

 **MIMESIS / ESPERIENZE FILOSOFICHE**

N. 1

Collana diretta da *Luigi Vero Tarca*, Università Ca' Foscari di Venezia

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam
Giorgio Brianese, Università Ca' Foscari di Venezia
Luc Brisson, CNRS Paris
Laura Candioto, University of Edinburgh
Paul Clavier, École normale supérieure Paris
Felix Duque, Universidad Autonoma de Madrid
Luca Illetterati, Università degli studi di Padova
Salvatore Lavecchia, Università degli studi di Udine
Olga Lizzini, Universiteit van Amsterdam
Livio Rossetti, Università di Perugia
Fernando Santoro, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Davide Spanio, Università Ca' Foscari di Venezia
Gianluigi Paltrinieri, Università Ca' Foscari di Venezia
Giangiorgio Pasqualotto, Università degli studi di Padova

Collana sottoposta a *peer review*

FORME DELLA NEGAZIONE

Un percorso interculturale
tra Oriente ed Occidente

a cura di
Leonardo Marcato

Il testo è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Esperienze Filosofiche* n. 1
Isbn: 9788857532868

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

In copertina: Stefano Sangiorgio, *Multiscatto vetrate*.

INDICE

PREFAZIONE. ESPERIENZE DELLA NEGAZIONE <i>di Luigi Vero Tarca</i>	7
INTRODUZIONE <i>di Leonardo Marcato</i>	11
SEZIONE I: ZENITH	
LA NEGAZIONE NELLA CULTURA E NEL PENSIERO GIAPPONESE <i>di Aldo Tollini</i>	21
IL PROBLEMA DELLA NEGAZIONE NEL BUDDHISMO <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i>	35
LA NEGAZIONE NELL'OPERA DI DŌGEN. RELAZIONE TRA LINGUAGGIO E RISVEGLIO <i>di Federica Sgnaolin</i>	49
ESSERE E NULLA NELLA LINGUA CINESE <i>di Massimiliano Cabella</i>	61
SEZIONE II: HORIZON	
IL PRIVILEGIO DELLA NEGAZIONE <i>di Luigi Vero Tarca</i>	81
NEGAZIONI E SILENZI SOTTO I CIELI DELL'INDIA Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto <i>di Antonio Rigopoulos</i>	101

FUNZIONE E LUOGO DELLA NEGAZIONE NELLA "DIALETTICA" DELLA VACUITÀ 119
di Emanuela Magno

"ASSENZA, PIÙ ACUTA PRESENZA"
Sul concetto di *abhāva* come trattato nelle introduzioni medievali
al *Navyanyāya* 137
di Gianni Pellegrini

SEZIONE III: NADIR

IL NEGATIVO È INSIEME ANCHE POSITIVO
La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e mediazione 161
di Laura Candiotta

SULLE DIMENSIONI FORMALE E STRUTTURALE DELLA NEGAZIONE 179
di Marcello Ghilardi

IL RITMO DEL NON-ESSERE.
Il negativo nel pensiero di Raimon Panikkar, tra critica
a Parmenide e prospettive *advaita* 193
di Leonardo Marcato

GLI AUTORI 211

“ASSENZA, PIÙ ACUTA PRESENZA”
Sul concetto di *abhāva* come trattato
nelle introduzioni medievali al *Navyanyāya*

GIANNI PELLEGRINI

1. *Introduzione e contestualizzazione*

Appena un anno è passato dall'ultima importante pubblicazione sulla negazione, nella quale Paolo Virno nuovamente torna sul tema con nuove suggestioni. Questo sottolinea quanto la negazione sia tutt'oggi problema dibattuto e di cogenza fondante. Come afferma Virno, seguendo Frege, senza la negazione, ossia senza il linguaggio, non potremmo neppure distinguere le nostre 'rappresentazioni' dei fatti. Dobbiamo infatti poter negare le prime, per poter stabilire una divaricazione tra le due dimensioni (Virno 2013, 58, 63-64).

Ovvio è che un'analisi come questa qui di seguito proposta, può solamente scalfire la ponderosa superficie di un argomento oceanico come la negazione. Difatti, come suggerisce il titolo di questo volume, la negazione può essere declinata sotto vari aspetti.

In questa sede cercherò di presentare brevemente alcuni presupposti legati alla negazione e all'assenza, come elaborati dalle scuole realiste del Nyāya e del Vaiśeṣika o, più precisamente, nella loro versione congiunta conosciuta come 'Nuova Logica' (*navyanyāya*). In specifico, le pagine che seguiranno sono da leggersi come una sorta di commento introduttivo (*bhūmikā*) sulla frase d'apertura del *Nañvāda* ('Discorso sulla negazione')¹ di Raghunātha Śiromaṇi (XV sec.), formulate attraverso la tradizione testuale successiva, relativa ai testi di logica riservati agli assoluti principianti (*bāla*).²

- 1 In verità il termine *nañ* indica l'avverbio negativo 'non'. Nel meta-linguaggio grammaticale sanscrito la parola si presenta appunto come *nañ*, la cui palatale nasale è successivamente soggetta ad apocope (*lopa*), lasciando come immediatamente operativo nel commercio verbale solo 'na'. La grafia maiuscola *Ñ* è tecnicamente utilizzata per evidenziare l'eleggibilità all'apocope.
- 2 Certo, dopo il 1968, anno in cui fu pubblicato l'ancora insuperato lavoro di Bimal Krishna Matilal (1968), pare molto arduo aggiungere qualsiasi cosa sull'argomento. Non si dimentichi, inoltre, che oltre a essere passato attraverso il ponderoso

Le scuole del Nyāya e del Vaiśeṣika sono spesso indicate come scuole gemelle (*samānatantra*), accomunate altresì da una tendenza segnatamente realista. Nonostante questo sia testimoniato dalla tradizione commentariale recenziore, abbiamo un nucleo originario dei due sistemi costituito dagli aforismi-radice (*mūlasūtra*), il *Vaiśeṣikasūtra* di Kaṇāda (circa I-II sec. d.C.) e il *Nyāyasūtra* di Gautama Akṣapāda (circa III-IV sec. d.C.), in cui sebbene ci siano varie sovrapposizioni e congruenze, troviamo altrettante divergenze e peculiarità relative a ciascuno dei due orizzonti dottrinali. Per questo si può tranquillamente sostenere che essi si originarono indipendentemente. Certo, fin dagli esordi si individua una precisa predisposizione delle due scuole: mentre il Vaiśeṣika si focalizza maggiormente sulla fisica e ontologica, il Nyāya si presenta come un orientamento più logico-epistemologico. Nonostante questo, siccome le tesi di questi due punti di vista (*darśana*) non presentavano nulla di realmente irconciliabile, già circa dal IX-X secolo Nyāya e Vaiśeṣika iniziò un processo che determinò in seguito la loro confluenza in un'unica scuola.

Questa tendenza si concretizzò formalmente tra la fine del XIII e l'inizio del XIV, quando nella regione di Mithilā (zona centrale del Nord India) sorse, o meglio si affermò e standardizzò una nuovissima tecnologia espressiva, uno stile filosofico estremamente rigoroso la cui base dottrinale prendeva le mosse da questi due sistemi gemelli. Siffatta tendenza fu identificata come *navya* o nuova logica: Navyanyāya. Questa metodologia sviluppò un linguaggio che in breve tempo divenne l'idioma *standard* per i trattati in sanscrito, non solo quelli filosofici, ma anche grammaticali, poetici e normativi. Inoltre, nonostante le prime avvisaglie di questo mutamento stilistico ravvisabili già con Udayana (fine X e inizi XI sec.) il prodotto letterario più consistentemente rivoluzionario fu la *Tattvacintāmaṇi* di Gaṅgeśa Upādhyāya (prima metà XIV sec.).

Il processo innovativo grazie al quale la nuova logica – con il suo idioma, la sua metodologia e le sue teorie – penetrò nell'uso comune degli altri sistemi fu lento ma inesorabile. Nel giro di due o tre secoli questa influenza l'intero panorama filosofico, divenendo uno strumento di precisione essenziale e irrinunciabile per i dibattiti e la trattatistica. Infatti, viste la raffinatezza

training brahmanico tradizionale, Matilal fu solidissimo accademico, ai vertici dell'indologia mondiale (Harvard, Montreal, Oxford), nonché allievo, estimatore e utilizzatore di Willard van Orman Quine, che lo studioso bengalese ebbe l'occasione di seguire e frequentare negli anni trascorsi ad Harvard. Infatti, basti ricordare il magistrale lavoro di Quine *Word and Object* (1960) e l'evidente ripresa del titolo e dell'argomento da parte di Matilal in un libello formidabile: *The Word and the World*.

za e precisione raggiunte dai logici, anche gli altri sistemi furono *quasi* costretti ad adottare questo tipo di meta-linguaggio e meta-metodologia. Difatti, questa modalità espressiva ultra-tecnica fornì il comune vocabolario filosofico ai disputanti, al fine di confrontarsi e comprendersi vicendevolmente su basi comuni. Questo fenomeno continuò nel periodo che seguì Gaṅgeśa per lo meno fino al XVIII secolo,³ costituendo una *conditio sine qua non* per una coerente evoluzione della tradizione intellettuale sanscrita.

2. Negazione e assenza

In tale contesto storico-filosofico, ossia a partire proprio dai presupposti dottrinali forniti dalle scuole suddette, i concetti di 'assenza', 'mancanza' e 'negazione' giocano un ruolo fondamentale anche laddove non direttamente convocati.

Come esempio interessante valga quello opportunamente proposto da Matilal (1968, 3), secondo il quale il Navyanyāya per esprimere frasi come 'Tutti gli uomini sono mortali', invece di usare qualificatori universali come 'ogni' e 'tutto', usa le nozioni di *locus* e assenza/negazione: 'l'umanità è assente da un *locus* in cui vi è assenza di mortalità'.

Partendo da questa considerazione, il titolo di questo breve saggio riprende l'*incipit* della poesia di Attilio Bertolucci,⁴ mentre il fulcro di questa analisi sarà non tanto la negazione quanto l'assenza. Tuttavia, va detto che nel Nyāya-Vaiśeṣika, e nella loro forma novella congiunta del Navyanyāya, i già labili confini tra assenza e negazione diventano ancora più rarefatti. Ciò che si può proporre con un certo grado di chiarezza è che la negazione è quella forma semantico-linguistica che ha come referente e contenuto ontico l'assenza. A conferma di ciò abbiamo la prima riga del *Nañvāda*, uno dei più importanti testi di Navyanyāya sulla negazione redatto da Raghunātha Śiromaṇi:⁵

- 3 In effetti, l'uso della Nuova Logica non si interruppe in quegli anni, bensì continuò a essere insegnato, tramandato e scritto. Ancora oggi le dispute filosofiche (*śāstrārtha*), di qualsiasi natura siano, si sviluppano su una base rigidamente ancorata alle tecniche dettate dal Navyanyāya.
- 4 La poesia 'Assenza' è contenuta nella raccolta *Sirio* che il poeta parmigiano (1911-2000) pubblicò a Parma nel 1929, le cui prime due righe sono appunto: "Assenza / Più acuta presenza [...]"
- 5 Non a caso Raghunātha Śiromaṇi prima del *Nañvāda* scrive l'*Abhāvavāda* ('Discorso sull'assenza'), proprio per immettere il fenomeno linguistico della negazione nel tessuto ontico dell'assenza.

samsargābhāvo 'nyonyābhāvaḥ nañō 'rthaḥ

Il significato della particella negativa 'non' è tanto "assenza relazionale" quanto "assenza reciproca."

È altresì lecito pensare all'assenza come un tipo paradigmatico di istanza negativa, al fine di inserirla in una più ampia teoria metafisica (Gillon 2003, 134). Va notato, infatti, che il concetto di negazione del Navyanyāya non è congruente con l'atto psicologico in cui ci troviamo a negare (o rinnegare) un giudizio. Il Nyāya costruisce la negazione come una componente oggettiva del contenuto di una cognizione determinata e qualificata (*viśiṣṭajñāna*), come un'assenza appunto, e non come l'atto psicologico di negare qualcosa (Matilal 1968, 93).

Per avere testimonianza diretta di queste note, dobbiamo volgere lo sguardo sul versante morfologico. Abbiamo due modi per esprimere l'assenza e la negazione: il primo dal punto di vista sostantivale (*saṃjñā*) e l'altro dal semplice punto di vista avverbiale (*kriyāviśeṣaṇa*).

Per quanto concerne il primo caso, in sanscrito il termine 'negazione' si palesa attraverso la radice *sidh* alla quale si antepongono i prefissi (*upasar-ga*) *ni-* o *prati-*,⁶ a formare indifferentemente i sostantivi *niṣedha* e *pratiṣedha* 'negazione, trattenimento, respingimento, proibizione, contraddizione'. Questi due termini, a seconda del contesto in cui sono usati, assumono anche il valore preciso di assenza, in sanscrito esprimibile in *primis* col termine *abhāva*, ma spesso anche con *vyatireka* e/o *sūnya*.

Nel secondo caso, ovvero laddove la negazione funge da avverbio negativo, abbiamo una stanza in sanscrito tramandata dalla tradizione grammaticale, che elenca i sei significati (*artha*) possibili della negazione *nañ*, il 'no, non', o la 'a privativa',⁷ dei quali il Nyāya sembra accettare principalmente solo la seconda e la terza accezione, cioè 'abhāvaḥ', da intendersi

6 I significati collettivi della radice verbale assieme al prefisso sono pressoché i seguenti: 'trar via, tenere indietro, trattenere, respingere' e per estensione 'non consentire, proibire, impedire, obiettare, negare, opprimere'.

7 Riguardo alle sei accezioni del *nañ*, nel *Nyāyakośa* Bhīmācārya Jhalkīkar (1928, 399) cita la stanza seguente: "tatsādṛśyam abhāvaś ca tadanyatvaṃ tadāpata/ aprāśastyam virodhāś ca nañarthāḥ ṣaṭ parakṛtīṭāḥ//", 1) *sādṛśya* 'somialianza': *abrāhmaṇa*, qualcuno che non sia un *brāhmaṇa*, ma porti i segni distintivi di un *brāhmaṇa*, come uno *kṣatriya* o un *vaiśya*. 2) *abhāva* 'assenza, negazione, privazione, mancanza': *ajñāna* 'assenza di conoscenza'. 3) *anyatva* = *bheda* 'alterità, differenza, distinzione': *apaṭa* 'non una veste, ma qualcosa di differente o altra rispetto a una veste'. 4) *alpatā* 'piccolezza, diminuzione': *anuddarā* 'avente vita/fianchi sottili', usato come una particella diminutiva. 5) *aprāśastya* 'indegnità, cosa fatta male, deprecabilità': *akāla* 'momento improprio o sbagliato',

come assenza relazionale (*samsargābhāva*) e 'tadanyatvaṃ', come assenza reciproca (*anyonyābhāva*). Questo stesso caso di negazione avverbiale si declina attraverso altre due negazioni differenti, a seconda che sia usato come 'no, non' oppure come 'a- privativa', ossia composta assieme al nome a cui si riferisce.⁸ Anzi, secondo i grammatici la negazione può essere legata al verbo (quindi, per lo più, distinta da esso), e allora si chiama *prasajyapraṭiṣedha* 'negazione assoluta, negazione applicata a un enunciato positivo', o legata al sostantivo (per lo più composta con esso),⁹ e va sotto il nome di *paryudāsa* 'negazione relazionale, esclusione'.¹⁰

usato in senso dispregiativo. 6) *virodha* 'opposizione, contrasto, contrarietà': *anīti* 'opposto di moralità, immoralità' (Matilal 1968, 149).

8 Nel Nyāya si considerano queste regole convenzionali per interpretare le frasi negative, soprattutto di natura relazionale (*samsargīya*). Se la controparte affermativa di una frase negativa (cioè la stessa frase prima dell'inserimento della particella negativa *nañ*), ossia l'*anuyogin* ('sostrato relazionale', chiamato da Ingalls [1951, 44, 55] 'subjunct') è connesso al *pratiyogin* ("contro-relato" chiamato da Ingalls [1951, 44, 46, 117-120] 'adjunct') da una certa relazione R (*sambandha*), allora la corrispondente frase esprime un'assenza la cui contropositività (*pratiyogitā*, cfr. *infra*) è limitata (*avacchinna*) da una relazione R. Quindi, se la frase, prima dell'inserimento di *nañ*, esprime un'identità tra *anuyogin* e *pratiyogin* (palesata da due sostantivi terminanti con la medesima desinenza, di solito nominativo), allora la frase esprimerà un'assenza reciproca, cioè negherà l'identità tra questi due elementi.

9 L'avverbio *nañ* è di natura *paryudāsa*, ossia una negazione legata al sostantivo, quindi va composta (*samasta*) con un sostantivo, come sembrano raccomandare Pāṇini (II.2.6: "nañ"). La *Kāśikāvṛtti* glossa così l'aforisma: "nañ samārthena subantena saha samasyante tatpuruṣaś ca samāso bhavati", "L'avverbio negativo *nañ* è composto con una parola provvista di terminazioni nominali con la quale viene costruito, e il composto è determinativo (*tatpuruṣa*)" e insistere Kātyāyana nel *Vārttika* (*Vārttika*: "nañō nalopas tīni kṣepē", "Anche la *n* di *na* è oggetto d'apocope quando il secondo membro del composto è un verbo e quando vi sia una censura"). Secondo Śābara (*ad Mīmāṃsāsūtra* X.8.4), però, bisogna scegliere l'interpretazione del *Mahābhāṣya* di Patañjali (*ad Vārtika* ad II.2.6: "subantasambandhe 'pi samāsaḥ vibhāṣadhikārād vikalpena samāsanūśāsanāt", "Poiché il composto cade sotto la giurisdizione della sezione relativa alle opzioni ["vibhāṣā", I.1.44], pur essendo in relazione con un sostantivo, si tratta allora di un'istruzione volta alla composizione nominale di natura opzionale"), secondo la quale Pāṇini avrebbe inteso quel genere di composti come opzionali.

10 Questi due esempi di particella negativa possono approssimativamente essere così esemplificati:

1) "L'uomo non mangi carne";

2) "Questo vaso non è blu."

Nell'esempio 1 la particella negativa è costruita direttamente col significato della frase verbale: si nega la possibilità di mangiare carne, si proibisce di farlo. Nell'esempio 2, invece, la particella negativa è costruita con l'aggettivo 'blu',

Ricapitolando e sintetizzando, nella scuola del Navyanyāya una delle possibili relazioni esistenti tra negazione e assenza si può semplificare asserendo che l'assenza 'abhāva', ovviamente di un certo oggetto, è comprovata grazie alla cognizione scaturita dalla particella negativa 'na'.¹¹

3. Irrealtà

A questo punto pare opportuno aprire una breve parentesi a proposito di un concetto strettamente legato a quanto espresso fin qui, vale a dire l'idea di *asat* 'irrealtà, non esistenza, inesistenza'.

Nel contesto indiano abbiamo anche altre concezioni analoghe, per esempio le 'non-entità' riassunte attraverso i termini chiave 'insignificante' (*tuccha*), 'sterile' (*alīka*), ma anche 'inesprimibile' (*nirupākhyā*) e 'mera concettualizzazione' (*vikalpavṛtti*). Mi preme questa precisazione perché spesso il termine *abhāva* è tradotto come 'non-esistenza' e addirittura 'non-essere', scambiando il termine 'bhāva', certo di difficile trasposizione, per esistenza ontologica, 'essere'. Il termine, invece, appare tanto dal punto di vista semantico quanto da quello filosofico del tutto congruente col concetto di presenza. Di conseguenza *a-bhāva*, ferme restando certe peculiarità filosofiche di alcune scuole, è semplicemente la negazione della presenza, che si palesa positivamente come assenza o, al limite, mancanza.

cioè si nega il colore blu come aggettivo, come qualificante del vaso. In altre parole, in 2 c'è un'ammissione implicita che il vaso ha qualche altro colore, il rosso o altri. In 1, però, tale implicazione non c'è. La frase afferma semplicemente che qualcuno non deve mangiare carne, o meglio proibisce che qualcuno mangi carne. La forza negativa o proibitiva dell'esempio 1 è dominante. Nella letteratura grammaticale e poetica si citano spesso due stanze che succintamente descrivono la differenza semantica tra i due tipi di negazione: "apṛādhānyam vidher yatra pratiśedhe pradhānatā/ prasajyapraśedho 'sau kriyā saha yatra nañ/ pradhānatvam vidher yatra pratiśedhe 'pradhānatā/ paryudāsah sa vijñeyo yatrottara padena nañ//", "Laddove l'avverbio negativo (nañ) è [costruito direttamente] col verbo si ha prasajyapraśedha: lì vi è la subordinazione della parte affermativa (vidhi) e il predominio relativamente alla proibizione. Laddove l'avverbio negativo è [costruito direttamente, componendosi] con il sostantivo che lo segue, quello è paryudāsa: lì si ha il predominio della parte affermativa (vidhi) e la subordinazione relativamente alla proibizione." (Matilal 1968, 157).

11 Si veda a questo proposito l'anonimo trattato indipendente intitolato *Maṇikāna* (1960, 24-26) che, come lascia intravedere il titolo, si occupa di presentare 'un granello' (*kaṇa*) degli argomenti discussi nella *Tattvacintāmaṇi* (= *Maṇi*).

Di contro alcuni pensatori hanno anche presentato il concetto di mero *nihil*, ossia irrealtà *tout court*. Si tratta di una serie di istanze che presentano mere concettualizzazioni come il figlio di una madre sterile (*vandhyāputra*), le corna di lepre (*śaśaśṛṅga*), il latte di tartaruga (*kūrmakṣīra*), il fiore in cielo (*khapuṣpa*), la città dei musicisti celesti (*gandharvanagara* = *fata morgana*, castello in aria) e varie altre.¹² In tutti questi esempi abbiamo delle caratteristiche comuni, ossia queste istanze sono concettualizzabili mentalmente ed esprimibili verbalmente, ma mai la concettualizzazione e l'operazione verbale potranno avere un riscontro oggettivo o, meglio, una corrispondenza oggettuale.¹³ I teorici indiani sostengono che questi esempi non possono mai essere affermati come esistenti,¹⁴ ma neppure essere negati a tutto tondo, in quanto per negare qualcosa e, di conseguenza, affermare un'assenza è assolutamente fondamentale che vi sia un *negatum* reale, pena l'impossibilità di dare un referente alla negazione e una determinazione all'assenza.¹⁵

4. Considerazioni storico-filosofiche

Una questione di non secondaria importanza rispetto allo sviluppo storico della nozione di *abhāva* è la *vexata quaestio* secondo la quale Kaṇāda non avrebbe considerato l'*abhāva* come *padārtha* a sé stante (*Vaiśeṣikasūtra* I.1.4).

Comunque sia lo sviluppo storico, dal punto di vista squisitamente filosofico va detto che nelle fasi antiche delle due visioni (*darśana*) gemelle, Nyāya-Vaiśeṣika, l'assenza veniva accettata come una categoria separata.¹⁶

12 Alcune di queste impossibilità sono poeticamente riassunte in un verso ben noto: "eṣa vandhyāsuto yāti śaśaśṛṅgadhanurdharaḥ/ mṛgatṛṣṇāmbhasi snātaḥ khapuṣpakṛtaśekharaḥ//", "Ecco questo figlio di una madre sterile che va, tenendo tra le mani un arco di corno di lepre, dopo essersi abluito nell'acqua di un miraggio e con la fronte adornata da fiori sbocciati in cielo." (*Mahāsubhāṣitasamgraha*, 8124).

13 Si veda la definizione classica nello *Yogasūtra* I.9 e relativi commenti.

14 Si rifletta a questo proposito sulla definizione fornita da Madhusūdana Sarasvatī (XVI sec.) nell'*Advaitasiddhi* (1997, 50-51): "kvacid apy upādhanu sattvena pratīyamānatvānadhikarānatvam [...]", "[l'assoluta irrealtà] è il non essere il locus della proprietà del venire percepito come esistente in qualsivoglia sostrato".

15 Si vedano *Nyāyakusumāñjali* (III.2) di Udayana (X sec.) e Matilal (1997, 78-85, 145-150).

16 Secondo alcuni sarebbe stato Śivāditya (metà XIII sec.) nel *Saptapadārthī* a introdurre la nozione di *abhāva* come categoria indipendente. Questo però sembra contraddetto dal *Vaiśeṣikasūtra* stesso, dove (V.2.18): "tadabhāve samyogābhāvo

In prima battuta, i seguaci del Vaiśeṣika *in primis*, e *in secundis* i nuovi logici, divisero le sette categorie ontologiche (*padārtha*) in due grandi insiemi:¹⁷ quelle di natura positiva (*bhāvātma*) e quelle di natura negativa (*abhāvātma*). Ovviamente, l'assenza appartiene al secondo genere.

In stretta connessione con quanto detto, va notato che i commentatori del complesso *Nyāyasūtra-Nyāyabhāṣya*,¹⁸ in seguito sottolinearono la preminenza della liberazione (*apavarga*). Nello specifico Vācaspati Miśra (IX sec.) scrive:

Invero la liberazione troneggia innanzi tra i conoscibili.¹⁹

Altri autori del Vaiśeṣika, come Śrīvallabhācārya (XI sec.), sottolinearono l'importanza dell'assenza in connessione con la liberazione:

[...] inoltre va affermata l'assenza, per via della sua utilità rispetto al *sum-mum bonum*.²⁰

Anzi, lo stesso autore si spinge oltre, rimarcando la natura negativa della liberazione:

In verità essa, poiché la liberazione è di natura negativa, è onorata enormemente.²¹

Però, se Kaṇāda considerò davvero tanto importante l'assenza, perché non la nominò in *Vaiśeṣikasūtra* (I.1.3)? Una delle risposte più interessanti la fornisce Uddyotakara nel *Nyāyavārtika* (*ad Nyāyasūtra* I.1.1):

'*prādurbhāvaś ca mokṣaḥ*') si considera la liberazione di natura negativa (*abhāvātma*).

17 Si tratta specificamente di *Vaiśeṣikasūtra* (I.1.4) da consultare con il commento *Padārthadharmasaṃgraha* di Praśastapāda (cfr. Kaṇāda 2002, 1-13) e poi alcuni testi introduttivi come il *Tarkasaṃgraha* (2007, 6-8; e relativi commenti) e la *Kārikāvālī* col suo commento intitolato *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* (1988, 49-66; e relativi commenti).

18 Il *Nyāyasūtra* è attribuito a Gautama Akṣapāda (circa I-II sec. d.C.) e il commento *Nyāyasūtrabhāṣya* di Vātsyāyana (circa tra la metà del IV e V sec. d.C.). Il testo, successivamente, fu sub-commentato e glossato da altri eremneuti: il *Nyāyavārtika* di Uddyotakāra (tra il 550 e il 620 d.C.), la *Nyāyavārtikatātparyāṭkā* di Vācaspati Miśra (IX sec.) e il *Nyāyavārtikatātparyāparisuddhi* di Udayana (fine X e inizi XI sec.). Si ricordi anche la glossa indipendente agli aforismi di Gautama, la *Nyāyamañjarī*, redatta nel IX secolo da Jayanta Bhaṭṭa. Si veda Rizzi (1987, 13-23).

19 *Nyāyavārtikatātparyāṭkā* (*ad Nyāyasūtra* I.1.1): "*prameyeṣu apavarga eva mūrdhābhiṣiktaḥ*".

20 *Nyāyalīlāvātī* (1991, 16): "*abhāvaś ca vaktavyaḥ, niḥśreyasopayogitvāt*".

21 *Nyāyalīlāvātī* (1991, 17): "*vastutaḥ mokṣasyābhāvarūpatayā so 'bhyarhitāḥ*".

A tal proposito gli enti distintamente assenti non si manifestano indipendentemente; infatti la trattazione dell'assenza è sviluppata [a partire] dall'insegnamento sugli enti presenti.²²

Secondo Uddyotakara la cognizione dell'assenza non si dà in modo indipendente, bensì si basa sulla cognizione della sua controparte positiva, in quanto si determina esplicitando il suo referente positivo: l'oggetto assente. Detto ciò, in seguito verso il IX sec., fu così riutilizzato un termine risemantizzandolo in modo etimologicamente azzeccato: contro-positivo o contro-relato (*pratiyogin*).²³

Il punto di vista esposto da Śrīvallabha nella *Nyāyalīlāvātī* è leggermente differente:

Siccome l'assenza non è confutata, ma anzi, comprovata dalla dottrina gemella [del Nyāya], come accade nella visione della Logica, riguardo alla dimostrazione del fatto che la mente è una facoltà sensoriale, così anche nel caso in esame non c'è alcuna contraddizione.²⁴

Secondo Śrīvallabha la questione si risolve richiamando la stretta parentela tra Nyāya e Vaiśeṣika: al modo in cui i Naiyāyika hanno accettato la dottrina secondo la quale la mente è una facoltà sensoriale (*mānasendriya*) e la dimostrazione di ciò fatta dal Vaiśeṣika,²⁵ cosicché nel Nyāya non è stato tentato alcuno sforzo ulteriore per provare lo stesso assioma. Lo stesso

22 "*tatra svātantryeṇa asadbhedā na prakāśante iti... bhāvopadeśād abhāvaprapañcaḥ uddiṣṭo bhavati*". Ancora più decisivo è Vācaspati nel glossare Uddyotakara (*Nyāyavārtikatātparyāṭkā ad Nyāyasūtra* I.1.1): "*niṣedhyaniṣedhā dhikaraṇādhīnanirūpanatvād asadbhedānām bhāvabhedatantraṃ prakāśanam iti bhāvabhedakathanenaiva abhāvabhedāḥ api gamyante*", "Siccome gli enti distintamente assenti sono presentati come dipendenti dalla sezione testuale relativa al *negatum* e alla negazione, la loro chiara messa in luce dipende dagli [oggetti] distintamente presenti. Infatti la trattazione dell'assenza è sviluppata [a partire] dall'insegnamento relativo agli enti presenti". Lo stesso punto di vista è seguito anche dai glossatori del *Padārthadharmasaṃgraha*, quali Vyomaśiva, Śrīdhara e Udayana.

23 Per questo non è necessario nominarla indipendentemente, in quanto l'assenza si analizza attraverso gli enti positivi che ne costituiscono i *pratiyogin*.

24 *Nyāyalīlāvātī* (1991, 36): "*abhāvasya samānatantrasiddhasyāpratiśiddhasya nyāyadarśane mānasendriyatāsiddhivad atrāpy avirodhāt*".

25 Siconfrontino le sezioni dedicate a suddetta questione nel *Padārthadharmasaṃgraha* (2001, 56-58), come pure la *Kārikāvālī* con la glossa *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* (1988, 650).

vale per l'assenza, che è trattata diffusamente nel Nyāya,²⁶ quindi non ha bisogno di essere nominata nel Vaiśeṣika.²⁷

In definitiva, secondo il Vaiśeṣika, l'assenza è una categoria differente dall'inerenza (*samavāya*) ma non inerente (*asamaveta*).²⁸ L'assenza è anche esperibile attraverso una cognizione (*pratīti*) che abbia questo genere di contenuto negativo 'Non c'è!' (*nāsti*).

5. L'assenza e le categorie del Navyanyāya

I seguaci delle due scuole sotto esame cercarono sempre di interpretare proprietà e attributi²⁹ come entità separate presenti nei substrati o *loci* che le posseggono. Questa stessa tendenza fu esibita anche nell'interpretazione delle cognizioni negative. Infatti, attraverso un'ipotesi di negazione i Naiyāyika concepirono l'assenza come un'entità vera e propria. Quindi una cognizione negativa come 'sul pavimento non c'è il vaso' o 'il vaso è assente dal pavimento' fu interpretata come 'sul pavimento vi è l'assenza del vaso'. Da qui a passare all'interpretazione dell'assenza come oggetto delle cognizioni negative e poi a intenderla come categoria separata e indipendente, la strada fu breve (Gaur 1990, 1-11).

Inoltre, anche cognizioni come 'Il panno non è un vaso', 'A non è B', 'questo non è quello', 'X è differente da Y' furono trattate allo stesso modo. La frase 'Il panno non è un vaso' a occhi Naiyāyika va interpretata come: 'il panno ha un'assenza reciproca del vaso' cioè 'il panno ha differenza dal

26 Si veda il *Nyāyasūtra* II.2.7-12 assieme ai relativi commenti.

27 Secondo la logica rispondente alla massima (*nyāya*): "*paramatam apratiśiddham anumataṃ bhavati*", "ciò che non è confutato da un altro punto di vista è accettato".

28 Ogni ente risiede (o non risiede) su un certo sostrato grazie a una qualche relazione che ne caratterizza la presenza su quel sostrato (*vṛttiniyāmakasambandha*). Tra le relazioni principali vi sono la relazione d'inerenza (*samavāyasambandha*) e la relazione di contatto (*saṃyogasambandha*). Nel testo si intende affermare che l'assenza non risiede nel proprio *locus* con una relazione d'inerenza, ma in virtù di un altro genere di relazione, chiamata "relazione auto-connettiva" (*svarūpasambandha*).

29 Come qualità (*guṇa*), attività (*karman*), universale (*sāmānya*) e particolare (*viśeṣa*). Si veda per esempio il *Vaiśeṣikasūtra* (rispettivamente I.1.6, I.1.16; I.1.7, I.1.17; I.2.3-16 [sia per *sāmānya* sia per *viśeṣa*], 7.2.26; si veda anche 8.1.7) e l'importante studio di Śrīnārāyaṇa Mīśra (1996) e le opere più recenti opere introduttive come il *Tarkasaṃgraha* (2007, 14-15, 44-60, 160-167; 16-18, 167-168; 18-19, 168-169), e la *Kārikāvalī-Nyāyasiddhāntamukāvalī* (1988, 95-97; 97-119; 119-130, 651-854).

vaso'. Quindi, come anticipato, anche l'assenza reciproca (*anyonyābhāva*) è intesa come un tipo di assenza (Matilal 1968, 3-5).

Fin qui abbiamo analizzato cognizioni invece di proposizioni. Infatti, nel Nyāya il concetto di cognizione (*jñāna*, *buddhi*, *pratyaya*, *prattīti*) è davvero capitale. Tutte le cognizioni presuppongono la nozione di un oggetto colto, cioè di un contenuto (*viśaya/prameya/jñeya*) della cognizione stessa. Una cognizione negativa, ossia una cognizione che coglie un'assenza, appartiene a quella categoria di cognizioni che il Nyāya chiama 'cognizioni determinate o qualificate' (*viśiṣṭajñāna*). Tale genere di cognizioni richiama la nozione di relazione (*sambandha/saṃsarga*) connettiva di un qualificante/determinante (*viśeṣaṇa*) a un qualificato/determinato (*viśeṣya*). In conformità a quest'ottica, un'assenza va vista come un qualificante (*viśeṣaṇa*) e va connessa a un suo *locus* specifico che ne costituisce il qualificato (*viśeṣya*) grazie alla relazione – che il Nyāya chiama – peculiarità/specificità (*vaiśiṣṭya*; cfr. Ingalls 1951, 75-76), o più tecnicamente "auto-connessione" (*svarūpa*; Sen-Chatterjee 2011, 80-81) o "relazione auto-connettiva".

Per parlare di assenza nei termini intesi dal Navyanyāya si devono considerare vari concetti. Ogni qualvolta asseriamo che l'assenza di un oggetto A (= un vaso) sta in un certo *locus* (= il pavimento) è implicito che A, se fosse stato lì presente, sarebbe stato connesso a esso in modo ben definito. Ergo, nel riconoscere un esempio di assenza (= l'assenza di A) si presuppongono alcune condizioni intuitive e controfattuali: se A non fosse assente sarebbe stato presente o sarebbe stato connesso con quel *locus* tramite una certa relazione. Allora, si dovrebbe essere capaci di specificare con quale relazione A è detto essere assente dal suo *locus*. Questa relazione, però, non deve essere confusa con la relazione tramite cui l'assenza stessa come proprietà ontologica indipendente risiede nel suo *locus*, ossia quella che abbiamo chiamato 'relazione auto-connettiva' (*svarūpasambandha*, cfr. *infra*). Nella tecnologia lessicale del Navyanyāya, la prima relazione è conosciuta come *pratiyogitāvachedakasambandha*: 'la relazione che delimita la proprietà astratta di essere un contro-positivo',³⁰ la quale è coinvolta nell'esempio di assenza sotto esame.

Infatti, un vaso risiede su un pavimento grazie alla relazione di contatto (*saṃyogasambandha*).³¹ Quando, però, il vaso è assente, ossia non è pre-

30 Si veda la silloge *Bālavayutpattiḥ* (2005, 33): "*yena sambandhena yan nāstīty ucyate sa sambandhaḥ pratiyogitāvachedakasambandhaḥ*".

31 Tanto il vaso quanto il pavimento sono modificazioni dell'elemento terra (*prthivī*) che è una sostanza (*dravya*). Tra due o più sostanze può verificarsi una e una sola relazione (*sambandha*), ossia il contatto (*saṃyoga*).

sente sul pavimento, lo è ancora grazie alla sola relazione che gli permetterebbe, se fosse presente, di essere connesso al pavimento. Allora con quest'affermazione, nel Navyanyāya, noi comprendiamo che sul pavimento vi è un'assenza il cui contro-positivo (*pratiyogin*) è il vaso, vale a dire che il vaso è il *negatum*, il referente dell'assenza. In quel vaso, oltre alla sua proprietà differenziante e universale di essere vaso ('vasità' = *ghaṭatva*) risiede anche la proprietà occasionale (*upādhi*) di essere contro-positivo ('contro-positività' = *pratiyogitā*); poi, la relazione che delimita l'essere contro-positivo del vaso è, di nuovo, la relazione di contatto (*samyogasambandha*). Secondo il Navyanyāya è sempre necessario poter specificare questa relazione tipica.³²

6. Le principali suddivisioni dell'assenza

Come si diceva, per i seguaci del Nyāya-Vaiśeṣika l'assenza è un tipo di categoria ontologica di natura negativa (*abhāvātma*).

Riguardo alla natura e al numero dei tipi di assenza ci sono molti punti di vista. Alcuni accettano solo l'assenza precedente/antecedente (*prāgabhāva*) e l'assenza successiva/consequente (*pradhvaṃsābhāva*); altri accettano quattro tipi di assenza: precedente, successiva, costante/assoluta (*antyantābhāva*) e reciproca (*anyonyābhāva*).³³

Tra esse, per la natura differente delle relazioni che le caratterizzano, i vari tipi di assenza si sono costituiti in due gruppi: l'assenza relazionale (*samsargābhāva*) e l'assenza reciproca (*anyonyābhāva*), più comunemente nota come differenza (*bheda*). La diversità fondante i due gruppi è che, mentre per l'assenza reciproca esiste solo un tipo di relazione che delimita la sua proprietà di essere delimitato da un contro-positivo (*pratiyogitāvachchedakasambandha*) - e quella è l'identità (*tādātmya*) -, invece, per quan-

32 Gli enunciati di disuguaglianza sopra riportati sottolineano l'importanza di determinare che: 1) l'assenza di un vaso è differente dall'assenza di un panno; 2) l'assenza di un vaso tramite la relazione di contatto (*samyogasambandha*) è differente dall'assenza di un vaso tramite la relazione di inerenza (*samavāyasambandha*).

33 Si vedano altresì Gaur (1990, 52-774) e Sen-Chatterjee (2011, 84-85). Inoltre va detto che Kaṇāda, e in linea di massima tutto l'orizzonte del Nyāya-Vaiśeṣika, ne menziona quattro generi: *prāgabhāva* (VS IX.1.1), *pradhvaṃsābhāva* (IX.1.2), *anyonyābhāva* (IX.1.4) e *antyantābhāva* (IX.1.5). Altri, specificamente Jayanta Bhaṭṭa nel *Nyāyamañjarī*, accanto a questi quattro tipi di assenze, aggiungono l'*apekṣābhāva* o il *sāmarthyābhāva* (Bhaṭṭa 1998, 59).

to concerne l'assenza relazionale possono esserci altri tipi di relazione - eccetto l'identità - che ne delimitano la proprietà di essere delimitato da un contro-positivo.

In aggiunta, va menzionata una regola generale: ogni assenza ha un contro-positivo (*pratiyogin*) e un *locus* (*anuyogin*), cioè un referente dell'assenza³⁴ e un sostrato su cui quell'assenza è percepita.³⁵ Allora, per cogliere una qualsivoglia assenza è necessario che se ne individui il *pratiyogin*, l'oggetto assente, il referente mancante.³⁶

In effetti, il concetto di *abhāva* coinvolge almeno sei fattori: contro-positivo (*pratiyogin*), *locus* dell'assenza (*anuyogin*), proprietà di essere il contro-positivo o 'contro-positività' (*pratiyogitā*), proprietà di essere il *locus* dell'assenza (*anuyogitā*), relazione che delimita la contro-positività (*pratiyogitāvachchedakasambandha*) e proprietà che delimita la contro-positività (*pratiyogitāvachchedakadharmā*).³⁷

Nel caso di un'assenza, la relazione che determina la sua presenza in un certo luogo o il suo essere contenuto (*ādheya*) in un certo sostrato/*locus* (*ādharma/adhikaraṇa*) è conosciuta come peculiarità/specificità (*vaiśiṣṭya*), la quale è semplicemente una varietà della relazione auto-connettiva (*svarūpasambandha*), ossia una pseudo-relazione grazie alla quale un particolare sostrato è considerato in associazione con il momento particolare in cui il contro-positivo in questione non è presente in quel luogo. In altre parole: lo stesso sostrato specifico costituisce la peculiarità/specificità (*vaiśiṣṭya*). Uno dei due relata (*sambandhin*) diviene temporaneamente anche relazione (*sambandha*).

Ora, nello specifico, i quattro tipi di assenza (*abhāvaturvidha*).

34 Secondo la definizione tradizionale "yasya *abhāvaḥ sa pratiyogī*" (Dhītāla 2005, 29). L'intero trattamento è riassunto dal *Tarkasaṃgraha* e dai relativi commenti: *Padakṛtya, Dīpikā* e *Nyāyabodhinī*. Si veda anche il *Maṇikāṇa* (1960, 22-23).

35 La definizione tradizionale, formulata sulla scorta di quella del *pratiyogin* è "yasmim *abhāvaḥ sa anuyogī*".

36 Notissima è la massima "*abhāvajñāne pratiyogijñānaṃ kāraṇam*", "Rispetto alla cognizione di assenza la causa è la cognizione del contro-positivo", che deriva dalle affermazioni di Udayana nel *Nyāyakusumañjali* III.2.

37 Si possono aggiungere altri due elementi, che però spesso sono omessi: 'la proprietà delimitante l'essere *locus*' (*anuyogitāvachchedakadharmā*) e 'la relazione delimitante l'essere *locus*' (*anuyogitāvachchedakasambandha*). Si veda *infra*, la trattazione dell'assenza costante (*antyantābhāva*) e si confronti anche con Gaur (1990, 25-56).

6.1 Prāgabhāva

Si dice assenza precedente o antecedente quell'assenza che si ha prima che un certo effetto sia prodotto dalla presenza attiva del complesso causale (*kāraṇasāmagrī*).³⁸ Poi, con la venuta in essere dell'effetto (*kāryotpatti*), l'assenza precedente o antecedente termina (*sānta*). Si noti che questo genere di assenza non ha inizio, perché è legata all'assenza di un determinato oggetto, quindi, prima della produzione dell'effetto, permane nella causa inerente (*samavāyikāraṇa*) del suo contro-positivo (*pratiyogin*). La percezione di questa assenza si ha con frasi del tipo: 'qui, nella mezza calotta d'argilla, ci sarà il vaso' (*iha kapāle ghaṭo bhaviṣyati*).

Secondo il Navyanyāya, ogni oggetto producibile, cioè ogni effetto (*kārya*) è invariabilmente preceduto dalla sua assenza antecedente, che è anche considerata una parte necessaria del complesso causale richiesto per la nascita di un certo effetto.³⁹ Ovviamente ciò è connesso con la teoria Naiyāyika di produzione dell'universo.⁴⁰

6.2 Pradhvaṃsābhāva

Si dice assenza successiva o conseguente quella mancanza che si ha dopo che un certo effetto è stato distrutto (*dhvasta*).⁴¹ Poi, con la distruzione dell'effetto (*kāryanāśa*) l'assenza successiva o conseguente viene in essere (*sādi*) e, dunque, non ha fine (*ananta*). Difatti, non è possibile distruggere la distruzione di un certo oggetto, perché ciò significherebbe riportare alla nascita l'oggetto stesso. Dopo la distruzione dell'effetto anche questo genere di assenza permane nella causa inerente (*samavāyikāraṇa*) del suo

38 Si veda *Bālavvyutpattiḥ* (Dhitāla 2005, 7): "vināśitve sati abhāvatvaṃ prāgabhāvāsya lakṣaṇam".

39 Ancora la *Bālavvyutpattiḥ* (Dhitāla 2005, 36) mostra le nove cause comuni (*sādhāraṇakāraṇa*) a tutti gli effetti ad altre otto: il signore (*tīsvara*), la conoscenza del signore (*tīsvarajñāna*), la volontà del signore (*tīsvareccā*), l'atto del signore (*tīsvarakṛti*), tempo (*kāla*), spazio (*dik*), il potere retributivo invisibile (*adrṣṭa*) che consta di una diade di fattori come meriti (*dharmā*) e demeriti (*adharma*), assenza precedente (*prāgabhāva*) e assenza di fattori oppositivi (*pratibandhakābhāva*). Si vedano anche *Nyāyakusumañjali* (I.10) e Śrīnārāyaṇa Miśra (1996, 55).

40 Ovviamente non si può in questa sede scendere nei particolari, tuttavia si devono menzionare per lo meno due dottrine, ossia la teoria di congiunzione degli atomi (*ārambhavāda*) e la teoria della non-precedente esistenza della causa nell'effetto (*asatkāryavāda*).

41 *Bālavvyutpattiḥ* (Dhitāla 2005, 7): "utpattimattve sati abhāvatvaṃ pradhvaṃsābhāvāsya lakṣaṇam".

contro-positivo (*pratiyogin*). La percezione di questo genere di assenza si ha con frasi del tipo: 'qui, nella mezza calotta d'argilla, il vaso è distrutto' (*iha kapāle ghaṭaḥ dhvastah*).

6.3 Atyantābhāva

Si dice assenza costante o assoluta quella mancanza che pervade i tre domini temporali di passato, presente e futuro, ossia quando un certo ente non è mai presente in un certo *locus*.⁴²

Secondo una concezione Vaiśeṣika – concisamente espressa nel *Vaiśeṣikasūtra* (IX.1.5) – si pone un problema rispetto alla possibilità che esista un tipo di assenza temporanea (*sāmayikābhāva*).⁴³ Sta di fatto che, siccome la presenza o l'assenza di un vaso non è certa (*anīyata*), l'assenza del vaso percepita sul pavimento, oltre a essere differente dall'assenza precedente e da quella successiva, è altresì transitoria, quindi differente dall'assenza costante (*atyantābhāva*).

Secondo un altro punto di vista – espresso attraverso le righe della *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* (I.12-13) – si asserisce che anche quel tipo di assenza va considerato *atyantābhāva* e dunque, laddove sul pavimento vi sia l'assenza del vaso, quell'assenza è costante (*atyantābhāva*). Però, quando il vaso è portato sul pavimento, allora non si ha più cognizione dell'assenza costante, poiché il fattore determinante (*prayojaka*) per coglierla è la relazione auto-connettiva (*svarūpasambandha*): vale a dire che in un pavimento delimitato/caratterizzato (*paricchinna*) da un momento particolare (*kālavaiśeṣa*) e da un luogo particolare (*deśavaiśeṣa*), cioè nel momento in cui vi è la presenza del vaso su una specifica porzione del pavimento, l'assenza costante non è presente. Il senso di questo è che il pavimento (*bhūta*) in un momento differente da quello della presenza del vaso (*ghaṭāsamanakālika*) funge da relazione (*sambandha*), vale a dire quella relazione che permette la permanenza e la conseguente cognizione dell'assenza costante del vaso sul pavimento (*ghaṭaṇiṣṭhātyantābhāva*). Così, quando sul pavimento il vaso non è presente allora si percepisce la costan-

42 *Bālavvyutpattiḥ* (Dhitāla 2005, 7): "tādātmyātiriktasambandhāvachchinnaṃ pratiyogitākābhāvatvaṃ" oppure sulla scorta di *Tarkasaṃgraha* (2007, 171) "traikālikasambandhāvachchinnaṃ pratiyogitākābhāvatvaṃ".

43 In effetti, secondo alcuni seguaci del Vaiśeṣika esistono due generi di *atyantābhāva*: costante (*nītya*) e transeunte (*anītya*). La prima è del tipo: 'l'assenza del vaso sul pavimento', la seconda 'l'assenza di colore/forma (*rūpa*) dal vento'. Però, questo punto di vista è considerato incongruo, perché l'*atyantābhāva* è solo costante, per la sua natura di mancanza di relazione con i tre tempi.

te assenza del vaso. Tale percezione avviene grazie alla relazione auto-connettiva (*svarūpasambandha* = *ghaṭāsamānakālikabhūta*) che consente la cognizione della costante assenza del vaso. Quando, invece, il vaso arriva sul pavimento allora non si percepisce la costante assenza del vaso, per via della mancanza della relazione auto-connettiva che consentiva la cognizione della costante assenza del vaso. La percezione di questo genere di assenza si ha con frasi del tipo: 'In casa non c'è il vaso' (*nāsti ghaṭo gehe*) in cui si nega la relazione con la casa di un vaso esistente.⁴⁴

Nella frase che funge da esempio classico per identificare verbalmente un *atyantābhāva*, ossia 'qui sul pavimento non c'è il vaso' (*atra bhūtale ghaṭo nāsti*) abbiamo tutti gli elementi testé nominati: il contro-positivo (*pratiyogin*) che è il vaso; il suo *locus* (*anuyogin*) che è il pavimento; la contro-positività (*pratiyogitā*) che sta nel vaso; la proprietà di essere *locus* (*anuyogitā*) che sta nel pavimento; la sfera della contro-positività (*pratiyogitā*) del vaso che è delimitata (o determinata) dalla 'vasità' (*ghaṭatva*) e quindi 'la vasità' è 'l'approprietà delimitante la contro-positività' (*pratiyogitāvacchedakadharmā*); la relazione tramite la quale, se il vaso fosse presente, potrebbe essere connesso al pavimento può essere solo (cfr. nota 30) il contatto (*samyogasambandha*), che è quindi 'la relazione delimitante della contro-positività' (*pratiyogitāvacchedakasambandha*). In questo caso, 'la proprietà delimitante l'essere *locus*' (*anuyogitāvacchedakadharmā*) è 'l'essere pavimento' ('pavimentità' = *bhūtalatva*), infine 'la relazione delimitante l'essere *locus*' (*anuyogitāvacchedakasambandha*) è identica alla 'relazione delimitante la contro-positività' (*pratiyogitāvacchedakasambandha*).

6.4 Anyonyābhāva

Si dice assenza reciproca quella mancanza di identità (*tādātmya*) esistente tra due oggetti: 'il vaso non è il panno' (*ghaṭaḥ paṭo na*).⁴⁵ Questo genere di assenza non nega la presenza né del vaso né del panno. Entrambi ci sono e sono esistenti. Ciò che è negato è invece l'assenza di differenza (*abheda*), o meglio l'identità di vaso e panno: 'il vaso non è un panno', 'il vaso è differente dal panno'.

Sebbene il senso di questa frase non sia solo che il vaso è differente dal panno, ma anche che il panno è differente dal vaso, tuttavia, in ossequio

44 Confronta con Bālavutyutpattiḥ (2005, 33): "atyantābhāvasyābhāvah pratiyogisvarūpaḥ".

45 Ancora si confronti con Bālavutyutpattiḥ (2005, 7): "tādātmyasambandhāvacchinna-pratiyogitākābhāvatvam anyonyābhāvasya lakṣaṇam".

alla costruzione sintattica della frase sanscrita (*vākyamaryādā*), la negazione dell'identità tra vaso e panno è comprensibile per via verbale (*śabdalahya*), mentre la differenza tra panno e vaso si dà per senso implicito (*tātparyalahya*).⁴⁶ Con questa frase 'il vaso non è il panno' (*ghaṭaḥ paṭo na*) s'intende che nel vaso sta l'assenza reciproca – l'assenza d'identità – del panno, quindi il vaso è *anuyogin* e il panno è *pratiyogin* (*ghaṭaḥ anuyogī paṭaḥ pratiyogī*). Se invece la frase si presenta come 'il panno non è il vaso' (*paṭo ghaṭo na*), allora i ruoli si ribaltano: il panno diventa *anuyogin* e il vaso *pratiyogin*. Pertanto, con l'assenza reciproca si nega l'identità di *anuyogin* e contro-positivo *pratiyogin* (*anuyogipratiyogitādātmyapratīṣeḍaḥ*). Inoltre, in questo caso, la contro-positività (*pratiyogitā*) risiedente nel contro-positivo (= il vaso) dell'assenza reciproca è delimitata e determinata (*avacchinna*) dalla relazione di identità (*tādātmyasambandha*), in quanto il vaso rimarrà contro-positivo finché si negherà la sua identità col [lett. 'nel'] panno. Per questo l'*anyonyābhāva* si definisce come 'l'assenza la cui contro-positività è delimitata dalla relazione d'identità' (*tādātmyasambandhāvacchinna-pratiyogitākaḥ abhāvah*).

Ribadisco che la relazione tramite la quale s'intende affermare un'assenza si definisce, ancor più precisamente, 'relazione delimitante la contro-positività di natura assenziale' (*abhāvīyapratīyogitāvacchedakasambandha*). Quella proprietà (*dharma*) sulla quale s'intende affermare un'assenza si dice 'proprietà delimitante la contro-positività di natura assenziale' (*abhāvīyapratīyogitāvacchedakadharmā*). Nella frase 'il vaso non è il panno' (*ghaṭaḥ paṭo na*) sia il vaso sia il panno sono entrambi sostanze (*dravya*), quindi dal punto di vista delle sostanze (*dravyatvena rūpeṇa*) sono identici,⁴⁷ tuttavia dal punto di vista del solo panno (*paṭatvena rūpeṇa*) vi è la negazione dell'identità del panno col [= nel] vaso. Quindi il fattore delimitante e determinante (*avacchedaka*) della contro-positività assenziale (*abhāvīyapratīyogitā*) risiedente nel panno (*paṭaniṣṭha*) è 'la proprietà di essere un panno' (*paṭatva*, 'la pannità'); ergo, la proprietà di essere contro-positivo dell'assenza (*abhāvīyapratīyogitā*) risiedente nel panno

46 Detto in termini più tecnici la negazione dell'identità col contro-positivo è intelligibile per via verbale, mentre la negazione dell'identità del *locus*/sostrato della negazione (*anuyogin*) è attingibile solo in virtù del senso implicito (*tātparyalahya*).

47 Vale a dire che non c'è differenza (*bheda*) tra loro, quindi si ha l'assenza di un'assenza reciproca (*anyonyābhāva*). Il problema della doppia negazione, sia di quella relativa all'assenza dell'assenza costante sia di quella relativa all'assenza dell'assenza reciproca, sono molto tecnici e quindi non proponibili in questa sede, rimando pertanto a Matilal (1997, 145-164).

(*paṭaniṣṭha*) è delimitata e determinata (*avacchinna*) dalla proprietà di essere un panno (*paṭatva*).

In definitiva nella lingua del Navyanyāya la frase 'il vaso non è un panno' (*ghaṭaḥ paṭo na*) si può esprimere come: 'il vaso è dotato di un'assenza la cui contro-positività è delimitata dalla *pannità* che, a sua volta, è delimitata dalla relazione d'identità'. (*tādātmyasambandhāvacchinna-paṭatvāvacchinnapratiyogitākābhāvavān ghaṭaḥ*).

7. Conclusioni

Infine, per riprendere in senso filosofico il titolo mutuato dall'*incipit* della poesia *Assenza* di Bertolucci, si è cercato di porre dei punti fermi nella giungla delle varie formulazioni riguardanti l'assenza nel Nyāya-Vaiśeṣika e in specifico nel Navyanyāya, interpretando la prima sentenza del *Nañvāda* di Raghunātha Śīromaṇi alla luce delle nozioni attingibili dalle introduzioni medievali alla Nuova Logica. Questi 'paletti', effettivamente, sono pietre miliari del panorama filosofico dell'intera India. L'idea fondante è che la negazione e l'assenza devono di necessità avere un referente/contenuto e mai possono mostrarsi indeterminate e indipendenti. Ogni assenza, qualsiasi sia la sua natura, è assenza di qualcosa che è, è stato o sarà presente. Quindi è questo *negatum* a sottolineare in modo sostanziale l'assenza come proprietà presente, ontologicamente cogente, capace di indicare non solo se stessa, ma ancor più il *negatum*.

Pur rimanendo nell'ambito della Nuova Logica e guardando all'assenza da altre ottiche, potremmo scoprire che esistono molteplici altri generi di assenza descritti e dibattuti da altrettanti autori.⁴⁸ Nonostante la loro indubitabile cogenza, rimarranno *assenti* da questa introduzione.

48 Per esempio, solo per nominarle, abbiamo: 1) il *vyadhikaraṇadharmāvacchinna-pratiyogitākābhāva* è quell'assenza la cui *pratiyogitā* è delimitata da una proprietà (*pratiyogitāvacchedakadharmā*) che non esiste nel *pratiyogin* in questione (= nell'oggetto negato = *negatum*), ma in qualcos'altro. Per esempio "il vaso non esiste come panno" dove s'intende la negazione dell'essere vaso come panno; 2) l'altro genere di assenza connessa è *samānādhikaraṇadharmāvacchinna-pratiyogitākābhāva*. Questa è un'assenza la cui *pratiyogitā* è delimitata da una proprietà (*pratiyogitāvacchedakadharmā*) che esiste nel *pratiyogin* in questione. Per esempio "il vaso non c'è", dove l'assenza del vaso è intesa relativamente al vaso in quanto tale e la proprietà di 'vasità' (*ghaṭatva*) è ben presente nel vaso, che è qui il contro-positivo dell'assenza. Entrambe queste categorie d'assenza sono state postulate da un Mīmāṃsaka di nome Sandaḍopādhyāya (XIII sec.). Oppure, da un altro punto di vista, abbiamo la tripla assenza qualificata (*viśiṣṭābhāva* o

Bibliografia

Fonti primarie

- Annambhaṭṭa. 2007. *Śrīmadannambhaṭṭaviracitaḥ tarkasaṃgrahaḥ nyāyabodhinī-padakṛtya-dīpikākiraṇāvalīvyākhyopetaḥ*. Sampāda kaḥ Śrīkrṣṇavallabhācārya, Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavana.
- Udayana. 1996. *Nyāyavārttikatātparyapariśuddhiḥ*. Edited by Anantalal Thakur, Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- Udayanācārya. 2002. *Śrīmadudayanācāryapraṇītaḥ nyāyakusumāñjalīḥ (vyākhyācatuṣṭayopetaḥ saṭippanaḥ) śrīmadvaradarājapraṇītayā 'bodhinyā' mahopādhyāyaśrī-varḍhamānopādhyāyapraṇītena 'prakāśena' nāyāyikaśir omaniśrīmeghaṭhakkurapraṇītayā 'prakāśikayā' (jaladena) mahopādhyāyaśrīrudatopādhyāyapraṇītena 'makarandena' sarvatanttrasvatanttraśrīdhar madatta-(bacchājā)-praṇītayā ṭippanyā ca samullasitaḥ*. Ed. by Nyāyācārya Padmaprasāda Upādhyāya and Nyāyācārya Dhunḍhirāja Śāstrī, Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛta Series Office.
- Uddyotakara. 1997. *Nyāyabhāsyavārttikam*. Edited by Anantalal Thakur, Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- Kaṇāda. 2002. *Śrīmanmaharṣikanāḍaviracite vaiśeṣikadarśane śrīmanmaharṣipraśastadevācāryaviracitam praśastapādabhāṣyam, prakāśikā-hindīvyākhyāvibhūṣitam*. Vyākhyākāra Ācārya Dhunḍhirāja Śāstrī, Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna.
- Gautama-Vātsyāyana. 1997. *Savātsyāyanabhāṣyam gautamīyaṃ nyāyadarśanam*. Edited by Anantalal Thakur, Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- Jaimini-Śābara. 1985. *Śrīmajjaiminipraṇītaṃ mīmāṃsādarśanam*, 7 Voll. Edited by Gaṇeśa Śāstrī Joṣī, Mahādeva Cimanājī Āpaṭe, Pūṇe: Ānandāśrama.
- Pāṇini. 1997 [1891]. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Edited and Translated into English by Śrīśa Chandra Vasu, 2 Voll., Delhi: Motilal Banarsidass.
- Patañjali. 1992. *Patañjalayogadarśanam. Tatvavaiśāradyogavārtikāḍvayopetaṃ vyāsabhāṣyam (sapāṭhabhedālapriyā 'khyahindīvyākhyayā vibhūṣitam)*. Commentator and Editor Vimalā Karṇāṭaka, 4 Voll., Varanasi: Banaras Hindu University and Ratna Publications.
- Bhaṭṭa Jayanta. 1998. *Nyāyamañjarī (Nyāyasūtratātparyavivṛtiḥ)*. Edited with notes by Pt. Sūrya Nārāyaṇa Śukla, Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna.

viśeṣābhāva), come una suddivisione interna all'assenza costante: 1) *viśeṣābhāva vaprayuktaviśiṣṭābhāva*, 'l'assenza qualificata la cui qualificazione è dovuta all'assenza del qualificante'; 2) *viśeṣyābhāvaprayuktaviśiṣṭābhāva*, 'l'assenza qualificata la cui qualificazione è dovuta all'assenza del qualificato'; 3) *ubhayābhāvaprayuktaviśiṣṭābhāva* 'assenza qualificata la cui qualificazione è dovuta all'assenza di entrambi'. Su questo secondo gruppo di assenze si veda Pellegrini (2014, 11-13). Altre suddivisioni interne dell'*atyantābhāva* sono: l'assenza generica (*sāmānyābhāva*), l'assenza di ciò che è congiunto (*ubhayābhāva*, per alcuni analoga al *viśiṣṭābhāva*) e l'assenza di alternanza (*anyatābhāva*).

- Bhaṭṭācārya Viśvanāthapañcānana. 1988 [1923]. *Kārikāvālī muktāvālsahitā sā ca prabhāmañjūśādinakarīrāmarudrīgāṅgārāmīti vyākhyāpañcakasamanvitā*. Edited by C. Śaṅkararāma Śāstrī, Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛta Pratīṣṭhāna.
- Miśra Vācaspati. 1996. *Nyāyavārtikatātparyāṭikā*. Edited by Anantalal Thakur, Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- Vāmana-Jayādītya. 2011. *Kāśikā saṭippaṇa - 'prakāśa'-hindīvyākhyopetā*. Vyākhyākāraḥ Śrīnārāyaṇa Miśra, 2 Voll., Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna.
- Śivādītya. 2003 [1963]. *Saptapadārthī śrījinavardhanasūrikṛtavyakhyā sahitā*. Edited by J.S. Jetly, Ahmedabad: L. D. Insitute of Indology.
- Śrīvallabhācārya. 1991. *Nyāyalīlāvātī śrībhagīrathāṭhakkurakṛtavivṛtisanāthēna śrīvardhamānopādhyāyākṛtaprakāśēna samudbhāsītā śrīśaṅkaramiśraracita-kaṇṭhābharaṇena ca samanvitā*. Edited by Paṇḍit Harihara Śāstrī, Vārāṇasī: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- Sarasvatī Madhusūdana. 1997 [1937]. *Advaitasiddhiḥ viṭhaleśṭyavyākhyopabrhm- hitagaṇḍabrahmānandīvyākhyāsanāthīkṛtā balabhadrapraṇītasiddhi vyākhyā anantakṛṣṇaśāstrīsaṃgrhītanyāyāmṛtadvaitasiddhītarāṅgiṇī laghu candrikāsaṃgrahātmakacaturgranthopaskṛtā ca*. Edited by M.M. Anantakṛṣṇa Śāstrī, Delhi: Parimal Publications.

Fonti Secondarie

- Bertolucci, Attilio. 1929. *Sirio*. Parma: Minardi.
- Bhattacharya, Janaki Vallabah. 1965. *Negation*. Calcutta: Indian Studies Past & Present.
- Dhītāla, Viśvanātha. 2005. *Balavyutpattīḥ*. Vārāṇasī: Maheśa Saṃnyāsa Āśrama.
- Gaur, Vibha. 1990. *The Navya-Nyāya Logic (Concept of abhāva)*. Delhi-Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.
- Gillon, S. Brendan. 2003 [1997]. "Negative Facts and Knowledge of Negative Facts". In *Relativism, Suffering and Beyond. Essays in Memory of Bimal K. Matilal*, a cura di P. Bilimoria e J.N. Mohanty, 128-149. Delhi: Oxford University Press.
- Jhalakīkar, Bhīmācārya. 1928 [1893]. *Nyāyakośaḥ*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Ingalls, Daniel H.H. 1951. *Material for the Study of Navya-Nyāya Logic*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Matilal, Bimal Krishna. 1968. *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. The Semantic and Ontology of Negative Statements in Navya-nyāya Philosophy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- 1997 [1985]. *Logic, Language & Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Miśra, Śrīnārāyaṇa. 1968. *Vaiśeṣika darśan (ek adhyayan)*. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavan.
- Pellegrini, Gianni. 2014. "Is there any Need of Doubt? The Incipit of Advaitasiddhi". *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism. Saṃbhāṣā*, 31, 3-19.
- Prabhal, K. Sen; Chatterjee, Amita. 2010. "Navya-Nyāya Logic". *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, XXVII(1), 77-99.

- Rizzi, Cesare. 1987. *Introduzione al Nyāya*. Bologna: EMI.
- Torella, Raffaele. 2011. *The Philosophical Traditions of India. An Appraisal*. Varanasi: Indica.
- Virno, Paolo. 2013. *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri.