

[5 AGGREGATI]

Spesso, nei discorsi, i cinque aggregati sono definiti “cinque aggregati dell’attaccamento” (*pañcupādānakkhandha*).¹ In questo contesto “aggregato” (*khandha*) è un termine generico per tutti i possibili esempi di ciascuna categoria, siano essi passati, presenti o futuri, interni ed esterni, grossolani o sottili, inferiori o superiori, vicini o lontani.² La qualificazione “attaccamento” (*upādāna*) allude al desiderio e attaccamento nei loro confronti.³ Il desiderio e attaccamento nei riguardi degli aggregati è la causa ultima del sorgere di *dukkha*.⁴

La serie dei cinque aggregati va dal corpo fisico grossolano ad aspetti via via più sottili della mente.⁵ Nei discorsi, la forma materiale (*rūpa*) cioè il primo aggregato è definita come le quattro qualità elementali della materia.⁶ Un discorso del *Khandha Saṃyutta* spiega che la forma materiale (*rūpa*) include tutto ciò che è influenzato (*ruppati*) da condizioni esterne quali caldo e freddo, fame e sete, zanzare e serpenti, sottolineando l’esperienza soggettiva di *rūpa* come l’aspetto centrale di questo aggregato.⁷

¹ P. es. D II 305. L’espressione “cinque aggregati” sembra fosse facilmente intellegibile in India, dato che compare nel primo discorso del Buddha, S V 421, apparentemente senza bisogno di elaborazione o spiegazione. Analogamente, in M I 228 i cinque aggregati figurano in una descrizione dell’insegnamento del Buddha rivolta all’oppositore Saccaka (che presumibilmente non conosceva il buddhismo, ma sembra aver capito subito di cosa si trattava). Ciò suggerisce che lo schema dei cinque aggregati avrebbe potuto esistere già all’epoca del Buddha Gotama. Dato che i discorsi includono anche la contemplazione dei cinque aggregati nel resoconto del risveglio del Buddha del passato Vipassī (D II 35), sembra che anche da questa prospettiva lo schema dei cinque aggregati fosse noto prima dell’avvento di Gotama. Stcherbatsky 1994: p.71, menziona equivalenti degli aggregati nei *Brāhmaṇa* e nelle *Upaniṣad*; e secondo Warder 1956: p.49 n.2, gli aggregati erano un concetto noto fra i giainisti e forse anche fra gli Ājīvika.

² P. es. M III 16. Sul termine “aggregato” cfr. anche Boisvert 1997: p.16; Upali Karunaratne 1999b: p.194; e Ñāṇamoli 1978: p.329. C.A.F. Rhys Davids 1937: p.410, suggerisce che il motivo per cui gli aggregati sono precisamente cinque è che il numero cinque rappresenta per il pensiero indiano antico un’unità indivisibile, concetto a sua volta derivato dal numero delle dita di una mano. Il raggio di applicabilità dello schema dei cinque aggregati è documentato in M I 435, che applica la struttura dei cinque aggregati all’esperienza del *jhāna*. Cfr. anche M I 190, che analizza le sfere sensoriali con l’aiuto dello schema dei cinque aggregati. Khanti 1984: p.49, applica i cinque aggregati alla consapevolezza del respiro, distinguendo fra respiro, sensazione del respiro, notare l’inspirazione/espiazione, sforzo di respirare e conoscere il respiro.

³ M I 300; M III 16; S III 47; e S III 167. Cfr. anche Ayya Khema 1984: p.8; e Bodhi 1976: p.92.

⁴ Una sintetica formulazione della prima nobile verità, p.es. in D II 305: “in breve, i cinque aggregati di attaccamento sono *dukkha*”. Analogamente, S III 7 osserva che la passione e il desiderio nei riguardi dei cinque aggregati porta a *dukkha*; e S III 31 spiega che compiacersi dei cinque aggregati è compiacersi di *dukkha*. Cfr. anche Gethin 1986: p.41.

⁵ Stcherbatsky 1994: p.23.

⁶ P. es. M III 17. Queste definizioni nei discorsi parlano anche di frequente della forma materiale “derivata” (*upādāya*) dai quattro elementi (p. es. M I 53). A giudicare da M I 421, l’espressione potrebbe alludere semplicemente a quelle parti o processi fisici che sono per lo più “derivati” (*upādiṇṇa*) dal rispettivo elemento: le parti più dure del corpo (come ossa e capelli) dall’elemento terra, le parti liquide come sangue e urina dall’elemento acqua, il processo della digestione dall’elemento fuoco, il respiro dall’elemento terra. Secondo l’*Abhidhamma* e i commentari, tuttavia, la forma materiale “derivata” indica ventitré o ventiquattro tipi di materia secondaria, oltre ai quattro elementi (ventitré tipi in Dhs 134; ventiquattro in Vism 444 aggiungendo la base del cuore). Per un’esposizione dettagliata cfr. Bodhi 1993: pp.235–42; e Karunadasa 1989: pp.31–116. Secondo Kor 1993: p.6, dal punto di vista della pratica meditativa intendere i quattro elementi come manifestazioni delle caratteristiche di base della materia è sufficiente per lo sviluppo della visione profonda. Cfr. anche Ñāṇavīra 1987: p.102, che mette in guardia dalle analisi fini a se stesse.

⁷ S III 86. A rigor di termini, *ruppati* e *rūpa* non sono collegate etimologicamente. Ciò nonostante questo passaggio fornisce una spiegazione illuminante del termine. Kalupahana 1992: p.17, osserva: “*rūpa* ... la definizione datane dal Buddha ne fa più una funzione che un’entità”. Sarachandra 1994: p.103, spiega: “*rūpa* non è da intendersi solo come materia, ma come sensazioni organiche” (ossia come un fattore soggettivo).

I successivi aggregati della serie sono la sensazione (*vedanā*) e la cognizione (*saññā*), che rappresentano rispettivamente gli aspetti affettivo e cognitivo dell'esperienza.⁸ Nel contesto del processo percettivo, la cognizione (*saññā*) è strettamente associata al sorgere della sensazione, essendo entrambe dipendenti dalla sestuplice stimolazione sensoriale per mezzo del contatto (*phassa*).⁹ Le tipiche esposizioni nei discorsi collegano la sensazione all'organo di senso, mentre la cognizione al rispettivo oggetto sensoriale.¹⁰ Ciò indica che le sensazioni sono prevalentemente associate alle ripercussioni soggettive di un'esperienza, mentre le cognizioni hanno più a che vedere con le caratteristiche del rispettivo oggetto esterno. Ossia, la sensazione fornisce il "come", le cognizioni il "cosa" dell'esperienza. Parlare di "cognizione" di un oggetto si riferisce all'atto di identificare i dati sensoriali grezzi con l'ausilio di concetti o etichette, come quando si vede un oggetto colorato e lo si "ri-conosce" come giallo, rosso, bianco, ecc.¹¹ In qualche misura la cognizione coinvolge la facoltà della memoria, che fornisce le etichette concettuali usate per il riconoscimento.¹²

Il quarto aggregato comprende le volizioni (*saṅkhārā*), ossia l'aspetto conativo della mente.¹³ Queste volizioni o intenzioni corrispondono all'aspetto reattivo o propositivo della mente, ciò che reagisce alle cose o alle loro potenzialità.¹⁴ L'aggregato delle volizioni e intenzioni interagisce con ciascuno degli altri aggregati ed esercita su di essi su un effetto condizionante.¹⁵ Nei successivi sviluppi della filosofia buddhista, il significato di questo termine si è ampliato a includere un'ampia gamma di fattori mentali.¹⁶

⁸ Padmasiri de Silva 1991: p.17; e W.S. Karunaratne 1988a: p.96.

⁹ M I 111: "con il contatto come condizione c'è la sensazione; ciò che si sente, si conosce". M I 293 chiarisce che sensazione e cognizione vanno a coppia. M III 17 fa notare che il contatto è la condizione per la manifestazione degli aggregati della sensazione e della cognizione.

¹⁰ Le descrizioni tipiche (p. es. D II 309) parlano di "sensazione del contatto visivo" e "cognizione di una forma visibile" (lo stesso per gli altri sensi). Cfr. Hamilton 1996: p.15.

¹¹ S III 87. Cfr. anche Boisvert 1997: p.89; Hamilton 1996: pp.54, 57-9; Harvey 1995: p.141 (da cui ho mutuato la traduzione di *saññā* con "cognizione"); Premasiri 1987a: pp.53-5; e C.A.F. Rhys Davids 1922: p.6 n.4. Cfr. anche Gruber 1999: p.192, che suggerisce che il prefisso *sañ-* di *saññā* si potrebbe intendere come un raccogliere "insieme" le esperienze sensoriali sotto una etichetta concettuale tramite l'attività della cognizione.

¹² Cfr. D I 93, dove "riconoscere" (*sañjānāti*) è usato nel senso di "dare un nome"; o M III 234 dove "cognizione" compare per i vari termini usati per alludere a un recipiente. Sul rapporto fra cognizione e memoria cfr. Ñāṇaponika 1985: p.71.

¹³ P. es. M I 389 distingue fra volizioni dolorose e non dolorose tramite il corpo, la parola e la mente. S III 60 e S III 63 spiega che "volizioni" comprende intenzioni collegate alla forma visibile, al suono, all'odore, al gusto, al tatto e agli oggetti mentali. Cfr. anche Padmasiri de Silva 1992a: p.16; e Schumann 1957: p.90.

¹⁴ Ñāṇavīra 1987: p.70, illustra opportunamente la natura della "volizione" con la seguente immagine per i cinque aggregati: un solido (forma materiale) piacevole (sensazione) albero fronzuto (cognizione) "sotto cui distendermi" (volizione) visibile a me (coscienza).

¹⁵ S III 87; (cfr. anche Vibh 7). Bodhi 2000: p.1071 n.112, osserva: "questo passo mostra il ruolo attivo della ... volizione nel costruire la realtà esperita. Essa non soltanto influenza il contenuto oggettivo dell'esperienza, ma plasma l'organismo psicofisico nel quale emerge e, tramite al suo ruolo kammico, plasma le future configurazioni dei cinque aggregati prodotti dal kamma".

¹⁶ Cfr. la lunga lista di fattori mentali classificati come *saṅkhārā* in Dhs (p. es. 17-18) ogniqualvolta si introduce uno stato mentale; anche in Vism 462-72. Cfr. anche Bodhi 2000: p.45; W.S. Karunaratne 1988a: p.118; McGovern 1979: p.87; C.A.F. Rhys Davids 1978: p.324; e Stcherbatsky 1994: p.20.

Il quinto aggregato è la coscienza (*viññāṇa*). Sebbene i discorsi usino a volte il termine “coscienza” per alludere alla mente in generale,¹⁷ nel contesto della categoria degli aggregati indica l’essere coscienti di qualcosa.¹⁸ L’attività della coscienza è la principale responsabile del sentimento di coesione soggettiva, della nozione di un ‘io’ sostanziale che sta dietro all’esperienza.¹⁹ La coscienza dipende dai particolari dell’esperienza forniti da nome- e-forma (*nāmarūpa*), così come nome-e-forma dipende a sua volta dalla coscienza come punto di riferimento.²⁰ Questo rapporto di reciprocità condizionale crea il mondo dell’esperienza, in cui la coscienza è cosciente dei fenomeni che vengono modificati e presentati a essa tramite nome-e-forma.²¹ Per dare un’idea pragmatica dei cinque aggregati: nell’attività che sta avendo ora (la lettura) la coscienza è prende coscienza di ciascuna parola tramite la porta fisica del senso della vista. La cognizione capisce il significato delle parole, mentre le sensazioni sono responsabili della tonalità affettiva dell’esperienza (positiva, negativa o neutra) nei confronti dell’informazione ricevuta. Grazie alla volizione è poi possibile passare oltre, fermarsi a riflettere su una certa frase, oppure andare a vedere la nota a pie’ di pagina.

I discorsi descrivono le caratteristiche distintive dei cinque aggregati con una serie di similitudini. Queste paragonano la forma materiale all’insostanzialità di un grumo di schiuma trasportato da un fiume; le sensazioni alle effimere bolle che si formano sulla superficie dell’acqua quando piove; la cognizione al carattere illusorio di un miraggio; le volizioni alla vacuità di un albero di plantano (che è privo di durame); la coscienza all’incantesimo di un mago.²² Questa serie di similitudini mette in luce caratteristiche fondamentali che devono essere comprese per ciascun aggregato. Nel caso della forma materiale, contemplarne la natura non attraente e insostanziale corregge le nozioni distorti di sostanzialità e bellezza. Riguardo alle sensazioni, la consapevolezza della loro impermanenza contrasta la tendenza a ricercare il piacere attraverso le sensazioni. Riguardo alla cognizione, la consapevolezza della sua attività ingannevole rivela la tendenza a proiettare i propri giudizi di valore sui fenomeni esterni come se queste qualità

¹⁷ Un tipico esempio è l’espressione “questo corpo dotato di coscienza” (*saviññāṇake kāye*), p. es. in S III 80, dove “coscienza” sta per tutti e quattro gli aggregati mentali. Cfr. anche D I 21 e S II 94, che usano indifferentemente “coscienza” (*viññāṇa*) e i due termini pāli *citta* e *mano* per indicare la “mente” in questo contesto. Bodhi 2000: p.769 n.154, opportunamente chiarifica le implicazioni di questi tre termini pāli nei discorsi: “*viññāṇa* indica la coscienza specificamente associata a una facoltà sensoriale ... come pure il flusso di coscienza che sottende la continuità personale in una singola esistenza e cuce insieme le successive esistenze ... *mano* rappresenta la terza porta dell’azione (insieme al corpo e al linguaggio) e la sesta base sensoriale interna *Citta* significa “mente” in quanto centro dell’esperienza personale, come soggetto del pensiero, della volizione e dell’emozione”. Una rassegna dettagliata dell’uso dei tre termini nei discorsi si può trovare in Johansson 1965: p.208.

¹⁸ M I 292 spiega che la “sensazione” si limita a sentire, mentre la “coscienza” è conscia “di” quella sensazione. S III 87, invece, illustra l’attività della coscienza con il suo essere cosciente dei vari sapori. Cfr. anche Hamilton 1996: pp.54 e 92; Harvey 1995: p.154; Premasiri 1987a: p.57; Wayman 1976: p.331; e Wijesekera 1994: pp.87, 104, e 111. Quanto alla differenza fra cognizione e coscienza, Ñāṇamoli 1978: p.338 spiega: “un indizio si può trarre forse dai prefissi ... il prefisso *vi-* potrebbe avere valore dissociativo, con riferimento alla divisione e distribuzione fra le sei basi della nuda (*vi-*)-*ññāṇa*, mentre il prefisso *saṃ-* potrebbe avere valore associativo, con riferimento alla sintesi dei campi oggettuali in “cose” e “percetti” in ognuna delle sei coppie di basi sensoriali”.

¹⁹ Cfr. l’opinione erronea in M I 258 che la medesima coscienza senta, sperimenti la retribuzione karmica e prosegua lungo il ciclo delle rinascite.

²⁰ L’importanza di questa reciprocità condizionale è sottolineata in D II 34 e S II 105, dove il Buddha Vipassī e il Buddha Gotama rispettivamente (entrambi ancora bodhisatta) investigando la co-origine dipendente fino alla relazione reciproca fra coscienza e nome-e-forma, concludono: “Ho scoperto la via della conoscenza che porta al risveglio”.

²¹ D II 56: “La coscienza condiziona il nome-e-forma ... nome-e-forma condiziona la coscienza”. (Secondo M I 53, “nome” comprende sensazione, cognizione, volizione, contatto e attenzione).

²² S III 142; con ulteriori spiegazioni in Vism 479. Su queste similitudini cfr. anche Mahasi 1996: pp.68–79.

appartenessero all'oggetto esterno. Per quanto riguarda le volizioni, scorgerne il carattere impersonale corregge la nozione distorta che la volontà sia l'espressione di un io sostanziale. Rispetto alla coscienza, comprendere il suo carattere illusionistico controbilancia il sentimento di coesione e sostanzialità che tende a impartire a ciò in realtà è un mosaico di fenomeni impermanenti e condizionati.

Per effetto dell'ignoranza, i cinque aggregati vengono vissuti come l'incarnazione dell'idea "io sono". Dal punto di vista non risvegliato, il corpo è il "dove" sto, le sensazioni il "come" sto, le cognizioni il "cosa" sto (percependo), le volizioni il "perché" sto (agendo) e la coscienza il "tramite cui" sto (facendo esperienza). Pertanto, ogni aggregato contribuisce a mettere in scena la rassicurante illusione che "io sono".

Mettendo a nudo questi cinque aspetti della nozione "io sono", la scomposizione della personalità soggettiva in aggregati evidenzia gli ingredienti di quel presupposto fallace secondo cui l'esistenza umana cela un agente immutabile e indipendente, rendendo dunque possibile la comprensione della natura fondamentale impersonale (*anattā*) di tutti gli aspetti dell'esperienza.²³

Al fine di valutare le implicazioni dello schema degli aggregati, sarà utile a questo punto un breve esame dell'insegnamento su *anattā* sullo sfondo delle dottrine filosofiche presenti nell'India antica. [...]

La penetrante analisi del sé proposta dal Buddha non è soltanto una confutazione filosofica delle teorie che propugnano la sostanzialità e la permanenza del sé, ma contiene anche un interessante risvolto psicologico. Il sé, in quanto entità indipendente e permanente, è associato a nozioni di padronanza e di controllo.²⁴ Tali nozioni di padronanza, permanenza e intrinseca gratificazione richiamano in certa misura concetti della psicologia moderna quali "narcisimo" e "io ideale".²⁵ Questi concetti non si riferiscono a credenze o idee filosofiche articolate, ma a presupposti inconsci impliciti nel proprio modo di percepire e reagire all'esperienza.²⁶ Tali presupposti si basano su un esagerato senso di importanza personale, un senso dell'io che esige di essere continuamente gratificato e protetto da minacce esterne alla sua onnipotenza. Contemplare *anattā* ne mette in luce il carattere di semplici proiezioni.

(Estratto da: Anālayo Bhikkhu, *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*, Windhorse Pub., 2003, 2006, cap. X. – Trad. nostra – Edizione italiana in corso di pubblicazione)

²³ Sull'importanza degli aggregati come confutazione filosofica delle nozioni di un sé; cfr. Kalupahana 1975: p.116; Thiṭṭila 1969: p.xxii; e Wijesekera 1994: p.262.

²⁴ Vism 640 spiega che dire "non sé" vuol dire non essere in grado di esercitare liberamente il controllo. Ñāṇavīra 1987: p.70, osserva che "*attā*", il sé, è fondamentale un'idea di padronanza sulle cose".

²⁵ Cfr. Epstein 1988: p.65, 1989: p.66; e Hanly 1984: p.254. Sulle concezioni del sé, buddhiste e occidentali, cfr. anche West 1991: pp.200–4.

²⁶ In effetti, come indica Ps I 251, anche gli animali sono influenzati da idee sul sé, che di certo non prendono la forma di posizioni filosofiche.