

Anantaratnaprabhava
Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana
del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūrti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

La cimosa e il ‘nichilista’.
Fra ontologia, evacuazione e neutralizzazione
dei segni figurali in Nāgārjuna

Federico Squarcini

1. *Parole, figure, idee di mondo e sensazioni*

Perché il linguaggio ci interessa? Perché il linguaggio fa mondo, fa atmosfera, crea ambienti,¹ illustra e arreda scene, fornisce coordinate e dettagli di spazi e di ‘cose’ di cui, malgrado non siano ‘fisicamente’ presenti, possiamo fare effettivamente – ossia efficacemente, concretamente – esperienza sensibile, l’esperienza del significato.²

Onde evitare di scadere in già noti truismi, questo particolare aspetto della potenza ‘creatrice’ e presentificante del linguaggio è meglio inteso se lo si accosta agli effetti figurali di cui solo il linguaggio è capace. Effetti di cui possiamo fare esperienza sensibile in quanto le figurazioni aspettualizzanti prodotte col linguaggio pongono in essere istanze evocanti,³ segni e suggerimenti eloquenti, i quali, malgrado siano costituiti *solo* di suoni e segni intrecciati – poi disponibili come significati condivisi –, consentono ai parlanti di ‘toccare con mano’ e di sentire nel corpo i significati delle idee,⁴ facendogli fare esperienza tangibile delle figurazioni discorsive, vere e proprie matrici di oggetti-idee di mondo.⁵ E se davvero i segni e le parole, con il penetrante pigmento del loro inchiostro, inscrivono nell’immaginario dei parlanti i significati dei *realia* di cui costoro fanno e faranno esperienza, c’è un modo per interromperne, mettere in mora, cancellarne e infine eliminarne l’effetto enunciativo, evocativo e anticipante?

Nelle pagine che seguono l’obiettivo è quello di illustrare almeno alcuni dei modi in cui, presso alcuni autori sudasiatici, la forza entificante del linguaggio fosse intesa sia come condizione condizionante sia come occasione ‘provvidenziale’ (nel senso in cui il termine provvidenziale indica un fattore che letteralmente ‘provvede’, cioè anticipa, fornisce e supplisce a delle condizioni che non potrebbero darsi in

1. Cf. Radman 2012; Griffèro 2010.

2. Recenti intrecci fra filosofia del linguaggio e semiotica aiutano a comprendere quanto l’espressione linguistica, la ‘cosalità’, le sensazioni e l’esperienza del ‘senso’ di quanto figurato siano i vari momenti di un procedere indiviso. Cf. Gauker 2011; Plesch–Baetens–MacLeod 2011; Ponzio 1990.

3. Cf. Coquet 2008; Fontanille 1991.

4. Cf. Marcoulatos 2001.

5. Cf. Virno 2013; Nancy 2003.

sua assenza). Sono numerosi, infatti, gli esponenti di diverse tradizioni intellettuali sudasiatiche che mostrano di aver contezza della consistenza semiotica degli oggetti d'esperienza, come attestato dalla lunga lista di opere classiche votate all'analisi degli atti di significazione,⁶ consapevoli del nesso fra sensazione e significato. Tant'è vero che, almeno fin dalla metà degli anni Ottanta, autorevoli semiologi indicavano nelle tradizioni intellettuali sudasiatiche un loro possibile interlocutore,⁷ cosa peraltro già anticipata e auspicata da F. De Saussure.⁸

Tuttavia, come vado a mostrare, è a partire da Nāgārjuna (c. 150-250 d. C.) che l'analitica circa i mezzi per generare l'elisione e la derealizzazione del significato assegnato a un oggetto guadagna forma esplicita. Nelle sue diverse opere, infatti, Nāgārjuna sottolinea più volte la doppia valenza delle figurazioni discorsive: da un lato anticipano e precludono l'esperienza immediata, dall'altro consentono – se usate come 'antidoto' (*pratipakṣa*) – di arrestare e rendere vacui gli effetti ipostatizzanti e reificanti che il parlare genera con così tanta facilità.

2. Fra cimose e sūnyatā, ovvero l'eliminazione degli effetti delle figurazioni discorsive

Come appena accennato, sono diversi gli autori sudasiatici che hanno scelto di operare al fine di destituire il primato e l'opportunità stessa delle figurazioni discorsive, le quali, foriere d'astratte universalizzazioni e d'ingombranti ontologie sostanzialiste, sono da ritenersi ostacolo primo. Il cumularsi delle loro riflessioni in merito ha presto costituito un fitto e rigoroso reticolo inter-discorsivo,⁹ a cui hanno preso parte esponenti di diverse persuasioni e punti di vista circa i modi di intendere ed esperire il fenomeno della rappresentazione discorsiva. Un novero di autori formidabili, concordi sul fatto che la via per la fine degli equivoci e dei dualismi generati dal linguaggio debba passare dall'"interruzione" (*nirodha*) dei vincoli logico-semantici che legano il premesso al riscontrato, il presupposto al ritrovato, l'atteso al ritornato, l'"universale" (*samanyalakṣaṇa*) ai "particolari" (*svalakṣaṇa*).¹⁰ Autori

6. Vedi D'Amato 2008; Gold 2007; Arnold 2006; Kahrs 1998; Ganeri 1998; Bilimoria 1994; Ge-row 1984.

7. In tal senso si esprime il semiologo Thomas A. Sebeok: «[...] important semiotic themes have emerged and developed independently in both Brahmanic and Buddhist traditions [...]» (Sebeok–Umiker-Sebeok 1986, ix). Inoltre, Golopentia-Eretescu 1986, 432; 442-443 (su *kāraṅkā* e la funzione semiotica dell'atto linguistico-grammaticale); 439-447 (sull'indologo semiologo romeno Sergiu Al-George).

8. Cf. De Saussure 1960, 33.

9. Cf., per una recente illustrazione del ruolo che la logica ha svolto in seno alle prime tradizioni intellettuali buddhiste, Paul 2015. Inoltre, Wayman 1999; Frauwallner 1961.

10. La struttura stessa del *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti, ad es., è disposta in maniera da rispondere all'esigenza di chiarire proprio lo statuto di questi due aspetti. Il *Pramāṇavārttika* è infatti

le cui riflessioni mirano all’abbandono di tutti gli estremismi e le polarizzazioni, le quali, oltre a co-implicarsi, si co-istituiscono e con-promettono. Invece di figurarsi ardite congetture metafisiche, molti di loro si sono limitati a dire il minimo, ossia, ad esempio, che *un* ‘mortale’ né è né non è ‘immortale’, in quanto ogni singolo qualcosa né è né può mai essere altro da sé.¹¹ Il rigore di tali riflessioni si è spinto fino al porre sotto scrutinio il come e il perché del darsi degli enti figurati, solitamente ritenuti ‘esistenti’ malgrado non si diano all’esperienza sensibile.¹²

Tutte riflessioni con cui questi autori mostrano d’aver ben compreso che le figure dell’‘oggetto’ e del ‘soggetto’, del ‘qualcosa’ e del ‘qualcuno’, lungi dall’esser rappresentative delle cose a cui sono rivolte, operano tautologicamente all’interno di un medesimo luogo, ossia entro lo spazio in cui si svolge – con modalità identiche sia nel colloquio sia nel soliloquio – l’apprensione e la cognizione delle figurazioni discorsive.¹³

Campione di questo modo di procedere è senz’altro Nāgārjuna,¹⁴ il quale ha avanzato una proposta assai sofisticata, articolata su piani diversi e dalle ricadute amplissime.¹⁵ Proposta, peraltro, contenuta entro i limiti delle ventisette brevi ‘circospezioni’ (*parīkṣā*) che costituiscono la sua opera più celebre, ossia le *Mūlamādhyaṃakakārikā*.

Il rigore, la coerenza e la sistematicità di queste *kārikā* sono evidenti già a partire dalla disposizione progressiva dei temi a cui sono rivolte le ‘ispezioni di circostanze’ ivi presentate. Fra queste, vista la loro attinenza al problema di cui sto trattando, richiamo l’attenzione soprattutto alle *parīkṣā* votate alla disamina delle variazioni del fenomeno dell’equivocità: un fenomeno che può darsi, ad esempio, ogni volta che c’è da distinguere fra l’andare e il venire (2. *gatāgatagamyamāna parīkṣā*); fra l’affettante e l’affetto (6. *rāgarakta parīkṣā*); fra l’azione e l’agente (8. *karmakāraka*

diviso in quattro *pariccheda* (1. *svārthānumāna*, 2. *pramāṇasiddhi*, 3. *pratyakṣa*, 4. *parārthānumāna*): mentre il primo di questi inizia con l’affrontare aspetti pertinenti alla condizione di *samanyalakṣaṇa*, il quarto tratta di quelli pertinenti a *svalakṣaṇa*. Inoltre, per alcuni studi sul modo in cui il distinguo ‘universali/particolari’ è stato impiegato da autori sudasiatici, Strawson–Chakrabarti 2006; Vattanky 1993; Staal 1988.

11. A questo proposito, è davvero notevole il modo in cui viene messa a tema l’ambiguità delle rappresentazioni figurate nelle prime *kārikā* del *Madhyāntavibhāga*, commentate con perizia da Vasubandhu. Cf. *Madhyāntavibhāga*, 1.1-6. (con D’Amato 2012). Inoltre, Duerlinger 2003; Anacker 1998; Kochumuttom 1982.

12. Cf., ad es., Shulman 2015; Franco 2012; Balcerowicz 2009; Gold 2007; Perrett 1999; Butzenberger 1996; Cox 1988.

13. Cf. Bronkhorst 2012.

14. La cui opera ha recentemente riscosso rinnovata attenzione da parte di vari specialisti, i quali hanno messo in evidenza aspetti inediti del pensiero di Nāgārjuna. Cf. Siderits–Katsura 2013; Westerhoff 2009; Westerhoff 2010; Walser 2005.

15. Cf., per una visione d’insieme della struttura e dell’ampiezza del *corpus* delle opere di Nāgārjuna, Hahn 1982; Lindtner 1982.

parikṣā); fra il coglitore e il cogliere (9. *upādātrupādāna parikṣā*); fra il fuoco e il combustibile (10. *agnīndhana parikṣā*); fra l'essere e il non essere (15. *bhāvābhāva parikṣā*); fra il vincolo e lo scioglimento (16. *bandhanamokṣa parikṣā*); fra l'atto e l'esito (17. *karmaphala parikṣā*); fra il soggetto e l'oggetto (18. *ātmadharma parikṣā*); fra la causa e l'effetto (20. *hetuphala parikṣā*); fra il venire in essere e il venir meno (21. *sambhavavibhava parikṣā*); fra l'erroneo e il corretto (23. *viparyāsa parikṣā*).

In particolare, proprio rispetto alla questione dell'equivocità proveniente dall'impiego comparativo delle figurazioni discorsive, la ventitreesima *parikṣā* è senz'altro di grande interesse: in essa Nāgārjuna circoscrive ed esplora, in venticinque acutissime *kārikā*, il tema dell'«equivoco» (*viparyāsa*),¹⁶ ossia il fenomeno dello «scambiare una cosa per un'altra», del «fra-intendere», del subire un «abbaglio». Senza risentire in alcun modo della sua concisione, questa porzione delle *Mūlamādhyamakakārikā* riesce ad affrontare con mirabile logica assunti e posizioni che da secoli impegnavano varie tradizioni speculative. Il tema dell'equivoco e dell'«inversione delle parti» (in pāli *vipallāsa*), infatti, aveva già riscosso l'attenzione del Buddha – come testimoniato dal *Vipallāsasutta* contenuto in *Aṅguttaranikāya* (4.49 [PTS 2.52]) –,¹⁷ il quale aveva distinto tre ambiti del suo esercizio, tutti relativi a diversi gradienti della cognizione (ossia *saññāvipallāsā*, *cittavipallāsā*, *ditṭhivipallāsā*).

Ma il modo in cui Nāgārjuna tratta il problema pare davvero originale. Originalità che, tuttavia, risulta evidente solo quando si pondera ciò che è presentato nella *viparyāsa parikṣā* ben memori di quel che l'autore ha stabilito nelle precedenti parti delle *Mūlamādhyamakakārikā*, la cui traiettoria logica interna è senz'altro organica e progressiva, conformemente allo stile di questo autore.¹⁸

A tale proposito, la quattordicesima *samsarga parikṣā* è fondamentale, dal momento che è rivolta alla perlustrazione critica della *conditio sine qua non* di ogni tentativo di risoluzione dell'equivoco: l'esserci e l'esperienza della «con-fusione» (*samsarga*) tra enti distinti fra loro. Al fine di chiarire la natura di siffatto fenomeno, Nāgārjuna, nelle pochissime strofe di questa *parikṣā*, sottopone a rigoroso vaglio i momenti in cui la scena fenomenica pare popolata da miriadi di rapporti

16. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.1-25. Nāgārjuna tratta la questione dell'equivocazione figurativa inerente alle modalità fenomenico-sensoriali del *viparyāsa* anche in altre sue opere, come, ad es., in *Sūnyatāsaptati*, 9-10; 51-53; *Subhillekha*, 47-50; *Pratītyasamutpādahydayavyākhyāna*, 5; *Daśabhūmivibhāṣāśāstra*, 10.22.

17. Si noti che le stanze della breve porzione in metrica del *Vipallāsasutta* fanno senz'altro parte di un più ampio contesto interdiscorsivo, in quanto rispecchiano chiaramente quanto detto in opere di tradizioni diverse, come, ad es., in *Bhagavadgītā*, 2.16 o in *Yogasūtra*, 1.5-6. Attinente è anche il finale del *Nyāyasūtrabhāṣya* di Vātsyāyana, che commenta quanto scritto in *Nyāyasūtra*, 1.1.2 (in part.: *tatvajñānam tu khalu mithyajñānaviparyayaṇa vyākhyātam /*).

18. Cf., ad es., Bhattacharya–Johnston–Kunst 1978.

fra 'cose' risultanti nettamente distinte tra loro, le quali però, nonostante la loro reciproca 'alterità' (*anyatva*), riescono comunque a entrare in relazione, fino al punto di 'con-fondersi' e di apparire identiche.

L'obiettivo di Nāgārjuna è quello di chiarire quanto di queste parvenze d'alterità e d'identità sia imputabile all'effettivo abbinarsi di 'cose' diverse fra loro, oppure derivi dall'equivocante arbitrio combinatorio chiamato *samsarga*. L'autore conclude la *samsarga parīkṣā* affermando la simultanea inconsistenza logica sia della diale alterità/identità sia dell'idea dell'esserci dell'abbinamento: «14.8. E perciò non esiste [in quanto non più dato a vedersi] né ciò che si sta congiungendo, né cosa già congiunta, né congiungitore» (*samsrjyamānaṃ samsrṣṭaṃ samsrṣṭā ca na vidyate*).

Vista l'importanza della quattordicesima *parīkṣā*, la riporto qui per intero, nell'elegante e perspicace traduzione di Raniero Gnoli:¹⁹

1. Il visibile, la vista e il veggente [*draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā*] non entrano mai, né a due a due, né tutti e tre insieme, in vicendevole congiunzione.
2. Così deve pensarsi anche a proposito dell'interesse, dell'interessato e dell'oggetto dell'interesse. Lo stesso dicasi, nella loro triplicità, delle altre passioni e dei domini dei sensi.
3. Congiunzione si dà fra due cose diverse l'una dall'altra. Ora, tra il visibile ecc. non c'è vicendevole alterità e quindi non possono mai entrare in congiunzione.
4. Non soltanto poi vicendevole alterità non c'è tra il visibile ecc., ma essa non può logicamente darsi di nessuna cosa con nessun'altra cosa [*kasyacit kenacit*].
5. L'altro è l'altro [*anyad anyat*] nella misura che è condizionato dall'altro [*pratītyānyan*]. L'altro non è altro senza l'altro [*nānyad anyad ṛte 'nyataḥ*]. Ciò che è condizionato dall'altro non può neppure esso, da parte sua, logicamente dirsi altro da questo.
6. Se l'altro fosse, in se stesso, altro dall'altro sarebbe altro anche senza quest'altro [*yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet*]. Ora, l'altro non è altro senza l'altro: e perciò non esiste.
7. L'alterità non esiste nell'altro; l'alterità non esiste nel non-altro. E, non essendoci l'alterità, non c'è neppure l'altro, non c'è neppure lo stesso.
8. Sia una congiunzione dello stesso collo stesso, sia un contatto dell'altro coll'altro, sono perciò logicamente insostenibili. E perciò non esiste [*ca na vidyate*] né ciò che si sta congiungendo, né cosa già congiunta, né congiungitore [*samsrjyamānaṃ samsrṣṭaṃ samsrṣṭā*]. (*Mūlamādhyamakakārikā*, 14.1-8)

19. Gnoli 2011, 611. Ho tuttavia inserito, in vari punti – segnalati dalle parentesi quadre – il testo sanscrito, così da mettere in risalto anche gli aspetti acustici – e dunque effettuali – delle scelte lessicali di Nāgārjuna.

Come si capirà, questo tipo di chiarimento è decisivo per chiunque intenda dar ragione di ciò che innesca, e porta in essere, gli effetti equivocanti del paragonare l'anonimato di *quel che c'è* con delle figurazioni pre-esistenti e presupposte, del cui ingombro anticipante, peraltro, Nāgārjuna ha già discusso in una precedente porzione dell'opera, indicata nella *Prasannapadā* di Candrakīrti come *pūrvaparikṣā*, ossia 'ispezione dell'antecedente'.²⁰

Ed è proprio quanto stabilito in queste *parikṣā* a far da fondamento a ciò che Nāgārjuna presenta poi nella ventitreesima porzione del testo, la *viparyāsa parikṣā*,²¹ interamente dedicata alla questione dell'equivoco. In essa l'autore illustra e affronta, con estrema puntualità, le varie distrofie e i malintesi che affliggono l'esperienza e la cognizione ordinaria, sempre dualistica, sempre dialettica (*vyavahāra*), sempre 'con-seguente' (*samvṛti*).²² Nello spazio di venticinque *kārikā* Nāgārjuna indaga la cifra stessa del fenomeno del *viparyaya*,²³ il quale affligge, parimenti e in simultanea, sia il dominio oggettivo dell'esperienza sensibile sia quello soggettivo della cognizione e, infine, quello inter-soggettivo della presa d'atto collettiva della stessa. Al seguito del contatto sensibile con gli oggetti della cognizione, infatti, subentrano di continuo ipostasi figurali, ognuna delle quali tende a isolare e dividere fra loro i costituenti dell'esperienza, che invece non sono mai indipendenti l'uno dall'altro. Sono questo tipo di equivoci a far sì che la tendenza alla figurazione partitiva affligga colui che 'non vede' (*avidyā*)²⁴ le cose 'così come stanno' (*yathabhūta*), spingen-

20. Che così introduce la nona *parikṣā*: *pūrvaparikṣā nāma navamaṃ prakaraṇaṃ atrāha / yad uktam evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ kartusī ceti tad ayuktam //*. Lo stesso è ribadito in chiusura della medesima *parikṣā* (*ity ācāryacandrakīrtipādoaparacitāyāṃ prasannapadāyāṃ madhyamakavṛttau pūrvaparikṣā nāma navamaṃ prakaraṇaṃ //*). Il titolo di questa nona *parikṣā* – di cui è celebre il passo *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.5 (*ajyate kenacit kaścit kiṃcid kena cid ajyate / kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcid kiṃcid vinā kutaḥ //*) – è anche reso dalla tradizione commentariale tibetana come *utpādātṛpādāna parikṣā*. A parte quanto discusso in questa nona *parikṣā*, l'attenzione che Nāgārjuna dedica al ruolo che i presupposti figurali, i preconcetti e i pregiudizi svolgono in seno all'esperienza sensibile, è testimoniata dalla frequenza e dal pervasivo uso che fa dell'idea del 'pre-posto' (*pūva*). Cf., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 2.13; 5.1; 6.1; 7.20; 11.1-8; 15.11; 16.5-7; 20.8-9; 25.21; 27.1.

21. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.1-25. In particolare, si veda la parte di questa *parikṣā* in cui è impiegata l'immagine delle 'città celesti dei *gandharva*' (*gandharvanagarā*). Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.6-10. La medesima immagine, ma qui accostata a quella altrettanto equivocante dei 'cerchi di fuoco', è presente anche in Nāgārjuna, *Sūnyatāsaptati*, 66 (*māyāmaricigandharvapapurabudbuda phenavat / saṃskārāḥ svapnasamkāśā vidyante lātacakravat*).

22. Cf., per alcuni studi recenti circa le possibilità di intendere la coppia *vyavahāra/samvṛti* e *paramārtha*, The Cowherds 2011. Inoltre, Sprung 1973.

23. Cf., per alcuni esempi circa i successivi impieghi della nozione di *viparyaya*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.63; 3.5; 3.15; 3.61; 4.9; 4.66; 4.68; 4.121; 5.55-57; 7.52; *Mahāvastu*, 3.6; 3.292-294; 3.344.

24. L'accezione semiotico-visuale che Nāgārjuna conferisce al termine *avidyā* è cruciale, come inteso, peraltro, da vari protagonisti della storia della sua ricezione. Cf., ad es., Mejer 2001; Mejer

dolo a ritenere separati l'oggetto dal soggetto, malgrado non possa mai darsi alcuna figurazione oggettuale in assenza di un soggetto che la coglie, né alcuna figurazione soggettuale in assenza di un oggetto colto.²⁵

A questo proposito, si ricordi che sono numerose le correnti della semiotica e della filosofia del linguaggio novecentesche che hanno sostenuto che l'io non è né vuoto né pieno, né temporaneo né eterno, né illusorio né assoluto: esso è semmai un segno, che è lì, impresso ed efficace, che *in ciò* consiste.²⁶ Un segno che, al di fuori della figura semiotica che è, non significa alcunché.

Peraltro, a riprova del fatto che il gesto e l'atto eliminativo indicati da Nāgārjuna sono primariamente di natura semiotica (ossia, tesi alla cancellazione dell'ingombro percettuale – su cui rifletterà anche Dignāga –²⁷ causato dai presupposti figurali incorporati, i quali cessano d'esser d'ostacolo solo dopo che il 'senso' e i 'significati' che evocavano sono stati messi in mora, sgombrati, evacuati, resi vani, svuotati, definitivamente 'estinti' [*nirodha*]), si noti anche l'impiego strategico che Nāgārjuna fa di indicatori topologici diadici e 'neutri' come *kaścit/kiṃcit*,²⁸ i cui effetti figurali sono indicati tramite l'ulteriore diade *anya/ananya* (come, ad es., in *Mūlamādhyamakahikārikā*, 14.1-6).

2002. Inoltre, Solomon 1969.

25. Cf., ad es., *Mūlamādhyamakahikārikā*, 9.5; 23.13-16 (13. *itye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ / nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ // 14. anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ / anityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ // 15. yena grhṇāti yo grāho grahītā yac ca grhyate / upasāntāni sarvāṇi tasmād grāho na vidyate // 16. avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā / bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ //*).

26. Cf. Longuenesse 2017; Chauviré 2009; Cimatti 2009; Raynaud 2006; Agamben 2005; Sebeok–Petrilli–Ponzio 2001; Sebeok 1986. Inoltre, ma sul versante neuroscientifico, Metzinger 2003; Metzinger 2009; Llinas 2001.

27. Cf. Duckworth–Eckel 2017.

28. È tutt'altro che secondario interrogarsi sulle ragioni per cui Nāgārjuna abbia scelto di poggiare la sua critica allo statuto delle figurazioni entificanti su degli indeclinabili come *kaścit* (qualcuno) e *kiṃcit* (qualcosa), che potrebbero esser stati scelti proprio in virtù del loro esser 'forma' indessicale minimale e generica, dal valore più sintattico che semantico. Tutto ciò risulta meglio se si guarda all'uso che l'autore fa dei termini *kaścit* e *kiṃcit* nell'intera *Mūlamādhyamakahikārikā*, in cui gli stessi compaiono con una certa regolarità, dall'inizio alla fine dell'opera. Cf. *Mūlamādhyamakahikārikā*, 2.22; 5.1-2; 9.5-6; 13.6-7; 24.37-38; 25.22-24; 27.18-20. Che la questione semantica sia al centro delle opere di Nāgārjuna è ulteriormente provato dal fatto che uno specialista della 'parola' come Bhartṛhari si sia intensamente impegnato a contestare proprio opere come le sue e dei suoi epigoni, come pionieristicamente mostrato dagli studi di Nakamura. Cf., ad es., Nakamura 1972; Nakamura 1973. Recentemente, però, a fronte del loro decennale tentativo di comprendere le intenzioni e gli orientamenti teoretici dell'autore della *Mūlamādhyamakahikārikā*, alcuni specialisti hanno dato vita a un interessante dibattito proprio attorno agli aspetti semantico-semiotici delle *kārikā*. Cf. Ferraro 2013; Siderits–Garfield 2013; D'Amato 2013; Yong-pyo Kim 2010. Infine, per alcuni esempi di ricezione tradizionale del primato semiotico in questione presso autori buddhisti successivi, Patil 2009, 211-238 (par. *Semantic Value*).

Da premesse come queste Nāgārjuna non può che far seguire la disposizione di un viatico basato proprio sull'atto dell'elisione eliminante: un viatico sospensivo e neutralizzante interamente votato a un particolare tipo di 'arresto definitivo' (*nīrodha*), la cui cifra primaria non può che essere semiotico-cognitiva, visto che la sola eliminazione possibile è quella degli effetti evocanti generati dalle figurazioni discorsive.²⁹ Cifra visibile in termini come *śūnya* e *śūnyatā* (solitamente resi con 'vuoto', 'nulla' e 'vacuità', in senso ontico),³⁰ i quali, così come usati nelle *Mūlamādhyaṃakakārikā* o nella *Śūnyatāsaptati*, non solo non paiono voler indicare alcunché di positivo circa l'effettivo statuto ontico dei *realia*, ma risultano principalmente diretti ai domini semantico-teleologico delle figurazioni discorsive. E se questo potesse essere effettivamente il loro 'senso' (*artha*),³¹ allora le proposizioni di Nāgārjuna che li contengono andrebbero intese come orientate non tanto alla negazione dell'esistenza di qualcosa, quanto semmai all'elisione e alla destituzione della cogenza semantica delle figurazioni discorsive a cui rimanda ogni impu-tazione di 'cosalità'.³² A quel punto, sgombrato il campo non solo dall'equivoco ma

29. Cf., ad es., D'Amato 2009.

30. Si noti che sul finire del 'viatico' (*mārga*) proposto dalle *kārikā* di Nāgārjuna, vi è un'intero capitolo (25. *nīrvāṇa parikṣā*) in cui convivono, in stretta simbiosi logica, termini chiave come *nīrodha*, *nīrvāṇa*, *śūnya*, tutti indicativi dell'elisione e del venir meno di qualcosa. Cf., in part., *Mūlamādhyaṃakakārikā*, 25.1-3; 25.16-17; 25.21-23. Cf. Rigopoulos 2002. Inoltre, Gironi 2012; Perrett 2002; Viévard 2002; McCagney 1997; Tola–Dragonetti 1995; Harvey 1986. Inoltre, Candotti–Pontillo 2013; Rambelli 2013.

31. Cos'altro, di fatto, potrebbe mai essere 'eliminato' se non il 'senso' e il 'significato' (*artha*) delle 'cose-sensate', le quali son sempre il frutto di equivoche figurazioni discorsive, sempre arbitrarie, negoziali, artefatte e contraffatte? In questa direzione vanno anche le riflessioni di autori, posteriori a Nāgārjuna, come Asaṅga, Vasubandhu e successivi. Cf., ad es., Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*, 1.4 (*Tattvārthapaṭala*); Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.46-48; 3.29-31; Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, 1.12-15 (12. *tasya viśayaḥ svalakṣaṇam* / 13. *yasyārthasya sannidhānāsannidhānābhyāṃ jñānapratibhāsabhedastatsvalakṣaṇam* / 14. *tadeva paramārthasat* / 15. *arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ* /). Quest'ultimo riferimento va letto di contro a quanto scritto in *Nyāyasūtra*, 1.1.12-16; 1.1.24 (*yam artham adbhikṛtya pravartate tat prayojanam* /); 1.2.11-16. Inoltre, Mikogami 1979; Willis 1978; Nagatomi 1967–1968. Davvero notevole l'impiego correlato di termini quali *rūpa*, *artha* e *śūnya* nell'opera di Patañjali. In particolare, si veda il crescendo fra quanto indicato alla fine del primo *pāda* e all'inizio del terzo. Cf. *Yogasūtra*, 1.43 (*svarūpaśūnyevārthamātranirbhāṣā*); 3.3 (*tad evārthamātranirbhāṣaṃ svarūpaśūnyam iva samādhīḥ*). Si noti che il testo degli *Yogasūtra*, il quale è intertestualmente legato a questi autori, impiega spesso radici verbali che rimandano, da un lato, alla sfera del 'visibile' (*dṛś-*, *dhī-* ecc.) e, dall'altro, a quella del 'tangibile' (*grh-*). Cf. Squarcini 2015.

32. Anche in questo caso rimando a un parallelismo davvero cogente, ossia alle parole dell'*Umano*, *troppo umano* di Nietzsche relative all'urgenza di procedere verso l'«assenza di significato» della 'cosa in sé': «Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo. Forse riconosceremo allora che la cosa

anche da ciò che ne poneva in essere l'esercizio, l'esperienza sensibile non risponde più agli imperativi anticipanti e paragonanti delle figurazioni discorsive, arrestando definitivamente (*nirodha*) e neutralizzando l'altresì incessante tensione a significare – ergo ridurre a 'segno' –, reificare e immortalare l'esperito.

3. *Eventi senza segni e senza senso (prefigurato)*

Così dicendo pare proprio che Nāgārjuna abbia colto l'importanza della messa in atto di un'operazione logico-figurale tesa all'eliminazione dei 'segni' e dei 'significati' (*artha*) lasciati sulle cose dalle parole e dalle immagini:³³ eliminata ogni contraffazione segnica, sembra dire Nāgārjuna, quelle che risultavano fin lì 'cose-sensate' tornano alla condizione di 'neutralità' semantica, in cui non vi è spazio né per il 'vuoto' né per il 'pieno', ossia né per le parole 'vuoto' e 'pieno' né per le immagini a esse relative.³⁴ A quel punto, l'ondivago movimento fra quel che c'è e quello che significa si arresta definitivamente.

Rivisitando in questo modo l'antico dettato del Buddha,³⁵ Nāgārjuna punta *in primis* a destituire di fondamento ontico proprio gli artefatti figurali, a partire dalla diade 'oggetto posseduto/soggetto possedente', la quale funge da asse portante di tutte le cognizioni dipendenti dal commercio reciprocamente costituente. Sicché è possibile 'neutralizzare'³⁶ e destituire di fondamento ontico anche l'equivoca figurazione diadica dei due 'enti immortali' che si incontrano, la cui eliminazione passa ugualmente per l'approdo alla neutralità semiotica dell'anonimo e dell'aperto, ossia alla nudità dell'«assenza possibile». A quel punto le figure ontiche del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, spogliate delle loro vestigia immortali, collasano l'una sull'altra, apparendo come 'cose qualsiasi', né identiche né altere, senza alcun *telos* prefigurato e da esperire alla luce di una continua *epoché* rappresentativa.³⁷ Viceversa, non tacitando e mettendo fine al conato del reciproco immortalarsi, si persevera la deriva discorsiva verso le chimere dell'immortalità.

in sé è degna di un'omerica risata: che essa sembrò tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato». Nietzsche 1965, 27 (par. 16).

33. Cf., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 4.1-4; 4.7-9; 11.7. Inoltre, a proposito di una storia della coppia parola/immagine – intesi come dispositivi 'tecnologici' –, Antinucci 2011.

34. Cf., ad es., McMahan 2002; Garfield 2002; Hsueh-li Cheng 1991.

35. Cf., ad es., Hamilton 2000; Sasaki 1986, 53-60; 74-75.

36. Mi riferisco qui a un tipo peculiare di 'neutralizzazione', ossia quello in cui si azzerano e neutralizzano i 'significati' istituiti e vigenti, i quali, altresì, riducono e ingabbiano l'oggetto d'esperienza entro correlati contrastivi e paragonanti di natura semiotica. In merito, si veda la voce 'neutralizzazione' in Greimas-Courtès 2007, 220-221.

37. Troppo suggestivo, per ometterlo, il parallelo con la forma d'*epoché* semiotico-topologica proposta da Foucault al momento del suo celebre distinguo fra utopia ed eterotopia. In essa le 'verità'

Con quanto precede ho voluto mostrare quanto l'attenzione speculativa di Nāgārjuna sia principalmente rivolta a due domini d'esperienza in stretta 'cooperazione' fra loro: da un lato quello relativo ai vincoli che sussistono, a livello proprio-cettivo-riflessivo, fra l'esperibile e il dicibile, dall'altro, quello relativo agli equivoci che si generano, a livello meta-riflessivo, quando questi due stessi 'piani' del vissuto sono rappresentati come indipendenti e a sé stanti. Ridisponendo in questo modo la semiotica dei rapporti che intercorrono fra le estremità figurali dell'oggetto e del soggetto, Nāgārjuna può fare appello alla risorsa del 'neutro'³⁸ per illuminarne la centralità e il suo essere 'punto medio' (*madhyama*)³⁹ per antonomasia. Tra la figurazione ipostatizzata del 'visibile' (propria dell'immaginario) e l'esperienza mediata del 'tangibile' (propria del dispositivo orto-tattile che chiamiamo corpo), c'è un 'mondo di mezzo', un dominio di neutralità semiotica in cui le diadi estremizzanti non hanno più alcun ruolo. L'invito è a tornare ad abitare, topologicamente, la stessa medietà interstiziale in cui le cose e le parole si incontrano. Lì, nel dominio della neutralità, c'è solo interludio indiviso, intermezzo,⁴⁰ interregno, intervallo, evento, singolarità, occasione: solo contingenza che continuamente si intensifica, esonda, sopravanza, si tocca.⁴¹

Questo indiviso fondale dell'altro senso [oltre il senso assegnato]' (*paramārtha*), in cui vi è solo paziente impazienza del darsi e porsi in essere dell'esperienza dell'esperibile, è l'epicentro contingente da cui tutto si irradia. È da qui che giova ripartire, lasciandosi alle spalle la disagevole via del figurare ipostatizzante e dirigendosi verso la salutare cancellazione degli effetti delle figurazioni stesse.

A questo punto, richiamando i temi indicati nel titolo, il 'nichilista' nāgārjuniano impugna la cimosa e cancella i segni ontologizzanti che le figurazioni discorsive hanno prescritto ai *realia*. In questo modo, neutralizzati gli effetti entificanti e imprigionanti del verbo, i *realia* vengono 'liberati' dal dover essere e restituiti all'anonimo dominio del possibile.⁴²

riferite alle cose son destituite di cogenza, le parole son 'bloccate su se stesse' e il *telos* lirico delle frasi è neutralizzato e diviene sterile. Cf. Foucault 1998, 7.

38. Lo statuto del 'neutro' a cui faccio qui riferimento è quello proposto da Roland Barthes e dalle riflessioni a seguire di Louis Marin. Cf. Barthes 2002. Inoltre, Esposito 2007, 153-162. Poi, sul modo in cui Merleau-Ponty intendeva la correlabile condizione 'impersonale', Lisciani-Petrini 2008.

39. Cf. Seyfort Ruegg 2010; Seyfort Ruegg 2000, 105-304. Inoltre, Shulman 2015.

40. Cf., per un ulteriore parallelismo, Shaviro 2009, 71-98 (cap. intitolato *Interstitial life*).

41. Cf. Heller-Roazen 2013.

42. Letta in questo senso, l'idea di 'liberazione' rimanderebbe allo 'svincolamento [semiotico]' (*mokṣa*) derivato dalla cancellazione dei segni che 'nascondono' i *realia* alla vista. Peraltro, senza temere l'azzardo, cos'è che davvero ci vieta d'aggiungere un *savoir* semiotico anche al celeberrimo adagio eraciteo (D-K 22.B 123), rileggendolo come se dicesse che «la natura ama nascondersi [ai parlanti, che si attendono da essa quel che credon ch'essa sia!]?»? Inoltre, Hadot 2006, 5-12.

Tutt'altro che 'distruttivo nichilista', Nāgārjuna pare piuttosto un 'costruttore da zero', decisamente affine a chi, ai nostri giorni, ripensa la semiotica delle figurezioni per assenza:

[...] la macchina della conoscenza umana ha bisogno della grammatica del *non*, che lo zero, il vuoto e il nulla diversamente esprimono nei loro campi, per articolarsi in forme sempre nuove e rimanere costantemente aperta sul futuro. Il negativo, che accompagna le avventure del conoscere, si sporge su ciò che non sappiamo *ancora*, su quel non sapere che, come l'ombra luminosa del nulla, sempre circonda ed abbraccia ciò che crediamo di sapere.⁴³

La posta in palio, però, è piuttosto alta, visto che l'ingegno di autori come Nāgārjuna muove nella direzione di chi cerca un metodo per arrivare ad esperire il gradiente della 'propria forma' senza più dipendere dall'abitudinario paragone con l'immagine di sé riflessa *nello e dallo* specchio, di vetro o di carne che sia.

43. Bartocci–Martin–Tagliapietra 2016, 11-12. Inoltre, per vari modi di tematizzare la risorsa semantica in questione, Ohnuki-Tierney 1994; Mehlman 1972. La metafora della macchina e del calcolo unitario è stata, e rimane, al centro dell'indagine volta al chiarimento dei vincoli che pare sussistano fra cose e idee, da Descartes in poi. Cf., ad es., Scribano 2015.

Riferimenti bibliografici

- Agamben 2005 = G. Agamben, *Sull'impossibilità di dire Io*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 107-120.
- Anacker 1998 = S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Corrected Edition*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Antinucci 2011 = F. Antinucci, *Parole e immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Arnold 2006 = D. Arnold, *On Semantics and saṃketa. Thoughts on a Neglected Problem with Buddhist apoha Doctrine*, «Journal of Indian Philosophy» 34 (2006), 415-478.
- Balcerowicz 2009 = P. Balcerowicz, *What Exists for the Vaiśeṣika?*, in P. Balcerowicz (ed.), *Logic and Belief in Indian Philosophy*, «Warsaw Indological Studies» 3 (2009), 249-360.
- Barthes 2002 = R. Barthes, *Le Neutre. Cours et séminaires au Collège de France 1977-1978*, Seuil, Paris 2002.
- Bartocci-Martin-Tagliapietra 2016 = C. Bartocci, P. Martin, A. Tagliapietra, *Zero-logia. Sullo zero, il vuoto e il nulla*, il Mulino, Bologna 2016.
- Bhattacharya-Johnston-Kunst 1978 = K. Bhattacharya, E. H. Johnston, A. Kunst (eds.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978.
- Bilimoria 1994 = P. Bilimoria, *Autpattika. The 'Originary' Signifier-Signified Relation in Mīmāṃsā and Deconstructive Semiology*, in R. C. Dwivedi (ed.), *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, 187-205.
- Bronkhorst 2012 = J. Bronkhorst, *Levels of Cognition. Did Indian Philosophers Know Something We Do Not?*, «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 66, 2 (2012), 227-237.
- Butzenberger 1996 = K. Butzenberger, *On Doubting What There is Not. The Doctrine of Doubt and Reference of Terms in Indian Grammar, Logic, and Philosophy of Language*, «Journal of Indian Philosophy» 24, 4 (1996), 363-406.
- Candotti-Pontillo 2013 = M. P. Candotti, T. Pontillo (eds.), *Signless Signification in Ancient India and Beyond*, Anthem, London 2013.

- Chauviré 2009 = C. Chauviré, *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.
- Cimatti 2009 = F. Cimatti, *'Me' as Speech Act. A Performative Based Psychology*, «Etica e Politica» 9, 1 (2009), 291-300.
- Coquet 2008 = J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Cox 1988 = C. Cox, *On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness. Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories*, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 11, 1 (1988), 31-87.
- D'Amato 2008 = M. D'Amato, *Buddhism, Apophasis, Truth*, «Journal for Cultural and Religious Theory» 9, 2 (2008), 17-29.
- D'Amato 2009 = M. D'Amato, *Why the Buddha Never Uttered a Word*, in Jay L. Garfield, T. J. F. Tillemans, M. D'Amato (eds.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009, 41-56.
- D'Amato 2012 = M. D'Amato, *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga), Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya). A Study and Annotated Translation*, Columbia University Press, New York 2012.
- D'Amato 2013 = M. D'Amato, *Buddhist Fictionalism*, «Sophia» 52 (2013), 409-424.
- De Saussure 1960 = F. De Saussure, *Cours de linguistique generale* (1916), Payot, Paris 1960.
- Duckworth-Eckel 2017 = D. Duckworth, M. D. Eckel *et alii*, *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, Oxford University Press, New York 2017.
- Duerlinger 2003 = J. Duerlinger, *Indian Buddhist Theory Person. Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*, Routledge, London 2003.
- Esposito 2007 = R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- Ferraro 2013 = G. Ferraro, *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, «Journal of Indian Philosophy» 41, 3 (2013), 195-219.
- Fontanille 1991 = J. Fontanille (éd. par), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges 1991.
- Foucault 1998 = M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1998.
- Franco 2012 = E. Franco, *How to Distinguish Between Non-Existing Entities? Dharmakīrti and Prajñākaragupta on Universals as Objects of Knowledge*, «Rocznik Orientalistyczny» 65, 1 (2012), 51-62.
- Frauwallner 1961 = E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische

- Philosophie» 5 (1961), 125-148.
- Ganeri 1998 = J. Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Garfield 2002 = J. Garfield (ed.), *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, New York 2002.
- Gauker 2011 = C. Gauker, *Words and Images. An Essay on the Origin of Ideas*, Oxford University Press, New York 2011.
- Gerow 1984 = E. Gerow, *Language and Symbol in Indian Semiotic*, «Philosophy East and West» 34, 3 (1984), 245-260.
- Gironi 2012 = F. Gironi, *Śūnyatā and the Zeroing of Being. A Reworking of Empty Concepts*, «Journal of Indian Philosophy and Religion» 15 (2012), 1-42.
- Gnoli 2011 = R. Gnoli (a c. di), *La Rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il Grande veicolo*, Mondadori, Milano 2011.
- Gold 2007 = J. C. Gold, *Yogācāra Strategies Against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*, «Religion Compass» 1, 1 (2007), 131-147.
- Golopentia-Eretescu 1986 = S. Golopentia-Eretescu, *Semiotics in Romania*, in Sebeok–Umiker-Sebeok 1986, 417-472.
- Greimas–Courtés 2007 = A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Griffero 2010 = T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma–Bari 2010.
- Hadot 2006 = P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.
- Hahn 1982 = M. Hahn (ed.), *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, vol. I: *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*, Indica et Tibetica Publications, Bonn 1982.
- Hamilton 2000 = S. Hamilton, *Early Buddhism. A New Approach. The I of the Beholder*, Routledge, London 2000.
- Harvey 1986 = P. Harvey, 'Signless' Meditations in Pāli Buddhism, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 9, 1 (1986), 25-52.
- Heller-Roazen 2013 = D. Heller-Roazen, *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, Quodlibet, Macerata 2013.
- Hsueh-li Cheng 1991 = Hsueh-li Cheng, *Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Motil Banarsidass, Delhi 1991.
- Kahrs 1998 = E. Kahrs, *Indian Semantic Analysis. The nirvacana Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Kochumuttom 1982 = T. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogācārin*, Motil Banarsidass, Delhi 1982.
- Lindtner 1982 = C. Lindtner, *Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982.

- Lisciani-Petrini 2008 = E. Lisciani-Petrini, *Per un 'dérèglement de tous les sens'. Merleau-Ponty: le sinestesia e l'impersonale*, «Chiasmi International» 10 (2008), 109-127.
- Llinas 2001 = R. R. Llinas, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, MIT, Cambridge (Mass.) 2001.
- Longuenesse 2017 = B. Longuenesse, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, New York 2017.
- Marcoulatos 2001 = I. Marcoulatos, *Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance*, «Journal for the Theory of Social Behavior» 31, 1 (2001), 1-27.
- McCagney 1997 = N. McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman and Littlefield, Lanham 1997.
- McMahan 2002 = D. L. McMahan, *Empty Vision. Metaphor and Visionary Imagery in Mahayana Buddhism*, RoutledgeCurzon, London 2002.
- Mehlman 1972 = J. Mehlman, *The 'Floating Signifier'. From Lévi-Strauss to Lacan*, «Yale French Studies» 48 (1972), 10-37.
- Mejor 2001 = M. Mejor, *Controversy on the Mutual Conditioning of avidyā and ayo-niśomanas(i)kāra in Vasubandhu's Abhidharmakośa*, «Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies» 4 (2001), 292-263.
- Mejor 2002 = M. Mejor, *On the Sevenfold Classification of the Negative Particle (nañ) (Grammatical Explanation of a-vidyā in Vasubandhu's Praṭītyasamutpāda-vyākhyā)*, in Heirakuji Shoten (ed.), *Early Buddhism and Abhidharma Thought. In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-Seventh Birthday*, Heirakuji Shoten, Kyoto 2002, 87-100.
- Metzinger 2003 = T. Metzinger, *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT, Cambridge 2003.
- Metzinger 2009 = T. Metzinger, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009.
- Mikogami 1979 = E. Mikogami, *Some Remarks on the Concept of arthakriyā*, «Journal of Indian Philosophy» 7 (1979), 69-74.
- Nagatomi 1967-1968 = M. Nagatomi, *Arthakriyā*, «Adyar Library Bulletin» 31-32 (1967-1968), 52-72.
- Nakamura 1972 = H. Namakura, *Bhārṭṛhari and Buddhism*, «Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha» 28, 1-2 (1972), 395-405.
- Nakamura 1973 = H. Nakamura, *Buddhist Influence upon the Vākyapadīya*, «Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha» 29, 1-4 (1973), 367-387.
- Nancy 2003 = J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- Nietzsche 1965 = F. Nietzsche, *Opere*, vol. IV.2: *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi* (1876-1878), Adelphi, Milano 1965.

- Ohnuki-Tierney 1994 = E. Ohnuki-Tierney, *The Power of Absence. Zero Signifiers and Their Transgressions*, «L'Homme» 34 (1994), 59-76.
- Patil 2009 = P. G. Patil, *Against a Hindu God. Buddhist Philosophy of Religion in India*, Columbia University Press, New York 2009.
- Paul 2015 = G. Paul (ed.), *Logic in Buddhist Scholasticism. From Philosophical, Philological, Historical and Comparative Perspectives*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2015.
- Perrett 1999 = R. W. Perrett, *Is Whatever Exists Knowable and Nameable?*, «Philosophy East and West» 49, 4 (1999), 401-414.
- Perrett 2002 = R. W. Perrett, *Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka*, «Philosophy East and West» 52, 3 (2002), 373-385.
- Plesch-Baetens-MacLeod 2011 = V. Plesch, J. Baetens, C. MacLeod (eds.), *Efficacité/Efficacy. How to Do Things with Words and Images?*, Rodopi, Amsterdam 2011.
- Ponzio 1990 = A. Ponzio, *Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language*, Mouton de Gruyter, Berlin 1990.
- Radman 2012 = Z. Radman (ed.), *Knowing Without Thinking. Mind, Action, Cognition and the Phenomenon of the Background*, Palgrave, New York 2012.
- Rambelli 2013 = F. Rambelli, *A Buddhist Theory of Semiotics. Signs, Ontology, and Salvation in Japanese Esoteric Buddhism*, Bloomsbury, London 2013.
- Raynaud 2006 = S. Raynaud (a c. di), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini, Milano 2006.
- Rigopoulos 2002 = A. Rigopoulos, *L'esame critico del Nirvāṇa. Venticinquesima sezione delle Mūla-madhyamaka-kārikā ('Strofe radicali del cammino mediano') di Nāgārjuna*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale» (2002), 123-150.
- Sasaki 1986 = G. H. Sasaki, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Scribano 2015 = E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015.
- Sebeok 1986 = T. A. Sebeok, *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, Springer, New York 1986.
- Sebeok-Petrilli-Ponzio 2001 = T. A. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, *La semiotica dell'io*, Meltemi, Roma 2001.
- Sebeok-Umiker-Sebeok 1986 = T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok (eds.), *The Semiotic Sphere*, Plenum Press, New York 1986.
- Seyfort Ruegg 2000 = D. Seyfort Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 2000.
- Seyfort Ruegg 2010 = D. Seyfort Ruegg, *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Wisdom, Boston 2010.

- Shaviro 2009 = S. Shaviro, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, MIT, Cambridge (Mass.) 2009.
- Shulman 2015 = E. Shulman, *Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-Way Between Realism and Anti-Realism*, in J. L. Garfield, J. Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York 2015, 184-212.
- Siderits–Garfield 2013 = M. Siderits, J. L. Garfield, *Defending the Semantic Interpretation. A Reply to Ferraro*, «Journal of Indian Philosophy» 41, 6 (2013), 34-39.
- Siderits–Katsura 2013 = M. Siderits, S. Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way*, Wisdom, Boston 2013.
- Solomon 1969 = E. A. Solomon, *Avidyā. A Problem of Truth and Reality*, Gujarat University, Ahmedabad 1969.
- Sprung 1973 = M. Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Reidel, Dordrecht 1973.
- Squarcini 2015 = Patañjali, *Yogasūtra*, a c. di F. Squarcini, Einaudi, Torino 2015.
- Staal 1988 = F. Staal, *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Strawson–Chakrabarti 2006 = P. F. Strawson, A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Ashgate, Aldershot 2006.
- The Cowherds 2011 = The Cowherds (eds.), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2011.
- Tola–Dragonetti 1995 = F. Tola, C. Dragonetti, *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- Vattanky 1993 = J. Vattanky, *The Referent of Words: Universal or Individual, the Controversies Between Mīmāṃsakas and Naiyāyikas*, «Journal of Indian Philosophy» 21, 1 (1993), 51-78.
- Viévard 2002 = L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, De Boccard, Paris 2002.
- Virno 2015 = P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015.
- Walser 2005 = J. Walser, *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York 2005.
- Wayman 1999 = A. Wayman, *A Millennium of Buddhist Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Westerhoff 2009 = J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, New York 2009.
- Westerhoff 2010 = J. Westerhoff, *Nāgārjuna. The Dispeller of Disputes Vighraha-vyavartani*, Oxford University Press, New York 2010.

Willis 1978 = J. Willis, *On Knowing Reality. The Tattvārtha Chapter of Asāṅga's Bodhisattvabhūmi*, Columbia University Press, New York 1978.

Yong-pyo Kim 2010 = Yong-pyo Kim, *The Problem of a Dṛṣṭi as Truth Claim in Śūnyatā Hermeneutics*, «International Journal of Buddhist Thought and Culture» 14 (2010), 91-104.