

# Comparatismi e dialogo interculturale fra filosofia occidentale e pensiero indiano

di *Mauro Bergonzi*

## *Comparazione e comparatismo*

Per una chiara articolazione del nostro discorso, occorre anzitutto distinguere fra ‘comparazione’ e ‘comparatismo’. La *comparazione* è il puro e semplice *atto di comparare*, mentre il *comparatismo* è un particolare *metodo di ricerca* basato su un sistematico impiego della comparazione.

La comparazione, in quanto puro e semplice atto di comparare, è parte integrante dei procedimenti fondamentali in cui si articola l’umano pensare e, come tale, si rende necessaria in *qualsiasi* approccio di ricerca scientifica, non soltanto in quello ‘comparatista’ propriamente detto. Uno storico della filosofia che, per esempio, voglia tracciare lo sviluppo del concetto di ‘etica’ nelle opere di un autore o nell’ambito di una determinata scuola di pensiero, dovrà appunto comparare una serie di scritti sull’argomento posti in sequenza cronologica per verificare le eventuali modifiche del concetto di etica in quel dato arco temporale. Analogamente, per verificare gli eventuali influssi storici di un indirizzo di pensiero su un altro ad esso cronologicamente e geograficamente contiguo, la comparazione si rivela indispensabile strumento di indagine storica.

La comparazione risulta dunque un procedimento del pensiero universalmente presente in ogni tipo di ricerca scientifica. Come tale, il suo metodo di base resta sempre lo stesso e si articola in *tre fasi* fondamentali:

- a) Selezione di due insiemi comparabili.
- b) Individuazione delle aree di maggior convergenza e delle somiglianze più rilevanti.
- c) Eucleazione delle differenze specifiche.

Se il procedimento della comparazione è alla base sempre lo stesso, a che cosa sono dovute le differenze tra i vari tipi di comparatismo? Esse dipendono soprattutto da due fattori: i *criteri di comparabilità* in base a cui vengono selezionate le entità da comparare e gli *obiettivi finali* della ricerca. Tenendo presenti questi due parametri fondamentali, diventa possibile individuare tre diverse *tipologie* che caratterizzano altrettanti approcci comparatisti, che possiamo denominare: ‘comparatismo storicistico’, ‘comparatismo morfologico-strutturale’ e ‘comparatismo dialogico’.

### *Comparatismo storicistico*

In questo approccio, i criteri di comparabilità limitano la selezione degli insiemi da comparare soltanto a quelle entità fra cui è già acquisito come certo o altamente probabile un *legame storico* documentato. Gli obiettivi della ricerca sono qui fondamentalmente due: o verificare l'esistenza di legami storici fra le entità selezionate, oppure – qualora essi siano già ampiamente documentati – approfondirne le implicazioni storiche e culturali. Secondo tale approccio, dunque, la comparazione costituisce soltanto un mezzo ausiliario, subordinato alla presenza di documentate connessioni storiche fra le entità da comparare.

Una ricerca storico-comparatista su Leibniz e il pensiero cinese, per esempio, sarà unicamente interessata all'individuazione di

eventuali influssi del pensiero cinese sulla filosofia di Leibniz<sup>1</sup>. L'indagine verterà dunque su quali fonti cinesi (e in che traduzione) siano state direttamente citate da Leibniz o fossero comunque a lui accessibili: soltanto nell'ambito di questi materiali verrà effettuata la comparazione, mirante a individuare eventuali influssi del pensiero cinese sul filosofo tedesco. Altre possibili convergenze fra Leibniz e pensiero cinese, se non storicamente giustificate, verranno ignorate come irrilevanti dal punto di vista strettamente storico.

Allo stesso modo, uno storico delle religioni interessato a studiare il mito di Orfeo, potrà avvalersi della mitologia comparata per rintracciare, per esempio, un'ipotetica origine sciamanica centro-asiatica del mito, seguendone l'irradiazione da un lato verso la Grecia (attraverso la Scizia) e dall'altro verso gli Indiani d'America attraverso la Siberia e lo stretto di Bering<sup>2</sup>. Anche qui la comparazione fra miti di culture diverse è giustificata solo in vista della dimostrazione di una possibile trasmissione storica degli stessi da una cultura ad altre contigue.

### *Comparatismo morfologico-strutturale*

Se nell'approccio storicistico la comparazione riveste un ruolo 'ancillare', con questa seconda tipologia ci troviamo di fronte ad un approccio comparatista propriamente detto, perché la comparazione vi svolge una funzione centrale. Qui infatti i criteri di comparabilità selezionano le entità da comparare soltanto in base a *convergenze morfologiche e strutturali*, senza conferire alcun rilievo alla presenza o meno di documentati legami storici fra loro.

In realtà, questa tipologia comparatista comprende molteplici

<sup>1</sup> Su questo argomento cf. R. F. Markel, *Leibniz und China*, Berlin, de Gruyter, 1952; O. Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972.

<sup>2</sup> L'argomento fu trattato da A. Brelich in un corso di Storia delle Religioni tenuto presso l'Università degli Studi *La Sapienza* di Roma nei primi anni '70.

differenziazioni interne, in quanto viene adottata da parecchie discipline notevolmente diverse l'una dall'altra (e talora in contrasto fra loro), come – per citare solo qualche esempio – la fenomenologia delle religioni, lo strutturalismo, la psicologia archetipica junghiana, la filosofia comparata in molte sue varianti, l'antropologia culturale, ecc.

In ogni caso, si può affermare che l'obiettivo principale di questa tipologia comparatista è lo studio delle *leggi generali*, dei *significati universali* e/o delle *strutture profonde* che regolano il pensiero e l'esperienza dell'uomo in quanto uomo e non in quanto figlio di una determinata cultura.

A tal fine, in linea col summenzionato schema comparativo trifasico, viene qui applicata la seguente procedura metodologica: nella *prima fase* si selezionano entità che, indipendentemente dalla presenza o meno di legami storici fra loro, presentino aree di forte convergenza morfologico-strutturale; nella *seconda fase* si esaminano le tematiche più somiglianti; infine, una volta sottratte da queste ultime le differenze specifiche emerse dalla *terza fase* (e ritenute il portato delle singole culture), ciò che resta è considerato il materiale di base dalla cui analisi possono emergere le leggi, i significati e le strutture fondamentali dell'esperienza umana, al di là delle differenze storico-culturali.

Secondo questo approccio, dunque, il ricorso, per esempio, alla mitologia comparata non avrà più lo scopo di rintracciare il percorso di un mito nella sua diffusione storica da una cultura all'altra, ma cercherà di investigarne i significati universali e la struttura profonda, al fine di scoprire le leggi che ne stanno alla base, al di là delle forme specifiche che esso ha assunto nelle varie culture<sup>3</sup>. Esempi significativi di questa tipologia comparatista sono l'analisi strutturale delle fiabe russe di magia realizzata da W. J.

<sup>3</sup> Questo approccio alla mitologia comparata si riscontra per esempio (pur in forme alquanto diverse tra loro) nelle opere di R. Otto, E. Cassirer, M. Eliade e K. Kerényi: per una sintetica rassegna circa le loro posizioni riguardo al mito, cf. F. Jesi, *Il Mito*, Milano, Mondadori, 1980, pp. 57-81.

Propp<sup>4</sup> e l'indagine comparativa sui sistemi di parentela in Australia, India, Cina e nelle due Americhe svolta da C. Lévi-Strauss<sup>5</sup>. Altri approcci, come per esempio le ricerche psicologiche di C. G. Jung sugli archetipi dell'inconscio collettivo<sup>6</sup> o la fenomenologia della religione di Van der Leeuw<sup>7</sup> e M. Eliade<sup>8</sup>, preferiscono investigare i *significati* che emergono dall'incontro fra le strutture profonde e l'esperienza umana; ma, nonostante le rilevanti diversità d'impostazione, si attengono comunque più o meno alla stessa tipologia comparatista.

Nel campo degli studi sul misticismo, un esempio calzante di comparatismo morfologico-strutturale è stato offerto dal pionieristico studio di R. Otto che metteva a confronto il pensiero di Eckhart con quello di Śaṅkara<sup>9</sup>: proprio poiché qui sono esclusi a priori ogni contatto storico e ogni reciproca influenza, le significative convergenze emergenti attraverso il metodo comparativo potrebbero rivelare, secondo l'autore, alcune costanti e leggi universali dell'esperienza mistica in quanto tale, mentre le differenze ne illustrerebbero la vasta gamma di espressioni specifiche derivanti dall'incontro fra queste strutture fondamentali e le contingenti situazioni individuali e/o storico-culturali.

Anche la filosofia comparata, nell'ottica di molti suoi esponenti (come P. Masson Oursel, Ch. H. Moore, A. J. Bahm, F. Dallmayr

<sup>4</sup> W. J. Propp, *Morfologija skazki. Transformacii volshebnykh skazok*, Leningrad, Gosudarstvennij Institut Istorii Iskusstva (coll. "Voprosi poetiki", n. 12), 1928 (tr. it. *Morfologia della fiaba*, Roma, Newton Compton, 1976).

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947 (tr. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969).

<sup>6</sup> C. G. Jung, "Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus", in *Psychologische Abhandlungen*, 9, 1954 (tr. it. 'Gli archetipi dell'inconscio collettivo', in *Opere*, vol. IX, tomo I, Torino, Boringhieri, 1980).

<sup>7</sup> G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956<sup>2</sup> (tr. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri, 1975).

<sup>8</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1948 (tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1954).

<sup>9</sup> R. Otto, *West-östliche Mystik*, Klotz, Gotha, 1926 (tr. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, Casale Monferrato, Marietti, 1985).

ed altri)<sup>10</sup>, ha prevalentemente seguito la stessa procedura, orientandosi talora verso la prospettiva di una ‘filosofia mondiale’ capace di inglobare tutte le possibili posizioni filosofiche espresse dall’umanità entro un’unica struttura di riferimento generale<sup>11</sup>. Altri autori, come H. Nakamura<sup>12</sup>, vedono nel metodo comparativo uno strumento per individuare, più che le risposte, le *domande* filosofiche di fondo, ossia le problematiche universali comuni a tutto il genere umano, alle quali poi i singoli pensatori e le diverse culture danno risposte filosofiche differenziate.

### *Comparatismo dialogico*

Il comparatismo dialogico condivide con quello morfologico-strutturale gli stessi criteri di comparabilità, ma i suoi obiettivi sono diversi, a causa di una profonda revisione di ordine epistemologico.

Facendo proprie le riflessioni critiche che i recenti sviluppi della filosofia della scienza e del pensiero post-moderno hanno rivolto all’empirismo logico e al miraggio di una scienza totalmente ‘oggettiva’<sup>13</sup>, questo approccio comparatista – a differenza dei due

<sup>10</sup> Cf. P. Masson Oursel, *La philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923; Ch. A. Moore, *Philosophy East and West*, Princeton, Princeton University Press, 1944; A. J. Bahm, *Comparative Philosophy*, Albuquerque, World Books, 1977; F. Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, New York, Suny Press, 1996.

<sup>11</sup> Cf. per esempio T. Izutsu, *Unicità dell’esistenza*, Genova, Marietti, 1991.

<sup>12</sup> H. Nakamura, *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*, Tokyo, Paul Kegan, 1975.

<sup>13</sup> Cf. *Gentle Bridges*, a cura di J. W. Hayward e F. J. Varela, Boulder, Shambala, 1992 (tr. it. *Ponti sottili*, Vicenza, Neri Pozza, 1998, p. 34): «non è possibile affermare che l’osservazione o la teoria descrivano con *certezza* il modo di essere del mondo. È possibile solo affermare che *probabilmente* il mondo è così». Sulla crisi epistemologica della scienza ‘oggettiva’ (i cui fondamenti si rifacevano prima al modello newtoniano e poi all’empirismo logico) cf. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 (tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969); O. Todisco, *La crisi dei fondamenti*, Roma, Borla, 1984; Hayward – Varela, *Ponti sottili*, cit., pp. 21-70; *The Authority of Experience*, a cura di J. Pickering, Richmond, Curzon, 1997, pp. vii-xiv.

precedenti – ritiene impossibile che un qualsiasi soggetto possa operare una comparazione ponendosi totalmente al di fuori e al di sopra del ‘campo oggettivo’ in cui si situano le entità comparate.

Infatti, secondo questo punto di vista, il soggetto e l’oggetto di qualsiasi osservazione non sono separabili, appartenendo allo stesso ‘campo’. Un’osservazione del tutto ‘oggettiva’ è epistemologicamente insostenibile, in primo luogo perché ogni osservazione è ‘carica di teoria’ (*theory-laden*)<sup>14</sup> – in quanto il soggetto non può che osservare secondo la propria prospettiva parziale e condizionata – e in secondo luogo perché il processo di osservazione stesso modifica sia il soggetto (che diviene ‘partecipante’) sia l’oggetto osservato in modo tale che non è mai possibile stabilirne con esattezza la natura indipendentemente dall’osservazione. Di qui la concezione post-moderna secondo cui è impossibile un’unica e ‘oggettiva’ visione della realtà, cui si sostituisce una pluralità di prospettive parziali, ognuna ‘vera’ soltanto dal proprio punto di vista<sup>15</sup>.

Un’altra importante conseguenza di questa rivoluzione episte-

<sup>14</sup> Cf. Hayward – Varela, *Ponti sottili*, cit., pp. 34-37: «gli studi condotti dagli psicologi cognitivisti hanno messo in questione l’idea dell’osservazione pura, ossia dell’osservazione oggettiva.[...] Tutte le nostre osservazioni sono in qualche modo colme di teorie precedenti. Riassumendo con uno slogan: ‘L’osservazione è carica di teoria (*theory-laden*)’.[...] Un secondo aspetto vuole che la terminologia con cui si descrivono le osservazioni aggiunga un ulteriore strato teoretico e soggettivo a quelle che dovrebbero essere osservazioni oggettive.[...] Un terzo aspetto di questo coinvolgimento di fattori soggettivi è dato dalla circostanza per cui anche quanto viene riconosciuto quale fatto dipende dalla teoria di un soggetto.[...] È stato rilevato come qualsiasi fatto, suggerito da un’osservazione, che sia in contrasto con le teorie dominanti, tenda ad essere accantonato, esattamente nel modo in cui altri ‘fatti’ vengono creati a rinforzo delle teorie dominanti». Cf. anche A. Grassi, *Psicologia dinamica e clinica*, Roma, Carocci, 1999, pp. 107-108: «gli epistemologi contemporanei effettuano una revisione del rapporto tra scienza e realtà: non ci sono fatti e osservazioni scientifiche soltanto oggettivi, al di fuori di qualsiasi teoria. La teoria determina come si osserva e che cosa si osserva, cioè che cosa deve essere considerato un fatto. La stessa osservazione è intesa come *theory-laden*. La scienza si sviluppa nell’ambito di una comunità e sulla base di una particolare *Weltanschauung*, di una certa visione del mondo». Per un’ampia discussione epistemologica sull’argomento, vedi F. Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, Chicago, University of Illinois Press, 1977.

<sup>15</sup> Cf. J. Pickering (a cura di), *The Authority of Experience*, cit., p. x: «the postmodern shift is towards dialogue between a multiplicity of perspectives rather than the effort

mologica è che le identità del soggetto e dell'oggetto, lungi dall'essere cristallizzate e separate, si ridefiniscono reciprocamente, di momento in momento, in un continuo 'flusso dialogico', in quanto identità e alterità sono essenzialmente interdipendenti.

Secondo questa prospettiva epistemologica, dunque, ogni comparazione avviene all'interno di un unico 'campo dialogico' a *tre* poli: i due oggetti comparati e il soggetto che opera la comparazione, il quale non si identifica né con l'uno né con l'altro, ma nemmeno si situa al di sopra o all'esterno del loro spazio dialogico, in quanto la sua identità partecipa all'orizzonte problematico aperto dalla comparazione e ne viene più o meno modificata. Ne consegue che l'obiettivo principale del comparatismo dialogico consiste nell'evidenziare il *comune spazio problematico* emergente dalla comparazione e nello scoprire poi, attraverso il processo dialogico che ne consegue, che cosa tutto questo *significa per me* in quanto soggetto comparante, vale a dire a quali nuove prospettive si apre l'orizzonte della mia identità. Wilfred Cantwell Smith esprimeva un concetto analogo a proposito delle religioni comparate<sup>16</sup>:

La forma tradizionale della cultura occidentale nello studio della religione di altri uomini era quella di una presentazione impersonale di 'essa'.[...] Oggi l'osservatore viene coinvolto personalmente, in modo tale che la situazione è quella di un 'noi' che parla di un 'loro'. Il passo successivo è un dialogo, in cui 'noi' parliamo a 'voi'. Se vi è un reciproco ascolto, può accadere che 'noi' parliamo *con* 'voi'. Il culmine di questa evoluzione si ha quando 'noi tutti' parliamo con tutti gli altri a proposito di 'noi'.

Questa impostazione di fondo, condivisa più o meno da autori come Raimon Panikkar, François Jullien, Georges Vallin, Daya

after an exclusive, unified view. This will allow a more realistic and informed interaction between different images of the mind and different methods to investigate it».

<sup>16</sup> W. C. Smith, "La religione comparata: dove e perché?", in AA.VV., *The History of Religions. Essays in Methodology*, a cura di M. Eliade e J. Kitagawa, Chicago, The University of Chicago Press, 1959 (tr. it. *Studi di storia delle religioni*, Firenze, Sansoni, 1985, p. 46).

Krishna, Ben Ami Sharfstein, Wilhelm Halbfass e Fred Dallmayr<sup>17</sup>, culmina nell'idea di 'filosofia come comparazione', sostenuta da Giangiorgio Pasqualotto<sup>18</sup>.

Volendo, per esempio, investigare l'idea di 'distacco' secondo la prospettiva del comparatismo dialogico attraverso un confronto fra il concetto di *Gelassenheit* come compare in Meister Eckhart<sup>19</sup> e il concetto di *viveka* nel buddhismo antico<sup>20</sup> o di *vairāgya* in Patañjali<sup>21</sup>, non sarà sufficiente analizzarne le somiglianze e le differenze di ordine morfologico-strutturale: occorrerà infatti, anche e soprattutto, cogliere il comune spazio problematico che investe sia gli oggetti comparati (la mistica domenicana tedesca del XIII-XIV

<sup>17</sup> Cf. R. Panikkar, "What is Comparative Philosophy Comparing?", in AA. VV., *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, a cura di G. J. Larson ed E. Deutsch, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 116-136; Id., *The Intra-Religious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978 (tr. it. *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988); F. Jullien, *Processo o creazione*, Parma, Pratiche, 1991; G. Vallin, "Pourquoi le non-dualisme asiatique?", in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2, 1978, p. 175; Daya Krishna, "La philosophie comparée: ce qu'elle est; ce qu'elle devrait être", in *Diogenes*, 136, 1986, p. 74; B. A. Scharfstein, "The Contextual Fallacy", in AA. VV., *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, cit., p. 84; W. Halbfass, *India and Europe*, New York, Suny Press, 1988, p. 433; F. Dallmayr, "Western Thought and Indian Thought: Comments on Ramanujan", in *Philosophy East and West*, 44/3, 1994, p. 531.

<sup>18</sup> G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 58-9: «non c'è filosofia che compara, ma solo filosofia che 'si compara', che, cioè, si produce mediante l'attività comparativa. Il soggetto di tale filosofia non si riduce a semplice osservatore, ma svolge il ruolo di 'attore', in un duplice senso: in un senso propriamente attivo, in quanto 'investe' con le proprie domande gli oggetti che indaga; e in un senso 'passivo', in quanto viene provocato alle domande da questi stessi oggetti.[...] La filosofia come comparazione, a differenza della filosofia comparata, non è una meta-filosofia, una particolare forma di filosofia che presuma di comparare 'dall'alto' – o, comunque, dall'esterno – altre forme di filosofia, ma coincide con la modalità fondamentale della filosofia stessa.[...] Questa capacità di cogliere l'unità problematica nella molteplicità delle risposte che le diverse culture hanno prodotto, non è propria di un 'occhio' impassibile che si accontenta di catalogare differenze e analogie, ma appartiene a quei soggetti che si lasciano coinvolgere e trasformare dagli stessi problemi che indagano».

<sup>19</sup> Cf. *Meister Eckhart: la via del distacco*, a cura di M. Vannini, Milano, Mondadori, 1995.

<sup>20</sup> Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo, Frewin & Co., 1972, pp. 205-6.

<sup>21</sup> Cf. Patañjali, *Yogasātra*, I.12, 15; III.50; G. Feuerstein, *The Yoga-Sūtra of Patañjali*, Rochester, Inner Traditions International, 1979.

secolo, il buddhismo antico in lingua pāli e lo yoga classico del III secolo d. C.), sia l'orizzonte filosofico ed esistenziale cui appartiene il soggetto della comparazione (per esempio, il laicismo colto dell'Occidente contemporaneo), al fine di esplorare i significati che, alla luce della comparazione dialogica, il concetto di 'distacco' può assumere nell'ambito della *Weltanschauung* contemporanea, arricchendola o trasformandola.

### *Verso un modello integrato di comparatismo*

Le tre diverse tipologie di comparatismo fin qui illustrate sono spesso state considerate, dagli studiosi che hanno aderito a ciascuna di esse, come mutuamente esclusive e contraddittorie, dando luogo ad accese polemiche – quasi sempre sotto forma di dialoghi fra sordi – in molteplici campi di ricerca<sup>22</sup>.

Ma il conflitto fra i vari approcci non è necessariamente l'unico esito possibile, soprattutto se si tiene conto che il variare dei criteri di comparabilità è collegato alla differenza degli obiettivi da raggiungere: per esempio, i metodi di un esperto in mineralogia per analizzare le pietre di cui è fatta una cattedrale sono ovviamente diversi da quelli usati da uno storico dell'arte che ne studi l'architettura, ma non per questo risultano in contraddizione o mutualmente esclusivi, data la diversità degli obiettivi di ricerca; potremmo anzi dire che sono complementari.

Analogamente, le tre tipologie di comparatismo non solo non appaiono contraddittorie e mutuamente esclusive, ma mostrano anzi una notevole *complementarietà*, disponendosi in un naturale *continuum* di ricerca plurilivellare, capace di offrire un quadro d'insieme dei fenomeni studiati estremamente ricco e differenziato.

Immaginiamo, per esempio, una ricerca comparatista in campo

<sup>22</sup> Basti qui ricordare, per citare solo uno dei tanti esempi possibili, l'annoso dibattito fra storici e fenomenologi della religione, in cui si rispecchia spesso il conflitto fra comparatismo storico e comparatismo morfologico-strutturale.

filosofico fra Nietzsche e il buddhismo<sup>23</sup>. Il primo passo sarà, alla luce del *comparatismo storico*, quello di individuare sistematicamente quali testi di e sul buddhismo fossero accessibili al filosofo tedesco e quali brani delle sue opere lo menzionino esplicitamente: in base ad un'analisi comparata del materiale raccolto, sarà possibile accertare eventuali influssi storici della filosofia buddhista sul pensiero nietzschiano.

Su questa base, il *comparatismo morfologico-strutturale* potrà estendere il campo di indagine anche a quei passi dell'opera nietzschiana che, pur non mostrando alcun diretto influsso del pensiero buddhista – perché coerentemente e organicamente collegati all'intrinseco dipanarsi della sua personale *Weltanschauung* – presentano tuttavia significative convergenze con aspetti fondamentali della dottrina buddhista: per esempio, la decostruzione dell'io nella filosofia di Nietzsche offre pregnanti spunti di comparazione con la concezione buddhista del 'non-sé' o *anattā*.

Tutto ciò dischiude a sua volta, nella prospettiva del *comparatismo dialogico*, un vasto spazio problematico, sollevando interrogativi di natura etica, filosofica, psicologica ed esistenziale che coinvolgono in una comune ricerca di significato non solo Nietzsche e i pensatori buddhisti, ma anche il soggetto stesso della comparazione: per esempio, dal confronto fra la decostruzione del soggetto in Nietzsche e la dottrina buddhista dell'*anattā*, quali significati si dischiudono alle problematiche sull'identità presenti nell'Occidente contemporaneo?

Secondo questa prospettiva, dunque, le tre tipologie di comparazione (storica, morfologico-strutturale e dialogica) designano semplicemente *livelli diversi di analisi filosofica* che risultano strettamente complementari ai fini di un approccio 'integrale' alla comparazione filosofica.

<sup>23</sup> Su questo argomento cf. il fondamentale contributo di F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlin & New York, 1981. Vedi anche il pregevole studio di V. E. Sgueglia, *Nietzsche e il buddhismo*, tesi in Religioni e Filosofie dell'India presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli (anno accademico 1992-3).

*Filosofia occidentale e pensiero indiano*

Finora abbiamo tracciato un quadro generale di riferimento sui vari tipi di comparatismo. Ma le specifiche problematiche sollevate dal dialogo interculturale fra filosofia occidentale e pensiero indiano presentano una varietà particolarmente interessante di questioni, che investono il concetto stesso di filosofia e le metodologie di ricerca interdisciplinare. Qui, per esigenze di spazio, ci limiteremo soltanto ad alcuni spunti di riflessione<sup>24</sup>.

Va anzitutto notato che, nella lingua sanscrita, non esiste un esatto equivalente del termine 'filosofia', così come viene inteso in Occidente<sup>25</sup>. La parola che più vi si accosta è *darsana* (dalla radice

<sup>24</sup> Per quanto concerne, più in generale, l'incontro fra Oriente religioso e Occidente contemporaneo, vedi i seguenti testi e le annesse bibliografie: H. De Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Paris, Editions Montaigne, 1952 (tr. it. *Buddhismo e Occidente*, Milano, Vita e Pensiero, 1958); S. Radhakrishnan, *Religion in a Changing World*, London, Gorge Allen & Unwin, 1967 (tr. it. *La religione nel mondo che cambia*, Roma, Ubaldini-Astrolabio, 1967); J. Needleman, *The New Religions*, New York, Doubleday & Company, 1970; C. Pensa, "L'incontro fra Oriente e Occidente oggi: problemi e significati con particolare riguardo al buddhismo e all'induismo", Supplemento n° 2 agli *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 35/1, 1975, pp. 25-53; Id., "Considerazioni sul miglioramento della qualità della vita: Oriente e Occidente", in AA. VV., *Atti del movimento per l'integrazione europea*, 1976, pp. 53-72; A. Woodrow, *Les nouvelles sectes*, Evreux, Editions du Seuil, 1977; H. Cox, *Turning East*, New York, Simon and Schuster, 1977 (tr. it. *La svolta ad Oriente*, Brescia, Editrice Queriniana, 1978); V. Mazzarino, "Oriente e Occidente nella letteratura saggistica dedicata all'incontro fra Oriente religioso e Occidente contemporaneo: un rapporto preliminare", in *Rivista degli studi orientali*, 52/1-2, 1978, pp. 55-89; R. Fields, *How the Swans Came to the Lake*, Boulder, Shambhala, 1981; B. R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982 (tr. it. *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1985); M. Bergonzi, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1980; Id., "Il Buddhismo in Occidente", in AA. VV., *Storia del Buddhismo*, a cura di C. Puech, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 305-396; Id., "Riflessioni sul Buddhismo in Occidente", in *La Critica Sociologica*, 111-112, 1994-1995, pp. 85-101; AA. VV., *I nuovi movimenti religiosi*, in *Concilium*, 19/1, 1983; A. N. Terrin, *Nuove religioni*, Brescia, Morcelliana, 1985; G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Roma-Bari, Laterza, 1986; E. Barker, *New Religious Movements*, London, Her Britannic Majesty's Stationery Office, 1989 (tr. it. *I nuovi movimenti religiosi*, Milano, Mondadori, 1992); M. Introvigne, *I nuovi culti*, Milano, Mondadori, 1990; S. Batchelor, *The Awakening of the West*, London, Acquarian, 1994 (tr. it. *Il risveglio dell'Occidente*, Roma, Ubaldini, 1995).

<sup>25</sup> Per un discorso introduttivo su analogie e differenze fra filosofia indiana e occiden-

√*drś* = vedere), che significa ‘visione’, ‘punto di vista’, ‘prospettiva’: un ‘modo di vedere la realtà’ che corrisponde al tedesco *Weltanschauung* e che, per estensione, va poi a indicare il concetto di ‘sistema filosofico’<sup>26</sup>.

Occorre inoltre tenere presente che, a parte poche eccezioni, le filosofie indiane sono sempre subordinate ad un’*istanza soteriologica* e inscindibili da una *prassi interiore* di tipo religioso, etico e meditativo<sup>27</sup>. Pertanto, nella lettura e nell’interpretazione dei testi filosofici indiani, va sempre tenuto conto del fatto che, se da un lato il pensiero indiano procede secondo schemi coerentemente razionali in modo non difforme da quello occidentale, dall’altro le argomentazioni filosofiche non si basano soltanto sui dati empirici dell’ordinaria esperienza sensoriale della coscienza di veglia, ma anche e soprattutto sui dati (altrettanto empirici) forniti dagli stati di coscienza meditativi e dalla condizione del liberato, la cui autorevolezza risulta, per chi ne ha esperienza diretta, ancor più cogente dell’ordinaria evidenza sensoriale<sup>28</sup>. In altri termini, nei testi indiani si fa esplicito riferimento ad un pensiero e ad un linguaggio la cui autorità ed evidenza provengono non solo dalla coerenza logica o dalla percezione ordinaria, ma anche e soprattutto dall’esperienza immediata ed autoevidente di particolari stati meditativi o illuminativi che per definizione trascendono le parole<sup>29</sup>.

Ci troviamo, insomma, di fronte a un pensiero filosofico ba-

tale, cf. H. von Glasenapp, *Philosophie der Inder*, Stuttgart, Kröner, 1949 (tr. it. *Filosofia dell’India*, Torino, SEI, 1988, pp. 21-29).

<sup>26</sup> Cf. H. von Glasenapp, *Philosophie der Inder*, cit., pp. 21-22; M. Bergonzi, “La dimensione soteriologica nel pensiero filosofico-religioso indiano”, in AA. VV., *Fedi e culture oltre il Dio di Abramo*, a cura di G. D’Erme, Napoli, Guida, 2003, pp. 169-170.

<sup>27</sup> Per questo motivo nel mondo accademico gli insegnamenti riguardanti il pensiero indiano vengono comunemente denominati ‘Religioni e Filosofie dell’India’, in quanto nessuno dei due termini occidentali (né ‘filosofia’ né ‘religione’) rende da solo piena giustizia agli aspetti complessi e multiformi di quel pensiero e soltanto appaiati possono fornirne una qualche approssimazione, per quanto ancora imprecisa. Sulla dimensione soteriologica del pensiero filosofico indiano, cf. M. Bergonzi, “La dimensione soteriologica...” cit., pp. 169-183.

<sup>28</sup> Vedi *infra*.

<sup>29</sup> Sul carattere ineffabile dell’esperienza mistica, cf. per esempio W. James, *The Varie-*

sato su una forma di ‘empirismo interiore’ che pone al ricercatore occidentale gli stessi ardui problemi epistemologici suscitati dallo studio della psicologia del misticismo<sup>30</sup>.

Dal punto di vista comparatista, dunque, ciò che nella tradizione filosofica occidentale forse più si avvicina al pensiero indiano, per la sua connessione con la prassi contemplativa, è la mistica cristiana, la cui *forma mentis*, al di là delle pur fondamentali differenze teologiche, mostra interessanti analogie e convergenze col pensiero filosofico-religioso indiano: si pensi, per citare solo qualche esempio, all’uso di procedimenti come l’apofatismo, il paradosso, la *coincidentia oppositorum*, la dialettica e la *reductio ad absurdum* per trascendere il linguaggio e il pensiero stesso; oppure alla concezione secondo cui i criteri di verifica circa la validità o l’efficacia di una filosofia poggiano sulle ‘opere’ e sui ‘frutti’, vale a dire sul piano della prassi. Qui si delinea dunque un fertile terreno d’incontro per una comparazione interculturale<sup>31</sup>.

*ties of Religious Experience* (1902), New York, New American Library, 1958, Lectures XVI-XVII.

<sup>30</sup> Per una panoramica sulle complesse problematiche sollevate dagli studi sul misticismo cf. W. James, in *The Varieties of Religious Experience*, cit.; R. Otto, *West-östliche Mystik*, cit. (tr. it. cit.); A. Huxley, *The Doors of Perception*, London, Chatto & Windus, 1954 (tr. it. *Le porte della percezione*, Milano, Mondadori, 1958); Id., *The Perennial Philosophy*, London, Chatto & Windus, 1946 (tr. it. *La filosofia perenne*, Milano, Mondadori, 1959); R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, Oxford University Press, 1961; A. J. Deikman, “Deautomatization and the Mystic Experience”, in *Psychiatry*, 29/4, 1966, pp. 324-338; F. Staal, *Exploring Mysticism*, Los Angeles, University of California Press, 1975 (tr. it. *Introduzione allo studio del misticismo*, Roma, Ubaldini-Astrolabio, 1976); *Understanding Mysticism*, a cura di R. Woods, London, The Athlone Press, 1980; *Mysticism and Philosophical Analysis*, a cura di S. T. Katz, Oxford, Oxford University Press, 1978; Id. (a cura di), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983; Id. (a cura di), *Mysticism and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1992; *The Problem of Pure Consciousness*, a cura di R. K. C. Forman, Oxford, Oxford University Press, 1990; Id. (a cura di), *The Innate Capacity*, Oxford, Oxford University Press, 1998; Id., *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, State University of New York Press, 1999; M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato, Piemme, 1996.

<sup>31</sup> Sulla comparazione interculturale e sul dialogo interreligioso fra cristianesimo e spiritualità orientale, cf. R. Otto, *West-östliche Mystik*, cit.; A. Watts, *The Supreme Identity*, London, Random House, 1950 (tr. it. *La Suprema Identità*, Vicenza, Il Punto d’Incontro, 1993); D. T. Suzuki, *Mysticism, Christian and Buddhist*, New York, Harper & Brothers,

Diverso e più problematico è il caso di una comparazione fra il pensiero indiano e tutte le forme di filosofia occidentale che presentano una completa indipendenza dalla religione e dalla prassi contemplativa. Infatti qui si confrontano da un lato un approccio (quello indiano) basato sulla stretta interconnessione fra filosofia, religione e prassi soteriologica, in cui il pensiero razionale si applica e si fonda sull'evidenza derivante da una particolare forma di 'empirismo interiore' o 'mistico', e dall'altro un approccio filosofico (quello occidentale) articolato prevalentemente al livello teorico ed intellettuale, indipendente da qualsiasi prassi salvifica, la cui razionalità si basa unicamente sui dati dell'ordinaria percezione sensoriale della coscienza di veglia<sup>32</sup>.

1957 (tr. it. *Misticismo cristiano e buddhista*, Roma, Ubaldini-Astrolabio, 1972); T. Merton, *Mystics and Zen Masters*, New York, The Abbey of Gethsemani, 1961 (tr. it. *Mistici e maestri zen*, Milano, 1969); Id., *Zen and the Birds of Appetite*, Philadelphia, 1968 (tr. it. *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Milano, Garzanti, 1970); W. L. King, *Buddhism and Christianity*, Philadelphia, 1962; D. A. Graham, *Zen Catholicism: a Suggestion*, New York, 1963; Id., *Conversations: Christian and Buddhist*, New York, 1968; R. Panikkar, *Māyā e apocalisse*, Roma, Ed. Abete, 1966; Id., *El Silencio del Dios*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970 (tr. it. *Il silenzio di Dio*, Roma, Borla, 1985); Id., *The Intra-religious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978 (tr. it. *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988); Id., *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, Asian Trading Corporation, 1983; W. Johnston, *Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York 1970; Id., *Christian Zen*, New York, 1971 (tr. it. *Lo zen cristiano*, Roma, Coines, 1974); E. Lassalle, *Zen-meditation für Christen*, München-Bern, Barth, 1973 (tr. it. *Meditazione zen e preghiera cristiana*, Roma, Paoline, 1979); Id., *Leben im neuen Bewusstsein*, München, Kösel-Verlag, 1986 (tr. it. *Vivere in una nuova coscienza*, Roma, Ed. Mediterranee, 1988); Id., *Zen und Christliche Spiritualität*, München, Kösel-Verlag, 1987 (tr. it. *Zen e spiritualità cristiana*, Roma, Ed. Mediterranee, 1995); B. Griffiths, *Return to the Centre*, London, Collins, 1976 (tr. it. *Ritorno al centro*, Brescia, Queriniana, 1979); S. Siddhēcvarananda, *Pensiero indiano e mistica carmelitana*, Roma, Āsram Vidyā, 1977; AA. VV., *Monachesimo cristiano, buddhista, indi*, Bologna, EMI, 1978; D. J. O'Hanlon, "Integration of Spiritual Practices: a Western Christian Looks East", in *Journal of Transpersonal Psychology*, 13, 1981, pp. 91-112; AA. VV., *Liberaci dal male*, Bologna, EMI, 1983; M. Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo*, Roma, Città Nuova, 1985; L. Mazzocchi, *Cristo e Buddha*, Bastia Umbra, Ed. Kù, 1987; L. Mazzocchi e A. Tallarico, *Il Vangelo e lo Zen*, Bologna, EDB, 1994; D. W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*, Mahwah, Paulist Press, 1991 (tr. it. *Kenosi e nulla assoluto*, Roma, Città Nuova, 1993); Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, New York, Riverhead Books, 1995 (tr. it. *Il Buddha vivente, il Cristo vivente*, Vicenza, Neri Pozza, 1996); Id., *Going Home*, New York, Riverhead Books, 1999.

Persino le finalità dei due modi di concepire la filosofia sono spesso diverse: in Occidente la filosofia persegue in genere lo scopo di pensare i fondamenti della verità-realtà nel modo più oggettivo possibile, mentre in India, dove prevale l'idea che il pensiero e il linguaggio non possano in alcun modo circoscrivere, oggettivare o com-prendere la verità-realtà (posta al di fuori della portata di ogni definizione e ogni forma limitata), la filosofia è usata come uno strumento per svuotare la mente di ogni contenuto e ogni limite imposto dal pensiero concettuale (*vikalpa*), al fine di raggiungere una visione intuitiva diretta e meta-concettuale (*nir-vikalpa*) della realtà. In altri termini, anche il pensare filosofico diventa qui *una prassi di purificazione mentale*, uno *strumento di salvezza* per realizzare la verità-realtà, ma non coincidente con essa (come il dito che indica la luna non è la luna né può in alcun modo raffigurarla)<sup>33</sup>.

Date queste premesse, comparare un sistema filosofico occidentale col pensiero indiano diventa un'operazione complessa e problematica, perché l'orizzonte quasi unicamente 'intellettuale' entro cui si muove il filosofo occidentale avrebbe bisogno, in qualche modo, di una controparte più o meno omogenea e com-

<sup>32</sup> Per un approfondimento circa le diverse basi empiriche su cui si fondano il pensiero occidentale (prevalentemente dualistico) e quello orientale (fortemente orientato verso il non-dualismo), cf. D. Loy, *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 3-8: «unlike Western philosophy, which prefers to reflect on the dualistic experience accessible to all, these systems make far-reaching epistemological and ontological claims on the basis of counterintuitive experience accessible to very few. [...] It is not that these claims are not empirical, but if they are true, they are grounded on evidence not readily available.[...] Here the critical issue is the type of experience that needs to be 'explained'. The Western epistemologist usually accepts as his data our familiar dualistic experience, dismissing other types (e.g., *samādhi*) as philosophically insignificant aberrations. In contrast, Asian epistemologists have placed more weight upon various 'paranormal' experiences, including *samādhi*, dreams, and what they consider to be the experience of liberation. The former approach accepts duality as valid and dismisses nonduality as delusive; the latter accepts nonduality as revelatory and criticizes duality as a more common but deluded interpretation of what we experience. Because it is a matter of premises, at this level *there are no neutral or objective criteria by which we can evaluate these two views* [corsivo nostro]».

<sup>33</sup> Sui limiti della conoscenza concettuale della realtà, vedi *infra*.

patibile, il che implicherebbe tuttavia un'arbitraria estrapolazione atta ad astrarre e sradicare gli elementi puramente intellettuali del pensiero indiano dalla loro naturale *humus*, fatta di un'inscindibile interrelazione fra filosofia, soteriologia e prassi meditativa. In questi casi, il pericolo del riduzionismo etnocentrico è sempre in agguato.

Per contrastare queste difficoltà, occorrerebbe forse attuare una specie di 'rivoluzione copernicana': anziché 'intellettualizzare' il pensiero indiano, isolandolo dalle proprie radici vitali, si potrebbe tentare – al contrario – di 'incarnare' maggiormente la filosofia occidentale, scavando più in profondità lungo i percorsi organici che ne connettono l'esplicito livello intellettuale con l'implicito *background* esperienziale, fino ad ottenere un modello di pensiero più pregnante, comparabile con quello indiano.

Comunque sia, diventa quanto mai auspicabile un approccio al dialogo interculturale di carattere fortemente *interdisciplinare*, in cui la comparazione filosofica costituisca solo il tassello di un mosaico più ampio, cui debbono partecipare altre discipline, come per esempio l'antropologia culturale o la psicologia del misticismo. Infatti, affinché la comparazione non risulti meramente astratta e intellettuale, occorre anzitutto cogliere la gravidanza plurilivellare del pensiero indiano, al di là di superficiali ipersemplicizzazioni e distorsioni etnocentriche.

A tal fine, i tradizionali strumenti della ricerca accademica occidentale (come per esempio l'approccio storico e filologico), per quanto indispensabili ad una comprensione propedeutica, non sono sufficienti. I testi filosofico-religiosi indiani, infatti, persino quando trattano di specifiche problematiche logiche o epistemologiche, contengono uno sterminato vocabolario di termini tecnici riferiti a una vasta fenomenologia di esperienze e percezioni che avvengono in stati di coscienza meditativi estremamente differenziati. Per quanto esperto nella ricerca linguistica, il filologo occidentale che volesse tradurre tali testi soltanto sulla base delle proprie competenze specifiche si troverebbe di fronte a difficoltà insormontabili, rischiando grossi fraintendimenti.

Si dice che un esquimese abbia una ventina di parole diverse

per indicare la neve, poiché la sua dimestichezza con essa gli permette di percepirne altrettanti tipi diversi, laddove un italiano medio ne distingue uno solo, che chiama appunto ‘neve’. Come potrebbe allora un ipotetico traduttore italiano rendere nella propria lingua quei venti termini, se non ha la più pallida idea delle differenti percezioni che vi corrispondono?

Analogamente, come tradurre – per esempio – in modo corretto, preciso e differenziato la vasta terminologia adottata negli *Yogasūtra* per indicare stati sempre più profondi di concentrazione e calma mentale, come *dharanā*, *dhyāna* e tutti i vari tipi di *śamādhi*<sup>34</sup>?

Appare evidente a questo punto, al fine di comprendere in profondità il pensiero filosofico-religioso indiano, la necessità di integrare le specifiche competenze storico-filologiche con un approccio interdisciplinare che comprenda da un lato il supporto di accurati studi sulla psicologia del misticismo e sugli stati di coscienza meditativi, e dall’altro una qualche forma di ‘ricerca sul campo’ grazie a cui lo studioso occidentale possa o avere lui stesso diretta esperienza personale di una prassi meditativa, oppure accedere a resoconti di prima mano di tale prassi mediante questionari, interviste e/o una regolare collaborazione con autorevoli esponenti di tradizioni filosofico-religiose ancora viventi<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Non c’è dunque da stupirsi se i pur valenti studiosi occidentali che in passato si cimentarono nella traduzione del Canone buddhista per conto della *Pali Text Society* armati soltanto delle proprie competenze linguistiche ed accademiche siano talora incorsi in clamorosi errori di traduzione, rendendo per esempio il termine *jhāna* (indicante uno stato di profondo assorbimento meditativo connotato da quiete, concentrazione, e lucidità non discorsiva) con parole come *trance* o *musings*. E, per contro, non a caso l’idea di tradurre opportunamente il termine yogico *śamādhi* con ‘enstasi’ (= ‘stare dentro’, per indicare uno stato di profonda pace, lucidità e raccoglimento interiore) in contrapposizione al più comune ‘estasi’ (= ‘stare fuori’, ossia uscire dal corpo o da se stessi, come per esempio nell’esperienza sciamanica) fu proposta da Mircea Eliade dopo una lunga esperienza ‘sul campo’ in India, dove praticò personalmente lo yoga sotto la guida di competenti maestri.

<sup>35</sup> Per limitarci, a titolo d’esempio, al solo campo degli studi sul buddhismo vajrayāna tibetano, menzioniamo le pionieristiche collaborazioni di insigni tibetologi come H. Guenther e J. Hopkins con autorevoli esponenti tibetani di tradizioni buddiste viventi, o il caso di R. A. E. Thurman che, oltre ad occuparsi di studi accademici nel settore

L'obiezione secondo cui un'esposizione diretta a qualche prassi meditativa priverebbe automaticamente lo studioso del necessario distacco critico e dell'obiettività scientifica, introducendo surrentiziamente nella ricerca spuri intenti apologetici, non tiene conto del fatto che *qualsiasi* osservazione è comunque e sempre 'carica di teoria': è ovvio infatti che, per esempio, nello studio del pensiero buddhista ogni ricercatore porterà con sé il proprio *background* culturale e filosofico, sia esso di matrice cristiana, atea o buddhista, con tutti i suoi pregiudizi pro o contro il materiale analizzato.

L'esito più o meno valido della ricerca non dipende dunque dal tipo di credo che lo studioso professa, ma dalla sua *onestà intellettuale*, ossia dal livello di consapevolezza dei propri pregiudizi e dalla misura in cui si rende capace, per quanto gli è possibile, di prescindere da essi per aprire l'orizzonte delle proprie convinzioni all'incontro con il diverso.

### *Comparatismo e categorie filosofiche*

Una riflessione a parte va dedicata alle problematiche sollevate dall'impiego, ai fini della comparazione fra pensiero occidentale e pensiero indiano, di categorie filosofiche generali come 'empirismo', 'razionalismo', 'idealismo', 'realismo', 'criticismo', 'esistenzialismo', ecc<sup>36</sup>.

storico-religioso presso la Columbia University, è stato anche il primo statunitense ad aver preso gli ordini monastici in una tradizione buddhista tibetana. Nel campo degli studi sul misticismo, sulla necessità di integrare le fonti testuali con resoconti autobiografici e 'interviste comparate' a esponenti autorevoli di tradizioni contemplative viventi vedi R. K. C. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 11-30.

<sup>36</sup> È interessante notare che l'applicazione di categorie filosofiche occidentali al pensiero indiano in un'ottica comparatista è stata adottata non soltanto da studiosi occidentali, ma anche da molti esponenti del mondo accademico indiano, entusiasticamente abbagliati dalle convergenze che tale procedimento dischiudeva. Esempio, a questo proposito, è il tentativo intrapreso da T. R. V. Murti di leggere la filosofia di Nāgārjuna attraverso il confronto con il criticismo kantiano, la dialettica hegeliana e il pensiero di Bradley: cf. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, George Allen and

Occorre anzitutto precisare che ognuna di queste categorie si è formata in uno specifico momento storico del pensiero filosofico occidentale e di tale momento conserva l'impronta indelebile, perché è lì che affondano le sue radici. Soltanto in un secondo tempo al carattere storico di queste categorie si è andato sovrapponendo un significato più astratto, di ordine *tipologico*, per indicare modelli generali attraverso cui è possibile catalogare le varie forme del pensare filosofico. Ma, per quanto astratte e generali possano diventare tali categorie, in esse permane pur sempre il residuo ineliminabile del loro particolare *background* storico-culturale.

Date queste premesse, applicare le categorie filosofiche occidentali al pensiero indiano rischia di incasellarlo ed etichettarlo secondo griglie poco compatibili, che da un lato ne forzano o distorcono i significati entro rigidi schematismi inclini a ridurre sempre e comunque l'ignoto al noto, e dall'altro non riescono a cogliere, fra le maglie troppo larghe della propria rete di riferimento, una gran quantità di significati talmente estranei alla nostra cultura da restare del tutto ignorati. Il pericolo, come sempre, è quello di uno strisciante riduzionismo etnocentrico, di fronte al quale molti autori hanno reagito rinunciando *tout court* all'uso di queste categorie o affermando addirittura l'impossibilità di ogni comparazione.

Ma, esaminando la questione più da vicino, ci si accorge che i rischi summenzionati non dipendono tanto dalle categorie filosofiche in sé, quanto dal *modo di usarle* nella comparazione.

Se, infatti, esse vengono impiegate come un mero strumento di classificazione astratta, che ingabbia i sistemi di pensiero indiani entro parametri etnocentrici occidentali, allora ogni prospettiva euristica finisce per chiudersi in un orizzonte autoreferenziale. Classificare, per esempio, la scuola buddhista cittamātra come un sistema filosofico 'idealista' serve a ben poco, perché da un lato ne ipersemplicifica ed appiattisce la complessa epistemologia plurilivel-

lare e dall'altro vi proietta sopra una serie di associazioni improprie che riguardano soltanto le filosofie idealiste occidentali<sup>37</sup>.

Se, invece, queste categorie vengono usate *in modo dialogico ed interlocutorio*, per porre domande più che per dare risposte, allora possono trasformarsi in utili strumenti euristici per dischiudere nuovi orizzonti di significato.

Per esempio: se 'interrogo' il buddhismo pāli attraverso il confronto con le categorie dell' 'empirismo', del 'pragmatismo' o della 'fenomenologia', che prospettive si dischiudono<sup>38</sup>?

In molti passi del canone pāli il Buddha sottolinea la priorità dell'istanza soteriologica sulla speculazione astratta di tipo ontologico e metafisico: come una zattera (che va usata per attraversare il fiume senza portarsela dietro una volta raggiunta l'altra sponda)<sup>39</sup>, la dottrina buddhista è un *veicolo* che serve a percorrere il sentiero della liberazione senza cristallizzarsi in teorie astratte e sistemi filosofici. Ogni convinzione filosofico-religiosa (*ditt̥hi*) va lasciata andare, in quanto fonte di attaccamento che imprigiona la mente in falsi assolutismi<sup>40</sup>. Il Buddha rispondeva spesso col silenzio alle domande su questioni di ordine metafisico, per sottolinearne l'irrelevanza rispetto all'urgenza di percorrere la via del risveglio<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Per una critica all'interpretazione in chiave idealista della scuola cittamātra, cf. per esempio B. C. Hall, "The Meaning of *Vijñapti* in Vasubandhu's Concept of Mind", in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9/1, 1986, pp. 7-23.

<sup>38</sup> Tracce sporadiche di questo approccio 'interlocutorio' si riscontrano, per esempio, nell'interessante tentativo, da parte di N. P. Jacobson, di tradurre il buddhismo antico in un linguaggio accessibile all'Occidente contemporaneo filtrandolo attraverso il punto di vista delle tradizioni filosofiche e scientifiche occidentali, con particolare riferimento all'empirismo logico e all'esistenzialismo: cf. N. P. Jacobson, *Buddhism. The Religion of Analysis*, London, George Allen & Unwin, 1966.

<sup>39</sup> Per la metafora della zattera cf. *Majjhīma-Nikāya*, I, pp. 134-135; 260.

<sup>40</sup> Per la critica alle *ditt̥hi* cf. soprattutto il *Sutta-Nipāta*.

<sup>41</sup> Sul silenzio del Buddha, cf. R. Panikkar, *El Silencio del Dios*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970 (tr. it. *Il silenzio di Dio*, Roma, Borla, 1985); T. Yoshinori, *The Heart of Buddhism. In Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*, New York, Crossroad, 1983, cap. I (tr. it. *Il cuore del Buddhismo*, Bologna, EMI, 1999). A. Rigopoulos, "The *Aṅgikatāni* and the *Catuskoṭi* Form in the Pāli *Sutta Piṭaka*", in *East and West*, 42/2-4, dicembre 1992, pp. 227-259 e 43/1-4, dicembre 1993, pp. 115-40; F. Sferra, "Il silenzio

In questa fase antica del pensiero buddhista, dunque, non trova alcuno spazio la questione se, per esempio, esista o meno una realtà esterna alla coscienza che se la rappresenta, perché la metafisica (e con essa le categorie di idealismo/realismo) non aveva ancora assunto uno statuto di problematicità.

In linea col pragmatismo soteriologico che caratterizza molti suoi aspetti, il buddhismo antico applica il pensiero filosofico ai dati forniti dall'esperienza immediata della realtà e in questo senso può essere definito una forma di 'empirismo'. Va però precisato che, a differenza dell'empirismo occidentale (il cui orizzonte esperienziale si limita ai meri dati sensoriali della coscienza di veglia), fra i dati dell'immediata esperienza della realtà il buddhismo include quelli forniti non solo dai sensi, ma anche dalle esperienze meditative e illuminative.

Queste pur grandi differenze nulla tolgono, tuttavia, alle forti convergenze rilevabili per esempio – come hanno notato molti autori<sup>42</sup> – fra la dottrina buddhista dell'*anattā* e la decostruzione del concetto di 'io' operata da D. Hume<sup>43</sup>.

L'impiego delle categorie di 'empirismo', 'pragmatismo' o 'fenomenologia' come *interlocutori dialogici* del buddhismo pāli può inoltre gettare una luce chiarificatrice sulle difficoltà emerse nel

del Buddha", in AA. VV., *Fedi e culture oltre il Dio di Abramo*, a cura di G. D'Erme, pp. 115-33.

<sup>42</sup> Cf., per esempio, N. P. Jacobson, *Buddhism*, cit., pp. 83-86.

<sup>43</sup> Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, London, Clarendon Press, 1896, I, IV, vi (252): "when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. [...] I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement". Il termine *bundle* o *collection* potrebbe essere un'accurata traduzione in inglese del termine pāli *khandha*, usato per designare i vari tipi di 'aggregati' in cui è possibile decostruire per via analitica il falso senso del sé secondo la dottrina buddhista dell'*anatta*, mentre l'espressione *in a perpetual flux and movement* costituisce l'esatto parallelo del concetto buddhista di *anicca* (impermanenza). Sia Hume sia il buddhismo considerano l'io un mero concetto sovrapposto ad un sempre cangiante flusso di percezioni.

tentativo d'interpretare precisamente il significato di importanti concetti-chiave della dottrina buddhista, come per esempio quello di *dhamma*, che nella letteratura pāli pre-sistematica<sup>44</sup> risulta spesso sospeso in un limbo di indeterminatezza.

Escludendo infatti i significati più comuni di *dhamma* come 'verità-realtà' e come 'insegnamento del Buddha' (che non pongono rilevanti problemi d'interpretazione), ad un'attenta lettura del Canone pāli questo termine sembra gravitare intorno ad altri due distinti nuclei semantici, di carattere più 'tecnico': dal punto di vista *psicologico*, proprio come i suoni sono gli oggetti specifici del senso dell'udito, gli odori dell'olfatto, ecc., così il termine *dhamma* designa gli oggetti specifici (ossia i contenuti psichici) del 'senso mentale' (*mano*), che la psicologia buddhista considera un 'senso' al pari degli altri cinque<sup>45</sup>; dal punto di vista *filosofico*, il termine *dhamma* sembra invece riferirsi agli elementi ultimi, non ulteriormente scomponibili, cui perviene l'analisi buddhista dei fenomeni composti della realtà<sup>46</sup>.

Va precisato che non si tratta di 'atomi' (*paramāṇu*), perché il concetto di atomo (che comparirà in alcune successive scuole buddhiste e verrà criticato da altre)<sup>47</sup> presuppone una metafisica di tipo realista che postuli una materia esterna alla coscienza, mentre,

<sup>44</sup> Per 'letteratura pāli pre-sistematica' si intendono qui soprattutto i *Nikāya* e porzioni del *Vinaya*, che precedono le più tarde elaborazioni sistematiche dei commentari e dell'*Abhidhamma*.

<sup>45</sup> Gli 'oggetti' (*dhamma*) del senso mentale sono tutti i *contenuti psichici*, sia quelli direttamente percepiti dalla coscienza senza la mediazione dei sensi (come i pensieri, i ricordi, i desideri, le emozioni, le immaginazioni, ecc.), sia quelli che derivano dalla trasformazione dei dati sensoriali (di origine fisiologica) in contenuti mentali percepibili dalla coscienza: cf. W. F. Jayasuriya, *The Psychology and Philosophy of Buddhism*, Kuala Lumpur, Buddhist Missionari Society, 1963.

<sup>46</sup> Tale analisi costituirà poi la principale occupazione della letteratura sistematica dell'*Abhidhamma* (pāli) o *Abhidharma* (sanscrito). Per un'accurata indagine filosofica sul significato del termine *dharmā* (l'equivalente sanscrito del pāli *dhamma*) nella letteratura buddhista abhidharmica, vedi il fondamentale studio di Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, London, The Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 1923 (tr. it. *La concezione centrale del buddhismo*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1977).

<sup>47</sup> I sarvāstivādin, per esempio, affermeranno l'esistenza degli atomi (*paramāṇu*), mentre i vijñānavādin la sottoporrono a critica.

come abbiamo visto, il buddhismo antico sembra evitare presupposti metafisici ed assumere semplicemente i dati forniti dall'esperienza immediata della realtà, in una forma di empirismo *sui generis*.

Ma che cosa si intende veramente per 'esperienza immediata della realtà'? Qui dobbiamo sottolineare che il termine 'immediata' va inteso in senso forte, come 'non-mediata' da alcun filtro di tipo cognitivo o emozionale. In altre parole, la comune esperienza della realtà non è considerata dal buddhismo un'esperienza 'immediata', perché risulta pesantemente condizionata da filtri cognitivi ed emotivi che la rendono inaffidabile ai fini di una corretta analisi del reale.

Ad un'osservazione superficiale, l'ordinaria percezione ci mostra infatti una realtà fatta di 'cose' che appaiono 'solide', 'separate' e 'permanenti'. Ma, per il buddhismo, questa è soltanto una 'descrizione della realtà' sovrapposta ai puri dati empirici: in altri termini, la comune esperienza della realtà, lungi dall'essere immediata, risulta 'costruita' attraverso filtri linguistico-concettuali (*vikalpa, papāñca*) che plasmano la nostra percezione in base a schemi condizionati.

Soltanto mediante un arduo *training* meditativo dell'attenzione (in cui i processi discorsivi della mente giungono alla quiete) la coscienza può avere un accesso diretto ed immediato ai dati empirici.

A questo punto, quelle che prima sembravano 'cose' solide risultano, alla luce dell'analisi buddhista, come 'condizionate' e 'composte' (*sankhata*) da fattori ultimi non ulteriormente scomponibili (che prendono appunto il nome di *dhamma*), mentre la loro apparente permanenza e separatezza si rivelano come un costante fluire (*anicca*) di processi tutti interrelati fra loro (*paṭicca-samuppāda*). È evidente allora – come si è già rilevato in precedenza – che i 'dati immediati dell'esperienza' cui fa riferimento l' 'empirismo' buddhista non sono quelli dell'ordinaria coscienza di veglia ('costruiti' e 'mediati' dall'apparato linguistico-concettuale), bensì quelli della percezione diretta accessibile soltanto ad una coscienza purificata attraverso un rigoroso *training* meditativo dell'attenzione<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Cf. D. Loy, *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 9-10: «the act of perception is normally not simple but complex (*sa-vikalpa*),

Se, dunque, interroghiamo il significato filosofico pre-sistemático del termine *dhamma* nel Canone pāli secondo un'ottica 'empirista' (e cioè né realista né idealista), appare chiaro che la definizione più calzante di *dhamma* non è 'gli elementi ultimi, non ulteriormente scomponibili, in cui è analizzabile la realtà' (il che implicherebbe già una definita posizione metafisica), ma piuttosto 'i *fenomeni* ultimi, non ulteriormente scomponibili, in cui è analizzabile l'*esperienza immediata* della realtà', qualunque sia la realtà posta oltre l'esperienza che se ne ha.

Questa definizione ha, tra l'altro, il merito di saldare insieme i due diversi significati tecnici del termine *dhamma* (quello filosofico e quello psicologico), poiché i 'fenomeni' ultimi in cui è analizzabile l'esperienza della realtà coincidono ovviamente con gli 'oggetti mentali' che si danno immediatamente alla coscienza, senza tuttavia approdare necessariamente ad un esplicito idealismo.

A questo punto risulta anche chiaro che la filosofia dell'*Abhidhamma*, nella misura in cui si propone un'analisi sistematica dei componenti ultimi (*dhamma*) che costituiscono l'esperienza immediata della realtà così come si dà direttamente alla coscienza, mostra pregnanti affinità con l'approccio fenomenologico, che andrebbero ulteriormente investigate attraverso il metodo comparatista.

### *Non-dualismo e comparazione filosofica*

In un'ottica comparatista, dunque, le categorie filosofiche dell'Occidente, se usate correttamente più per interrogare che per rispondere, possono offrire un buon ponte verso il pensiero indiano, evitando i rischi del riduttivismo etnocentrico. Rischi che sareb-

for a variety of other mental processes interpret and organize percepts. Through meditative practices, however, one can come to distinguish the bare percept from these other processes and experience it as it is in itself (*nir-vikalpa*); experiencing this way is without the distinction normally made between the perceived object and the subject that is conscious of it).

bero ancor più ridotti se all'uso 'interlocutorio' delle categorie filosofiche occidentali si affiancasse anche, in senso inverso, quello di alcune fondamentali categorie filosofiche del pensiero indiano.

Anche qui ci limiteremo a menzionare un solo esempio: la categoria del 'non-dualismo' (*advaita, advaya*), che caratterizza molti sviluppi filosofico-religiosi indiani, soprattutto nel vedānta e nel buddhismo mahāyāna<sup>49</sup>. Questa categoria presenta infatti una notevole fecondità euristica, capace di connettere in un unico quadro di riferimento una vasta complessità di problematiche filosofiche.

Come ha, con dovizia di argomentazioni, mostrato D. Loy nel suo magistrale studio sull'argomento<sup>50</sup>, esistono molteplici forme di non-dualismo, a seconda di quale sia la dualità negata: il non-dualismo di soggetto e oggetto, di assoluto e contingente, di universale e particolare, di noumeno e fenomeno, di unità e molteplicità, di essere e nulla, di creatore e creatura, ecc. Queste differenziazioni possono fornire una precisa griglia di riferimento per una comparazione non approssimativa fra sistemi filosofici diversi, a seconda di quali tipi di non-dualismo vengano da essi accettati o respinti. Alcuni sistemi buddhisti, per esempio, accettano la non-dualità di soggetto e oggetto, ma non quella di unità e molteplicità, mentre il vedānta di Śaṅkara le accetta tutte indistintamente<sup>51</sup>. D'altra parte, l'analisi si potrebbe ulteriormente approfondire investigando, per esempio, le implicazioni della non-dualità di soggetto e oggetto nelle tre diverse sfere della percezione, dell'azione e del pensiero<sup>52</sup>: come viene descritta una percezione o un'azione non-

<sup>49</sup> Per un'analisi filosofica in chiave comparatista del pensiero non-dualista, cf. D. Loy, *Nonduality*, cit. Vedi anche AA. VV., *Vedanta for the Western World*, a cura di Ch. Isherwood, London, George Allen & Unwin, 1949; G. Vallin, "Pourquoi le non-dualisme asiatique? (Éléments pour une théorie de la philosophie comparée)", in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2, 1978, pp. 157-175; Id., "Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique", in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3, 1975, pp. 275-288. Per una critica alle posizioni di Vallin, cf. H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de l'Herne, 1981 (tr. it. *Il paradosso del monoteismo*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, pp. 129-161).

<sup>50</sup> D. Loy, *Nonduality*, cit., pp. 17-37.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 35-6.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 38-177.

dualista? Quali esiti si otterrebbero interrogando attraverso queste griglie il pensiero filosofico di Plotino o di Spinoza?

Va tenuto presente che la filosofia del non-dualismo non è una forma di ‘monismo’. Il monismo contrappone l’uno al molteplice, affermando il primo e negando il secondo, mentre il non-dualismo li vede come due *concetti interdipendenti*, in cui l’identità di ciascuno si definisce soltanto in relazione con quella dell’altro: il concetto di ‘unità’ si definisce soltanto in rapporto a quello di ‘molteplicità’ e viceversa. Ma questa struttura polarizzata riguarda soltanto il funzionamento dei processi linguistico-concettuali e non la realtà che essi cercano di ‘afferrare’: la rete serve per prendere il pesce, ma *non è* il pesce, così come – fuor di metafora – le parole e i concetti possono comprendere la realtà soltanto all’interno dei propri schemi dualistici di riferimento. Ciò equivale a dire che, secondo l’approccio non-dualista, gli opposti esistono come tali solo entro i limiti del pensiero concettuale che li formula, in quanto ne riflettono necessariamente il funzionamento; ma la realtà non-duale (né una né molteplice) li contiene tutti senza alcuna separazione<sup>53</sup>. A differenza, dunque, del monismo, il non-dualismo non nega la molteplicità a favore dell’unità, ma nega la dicotomizzazione uno/molteplice. Interrogare allora, per esempio, il pensiero filosofico di Plotino attraverso la categoria del non-dualismo può contribuire alla chiarificazione di equivoci e fraintendimenti, come le interpretazioni del suo sistema in chiave riduttivamente monistica<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Cf. A. Watts, *Taoism: Way Beyond Seeking*, Mark Watts 1997 (tr. it. *Taoismo*, Como, Red, 1999, pp. 47-48): «comprendiamo il *nero* perché è in contrasto col *bianco*, *uno* perché è in contrasto con *molti*, e così via. Agli induisti serviva un termine per descrivere ciò che trascende ogni differenziazione e ogni contrasto. Allora, invece di definire questa cosa trascendentale ‘l’uno’, l’hanno chiamata ‘il non-duale’, sapendo che, sebbene tale parola avesse un logico opposto (vale a dire il ‘duale’), l’avrebbero usata come se non ne avesse».

<sup>54</sup> Per una critica all’interpretazione di Plotino in chiave monistica, cf. G. Reale, ‘Plotino come ‘Erma bifronte’», in Plotino, *Enneadi*, Milano, Mondadori, 2002, p. LXIV: «in realtà, la metafisica plotiniana dell’Uno, che è opportuno denominare *benologia*, [...] implica uno strutturale rapporto dinamico-relazionale dell’Uno con i Molti».

È interessante anche notare che l'approccio non-dualista implica e connette insieme tutta una serie di concezioni filosofiche che, pur in forme diverse, ricorrono quasi in ogni sistema d'impronta non-dualista. Dal punto di vista epistemologico, per esempio, si sottolinea che la comune percezione dualistica della realtà (in cui un 'soggetto-qui' percepisce gli 'oggetti-li' come entità discrete causalmente interagenti nello spazio e nel tempo) deriva dalla sovrapposizione del pensiero concettuale (il cui funzionamento, basandosi sul linguaggio lineare e diacronico, è necessariamente dualista) ai dati sensoriali, i quali vengono organizzati in insiemi *solo apparentemente* separati in sequenze seriali.

In altri termini, per funzionare il pensiero concettuale deve usare il linguaggio come una 'griglia' che arbitrariamente frammenta l'indivisa realtà in 'entità' illusoriamente discrete e separate, corrispondenti alle singole parole o ai singoli concetti. Ma in tal modo va perduta l'interrelazione dinamica dei processi che costituiscono la realtà, i quali vengono, attraverso i concetti, reificati in 'cose' proprio come in una fotografia, che è incapace di cogliere il movimento. L'esito finale è una visione 'dualista' che scambia la descrizione concettuale della realtà per la realtà stessa<sup>55</sup>.

Secondo l'epistemologia non-dualista, il pensiero concettuale può funzionare soltanto entro i confini di una struttura dualistica che presuppone un soggetto contrapposto a un oggetto<sup>56</sup>: si tratta, per così dire, di un *pensare dal di fuori* intorno a un oggetto posto di fronte al soggetto. Ma il pensare filosofico, che tenta di investigare il fondamento o la totalità del reale, non può che essere un *pensare dal di dentro*, perché ovviamente non esiste un punto di osservazione esterno alla totalità del reale (di cui il pensare stesso

<sup>55</sup> Col suo proverbiale *humour*, A. Watts paragona questo errore epistemologico a mangiare il menù invece del pasto: cf. A. Watts, *Il tao della filosofia*, Como, Red, 2003, p. 100.

<sup>56</sup> Cf. D. Loy, *Nonduality*, cit., p. 4: «our usual conceptual knowledge is dualistic in at least two senses: it is knowledge *about* something, which a subject *has*; and such knowledge must discriminate one thing from another in order to assert some *attribute* about some *thing*».

fa parte). Ne consegue che il pensiero convenzionale (che funziona 'dal di fuori') non può 'com-prendere' la realtà, circoscrivendola all'interno di un qualche orizzonte concettuale: può solo pensarla 'dal di dentro' in una modalità sempre incompleta, incapace di esaurirne l'infinita ricchezza, perché potrà esaminarne di volta in volta soltanto aspetti parziali oggettivabili, senza avere accesso alla sorgente da cui scaturisce il pensare stesso<sup>57</sup>.

Per questo motivo il non-dualismo prevede un *uso non convenzionale del pensiero*: anziché definire o comprendere la realtà, esso potrà solo *indicarla* (come il dito la luna) trasformandosi in uno strumento di purificazione mentale attraverso una consapevolezza critica dei propri limiti che si avvale di procedimenti come l'apofatismo, il paradosso, la *reductio ad absurdum* o la dialettica.

In altri termini, secondo questo approccio la realtà non-duale non può essere 'pensata' se non in modo parziale e convenzionale, non può essere 'oggettivata' per divenire accessibile al soggetto pensante, perché esso stesso ne fa parte: si può soltanto 'essere' la realtà e 'conoscerla dall'interno', intuitivamente, *per identità*<sup>58</sup>.

Ciò avviene nell'esperienza illuminativa, che costituisce il culmine di molte forme di misticismo. Come si è già accennato,

<sup>57</sup> Cf. D. Loy, *Nonduality*, cit., pp. 4-5: «the dualistic nature of conceptual knowledge means the nondual experience, if genuine, must transcend philosophy itself and all its ontological claims. [...] The problem with philosophy is that its attempt to grasp nonduality conceptually is inherently dualistic and thus self-defeating. Indeed, the very impetus to philosophy may be seen as a reaction to the split between subject and object: philosophy originated in the need of the alienated subject to understand itself and its relation to the objective world it finds itself in. But, according to the 'nondualist systems' [...] philosophy cannot grasp the source from which it springs and so must yield to praxis: the intellectual attempt to grasp nonduality conceptually must give way to various meditative techniques which, it is claimed, promote the immediate experience of nonduality».

<sup>58</sup> R. K. C. Forman suggerisce che la 'conoscenza mistica' non sia né conoscenza sensoriale né conoscenza concettuale (le quali presuppongono entrambe una struttura 'intenzionale' basata sulla contrapposizione soggetto/oggetto), bensì una terza forma di conoscenza, quella per 'identità' (*knowledge by identity*), in cui soggetto e oggetto coincidono: cf. R. K. C. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 109-127. Questa 'conoscenza per identità' sembra coincidere con il concetto śāṅkariano di *anubhava*.

mentre le filosofie di tipo dualistico poggiano spesso su un empirismo derivante dall'evidenza sensoriale dell'ordinario stato di coscienza di veglia, le filosofie a sfondo non-dualistico si fondano anch'esse su una base 'empirica', ma ritengono l'autoevidenza dell'esperienza illuminativa più cogente dell'ordinaria esperienza sensoriale, la quale viene subordinata ad essa<sup>59</sup>.

Risulta evidente, a questo punto, che la categoria del non-dualismo implica la presenza di una complessa rete di problematiche filosofiche collaterali, tutte interconnesse tra loro, che riguardano soprattutto l'epistemologia e particolari modalità di pensiero come l'apofatismo e la dialettica. Data la stretta interconnessione di tutte queste tematiche, la categoria del non-dualismo può divenire un flessibile strumento euristico per la comparazione filosofica. Se, per esempio, si riscontra in un filosofo come Cusano un largo uso di procedimenti come la *coincidentia oppositorum* e l'apofatismo, ci si può chiedere se e in che misura anche altri elementi della struttura di pensiero non-dualista siano presenti in questo autore. Interrogando gli scritti di Cusano attraverso le problematiche del non-dualismo, possono per esempio emergere i seguenti interrogativi: quali forme di non-dualismo sono presenti e quali sono assenti? Si rilevano tracce di concezioni circa un percepire, un'agire o un pensare non-dualistico? Su quale base empirica ('sensoriale' e/o 'mistica') si fonda la sua filosofia? Quali sono i confini epistemologicamente validi entro cui egli situa i procedimenti del pensiero concettuale e del linguaggio? A seconda delle risposte a queste domande, sarà poi possibile stabilire il terreno migliore per eventuali comparatismi con il pensiero orientale.

<sup>59</sup> Cf. D. Loy, *Nonduality*, cit., pp. 3-9.

### *Comparatismo e dialogo interculturale*

È opportuno, per concludere il nostro discorso, svolgere alcune considerazioni finali circa il contributo che il comparatismo può offrire al dialogo interculturale fra Oriente e Occidente.

Il procedimento comparatista è un meccanismo assai delicato, facilmente incline a sbilanciarsi in due direzioni opposte<sup>60</sup>. Da un canto, infatti, può prevalere la tendenza ad evidenziare quasi esclusivamente le *somiglianze* a discapito delle differenze, appiattendolo e omogeneizzando l'alterità in un'apparente unità, dove il dialogo cede il passo, per così dire, a un 'monologo' che cancella ogni identità culturale. È questo il caso di tutti quegli approcci che – come, per esempio, il tradizionalismo o la teosofia – postulano una sapienza primordiale e perfetta, patrimonio comune dell'intera umanità, che poi si sarebbe andata col tempo deteriorando, oscurando e nascondendo nelle varie filosofie e religioni d'Oriente e d'Occidente.

A questo punto, la 'verità' non è più un processo vitale che scaturisce dal dialogo fra culture diverse, ma qualcosa di assoluto, già dato e cristallizzato *a priori*, da usare come metro di paragone per classificare gerarchicamente i singoli sistemi filosofico-religiosi di culture diverse in base al grado in cui si avvicinano o si allontanano da essa. Ovviamente, questo atteggiamento può sfociare in forme diverse di etnocentrismo, a seconda che la *lux* della verità primordiale risplenda più da Occidente (per esempio dalla sapienza greca) o da Oriente (per esempio dalla sapienza indiana).

D'altro canto, si possono invece privilegiare le *differenze* a discapito delle somiglianze, cadendo in forme radicali di *relativismo culturale* in base a cui nessun dialogo è possibile fra civiltà troppo eterogenee, incapaci di comunicare tra loro. Qui il rischio è quello di un etnocentrismo ineluttabilmente cinico, in cui ogni cultura o

<sup>60</sup> Cf. C. Pensa, "L'incontro fra Oriente e Occidente oggi: problemi e significati con particolare riguardo al buddhismo e all'induismo", Supplemento n. 2 agli *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 1, 1975, p. 28; M. Bergonzi, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 7.

si ripiega su se stessa a coltivare il proprio orticello nella più assoluta incomunicabilità con il diverso (in una qualche forma di ‘coabitazione forzata’), oppure tenta di ‘assimilare’, ‘conquistare’, ‘convertire’ o, al limite, ‘distruggere’ ogni alterità culturale, cui viene negato il diritto stesso all’esistenza.

È dunque essenziale che il meccanismo della comparazione bilanci con estrema cura il funzionamento di tutte le sue componenti per la riuscita del dialogo interculturale. Molti infatti sono i rischi in agguato, primo fra tutti il *pregiudizio*, che si presenta a volte in forme insidiose non facilmente riconoscibili. Esso funziona fondamentalmente in base a due regole principali, che potremmo formulare nel modo seguente:

- 1) *Minore è la conoscenza che si ha intorno a qualcosa, maggiore è la determinazione con cui si esprimeranno in proposito convinzioni nette, semplicistiche, senza sfumature (in bianco-e-nero).*

Affrontare l’ignoto richiede il coraggio dell’incertezza, la capacità di convivere con un’indagine che scaturisce dalla sospensione del giudizio. Il confronto con l’alterità crea una forma d’intenso disagio che mette in discussione la propria identità. Aniché affrontare un lungo e incerto processo di familiarizzazione col diverso, diventa allora più comodo farsene un’idea generale che sia chiara e netta, senza sfumature, appunto in bianco-e-nero: il che equivale, in altri termini, ad accontentarsi di un *cliché* che blocchi l’incertezza, ponendo fine alla ricerca. Questo atteggiamento viene ulteriormente rafforzato dalla seconda regola del pregiudizio.

- 2) *Più una convinzione risulta netta, chiara, semplice, senza sfumature (in bianco-e-nero), più sembra vera.*

Le idee semplicistiche sembrano vere perché una mente pigra fa meno fatica ad afferrarle. Ma la realtà non è mai in bianco-e-nero: ha una natura complessa, poliedrica, plurilivellare, multi-forme, ricca di sfumature. Per comprenderla, dunque, occorre un pensiero altrettanto variegato e flessibile, capace di usare i concetti (il cui funzionamento segue rigidi schemi bipolari) in modi non

cristallizzati, con un procedimento a spirale che osserva i fenomeni da prospettive sempre cangianti e vitalmente dialettiche. Il pregiudizio, al contrario, vuole certezze a buon mercato, fornite da un pensiero pigro che trova risposte preconfezionate senza nemmeno porsi le domande.

Da queste fondamentali regole del pregiudizio derivano tutti i famigerati *cliché* che hanno funestato il dialogo fra Oriente e Occidente con tutto il loro armamentario di false equazioni: Occidente = razionalità, Oriente = irrazionalità; Occidente = attività, Oriente = passività; Occidente = scienza, Oriente = misticismo; Occidente = ottimismo, Oriente = pessimismo<sup>61</sup>. Ma già il solo parlare di 'Oriente' e 'Occidente' rappresenta una grossolana ipersemplicificazione, in quanto esistono molti 'Orienti' e molti 'Occidenti'<sup>62</sup>.

Perché s'instauri un vero dialogo interculturale, occorre dunque rinunciare alle comode certezze dei luoghi comuni e gettare uno sguardo oltre la superficie delle etichette preconfezionate, verso una profondità il cui orizzonte può essere dischiuso solo da un'atteggiamento comparatista in grado di usare con flessibilità ed equilibrio tutta la vasta gamma dei propri strumenti critici ed euristici. È una ricerca che vale la pena di intraprendere, perché, per usare le parole di A. Watts<sup>63</sup>:

Non riuscirai a capire le tesi di base della tua civiltà, se la tua civiltà è l'unica che conosci.

<sup>61</sup> Per una rassegna critica di questi *cliché*, vedi M. Bergonzi, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, cit., pp. 6-9.

<sup>62</sup> Cf. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu, East-West Center Press, 1960, p. 24: «we must disavow the cultural unity of the West as we did in the case of the East». Vedi anche M. Bergonzi, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, cit., p. 6; G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003, p. 53.

<sup>63</sup> A. Watts, *Il tao della filosofia*, cit., p. 87.