

Marco Barbiani

Larlun

*Tracce di una via filosofica
tra Oriente e Occidente*

© 2010 by La Lepre Edizioni

Via delle Fornaci, 425 – 00165 Roma

info@lalepreedizioni.com

www.lalepreedizioni.com

Progetto grafico/Francesca Schiavoni

Coordinamento editoriale/Plan.ed - Roma

In copertina:

Tian Xu Tong, *Fishes Amongst Clear Waters*

Sul retro, dello stesso autore, *Breezy Night* (particolare)

Per gentile concessione della HaKaren Art Gallery, Beijing and Singapore

ISBN 978-88-96052-23-5



- ^[56]M. Heidegger, *op. cit.*, p. 56
- ^[57]*Ivi*, p. 49.
- ^[58]Lao-tzu, *op. cit.*, 2, p. 12.
- ^[59]M. Heidegger, *op. cit.*, p. 70.
- ^[60]P. Williams, *Il buddhismo Mahāyāna*, Ubaldini, Roma, 1990, p. 136.
- ^[61]A. Gide, *I nutrimenti terrestri*, Einaudi, Torino, 1994, p. 19.
- ^[62]Lao-tzu, *op. cit.*, 1, p. 11.
- ^[63]M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 169.
- ^[64]Plotino, *op. cit.*, III 8, 4, p. 511.
- ^[65]P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino, 2008, p. 117.
- ^[66]Lao-tzu, *op. cit.*, 41, p. 46.
- ^[67]Dante, *Inferno*, XXVI, vv. 112-120.
- ^[68]M. Foucault, *op. cit.*, p. 169.
- ^[69]F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 32, 33.
- ^[70]Eraclito, 22B101, in: *op. cit.*, p. 216.
- ^[71]*Bhagavadgītā*, cit., III, 3, p. 49.
- ^[72]Nāgārjuna, *op. cit.*, 2:48, citato in: P. Williams, *op. cit.*, p. 85.
- ^[73]*Zhuang-zi*, cit., XI, p. 94.
- ^[74]P. Hadot, *op. cit.*
- ^[75]*Bhagavadgītā*, cit., XV, 5, p. 150.
- ^[76]J. Krishnamurti, "Truth is a Pathless Land", discorso tenuto il 2 agosto 1929 ad Ommen (Olanda), consultabile all'indirizzo http://www.tphta.ws/TPH_TIPL.HTM.
- ^[77]A. Watts, *Il Tao della filosofia*, Red, Milano, 1999, p. 87.
- ^[78]H. Hesse, *Il giuoco delle perle di vetro*, Mondadori, Milano, 1993, p. 183.

Postfazione

Buddhismo, relativismo e linguaggio

Ci sembra che il saggio di Marco Barbiani colga bene un diffuso orientamento filosofico che si riscontra comunemente nel pensiero tradizionale dei paesi asiatici ove si è propagato, sia pure talvolta con alterne fortune, il buddhismo (anche se, bisognerà ammetterlo, questo sostantivo è così indeterminato da sfiorare l'assenza di significato, tante e talmente differenti furono e sono le correnti e scuole "buddhiste"). Tale disposizione consiste in una relativizzazione, ovvero una messa in prospettiva, del potere del linguaggio di cogliere la realtà. Non è questo, in Estremo Oriente, un atteggiamento esclusivamente buddhista: il taoismo presenta tratti analoghi, e questo può essere stato uno dei motivi per i quali il buddhismo trovò in Cina terreno fertile e le due religioni si influenzarono a vicenda. Tuttavia, è degno di nota che il buddhismo abbia operato una svalutazione del linguaggio in un ambito come quello indiano, proprio là dove il dibattito razionalmente argomentato tra sostenitori di diversi modelli sistematici di comprensione della realtà ha prosperato come e più che in Grecia. E dove, inoltre, al linguaggio è stato dato da taluni prestigiosi sistemi filosofici hindu uno speciale status ontologico.

Ora, con l'orientamento "antilinguistico", rilevante innanzitutto in virtù della sua ampia diffusione, la filosofia di tradizione greca dovrebbe fare i conti, come suggerisce Marco Barbiani, specie se aspira ad assurgere al rango di "vera filosofia" in senso platonico; infatti una comprensione approfondita delle caratteristiche specifiche della propria cultura non può fare a meno della conoscenza delle altre culture. Si possono comprendere delle caratteristiche "specifiche" se non per differenza?

Come si configura, dunque, l'orientamento buddhista nei confronti del linguaggio? La questione non può essere affrontata in maniera soddisfacente in poco spazio, ma è forse possibile individuare alcuni tratti e momenti di maggior rilievo. Dalle scritture canoniche pre-mahāyāniche sembra di evincere che la posizione buddhista sul linguaggio origini da un'elaborazione dell'esperienza contemplativa. Qui la contemplazione è intesa essenzialmente come decostruzione dell'esperienza ordinaria: il costante susseguirsi delle percezioni sensoriali, come pure quello dei pensieri, è osservato consapevolmente, ripetutamente, a lungo e da vicino. Tale osservazione rivela che tutto ciò di cui si fa esperienza non sono che atomi percettivi in flusso, detti *dharma*, ciascuno della durata di un istante. Dunque, il mondo ordinario e il soggetto non sono che il prodotto di un'inconsapevole e automatica operazione di reificazione. In altre parole, ogni oggetto entro il mondo, come pure il soggetto, come pure la separazione tra questi, si rivela quale risultato del processo di mappatura di un flusso percettivo, processo che

determina confini tra cose, e un'identità delle cose stesse, i quali possono avere un'utilità pragmatica, certo, ma sono anche meramente convenzionali. Un nome, dunque, ci viene detto esplicitamente, è puro suono; nulla coglie di una presunta realtà. Le cose del mondo, identificate da nomi, sono dunque vuote d'essere. La sfiducia nelle costruzioni verbali fa sì che il Buddha scoraggi recisamente la speculazione metafisica: il che ci è fatto intendere dal fatto che rimane in silenzio di fronte a chi gli domanda se il mondo sia eterno o passeggero, se il mondo sia finito o infinito, se l'anima sia identica o diversa dal corpo, se il Buddha stesso esista o non esista dopo la morte. Dal punto di vista psicologico, il pensiero discorsivo (*vitarka*) – con il suo prodotto più prossimo, la speculazione (*prapañca*), che sia oziosa o finalizzata, basato su costrutti percettivi già di per sé solo convenzionali – tende ad autoalimentarsi, a generare una catena di retroazione che s'impone al soggetto, costringendolo in confini percettivi e tratti della personalità angusti e già sempre tracciati, ossia a una frustrazione (*duḥkha*) costante di cui non è in grado di scorgere la causa. Va da sé che non è propugnata una tesi così rozza come la necessità di una semplice soppressione del pensiero discorsivo, della parola tout court, o della regressione a uno stadio preverbale. Si insiste piuttosto sulla necessità che il pensiero discorsivo non si renda per così dire autonomo, agendo al di fuori della sfera consapevole del soggetto, e per ciò stesso dominandolo col creare un mondo dato.

Abbastanza presto, però, il buddhismo sembrò tradire, almeno in parte, le sue premesse. Questo tradi-

mento va imputato in specie alla terza partizione del canone buddhista, l'Abhidharma. In esso fu determinata una lista conchiusa di categorie cui possono essere assegnati tutti i *dharma*, i costituenti minimi dell'esperienza, i quali, benché momentanei, sarebbero dotati di un loro proprio essere. È evidente che elencando le specie possibili di essere il pensiero buddhista ricadeva nella metafisica, ricreava una mappatura rigida della realtà (sia pure alternativa a quella del realismo ingenuo). Un movimento sorto attorno all'inizio dell'era cristiana, generalmente noto come *mahāyāna*, tentò di contrastare tale ricaduta. Il *mahāyāna* affermò che anche i *dharma* sono del tutto vuoti d'un essere proprio, che anch'essi sono costrutti convenzionali. È la celebre visione della vacuità (*śūnyatā*) universale che così tanta parte ha avuto nella costruzione delle culture estremorientali. Se si esamina il mondo ordinario non si trova nulla che non dipenda da qualcos'altro, che non si manifesti a partire da condizioni esterne a sé: si è di fronte a un *continuum* dal quale si possono separare degli oggetti delimitati solo con un'operazione di costruzione concettuale. A maggior ragione sono costrutti concettuali tutte le dottrine: non si trovano mai premesse autonome a partire dalle quali edificare un sistema. Il dicibile non eccede mai i confini del convenzionale. La stessa vacuità non è una dottrina né si fa principio. Non è dotata di premesse indipendenti: dipende infatti dalle cose del mondo ordinario, senza le quali non sarebbe pensabile (altrimenti, che cosa sarebbe vuoto?). Vacuità è piuttosto decostruzione di tutte le metafisiche.

Ora, tutto questo può avere un senso in ambito occidentale? Può essere tradotto? La vacuità va compresa, a nostro parere, come affermazione dell'irrimediabile contingenza di tutti gli enti; ciascun ente è sostanzialmente linguistico ed è dunque un prodotto radicalmente storico (ossia "condizionato", nel gergo buddhista). L'unica verità possibile è dunque una verità interpretativa. Se infatti comprendiamo qualcosa, lo facciamo attraverso una descrizione, ma non si danno mai descrizioni migliori, più vere. Non si può, infatti, aggirare la descrizione per attingere l'oggetto in sé. Certo, alcune descrizioni saranno più utili, perché più efficienti in relazione a un scopo determinato (per esempio, la descrizione che del corpo umano dà la scienza moderna rispetto a quella ippocratica), ma la loro maggiore efficienza sarà pur sempre espressa in termini linguistici, ossia da un'altra descrizione. La maggiore utilità di una descrizione o il suo maggior potere di previsione non implica in alcun modo un maggiore approssimarsi all'oggetto in sé, una sua maggiore comprensione. Se pure esiste una verità extralinguistica (locuzione che è già una contraddizione in termini), essa non sarà per definizione descrivibile, ma tutt'al più oggetto di allusioni poetiche. Se questa "traduzione" è corretta (consapevoli del fatto che tradurre non è dire la stessa cosa, ma «quasi la stessa», per citare Umberto Eco), siamo di fronte a una prospettiva ben nota in Occidente, quella del relativismo (in specie quello implicito nel paradigma ermeneutico desumibile da Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger e Gadamer). Così tradotta, la vacuità dei

buddhisti non rappresenta, dunque, un caso di incomprendibile e sconcertante nichilismo, accusa che le è stata rivolta sia da avversari antichi sia da studiosi occidentali. Agli occidentali questa prospettiva va spiegata sempre di nuovo, come prova a fare con gentilezza, pazienza e sintesi Marco Barbiani, perché il relativismo non ha pervaso di sé la cultura occidentale come la vacuità le culture estremo-orientali, in specie cinese e giapponese (nella sua terra d'origine, l'India, il *mahāyāna* non è stato altrettanto fortunato, anche perché il buddhismo vi si è estinto come religione organizzata già nel XIII sec.). Piuttosto la cultura occidentale è stata permeata da imponenti sistemi metafisici, come quello della chiesa, o come il suo contraltare laico, quello positivista.

Śūnyavādin e relativisti si sono trovati a fronteggiare problemi analoghi. Innanzitutto, la vacuità/relativismo suscita l'ovvia questione di che fine faccia l'etica in un simile contesto (un tema su cui Marco Barbiani non si sofferma, essendo più concentrato sugli aspetti gno-seologici). Anche le risposte fornite sono analoghe. Se mi è lecito interpretare e sintetizzare la posizione buddhista, direi che è proprio nel mondo della vacuità che l'etica assume il suo senso profondo. Nel mondo convenzionale, il *saṃsāra*, l'azione moralmente virtuosa è pressoché imposta dal meccanismo della retribuzione o *karman*: si può essere certi che un'azione immorale si ripercuoterà dolorosamente sul soggetto. Tuttavia, nel mondo di spontaneità e libertà della vacuità, privo di soggetti, oltre che di oggetti, nulla fa valere i precetti morali. Ma è proprio qui che l'azione morale può

finalmente essere autenticamente morale, esattamente perché non retribuita, e dunque radicalmente gratuita. Il *mahāyāna* è di fatto contraddistinto da un impetuoso slancio etico, quello della compassione universale, la *mahākaruṇā*. Questa insistenza sull'aspetto etico è un tentativo, con ogni probabilità, di ricattare l'ispirazione buddhista primigenia.

In Occidente il relativismo ha avuto talvolta esiti paragonabili. L'impossibilità di basare l'azione etica, in un mondo di contingenza radicale, sul concetto di umanità essenziale, essendo il valore dell'essere umano un concetto dipendente dalle circostanze storiche, non impedisce, a un filosofo come Rorty, per esempio, di richiamarsi alla solidarietà, ossia una possibile traduzione occidentale e contemporanea della compassione. Per Rorty (come per gli *śūnyavādin*) la solidarietà umana può e deve essere sganciata da presupposti metafisici. Essa prende piuttosto le mosse da una percezione della comunanza degli esseri umani "nel dolore e nell'umiliazione". Proprio come nel buddhismo, il movente dell'azione solidale è il fatto pragmatico di una sensibilità al dolore che va gradualmente espansa a tutti gli esseri, e non limitata a quelli più vicini a sé per tribù, religione, razza, costumi, nazione. Rorty parla di «estensione della percezione del noi», un modo d'esprimersi che potrebbe essere tranquillamente adottato da un buddhista.

Con ciò speriamo di aver contribuito, sia pure in minima parte, a mostrare che il saggio di Marco Barbiani illumina una "via filosofica" tra Oriente e Occidente tutt'altro che velleitaria; inoltre, non solo una

“condivisione d’orizzonti” è possibile, ma essa conduce innanzitutto a una più lucida comprensione di se stessi, poiché tale conoscenza è ricavata, come si accennava, per differenza (per esempio, si può comprendere pienamente il relativismo occidentale solo se si conoscono gli altri relativismi). E la conoscenza di se stessi è notoriamente premessa (e forse approdo) di qualsiasi cammino verso la *sophía*.

Bruno Lo Turco