

## SULLA SACRA DIALETTICA DEL VUOTO / NULLA NELLA FILOSOFIA COMPARATIVA

Fausto GIANFREDÀ S.J.<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *On the Sacred Dialectic of Emptiness/Nothingness in Comparative Philosophy.* In the twentieth century, philosophy has offered testimony of an *exinanitio* of the *logos* for the *Besinnung*, and of the blessed ostensive diakonia. The distinctive character of the post-modern is the process of tendency to the limit, in a transfiguration of the noetic activity into the contemplative one. In this historical-intellectual awareness, in the present article, I propose to suggest the following thesis in philosophical theology, in comparative philosophy: contemporary Western philosophy, in a more or less conscious comparison with Eastern thought, can come to measure itself with the reality traditionally called “God” through the category of emptiness.

**Keywords:** Twentieth century – Philosophy – God – Emptiness – Limit – Nothingness – Being – Nothing – Dialectic – East – Transcendental

---

<sup>1</sup> Fausto Gianfreda S.J. è docente di Sacra Teologia alla Pontificia Università Gregoriana e alla Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale; email: gianfreda.f@gmail.com.



Il proprio potere dell'umano intelletto vien meno a quel punto critico in cui viene a mancare l'ultimo appoggio spaziale.

[J. Maréchal, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo*, Firenze 1913, 202]

In fondo per un cristiano l'essere tale costituisce il tutto della sua esistenza. E questo tutto introduce negli abissi oscuri e desertici di quel che chiamiamo Dio.

[K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984, 18]

Possiamo chiamare [...] "Dio" questo orizzonte e questa origine che sorreggono la trascendenza. Possiamo parlare di essere, del fondamento, della causa prima, del logos illuminante e rivelatore, possiamo evocare quel che intendiamo esprimere con mille altri nomi. Quando diciamo "Dio", o "fondamento ultimo", o "abisso", tali parole sono naturalmente ripiene – al di là di quello che intendono propriamente dire – di rappresentazioni che non hanno niente a che fare con quel che propriamente intenderebbero esprimere.

[K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984, 90]

## **0. Introduzione: esinanizione novecentesca del logos per la *Besinnung***

Nel Novecento – crisi dell'evo moderno e del *logos* –, la filosofia ha offerto testimonianza di un'esinanizione del *logos* per la *Besinnung*, e della beata diaconia ostensiva. In Heidegger, si dà un superamento della metafisica che continua a compitare un linguaggio metafisico nella sua negazione; in Wittgenstein, c'è un descrivere che riconosce i giochi plurali del linguaggio. Degno di considerazione è il fatto che ciò che residua del pensare è qualcosa di diverso dalla logica razionale, e frequenta il linguaggio del paradosso: come l'unico autenticamente religioso. Il carattere distintivo del post-moderno rispetto al moderno è il processo di tendenza al limite, in una trasfigurazione dell'attività noetica in quella contemplativa. Heidegger e Wittgenstein – nel loro comune

atteggiamento – paiono ri-chiamare l'Oriente<sup>2</sup>. In questa consapevolezza storico-intellettuale, nel presente articolo, mi propongo di suggerire la seguente tesi: la filosofia occidentale contemporanea, nel confronto più o meno consapevole

---

<sup>2</sup> Per il rapporto tra Heidegger e Oriente, cf. F. Midal, *Conferenze di Tokyo. Martin Heidegger e il pensiero buddista*, Milano 2013; T. Tezuka, *Un'ora con Heidegger. Oriente e Occidente*, Milano-Udine 2013; H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*, Roma 2009; C. Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, Genova 1998. H. Clerc, *Le cose come sono. Una iniziazione al buddhismo comune*, Milano 2015, mette in evidenza prossimità di Heidegger al buddhismo, indicando una sua frase di tenore letterale pressoché identico a quello dell'esclamazione wittgensteiniana «[...] non pensare, ma osserva!» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1999, 46): «Martin Heidegger, che si è deliberatamente astenuto dallo scrivere sulle filosofie "orientali" per dare un argine al corso del proprio pensiero (e conferirgli ancora più forza), ha detto tuttavia due cose che riguardano il nostro argomento. Innanzitutto ha scritto che per progredire nella filosofia, a partire da un certo punto, "vedere vale più che pensare": "Sehen nicht denken". Questo detto si applica, per inciso, alla meditazione buddhista. È persino una delle migliori definizioni della meditazione buddhista che io conosca: vedere piuttosto che pensare. In seguito Heidegger ha definito il mondo come un duplice gioco di specchi, che ha chiamato, germanicamente (come dire un po' sbrigativamente), "l'insieme dei quattro": "Questo gioco" dice Heidegger "che fa apparire, in semplicità, il gioco di specchi della terra e del cielo, dei mortali e degli immortali, noi lo chiamiamo il mondo". Questa definizione del mondo ha reso perplessi molti uditori e lettori del filosofo. L'aveva presa in prestito da Socrate, che a sua volta rivelava di averla tratta da "certi saggi" di cui non fa il nome» (32). Per quanto riguarda Wittgenstein, cf. F. Gianfreda, Il Mistico del *Tractatus* di Wittgenstein e il Taoismo. Note di filosofia comparativa, *Studium* 105:6, 2009, 831-842; R. Read, Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practice, No Dogma, in: M. D'Amato-J.L. Garfield-T.J.F. Tillemans (ed.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, New York 2009, 13-23; R.K.S. Choudhary, *Wittgensteinian Philosophy and Advaita Vedanta. A Survey of the Parallels*, New Delhi 2007; M. Gazza, Figure della paradossalità in L. Wittgenstein e nel buddhismo zen, *Simplegadi* 2, 1999, 43-61; E. Magno, Una comparazione possibile: Wittgenstein e Nāgārjuna, *Simplegadi* 1, 1996, 54-60; A.D.P. Kalansuriya, The Buddha and Wittgenstein: A Brief Philosophical Exegesis, *Asian Philosophy* 3:2, 1993, 103-112; T. Anderson, Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox, *Philosophy East and West* 35:2, 1985, 157-169; T.T. Tominaga, Ch'an, Taoism, and Wittgenstein, *Journal of Chinese Philosophy* 10:2, 1983, 127-145; R.A.F. Thurman, Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem, *Philosophy East and West* 30:3, 1980, 321-337; H. Hudson, Wittgenstein and Zen Buddhism, *Philosophy East and West* 23:4, 1973, 471-481; C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Basingstoke-London 1977; C.S. Hardwick, Doing Philosophy and Doing Zen, *Philosophy East and West* 13:3, 1963, 227-234.

con il pensiero orientale, può venire a misurarsi con la realtà tradizionalmente chiamata «Dio» attraverso la categoria del vuoto<sup>3</sup>. Preciso che, pur presentandosi una “parentela” tra l’approdo della filosofia e quello di certa teologia<sup>4</sup>, qui discuto della filosofia: onorando, pertanto, l’alveo della teologia filosofica.

### **1. Sintesi “biografica” dell’ultima filosofia moderna: dalla critica kantiana della metafisica al mistico wittgensteiniano**

L’ultima filosofia moderna pare introdurre, con Kant, la filosofia contemporanea in questo nuovo itinerario. L’approdo al pensiero “ultimo” come pensiero del/sul vuoto pare maturarsi all’interno del crogiuolo – per certi

---

<sup>3</sup> Tra gli ultimi segni della tendenza della filosofia verso l’Oriente, cf. F. Chiereghin, *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*, Padova 2019, che giunge a dialogare con la non-dualità orientale passando per Wittgenstein e per Heidegger. L’insegnamento apicale che persuade Chiereghin è l’abbandono di ogni contenuto dottrinale e – infine – anche di questa nescienza, trascendendo il silenzio stesso e superando – così – posizioni del pensiero occidentale di matrice neoplatonica – aventi il loro punto estremo nella settima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein o nella sigetica dell’Heidegger dei *Beiträge zur Philosophie* -: opera non del rinunciante, bensì di un Altro che rinuncia in lui attraverso il varco aperto dal sacrificio – che ripete quello originario – del cuore spezzato, a causa dell’urto contro la necessità impraticabile.

<sup>4</sup> Cf. F. Gianfreda, *L’immaginazione analogica nell’attività teologica di Henri Le Saux. Un’interpretazione dell’itinerario teologico di Henri Le Saux OSB (Svāmī Abhiśiktānanda) attraverso la teologia fondamentale di David Tracy*, Villa Verucchio 2023, 608-622. Tra l’altro, il teologo David Tracy, negli ultimi suoi libri – *Fragments. The Existential Situation of Our Time. Selected Essays. Vol. 1*, Chicago-London 2020 e *Filaments. Theological Profiles. Selected Essays. Vol. 2*, Chicago-London 2020, ha fornito alcuni momenti di riflessione – «frag-events» (neologismo tracyano: eventi frammentari che frammentano le totalità e aprono all’Infinito) – sulla Realtà Ultima come Evento Infinito Assoluto (tradizionalmente nominato come: Vuoto, Aperto, Essere, Creatività, Bene, dèi, Dio – da interpretare verbalmente più che nominalmente –): preparando un libro riguardante la denominazione cristiana di Dio come Amore Infinito ossia Trinità Infinita (cf. Tracy, *Fragments* 1-15). Anche Simone Weil ha percorso una ricerca fenomenologico-metafisica sulla giustizia, al cui centro trova Cristo crocifisso *Logos alogos*, attraverso la categoria interdisciplinare e interreligiosa del vuoto: cf. F. Gianfreda, *Logos alogos. La giustizia cristologica nei Cahiers di Simone Weil*, Villa Verucchio 2011. Infine, il teologo Jürgen Moltmann ha interloquito con il vuoto: cf. F. Gianfreda, *Gli spazi di Dio nella dottrina della creazione di Jürgen Moltmann*, *Studium* 103:3, 2007, 371-390.

versi, vero e proprio martirio – di una spietata auto-analisi che giunge ad una messa in discussione dei presupposti dello stesso comprendere filosofico. Parliamo della questione epistemologica che pare essere il centro di un arrovellamento senza pari all'interno del pensiero occidentale. Simbolo di tale “vissuto” filosofico è la metafora wittgensteiniana della mosca nella bottiglia<sup>5</sup> o l'altra del linguaggio come gabbia del dire umano<sup>6</sup>.

Ma prima di giungere a Wittgenstein, si dimora nell'insuperata analisi critica kantiana, appunto. Kant nomina, per primo, la faglia del comprendere filosofico: dove la pensabilità della metafisica è legata alla questione del limite tra trascendenza e immanenza. Il tentativo di rifondare la metafisica giunge all'arenarsi sull'inevitabile ed orrida apertura di una “pura” domanda. Sappiamo il salto che Heidegger da qui muoverà ad un ennesimo tentativo di guadagno impossibile dell'“altro” Essere<sup>7</sup>... Su tale questione, peraltro, agita le sue profonde ali il terribile spettro profetico nietzschiano: non senza fecondare a dovere il turbinio della ricerca – e Heidegger ben se ne avvide, anche qui...

Insomma, il cercare filosofico contemporaneo inizia i suoi passi sul baratro nel domandarsi già moderno sulla metafisica. Ciò che fino alla modernità era parso incrollabile, pur nella dialettica inesausta e vigorosa dello scontro cartesiano e illuministico, ora si sottrae per troppa evidenza: giudicato da una ragione le cui pretese rivoluzionarie si sono mutate in raffinatezza alto-borghese e perciò neo-aristocratica. In Kant, la metafisica pare ritirarsi come una vecchia nobildonna, stanca delle sue plurisecolari fatiche, e più non si cimenta negli scontri: condannata in contumacia. Ma non senza occhieggiare imprevedibilmente dalla traccia del confinamento cui è condannata. Per ricomparire – infine – a mo' di spettro, dal di dentro del nuovo pensiero: troppo vecchio, di già, per essere ancora illuminista... In Wittgenstein, si ripete il tentativo kantiano, sulle labbra di un dire da sempre di confine: che ha sposato, appunto, il confine come il proprio luogo più alto ed impossibile. Ancora una

---

<sup>5</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1999, 137.

<sup>6</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 2001, 18.

<sup>7</sup> Cf. F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Roma 2007.

volta, il pensiero sulla vecchia metafisica dice la richiesta inesorabile del domandare filosofico; adesso, tuttavia, è davvero diventato estremo: e perciò si chiama «il mistico». Il dire filosofico conosce solo il balbettio infine obbligato a scemare in silenzio: tautologia e contraddizione essendo i dioscuri di una sapienza indicibile e conosciuta solo per l'obbligo di triste esito<sup>8</sup>: ciò che più importa è consegnato, a doppia mandata, al regno del «fuori del mondo». Eppure, l'inquietudine non cessa: perché resta il «mostrarsi» semplice e quindi enigmatico di un confine nel confine. Nell'intelaiatura delle regole del mondo traluce il segno del mistico: immediatamente eppure indiretto<sup>9</sup>...

## 2. Kant: «*die Grenze*» e «*ein leerer Raum*»

Ma torniamo a Kant, il padre insaputo di Wittgenstein. Così egli medita nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*:

L'esperienza, che contiene tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, non si limita da se stessa: essa da un condizionato arriva sempre ad un altro condizionato. Ciò che ha il compito di limitarla, deve essere del tutto fuori di essa, e questo è il campo dei puri esseri intellettivi. Ma questo è per noi uno spazio vuoto [*ein leerer Raum*] in quanto, nella *determinazione* della natura di questi esseri intellettivi, non possiamo oltrepassare il campo della esperienza possibile, avendo di mira concetti determinati dogmaticamente. Ma tuttavia, siccome un limite [*eine Grenze*] è anch'esso qualcosa di positivo che appartiene così a ciò che sta dentro di esso, come allo spazio che sta fuori di un dato insieme, si ha una reale conoscenza positiva, di cui la ragione diviene partecipe soltanto con l'estendersi fino a questo limite; ma pur così che essa non cerca di uscir fuori di questo limite, perché essa ivi stesso trova dinanzi a sé uno spazio vuoto, nel quale essa può ben pensare delle forme per le cose, ma non le cose stesse. Ma la *limitazione* del campo dell'esperienza con qualcosa che d'altronde le è sconosciuto, è pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo

<sup>8</sup> Cf. F. Chiareghin, *Tautologia e contraddizione*, Padova 2001.

<sup>9</sup> Cf. Gianfreda, *Il Mistico del Tractatus di Wittgenstein e il Taoismo*. Note di filosofia comparativa.

sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto<sup>10</sup>.

Qui la filosofia si auto-definisce “finalmente” e scopre lo «spazio vuoto» proprio nel limite tra sensibile e intelligibile: questo è un terreno abbastanza grande – per Kant – da esser pascolo di una ragione esperta delle proprie competenze, all’impatto col noumeno. Questo sconosciuto originante e nascosto, dannazione necessitata – eppur benedetta – della ragione, s’avvisa sull’estremo passo, sulla soglia di un dire scientificamente sensato: e non lo lascia in pace, nossignore. Lo percuote con l’imperativo adescatore del *non licet*: indice più che mai attraente per una ragione davvero proprio poco adulta, aldilà dei suoi pensieri... Ecco la natura ambivalente del limite, la sua doppia appartenenza che – d’ora in poi – sarà croce e delizia della filosofia occidentale.

### 3. Hegel: essere e/è nulla, auto-contraddizione del reale

Nel gioco di quest’ambiguità, si muoverà l’intera *Scienza della logica* hegeliana. Hegel scoprirà il mistero del dissolversi delle posizioni altrimenti determinate dall’intelletto l’una nell’altra; e la contraddizione sarà il pulsare vitale del pensiero: il parto continuo dell’Assoluto. Così il maestro: «L’intelletto determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell’intelletto. Essa è positiva, perché genera l’universale e in esso comprende il particolare»<sup>11</sup>.

Qui il «nulla» pare tenere il posto dello «spazio vuoto» kantiano, nell’“invenzione” della ragione che così comprende il particolare nell’universale e l’articolazione dell’universale nel particolare. Eppure, la vacuità hegeliana supera se stessa. Hegel trova il nulla come necessità per l’essere di passare in altro. Ed ecco l’esito di questo passaggio: «Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l’essere né il nulla, ma che l’essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell’essere»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Bari 1996, 245, 247.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo I*, Bari 2001, 6.

<sup>12</sup> Hegel, *Scienza della logica* 71.

È il «divenire» come «inseparabilità dell'essere e del nulla»<sup>13</sup>. Essere e nulla sono solo nella relazione, fino al limite dell'esser relazione. Questa relazione, come esser per sé che è esser per altro, richiede essa stessa di mediarsi: l'unità dell'essere e del nulla risulta restituita solo nel togliersi di ogni determinazione, e – con essa – della stessa relazione che non può non rinviare oltre se stessa: qui “parla”, impossibilmente, una sorta di nulla assoluto. È l'unità stessa ad esser assenza assoluta. Insomma, tale unità sempre si sottrae e – perciò – è veramente “nulla”. E, tuttavia, – ancora – proprio perché veramente assente, è l'unica vera presenza: ciò che consente ogni determinazione ed ogni procedere di relazione. Questo andar nel nulla, che è un restituire il vero nulla, è l'Assoluto. Se si vuole, di là dalla correttezza filologica dinanzi al testo hegeliano, potrebbe parlarsi di una profondità del reale segnata da profonda “auto-contraddizione”.

#### **4. Heidegger: il dire “spaccato” quale apertura/sottrazione dell'essere attraverso il niente/nulla**

Ed è in dialogo misterioso ed inquietante con Hegel che Heidegger s'interroga in *Che cos'è metafisica?*:

«Il puro essere e il puro Niente è dunque lo stesso». Questa tesi di Hegel [...] è legittima. Essere e Niente fanno tutt'uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori nel niente<sup>14</sup>.

In questa riflessione, più volte di-stesa, Heidegger chiama a “simposio” tutti i nomi potenti della metafisica: essere, ente, differenza. Il invitato di pietra essendo il «niente»: «Il Niente è ciò che rende possibile la manifestatezza dell'ente come tale per l'esserci umano. Il Niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essere essenziale (*Wesen*) stesso. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del Niente»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Hegel, *Scienza della logica* 98.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001, 63.

<sup>15</sup> Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 56.



Come a dire che il Niente nomina lo squarcio esistenziale intimo al procedere filosofico, in un rimando possibile al baratro kantiano: un guardare lì dove da sempre la filosofia spia l'origine delle cose e del suo stesso domandarsi. Ben oltre, però, il rimirare kantiano; dichiarando una posizione più che estrema, attraverso la metafora kierkegaardiana del salto; e – ancora – con un approdo impossibilmente stanziale, che dialoga nel silenzio con la morte:

Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare nel Niente, cioè il liberarsi dagli idoli che ciascuno ha e con i quali è solito evadere; infine il lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il Niente stesso costringe: Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?<sup>16</sup>

L'esperienza del Niente avviene nell'«angoscia», ove si patisce la sottrazione dell'ente e perciò si “ri-conosce” lo stesso ente in uno con l'esserci stesso:

Tutte le cose e noi stessi sprofondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che proprio nel loro allontanarsi le cose si rivolgono a noi. [...] Nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia noi abbiamo raggiunto l'accadere dell'esserci nel quale il Niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo<sup>17</sup>.

Proprio nella sottrazione operata dal Niente, si è consegnati alla propria più intima essenza ed alla relazione con gli enti in termini di trascendenza. La sottrazione diviene d'ora in poi, nella meditazione heideggeriana, la chiave di volta dell'analitica esistenziale dell'essere e dell'esserci. Altrove Heidegger scrive:

---

<sup>16</sup> Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 66-67.

<sup>17</sup> Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 50-51.

«[...] l'essere si destina a noi nel momento stesso in cui sottrae la sua essenza, celandola nella sottrazione»<sup>18</sup>.

Tutta la metafisica, secondo Heidegger, ha da interpretarsi alla luce dell'«originaria» sottrazione; di qui la fortunata formula «oblio dell'essere»: «L'oblio dell'essere, che costituisce l'essenza della metafisica e che come tale fu ciò da cui *Essere e tempo* ebbe il suo impulso, appartiene all'essenza dell'essere stesso»<sup>19</sup>.

Infine, il Niente/Nulla mostra l'essenza dell'essere che è il sottrarsi per lasciar apparire l'ente. E questa sottrazione operata dal Niente/Nulla che manifesta l'essere è l'apertura originaria per eccellenza; l'«essere che non è nulla» è associato da Heidegger al «sacro caos» di cui parla Hölderlin. È la primordiale apertura di ogni apertura, l'abisso, il senza fondo, che – sottraendosi – consegna l'ente al proprio disvelamento:

Ma *χάος* significa innanzi tutto lo sbadiglio, uno spacco che si spalanca, l'aperto, già prima apertesi, in cui tutto è inghiottito. Lo spacco nega ogni appiglio per distinzioni e fondazioni. È per questo che il caos pare essere, a ogni esperienza che conosce solo il mediato, l'indistinto e quindi ciò che è meramente confuso. Ciò che è «caotico» in questo senso è però solo la negativa confusa dell'essenza (*das Unwesen*) di ciò che «caos» significa. Pensato a partire dalla «natura» (*φύσις*), il caos resta quello spalancarsi a partire dal quale l'aperto si apre per concedere ad ogni ente distinto il suo presentarsi definito. Per questo Hölderlin chiama il «caos» e la «confusione» (*Wirrnis*) «sacri». Il caos è il sacro stesso. Nessun reale precede questo spalancarsi, ma invece non può che rientrarvi sempre<sup>20</sup>.

Ecco, dunque, l'identificazione dello «spacco» con il sacro dai connotati per l'ennesima volta ambivalenti di una prossimità talmente intima da essere «inavvicinabile»:

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Milano 1991, 112.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Napoli 1998, 140.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988, 77.

Ciò che resta l'«una volta» (*das stets Einstige*) è il sacro (*das Heilige*); esso infatti, in quanto è l'iniziale, rimane in se stesso sano e «salvo» (*heil*). Il salvo originario dona a ogni reale con la propria onnipresenza la salvezza (*Heil*) della sua dimora. Ma ciò che è salvo e concede salvezza racchiude in sé, in quanto immediato, tutta la pienezza e ogni compagine ed è così per l'appunto inavvicinabile per ogni ente isolato, sia questo un uomo o un dio. Il sacro come in-avvicinabile rende vano ogni tentativo immediato di approccio da parte del mediato. Il sacro pone ogni esperire fuori dalla propria abitudine e gli sottrae così il terreno sotto i piedi. Deterrendo (*ent-setzend*) a questo modo, il sacro è il terribile (*das Entsetzliche*) stesso. Ma la sua terribilità resta nascosta nella mitezza del lieve abbraccio<sup>21</sup>.

### **5. Wittgenstein: mistico/Dio quale senso del mondo, dal nonsense del *Tractatus***

Il dire “spaccato” heideggeriano, che conosce la apertura/sottrazione dell'essere attraverso il Niente/Nulla, non lascia quieto nemmeno il supposto neopositivista del “mitico” *Tractatus logico-philosophicus*. A casa dell'affascinato Moritz Schlick, Wittgenstein si lascia scappare un'attestazione d'attrazione per l'“eretica” teoria heideggeriana: a fronte dello squarcio delle vesti del “sacerdote” Carnap, il promettente “selvaggio” della filosofia assente all'infausta disquisizione sul... niente dell'oscuro<sup>22</sup>. Wittgenstein sente vibrare nella prolusione dell'Heidegger del '29 lo spirito profondo di un Agostino o di un Kierkegaard, e protesta d'intendere – sì! – il senso dei due concetti metafisici di «essere» e «angoscia». Egli li intende connessi con la motivazione etica che è dietro la sua ricerca apparentemente fissata nel *Tractatus*: voleva egli dire, al pari di Kant – aggiungo io –, che il più importante è questa maledetta tendenza a esprimere l'indicibile...

<sup>21</sup> Heidegger, *La poesia di Hölderlin* 77-78. Sul pensiero heideggeriano dell'«altro inizio» a riguardo del niente e della vacuità, nonché sul rapporto tra lo stesso pensiero e il buddhismo – in particolare, il pensiero della Scuola di Kyōto –, cf. Gianfreda, *L'accadere della verità* 84-91, 142-161.

<sup>22</sup> Sulla storia (editoriale) dell'osservazione di Wittgenstein, cf. F. Volpi, Nota introduttiva, in: Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 23-26.

Con l'abile dialettica dell'illuminato/invasato spirito giovanile, Wittgenstein lavora sul negativo della pellicola del linguaggio: a trovare il nulla che disegna le sagome di ciò che "positivamente" "è" e "si dice". Ma quel vuoto che contorna le figure perfette della composizione linguistica, più tardi, scoprirà avere la stessa valenza epistemologica dello *yugen* nei quadri zen...

Ma quanto è utile quella permanenza allucinata sul fulgore della superficie pellicolare della realtà-linguaggio! Come altrimenti sbalzare il rilievo sullo sfondo del «mistico»? Così, il Nostro riconosce – con non poca spavalderia – il Vuoto che inquieta oltre cortina: «La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consistesse questo senso?)»<sup>23</sup>.

La parentesi è il segno dell'incontenibile: espunto e circoscritto nell'intenzione della paura di un sapere sempre più arroccato nella professione di fede scientifica. Ma quella parentesi vuole esplodere; e, di fatto, avvisa la potente prospettiva di fuga traditrice: «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo»<sup>24</sup>.

Un varco di *nonsense* buca il *Tractatus*, e lo consegna per sempre all'enigmatico. Il rigore impietoso e cristallino registra, senza pudore, il retrogusto della parola peccaminosamente as-soluta: dal giardino edenico dell'apparente pretesa del libello "neopositivista" (!) Wittgenstein uscirà, più tardi, a cogliere spine e cardi per la via di un mondo che sembra aver smarrito la pace atarassica del «*sub specie aeterni*»...: e ben altra pace sarà conquistata!

Ad ogni modo la "visione" del giovane di buone speranze coglie tutta la verità di quel varco limitare e ce lo consegna con l'incoscienza dell'"indio precolombiano"... Con lo stesso stupore adorante del malpreso innocente, compita in segreto – fuori dal "Verbo" del "*Dictatus*" – nel suo diario quasi

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino 1998, 108.

<sup>24</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* 109.

adolescente la preghiera tutta vergine di chi coglie per la prima volta il passaggio dello spirito “vago”:

Che so di Dio e del fine della vita? [...] Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso. Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso. [...] Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre. Pregare è pensare al senso della vita<sup>25</sup>.

Il nuovo vate della logica contemporanea, come uno sciamano, agita la dialettica con uno slancio ed una presa che sembra dover far impallidire perfino Hegel. Ma – infine – nel chiuso della sua stanza, geme il ritmo inconfessato della preghiera, con un affidamento pressoché totale al “resto” della vita...

## **6. L'Oriente e la trascendentalità dialettica del nulla: taoismo e buddhismo**

Come conciliare queste posizioni? Consegnarle ad una diagnosi di schizofrenia o cosa? Conviene – sia pur moralisticamente – prenderle sul serio, nella loro impossibile compostibilità. Perché oltre a giungere a sedersi alla destra dei “profeti” autorevolissimi dell'epoca filosofica appena trascorsa – amabilmente dialettica –, quest'imberbe viennese di Cambridge evoca ascendenze, con quelli che varcano i confini della vecchia Europa: in onore a quella sapienza degli antichi che – qui sia detto solo per inciso, per correttezza scientifica (!) – sempre fu tenuta nel più alto conto, persino dai “padri” Platone e Aristotele. Luciano di Samosata – infatti – fa dire alla dea Filosofia, al cospetto di Giove, ne *I fuggitivi*:

Non mi lanciai, o padre, [fa dire] di botto sui Greci [...]. [...] drizzai il volo prima tra gli Indiani, la più grande delle nazioni del mondo; e senza molta pena li persuasi a discendere dai loro elefanti, e conversare con me [...]. Dopo i Bramani adunque discesi subito in Etiopia, quindi in Egitto, e avendo conversato con quei sacerdoti e profeti, e ammaestratili nelle

---

<sup>25</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* 217.

cose divine, volsi per Babilonia: dove iniziati nei miei misteri i Caldei ed i Magi, seguitai per la Scizia, e quindi discesi in Tracia; colà Eumolpo ed Orfeo conversarono con me; ed io li spedii innanzi a me fra i Greci; [...] e tosto io andai appresso a loro<sup>26</sup>.

E – ancora – Diogene Laerzio, in *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, afferma:

Alcuni sostengono che l'impresa della filosofia abbia avuto origine dai barbari. A farla nascere, infatti, sarebbero stati presso i Persiani i Magi, presso i Babilonesi o gli Assiri i Caldei, presso gli Indiani i Gimnosofisti, e presso i Celti e i Galli i cosiddetti Druidi e Semnotei, come affermano Aristotele nel suo trattato *Sui Magi* e Sozione nel ventitreesimo libro della *Successione dei filosofi*<sup>27</sup>.

Chiusa qui la parentesi di legittimazione del confronto con l'Oriente, passiamo ad evocare – assieme ai nostri compagni d'Occidente – i maestri asiatici. Pare che l'Oriente conosca un'esperienza che ha tentato di pensare il nulla con maggiore perspicuità. Lontani tanto dal sostanzialismo quanto dal nichilismo, gli orientali conoscono un nulla che non significa annichilimento di ciò che è, bensì la condizione trascendentale: ossia l'assenza di ogni determinazione, che consente l'accoglimento di tutte le determinazioni possibili. Così il più grande testo taoista, *Tao tê ching*: «[...] l'Essere e il Non-essere si generano l'un l'altro»<sup>28</sup>.

In questa relazione, traspare l'autentica concezione del nulla: né essere né non-essere. Il pensiero del nulla è funzionale ad una comprensione relazionale del reale; esso è al centro di tutto, come assenza efficace in modo supremo:

Si ha un bel riunire trenta raggi in un mozzo, l'utilità della vettura dipende da ciò che non c'è. Si ha un bel lavorare l'argilla per fare vasellame, l'utilità del vasellame dipende da ciò che non c'è. Si ha un bell'aprire porte e

---

<sup>26</sup> Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti. Testo greco a fronte*, Milano 2007, 1735, 1737.

<sup>27</sup> Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi. Testo greco a fronte*, Milano 2005, 9.

<sup>28</sup> J.J.L. Duyvendak (ed.), *Tao tê ching. Il Libro della Via e della Virtù*, Milano 1992, 31.

finestre per fare una casa, l'utilità della casa dipende da ciò che non c'è.  
Così, traendo partito da ciò che è, si utilizza quello che non c'è<sup>29</sup>.

Qui troviamo evidenziata la natura dialettica del nulla: non si tratta della negazione dell'essere, bensì della condizione costitutiva di tutto; e, in questo senso, dell'essere stesso. Tale carattere trascendentale del nulla è meravigliosamente espresso dalla predicazione taoista della «Grande Via»:

Prima della formazione del cielo e della terra c'era qualcosa in stato di fusione. Tranquilla e immateriale, essa esiste da sola e non muta (carattere); essa circola ovunque senza stancarsi. Si può considerarla come la Madre di tutto-sotto-il-cielo. Io non ne conosco il (vero) nome, ma la designo con l'appellativo di «Via». Sforzandomi per quanto possibile di definirla con un nome, la chiamo «grande». «Grande» significa «procedere»; «procedere» significa «allontanarsi»; «allontanarsi» significa «tornare» (al proprio contrario)<sup>30</sup>.

Da queste citazioni, emerge un ulteriore elemento fondamentale: la trascendentalità del nulla che evoca la particolarità delle cose del mondo, secondo il processo dialettico.

Parimenti, la meditazione buddhista presenta la dottrina dell'*anātman* ossia dell'assenza di un sé individuale, secondo cui le cose non hanno identità propria (*svabhāva*): la vacuità del mondo coincidendo con l'interdipendenza degli elementi che lo costituiscono, ossia la co-origine dipendente degli esseri. A rigore, non si dovrebbe parlare di elementi: ma di relazioni di relazioni, sempre mutevoli ed aperte. Qui è professata l'universale relazionalità del reale e dell'impermanenza (*anitya*) di ogni cosa. La correlazione tra *anātman-anitya* e vacuità è confermata dal *Sūtra del cuore della Perfezione della saggezza* (*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra Vistaramātrkā*): «Allora il Bodhisattva grande essere, il nobile Avalokiteśvara, che si stava esercitando nella profonda perfezione della saggezza, diresse in basso lo sguardo, vide i cinque aggregati (*skandha*) e vide che erano privi di natura propria»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Duyvendak (ed.), *Tao tē Ching* 49.

<sup>30</sup> Duyvendak (ed.), *Tao tē Ching* 74.

<sup>31</sup> R. Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha. Vol 2: Il Grande veicolo*, Milano 2004, 13.

Ciascuno degli aggregati è solo in relazione ad altro: il suo essere per sé è essere per altro; il suo essere non è in sé, e – perciò – è vuoto. Ecco, quindi, la celebre proposizione del *Sūtra del cuore*: «Qui, Śāriputra, la vacuità è forma, la forma è vacuità; la vacuità non è distinta dalla forma, la forma non è distinta dalla vacuità; ciò che è forma è vacuità, ciò che è vacuità è forma»<sup>32</sup>.

È il nulla a consentire alle cose di avere forma di cose, ma tale forma è – per ciascuna – il suo essere tale solo in relazione ad altro. Contemplare il mondo come vacuità significa, ad un tempo, impossibilità di esistenza separata e impermanenza dei fenomeni empirici. La radicalità del buddhismo, infine, è tale da giungere al vuoto del vuoto: alla vacuità della vacuità (*śūnya śūnyatā*).

### **7. Nāgārjuna: dialettica auto-svuotantesi perciò orante, luogo eccellente di comparazione tra la “meditazione” filosofico- occidentale e il “cuore” della saggezza orientale**

Citeremo, uno per tutti, il maestro della *śūnyatā*: col quale la somiglianza tra la “meditazione” filosofico-occidentale e il “cuore” della saggezza orientale verrà messa a fuoco con una *tournure* tutta particolare. Si tratta di Nāgārjuna<sup>33</sup>. Questo monaco e logico indiano, vissuto intorno al II secolo d.C., si staglia sullo sfondo dell’insieme delle Scritture note col nome di *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra Vistaramātrkā* (*Perfezione della Saggezza*), che – cominciate ad apparire in India intorno al II secolo a.C. – rappresentano il nucleo più antico del cosiddetto «Grande Veicolo» (*Mahāyāna*). Secondo queste Scritture, la realtà è ineffabile: oltre ogni forma di pensiero discorsivo. Per cui, il vero buddhista non accetta alcun estremo, affermativo o negativo: da qui, il *Cammino di*

<sup>32</sup> Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 13-14. Su di un confronto tra cristianesimo e buddhismo, citando il celeberrimo frammento suindicato, cf. F. Gianfreda, *Scientia Crucis and Prajñāpāramitā*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica* 56:2, 2011, 117-136.

<sup>33</sup> Per una degna presentazione di Nāgārjuna, cf. E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano-Udine 2012 e J. Westerhoff, *Nāgārjuna. Un’introduzione alla filosofia della Via di mezzo*, Roma 2022.



*Mezzo* (*Madhyamakakārikā*)<sup>34</sup>. Nāgārjuna ha ordinato l'insegnamento della *Prajñāpāramitā* in un sistema logico e coerente. Il seguace della «dottrina di mezzo» non ha nessuna tesi sua propria, ma si limita a mostrare la contraddittorietà di tutte le teorie altrui, senza essere lui stesso passibile di accusa alcuna: «Se io avessi una qualche tesi, allora sarei soggetto a questo controsenso, ma io non ho una mia tesi e quindi non sono soggetto a nessun controsenso»<sup>35</sup>.

È possibile applicare la categoria occidentale di «dialettica» al pensiero di Nāgārjuna<sup>36</sup>, però con una precisazione: il processo dialettico conduce ad

---

<sup>34</sup> Cf. Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamaka Kārikā*), Torino 1979; Id., *Il cammino di mezzo* (*Madhyamakakārikā*), Padova 2004. Per una succinta delineazione del buddhismo nāgārjuniano, cf. R. Gnoli, Introduzione, in: Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamaka Kārikā*), 15-35.

<sup>35</sup> Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 716.

<sup>36</sup> G.G. Priest-J. Garfield, Nagarjuna and the limits of thought, in: J. Garfield (ed.), *Empty words: Buddhist philosophy and cross-cultural interpretation*, New York 2002, affermano l'importante utilità del pensiero dialettico di Nāgārjuna per l'analogo della filosofia contemporanea occidentale: «[...] we are concerned with the possibility that Nāgārjuna, like many philosophers in the West, and indeed like many of his Buddhist successors – perhaps as a consequence of his influence – discovers and explores true contradictions arising at the limits of thought. If this is indeed the case, it would account for both sides of the interpretive tension just noted: Nāgārjuna might appear to be an irrationalist in that he embraces some contradictions – both to Western philosophers and to Nyaya interlocutors who see consistency as a necessary condition of rationality. But to those who share with us a dialetheist's comfort with the possibility of true contradictions commanding rational assent, for Nāgārjuna to endorse such contradictions would not *undermine* but instead would *confirm*, the impression that he is indeed a highly rational thinker. We are also interested in the possibility that these contradictions are structurally analogous to those arising in the Western tradition. But while discovering a parallel between Nāgārjuna's thought and those of other paraconsistent frontiersmen such as Kant and Hegel, Heidegger and Derrida, may help Western philosophers to understand Nāgārjuna's project better, or at least might be a philosophical curio, we think we can deliver more than that: We will argue that while Nāgārjuna's contradictions are structurally similar to those we find in the West, Nāgārjuna delivers a paradox as yet unknown in the West. This paradox, we will argue, brings us a new insight into ontology and into our cognitive access to the world. We should read Nāgārjuna then, not because in him we can see affirmed what we already knew, but because we can learn from him»

un'*impasse* radicale, senza alcuna superiore sintesi speculativa. L'esito è una sottrazione, uno svuotamento della stessa discorsività dialettica. La dialettica nāgārjuniana della vacuità è incessante, dissolvendo qualsiasi volontà di risolvere, per la purificazione del discorso: continuamente depone e si depone nel silenzio, dileguandosi nella sua stessa vacuità<sup>37</sup>. La procedura critica di Nāgārjuna, contro ogni forma di assunzione dogmatica, opera il vuoto della significazione, in virtù dell'essere vuota della stessa vacuità: «Una cosa, in realtà, non bisogna dire né che è vuota né che è non vuota, né che è insieme vuota e non vuota, né che non è insieme vuota e non vuota. Tutte queste parole non sono invero che una designazione metaforica»<sup>38</sup>.

Ebbene, dal di dentro di questa dialettica auto-svuotantesi, Nāgārjuna vive la realtà del dono. A rigore, non esiste né dono né cosa donata né donatore, ma questa vacuità non può realizzarsi se non si dona; proprio nella consapevolezza dell'insussistenza dell'atto da compiere, senza alcuna rappresentazione di fine: secondo la leggenda, Nāgārjuna stesso ha donato – nelle sue nascite precedenti – 99 volte la sua testa per il bene del mondo<sup>39</sup>. Ma fra questi doni plurimi, tra cui la decapitazione dell'eccellente pensiero dialettico, c'è la ghirlanda de *Le quattro laudi* (*Catuḥstava*) nāgārjuniane, dove l'offerta alla vacuità diventa mirabile chiamata del Signore:

Come posso lodarTi, o Signore, Te non nato e residente in nessun luogo, Te che sorpassi ogni comparazione mondana, che trascendi la strada delle parole! E tuttavia, per quanto Tu sia di dominio della suprema realtà, io Ti loderò devotamente, o Maestro, basandomi sulla convenzione mondana<sup>40</sup>.

Con le pantofole sacre della dialettica, Nāgārjuna percorre il terreno assoluto dell'indicibile. Occorre, infine, togliersele quando si è nel *Sancta Sanctorum*:

---

(87). Concludono: «[...] Nāgārjuna demonstrates that the emptiness of emptiness permits the “collapse” of the distinction between the Two Truths, revealing the empty to be simply the everyday, and so saves his ontology from a simple-minded dualism» (105).

<sup>37</sup> Cf. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia* 93-144.

<sup>38</sup> Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 630.

<sup>39</sup> Cf. Gnoli, Introduzione 31-32.

<sup>40</sup> Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 1021.

lì, le parole circolano vorticosamente, a formare una mandorla iridescente, in cui la luce scherza frangendosi in mille miracoli di specchio. Scrive:

Tu non sei né un essere né un non essere, né impermanente né perenne, né eterno né non eterno. Lode a Te, o Signore, a Te senza dualità! [...] Tu non sei né lontano né vicino, né nell'etere né nella terra, né nella trasmigrazione né nel nirvāṇa. Lode a Te, o Signore, che non risiedi dovechessia. [...] Con questa lode possa Tu essere lodato. Ma, in realtà, sei stato Tu lodato? Tutte le entità essendo vuote, chi mai è lodato? e da chi è lodato?<sup>41</sup>

Ed ecco la suprema offerta di chi, dopo la traversata dell'oceano della molteplicità del dire, abita la resa in-condizionata (!) dell'autentico silenzio<sup>42</sup>: «I meriti che ho accumulato con questa laude del Signore del mondo, l'Inconcepibile, il Senza uguale, possano aiutare il mondo a diventare uguale a Te»<sup>43</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Anderson T., Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox, *Philosophy East and West* 35:2, 1985, 157-169.
- Buchner H., *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*, Roma 2009.

<sup>41</sup> Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 1021.

<sup>42</sup> K.K. Klostermaier, *Buddhismo. Una introduzione*, Fazi, Roma 2005, afferma: «Il termine *parīkṣā* ['esame', analisi], utilizzato da Nāgārjuna, può essere tradotto in modi diversi: come 'critica' (facendo sì che si avvicini alla metodologia settecentesca di Kant), come 'analisi' (permettendo un parallelo con l'analisi linguistica del XX secolo), oppure come 'decostruzione' (che lo assimila al "postmoderno"). Tutti questi parallelismi fanno emergere qualcosa di specifico, ma non bisogna tendere a esasperarli. Il metodo *prasaṅga* [argomentazioni dall'auto-contraddizione] utilizzato da Nāgārjuna possiede il proprio "centro ermeneutico" nella sua esperienza esistenziale del *bodhicittotpāda* [il 'sorgere della coscienza dell'illuminazione], l'illuminazione simile a un lampo e il risvegliarsi della "mente di Buddha". Nāgārjuna non utilizza la *reductio ad absurdum* in modo futile o fuori contesto, bensì la usa per fare spazio all'autentica visione interiore. In un certo senso, tramite essa egli si mette fuori dal gioco della filosofia argomentativa per penetrare nel dominio della saggezza intuitiva, verso il silenzio [...]» (205, 207).

<sup>43</sup> Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 1020.

- Chiereghin F., *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*, Padova 2019.
- Chiereghin F., *Tautologia e contraddizione*, Padova 2001.
- Choudhary R.K.S., *Wittgensteinian Philosophy and Advaita Vedanta. A Survey of the Parallels*, New Delhi 2007.
- Clerc H., *Le cose come sono. Una iniziazione al buddhismo comune*, Adelphi, Milano 2015.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi. Testo greco a fronte*, Milano 2005.
- Duyvendak J.J.L. (ed.), *Tao té ching. Il Libro della Via e della Virtù*, Milano 1992.
- Gazza M., Figure della paradossalità in L. Wittgenstein e nel buddhismo zen, *Simplexadi* 2, 1999, 43-61.
- Gianfreda F., Gli spazi di Dio nella dottrina della creazione di Jürgen Moltmann, *Studium* 103:3, 2007, 371-390.
- Gianfreda F., Il Mistico del *Tractatus* di Wittgenstein e il Taoismo. Note di filosofia comparativa, *Studium* 105:6, 2009, 831-842.
- Gianfreda F., *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Roma 2007.
- Gianfreda F., *L'immaginazione analogica nell'attività teologica di Henri Le Saux. Un'interpretazione dell'itinerario teologico di Henri Le Saux OSB (Svāmī Abhiṣiktānanda) attraverso la teologia fondamentale di David Tracy*, Villa Verucchio 2023.
- Gianfreda F., Logos alogos. *La giustizia cristologica nei Cahiers di Simone Weil*, Villa Verucchio 2011.
- Gianfreda F., *Scientia Crucis and Prajñāpāramitā*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica* 56:2, 2011, 117-136.
- Gnoli R., Introduzione, in: Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, Torino 1979, 15-35.
- Gnoli R. (ed.), *La rivelazione del Buddha. Vol 2: Il Grande veicolo*, Milano 2004.
- Gudmunsen C., *Wittgenstein and Buddhism*, Basingstoke-London 1977.
- Hardwick C.S., Doing Philosophy and Doing Zen, *Philosophy East and West* 13:3, 1963, 227-234.
- Hegel G.W.F., *Scienza della logica. Tomo I*, Bari 2001.
- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001.
- Heidegger M., *Il principio di ragione*, Milano 1991.
- Heidegger M., *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988.

- Heidegger M., *Tempo ed essere*, Napoli 1998.
- Hudson H., Wittgenstein and Zen Buddhism, *Philosophy East and West* 23:4, 1973, 471-481.
- Kalansuriya A.D.P., The Buddha and Wittgenstein: A Brief Philosophical Exegesis, *Asian Philosophy* 3:2, 1993, 103-112.
- Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Bari 1996.
- Klostermaier K.K., *Buddhismo. Una introduzione*, Fazi, Roma 2005.
- Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti. Testo greco a fronte*, Milano 2007.
- Priest G.G.-Garfield J., Nagarjuna and the limits of thought, in: Garfield J. (ed.), *Empty words: Buddhist philosophy and cross-cultural interpretation*, New York 2002, 86-105.
- Magno E., *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano-Udine 2012.
- Magno E., Una comparazione possibile: Wittgenstein e Nāgārjuna, *Simplegadi* 1, 1996, 54-60.
- Maréchal J., *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo*, Firenze 1913.
- Midal F., *Conferenze di Tokyo. Martin Heidegger e il pensiero buddista*, Milano 2013.
- Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, Torino 1979.
- Nāgārjuna, *Il cammino di mezzo (Madhyamakakārikā)*, Padova 2004.
- Rahner K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984.
- Read R., Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practice, No Dogma, in: D'Amato M.- Garfield J.L.-Tillemans T.J.F. (ed.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, New York 2009, 13-23.
- Saviani C., *L'Oriente di Heidegger*, Genova 1998.
- Tezuka T., *Un'ora con Heidegger. Oriente e Occidente*, Milano-Udine 2013.
- Thurman R.A.F., Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem, *Philosophy East and West* 30:3, 1980, 321-337.
- Tominaga T.T., Ch'an, Taoism, and Wittgenstein, *Journal of Chinese Philosophy* 10:2, 1983, 127-145.
- Tracy D., *Fragments. The Existential Situation of Our Time. Selected Essays. Vol. 1*, Chicago-London 2020.
- Tracy D., *Filaments. Theological Profiles. Selected Essays. Vol. 2*, Chicago-London 2020.

- Volpi F., Nota introduttiva, in: Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001, 9-34.
- Westerhoff J., *Nāgārjuna. Un'introduzione alla filosofia della Via di mezzo*, Roma 2022.
- Wittgenstein L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 2001.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1999.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino 1998.