yathā ca uppannassa samyojanassa pahānam hoti tañ ca pajānāti, yathā ca pahīnassa samyojanassa āyatīm anuppādo hoti tañ ca pajānāti).*

In dipendenza dell’occhio e delle forme visibili, un vincolo sorge internamente. Avendo davvero un vincolo internamente, un monaco sa, com’è realmente, che c’è un vincolo internamente; non avendo davvero un vincolo internamente, uno sa, com’è realmente, che non vi è alcun vincolo internamente. Uno così sa, com’è realmente, come sorga internamente un

vincolo non ancora sorto; e così sa, com'è realmente, come un vincolo sorto internamente cessi e non sorga più.

(MĀ 98: 眼緣色生內結. 比丘者內實有結, 知內有結如真, 內實無結, 知內無結如真. 若未生內結而生者, 知如真, 若已生內結滅不復生者, 知如真).

Le medesime istruzioni si applicano alle altre sfere sensoriali, che sono l'orecchio e il suono, il naso e gli odori, la lingua e il gusto, il corpo e il tatto, e la mente e gli oggetti mentali. Il riferimento ai rispettivi sensi si riferisce qui all'abilità di vedere, sentire etc., e non solo all'organo fisico. Ciò trova esemplificazione nell'adozione di una differente terminologia sia in pali sia in sanscrito. Nel caso dell'occhio, per esempio, il senso è *cakkhu/cakṣu*, ma l'organo è *akkhi/akṣi*. Il termine che fa riferimento al senso dell'udito è *sota/śrota*, mentre l'organo fisico dell'orecchio è piuttosto chiamato *kaṇṇa/karṇa*. Ancora, la facoltà dell'odorato è chiamata *ghāna/ghrāṇa*, ma il termine per il naso è invece *nāsā/nāsā*.

Questa abilità di vedere, sentire, ecc. costituisce una condizione specifica per la rispettiva esperienza sensoriale, in quanto senza questa capacità una persona non sarebbe in grado di vedere, sentire, ecc. Ciò non significa che la forza vincolante dell'esperienza risieda nell'esistenza dell'organo di senso. Se così fosse, sarebbe impossibile liberarsi dall'essere soggetti a vincoli mentali fin tanto che una persona è ancora dotata del rispettivo organo di senso. Un altro discorso, in particolare una spiegazione data da un discepolo laico a un gruppo di monaci, presenta la questione nel modo seguente:

L'occhio non è un vincolo per le forme visibili né le forme visibili sono un vincolo per l'occhio, ma è il desiderio sensuale che ivi sorge in dipendenza di entrambi ad essere il vincolo.

(SN 41.1: *na cakkhu rūpānam samyojanam, na rūpā cakkhussa samyojanam; yañ ca tattha tad ubhayam paṭicca uppajjati chandarāgo tam tattha samyojanam*).

L'occhio non è un vincolo per le forme visibili né le forme visibili sono un vincolo per l'occhio ... ma qualsiasi desiderio sensuale esista tra di loro, proprio lì è il vincolo.

(SĀ 572: 非眼繫色, 非色繫眼 ... 然中間有欲貪者, 隨彼繫也).

I due passi paralleli del discorso concordano nell'applicare questa descrizione agli altri sensi, illustrando la situazione con l'esempio di due buoi legati insieme da un giogo. Nessuno dei due buoi è il vincolo dell'altro. È il giogo, invece, con cui sono legati insieme, che costituisce il vincolo. Da questa prospettiva, quindi, le condizioni specifiche richieste affinché l'esperienza visiva, ad esempio, sfoci nello stato di essere vincolata sono: la capacità di vedere, la presenza di qualcosa di visibile, e l'esistenza nella mente di una proclività ai desideri sensuali.

L'identificazione di tali condizioni specifiche non riguarda una qualche forma di interconnessione o interdipendenza. L'esperienza visiva, per restare su questo esempio, non necessita della successiva porta dei sensi dell'orecchio o i suoi corrispondenti oggetti, i suoni. Anche i sordi sono ancora in grado di vedere, e la visione è ancora possibile nel silenzio più totale. Viceversa, l'udito è sempre possibile per qualcuno che si trovi nella totale oscurità, e quindi privato degli oggetti visivi, o per qualcuno che sia cieco, e quindi privo della capacità di vedere. Né la vista né l'udito richiedono un altro organo di senso o oggetto per funzionare.

Nei termini della similitudine dei due buoi legati assieme dal giogo, la loro situazione non sta in una relazione causale specifica con nessun altro animale che potrebbe pascolare nella stessa zona o con gli uccelli che potrebbero cantare posati su un albero vicino. Ciò vale anche se la presenza di tutti questi animali nel medesimo luogo sarebbe certamente sufficiente per considerarli strettamente interconnessi. In ogni caso, che ci siano altri animali al pascolo o no, che ci siano uccelli che cantano o no, la condizione specifica di stato vincolante per ciascun bue è il gioco che li lega l'uno all'altro.

Teorie successive sulla causalità

In tempi successivi, le tradizioni esegetiche buddhiste svilupparono delle proprie specifiche nozioni dei principi generali di condizionalità. Esaminando questo sviluppo nella tradizione Theravāda, Ronkin (2005, p. 232) ha argomentato come segue:

In contrapposizione con il primo strato del pensiero buddhista, l'analisi dell'Abhidhamma sul condizionamento causale è orientata principalmente a rendere conto della vera natura dei *dhamma* che co-sorgono in modo dipendente, e solo secondariamente del principio del co-sorgere dipendente in quanto tale ... lo spostamento dottrinale ... consiste in una transizione da una concezione dell'esperienza senziente orientata al processo ad una orientata all'evento.

Cox (1993, p. 134) ha spiegato che, con l'evoluzione dell'esegesi Sarvāstivāda, "le relazioni causali astratte iniziano ad essere considerate di per sé, e non meramente quale parte di una discussione sulla genesi dipendente". Infine "con l'emergere di una teoria indipendente ed astratta sulla causalità, alla genesi dipendente ... fu assegnato un proprio ruolo specializzato, cioè una spiegazione del processo di rinascita, completamente avulso dalla teoria generale della causalità" (p. 136).

È nella fase di avvio di tali sviluppi successivi che, in particolare nel pensiero Huayan 華嚴, il concetto di interconnessione o interdipendenza fece la propria comparsa. Poceski (2004, p. 346) ha spiegato:

Il sistema di filosofia e pratica religiosa del Huayan è un vasto conglomerato di dottrine astruse ... al cui centro c'è una visione olistica dell'universo come una rete dinamica di cause in relazione reciproca, nella quale ogni cosa ed evento sono collegati al tutto poiché si compenetranano senza soluzione di continuità. La visione Huayan della realtà è un'ingegnosa rielaborazione della centrale dottrina buddhista del *pratītyasamutpāda* (genesi dipendente) ... ipotizzando che ogni fenomeno è determinato dalla totalità di tutti i fenomeni di cui fa parte, laddove la totalità è determinata da ciascuno dei fenomeno che essa include. Di conseguenza, ogni fenomeno determina ogni altro fenomeno, mentre a sua volta è determinato da ogni singolo altro fenomeno. Tutti i fenomeni sono quindi interdipendenti ... ciascun fenomeno condiziona l'esistenza di ogni altro fenomeno e viceversa. Perciò nulla esiste da solo, ma necessita di tutto il resto per essere ciò che è veramente.

Riguardo alle dinamiche che hanno portato alla popolarità di queste nozioni di interconnessione nelle tradizioni buddhiste contemporanee, McMahan (2008, p. 149) ha commentato:

Certamente, quest'epoca di internazionalizzazione e di internet potrebbe essere ben chiamati l'età dell'inter-': non c'è nulla che non sia interconnesso, interdipendente, intessuto, intrecciato, interattivo o interfacciato con qualcosa d'altro che lo renda ciò che è. Di conseguenza, ogni tradizione religiosa che sostenga l'"interdipendenza" quale sua dottrina centrale rivendica una puntuale risonanza culturale ed un notevole prestigio culturale.

Allo stesso tempo, però, l'adozione di tali concezioni porta ad un sostanziale distacco dalla dottrina della genesi dipendente del buddhismo antico. McMahan (pp. 172 e 178) ha spiegato:

Lontano da una catena di cause ed effetti che legano gli esseri alla rinascita in un mondo di sofferenza, l'interdipendenza odierna implica una matrice sacra di comunanza reciproca e partecipazione, una sorta di corpo esteso di tutti gli esseri. Inoltre, ancora più significativo qui, questo spostamento di significato e valutazione si è sviluppato non solo a partire dal ripensamento della condizione di Buddha secondo la tradizione Mahāyāna e dall'infusione nel buddhismo di sensibilità provenienti dall'Asia orientale, ma anche in ragione di alcune dinamiche fondamentali della modernità ... L'etica buddhista contemporanea dell'interdipendenza ... verosimilmente ha trovato la sua strada nel pensiero buddhista contemporaneo attraverso le vestigia della direttrice intellettuale romantico-trascendentalista che ha risuonato con concezioni analoghe del pensiero Huayan e Zen.

La promozione di concezioni di interconnessione o interdipendenza è evidente, per esempio, nell'ambientalismo buddhista (Anālayo 2019a). Ma, come spiegato da Sucitto (2019, p. 249), in questo "spostamento rispetto alla prospettiva dei sutta antichi, tale stato di interconnessione è da incoraggiarsi, invece di costituire una descrizione di ciò di cui bisogna liberarsi."

Ciò quindi comporta “un netto cambiamento di significato rispetto a quello della tradizione buddhista [antica]”. Oltre tutto, non è nemmeno chiaro come il concetto che tutto sia interconnesso potrebbe offrire una base coerente per la questione ecologica. Già Harris (1995, p. 177) aveva evidenziato che:

l’intenzione qui è dimostrare che siccome tutte le cose sono correlate dovremmo agire con uno spirito di riverenza verso di esse. Tuttavia, la categoria di “tutte le cose” include insetticidi, regimi totalitari e armi nucleari, e l’argomentazione perciò presenta alcuni problemi piuttosto ovvi. In breve, tale categoria soffre di una certa inconsistenza dal punto di vista morale.

Come evidenziato da Ives (2013, p. 563), per le questioni ambientali è cruciale evitare di compromettere “la capacità di fare il tipo di distinzioni che sono necessarie e inevitabili nell’etica ambientale, come la distinzione tra un ‘è’ negativo (come un fiume inquinato) e un ‘dovrebbe’ positivo (il fiume pulito che può risultare dagli sforzi di bonifica)”. Da questo punto di vista, non è facile capire come la nozione di interconnessione o interdipendenza possa fornire una base coerente per la capacità di operare tali distinzioni, che sia in relazione a problemi ambientali o ad altre questioni relative alla giustizia sociale.

Prendiamo l’urgente necessità di affrontare il razzismo (Anālayo 2020a), tanto per fare un altro esempio. La presenza mentale può essere un mezzo potente per contrastarlo (Magee 2019), ed una modalità può consistere nel rivolgere la consapevolezza alla nostra comune umanità condivisa. Da notare che questo approccio si basa su qualcosa di specifico, cioè la basilare somiglianza tra tutti gli esseri umani, indipendente dalle loro storie e provenienze individuali. La sua forza risiede proprio nel focalizzare la presenza mentale su qualcosa di condiviso con tutti gli esseri umani ma non condiviso con tutte le cose materiali in generale, come ad esempio automobili, computer, ecc. Una volta che siano introdotte l’interconnessione o l’interdipendenza, però, la nozione specifica di “tratti umani comuni” viene sommersa da quella di una generale interrelazione di tutto con tutto il resto. Perdendo così gran parte della sua forza.

Tuttavia, come è evidente dalle conclusioni di Yu et al. (2020, p. 1249), “le persone che hanno livelli di interconnessione più elevati tendono ... ad essere più propense a sostenere ideologie di giustizia sociale;” infatti, “è dimostrato che il valore aggiunto più significativo che l’interconnessione porta alla presenza mentale e al non attaccamento riguarda le ideologie di giustizia sociale.” Questa interessante conclusione invita ad ulteriori ricerche, in particolare tentando di capire come un’idea apparentemente incongruente abbia potuto raccogliere un interessamento così generale.

La Scala di Interconnessione

Gli insegnamenti buddhisti della condizionalità specifica e la nozione che tutto sia interconnesso non solo compaiono in momenti diversi nella storia del buddhismo, ma hanno anche portati assai differenti. Ne consegue che la Scala di Interconnessione (Interconnectedness Scale) sviluppata da Yu et al. (2020) necessita di una revisione. La questione qui non è solo l’adozione di una prospettiva storica rispetto ad una pratica volta alla “promozione del benessere suscitando la consapevolezza della natura interdipendente di tutte le cose” (che è il titolo scelto dagli autori per il loro articolo). Il problema è che semplicemente la Scala di Interconnessione opera una conflazione tra due idee divergenti, mettendole insieme.

Prendiamo per esempio il fattore 15 della Scala di Interconnessione in Yu et al. (p. 1243): “Cerco di restare calmo/a sia nei momenti positivi che negativi perché so che il fluttuare delle emozioni porta sofferenza”. Questa affermazione riflette il costrutto di condizionalità specifica, in quanto quel “fluttuare delle emozioni” – nel senso di reagire intensamente ai su e giù della vita – funge da condizione specifica per l’esperienza di sofferenza. Lo stesso non vale per il fattore 24 della stessa Scala di Interconnessione: “Dato che tutto in questo mondo si influenza vicendevolmente, presto attivamente attenzione ad ogni evento nel mondo”. La concezione che sta sullo sfondo di questa formulazione deve essere oggetto di un’investigazione a sé stante, per conto proprio, piuttosto che essere combinata con idee informate dalla dottrina della condizionalità specifica.

Questa considerazione non intende delegittimare la nozione di interconnessione o interdipendenza in quanto oggetti che per principio non si prestino ad essere indagati. La questione è soltanto la comistione che ha avuto luogo tra due costrutti distinti, che richiedono di essere indagati separatamente. Il termine 'Scala di Interconnessione' impiega una specifica terminologia formale che riflette un particolare costrutto buddhista, ovvero l'insegnamento Mahāyāna dell'interconnessione di tutte le cose. In tal modo, inevitabilmente, trasmette l'impressione che questo particolare costrutto sia stato oggetto di indagine a sé stante. A tale scopo, tuttavia, sarebbe meglio attenersi a quella specifica concezione e non assimilarlo alla condizionalità specifica. Viceversa, anche la condizionalità specifica viene meglio indagata per conto proprio, piuttosto che confondendola con l'interconnessione. Forse gli autori potrebbero creare due scale distinte a partire da quella che hanno costruito, separando i diversi fattori in base a quale dei due costrutti buddhisti ciascuno riflette. Questa metodologia non solo porterebbe maggiore chiarezza, ma potrebbe anche condurre ad interessanti risultati di ricerca quando queste due scale fossero confrontate tra loro a parità di altre condizioni.

È inoltre necessario precisare che gli autori possono difficilmente essere biasimati per la mancanza di comprensione della natura distinta di questi due costrutti buddhisti relativi alla causalità, in quanto tale confusione è piuttosto diffusa nei circoli buddhisti contemporanei. Infatti, in preparazione alle loro ricerche, gli autori si sono rivolti a studiosi di buddhismo per valutare il loro progetto (p. 1240), il che però pare non aver prodotto il tipo di chiarimento che è stato tentato nel presente articolo:

Le fonti primarie su cui fondarsi per costruire gli elementi [della scala] di interconnessione sono stati testi classici del buddhismo, scritti buddhisti contemporanei, e consultazioni con esperti di buddhismo. Cinquanta elementi [della scala] sono stati elaborati in una bozza in cinese ed inviati ad un gruppo di esperti composto da sei studiosi di buddhismo, provenienti dalle università di Hong Kong e Taiwan.

Riassumendo, la critica di cui sopra non vuole in alcun modo scoraggiare i tentativi di espandere il campo della ricerca sulla presenza mentale prendendo in considerazione la dottrina buddhista; al contrario. La questione è soltanto aiutare a migliorare la base teorica per la ricerca futura e sviluppare una sensibilità per le differenze nei paradigmi che sono emersi nei vari stadi nella storia del pensiero buddhista. Queste differenze devono essere prese in considerazione al fine di rendere giustizia al pensiero buddhista e per sviluppare definizioni operative accurate quali solide basi per la ricerca.

Ringraziamenti

L'autore è in debito con Floria Chio, Bhikkhunī Dhammadinnā, Winnie Mak, Karin Meyers, and Ben Yu per osservazioni su una bozza di quest'articolo.

Abbreviazioni

DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
EĀ	<i>Ekottarika-āgama</i>
MĀ	<i>Madhyama-āgama</i> (T 26)
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
SĀ	<i>Samyukta-āgama</i> (T 99)
SN	<i>Samyutta-nikāya</i>
Sn	<i>Suttanipāta</i>
T	edizione Taishō
Ud	<i>Udāna</i>
Vin	<i>Vinaya</i>

Riferimenti bibliografici

- Anālayo, Bh. (2011). *A comparative study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Anālayo, Bh. (2018). *Rebirth in early Buddhism and current research*. Boston: Wisdom.
- Anālayo, Bh. (2019a). *Mindfully facing climate change*. Barre: Barre Center for Buddhist Studies.
- Anālayo, Bh. (2019b). On time. *Insight Journal*, 45, 11–20.
- Anālayo, Bh. (2020a). Confronting racism with mindfulness. *Mindfulness*, 11(10), 2283–2297. <https://doi.org/10.1007/s12671-020-01432-4>
- Anālayo, Bh. (2020b). Consciousness and dependent arising. *Insight Journal*, 46, 55–62 [ed. italiana: *Coscienza e genesi dipendente*. Taipei: Āgama Research Group, 2020. <https://agamaresearch.dila.edu.tw/coscienza-e-genesi-dipendente>].

- Anālayo, Bh. (2020c). Dependent arising. *Insight Journal*, 46, 1–8 [ed. italiana: *Genesi dipendente*. Taipei: Āgama Research Group, 2020. <https://agamaresearch.dila.edu.tw/genesi-dipendente>]
- Cox, C. (1993). Dependent origination: its elaboration in Sarvāstivādin Abhidharma texts. In R. K. Sharma (a cura di), *Researches in Indian and Buddhist philosophy: essays in honor of professor Alex Wayman* (pp. 119–141). Delhi: Motilal Banarsi das.
- Harris, I. (1995). Getting to grips with Buddhist environmentalism: a provisional**
- Ives, C. (2013). Resources for Buddhist environmental ethics. *Journal of Buddhist Ethics*, 20, 541–571.
- Jones, D. T. (2009). New light on the twelve nidānas. *Contemporary Buddhism*, 10(2), 241–259. <https://doi.org/10.1080/14639940903239793>
- Jones, D. T. (2011). *This being, that becomes, the Buddha's teaching of conditionality*. Cambridge: Windhorse Publications.
- Jurewicz, J. (2000). Playing with fire: the *pratītyasamutpāda* from the perspective of Vedic thought. *Journal of the Pali Text Society*, 26, 77–103.
- Magee, R. V. (2019). *The inner work of racial justice, healing ourselves and transforming our communities through mindfulness*. New York: TarcherPerigree.
- McMahan, D. L. (2008). *The making of Buddhist modernism*. New York: Oxford University Press.
- Ñāṇamoli, B., & Bodhi, B. (1995). *The middle length discourses of the Buddha, a translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Olendzki, A. (2010). *Unlimiting mind, the radically experiential psychology of Buddhism*. Boston: Wisdom Publications.
- Poceski, M. (2004). Huayan school. In R. E. Buswell (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism* (pp. 341–347). New York: Macmillan.
- Ronkin, N. (2005). *Early Buddhist metaphysics, the making of a philosophical tradition*. London and New York: Routledge Curzon.
- Shulman, E. (2008). Early meanings of dependent-origination. *Journal of Indian Philosophy*, 36(2), 297–317. <https://doi.org/10.1007/s10781-007-9030-8>
- Skilling, P. (2003). Traces of the Dharma, preliminary reports on some ye dhammā and ye dharmā inscriptions from mainland South-East Asia. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 90(91), 273–287. <https://doi.org/10.3406/befeo.2003.3615>
- Skilling, P. (2008). Buddhist sealings and the ye dharmā stanza. In G. Sengupta e S. Chakraborty (a cura di), *Archaeology of early historic South Asia* (pp. 503–525). New Delhi: Pragati Publications.
- Sucitto, A. (2019). *Buddha-nature, human nature*. Great Gaddesden: Amaravati Publications.
- Tournier, V. (2021). A 4th/5th-century sūtra of the Saṃmitīya canon? On the so-called 'continental Pāli' inscription from Devnimori. In C. Cicuzza (ed.) *Proceedings of the Third International Pali Studies Week — Paris 2018* (forthcoming). Bangkok and Lumbini: Fragile Palm Leaf Foundation; Lumbini International Research Institute.
- Tripāṭhī, C. (1962). *Fünfundzwanzig sūtras des Nidāna-saṃyukta*. Berlin: Akademie Verlag.
- Yu, B. C. L., Mak, W. W. S. e Chio, F. H. N. (2020). Promotion of well-being by raising awareness on the interdependent nature of all matters: development and validation of the interconnectedness scale. *Mindfulness*, 11, 1238–1252. <https://doi.org/10.1007/s12671-020-01334-5>