

giangiorgio pasqualotto

Il problema del desiderio negli insegnamenti del Buddha

Per affrontare il problema del desiderio così come si presenta negli insegnamenti del Buddha non si può non cominciare dal prendere in considerazione le indicazioni che ci vengono dai testi in cui vengono formulate le prime due Nobili Verità. In particolare, nella formulazione della Prima Nobile Verità, così come ci si presenta nel *Saccavibhangasutta* (Discorso dell'esposizione dettagliata della verità) inserito in *Majjhima Nikāya*, dove il desiderio è direttamente collegato ad una delle molteplici forme del *dolore*: “Dolore è anche non ottenere ciò che si desidera (...) e che dolore è, o amici, il non ottenere ciò che si desidera? Negli esseri soggetti alla nascita sorge, o amici, questo desiderio ‘Ah, se non fossimo soggetti alla nascita..., se non ci fosse per noi un'altra nascita!’ Ma ciò non può essere ottenuto desiderandolo; e il non ottenere ciò che si desidera, anche questo è dolore. Negli esseri soggetti all'invecchiamento, alla morte, alla pena, ai lamenti, al dolore [fisico], all'angoscia, allo scoramento, sorge, o amici, questo desiderio: ‘Ah, se non fossimo soggetti all'invecchiamento, alla morte, alla pena, ai lamenti, al disagio, all'angoscia, alla tribolazione!’ Ma ciò non può essere ottenuto desiderandolo, e il non ottenere ciò che si desidera, anche questo è dolore!¹.

Quindi, all'origine del dolore si pone il desiderio di raggiungere obiettivi ovviamente impossibili, come l'eterna giovinezza e l'immortalità, ma anche altri meno ovviamente impossibili, come l'essere esenti da situazioni negative (pena, lamento, disagio, angoscia, tribolazione). Per comprendere appieno come e quanto il desiderio di *tutti* questi obiettivi produca dolore è importante rifarsi al contenuto del testo che illustra la Seconda Nobile Verità: “E qual'è, o amici, la nobile verità dell'origine del dolore? La brama (*tanhā*) che porta ad un'ulteriore esistenza, accompagnata da piacere e attaccamento, che si diletta di questa e quella cosa, ovvero la brama dei piaceri sensuali (*kāma*), dell'esistenza (*bhava*) e dell'annichilimento (*vibhava*)”.²

In questo breve passo sono contenuti e toccati tutti i principali concetti cruciali che attraversano il problema del desiderio. Di questi, va innanzitutto considerato il più centrale e specifico, quello indicato dal termine *tanhā* (*tr̥sna*, in sanscrito). Tale termine significa in generale ‘desiderio’ da intendersi come tensione alimentata dall'avidità, come ‘brama’, ossia come desiderio accompagnato da attaccamento (*rāga*) per gli oggetti del desiderio; in particolare, il concetto di *tanhā* implica un *attaccamento all'io che desidera*.³ Quest'ultima specificazione relativa all'attaccamento all'io che desidera è fondamentale, perché chiarisce il fatto che, se è vero che l'origine del dolore è individuabile nel desiderio di raggiungere obiettivi impossibili, è anche vero che alla radice di questo desiderio si trova sempre una forma di attaccamento all'io che desidera. Quest'ultimo è da tener presente anche quando si considerino le diverse forme di *tanhā*, articolate in desiderio alimentato dai sensi (*kāma*)⁴, in desiderio motivato dal voler *affermare* l'esistenza (*bhava*), e in desiderio spinto dal voler *negare* l'esistenza (*vibhava*).

1. La prima di queste tre forme di desiderio, definibile come ‘desiderio sensuale’ (*kāmatanhā*) si articola a sua volta in relazione ai diversi *oggetti* dei desideri sensibili come le forme (*rūpa*), i suoni (*sadda*), gli odori (*gandha*), i gusti (*rasa*), gli oggetti mentali (*dhamma*), e gli oggetti del tatto (*pothabba*).

Appare pertanto chiaro, già da questi pochi riferimenti alla prima forma del desiderio, che i diversi desideri in essa contemplati non vengono giudicati negativi in se stessi, ma solo se accompagnati da

¹ Cfr. *La rivelazione del Buddha*, tr. di F. Sferra, Milano, Mondadori 2001, pp. 16 e 18.

² Ivi, p. 18. Cfr anche *Dīgha Nikāya* 22, tr. di C. Cicuzza in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 359; *Itivuttaka*, 4, tr. di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha*, cit., pp. 774-5.

³ Il desiderio come *tanhā* si differenzia in tal senso dalla ‘retta intenzione’ (*sammāsankappa*) che anima e sorregge il desiderio di liberazione. Talvolta anche il termine *chanda* – che per lo più è un sinonimo di *raga* – indica l'aspirazione al risveglio (cfr. *Majjhima Nikāya*, II, p. 173).

⁴ *Kāma* indica propriamente una passione, un desiderio intenso.

attaccamento (*rāga*)⁵ agli *oggetti* del desiderio e, in ultima istanza, all' *io* che desidera. Questa fondamentale precisazione viene ribadita in modo affatto chiaro da un importante passo dello scritto *Le domande di Milinda* :

“Il re disse: ‘Venerabile Nāgasena, che differenza c’è fra uno che ha attaccamento (*rāga*) e uno che ne è privo?’

‘Sire, uno aderisce, l’altro non aderisce!’

‘Ma che cosa significa, venerabile, <aderisce> e <non aderisce>?’

‘Sire, uno dipende da ciò verso cui è proteso (*atthika*), l’altro non dipende da ciò verso cui è proteso’.

‘Venerabile, a me sembra che sia colui che ha attaccamento sia colui che ne è privo desiderino cose gradevoli, ad esempio cibo solido o morbido, certamente non cose sgradevoli’.

‘Sire, colui che ha attaccamento mangia il cibo gustandone il sapore ma nello stesso tempo provando attaccamento al sapore. Invece colui che non ha attaccamento mangia il cibo gustandone il sapore senza provare attaccamento al sapore’”⁶.

Ebbene, questa assenza di attaccamento o distacco (*viveka*)⁷ qui evocata in rapporto al desiderio di cibo, può esser ‘applicata’ a tutti gli oggetti del desiderio e – cosa ancora più importante – anche alla radice di tutti desideri, ossia all’*io* che desidera. Questo riferimento all’attaccamento all’*io* che desidera come fonte di ogni sofferenza emerge con chiarezza in un passaggio dell’ *Assutavāsutta*: “...da tempo memorabile l’uomo comune, l’uomo incolto, è aggrappato, fissato, imprigionato dall’idea ‘Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé’. Perciò io dico che un uomo comune, un uomo incolto, non è mai in grado di provare una sufficiente insoddisfazione per questa idea, e non desidera mai abbastanza il distacco e la liberazione stessa”⁸.

2. La seconda forma di desiderio considerata dal Buddha è quella della “brama di esistere” (*bhavatanha*), da intendersi non come semplice istinto di sopravvivenza, come naturale tendenza a mantenersi in vita, ma come *attaccamento* ossessivo alla propria esistenza: attaccamento che risulta incentrato sulla fede – infondata – nell’esistenza di un *io* autonomo, sostanziale, autosufficiente. A questo proposito si potrebbe parlare addirittura di una ‘patologia’ insita in tale ‘volontà di vita’ nel senso che essa si regge sulla convinzione di un *ego* come centro di ogni realtà: un *ego* sempre disposto ad assecondare le proprie fantasie di onnipotenza, sempre pronto a produrre progetti per il dominio di uomini e cose, e, possibilmente, ad ottenere un controllo assoluto della realtà⁹. E’ evidente che una “brama di esistere” fondata su un simile *ego* non può che produrre

⁵ *Rāga* significa letteralmente ‘colore’, ossia ciò che si aggiunge ad un oggetto, così come l’attaccamento si aggiunge al desiderio di qualcosa. Rispetto al normale godimento dei sensi, esso è quindi qualcosa in più. In tal senso ‘desiderio’ non può essere considerato un equivalente di ‘bisogno’.

⁶ *Milindapanha*, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., pp.174-5. E’ stato giustamente osservato che “Anche per il buddhismo [come per Freud] non si tratta di negare il piacere: il buddhismo non consiglia di rifiutare le esperienze piacevoli, ma soltanto di rinunciare all’attaccamento ad esse come fonte di soddisfazione ultima”(M. Epstein, *Pensieri senza un pensatore*, tr. Roma, Ubaldini 1996, p.59).

⁷ ‘Distacco’ è reso anche col termine *virāga* (cfr. *Dhammapada* 24.10 (343)).

⁸ Cfr. *Samyutta Nikāya*, 2.12.7.1, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 99. E’ qui evidente che per il Buddha vi è un desiderio ‘positivo’, quello del distacco e della liberazione, alimentato non dall’attaccamento ma dalla ‘retta intenzione’ (*sammāsankappa*). Sull’attaccamento all’*io* come principale ostacolo alla via della liberazione cfr. Buddhadasa, *Io e mio*, tr. Roma, Ubaldini 1991. E’ interessante a questo proposito ricordare quanto consiglia Meister Eckhart a chi intende realizzare se stesso: “deve prima di tutto abbandonare se stesso... poiché soltanto chi abbandona la propria volontà e se stesso, ha abbandonato davvero tutte le cose”.

⁹ Si potrebbe parlare, a proposito di questa forma di desiderio, di ‘narcisismo’, di ‘innamoramento di sé’: tuttavia, mentre per Freud il narcisismo è un fenomeno causato da funzioni carenti dei genitori, per il Buddismo sarebbe endemico alla condizione umana: esso va combattuto non tentando di sostituire al falso sé un vero sé ‘superiore’ - come intende fare,

dolore e infelicità perché, spingendolo verso obiettivi impossibili, lo espone ad uno scacco continuo. Non solo: a questa ininterrotta catena di fallimenti la “brama di esistere” si ostina a rispondere producendo nuove fantasie di onnipotenza, innestando così un ciclo senza fine di illusioni e di delusioni. *Bhavatanhā*, in quanto radicata in una cronica incapacità di accettare i limiti dell’esistenza, diviene fonte continua di sofferenza: spinge infatti l’individuo a vivere costantemente nella paura di perdere qualcosa - sé e le proprie ‘cose’ - lo costringe, cioè, a vivere in uno stato di tensione permanente, dominato dalla preoccupazione della caducità, della transitorietà, ossia, in definitiva, dalla paura della morte. Un passo del *Dhammapada* descrive infatti colui che vive in preda a questa “brama di esistere” come uno che “passa di vita in vita come una scimmia in una foresta passa di ramo in ramo cercando un frutto”¹⁰; e ricorda che “coloro che sono attaccati alle passioni ricadono nella corrente, come un ragnò nella rete da esso stesso tesa”¹¹.

3. Opposta in modo speculare alla “brama di esistenza” si pone, come terza forma generale del desiderio, la “brama di non esistenza” (*vibhavatanhā*):

“O monaci, *deva* e uomini sono pervasi da due convinzioni che guidano la loro vita: alcuni si avvinghiano ed altri fuggono. Coloro che hanno capacità di discernimento, invece, osservano. (...) E come, o monaci, alcuni altri fuggono? Essi, sentendosi spauriti, umiliati, nauseati da quest’esistenza, provano un dolce richiamo per la non esistenza”.¹²

Se a questo punto si considerano insieme le tre forme del desiderio individuate dal Buddha – desiderio connesso ai sensi, desiderio di esistere e desiderio di non esistere – si può osservare come alla radice del dolore che esse producono vi è sempre un’insoddisfazione, un disagio, un malessere provocato dall’ *impermanenza*, dalla transitorietà, degli oggetti del desiderio: chi pensa di affidarsi alla soddisfazione di qualche desiderio legato ai sensi constata ben presto che ad ogni soddisfacimento segue il ripresentarsi del medesimo desiderio, in una dinamica circolare senza fine; chi poi desidera affermare l’esistenza dando sfogo alla propria volontà di potenza e di potere, è costretto ben presto ad accorgersi che tutti i beni accumulati e i frutti delle sue imprese si consumano nel giro di qualche generazione, se non di qualche anno; d’altra parte, mentre coloro che vogliono affermare l’esistenza pretendono di vincere il tempo producendo qualcosa che ad esso si sottrae, coloro che vogliono negare l’esistenza pretendono invece di vincerlo sottraendosi alla sua opera distruttiva mediante una qualche forma di morte anticipata: costoro, terrorizzati dall’azione del tempo, si illudono di arrestarla semplicemente fermando il corso della propria vita.

In definitiva, tutti questi che si affidano a varie forme di desiderio accompagnate da attaccamento e prive di consapevolezza non conoscono o non hanno capito il profondo significato del celebre passo del *Dhammapada* che afferma “Quando grazie alla saggezza una persona percepisce: ‘tutti i coefficienti sono transeunti (*anicca*)’, allora essa si disincanta dal dolore”.¹³ Ecco allora che si chiarisce appieno la connessione logica tra il dolore e il desiderio: il desiderio (*tanhā*) è la radice del dolore (*dukkha*) in quanto e nella misura in cui chi desidera non comprende a fondo che ogni condizione dell’esistenza è impermanente. Allora esaurisce la propria vita nella rincorsa senza fine dei desideri stimolati dai sensi, o nella pretesa di affermare il proprio sé per vincere l’azione del tempo, oppure nella pretesa di fermare il tempo negando la propria esistenza.

Ma, per comprendere ancora più a fondo la dinamica del desiderio, è necessario precisare che l’osservazione e la conoscenza del carattere *anicca* di tutta la realtà hanno per oggetto lo stesso sé o

per esempio, la psicologia transpersonale – ma va superato rendendosi consapevoli che il sé, come entità autonoma, non esiste.

¹⁰ Cfr. *Dhammapada*, 24.1 (334), tr. di F. Sferra in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 566.

¹¹ Ivi, 24.14 (347), p. 569. Nell’ *Itivuttaka* si parla di “Tre nascite nella sfera del desiderio (*kamadhatu*)”: “Quella di coloro per i quali gli oggetti del desiderio sono già presenti, quella dei *deva* che si diletano a creare ciò che desiderano e quella dei *deva* che controllano le cose create da altri” (*Itivuttaka*, 95, V.6, cit., p. 808)

¹² *Itivuttaka*, cit., 4. 49 (II.12), p. 768.

¹³ *Dhammapada*, 20.5 (277), tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 555.

io che osserva e che conosce: in altri termini, l'io che sa che tutto è impermanente, non può trarsi fuori dal flusso dell'impermanenza, ma deve rendersi conto che tale carattere coinvolge anche se stesso. Ciò è molto importante perché, l'io può anche essere disposto a riconoscere l'impermanenza delle realtà che lo circondano, ma spesso tende a non considerare la propria impermanenza oppure, anche se la considera, quasi sempre non si comporta di conseguenza. Tale resistenza ad applicare la qualità *anicca* a se stessi dipende in gran parte dalla tendenza a considerarsi come realtà autonoma, come individualità autosufficiente, come *attā*. Perciò risulta fondamentale, assieme al passo del *Dhammapada* che afferma la qualità *anicca*, l'altro passo che afferma la qualità *anattā* di ogni realtà: "Quando attraverso la saggezza una persona percepisce 'Tutti i *dhamma* sono privi di sé (*anattā*) allora essa si disincanta dal dolore".¹⁴ Particolarmente importante è divenire consapevoli che anche quella particolare realtà (*dhamma*) chiamata 'io' è 'priva di sé' (*anattā*), non autonoma, non autosufficiente: infatti proprio il diventare consapevoli della relatività, oltre che dell'impermanenza, di tutte le cose, e soprattutto del proprio io, conduce all'estinzione del desiderio (*tanhā*) che è la radice del dolore (*dukkha*). Osservando quindi ogni realtà sensibile, ma anche ogni sensazione, ogni percezione, ogni condizione, ogni atto e contenuto di coscienza caratterizzati dalle qualità *anicca* e *anattā*, si dovrebbe poter giungere a dire "Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio sé"¹⁵ e, in tal modo, liberarsi dalla schiavitù del desiderio: non desiderando di annullare il desiderio, ma osservandolo per quello che è, impermanente (*anicca*) e privo di sé (*anatta*).

¹⁴ Ivi, 20.7 (279), p. 556.

¹⁵ *Majjhima Nikāya*, 22, tr. di F. Sferra, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 244. Cfr. anche *Digha Nikāya*, 15, tr. di C. Cicuzza, ivi, pp. 59-64; *Le domande di Milinda*, cit., pp. 124 e 128; *Samyutta Nikāya*, 4.10.10, tr. di C. Cicuzza, ivi, pp.203-04; *Anguttara Nikāya*, 4.5.9, tr. di C. Cicuzza, ivi, p. 219; *Digha Nikāya*, 1, tr. di C. Cicuzza, ivi, pp. 284-8; 303-313; *Suttanipāta*, 272, tr. di C. Cicuzza, ivi, p. 894; *Śālistambasūtra*, tr. di R. Gnoli, ivi, pp. 1312;