

# Linguistica e filosofia del linguaggio in India

Elisa Freschi

18 novembre 2008

## Indice

<b>1</b>	<b>Introduzione</b>	<b>1</b>
1.1	Empiria e scientificità . . . . .	2
<b>2</b>	<b>Vyākaraṇa</b>	<b>3</b>
2.1	Pāṇini e i ruoli semantici dei termini . . . . .	3
2.2	Il problema della significazione . . . . .	4
2.3	Bhartṛhari . . . . .	4
2.4	I grammatici e lo dhvani . . . . .	6
<b>3</b>	<b>La scuola epistemologica buddhista</b>	<b>7</b>
3.1	Introduzione: la negazione degli oggetti esterni . . . . .	7
3.2	La teoria dell'apoha . . . . .	7
<b>4</b>	<b>Il Nyāya</b>	<b>9</b>
4.1	Il ruolo del Nyāya fra le scuole che si occupano di linguaggio . . . . .	9
4.2	L'atomismo linguistico del Nyāya . . . . .	9
<b>5</b>	<b>La Mīmāṃsā</b>	<b>11</b>
5.1	Introduzione . . . . .	11
5.2	La Mīmāṃsā e la linguistica testuale . . . . .	12
5.3	La Mīmāṃsā e l'elemento centrale della significazione e quindi dell'azione rituale e della connessione testuale . . . . .	13
5.4	La Mīmāṃsā e il linguaggio prescrittivo . . . . .	15
5.5	La linguistica bhāṭṭa . . . . .	15
5.6	La linguistica prābhākara . . . . .	15
<b>6</b>	<b>Fonti citate</b>	<b>16</b>

## 1 Introduzione

Nel parlare di linguistica in India dobbiamo innanzi tutto aver chiaro cosa sia l'oggetto del nostro studio. Il linguaggio può essere infatti analizzato su vari livelli, dalle sue unità minime (i fonemi o i tratti caratteristici di questi) a quelle massime (le unità testuali) e inoltre nel suo aspetto significante (il suono, o la scrittura) e in quello significato (il significato inteso come referente esterno di un termine, concetto o altro a seconda della teoria ontologica ed epistemologica cui si fa riferimento).

In India tutti questi aspetti vengono presi in considerazione e studiati con acribia e scientificità (intesa come il tentativo di sottrarre la materia studiata dalla dipendenza di singoli soggetti). A partire dalla sacralità dei Veda nella loro forma recitata, infatti, si sviluppano fin da tempi molto antichi la fonetica, l'analisi semantica (dei termini utilizzati) e la metrica, mentre sul piano "laico" dell'indagine sulla natura (poi cristallizzatesi soprattutto nella scuola Vaiśeṣika) si andava elaborando una teoria del suono inteso come fenomeno fisico. Di poco successiva sembra essere stata l'indagine grammaticale atta ad analizzare le forme flesse occorrenti nei testi. Contemporaneamente, l'esegesi vedica (sviluppatesi soprattutto all'interno della scuola Mīmāṃsā) si trovava ad affrontare passaggi vedici complessi ed elaborava perciò principi interpretativi che prendevano in considerazione non solo le singole parole o frasi, bensì anche il loro comporsi e influenzarsi reciproco. In ambito laico, invece, la tradizione dei dibattiti rendeva lo studio del linguaggio un elemento caratterizzante anche nella scuola logica (Nyāya). Infine, sul versante opposto il Buddhismo elaborava una propria teoria del linguaggio che non presupponga referenti che permangano nel tempo.

In questo modo, abbiamo incontrato già i principali protagonisti del dibattito linguistico indiano, ossia, utilizzando per comodità i nomi tradizionali delle correnti filosofiche indiane:

–il Vaiśeṣika (la scuola più vicina alla "filosofia naturale" o "fisica" in senso aristotelico), che si occupa del suono come fenomeno fisico (come viene prodotto dagli organi fonatori, come attraversa lo spazio, come viene recepito dall'orecchio). Di questo aspetto ci occuperemo in questa sede solo marginalmente.

–la Mīmāṃsā (la scuola di esegesi dei testi sacri), che elabora un'ermeneutica testuale, si interessa di come un testo (ovviamente si pensa soprattutto al Veda) possa comunicare il proprio contenuto conoscitivo indipendentemente da un parlante e di quale sia tale contenuto.

–il Nyāya (la scuola logica, emersa da una tradizione di esercizio dialettico), che si occupa di problemi di significazione ed elabora nella sua fase più tarda un

linguaggio artificiale allo scopo di enucleare la struttura logica sottesa al linguaggio, al pensiero, al mondo.

–la Grammatica (in India è spesso riconosciuta fra le scuole filosofiche), che parte da un'analisi derivazionale delle componenti del linguaggio e vede al proprio interno svilupparsi la teoria dello *sphoṭa* come elemento significante all'interno della frase.

–la scuola epistemologica buddhista (ossia la componente buddhista più esplicitamente impegnata nel dibattito filosofico indiano), che si sforza di sviluppare una teoria del linguaggio che non contrasti con l'assunto *mahāyāna* della vacuità di ogni cosa.

### **1.1 Empiria e scientificità**

Si è detto della scientificità dell'indagine linguistica in India. In realtà il discorso va ribaltato nel senso che in India la scientificità non è un obiettivo preesistente cui l'indagine linguistica mira (come accade spesso in Occidente). Al contrario, è la linguistica a offrire nel panorama indiano il paradigma della scientificità. Ciò comporta una forte capacità astrattiva all'interno della linguistica, che elabora principi sempre generali e non si limita a descrivere casi singoli. Un mito narra infatti l'origine del *Vyākaraṇa* (normalmente tradotto con “grammatica”, comprende elementi basici di fonetica, ampie elaborazioni morfologiche ed elementi di sintassi e di semantica solo in quanto questi influenzino il contesto morfologico) narrando di come Indra avesse chiesto a *Brahmā* di insegnargli la grammatica sanscrita. *Brahmā* comincia a elencargli tutte le forme corrette del sanscrito. A causa dell'elevata flessibilità della lingua sanscrita, dopo un anno divino, corrispondente a un milione di anni umani, *Brahmā* non ha ancora terminato il suo elenco. Capisce così che c'è bisogno di un insegnamento che prescindere dalle singole forme e che sia in grado di spiegarle a partire da alcune regole generali, in minor numero possibile. Nasce così il *Vyākaraṇa*, che è anzi tutto un'analisi degli elementi linguistici minimi per poi ricostruire a partire da tali elementi minimi potenzialmente ogni parola corretta. D'altro canto, il fatto che la linguistica sia in India paradigma della scientificità fa sì che l'approccio scientifico resti fortemente legato a una base empirica e induttiva. Rispetto infatti al paradigma della scienza nel mondo occidentale, ossia l'aritmetica, la linguistica resta legata al vincolo del linguaggio così come è effettivamente utilizzato. Dover rendere conto dell'uso effettivo limita le possibilità di uno sviluppo puramente logico deduttivo. Descrivendo il mestiere di chi si occupa di *Vyākaraṇa*, uno dei suoi maggiori esponenti, *Patañjali*, scrive: “Se si ha bisogno di un vaso, si va dal vasaio. Se si ha bisogno di una parola, non si va dal grammatico, ci si rivolge all'uso”. Ossia, al contrario della tecnica del vasaio, la linguistica non crea il proprio oggetto, ma si limita a rendere trasparenti usi linguistici già in atto.

Legata all'empiricità dell'indagine filosofica sul linguaggio in India è la possibilità di avere un ambito d'indagine molto ampio. Poiché infatti, come già accennato, l'indagine sul linguaggio parte dal dato linguistico, essa non sceglie un ambito privilegiato (per esempio, le proposizioni affermative, preferibilmente esprimenti dati di fatto verificabili, come secondo alcuni filosofi analitici), bensì spazia dal linguaggio poetico a quello metaforico, a quello prescrittivo e alle proposizioni negative, senza considerare nessuno di questi un'eccezione rispetto alla norma.

Sul piano filosofico, le discipline più tecniche all'interno della linguistica, ossia quelle legate al linguaggio come dato sonoro (fonetica, metrica) o testuale (analisi semantica) sono, ovviamente, meno interessanti e saranno perciò qui tralasciate.

## 2 Vyākaraṇa

### 2.1 Pāṇini e i ruoli semantici dei termini

Vyākaraṇa viene dalla radice kr- (“fare”) unita ai preverbi vi e ā. Il primo indica solitamente divisione. Vyākaraṇa potrebbe così essere tradotto con “analisi” e in effetti, come accennato sopra, legato al Vyākaraṇa è il processo tramite cui da forme nominali e verbali flesse si giungono a isolare radice, tema, terminazione etc. Storicamente, però, i testi di Vyākaraṇa che ci sono pervenuti non si soffermano su tale analisi, dandola per scontata, bensì descrivono i processi tramite i quali a partire dagli elementi basilari di cui sopra si giunge a costruire forme corrette. Emblematico in tal senso è il testo radice del Vyākaraṇa, l'Āṣṭādhyāyī di Pāṇini. Attraverso un numero relativamente basso di regole estremamente concise, questo testo giunge a descrivere il sanscrito in tutti i suoi aspetti. Il fuoco dell'attenzione è puntato sulla composizione dei morfemi, mentre fonetica, semantica e sintassi sono prese in considerazione solo in tanto in quanto influenzano il contesto morfologico.

A Pāṇini si deve la distinzione (“scoperta” in Occidente solo nel XX secolo) fra casi grammaticali e ruoli semantici ricoperti dai termini. Pāṇini distingue infatti fra la desinenza di caso e l'effettivo ruolo semantico di un termine. Per esempio, nelle due proposizioni:

1) Rāma cuoce il riso

e

2) Il riso è cotto da Rāma

il ruolo semantico di “riso” e “Rāma” è lo stesso, non ostante si sostanziano in una desinenza di caso diversa. Lo stesso vale per gli altri casi.

## 2.2 Il problema della significazione

Seguono il testo di Pāṇini un commento pure fatto di brevi frasi (vārttika) e opera di Katyāyana e un'opera invece di largo respiro, il “Grande Commento” (Mahābhāṣya) di Patañjali. Questi pone questioni di ampio raggio, chiedendosi per esempio nelle prime pagine quale sia lo scopo della grammatica. Dal nostro punto di vista, interessante è soprattutto l'interrogazione circa quale sia l'elemento significante. La scuola grammaticale sa infatti bene come sia possibile scomporre un'unità testuale in porzioni sempre più piccole. Quale di queste comunica un significato? I vocaboli (intesi come insieme di prefissi-tema-suffissi-desinenza)? O ciascuno dei morfemi che li compongono? O i singoli fonemi? E ancora, qual è il rapporto fra l'aspetto sonoro, i singoli fonemi, è il significato? La soluzione di Patañjali sarà quella di teorizzare un'“esplosione” (sphoṭa) del significato, che supera le caratteristiche fisiche del suono da cui è veicolato, ma in cui non si identifica (si veda il Mahābhāṣya, ad 1.1.70, vārttika 5).

Una volta stabilito tale elemento significante, ci si può interrogare anche sul rapporto fra unità significanti minime. I grammatici sposano la tesi per cui una frase è tale in quanto contiene un verbo. Questo diviene perciò il principale elemento, attorno a cui costruire il significato della frase.

## 2.3 Bhartṛhari

Il suo legame stretto con una realtà decisamente umana e difficilmente irregimentabile, quale il linguaggio (anche quando si tratta di una lingua fortemente formalizzata, come il sanscrito) fa sì che all'interno del vyākaraṇa sia sempre presente una corrente decisamente empirista e incline a “sōzein tà phainόμενα”.

Parallelamente, alcuni grammatici, soprattutto Bhartṛhari, tendono invece a considerare l'analisi degli elementi minimi, su cui imprescindibilmente si basa il lavoro del vyākaraṇa come è storicamente dato, come puramente arbitraria e funzionale. Bhartṛhari, vissuto nel V secolo e che ha esercitato una profondissima influenza sull'intero pensiero indiano successivo, può essere letto solo come fine grammatico. La sua opera continua quella dei suoi predecessori e si sofferma su punti tralasciati da questi, come la definizione di ruolo sintattico di un termine (distinto dalla terminazione morfologica di caso). Il Vākyapadīya, la sua opera principale, comincia però, con un capitolo dedicato alla negazione di ogni pluralità all'interno del linguaggio e, in ultima analisi del mondo.

Sostiene infatti Bhartṛhari (si veda VP II 416) che così come è possibile, a scopo di analisi, separare i fonemi che compongono un vocabolo senza però che questi possano avere un'esistenza autonoma al di fuori dei vocaboli di cui fanno parte, allo stesso modo i vocaboli possono essere estratti, a scopo di analisi, dalle frasi di cui

fanno parte, ma tale estrazione non è che un'operazione astratta, utile a scopo di analisi, ma non giustificata sul piano della reale significazione<sup>1</sup>. Questa è infatti legata sempre a un contesto di frase o, meglio, di testo. È bensì vero che, udita una frase, possiamo analizzarne il significato e attribuire porzioni di significato a ciascuno degli elementi che la compongono. Ma si tratta di un'operazione spesso difficile e che comunque non rispecchia il naturale processo di significazione linguistica. Se infatti è possibile esaminare *gacchāmi* come *gam-* + I pers. + singolare + tempo presente + modo indicativo, ciò non ostante è evidente come tale analisi sia utile solo ai fini dell'analisi grammaticale, mentre il significato di *gacchāmi* non viene comunicato dal parlante all'ascoltatore attraverso una simile analisi. Al contrario, il significato è un di più al di là dei singoli morfemi che costituiscono, per esempio, *gacchāmi*, così come dei singoli vocaboli che costituiscono una frase. Tale elemento aggiuntivo è detto anche da *Bharṭṛhari sphoṭa*, ossia dischiudimento, “sbocciamento” del significato, che viene annunciato fin dall'udire il primo fonema e viene appreso sempre più distintamente attraverso tutti quelli che seguono (si veda VP I 85-6).

Come già accennato, *Bharṭṛhari* riprende così un termine già in auge nella sua scuola, ma approfondendone le conseguenze. Anzitutto, la teoria dello *sphoṭa* porta infatti ad abbandonare il corrispondentismo ingenuo per cui ci si aspetta che i vocaboli siano semplicemente “nomi” delle cose che significano e che ci sia quindi una corrispondenza biunivoca perfetta fra vocaboli e oggetti reali. L'elemento semantico minimo, quindi, risulta essere non più il singolo vocabolo, bensì la frase. E in effetti, sostiene *Bharṭṛhari*, nell'udire una frase, ne comprendiamo il significato in modo globale, senza passare attraverso i significati dei singoli vocaboli che la compongono. Tanto è vero che, potremmo aggiungere, siamo poi in grado di riferire il significato di una frase, pur senza ricordarne gli esatti vocaboli. La tradizionale obiezione (sollevata per esempio nel *Vākyapadīya*, VP II 74) a questa teoria da parte di chi sostiene la priorità dei significati dei singoli vocaboli rispetto al significato della frase ricorda che però non siamo in grado di comprendere una frase qualora non comprendiamo il significato di uno o più dei vocaboli che la compongono. *Bharṭṛhari* ammette che l'ignoranza di uno o più vocaboli sia d'ostacolo, ma ribadisce che a essere impedita è la comunicazione di un significato unitario. Similmente, anche per chi ritenesse il vocabolo l'elemento significante minimo, coglierne i fonemi sarebbe condizione indispensabile per cogliere il significato di un vocabolo, ma ciò non ostante i fonemi non avrebbero alcun potere significante autonomo.

Più in generale, circa l'inalizzabilità della frase nei vocaboli che la compon-

---

<sup>1</sup>See also VP I 73: “No phonemes [actually] exist in a word, nor do parts exist in phonemes; ultimately there is no difference between a sentence and [its] words” (*pade na varṇā vidyate varṇeṣv avayavā na ca | vākyāt padānām atyantam praviveko na kaścana ||*).

gono, Bhartṛhari spiega (si veda VP II 94) che l'apparente somiglianza fra le due frasi “vānāt pika ānīyatām” (porta un cucù dal bosco) e “vānād vṛkṣa ānīyatām” (porta un albero dal bosco) è solo illusoria. Se infatti a prima vista possiamo pensare che le due frasi siano solo la somma dei significati individuali dei vocaboli che le compongono, ci troviamo poi a scontrarci con la constatazione che il tipo di “portare” previsto nei due casi è completamente diverso. Insomma, abbiamo a che fare con due significati globalmente diversi.

Più in generale, se un singolo sphaṭa comunica il significato dei vari morfemi componenti un vocabolo, è anche possibile dire che un singolo sphaṭa comunichi l'unico significato dei vari vocaboli componenti una frase o delle varie frasi componenti un testo. Se proiettiamo all'infinito questo stesso argomento, giungiamo all'idea che esista un unico sphaṭa per l'insieme di tutte le espressioni linguistiche possibili. Infatti, secondo Bhartṛhari, l'assoluto stesso (quello che il Vedānta chiama brahman) è linguaggio e le singole espressioni linguistiche non sono che apparenti modificazioni di tale unità parafenomenica. In tal senso, possiamo dire che Bhartṛhari non abbandona, ma porta alle estreme conseguenze la teoria corrispondentista per cui il linguaggio “dice” direttamente il reale. Poiché infatti, secondo l'analisi di Bhartṛhari, la pluralità di vocaboli all'interno di una frase (e di frasi all'interno di un testo) è in ultima analisi illusoria, Bhartṛhari può concludere che illusoria sia anche l'apparente molteplicità del reale.

## 2.4 I grammatici e lo dhvani

Aggiungo una postilla su un tema non propriamente filosofico e sul quale sicuramente la vostra formazione vi renderà più esperti di me. Nel IX secolo il teorico della poesia Ānandavardhana, nel suo Dhvanyāloka (Luce sullo dhvani) riprende la tradizione della retorica classica indiana aggiungendovi però un terzo elemento. Dice infatti Ānandavardhana che oltre al livello di significazione primaria (abhidhā o mukhyavṛtti) della frase, e oltre a quello di significazione secondaria o metaforica (lakṣaṇā o lakṣaṇāvṛtti) esiste un terzo livello, detto vyañjanā, letteralmente “manifestazione”. A essere così manifestato è lo dhvani, l'anima della poesia che trascende e supera i primi due livelli di significazione. Ānandavardhana dice esplicitamente di aver ripreso tale idea dai grammatici, ma purtroppo non spiega ulteriormente come. Probabilmente intende dire che il significato di una poesia, o di un verso si rivela all'uditore indipendentemente dai singoli elementi che lo compongono (si veda Dhvanyāloka III.2), un po' come il significato di una frase o di un testo “sboccia” nella mente dell'uditore per il tramite dello sphaṭa (che sarebbe quindi l'equivalente funzionale dello dhvani).

### **3 La scuola epistemologica buddhista**

#### **3.1 Introduzione: la negazione degli oggetti esterni**

La scuola epistemologica buddhista fa spesso fortemente appello al principio dell'aderenza all'empiria cui abbiamo accennato sopra e che, secondo la mia opinione, deriva all'interno della filosofia indiana proprio dal ruolo seminale svolto in questa dall'indagine linguistica. Sono perciò frequenti ragionamenti del tipo “è ingiustificato postulare un 'sé' stabile al di là dei fenomeni, giacché quello non è percepibile e questi non ne hanno bisogno per essere spiegati”. In altre parole, sostiene la scuola epistemologica buddhista, non ha senso postulare una fissità dei fenomeni al di sopra e al di là dei fenomeni stessi. Di cosa possiamo essere certi? Dei dati della percezione diretta. E quali dati ci comunica la percezione diretta? Un insieme di dati percettivi che solo arbitrariamente solidifichiamo in un oggetto permanente nel tempo. Abbiamo per esempio il dato percettivo “dolce”, quello “giallo”, quello “curvo” etc. e li concretizziamo in un oggetto che ha una sua durata nel tempo, come una banana. Ma tale postulato è innecessario (le nostre percezioni si spiegano benissimo facendo appello a un fluire di dati senza oggetti solidi di riferimento) e quindi ingiustificato. È invece più semplice pensare alla realtà come a un fluire di dati puntiformi, concatenati fra loro in un rapporto di causa-effetto.

#### **3.2 La teoria dell'apoha**

Questa teoria presenta indubbi vantaggi sul piano della spiegazione del mondo, dato che, evitando di postulare singoli oggetti permanenti nel tempo, può spiegare ogni fenomeno facendo appello a pochi dati semplicissimi. Ma come può spiegare il dato di fatto della comunicazione? Se non esiste alcuna “banana” perché ci capiamo nel parlarne? In altre parole, se non esiste alcuna banana, a cosa si riferisce il termine “banana”?

Per le altre scuole indiane, la risposta è relativamente semplice e di tipo corrispondentista, ossia il termine “banana” ha significato in quanto si riferisce a un oggetto esterno corrispondente. Si immagina cioè che la fissità del significante (il termine “banana”) sia specchio di un referente (la banana concretamente data) pure fisso nel tempo. Questa visione non è del tutto esente da problemi, visto che il linguaggio non è poi del tutto fisso, né lo è il mondo esterno (in cui le banane vengono mangiate e gli alberi che le producono potrebbero anche del tutto estinguersi). Ma ancora più difficile è la situazione per i Buddhisti, per i quali alla relativa fissità del significante si oppone un referente che si disperde in un costante fluire di dati minimi.

La teoria che mi accingo a delineare sorge perciò dall'esigenza di render conto



di tale apparente paradosso. Essa potrà sembrare inutilmente complessa, ma dal punto di vista buddhista la sua eventuale complessità è comunque meno indesiderabile rispetto al sostanzialismo di chi postula oggetti concreti (al posto del fluire di dati puntiformi) e immagina che la comunicazione avvenga perché i vocaboli vi corrispondono.

Dunque, secondo la teoria dell'apoha ("esclusione") ogni vocabolo non significa un referente, bensì l'esclusione di tutti gli altri. "Mucca" non indica perciò un referente concreto avente corna, mammelle, zoccoli etc. (né potrebbe indicarlo, dato che un tale referente, secondo la scuola epistemologica buddhista, non esiste). Il termine "mucca" indica piuttosto l'esclusione di tutti gli altri possibili significati, l'esclusione di tutti i dati diversi. Il termine "mucca" significa quindi "non non-mucca" e può in tal modo indicare una mucca concreta come in un vaso greco a figure rosse, perché elimina, colorandolo di nero, tutto il resto lasciando risaltare alla fine la sola mucca.

Davanti a questa descrizione è facile sollevare un'obiezione, ossia, che differenza c'è fra "mucca" e "non non-mucca"? Nel momento in cui si esclude il "resto" non si sta implicitamente postulando l'esistenza di qualcosa rispetto a cui poter dire che tutto quanto è diverso è "il resto"? Come cioè poter definire ciò che non è una mucca, se non sapendo che cos'è una mucca?

In effetti, quella ora formulata è l'obiezione classica cui più volte autori buddhisti come Ratnakīrti e Śāntakarṣita si sono trovati a dover rispondere. E la loro replica prevede 1) distinzione fra funzionamento ordinario del linguaggio e sua giustificazione logica, 2) la differenziazione di più elementi all'interno del processo di apoha.

Per quanto riguarda il punto 1), anche i Buddhisti ammettono che nell'esperienza comunicativa ordinaria ci si capisce perché si condividono riferimenti positivi con cui individuare ciò di cui si parla. Si dice allora "cavallo" e ci si capisce perché parlante e uditore hanno entrambi in mente una rappresentazione (ākāra) di come sia un cavallo. Poiché però in realtà non esiste alcun cavallo, tale comunicazione è puramente ipotetica, vikalpa, e non può dire alcunché di vero. Com'è allora possibile giustificare la verità che (almeno ogni tanto) è veicolata dal linguaggio? Fondandone la possibilità attraverso l'apoha. Questa (e siamo ora al punto 2)), si fonda su tre elementi, ossia l'elemento soggettivo positivo, ossia l'ākāra, per esempio, del cavallo, l'elemento negativo (tutto ciò che è non-cavallo), e l'attività di esclusione (apohanā). L'elemento soggettivo positivo ha quindi solo un ruolo iniziale, mentre la possibilità di una comunicazione intersoggettiva valida è fondata dalla modalità dell'esclusione di tutto il resto che, sola, è operazione logicamente valida.

## 4 Il Nyāya

### 4.1 Il ruolo del Nyāya fra le scuole che si occupano di linguaggio

Riassumendo, il processo di significazione è spiegato sia dal Vyākaraṇa sia dalla scuola epistemologica buddhista tramite elementi extralinguistici, ossia da una parte lo *sphoṭa* (che propriamente potremmo definire paralinguistico, visto che viene veicolato da elementi linguistici ma non si riduce a questi) e dall'altra l'*apoha* (che è un processo logico e non prettamente linguistico). Vengo ora a trattare le scuole che spiegano il processo di significazione tramite elementi linguistici. La *Mīmāṃsā* pone l'accento sulle parole e sul loro legarsi in una frase, mentre il Nyāya è rigorosamente atomista e sostiene che la frase non sia altro che le parole che la compongono.

### 4.2 L'atomismo linguistico del Nyāya

Abbiamo già detto che fra le scuole che si occupano di linguistica, la scuola logica, o Nyāya, è quella più nettamente atomista, nel senso che non postula elementi superiori ai vocaboli. Una frase, secondo il Nyāya, è nient'altro che un insieme di vocaboli. Che differenza ci sarà allora fra una frase come “Ieri allo zoo ho visto un elefante” e una non-frase come “elefanti cipressi giardini libro”? Una frase è tale, risponde il Nyāya, se fra i vocaboli che la compongono c'è contiguità temporale (*āsatti*), nel senso che vocaboli pronunciati a distanza di giorni non possono in nessun caso costituire una frase, compatibilità (*yogyatā*) e aspettativa reciproca (*ākāṅkṣā*). La compatibilità viene definita come la compatibilità fra significati, per cui per esempio “egli irriga con il fuoco” non è un esempio di frase. L'aspettativa è un requisito sorto in ambito di esegesi di testi rituali<sup>2</sup> (si veda sotto, il capitolo dedicato a “La *Mīmāṃsā* e l'elemento centrale della significazione e quindi dell'azione rituale e della connessione testuale”) e si riferisce alla necessità, per esempio, di un oggetto una volta che sia stato nominato un verbo transitivo. A queste tre condizioni, condivise con diversa accentuazione da quasi tutta la linguistica indiana (a parte ovviamente dalla scuola epistemologica buddhista), il Nyāya aggiunge successivamente una quarta, ossia l'intento dell'autore (*tātparya*), utile a distinguere omofoni.

Da queste prime considerazioni traiamo alcune conseguenze:

1) Al contrario di Grammatica e (come vedremo) *Mīmāṃsā*, il Nyāya non riconosce al verbo una posizione privilegiata. Ciò, come accennato, deriva dalla teoria

---

<sup>2</sup>L'autore della trasmigrazione del termine dall'ambito rituale a quello linguistico potrebbe essere *Kātyāyana*, se si accetta l'identificazione dei due *Kātyāyana*, quello autore dei *Vārttika* a *Pāṇini* e quello autore del *Kātyāyana Śrautasūtra*, in cui si dice: *teṣāṃ [=mantrāṅām] vākyam nirākāṅkṣam*.

corrispondentista del Nyāya, per cui ogni termine ha significato in quanto nomina un oggetto (nel senso di “sostanza”) esterno.

2) Al contrario di Grammatica e Mīmāṃsā, il Nyāya non riconosce la frase come entità parzialmente o totalmente distinta dai vocaboli che la compongono. Le tre condizioni ora esaminate servono a riconoscere o a costituire una frase, ma non distinguono ontologicamente una frase dalla somma aritmetica dei vocaboli che la compongono.

3) Il punto d'osservazione prescelto dal Nyāya è quello del parlante, non dell'ascoltatore. Per questo parla di un intento del parlante come elemento determinante della definizione di frase.

Dedico ora qualche riga in più all'approfondimento dell'analisi linguistica operata dal Nyāya. Come accennato, l'elemento principale di una frase non è per il Nyāya il verbo. Al contrario, il Nyāya sostiene una teoria del significato iperrealista, per cui il significato di una parola è un oggetto del mondo fisico e dunque i nomi sono al centro della sua linguistica così come le sostanze sono al centro della sua ontologia.

Più in particolare, il Nyāya approfondisce l'intuizione pāṇiniana circa i ruoli semantici in quanto distinti dai casi grammaticali, approfondendone e precisandone i contorni. L'agente (Rāma, nell'esempio “Il riso è cotto da Rāma/Rāma cuoce il riso”) sarà per il Nyāya colui che causa l'intraprendere dell'azione, mentre il paziente (il riso) è la sede in cui ha luogo l'effetto finale dell'azione causata dall'agente. La frase presa in considerazione può così essere descritta in questo modo:

azione (cuocere) + agente (Rāma) + paziente (riso)

Al di là delle conseguenze prettamente grammaticali di una tale analisi, il Nyāya sta così mirando a descrivere la struttura logica di linguaggio, pensiero e realtà esterna (visto che il significato di una parola è un oggetto del mondo esterno). Il linguaggio formale cui ora accennerò è che è fra le più importanti eredità del Nyāya tardo vuol essere un modo per sfuggire alle ambiguità del linguaggio naturale elaborando una comunicazione scientificamente esatta. Il tentativo è, in ultima analisi, simile a quello posto in essere da Leibniz e da altri filosofi occidentali, ma è significativo che mentre in Occidente ci si è mossi a partire dalla matematica attraverso la logica e approdando al linguaggio ordinario, in India il punto di partenza è stato viceversa l'indagine linguistica.

Tornando in particolare all'analisi della frase scelta a esempio, poiché l'agente è descritto come colui che promuove l'intraprendere dell'azione e il paziente come il luogo in cui tale azione ha effetto, vediamo che la frase può essere espressa in maniera ancora più astratta evitando del tutto l'elemento “azione”:

agente (Rāma, che promuove l'azione di cuocere)+paziente (riso, in cui tale azione giunge a effetto)

La differenza rispetto alla definizione di frase verbocentrica della scuola grammaticale non potrebbe essere più marcata.

## 5 La Mīmāṃsā

### 5.1 Introduzione

La tradizione di esegesi vedica di cui dicevamo viene sistematizzata dalla scuola della Mīmāṃsā. Suo oggetto principale sono la parte dei Veda nota come Brāhmaṇa in cui vengono raccolte le ingiunzioni sacrificali. Dal momento che la Mīmāṃsā si sviluppa a partire dall'esigenza di comprendere le frasi vediche, il linguaggio riveste un ruolo essenziale per l'intera storia di questa scuola (e in particolare per la corrente prābhākara, che tende meno della bhāṭṭa Mīmāṃsā a confrontarsi con le altre scuole su tutti i temi del dibattito filosofico indiano). Scopo finale di tali indagini, è giustificare l'autonoma autorità del Veda, inteso come realtà linguistica. I Mīmāṃsaka devono perciò costituire una teoria linguistica dal punto di vista del dato linguistico a prescindere dal parlante. Poiché infatti il Veda è ritenuto non dipendere da alcun autore, il linguaggio vedico (e attraverso di questo, il linguaggio in generale), è analizzato dal punto di vista dell'ascoltatore più che del parlante. Invece che sul processo che porta il parlante a esprimersi in un modo invece che in un altro, per esempio, ci si sofferma sulla modalità per cui un ascoltatore apprende un dato significato da una frase. Il significato vi è visto come una componente della frase, a prescindere dall'intenzione dell'autore, che non viene presa in considerazione.

La Mīmāṃsā si adopra in tal modo per ordinare tale ingiunzioni in modo da fornire descrizioni coerenti di come debbano essere eseguiti i sacrifici e con quali formule (presenti nelle tre Saṃhitā) debbano essere accompagnati. Tale operazione non si limita a una mera collezione dei passi nei vari Brāhmaṇa in cui si parla di un certo rituale, la Mīmāṃsā si sforza infatti di rendere coerenti tali passi, che spesso sembrano apparentemente contraddittori, e di fornire regole interpretative generali. Inoltre, su un piano diverso, la Mīmāṃsā si interroga sui meccanismi insiti al linguaggio prescrittivo (tipico dei Brāhmaṇa) e che fanno sì che, udendolo, i sacrificanti si adoprino per realizzare il rituale<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>D'ora in poi (seguendo Frits Staal, *Jouer avec le Feu. Pratique et Théorie du Rituel Védique*, Paris, Collège de France, 1990, pp.5-6 ind 4C 1127) utilizzerò rituale per definire un complesso di atti aventi un fine materiale (la pioggia, un figlio maschio...) o immateriale (la felicità) e rito ognuno degli atti che lo compongono.

## 5.2 La Mīmāṃsā e la linguistica testuale

La Mīmāṃsā è definita in India vākyaśāstra (insegnamento riguardante le frasi). Mentre infatti grammatica e logica (Nyaya) si concentrano, per motivi diversi, sul significato delle singole parole<sup>4</sup>, la Mīmāṃsā focalizza la propria attenzione sulle frasi e spesso sui periodi (detti mahā-vākya). In termini occidentali e da me non del tutto approfonditi si può dire che la Mīmāṃsā utilizzi elementi che in Occidente sono propri della linguistica testuale di Coseriu. Infatti, oltre ad analizzare i meccanismi che governano il processo di significazione a livello di frase, la Mīmāṃsā prende in considerazione anche la significazione a livello di periodo, tramite mezzi quali l'accordo con quanto segue o precede e anche esplicitamente il “contesto (prakaraṇa). Se non è esplicitamente indicato altro, cioè, ci si regola nell'interpretazione di quanto non detto in una frase in base al contesto. Se per esempio in una frase si dice di pestare il riso e non è esplicitamente detto che si tratti di altro riso, si dà per scontato che si tratti dello stesso riso di cui in una frase precedente si era detto che andasse lavato. Si potrebbe obiettare che questo è un principio di assoluto buon senso e che tutti seguiamo, pur senza formularlo esplicitamente. Poiché però il linguaggio preesiste all'indagine linguistica, compito di quest'ultima non è di formulare audaci leggi, bensì di esplicitarne i meccanismi attualmente in atto. In tal senso, un merito della Mīmāṃsā risiede appunto nella capacità di riflettere sui principi interpretativi che di solito applichiamo in modo irriflesso per dar senso a ciò che udiamo. Come spiegato da Lawrence McCrea (*The Hierarchical Organization of Language*), nel suo sforzo sistematizzatore la Mīmāṃsā organizza parallelamente il rituale e i testi che ne prescrivono l'esecuzione. Il parallelo è particolarmente riuscito perché ogni rituale vedico è notevolmente elaborato (io non mi occupo di rituale, ma pare che la dottrina rituale vedica sia la più elaborata mai creata fra quelle di cui siamo a conoscenza) e si è parlato perciò di una sintassi rituale, fatta di riti coordinati e subordinati e così via (si vedano i tanti saggi in proposito di Frits Staal e il suo volume *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*). Giacché ogni azione rituale è descritta e prescritta singolarmente, gli sforzi della Mīmāṃsā fungono contemporaneamente a organizzare le azioni rituali e i testi che vi si riferiscono.

Notiamo perciò, che, come il Nyāya e al contrario della scuola epistemologica buddhista, anche la Mīmāṃsā presuppone che il linguaggio “nomini” il reale, solo che il reale cui fa riferimento la Mīmāṃsā è il reale di cui parlano le ingiunzioni vediche, ossia un reale che deve essere realizzato e non che è già dato.

Il primo problema, considerando che si parte da una massa più o meno caotica

---

<sup>4</sup>Alcuni grammatici, come abbiamo visto, considerano le singole parole entità astratte artificialmente dal fluire del discorso, ma ciò non toglie che la loro analisi prenda comunque le mosse dai vocaboli.

di prescrizioni e di formule conservate nei vari testi, è quello di individuarvi delle unità, i singoli rituali. Questo è anche il criterio di fondo dell'ermeneutica della Mīmāṃsā. A tali unità vengono riferite tutte le prescrizioni. Alcune fra queste possono esservi riferite direttamente (per esempio “costui sacrifichi con riso e orzo si riferisce immediatamente a “colui che desidera la felicità sacrifichi con il rituale di Luna Nuova e Luna Piena), altre si riferiscono a singoli elementi del rituale (il momento in cui questo va eseguito, il luogo, il sacrificatore, le sostanze sacrificali, la Divinità cui va indirizzato) e sono quindi subordinate alle prime. Per esempio, tutte le prescrizioni relative alla preparazione del riso da offrire saranno subordinate alla prescrizione che ingiunge di usare il riso come offerta. Ovviamente, questo tipo di subordinazione può poi ripetersi, nel senso che, per esempio, per preparare il riso possono essere necessari strumenti (cucchiai, vasi etc.) che a loro volta necessitano di una particolare preparazione e così via. Quanto detto finora può sembrare elementare, ma non lo è. Innanzi tutto perché la materia bruta su cui si lavora non è affatto chiara e coerente e secondo poi perché la costruzione teorica della Mīmāṃsā mira a teorizzare a priori i tipi di legami possibili fra le frasi elaborando in astratto una struttura entro cui inserire i singoli casi. Non si tratta perciò di stabilire a posteriori che ovviamente il riso è funzionale alla preparazione di una torta di riso e non viceversa, bensì di mostrare come le prescrizioni che si riferiscono a tali due elementi siano in rapporto di subordinazione perché rientrano nello schema di concatenazione delle proposizioni all'interno dell'unità rituale.

Un ruolo solo ancillare e non essenziale è riconosciuto alle descrizioni (arthavāda), che servono a esaltare un determinato elemento del rituale (una sostanza che debba esservi utilizzata, la Divinità etc.), ma che in sé non hanno alcuna funzione diretta di promozione all'azione e che vanno quindi intese solo in quanto collegate all'elemento di cui parlano.

### **5.3 La Mīmāṃsā e l'elemento centrale della significazione e quindi dell'azione rituale e della connessione testuale**

A tale scopo è necessario spendere alcune parole sull'elemento centrale di tale struttura, ossia le prescrizioni principali e, seguendo per cerchi concentrici, sull'elemento principale all'interno di queste. Ricordo innanzi tutto che l'attenzione al rituale fa sì che, come già accennato, la Mīmāṃsā consideri paradigmatico non il linguaggio descrittivo (come siamo abituati in Occidente) bensì quello prescrittivo. La consapevolezza di una specifica differenza fra questi due tipi di linguaggio non è però ancora presente in Śābara, l'autore del primo commento pervenutoci ai Mīmāṃsāsūtra e l'esponente mimamsaka che determina l'intero successivo sviluppo della scuola. Śābara analizza infatti le prescrizioni vediche (per esempio chi desidera il cielo sacrifichi) come segue. Centro della frase e suo motore è certamente

il verbo o per essere più precisi la verbalità presente nel verbo. Sacrifici è infatti analizzato da Śabara come portatore di due differenti semantemi, da una parte <sacrificare>, rappresentato dalla radice, dall'altra <porre in essere> rappresentato dalla forma verbale. Tale <porre in essere> (bhāvanā) è il motore a partire dal quale viene costruita la frase e promossa l'azione rituale. Esso infatti richiede necessariamente un oggetto, qualcosa da porre in essere (bhāvya), uno strumento tramite cui porlo in essere (kara.na) e una modalità da seguire per porlo in essere (itikartavyatā). Tale necessità genera un'aspettativa che fa sì che l'ascoltatore si rivolga agli altri elementi della frase per colmarla. Il primo elemento cui viene fatto rivolgersi è la radice verbale, perché compresente nello stesso vocabolo. Qual è il legame fra questi due elementi? Non può trattarsi di un legame per cui sacrifici equivarrebbe a ponga in essere il sacrificio. L'azione deve infatti mirare a un risultato che è fuori di sé, altrimenti nessuno intraprenderebbe azioni non in sé gradevoli (e l'attività sacrificale è nota come particolarmente gravosa). Il risultato deve quindi essere qualcosa che sia in sé desiderabile e quindi in grado di fungere da movente per l'intrapresa dell'azione. Nella frase citata a titolo di esempio, l'unico elemento in sé desiderabile è il cielo. L'elemento da porre in essere è perciò necessariamente il cielo.

Ma com'è possibile porre in essere il cielo? Lo strumento è offerto dalla radice verbale. Sacrifici equivale perciò a ponga in essere [il cielo] mediante sacrificio. Tale analisi, secondo Śabara, è applicabile a qualunque altro verbo, per cui cucina il risotto significa pone in essere il risotto tramite l'azione di cucinare e così via. Chi desidera il cielo sacrifici equivale quindi a si ponga in essere il cielo tramite un sacrificio. Ma quanto detto non basta ancora a colmare l'aspettativa, giacché il porre in essere, per venire concretamente realizzato, ha ancora bisogno di una procedura dettagliata. Questa non è presente nella frase in questione, ci si rivolge perciò alle frasi vicine, in cui si trovano dettagli come pesti il riso, offra una torta di riso ad Agni e così via, che vengono perciò ricollegati alla bhāvanā principale cui offrono la procedura mancante. In questo modo, per cerchi concentrici, si parte dalla forma verbale (sostanzialmente dalla terminazione verbale) e si arriva a lunghi testi.

#### **5.4 La Mīmāṃsā e il linguaggio prescrittivo**

Questa analisi è condivisa dall'intera Mīmāṃsā. Tuttavia, essa non è ancora sufficiente a spiegare la distinzione fra chi desidera il cielo sacrifica e chi desidera il cielo sacrifici e quindi a render conto della capacità della seconda frase di promuovere l'azione rituale. Le due correnti della Mīmāṃsā (Bhāṭṭa, che riconosce come capostipite Kumārila Bhaṭṭa, e Prābhākara che riconosce come capostipite Prabhākara Mīśra) si dividono circa l'interpretazione di quale sia l'elemento principale in grado di promuovere l'azione rituale. Per Kumārila esso è la bhāvanā linguistica

(śabdabhāvanā), ossia la capacità delle terminazioni di verbi prescrittivi di indurre all'azione. Per Prabhākara, esso è il dover essere compiuto (kārya) che ogni tipo di formazione linguistica comunica.

### 5.5 La linguistica bhāṭṭa

La teoria linguistica bhāṭṭa viene definita dal prābhākara Śālikanātha Mīśra e poi da tutti gli autori successivi, anche bhāṭṭa, connessione [di significati] già espressi (*abhihitānvayavāda*). Infatti, sostengono i bhāṭṭa che i singoli vocaboli esprimano il proprio significato e che siano tali significati a correlarsi costituendo il significato della frase. Ai vocaboli viene quindi riconosciuta piena autonomia per quanto riguarda la designazione del proprio significato, anche se, a questo punto, la teoria bhāṭṭa si differenzia da quella elaborata dal Nyāya perché ammette un'ulteriore operazione, la connessione di tali significati. Anche il termine “connessione” deriva alla Mīmāṃsā dalla propria indagine sul rituale e sul modo in cui i vari elementi che lo compongono si compongano in un significato che è il rituale stesso. Tale connessione, perciò, non è una mera somma, bensì un adeguamento reciproco e armonico dei vari elementi ordinati gerarchicamente.

### 5.6 La linguistica prābhākara

I prābhākara propongono la teoria detta espressione [del significato] da parte di [elementi] già connessi (*anvitābhīdhānavāda*). Gli elementi già connessi sono i singoli vocaboli, i quali esprimerebbero il proprio significato solo una volta connessi in una frase. Il significato della frase non sarebbe perciò la semplice somma dei significati particolari dei vocaboli che la compongono (una tale tesi atomistica è invece vicina a quella sostenuta dal Nyāya), ma nemmeno un'intuizione che sovrasta, prescindendone, i singoli vocaboli, come per i grammatici sostenitori dello *sphoṭa* (l'improvviso sbocciare del significato globale). Più vicina, ma proprio per questo ancor più acutamente contestata, è la teoria linguistica della bhāṭṭa Mīmāṃsā. Infatti, per la teoria linguistica prābhākara i significati dei singoli vocaboli vengono considerati non chiusi in se stessi, bensì determinati dal contesto di frase in cui appaiono. Non sarebbe perciò possibile dire che *gauḥ* significa univocamente mucca, giacché lo stesso termine è influenzato dagli altri presenti nella frase, per cui in frasi come porta la mucca! *gauḥ* significherà mucca + <dover essere portata> e in frasi come la mucca è pezzata significherà mucca + <essere pezzata> (includo tutto fra apici per indicare che non esiste un significato mucca, cui si aggiunge dell'altro, bensì è lo stesso significato mucca a essere coinvolto in un processo di significazione che ha come significante l'intera frase).

Per quanto riguarda invece l'indagine circa quale sia l'elemento principale della



frase (riprendo qui la descrizione che ne viene offerta nel quarto capitolo del *Tantrarahasya* di Rāmānujācārya), la Prābhākara Mīmāṃsā lo individua in ciò che deve essere realizzato. Tenendo in mente il paradigma delle prescrizioni vediche, i prābhākara sostengono che ogni frase miri a qualcosa e che questo ne sia il vero fulcro. Secondo la stessa analisi, molte frasi apparentemente descrittive sono in realtà volte a spingere l'uditore a realizzare ciò che vi viene descritto (si pensi per esempio alle ricette di cucina), mentre le frasi genuinamente descrittive possono essere intese solo nel contesto di una prescrizione (in quanto, per esempio, esaltino la bellezza di ciò che sta per essere ingiunto). Questa teoria è a prima vista fortemente controintuitiva e forse per questo è stata degnata di scarsa attenzione nell'indologia contemporanea. Tuttavia, i prābhākara hanno argomenti validi a suo sostegno, soprattutto tratti dal processo di apprendimento linguistico, che non avviene, secondo loro, sulla base dell'osservazione di frasi descrittive. Un bambino impara a usare le parole mucca, cavallo, lega! e porta!, sostengono, perché ha visto il padre rivolgersi a un fratello dicendogli porta la mucca! etc. e ha potuto poi osservare l'azione corrispondente. Sarebbe stato invece impossibile comprendere gli stessi significati se il padre avesse discusso con il proprio figlio maggiore di mucche e cavalli, senza che alcuna azione seguisse.

## 6 Fonti citate

Bhartṛhari, Vākyapadīya  
Kātyāyana, Vārttika ad Āṣṭādhyāyī  
Kātyāyana, Kātyāyana Śrautasūtra  
Pāṇini, Āṣṭādhyāyī  
Patañjali, Mahābhāṣya  
Rāmānujācārya, Tantrarahasya  
Śālikanātha Mīśra, Prakaraṇa Pañcikā

## 7 Bibliografia per approfondire

John Brough, Theories of general linguistics in the Sanskrit grammarians, Transactions of the Philological Society, 1951: pp. 27-46. Re-published in John Brough, Collected papers, edited by Minoru Hara and J.C. Wright, School of Oriental and African Studies, University of London 1996.

John Brough, Some Indian Theories of Meaning, Transactions of the Philological Society, 1953: pp. 161-176. Re-published in John Brough, Collected papers, edited by Minoru Hara and J.C. Wright, School of Oriental and African Studies, University of London 1996.

Jonardon Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1999.

Rita Gupta, Apoha and the Nominalist/Conceptualist Controversy, «*Journal of Indian Philosophy*» 13 (1985), pp. 383-398.

Lawrence McCrea, The Hierarchical Organization of Language, «*Journal of Indian Philosophy*» 2000.

Mark Siderits, Word Meaning, Sentence Meaning, and Apoha, «*Journal of Indian Philosophy*» 13 (1985), pp. 133-151.

Frits Staal, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Peter Lang, NY 1989.