

La cosa del pensiero in Gaṅgeśa Il Navya-Nyāya sull'oggetto, il pensiero e l'oggetto pensato

Alberto Anrò
Università degli Studi di Torino, Italia

Abstract Through the distinction between being and presence, Heidegger investigated the history of philosophy and questioned the relation between thought and its object. Such inquiries about the *thing* of thought are directed here to Gaṅgeśa, a leading figure in the New Logic (Navya-Nyāya). A composite picture emerges, through this decontextualising lens, that does not forget an ontological difference, in a self-reflexive, epistemologically rigorous, and ontologically articulate account capable of not distancing the *thing* from the thought that thinks it while also abandoning the forced alternative between naïve realism and subjective idealism.

Keywords Navya-Nyāya. Realism. Veridicality. Cognition. Epistemology.

Sommario 1 La cosa stessa. – 2 Essere e presenza nel Nyāya. – 3 Pensare l'essere. – 4 La questione del vero. – 5 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2024-03-26
Accepted 2024-05-27
Published 2024-07-25

Open access

© 2024 Anrò | CC BY 4.0



Citation Anrò, A. (2024). "La cosa del pensiero in Gaṅgeśa. Il Navya-Nyāya sull'oggetto, il pensiero e l'oggetto pensato". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 60, 171-194.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2024/01/008

1 La cosa stessa

L'indagine filosofica di Martin Heidegger (1889-1976) ha interpretato il destino del pensiero d'occidente come costitutivamente dimentico della differenza ontologica tra 'essere' (*Sein*) ed 'ente' (*Seiende*; cf. Heidegger 2009) poiché programmaticamente dedicato allo studio dell'ente, rappresentato nella teoresi (*Vorstellung*) come semplice 'presenza' (*Anwesenheit*).

La metafisica pensa l'ente alla maniera del rappresentare fondativo. [...] Ciò che contraddistingue il pensiero metafisico [...] sta nel fatto che esso, partendo da ciò che è presente, rappresenta quest'ultimo nella sua presenza e così lo espone a partire dal suo fondamento come fondato. (Heidegger 2007, 73-4)

A conclusione di questa parabola storica, raggiunti gli esiti ultimi della fine della filosofia, il compito che si impone al pensiero consiste secondo Heidegger nel cercare di tornare 'alla cosa stessa' (*zur Sache selbst*), come già avevano dichiarato Hegel e Husserl, ripensando non più metafisicamente la questione dell'essere.

Se ci stiamo interrogando sul compito del pensiero, nell'orizzonte della filosofia questo vorrebbe dire determinare ciò che riguarda il pensiero, ciò che per il pensiero è ancora conteso, il caso oggetto di disputa. Questo è il significato della parola tedesca *Sache*, cosa. Essa nomina ciò con cui nel presente caso il pensiero ha a che fare - nelle parole di Platone: *to pragma auto*.¹ (80)

Se la questione dell'essere (*Sein*) non può essere ridotta alla presenza (*Anwesenheit*) dell'ente, neppure la nozione di 'svelatezza' o 'non-ascosità' (*aletheia*; *Unverborgenheit*) - consentita da quell'apertura originaria che Heidegger chiama 'radura' (*Lichtung*) - può coincidere *tout court* con quella di verità (*Wahrheit*), poiché di certo eccede ogni impresa tassonomica e definitoria (*certitudo*) o il mero adeguarsi (*adaequatio*) del pensiero al suo oggetto.²

1 Il passo citato si riferisce a Platone (V-IV AEV), *Lettera VII*, 341 c7 (1988, II: 695; corsivo aggiunto): «Su tali argomenti anzi non c'è né vi sarà un mio scritto. Di quello che è il loro 'oggetto' non si deve parlare, come si fa per le altre scienze». Riguardo ai precedenti della locuzione *zur Sache selbst*, cf. Hegel (1807) 1995, 49 e Husserl (1911) 1994, 105.

2 Heidegger (1964) 1980, 184: «L'*Aletheia*, la non-ascosità (*Unverborgenheit*) pensata come *Lichtung* dove si dispiega la presenza (*Anwesenheit*) non è ancora la verità (*Wahrheit*). È dunque l'*Aletheia* qualcosa di meno della verità? O è qualcosa di più, poiché soltanto essa concede la verità come *adaequatio* e *certitudo*, poiché non può darsi presenza e presentificazione fuori dal dominio della *Lichtung*? [...] Perciò non era appropriato, anzi poteva indurre in errore, chiamare l'*Aletheia* nel senso della *Lichtung* 'verità'. Cf. anche Heidegger (1930-31; 1942) 1975, 48-50; (1964) 2007, 90-1. Riguardo al passo in

2 Essere e presenza nel Nyāya

Seppure con metodi ed esiti diversissimi da quelli heideggeriani, la questione dell'essere, in forma perfettamente compiuta e secondo traiettorie parallele e indipendenti dalla corrispettiva matrice greca, è stata dibattuta in profondità nel contesto culturale sudasiatico anche da Gaṅgeśa Upādhyāya (XIV secolo), figura di spicco della corrente filosofica detta Nuova Logica (Navya-Nyāya), in particolare nella sezione dedicata al *Discorso sul carattere della conoscenza (pramā-lakṣaṇa-vāda)* del suo testo capitale, la *Gemma della Riflessione sulla Verità (Tattvacintāmaṇi; TCM)*.³ Come sono stati dunque pensati l'ente e l'essere che lo fa essere nell'argomentare di Gaṅgeśa e del Navya-Nyāya? Nelle linee a seguire proveremo ad accostare queste due voci, distantissime nel tempo e nello spazio, lasciando che l'una interroghi l'altra riguardo alla 'cosa' del pensiero.

Nel linguaggio dei Naiyāyika e più in generale della trattatistica (*śāstra*) sudasiatica, l'esistenza in quanto presenza e disponibilità dell'ente è esprimibile come *astitva*, la proprietà occorrente in enti determinati che si danno come esistenti e presenti, per l'appunto, qui e ora. Nel descriverla, la 'condizione [di ciò che] è' (*asti-tva*) apre di necessità alla dimensione temporale. Nel suo *Commento al Nyāya-sūtra* (cf. nota 3), Vātsyāyana (V secolo) descrive la connessione tra esistenza e temporalità con uno stringente ragionamento per assurdo:

cui figura il termine *aletheia*, cf. Parmenide (IV-V AEV), framm. 1 (2000, 25) e Heidegger (1964) 2007, 88. Sulle traduzioni 'radura/luco' e 'svelatezza/non-ascosità', si vedano rispettivamente Galvan 2012, 159 nota 135; 179-82 note 161-2. Riguardo alla definizione scolastica di verità come adeguazione, cf. Tommaso d'Aquino (XIII), *Summa Theologiae* I. Q.16, A.2 arg. 2. (1992, 108-9): *veritas est adaequatio rei et intellectus* (La verità è l'adeguazione tra la cosa e l'intelletto). Nel medesimo passo, è lo stesso Aquinate a dichiarare di rifarsi al *De Definitionibus* di Isaac Israëli Ben Solomon (IX-X); i curatori precisano (1992, 109 nota 6) che «L'Aquinate deve aver conosciuto questa definizione in Avicenna [Ibn Sīnā; X-XI] (*Metaphys. tract. 1, c. 9*)». Riguardo invece alla nozione di *certitudo*, in quanto indice di 'determinazione', cf. per es. Tommaso d'Aquino 1982, 18-19: *Dictur [quidditas] etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in secundo Metaphysicae suae* (On l'appelle [*quidditas*] aussi *forme*, car c'est la détermination de chaque chose, comme le dit Avicenne).

3 Sulla biografia di Gaṅgeśa, originario di Darbhanga (Mithilā, odierno Bihar), si vedano Potter 1993 e Bhattacharya 1958, 96-112. Rendo il titolo secondo la tradizione più accreditata e il termine *tattva* come 'verità', seguendo l'indicazione di Phillips (TCM 2009): «truth». Il termine e la nozione stessa di verità hanno tuttavia, in Gaṅgeśa, risonanze complesse che si renderanno evidenti nel corso del testo. Una seconda lettura del titolo, per quanto inusuale, potrebbe tuttavia essere in questo contesto: *Gemma del pensiero sulla cosa come è*. Per il lettore non familiare con queste tradizioni intellettuali, ricordiamo come Gaṅgeśa sia unanimemente riconosciuto come il fondatore della nuova (*navya*) stagione della ben più antica scuola del Nyāya, il cui testo fondante è il *Nyāya-sūtra* (NS; II-IV secolo EV) ascrivito a Gautama Akṣapāda. Il termine relativo alla scuola Nyāya, in funzione aggettivale e sostantivale, è *naiyāyika*. Sulla traduzione di *pramā-lakṣaṇa*, si veda la nota 21.

La manifestazione fenomenica è ‘acquisizione di identità’; la dissoluzione è la sua perdita. Se, [anche] privato di quell’identità, ciò che si trasforma è, [allora] non è possibile negarne la permanenza [nel tempo]. L’esistenza di ciò che si trasforma – [nonostante lo si ipotizzi] privo di quel possesso di identità – non è che permanenza [nel tempo]. [...] Ciò che esiste non perde l’identità posseduta. Esistenza [dunque, permanenza] e perdita dell’identità posseduta sono due nozioni contraddittorie e non conciliabili.⁴

Il nuovo Nyāya conferma l’antico e traduce il tema in termini rigorosamente gnoseologici. Sintetizza Dinakara Bhaṭṭa, nel suo subcommento *Dinakarī* alla *Kārikāvalī* di Kṛṣṇadāsa Sārvabhauma (XVI secolo):

Ci sono qui delle cose [ma nessun vaso. Nondimeno], nell’assenza di ciò che è distinto da [quella] presenza – [assenza definibile come] il tempo nullo (*śūnya*) della cognizione avente la forma della presenza come qualificatore – [nella cognizione, per esempio], ‘Non c’è un vaso’ non c’è imprecisione nell’atto di conoscenza.⁵

In altri termini, la presenza non può darsi se non entro la temporalità che qualifica una particolare cognizione determinata (*viśiṣṭa-jñāna*). Una puntuale coordinata temporale, sostengono i Naiyāyika, individua la cognizione che ha quell’oggetto, e non un altro, come suo qualificante: a terra un sasso, ora. Per questa ragione, a terra c’è un sasso e non un vaso. Quel vaso che non c’è definisce invece il contenuto di una cognizione che è qualificata dalla presenza e occorre in un tempo nullo, vale a dire, non occorre. Se poi, per ipotesi, immaginassimo di obliterare l’identità del sasso, allora questo non sarebbe più il sasso che è, ma altro. Tuttavia, le cognizioni che lo riguardano testimoniano che questo è ancora quel sasso: esso perdura nella forma che gli è propria, dunque, esiste; viceversa, esistendo perdura. Il tempo è allora parte in causa in ogni determinazione di esistenza e dimensione entro cui ogni ente non può che essere

⁴ NB 1.2.6 (2009, 350-1): *vyaktir ātmalābhah | apāyaḥ pracyutiḥ | yady ātmalābhāt pracyuto vikāro 'sti nityatvapratiśedho nopapadyate | yad vyakter apetasyāpi vikārasyāstitvam tat khalu nityatvam iti | [...]* *yad asti na tad ātmalābhāt pracyavate | astitvam cātmalābhāt pracyutir iti ca viruddhāv etau dharmau na saha sambhavata iti*. Le traduzioni dal sanscrito all’italiano sono dell’Autore; le traduzioni dal sanscrito all’inglese o francese o da altre lingue all’italiano si riferiscono all’edizione citata.

⁵ DN, 90: *atra kecid bhāvabhinnatvasyābhāvātve bhāvatvarūpaviśeṣanājñānāsūnyak āle ghaṭo nāstiti pratīyanāpatih*. Sull’errata attribuzione a Viśvanātha Pañcānana de *L’analisi del linguaggio (Bhāṣāpariccheda)* o *Collana di strofe (Kārikāvalī)* e dell’auto-commento *Collana di perle dei principi del Nyāya (Nyāya-siddhānta-muktāvalī)*, si veda Bhattacharya 1941; 1948 e Matilal 1977, 109.

(ri-)compreso. In un'immagine lapidaria di Kṛṣṇadāsa, il tempo è il 'luogo' dei fenomeni.⁶

Secondo la successione «genesi, esistenza, trasformazione, crescita, decadimento, annichilazione» (cf. nota 7), l'etimologo Yāska (c. V secolo AEV) precisa che l'unità lessicale «'esso è' (*asti*) indica un ente manifestatosi». ⁷ Il termine *asti-tva* 'esistenza', si accorda così col senso espresso dalla sua radice verbale, *√as* 'essere' in quanto 'esistere'. Tale radice esprime sul piano linguistico la 'funzione individualizzante' (*viśeṣa*) operata dalla determinazione temporale. Riassumendo, si può dire che 'Caitra esiste' solo se questi è entrato in relazione con la temporalità, se esiste nel tempo *t*. Dunque, il soggetto (*dharmin*) di tale individualizzazione è detto esistere proprio e solo perché è posto in relazione col tempo. Di converso, come già nel caso del vaso che non c'era di Dinakara Bhaṭṭa, ciò che non entra in questa relazione semplicemente non esiste.⁸ Se infatti l'esistente è definito in termini di temporalità, il suo opposto non potrà che essere ciò che non si è individuato perché non ancora entrato in relazione con alcuna determinazione temporale. Per esempio, un qualsiasi effetto, quale un vaso o un panno, prima di esistere nel tempo, di certo 'pre-non è' (*prāg-a-sat*) rispetto alla propria origine o causa, semplicemente perché non è ancora. Ciò che non è si configura così come l'assente (*abhāva-pratīyogin*; il 'contropositivo dell'assenza') rispetto a ciò che invece, in un dato tempo, lo produrrà. Analogamente, un corno di lepre o il vello di tartaruga, non essendo mai entrati in relazione

⁶ KA 45, 195: *janyānām janakah kālo jagatām āsrayo mataḥ* (Il tempo è inteso come causa di ciò che è prodotto e locus dell'universo). Cf. TD, 11: *sarvādharāḥ kālāḥ sarvakāryanimittakāraṇam ca* (Il tempo è locus di ogni ente e causa efficiente di ogni effetto); NK, 109: *astitvam* - [ka] *kālasambandhitvam | yathā ghaṭo 'stīty ādau ghaṭāder astitvam* (esistenza: [a] relazione con il tempo; per esempio, l'esistenza di un vaso, ecc., [viene espressa in asserti come] 'C'è un vaso', ecc.).

⁷ NR 1.2 (1967, 29): *ṣaḍbhāvavikārā bhavanti vārṣyāyaṇi | jāyate 'sti viparinamate vardhate 'pakṣīyate vinaśyati | [...] astīty utpannasya sattvasyāvadhāraṇam* (Sono sei le modificazioni dell'ente secondo [il grammatico] Vārṣyāyaṇi: nasce, è, muta, cresce, decade, scompare. [...] 'Esso è' indica un ente manifestatosi). DN, 78: *sann iti pratīti-viśayo bhāvatvaṃ eva* ('Esistere' è quella condizione di presenza che è oggetto di intenzionalità [conoscitiva]). NK, 109: *astitvam* - [kha] *as-śabdavad-asyārtho 'nusamdhēyaḥ* (esistenza: [b] il significato è da cercarsi in ciò che possiede quanto [espresso] dal termine *vas*).

⁸ NK, 100: *as - (dhatuḥ) [ka] kālasambandhaviśeṣaḥ | yathā Caitro 'stīty ādau dhātvarthaḥ* (*as* - radice verbale; [a] specifica una relazione con il tempo; così, il suo significato [si vince in asserti come] 'Caitra è', ecc.). Riguardo alla categoria (*padārtha*) *viśeṣa*, anche in quanto nozione inevitabilmente onto-gnoseologica, cf. TrS (1930, 6); NK, 784-6; Jha 2001, 367: «particular», «differentiating factor»; Potter 1976, 142-3: «individuator». Sul tempo (*kāla*), quale una delle nove sostanze (*dravya*) del sistema Nyāya-Vaiśeṣika, cf. VS 1.1.5 (1923, 17): *prthivy āpas tejo vāyur ākāśam kālo dig ātmā mana iti dravyāni* (Terra, acqua, fuoco, aria, spazio, tempo, direzione, sé, mente; ecco le sostanze); NK, 230-3; TrS (1930, 11); Wright 2021, 172-84; Guha 2016, 49-50. Si noti che in quanto sostanza, anche *kāla* sarà necessariamente occorrenza dell'universale (*jāti*) *sattā*; cf. *infra* e note 16-17.

col tempo e prevedibilmente mai entrandovi, sono esempi di non esistenti assoluti. L'inesistente è anche ciò che è inefficace, privo di efficienza causale (*arthakriyā-a-kārin*) rispetto a qualsiasi forma d'azione, poiché solo ciò che è in grado di condurre all'effetto. In generale, il non esistente è distinto (*bhinna*) da ciò che invece è 'in possesso d'essere' (*sattā-vad*) in quanto ne è l'occorrenza.⁹ Ciò manifesta come la non-esistenza (*asat*) non sia certo equivalente all'assenza (*abhāva*) o alla differenza. Solo nel caso di un vaso non ancora prodotto, il vaso 'non c'è prima' perché 'non è prima' (*prāgabhāva = prāgasat*).¹⁰ Tuttavia, se un altro vaso 'non c'è' perché è altrove, questo è semplicemente assente e non 'non esistente'. Allo stesso modo, quello stesso vaso 'non è' un panno perché è 'diverso' da un panno, non perché radicalmente non sia. Puntualizza Gaṅgeśa come, in tutti i casi possibili, l'assenza (*abhāva*) – sia essa preliminare, annichilativa, costante o mutua – sia sempre esperita insieme col proprio contropositivo, ovvero, ciò che è dichiarato assente, diverso o negato. Se un vaso non c'è, la definizione della sua assenza dipende (*adhīna*) da questo stesso vaso. Assenza e negazione sono sempre assenza e negazione 'di' qualcosa, e non mai come un che di incondizionato, come nel caso di

⁹ VS 9.1.1-5 (1923, 262-5): *kriyāguṇavyapadeśābhāvāt prāgasat || sad asat || asataḥ kriyāguṇavyapadeśābhāvād arthāntaram || sac cāsat || yac cānyat asat atas tad asat ||* (1. In consequence of the non-application of action and attribute, [an effect is] non-existent prior [to its production]). 2. The existent [becomes] non-existent. 3. [The existent is] a different object from the non-existent, inasmuch as action and attribute cannot be predicated of the non-existent. 4. The existent is also non-existent. 5. And that which is a different non-existent from these, is [absolutely] non-existent). Nota in proposito Śaṅkara Miśra (XV secolo), nel celebre *Ornamento del Vaiśeṣikasūtra* (*Vaiśeṣikasūtra-upaskāra*), VU 9.1.1 (1873, 264-9, 1) che un panno o un vaso, prima della loro produzione, non sono perché privi di attributi e al di fuori della catena causale; 2) che un vaso che era, a seguito dell'intervento del martello, non è più; 3) che esistenza e non esistenza sono inconciliabili, in ragione delle qualificazioni e dell'efficacia causale possedute dall'una ma non dall'altra; 4) che, per così dire, *omnis determinatio est negatio*, poiché un panno non è un vaso; 5) ciò che non rientra nei primi tre casi di non esistenza (precedente, susseguente, differenziale; cf. nota 10) non è in senso assoluto. Cf. anche NK, 102: *asat - [1] sattāvadbhinnam [...] [3] yat kālasāmānyāsaṃbandhi tat | yathā śāśaśṛṅgakūrmaromādi iti [...] [5] arthakriyā-a-kāri* (non essere - [1] distinto da ciò che è in possesso dell'essere. [...] [3] Ciò che mai è un termine in relazione con la generalità del tempo non è; per esempio, il corno di lepre e il vello di tartaruga. [...] [5] Ciò che non ha efficacia causale). Gli esempi evocati, il 'corno di lepre' (*śāśaśṛṅga*) e il 'vello di tartaruga' (*kūrmaroman*), sono, nel dibattito filosofico sudasiatico, proverbiale figure di inesistenza. Cf. per opposizione, NK, 946: [14] *arthakriyā-kāritvam sattvam* (Essere [dunque] efficacia d'azione). Jha 2001, 50: «*arthakriyā-kārin*: that which leads to a consistent behaviour». Riguardo alla traduzione di *sattva* con 'essere', cf. *infra* e note 16, 17.

¹⁰ Nel contesto del sistema Nyāya, *abhāva* è concetto particolarmente complesso. Per una prima introduzione si vedano NK, 66; TrS (1930, 6); Matilal 1968; Pellegrini 2015. Basti qui ricordare come la nozione di 'assenza' venga declinata in pre-assenza o assenza preliminare (*prāgabhāva*), assenza annichilativa (*pradhvaṃsābhāva*), assenza costante (*atyantābhāva*), mutua assenza o differenza (*anyonyābhāva*).

impossibili asserti quali 'Ecco un'assenza!'.¹¹ Un principio percettivo del Nyāya vuole infatti che l'apprensione di un'assenza sia l'effettiva non-cognizione di ciò che è assente da parte di ciò che sarebbe deputato a percepirlo se questo fosse presente (*yogyānupalabdhī*). In altri termini, se qualsiasi oggetto è appreso per mezzo di un particolare organo di senso e non un altro, questo stesso percepirà contestualmente quel che l'oggetto è (ossia, la sua *jāti*; un vaso, e non un panno) insieme con la sua assenza.¹² Questa la sostanziale consonanza *ante litteram* di Gaṅgeśa con l'obiezione di Carnap contro Heidegger.¹³ Cosa significa allora la comune espressione 'Non c'è nulla'? Se l'assenza è determinata da ciò che è assente e, nella cognizione, il negato è logicamente preminente rispetto alla negazione che lo nega, non avrebbe dunque torto Carnap nel dire che là fuori non c'è 'il' nulla, ma semplicemente non c'è 'qualcosa'. Tuttavia, l'argomentare dei Naiyāyika non si ferma qui. Come abbiamo visto, ciò che non esiste (*asat*) è anche ciò che è diverso da ciò che invece 'possiede l'essere' (*sattāvadbhinna*); la differenza ontologica, nel senso di Heidegger, non sembra dunque completamente dimenticata. Di più, se vale il principio percettivo descritto e il primato logico del *negatum* sulla negazione che lo nega, allora *asat* come *sattāvadbhinna* dipende doppiamente da *sattā*, ossia da quella proprietà generale (*jāti*; cf. nota 17), massimamente comprensiva, che chiamiamo 'essere'. In primo luogo, *asat* ne è distinto; in secondo luogo, *asat* dipende dalla mancata apprensione di *sattā*. L'esistenza come *astitva*, propria di un dato

11 TCM (2009, 455): *sapratīyogiko 'bhāvo 'nubhūyate | ghaṭo na paṭo nety anubhāvān na tu tanmātram | ato 'bhāva-vitti-vedyatvaṃ pratīyogināḥ pratīyogi-jñānādhīna-jñānatvaṃ cābhāvāsyānubhava-sākṣikaṃ gosādrśyavat* (An absence is experienced as having a countercorrelate (or 'absentee' *pratīyogin*). For, there is the awareness, 'No pot (is there on the floor)', and 'No cloth (is there)', (and so on). An absence is not experienced as a 'mere that'. Therefore, a countercorrelate is cognized in every cognition of an absence. Furthermore, experience testifies that a cognition of an absence is dependent (i.e., causally dependent) on cognition of a countercorrelate, like (cognition of) similarity to a cow (on the part of *gayal*, a kind of buffalo)).

12 Kuppaswami Śāstri ricorda in TrS (1951, 177) l'adagio di scuola: *yenendriyeṇa yā vyaktiḥ grhyate, tanniṣṭhā jātiḥ tadabhāvaś ca tenendriyeṇaiva grhyate* (L'organo di senso che apprende l'individuo apprende la classe che in quello [individuo] occorre e la sua assenza). Cf. anche NK, 679; Jha 2001, 11: «*an-upalabdhī*: absence of cognition or perceptual cognition»; 332: «*yogyānupalabdhī*: non-cognition of a thing which is compatible [yogyā] to be perceived»; 333: «*yogyānupalambha*: non apprehension of an object which is fit to be perceived». Il richiamo al concetto di *anupalabdhī*, nel medesimo senso, è trasversale e non limitato al contesto Nyāya; si pensi alla diffusa analisi del buddhista Dharmakīrti (VI-VII secolo), per esempio, in NU 2.12, 26: *tatrānupalabdhīr yathā na pradeśaviśeṣe kvacid ghaṭa upalabdhī-lakṣaṇa-prāptasyānupalabdher iti* (A riguardo, la non apprensione [è esprimibile in asserti] quali 'In questo particolare luogo non c'è alcun vaso', in virtù della non apprensione di un attributo idoneo all'apprensione).

13 Si veda Carnap (1932) 1969, 516-19, a commento di Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929). Per esempio: «Fuori non c'è nulla. *Fu(nu)*», invece di «Non c'è (non esiste, non è presente) qualcosa che sia fuori. $\sim(\exists x). Fu(x)$ »; laddove «la parola 'nulla' viene usata come nome [... e non] solo per formulare una proposizione esistenziale negativa».

ente, è possibile in quanto occorrenza della più fondamentale proprietà *sattā* o *bhāva*(*tva*), l'essere che fa essere tutti gli enti che sono in quanto loro ragion d'essere: quell'ente, che è qui e ora, è solo in quanto occorrenza propria di *astitva* ('essere nel tempo'; cf. *supra*), a sua volta pervasa da *sattā*. In altri termini, è la stessa *sattā* a permettere l'apprensione della propria assenza. L'apprensione di un'assenza è una cognizione 'in negativo', poiché sempre e solo condotta a partire dall'obliterazione di una positività. L'assenza è così da intendersi come dipendente dalla presenza, la non-esistenza dall'esistenza, il non-essere dall'essere. In senso proprio, ciò che radicalmente non è non può mai essere appreso, poiché neppure si mostra, «poiché – dice Gaṅgeśa – non c'è apparizione dell'inesistente» (*avastuno 'bhānāt*; TCM 2009, 220). Ovvero, come già sintetizzato dalla *Bhagavadgītā* (2.16a), *nāsato vidyate bhāvo*, «di ciò che non è non c'è presenza». ¹⁴

Coerentemente, le negazioni (*abhāva*) di *astitva* – qui adottando, strumentalmente e solo momentaneamente, un impianto proposizionale secondo il quadrato aristotelico degli opposti (Aristotele 1996, 227-9), al fine di generare ogni opposizione possibile – saranno simultaneamente l'assenza' (*abhāva*), come suo subalterno e contraddittorio, più radicalmente la 'non-esistenza' (*asat*) come suo contrario e contraddittorio. Se i vasi, in quanto occorrenze della proprietà 'essere vaso', stanno in relazione col tempo, allora 'I vasi esistono'. Nondimeno, 'I vasi esistono' e il suo contrario 'I vasi non esistono' (nel senso di 'Nessun vaso esiste') non possono essere simultaneamente vere, ma solo disgiuntivamente vere o entrambe false. Così per 'I corni di lepre esistono' e 'I corni di lepre non esistono'; poiché la proprietà 'essere corno di lepre' mai entra in relazione col tempo. Per le medesime ragioni, le proposizioni sub-contrarie 'Qualche vaso esiste' e 'Qualche vaso non esiste' non possono invece essere simultaneamente false. Lo stesso vale per 'Qualche corno di lepre esiste' e 'Qualche corno di lepre non esiste'. La verità della superalterna 'I vasi esistono' implica la verità della subalterna 'Qualche vaso esiste' (poiché la proprietà 'essere vaso' è in relazione col tempo), ma non viceversa, poiché il fatto che la 'vasità' trovi occorrenza in alcune sue istanze non implica l'occorrenza di ogni possibile altra, se ulteriormente qualificata (*viśiṣṭa*; per es. dalle sue dimensioni cicliche). Così per 'I corni di lepre non esistono' e 'Qualche corno di lepre non esiste'. La verità de 'I vasi esistono' impedisce invece la verità della sua contraddittoria 'Qualche vaso non esiste'. Lo stesso vale per 'I corni di lepre non esistono' e 'Qualche corno di lepre esiste'.

¹⁴ Si consideri anche Heidegger (1935) 1990, 34: «Perché vi è, in generale, l'essente?». L'aggiunta: 'e non il nulla?' risulta superflua non solo agli effetti di una formulazione più serrata della domanda, ma soprattutto perché essa resta, in definitiva, un'espressione che non significa niente. Infatti, che cosa c'è da chiedere riguardo al nulla? Il nulla è semplicemente nulla. Il domandare non ha qui nulla da cercare. Col menzionare il nulla non si progredisce minimamente nella conoscenza dell'essente».

Da ciò emerge che, se l'esistenza (*astitva*) è stata con precisione descritta come la relazione di un ente con la temporalità e se la sua negazione si è articolata nelle forme complesse appena descritte, la nozione opposta ad assenza e non-esistenza si rivela ancor più composta: *bhāva* sarà dunque affermazione, positività, relazione e finanche 'essere'. In primo luogo, *bhāva* si contrappone innanzitutto alla sua negazione, *abhāva*. Dunque, le prime sei categorie (*padārtha*) del Nyāya, poiché non negative sono definibili come positive, affermative e in qualche modo essenti.¹⁵ Così, un fattore differenziale (*viśeṣa*) o una generalità (*sāmānya*) sono detti 'essenti', seppure non 'esistenti' in senso proprio (cf. *astitva*), come invece lo è un vaso. In un secondo senso, tale positività 'è' può intendersi *tout court* come 'essere', per *bhāva* = *bhāvatva* = *sattā* = *sattva*.¹⁶ In sintesi, l'ente manifesta di certo e *in primis astitva*, nondimeno, e in maniera ancor più radicale, è anche occorrenza di *sattā*.

3 Pensare l'essere

Se questa, dunque, è l'articolata nozione del Nyāya relativa all'essente e alle sue negazioni, qual è, tuttavia, il rapporto tra pensiero ed essere? Nel contesto di qualsiasi cognizione determinata (*jñāna*), *sattā* è la nozione (*pratīti*) o il qualificante (*viśeṣaṇa*) più generale e comprensivo (*parasāmānya*), poiché tutte le sostanze (*dravya*), qualità (*guṇa*) e azioni (*karman*) devono essere riconosciute come sue occorrenze proprie. Ontologicamente, è la classe (*jāti*) non ricompresa in alcun'altra ed è ciò che offre il criterio per marcare il confine tra ciò che è (benché talvolta assente o diverso) e ciò che non è. E tuttavia,

¹⁵ Delle sette categorie ontologiche ammesse dal Nyāya, le prime tre (sostanza, qualità, azione) sono le fondamentali e più antiche; le prime sei sono inoltre condivise con il Vaiśeṣika; la settima, l'assenza, è propria del Nyāya. Per una breve, ma efficace discussione delle differenze e affinità tra Nyāya e Vaiśeṣika riguardo alle categorie, si vedano, per es., MK 1.2, 40-1; DK, 41.

¹⁶ Jha 2001, 311: «*bhāva*: positive (entity)»; Ingalls 1951, 53-4: «presence, lit. becoming». VS 1.2.7 (1923, 43): *sad iti yato dravyaguṇakarmasu sā sattā* ([Con la nozione di] 'esistente' [*sat*, *vas*], da cui sostanze, qualità, azioni, si intende la 'condizione di essere' [*sat-tā*]). VS 7.2.27-8 (1923, 245-6): *dravyatvaguṇatvapratīṣedho bhāvena vyākhyātāḥ || tattvam bhāvena* ([Riguardo all'inerenza] la negazione delle proprietà sostanza e qualità viene spiegata con la presenza. La realtà [dell'inerenza] con la presenza). Śaṅkara Mīśra esplicita nel commento le equivalenze terminologiche qui in esame in VU (1873, 245-6): *bhāvena sattāyā dravyatvaguṇatvapratīṣedho dravyatvaguṇatvābhavaḥ* [...] *tattvam ekatvam bhāvena sattāyā* (con la presenza, ossia con la condizione di essere; negazione delle proprietà sostanza e qualità, ossia della loro assenza [...]) Realtà [dell'inerenza], ossia unità [es. del tutto e delle parti]; con la presenza, ossia con la condizione di essere). Cf. anche DN, 78 nella nota successiva; NK, 622-4: *bhāvaḥ* - [2] *sattā (sāmānyam)* ('Presenza' - [2] la condizione di 'essere' (in quanto generalità)); NK, 946: *sattvam - sattāśabdavadasyārtho 'nusaṃdheyāḥ* ('Proprietà esistere' - da intendersi come avente il [medesimo] significato della locuzione 'proprietà essere').

sattā non esiste e non è presente come esiste ed è presente un vaso; non è un ente in mezzo agli altri, seppure sommo. Essa piuttosto definisce gli enti per quel che sono e in quegli enti occorre (*pra-√vṛt*), per inerenza (*samavāya*).¹⁷

Ciò posto, cosa significa pensare il vero? E quindi, come si può, al limite, pensare la verità dell'essere? La questione di *prāmāṇya* - la 'validità' dei mezzi di conoscenza riguardo alla loro 'veridicità' - di necessità si impone.¹⁸ L'indagine su *prāmāṇya* si apre qui nel suo senso più fondamentale di *pramātva* - la proprietà di 'essere *pramā*', una

17 VS 1.2.4-5 (1923, 41): *bhāvo 'anuvṛtter eva hetuvāt sāmānyam eva || dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣās ca* (La presenza [di ciò che si manifesta, di contro alla sua assenza], essendo ragione di sola ricorrenza, è solo generalità. Le proprietà 'sostanza', 'qualità' e 'azione' sono sia generalità sia specificazioni). KA 11, 83: *ghaṭādīnām kapālādau dravyeṣu guṇakarmanoh | teṣu jāteś ca sambandhaḥ samavāyaḥ prakīrtitaḥ* (La relazione di un vaso con le sue metà, ecc., di qualità e azione con le sostanze, degli universali con quelle [sostanze, qualità e azioni] è detta inerenza). DN, 78: *ata eva sāmānyādiṣv api sat iti vyavahāraḥ | na tv atirikṭā dravyādi-trika-vartinī sattākhyā jātiḥ iti* (Nel linguaggio comune, 'essere' vale 'generalità', ecc. Tuttavia, l'universale comprensivo che occorre nella triade sostanza, [qualità e azione] è denominato 'condizione di essere'). Cf. anche NK, 944-5: *sattā - dravyaguṇakarmasamavētā* ('Proprietà essere' - ciò che è inerente a sostanza, qualità e azione). Cf. anche TrS (1930, 5), nella traduzione di KŚ (1951, 18): «Generality is of two kinds - the more comprehensive and the less comprehensive [...]. In common speech *sāmānyā* means a common feature; but, in the technical language of Nyāya, it is equivalent to *jāti* and is understood to stand for a generic feature which inheres in all the individuals constituting a class and is eternal». Cf. NK, 1009-12, s.v. *sāmānyā*. Potter 1977, 133-5: «universal». Grimes 1996, 271: «*sāmānyā* - generality; class; universal feature; concept; *genus*». Cf. VS 1.2.7 (1923, 43): *sad iti yato dravyaguṇakarmasu sā sattā* (Existence is that to which are due the belief and usage, namely '[It is] existent', in respect of substance, attribute and action); VS 1.2.8 (1923, 43-4): *dravyaguṇakarmebhyo 'thāntaram sattā* (Existence is a different object from substance, attribute and action); VS 1.2.9 (1923, 45): *guṇakarmasu ca bhāvan na karma na guṇa* (And as it exists in attributes and actions, therefore it is neither attribute nor action); VS 1.2.10 (1923, 46): *sāmānyaviśeṣābhāvena ca* ([Existence is different from substance, attribute and action], also by reason of the absence of genus-species in it). Riguardo alla nozione cruciale di *jāti* nel sistema Navya-Nyāya, cf. NK, 291-3; Jha 2001, 302: «generic character/universal»; Phillips 2012, 165: «universal, natural kind, a property occurring in more than a single instance or locus»; Potter 1977, 134: «natural kind»; Ingalls 1951, 40: «generic character». Inutile dire che il senso tecnico di *jāti* non è da confondersi con significati comunemente associati con 'genere' e 'universale' nel contesto della tradizione di matrice greca. Nel testo si privilegeranno i traduttori 'classe' e 'proprietà generale'.

18 Nel tentativo di fornire un traduttore unico per *prāmāṇya* scelgo qui 'veridicità', seppure consapevole della densità semantica del termine sanscrito e dei limiti conseguenti alla mia scelta. *Prāmāṇya* è quanto causalmente deriva da un *pramāṇa*, una valida fonte di conoscenza: In primo luogo, *prāmāṇya* è quanto accertato, garantito, (com-)misurato (*pra√mā*) da quella fonte. In seconda battuta, è il carattere veridico stesso di quanto ottenuto in quel processo di conoscenza; dunque, la garanzia epistemica, la giustificazione gnoseologica, l'evidenza causalmente e proceduralmente ottenuta. A supporto della mia scelta, cf. Jha 2001, 302: «authoritativeness, validity, authenticity»; Phillips 2012, 167: «(1) knowledge, the condition of being generated by a knowledge source, i.e., a true cognition's being generated by a genuine knowledge source, *pramāṇa*; (2) justification, truth-grounded evidence»; Phillips in TCM (2009): «veridicality» (cf. note 41, 43); Angot, NS (2009, 388-9): «autorité», «validité». Cf. anche NK, 591: *prāmāṇyam - [1]*

cognizione veridica, senza la quale quella cognizione non potrebbe essere detta conoscenza, ma solo *apramā*, errore - e non in quello derivato e processuale di *pramākaraṇatva*, la proprietà di 'essere condizione o causa di conoscenza'.¹⁹ È infatti *prāmāṇya* a distinguere *pramā* da *apramā*, e non può dunque ridursi al suo senso debole di strumento pragmatico (*pravṛtṭyaupāyika*).²⁰

Gaṅgeśa, nella sezione *pramā-lakṣaṇa-vāda* (*Discorso sul carattere della conoscenza*) della TCM, scarta ventiquattro possibili tesi riguardo alla definizione di verità.²¹ Concentriamoci ora su alcune di queste obiezioni. Innanzitutto, Gaṅgeśa non rinuncia all'impianto teorico fondamentale del Nyāya secondo cui la veridicità di una cognizione consiste nel suo essere 'così come l'oggetto [è]' (*yathārtha*),²² poiché una cognizione discordante, che dunque diverga dal suo oggetto, appare infatti come definizione appropriata all'errore e non certo alla verità.²³ Tuttavia, puntualizza Gaṅgeśa, la relazione di attinenza tra oggetto e cognizione, indicata dal termine *yathārtha*, non implica alcuna similarità o somiglianza (*sādrśya*). Una cognizione che abbia un vaso quale suo oggetto non è un vaso e neppure vi somiglia; poiché, un vaso è fatto d'argilla, mentre una cognizione occorre nel soggetto

pramātvam | [2] *pramāṇatvam* (Veridicità: [1] lo status proprio di una cognizione veridica; [2] la condizione causa di conoscenza).

19 Traduco *pramā* come 'cognizione veridica' e, dunque, 'conoscenza', poiché una cognizione non veridica non è che errore. Per la stessa ragione, evito locuzioni quali 'vera conoscenza' e simili in quanto ridondanze. Phillips in TCM 2009 (2009, 215) sceglie «veridical awareness». Approfondendo l'analisi, il Nyāya distingue tra l'atto di conoscere (*jñapti*) e le condizioni di produzione (*utpatti*) di quella conoscenza. Jha 2001, 163: «*jñapti*: understanding, cognition»; Jha 2001, 107: «*utpatti*: production».

20 TCM (2009, 199-200): «*pravṛtṭyaupāyika* [...] motivator of effort». Jha 2001, 296: «*pravṛtṭyaupāyika*, cause of inducement involved». Cf. anche Mohanty 2006, 35 note 71-2.

21 TCM (2009, 215-24, 229-36).

22 Riguardo a *yathārtha*, NB 1.2.14 (2009, 364): *abhidhānasya dharmo yathārtha-prayogaḥ* (Le terme *dharmā* [du *sūtra*] note l'emploi de l'expression désignant dans son sens propre); per converso, NB 2.2.1 (2009, 479): *a-yathārthaḥ pramāṇoddeśa iti matvāha* (Considérant que l'énoncé des *pramāṇa* a été incorrect [l'objecteur] dit); una volta confutate le obiezioni, Vātsyāyana conclude in NB 2.2.2 (2009, 480): *so 'yam yathārtha eva pramāṇoddeśa iti* (L'énumération des *pramāṇa* est tout à fait correcte). Cf. anche TrS (1930, 23; 1951, 12, 104); Jha 2001, 327: «true experience [...]. Fact oriented apprehension or confirmable to truth»; Phillips 2012, 171: «matching or corresponding to an object, cognition 'as something is (or was)'».

23 Cf. NK, 102: *asadarthaviśayakatvam - viśeṣyāvṛttiprakāratvam | yathā śuktam idam rajatam iti jñānasya viśeṣyabhūtaśuktam rajatatvasyāvṛttitvena asadarthaviśayakatvam* (La proprietà di 'possedere come contenuto ciò che non è' [è definibile come] 'il possedere un *qualificans* che non occorre nel *qualificandum*'. Si dà dunque il caso di 'possedere come contenuto ciò che non è' in esempi di cognizioni quali 'Questo è argento' laddove non vi sia che madreperla, poiché non vi è occorrenza alcuna dell'argento nella madreperla in quanto *qualificandum*).

conoscente (*ātman*) come sua qualità (*guṇa*).²⁴ Chiaramente, la mappa non è il territorio.²⁵ Neppure, la verità di una cognizione può essere definita come l'esperienza del reale (*tattvānubhavatva*), poiché l'irreale non è propriamente mai apparso e quindi mai appreso, neppure nel caso dell'errore. Si dà infatti errore solo se qualcosa appare (*bhāna*), seppure erroneo per definizione. Quell'apparire è allora a pieno titolo parte dell'esperienza e, dunque, non del tutto irreale.²⁶

Il successo pragmatico dell'azione costituisce di certo un valido criterio di verifica, ma non è in grado di definire di per sé la veridicità di una cognizione da cui, di converso, logicamente dipende. Inoltre, ciò escluderebbe di fatto ogni cognizione vera ma disinteressata (*upekṣā*), ossia a cui non consegue alcuna azione. Inoltre, non si può escludere che un'azione efficace possa anche originare da una condizione di esplicito dubbio.²⁷ Neppure può venire in aiuto una definizione puramente internalista di verità quale esperienza non contraddetta (*abādha*). Per principio, una cognizione falsa può e deve venire contraddetta solo da una vera e la definizione in termini di non contraddizione si rivela così perfettamente circolare.²⁸ Analogamente, e in senso più forte, anche una definizione fondata sulla nozione di coerenza (*saṃvāda*) fallisce il suo scopo, poiché potrebbe darsi il caso di un sistema fallace di illusioni impeccabilmente coerenti, come nell'esempio dei desideri soddisfatti in sogno. La *folie à deux* o un'allucinazione collettiva precludono altresì il richiamo alla dimensione interpersonale.²⁹

24 TCM (2009, 218): *nāpi yathārthānubhavatvaṃ jñāne ghaṭatvādīnā yathā-sabdārtha-sādṛśyābhāvat | sādṛśya-mātrasya bhrame 'pi gatavāt* (Nor is the abstraction 'awareness matching the object' (or, alternatively, 'as the object, so is the awareness') the right abstract with which to characterize veridicality [*pramātvā*]. The word *yathā* ('matching' or 'as') means similarity, and there is no similarity between, for example, potness and cognition of a pot. (Potness exists in pots, and cognition is a quality of a self). Further, if it is similarity in general that is proposed (or, just any similarity), that would also obtain with non-veridical awareness).

25 Korzybski 1933, 58: «A map is not the territory it represents, but, if correct, it has a similar structure to the territory, which accounts for its usefulness».

26 TCM (2009, 220): *nāpi tattvānubhavatvam avastuno 'bhānāt | bhāne vā bhramasādhāraṇyāt* (Nor 'awareness of reality'. What is not a real object does not appear. Or if it does appear, then [this definition] would apply also to erroneous awareness).

27 TCM (2009, 220): *nāpi samārtha-pravṛtti-janakānubhavatvam | upekṣā-pramāyām avyāpṭeḥ | tad-yogyatāyāḥ pramā-nirūpyatvāt* (Nor 'awareness that leads to successful activity'. This would not include those veridical awarenesses which result in an attitude of indifference (that are not acted upon). Furthermore (this characterization exhibits the fault of 'self-dependence' in that) the potentiality here (for successful activity) presupposes veridical awareness). Cf. anche Mohanty 2006, 35.

28 TCM (2009, 219): *nāpy abādhitānubhavatvam | bādhasya viparīta-pramātvāt* (Nor 'awareness that is undefeated'. (This definition exhibits the fault of 'self-dependence') in that a defeating awareness is an opposed, confuting awareness that is itself veridical).

29 TCM (2009, 219): *na apy saṃvādyānubhavatvam | jñānāntareṇa tathollīkhyamānavasya saṃvāditvasya bhrama-sādhāraṇatvāt* (Nor 'awareness that agrees with another

Quale dunque la corretta definizione di veridicità di una cognizione? Risponde con raffinata misura Gaṅgeśa: *tadvati tatprakāratvam*; ossia, è la proprietà di una cognizione che si esprime a un tempo nel possedere ϕ quale suo qualificante e nel riferirsi a ciò che possiede ϕ .³⁰ Una cognizione (*jñāna*) è per il Nyāya una qualità (*guṇa*) del soggetto conoscente, ma non una sua modificazione e neppure uno stato mentale, poiché la mente (*manas*) è solo uno tra i suoi fattori causali.³¹ Ciò rende la cognizione un fatto irrimediabilmente privato, in quanto il medesimo *guṇa* mai può essere comune a due diversi soggetti. *Jñāna* non è neppure un'attività o un atto (*kriyā*), poiché ciò lo definirebbe in termini di movimento (*spandana*), il che non è. Una cognizione è piuttosto il prodotto (*phala*) di un processo.³² Per esempio, il conoscere conduce alla conoscenza, così come il dubitare al dubbio. In quanto *guṇa* del soggetto, *jñāna* è 'priva di componenti' (*niravayava*) e, ontologicamente, senza forma (*nirākāra*; cf. Mohanty 2006, 24). Nondimeno, una cognizione determinata (*savikalpa*) costituisce un complesso logico analizzabile secondo costituenti e relazioni. Per esempio, la cognizione elementare 'vaso' - di per sé *guṇa* indiviso riferito al soggetto conoscente - è analizzabile nei termini della proprietà 'essere vaso' in quanto *qualificans* (*prakāra*, *dharma*, *viśeṣaṇa*) del vaso stesso in quanto *qualificandum* (*dharmin*, *viśeṣya*), fra loro connessi secondo la relazione di inerenza (*samavāya-sambandha*). A definire la cognizione in quanto tale e in senso proprio - sia essa *pramā* (conoscenza) o *apramā* (errore o dubbio) - è così, da un lato, la caratteristica intenzionale (*viśayatā*) di riferirsi al proprio oggetto o contenuto,

cognition'. Agreement or conformity with another cognition insofar as it is made explicit is (potentially) common to error). Sull'esempio dei desideri soddisfatti in sogno, che qui Gaṅgeśa sembra fare proprio, cf. Śrīharṣa (XI secolo) in Phillips 1997, 164-6; TCM (2009, 219-20). Il tema dell'efficienza causale in sogno è una strategia argomentativa largamente frequentata; si pensi, per esempio, al buddhista Vasubandhu (IV-V secolo) in VM 3 (2005, 413): *deśādīnīyamaḥ siddhaḥ svapnavat* (Il vincolo di luogo, ecc., [nello stato di veglia] è stabilito essere analogo a [quello] del sogno).

30 TCM (2009, 236): *yatra yad asti tatra tasya anubhavaḥ pramā | tadvati tatprakārakānubhavo vā | yatra yan na asti tatra tasya jñānaṃ tad-a-bhāvavati tatprakāraka-jñānaṃ vā apramā* (Veridical awareness is 'awareness of something there where it is'. Or, 'awareness with ϕ [*tat*] as predication content about an object that is ϕ '. [...] Another translation: veridical awareness is 'an awareness that ϕx only if ϕx ', in other words, an awareness that an object is ϕ only if it is indeed ϕ). Cf. anche TCM (2009, 237).

31 Cf. TrS (1930, 5, 12-13): *rūpa-[...]-buddhi-[...]-caturvīṃśati-guṇāḥ* (Le ventiquattro qualità sono: colore, [...], cognizione, [ecc.]); *jñānādhikaraṇam ātmā* (Il soggetto è il sostrato della cognizione); *sukhādy-upalabdhi-sādhanaṃ indriyam manaḥ* (La mente è l'organo strumento di cognizione del piacere e via enumerando). NS 1.1.15 (2009, 296): *buddhir upalabdhir jñānam ity anarthānantaram* (Les termes *buddhi*, *upalabdhi* et *jñāna* ne denotent pas [dans ce traité] des objets différents).

32 Cf. per es. Uddyotakara 1985, 235, comm. *Vārttika ad NS 1.1.23: yadi guṇaḥ sa na sādharmaṇaḥ* (Se è una qualità, [allora la cognizione, inerendo a soggetti diversi], non ha un sostrato comune); Jayanta 1936, 16: *na hi kriyāvabhāvam jñānam api tu phalāvabhāvam eva* (Invero la conoscenza non ha natura di azione, ma di risultato).

dunque di *in-tendere* epistemologicamente ad altro; d'altro canto, di essere qualificata da una particolare proprietà, a quel contenuto riferita.³³ Quando, dunque, una cognizione, secondo la definizione congegnata da Gaṅgeśa, può dirsi vera? Quando l'intenzionalità propria della cognizione possiede come suo qualificante una certa proprietà e, nondimeno, questo stesso qualificante appartiene al contenuto della cognizione. In tutta evidenza, la definizione è costitutivamente ancipite: una medesima proprietà è detta qualificare gnoseologicamente la cognizione, così come ontologicamente l'oggetto.³⁴ Per esempio, solo se una cognizione qualificata dalla proprietà 'essere argento' (*rajata-tva*) è riferita all'argento, in quanto occorrenza propria di quella medesima proprietà, questa cognizione può essere detta vera. Se, al contrario, fosse riferita alla madreperla, la cognizione sarebbe falsa (*apramā*, in quanto *ayathārtha*), poiché la madreperla non possiede (cf. *supra*, il suffisso *-vat*) la proprietà 'essere argento', ma per l'appunto quella di 'essere madreperla' (*śukti-tva*).

Ora, posto che questa sia la definizione di veridicità, come è possibile riconoscere che il qualificante della cognizione occorra nell'oggetto della cognizione? In altri termini, una volta riconosciuto l'argento attraverso il corretto impiego degli strumenti di conoscenza (*pramāṇa*), come valutare che ciò che è stato riconosciuto come argento lo sia davvero, se non attraverso quei medesimi strumenti di conoscenza che sono stati appena impiegati? Ipotizziamo si tratti di una cognizione vera e non di un errore simile a quello di chi veda una serpe in una corda. Pragmaticamente, la madreperla scambiata per argento non potrebbe essere fusa o modellata, così come la fune scambiata per una serpe non morde. Poiché qui il soggetto riconosce correttamente l'argento laddove c'è argento, e non madreperla,

33 Phillips 2012, 169: «*savikalpa*: 'determinate'; determinate cognition, which is a 'propositional' cognition, verbalizable cognition, cognition of an entity as qualified by a qualifier, according to Gaṅgeśa and New Nyāya, paradigmatically a cognition of a qualificandum (*viśeṣya*) qualified by a qualifier (*viśeṣaṇa*) or property, thus having objecthood or intentionality (*viśayatā*) with the structure, *a-as-F*; opposed to *nirvikalpaka*». Cf. anche NK, 978-9. Riguardo a *nirvikalpaka*, cf. NK, 437-9; Mohanty 2006, 31-2. Riguardo alla nozione di *viśayatā*, cf. Phillips 2012, 171: «*viśayatā*: 'objecthood', intentionality, one side of the relation between a cognition and its object, with the other as *viśayitā*, according to New Nyāya. [...] *viśayitā*: 'subjecthood'». Mohanty 2006, 25, 31 *et passim*: «intentionality». È tale intenzionalità a distinguere *jñāna* dagli altri *guṇa* del sé, come desiderio, avversione, ecc., i quali invece possiedono un'intenzionalità solo indiretta, mediata da *jñāna*. In senso stretto, *viśayatā* occorre nell'oggetto (*viśaya*), per es. in un vaso, in quanto *locus* o *dharmin* di detto astratto relazionale. Tuttavia, l'essere oggetto di cognizione (*viśayatā*) dell'oggetto (*viśaya*) non può che occorrere nel contesto della cognizione o, *tout court*, è una cognizione (*jñāna*). In estrema sintesi, la proprietà 'essere oggetto' certamente occorre nell'oggetto, nondimeno 'costituisce' una cognizione.

34 Mohanty 2006, 40: «Truth is neither a property of the object not a mere property of the knowledge. It is rather relational in nature and as such has to be defined with reference to both the object and the knowledge, and this is what Gaṅgeśa does».

la sua cognizione ‘corrisponde’ all’oggetto conosciuto (*yathārtha*). La sua natura (*bhāva*) – ossia, l’essere argento e non altro – viene propriamente riconosciuta in quanto risultato del corretto processo cognitivo (*pramāṇa*) di cui è oggetto. Secondo il cosiddetto Assioma di Possesto (*tadvattva-nyāya*), ‘la proprietà di possedere quello è quello’, *tadvattvad tad eva (x + vat + tva = x)*.³⁵ Il duplice suffisso, astrattizzante e di possesso, esprime così la condizione, lo stato o la natura dell’ente individuale in questione e sottolinea che, in ultima istanza, questi solo c’è.³⁶ Di conseguenza, il pezzo d’argento che qui e ora è riconosciuto, per essere l’argento che è, deve essere identificato in quanto tale, ossia in possesso di quella particolare proprietà che sola lo rende argento, e non altro. Ponendosi all’altro capo del processo di conoscenza e dei suoi mezzi (*pramāṇa*) e non potendo in altro modo essere colto, quale un ente viene conosciuto per mezzo dell’appropriato *pramāṇa*, tale è (*bhāva*). In altri termini, poiché ogni oggetto di conoscenza (*prameya*) è conoscibile nella misura in cui esso sia mediato dai mezzi di conoscenza, lo statuto ontologico dell’oggetto dipende così dalla sua definizione ‘perfezionata’ restituita dai mezzi di conoscenza, che così si rivela inaggrabile per quanto si possa ripetere l’analisi.

Un consolidato tritico epistemologico vuole infatti la successione tra *uddeśa* (enunciazione o denominazione preliminare del *prameya*, di ciò che deve essere conosciuto), *lakṣaṇa* (la sua definizione

35 Riguardo al ‘possesto’ di proprietà nella logica Nyāya, cf. Matilal 1998, 29-30: «‘(There is) sweetness in the mango.’ We are back to the locus-locatee model, where here the locus = the mango, and the locatee = the sweetness-possessing-ness = sweetness. [...] This means that as locatees or *dharmas*, it does not make a difference whether we say ‘fire-possessing-ness’ or ‘fire’. The Sanskrit grammarians who discuss the meaning of the suffixes such as *-tva* and *-vat*, would support such conversions». Su concetto e funzione primaria, nella logica Nyāya, dei «dummy singular terms, like *ghaṭa* (pot)», a sostituzione delle variabili quantificate, cf. Matilal 1968, 23. Per una discussione degli aspetti logico-formali dell’Assioma di possesso, cf. Staal 1988, 63 e Anrò 2022, 4.

36 In generale, come nota Roodbergen 2008, 211: «°*tva*, a *taddhita* [secondary] suffix added by [Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*] 5.1.119 in the sense of *bhava* ‘state, condition’, ‘the state/condition of one who is ...’ [...] ‘the state of being *x*’, ‘*x*-hood/-ness’. [...] In grammar, °*tva*-forms do not come under *jātivacana* (‘word) expressing a *jāti*’, but under *bhāvavacana*. [...] In Nyāya, °*tva*-forms stand for a generic character, a universal, which delimits the notion we have of individuals»; cf. AS 5.1.119 (1999 IV, 504): *tasya bhāvas tvatalau* [‘*tasya*’ *iti śaṣṭhīsamārthād* ‘*bhāvaḥ*’ *ity etasmīn arthe tvatalau pratyayau bhātataḥ*] (The *taddhita* affixes *tva* and *taL* occur to denote *bhāva* ‘characteristic state’ after a syntactically related nominal stem which ends in *śaṣṭhī* ‘genitive’). Tuttavia, nella riduzione operata dall’Assioma di possesso, interviene una seconda regola, espressa in AS 5.2.94 (1999 IV, 569): *tad asyāsty asmīn iti matup* [tad *iti prathamāsamārthād asyeti śaṣṭhyarthe asmīn iti saptamyarthe vā matup pratyayo bhavati yat tat prathamāsamārtham asti cet tad bhavati*] (A *taddhita* affix, namely *matUP*, occurs to denote the sense of *śaṣṭhī* ‘genitive’, or of *saptamī* ‘locative’, after a syntactically related nominal stem which ends in *prathamā* ‘nominative’, provided it is qualified with the denotatum of *asti* ‘existence’). Dunque, quando l’astrattizzante *-tva* è applicato al possessivo *matUP* vale il radicale (*prakṛti*) di questo, in funzione di ‘dummy singular term’ (cf. nota precedente).

attraverso ciò che specificamente lo caratterizza, distinguendolo, *vyāvṛtti*, da tutto il resto: *tattavyavacchedaka* o *tattvapariçchedaka*) e *pariçkṣā* (l'esame o l'accertamento, *avadhāraṇa*, dell'appropriatezza della definizione attraverso i mezzi di conoscenza, per verificarne la corrispondenza con l'oggetto conosciuto).³⁷ Rispetto alla tripartizione appena esposta, *lakṣaṇa* non può che precedere l'impiego degli strumenti di conoscenza, in quanto tale impiego è funzionale alla verifica della prima. Muovendo un passo ulteriore nell'analisi, si intende qui fare riferimento a una 'definizione rifinita', perfezionata o comprovata (*pariçkāra-lakṣaṇa*), e dunque conclusiva, la quale supera la prova di *pariçkṣā*; in tal senso, *pariçkāra-lakṣaṇa* non può che essere successivo all'impiego dei *pramāṇa*. A conclusione del processo conoscitivo, il *prameya* si rivela così come ciò che i *pramāṇa* hanno restituito essere.

4 La questione del vero

Nota Gaṅgeśa, con spietata franchezza, come la mente (*manas*) non abbia alcuna indipendenza riguardo agli oggetti esterni.³⁸ Una cognizione (*jñāna*) determinata o di primo livello (*vyavasāya*)³⁹ è esemplificabile nell'asserto 'Questo è argento'. La questione della veridicità di tale asserto non è autoevidente e non può essere risolta a questo primo livello. Tale domanda, il dubbio sulla veridicità della prima

³⁷ Riguardo a *uddeśa*, *pariçkṣā* e *lakṣaṇa* cf. rispettivamente NK, 155, 488, 695 e Jha 2001, 110-11, 262, 339. Riguardo a *pramāṇa* cf. NK, 553-6; Jha 2001, 289: «means or source of valid knowledge»; NS 1.1.3 (2009, 267): *pratyakṣa-anumānopamāna-śabdāḥ pramāṇāni* (La perception immédiate, l'inférence, l'identification analogique et le témoignage verbale sont le moyen-de-connaissance droite).

³⁸ Jha 2001, 318: «*manas* - mind; understanding, an instrument which helps generating the knowledge of pleasure, etc., the inner sense organ»; Phillips (2012, 166): «the mind or internal organ, sense mind, the sense organ operative in the perception of psychological properties such as pleasure and pain and the conduit of sensory information to the perceiving self». Cf. NS 3.2.56 (2009, 622); TrS (1930, 3, 13); NK, 641-4. Cf. TCM (2009, 96): *idaṃ rajataṅca jñānāmīti nānuvyasāyo bahirviśeṣyake manaso 'svāntaryāt | kiṃ tv idam idamtvēna rajatvēna jñānāmīti | tatredamtvārajatatve prakāratvēna bhāsate tatprakāra-ka-jñānavattvaṃ cātmani bhāsate* ('I cognize this and (I cognize) silver' is not the form the apperception takes, since the internal organ (*manas*) has no independent capacity (i.e., independent of the external senses) to grasp an external qualificandum. Rather, the apperception is 'I cognize this as a this, as silver'. There the two, 'thisness' and 'silverhood', would appear as predication content. And the having of the (target) cognition with such predication content (all as the apperception's object) appears in a self).

³⁹ Cf. TCM (2009, 81, 588); NS 1.1.4 (2009, 271-2): «[*vyavasāya*] connaissance déterminée». Jha 2001, 373: «determinate (knowledge)»; Mohanty 2006, 30: «primary awareness»; Phillips in TCM (2009, 588): «non-apperceptive, ordinary cognition». NK, 825: *vyavasāyah - jñānaviśayībhūtaṃ jñānam*; «Una cognizione determinata è una cognizione occorrente in un soggetto».

cognizione, genera così necessariamente un secondo livello, una cognizione riflessiva o apperettiva (*anuvyavasāya*): 'Ho una cognizione, e questa è qualificata dalle proprietà *essere questo* (qui di fronte a me) ed *essere argento*'.⁴⁰ Nel domandarmi se ciò sia vero non ho più a che fare con la 'cosa', oggetto della mia prima cognizione. Il nuovo oggetto della mia appercezione è la mia stessa prima cognizione.⁴¹ L'esito (*phala*) di un processo di conoscenza ben condotto è certamente rivolto alla 'cosa', ma non è in grado di distinguere la sua stessa veridicità, non avendo sé medesimo come contenuto. Laddove si apra, la questione del vero è per i Naiyāyika strutturalmente riflessiva e, letteralmente, eccentrica: *parataḥ prāmānyam* (cf. nota 41). La verità di una cognizione dipenderà così da un'appercezione e da un'ulteriore cognizione, poiché solo quest'ultima dirà se la mia prima, oggetto della mia considerazione riflessiva, è vera o no.⁴²

Poniamo, con Gaṅgeśa, che una particolare cognizione sia 'Questo è [l'elemento] terra' (*idaṃ pṛthivī*). Ora, ciò è vero o no? Alla cognizione primaria fa dunque seguito l'appercezione 'Una certa cognizione è qualificata dalle proprietà *essere questo* ed *essere terra*'. Ammettiamo di riconoscere anche un certo odore, una nuova appercezione si costituirà allora: '*essere terra* in quanto *qualificans* laddove si dà un *qualificandum* in possesso della qualità *odore*' (*gandhavati pṛthivīva-prakāratvam*). Ora, il permanere dell'elemento terra mai può darsi privo della qualità 'odore' (*gandha*), la quale dunque lo 'pervade' (*vyāpti*). Alla nuova appercezione seguirà così l'inferenza: non c'è terra senza odore, c'è odore; dunque, c'è terra. In forza di tale inferenza, farà seguito l'appercezione conclusiva, calcata sul modello di definizione di verità: '*essere terra* in quanto *qualificans* laddove si dà un *qualificandum* in possesso dell'*essere terra*' (*pṛthivīvavati pṛthivīva-prakāratvam*). Ciò che era oggetto di dubbio è, per inferenza, riportato al 'familiare' (*abhyāsa-daśā-āpanna*).⁴³ Ecco perché

⁴⁰ Cf. TCM (2009, 588). Mohanty 2006, 30: «reflective awareness»; Phillips 2012, 163: «apperception, 'after-cognition', introspection». NK, 35: *anuvyavasāyaḥ - vyavasāyagoc araṃ pratyakṣaṃ | yathā ghaṭajñānāntaraṃ ghaṭam ahaṃ jānāmi iti mānaṣaṃ jñānam* (Un'appercezione è una percezione il cui ambito è una cognizione primaria; in tal modo, susseguente alla cognizione 'vaso', si dà la cognizione riflessiva 'lo percepisco un vaso').

⁴¹ TCM (2009, 97): *ata idamta-rajatatva-vaiśiṣṭyaṃ purovartini nānuvyavasāya-viśaya iti na svataḥ prāmānya-grahaḥ | tasmād anabhyāsa-daśāpanna-jñāna-prāmānyam parato jñāyate sāṃśayikatvād aprāmānyavad ity ācāryāḥ* (Hence, factual relatedness of thinness and silverhood to a thing in front (of a perceiver) is 'not' an object of apperception. Thus, grasping of veridicality is 'not' intrinsic. Therefore, the veridicality of a cognition occurring in unfamiliar circumstances is known extrinsically (i.e., from later evidence), since such a cognition is subject to doubt, like non-veridicality).

⁴² Sulla strategia adottata da Gaṅgeśa per interrompere un potenziale regresso all'infinito (*anavasthā*), cf. TCM (2009, 131, 594).

⁴³ TCM (2009, 121-2): *evaṃ yat-prakāra-vyāpyatayā yad-gandha-sneha-samartha-pravṛtti-janakatva-kara-caraṇādikam avagataṃ tadvati tat-prakāraka-jñānatvam eva prāmānye liṅgam* (Thus, a property that is understood as pervaded by a

una 'definizione rifinita' (*pariṣkāra-lakṣaṇa*) – tale per aver superato l'esame di appropriatezza (*pariṣā*) della definizione *in primis* proposta nella cognizione (es. 'terra') – non può che certificare quello che gli strumenti di conoscenza hanno restituito. Essa stabilisce una rete di relazioni tra strumenti diversi (es. percezione e inferenza), cognizioni e appercezioni, tra qualificanti e qualificati, siano quest'ultimi, a seconda dei casi, i contenuti (*viśaya*) della cognizione o gli enti a cui la cognizione si riferisce (*dharmīn*). Tuttavia, se una cognizione riflessiva (*anuvyavasāya*) ha quale suo contenuto intenzionale una cognizione primaria, la quale sola è rivolta alla 'cosa' quale suo oggetto, tale oggetto finisce in tale appercezione col rivestire un ruolo semplicemente ancillare (*pucchalagna*). L'intenzionalità (*viśayatā*) capace di porre la questione della verità, si costituisce infatti di sole relazioni e qualificazioni, in una dimensione in primo luogo gnoseologica (*jñānīya*; cf. Mohanty in TCM 2006, 30).

5 Conclusioni

La prospettiva avanzata da Gaṅgeśa non manca, come si è visto, di rispettare formalmente il principio fondante di *yathārtha-tva*, seppure in forma indiretta, riflessa, tale da non collassare nuovamente nei limiti del realismo ingenuo. La cognizione, dice Gaṅgeśa, non è certo il *locus* (*āśraya*) di una percezione che sia causa di se stessa, neppure può avere sé medesima quale suo oggetto, poiché ciò la trasformerebbe immediatamente in un'appercezione o 'post-cognizione' (*anu-vyavasāya*). Qualora mancasse qualsiasi connessione con la percezione a determinare l'oggetto dell'obiettività intenzionale, anche ogni riflessività risulterebbe impossibile. Poiché senza causa non può darsi alcun effetto, allora l'obiettività intenzionale percettiva, in quanto effetto, non può darsi senza il prodotto della percezione.⁴⁴

(property appearing in a cognition as its) predication content, such as odor, fluidity, a generating-of-effort-toward-something-capable (of producing an appropriate sensory quality), or a having of hands and feet, is an inferential mark of veridicality: it (what is so understood) is just the fact that the cognition has ϕ predication content about a ϕ object). Cf. anche KA, 447: *vyāpyavati vyāpakaparakāratvasya vyāpakavati vyāpakaparakāratvavyāpyatvāt* (poiché la proprietà di avere quale *qualificans* una proprietà pervadente in un *qualificandum* pervaso è pervasa dalla proprietà di avere quale *qualificans* una proprietà pervadente in un *qualificandum* pervadente). Sulla 'pervasiione' o 'concomitanza costante' (*vyāpti*), cf. TCM (2006, 60-3). Riguardo a *gandha* quale *guṇa* della sola *prthivī*, cf. TrS (1930, 16). Cf. anche Mohanty in TCM (2006, 48); NK: 73; Jha 2001, 47.

44 TCM (2009, 591): *sva-janakendrya-saṃnikarṣān-āśrayatvena svasya svāviśayatvāt, viśayatva-niyāmakendriya-saṃnikarṣāder abhāve svaviśayatvānupapatteḥ, kāraṇaṃ vinā kāryān-utpādāt, pratyakṣājanakasya pratyakṣa-viśayatvānupapatteś ca* (A cognition is not a locus of a sensory connection generating itself. So, a cognition does not have itself as object (*viśaya*, that to which a cognition's intentionality is directed). In the absence

Lo schema argomentativo applicato è il medesimo già analizzato riguardo alla cognizione 'Questo è terra'. Una cognizione (*vyavasāya*) si apre a un contenuto. È possibile, ma non necessario, che la veridicità di tale cognizione venga poi messa in questione nella relativa appercezione. Mentre tale post-cognizione dipende dalla cognizione, suo oggetto, quest'ultima dipende nel suo determinarsi dall'oggetto che le è proprio; altrimenti, non sarebbe la cognizione che è, ma un'altra.⁴⁵ L'inferenza relativa alla catena causale assicura dunque l'apertura ontologica della riflessione gnoseologica sulla veridicità: il pensiero pensa la 'cosa', seppure la 'cosa' sia colta solo nel pensiero e mai altrimenti; nondimeno, il pensiero non è padrone della 'cosa', ma la riceve.

Un pensiero che sia in grado di mettere in questione l'essere dell'essente e, riflessivamente, la sua stessa veridicità è per Gaṅgeśa una cognizione che riconosce l'occorrenza non dell' "essere vaso", 'sostanza' o di ogni altra proprietà più o meno particolare, ma della proprietà 'essere', in quanto qualificante il suo contenuto che a sua volta è detto possedere tale proprietà: *sattāvati sattāprakāratvam*. Tale proprietà è così il cerchio tracciabile più comprensivo, ragion d'essere degli essenti che per questo sono. Tuttavia, *sattā* propriamente 'non è'. La proprietà 'essere vaso' non è un vaso, piuttosto occorre in un vaso ed è la ragione per cui questo è quel che è e non altro. Allo stesso modo, *sattā* non è o non esiste come invece è o esiste un qualsiasi ente, e ciò poiché quest'ultimo è detto essere proprio in virtù dell'occorrenza di tale proprietà. La *jāti* (cf. nota 17) *sattā*, al contrario, non occorre in sé medesima. Piuttosto, *sattā* occorre in ogni sostanza, qualità o azione che propriamente siano, costituendone la

of anything like a sensory connection regulating cognitive objecthood, self-objecthood is impossible. Without a cause, an effect is not produced. And perceptual objecthood cannot occur without something being produced perceptually).

45 Se quanto descritto definisce con precisione i contenuti di entrambe e il principio dello *yathārtha* funge da criterio di veridicità della cognizione, l'attribuzione di valori di verità alla post-cognizione è, in senso proprio, indebita. La possibilità di un regresso all'infinito (*anavasthā*) sulla questione della veridicità si chiude infatti al primo livello di post-cognizione: se la cognizione pensa l'oggetto – e ciò in modo adeguato (*yathārtha*) o incongruo (*ayathārtha*) – la post-cognizione non pensa che la cognizione. Poiché non si dà alcun valore di verità della post-cognizione che sia riferibile al contenuto della cognizione di primo livello, il problema di giustificare la veridicità della post-cognizione neppure si pone. Certamente ci si può ingannare, ma non si può negare, à la Descartes, di pensare quei contenuti forse ingannevoli. Per esempio, 1) 'Dolcezza nel mango' (cf. nota 35) è una 2) 'Cognizione determinata (*viśiṣṭa-jñāna*) che ha come suo *qualificans* o determinante (*viśeṣana*) un *qualificandum* (*viśeṣya*), un mango, il cui *qualificans* è la dolcezza'. Descrivendo 'Dolcezza nel mango', la seconda proposizione è di fatto una 3) 'Post-cognizione che ha come suo *qualificans* la relazione *qualificans-qualificandum* di primo livello'. Poiché la post-cognizione è il *qualificandum* qui in esame, quanto appena descritto è a sua volta il terzo livello di cognizione e così via. È chiaro come solo la relazione tra dolcezza e mango possa essere dichiarata vera o falsa, a seconda del fatto che quel mango sia maturo o acerbo.

ragion d'essere. La *jāti* massimamente comprensiva è così riconosciuta solo nell'ambito di un 'pensiero riflessivo' che apertamente ponga la questione del perché debba darsi, in generale, l'essente e non il nulla.⁴⁶ La risposta non concerne di certo questo o quell'ente, ma neppure fa di *sattā* un *ens realissimus* che indefettibilmente sia. Solo gli enti, le qualità e i movimenti sono o esistono in quanto essenti, non certo *sattā*.

La questione della 'cosa stessa' e del pensiero capace di pensarla si riconfigura, nell'analisi di Gañgeśa, come l'esercizio di un 'pensiero riflessivo' la cui cifra è simultaneamente ontologica e gnoseologica. Pensiero ed essere mutualmente si appartengono.⁴⁷ Se 'Questo è', qual è il significato di una simile cognizione? Per certo: 'Io, ora, ho una cognizione che possiede quale suo *qualificans* l'essere e quale suo *qualificandum* un'occorrenza della proprietà *esser questo*'. Nondimeno, la mia cognizione primaria è pur sorta; dunque, in qualche modo essa è. Se questa non fosse in alcun modo stata, neppure sarebbe sorta e ora non sarebbe l'oggetto della mia appercezione, che invece è. Di conseguenza, in generale, se non si danno effetti senza cause e la mia cognizione primaria è pur sorta, essa dipenderà dalla sua propria causa, la quale anch'essa, di necessità, deve essere. Ora, cosa determina il sorgere di quella cognizione e non di un'altra se non il suo stesso contenuto? Poiché solo il suo oggetto intenzionale, il 'che cosa' cogitato, 'qualifica' in senso proprio la mia cognizione primaria. Mai la mente può avere accesso diretto alla 'cosa', ma sempre secondo il mezzo di conoscenza che per primo l'ha colta, per esempio la percezione. Nondimeno, l'inferenza appena operata garantisce in favore della veridicità di quella prima cognizione: nell'ambito

⁴⁶ Cf. Heidegger (1935) 1990, 13-15: «'Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?' è la prima di tutte le domande [...] la più profonda, [...] la più originaria. [...] L'estensione di questa domanda non incontra nessun limite se non in ciò che non è né sarà in alcun modo. [...] Essa non verte su questo o su quell'ente, [...] ma sull'essente *in toto*. Chiedere perché è come chiedere: quale ne è la ragione, il fondamento (*Grund*)? [...] Il domandare mira al fondamento dell'essente in quanto essente. [...] Solo che, per il fatto dello stesso domandare, rimane incerto se questo fondamento sia [...] un fondamento originario (*Ur-grund*); ovvero se questo fondamento rifiuti la fondazione, se sia assenza di fondamento (*Ab-grund*); o [...] un non-fondamento (*Un-grund*)». Riguardo all'allusione a un 'pensiero riflessivo' o 'meditante', cf. Heidegger (1952) 2015, 88: *besinnliches Denken*.

⁴⁷ Cf. Heidegger (1964) 2007, 88-9: «Qui [in Parmenide, framm. 1] è nominata l'*aletheia*, la non-ascosità (*Unverborgenheit*). Essa è chiamata 'ben rotonda' perché è intesa come un attorniare nel senso della pura rotondità del cerchio, dove in ogni punto l'inizio coincide con la fine. [...] Essa [la non-ascosità] concede *opos estin einai*: che l'essere presente si presenti. [...] Noi dobbiamo pensare l'*aletheia*, la non-ascosità, come la radura che sola concede essere e pensiero, il loro presenti l'uno rispetto all'altro e per l'altro». Cf. Parmenide, framm. 1 (2000, 148) e *supra* nota 2; framm. 3 (148): *to gar auto noein estin te kai einai* (Lo stesso è capire [pensare] ed essere); framm. 6 (150): *chre to legein te noein t'eon emmenai* (Dire e capire [pensare] dev'essere essere). Cf. Heidegger (1952) 2015, 227, 243 sulle traduzioni di questi passi.

della mia cognizione l'essere' qualifica ciò che è in possesso d'essere' - *sattāvati sattāprakāratvam* - poiché se non lo possedesse neppure sarebbe stato pensato.

Bibliografia

Testi sanscriti

- AS (1999) = Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*, vol. 4. Edited by R.N. Sharma. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher Pvt. Ltd.
- DN (1916) = Dinakara Bhaṭṭa. *Dinakarī*. KA (1916).
- Jayanta Bhaṭṭa (1936). *The Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*. Edited by Sūrya Nārāyaṇa Śukla. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series.
- KA (1916) = Kṛṣṇadāsa Sārvabhauma. *Kārikāvalī [Bhāṣāpariccheda]*. With the Commentaries *Muktāvalī, Dinakarī, Rāmarudrī*. Traditionally attributed to Viśvanātha Pañcānana. Edited by Ananta Śāstri. Bombay: Tukārām Jāvājī.
- MK (1916) = Kṛṣṇadāsa Sārvabhauma. *Muktāvalī*. KA.
- NK (1928) = Jhalakīkar, M.B. *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy*. Poona: Bhandakar Oriental Research Institute.
- NB (2009) = Pakṣilasvāmin Vātsyāyana. *Nyāya-Bhāṣya*. NS (2009).
- NR [1921-29] (1967) = Yāska. *The Nighantu and The Nirukta*. Edited by Lakshman Sarup. Delhi: Motilal Banarsidass.
- NS (2009) = *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda. Le Nyāya-Bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin. L'art de conduire la pensée en Inde ancienne*. Édition, traduction et présentation de Michel Angot. Paris: Les Belles Lettres.
- NS [1936] (1985) = *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā & Viśvānātha's Vṛtti*. Edited by T. Nyāyatarkatīrtha; A. Tarkatīrtha. 2nd ed. Calcutta: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. Calcutta Sanskrit Series 18; 19.
- NU (1954) = Dharmakīrti. *Nyāyabindu with a Sanskrit Commentary*. Edited by Chandraśekhara Śāstri. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series.
- Uddyotakara (1985) = *Vārttika*. NS 1985.
- TCM [1966] (2006) = Gaṅgeśa. *Tattvacintāmaṇi. Gaṅgeśa's Theory of Truth. Containing the Text of Gaṅgeśa's Prāmānya (jñapti) vāda*. Edited by J.N. Mohanty. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TCM (2009) = Gaṅgeśa. *Tattvacintāmaṇi. Epistemology of Perception. Pratyakṣa-khaṇḍa. The Perception Chapter*. Edited by S.H. Phillips; N.S. Ramanuja Tattacharya. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TD (1930) = Annaṃbhaṭṭa. *Dīpikā*. TrS (1930).
- TrS (1930) = Annaṃbhaṭṭa. *Tarkasaṃgrahaḥ of Annaṃbhaṭṭa with the Author's Own Dīpikā and Govardhana's Nyāya-bodhini*. Edited by Y.V. Athalye; M.R. Bodas. Bombay: Bombay Sanskrit Series LV.
- TrS [1932] (1951) = Annaṃbhaṭṭa. *Tarkasaṃgrahaḥ. A Primer of Indian Logic*. Edited by M.V. Kuppaswami Śāstri. Mylapore; Madras: The Kuppaswami Śāstri Research Institute.
- VS (1923) = Kaṇāda. *The Vaiśeṣika Sūtra of Kaṇāda*. Edited by B.D. Basu; N. Sinha. 2nd ed. Allahabad: The Pāṇini Office, Bhuvaneśwarī Āśrama.

- VU (1873) = Śaṅkara Miśra. *Vaiśeṣikasūtra-upaskāra*. Gough, A.E. (ed.), *The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda with Comments from the Upaskāra of Śaṅkara Miśra and the Vivṛtti of Jayanāryaṇa Tarkapañcānana*. Benares; London: Lazarus & Trübner.
- VM (2005) = Vasubandhu. *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*. Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Altri testi

- Anrò, A. (2022). «Nyāya Formalized. Exercises of Application». *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy*, 72(1), 1-34. <https://doi.org/10.1353/pew.2022.0000>.
- Aristotele (1996). *Peri Hermeneias*. Trad. it.: *Dell'interpretazione*. Zanatta, M. (a cura di), *Organon*, vol. 1. Torino: UTET.
- Bhattacharya, D. (1941). «Who Wrote the *Bhāṣāpariccheda*?». *Indian Historical Quarterly*, 17, 241-4.
- Bhattacharya, D. (1948). «More Light on the Authorship of the *Bhāṣāpariccheda*». *Indian Historical Quarterly*, 24, 156-61.
- Bhattacharya, D. (1958). *History of Navya-Nyāya in Mithilā*. Darbhanga: Mithilā Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Carnap, R. [1932] (1969). «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». *Erkenntnis*, 2, 219-41. Trad. it.: «Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio». Trad. di A. Pasquinelli. *Il neo-empirismo*. Torino: UTET, 504-32.
- Galvan, A. (2012). *Leggere "La fine della filosofia e il compito del pensiero" di Heidegger*. Como; Pavia: Ibis.
- Guha, D.C. [1979] (2016). *Navya Nyāya System of Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hegel, G.W.F. [1807] (1995). *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg-Würzburg: Goebhardt. Trad. it.: *La Fenomenologia dello Spirito*. Trad. di V. Cicero. Milano: Rusconi.
- Heidegger, M. [1930-31; 1942] (1975). «Platons Lehre von der Wahrheit». *Gesamtausgabe*. Bd. 9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann. Trad. it.: *La dottrina di Platone sulla verità*. Torino: SEI.
- Heidegger, M. [1964] (1980). «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens». *Zur Sache der Denkens*. Tübingen: Niemeyer Verlag. Trad. it.: «La fine della filosofia e il compito del pensiero». Trad. di E. Mazzarella. Heidegger, M., *Tempo ed essere*. Napoli: Guida, 169-87.
- Heidegger, M. [1935] (1990). «Einführung in die Metaphysik». *Gesamtausgabe*, 40. Frankfurt am Main: Klostermann. Trad. it.: *Introduzione alla metafisica*. Trad. di G. Masi. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. [1964] (2007). «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens». *Zur Sache der Denkens*. Tübingen: Niemeyer Verlag. Trad. it.: «La fine della filosofia e il compito del pensiero». Trad. di C. Baldocco. Heidegger, M., *Tempo e essere*. Milano: Longanesi, 73-94.
- Heidegger, M. [1957] (2009). *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta. Trad. it.: *Identità e Differenza*. Trad. di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. [1952] (2015). «Was heißt Denken?». *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske. Trad. it.: «Che cosa significa pensare?». Trad. di G. Vattimo. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.
- Husserl, E. [1911] (1994). «Philosophie als strenge wissenschaft». *Husserliana*. *Hedmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. 25 (Aufsätze und Vorträge

- 1911-21). Trad. it. di C. Sinigaglia; prefazione di G. Semerari. *La filosofia come scienza rigorosa*. Roma; Bari: Laterza.
- Ingalls, D.H.H. (1951). *Materials For the Study of Navya-Nyāya Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jha, V.N. (2001). *Dictionary of Nyāya Terms*. University of Pune: Centre of Advanced Studies in Sanskrit.
- Korzybski, A. [1933] (1994). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. 5th ed. New York: The International Non-Aristotelian Library Pub. Co.
- KŚ = cf. TrS (1951).
- Matilal, B.K. (1968). *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation: The Semantic and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Matilal, B.K. (1977). *Nyāya-Vaiśeṣika. A History of Indian Literature*, vol. 6, fasc. 2. Edited by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Matilal, B.K. (1998). *The Character of Logic in India*. Edited by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press.
- Parmenide di Elea (2000). *Perí Physeōs*. Trad. it.: *Poema sulla natura*. Trad. di G. Cerrì. Milano: BUR.
- Pellegrini, G. (2015). «Assenza più acuta presenza. Sul concetto di abhāva come trattato nelle introduzioni medievali al Navyanyāya». Marcato, L. (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso tra Oriente e Occidente*. Milano; Udine: Mimesis.
- Phillips, S.H. (1997). *Classical Indian Metaphysics. Refutation of Realism and the Emergence of "New Logic"*. New York: Routledge.
- Phillips, S.H. (2012). *Epistemology in Classical India. The Knowledge Sources of the Nyāya Schools*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Platone (1988). *Dialoghi politici; Lettere*. 2 voll. A cura di F. Adorno. Torino: Utet.
- Potter, K.H. (1976). «Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa». Potter, K.H. (ed.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Potter, K.H. (1993). «Indian Philosophical Analysis. Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śīromaṇi». Potter, K.H.; Bhattacharyya, S. (eds), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 6. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Roodbergen, J.A.F. (2008). *Dictionary of Pāṇinian Grammatical Terminology*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Staal, F. (1988). *Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Tommaso d'Aquino (1982). *De ente et essentia*. Trad. fr.: *L'Être et l'Essence*. Trad. di C. Capelle. Paris: Vrin.
- Tommaso d'Aquino (1992). *Summa Theologiae*. Trad. it.: *La somma teologica*. Traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani. Bologna: ESD – Edizioni Studio Domenicano.
- Wright, S. (2021). «The Ontology of Now: Reading Time Through 16th- and 17th-Century nyāya Philosophy». Kaul, S. (ed.), *Retelling Time. Alternative Temporalities from Premodern South Asia*. Delhi: Routledge India, 172-84.

