

Carlo Cunegato – Ylenia D'Autilia – Michele Di Cintio

(a cura di)

**SIGNIFICATO E DIGNITÀ
DELL'UOMO
NEL CONFRONTO
INTERCULTURALE**



**ARMANDO
EDITORE**

CUNEGATO, Carlo – D'AUTILIA, Ylenia – DI CINTIO, Michele (a cura di)
Significato e dignità dell'uomo nel confronto interculturale ;
Pref. di Stefano Poggi ; Intr. di Michele Di Cintio ; Postf. di Ylenia D'Autilia
Roma : Armando, © 2013
208 p. ; 20 cm. (Temi del nostro tempo)

ISBN: 978-88-6677-271-2

I Stefano Poggi II Michele Di Cintio III Marcello Ghilardi *et al.*

1. Filosofia occidentale e approccio interculturale
2. Linguaggi letterari a confronto
3. Filosofia della comparazione

CDD 100

Si ringrazia il "New Cambridge Institute, Romano D'Ezzelino-VI" per aver contribuito alla realizzazione del volume.

Art work: © Andrea Rossi Andrea Ground Plane Antenna, 2012.

© 2013 Armando Armando s.r.l.
Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420
Fax 06/5818564
Internet: <http://www.armando.it>
E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

32-00-101

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCE, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

SOMMARIO

Prefazione: <i>Fine della cultura europea?</i> STEFANO POGGI	11
<i>Introduzione</i> MICHELE DI CINTIO	15
<i>Ringraziamenti</i> MICHELE DI CINTIO	23
<i>Filosofia occidentale e pensiero orientale</i> MARCELLO GHILARDI	27
<i>Confucianesimo e potere nella Cina d'oggi</i> MAURIZIO SCARPARI	46
<i>In dialogo con la filosofia indiana</i> BRUNO LO TURCO	65
<i>Filosofia occidentale e cultura islamica</i> CARMELA BAFFIONI	80
<i>Filosofia occidentale e cultura pellirossa</i> MICHELE DI CINTIO	99
<i>Linguaggi letterari a confronto</i> ADONE BRANDALISE	122
<i>Filosofia occidentale e cultura africana</i> PEDRO F. MIGUEL	133

che essi sono contenti nel profondo del cuore e la loro è dunque una sottomissione sincera» (*Mengzi* 2A.3). L'aspetto civile dovrebbe sempre prevalere: «Sovrano illuminato, allora, sarà colui che impiega *wen* due volte e *wu* una volta sola» (*Jing fa* 5).

Conclusioni

Molti studiosi e opinionisti vanno sempre più spesso sostenendo che siamo di fronte all'inesorabile declino dell'Occidente, e degli Stati Uniti in particolare, implicante un nuovo avvicendamento di *leadership* destinato a spostare il baricentro del mondo da Washington a Pechino; altri, invece, ritengono che si tratti solo di una fase di revisione e riassestamento degli equilibri mondiali che non muterà in modo radicale gli attuali assetti geopolitici. Sono temi che sollevano interrogativi ai quali bisognerà dare risposte puntuali ed efficaci, impostate su strategie lungimiranti, se non si vuole restare inesorabilmente emarginati sullo scacchiere politico ed economico internazionale. Ne deriva la necessità di dotarsi di strumenti adeguati che permettano di comprendere il mondo globalizzato e, in particolare, il mondo cinese, la cui storia e le cui tradizioni millenarie hanno un'influenza determinante sulle scelte che i dirigenti di quel Paese stanno compiendo e si apprestano a compiere nel prossimo futuro.

Il confucianesimo, per il ruolo che ha storicamente avuto in Cina e in tutta l'area estremo-orientale e per quello che sta avendo e che si può prevedere potrà avere nei prossimi anni anche nell'elaborazione di modelli di governo in grado di far fronte alla mutata situazione geopolitica che oggi stentiamo a mettere a fuoco, è senz'altro il punto da cui partire per cercare di comprendere una civiltà – quella cinese per l'appunto – che in Italia, ma non solo, si conosce poco e male e che in genere si tende a demonizzare o ad amare su base puramente soggettiva e talvolta ideologica, più raramente a considerare in termini oggettivi e pragmatici.

IN DIALOGO CON LA FILOSOFIA INDIANA

Bruno Lo Turco

I.

Che cosa è la filosofia indiana? È simile alla filosofia di tradizione greco-occidentale o è qualcosa di completamente diverso? E a chi o a che cosa ci rivolgeremo per conoscerla? A maestri viventi o a libri? A una tradizione orale oppure scritta? Per rispondere a queste domande è necessario fare una premessa d'ordine storico, che riguarda alcune circostanze abitualmente ignorate. Quella del pensiero indiano non è una tradizione giunta fino all'epoca presente senza soluzione di continuità, come quella greco-occidentale. Al contrario, la tradizione indiana è interrotta. In India, infatti, è esistito un sistema di istruzione superiore tradizionale che ha proseguito la sua opera, quasi indisturbato, per molti secoli. Esso era basato su un assiduo rapporto personale tra insegnante e studenti, modellato su quello delle scuole di recitazione vedica, e situato sullo sfondo di un contesto di auralità, ossia di un ambito specifico a metà tra oralità e scrittura¹. Tale sistema di istruzione era il presupposto di un vasto e ricco dibattito tra gli esponenti di numerose correnti filosofiche. Un celebre filosofo e dossografo del XIV sec., Mādhava, elenca sedici correnti fondamentali. Tuttavia, quando nel XVIII secolo i britannici decisero di introdurre in India un sistema di istruzione superiore analogo a quello delle loro Università, la competizione tra i due sistemi causò per la prima volta in molti secoli uno sconvolgimento radicale dell'assetto indiano. Allo stesso tempo, con la "scoperta" del sanscrito, o meglio con la teorizzazione della sua relazione con le lingue europee,

¹ Questo paradigma è ancora seguito nelle scuole che preparano i brahmani templari. Si veda C.J. Fuller, *Literacy and Memorization. Priestly Education in Contemporary South India*, in «Modern Asian Studies», 35/1, 2001, pp. 1-31.

che è all'origine della linguistica moderna, si generò un equivoco. La letteratura sanscrita fu dagli studiosi occidentali considerata, al pari di quella greca e latina, come testimonianza dello splendore di un lontano passato. Qualcuno ipotizzò che questa scoperta potesse inaugurare un secondo Rinascimento, nel quale l'India "classica" avrebbe avuto lo stesso ruolo del mondo greco-romano nel primo Rinascimento². Si cominciò dunque a osservare i manoscritti attraverso la lente della filologia. Ora, in realtà, quei manoscritti erano il supporto vitale di un sistema d'istruzione ancora attivo e di un dibattito ancora molto produttivo³.

Il risultato combinato dell'introduzione di un apparato occidentale di formazione universitaria e dell'assunzione della prospettiva antichistica sulla letteratura filosofica sanscrita fu che il sistema tradizionale indiano d'istruzione superiore cominciò a franare⁴. Anche gli indiani più colti, in grande maggioranza, per tacere di quelli con un medio o basso livello di istruzione, persero progressivamente l'accesso diretto al sanscrito, ossia alla lingua in cui la gran parte del patrimonio indiano di pensiero era conservata. Solo i pochi documenti tradotti in lingue moderne risultavano accostabili. Lo stesso Gandhi non potrà leggere la *Bhagavadgītā*, il testo sapienziale dell'induismo più universalmente noto, che in inglese. Dunque, la vitalità della cultura filosofica indiana si esaurì completamente con il XIX secolo. Tale cultura, oltre a perdere ogni dinamismo, scivolò nell'ombra, finendo per divenire appannaggio di un ristrettissimo numero di filologi. Con ciò non intendo dire che la grande tradizione della filosofia indiana non abbia avuto alcun effetto sulla cultura dell'India contemporanea. Ma certamente quella tradizione rimane poco conosciuta anche agli indiani stessi, a eccezione degli specialisti, divenendo spesso oggetto, in India come in Occidente, di volgarizzazioni del tutto irrispettose della complessità dell'originale, se non semplicemente risibili.

Ciò detto, di nuovo, che cosa incontriamo innanzitutto se ci volgiamo alla filosofia indiana? Non ci troveremo, dunque, di fronte a maestri viventi, ma a una massa smisurata di manoscritti – oltre che,

² Si veda, per esempio, L. Dumont, *La civiltà indiana e noi*, Adelphi, Milano, 1986, p. 17 sgg.

³ Cfr. S. Pollock, *The Death of Sanskrit*, «Comparative Studies in Society and History» 43/2, 2001, pp. 392-426: 393-394.

⁴ Cfr. D. Krishna, *Indian Philosophy. A New Approach*, Satguru Publications, Delhi, 1997, p. 188 e ss.

naturalmente, a una letteratura accademica discretamente corposa che li prende a oggetto. La National Mission for Manuscripts in New Delhi stima che esistano sette milioni di manoscritti. David Pingree, che fu il massimo codicologo indiano, calcolava che, sommando le collezioni private a quelle in possesso delle molte biblioteche gestite da istituzioni federali, statali o religiose, si arrivasse a tredici milioni di manoscritti⁵. Ciascun manoscritto può consistere di centinaia di fogli e, a volte, contenere varie opere. Certo, non tutta intera questa produzione è dedicata alla filosofia. Vi si trovano trattati di astronomia, medicina, matematica, poemi e via dicendo. Si può tuttavia presumere che la letteratura filosofico-religiosa, con le sue varie branche, sia quella prevalente. Quantitativamente, anzi, ci troviamo di fronte a una produzione che probabilmente è ben superiore a quella occidentale coeva. Solo una parte tutto sommato modesta di questa massa è stata oggetto di edizioni critiche. Dunque, è immediatamente evidente che avvicinare la tradizione filosofica indiana dal nostro punto di vista significa, in primo luogo, fronteggiare uno sconfinato ammasso di testi, che appartiene a un contesto culturale completamente diverso da quello dell'Occidente contemporaneo, ma anche da quello dell'intero mondo contemporaneo nel suo complesso.

Fortunatamente non è impossibile trovare un ordine in questo oceano di testi. Infatti, la tradizione testuale della maggior parte delle correnti e scuole filosofiche indiane è così strutturata: esiste un testo centrale attorno al quale si dispongono vari strati di commentari e sub-commentari. Il testo centrale ha generalmente andamento aforistico. Procedendo verso la periferia del sistema, la forma aforistica tende sempre più a cedere il passo a un andamento discorsivo. Inoltre, al centro del sistema prevale l'aspetto di rivelazione mentre, alla periferia, prevale l'aspetto della discussione. Più in dettaglio, ciascuna corrente filosofica ha generalmente alla sua origine un dischiudersi intuitivo, attribuito di solito a un personaggio divino o semi-divino. Questa rivelazione iniziale fonda la corrente, ma non è a sua volta fondabile. Si tratta di un atteggiamento intellettuale piuttosto comune in India: l'indagine razionale deve prendere le mosse da un fondamento non questionabile, presentato come contenuto di una rivelazione originaria. Come si diceva, questo testo

⁵ Si veda D. Wujastyk, *Indian Manuscripts*, in J. Quenzer, J.-U. Sobisch (eds.), *Manuscript Cultures. Mapping the Field*, de Gruyter, Berlin, 2012.

centrale è usualmente composto di aforismi. È cioè posto nella forma migliore per essere appreso a memoria. Insomma, ha una forte connotazione di oralità. Se ci muoviamo verso la periferia del sistema prevarrà sempre più la scrittura: i commentari possono divenire prodigiosamente verbosi e, certo, del tutto inadatti a essere mandati a memoria⁶. Questa compresenza o, meglio, sinergia di oralità e scrittura chiarisce come ci si trovi di fronte, in effetti, a una cultura aurale. Tuttavia, dal punto di vista indiano, il massimo prestigio risiede al centro del sistema, è assegnato cioè al testo aforistico, atto a essere facilmente imparato a memoria e trasmesso oralmente, sebbene non necessariamente sia stato, di fatto, composto oralmente. Una trasmissione di autentico sapere doveva, in generale, essere orale o almeno posta in forma aforistica. Cionondimeno, una mera memorizzazione testuale non era sufficiente. Nel caso di un'opera caratterizzata da rilevanza religiosa o filosofica l'allievo doveva imparare a riprodurre accuratamente la recitazione del maestro, ossia l'accentazione, l'intonazione e il ritmo. Senza maestro il testo non poteva essere trasmesso né conosciuto nella sua autenticità. Rischiava, anzi, di rimanere confinato nel mondo della trascendenza. Dunque, come nel caso di un dipinto, lo schizzo preparatorio è uno strumento, e non è il dipinto stesso, così il mero testo scritto era considerato uno strumento, ossia un supporto per la memoria, e non il testo in sé. In altre parole, la dimensione semantica di un testo, se considerato autorevole, non era quella prevalente. La natura primaria era piuttosto quella sonora. Più alto era lo status di un testo, più ne emergeva l'aspetto sonico e recedeva la dimensione semantica. Non è un caso che in India il principio di autorità fosse generalmente accettato. Tale principio era detto *śabda-pramāṇa*, ossia "criterio epistemologico (*pramāṇa*) della parola (*śabda*)". La verità era attribuita di diritto alla parola autorevole. Quella dei fondatori mitici delle correnti filosofiche, che hanno condensato il loro insegnamento in un testo aforistico, è appunto il tipico esempio di parola autorevole. Ma, in questo contesto, si fa implicitamente riferimento alla dimensione sonora della parola, non solo alla sua dimensione semantica, che come tale sarebbe indipendente dal *medium*, e potrebbe essere trasmessa anche per iscritto. In effetti, *śabda* significa tanto "parola" quanto "suono". Su questo si ritornerà

⁶ Cfr. C. Malamoud, *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*, La parola, Roma, 2008, p. 62.

più in là. Ciò detto, la letteratura commentatoria è quantitativamente assai preponderante. Prevalgono cioè il ragionamento e la discussione, più che il momento rivelativo. Si può anzi dire che la filosofia indiana si presenti fondamentalmente come una tradizione di dibattito teoretico e riflessione sistematica.

Alcuni ritengono che questa caratteristica della filosofia indiana, quella di presentarsi come un ampio dibattito su una serie, tutto sommato ristretta, di temi essenziali, sia particolarmente rilevante. Infatti, secondo costoro sembra che oltre a quella greco-occidentale e quella indiana, con i rispettivi eredi, il mondo non abbia conosciuto altre tradizioni indipendenti d'investigazione razionale⁷. Non so quanto questa opinione sia condivisibile ma, se non altro, essa dice qualcosa sul valore della filosofia indiana, sul posto che dovrebbe occupare in una storia universale del pensiero filosofico. Qui, per riflessione sistematica, intendiamo un dibattito tra sistemi filosofici, in cui gli adepti di un sistema si sforzano di dimostrare che il proprio sistema è corretto e il sistema altrui incoerente. Questo tipo di dibattito fa sì che i filosofi debbano costantemente sforzarsi di perfezionare e rifinire il proprio sistema. È esattamente il caso dell'India. Cionondimeno, si può supporre che qui sorga un problema. Si è spesso sostenuto che nel caso dell'antica Grecia l'indagine razionale che caratterizza la filosofia emergesse da una particolare situazione politica. In India, *ça va sans dire*, la situazione politica era assai diversa. E allora ci si potrebbe chiedere a questo punto com'è possibile che la filosofia esista in India. Per qualcuno la risposta è a portata di mano. La tecnica del dibattito filosofico sarebbe stata appresa dagli indiani grazie alla presenza greca nel Nord-Ovest dell'India, e cioè grazie a quei regni indo-greci che fecero seguito alla conquista d'Alessandro. Questo ci consentirebbe di affermare che il dibattito razionale sia in realtà nato una volta sola nell'ambito dell'umanità, nella Grecia antica. Una valutazione di questa idea, ancora piuttosto diffusa in varie forme, ci permetterà di evidenziare talune caratteristiche fondamentali del pensiero indiano.

Ora, è sufficiente un esame anche superficiale per rilevare come l'India possieda una storia intellettuale che mostra chiaramente come la

⁷ Si veda, per esempio, J. Bronkhorst (ed.), *Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde*, in *La Rationalité en Asie/Rationality in Asia. Actes du colloque de l'Institut International pour les Études Asiatiques (IIAS), tenu à Leiden les 4 et 5 juin 1999*, in «Études des Lettres», 2001/3, pp. 7-48.

filosofia indiana sia emersa dal contesto indiano stesso. Come, in altre parole, non sia un prestito. La razionalità indiana ha fonti e modelli indiani precisi, che precedono i contatti con i greci, anche se con ciò non intendo affermare, naturalmente, che il contatto con i greci non abbia avuto alcun effetto. Tra le fonti autoctone della razionalità indiana, le più rilevanti sono lo schema modello-variante di sistemazione dei riti sacrificali nello *Yajurveda* (una raccolta di formule a uso liturgico), e le tassonomie gerarchiche, le metaregole e la terminologia tecnica degli *śrautasūtra* (manuali liturgici). Lo stesso tipo di razionalizzazione fu poi applicato alla scienza grammaticale, come si vede dalla celebre opera di Pānini, *Astādhyāyī*. In definitiva, all'origine della filosofia indiana c'è la riflessione sul rito sacrificale (*yajña*) e sulla Parola (*vāc*). Questo non è strano, tutt'altro, poiché questi due principi, strettamente connessi, erano precisamente alla base della visione del mondo indiana, ancora prima che alla base della filosofia. I due principi, compresi come superiori agli dèi stessi e dotati di una rilevanza cosmologica, ne acquisteranno presto una ontologica. Questa centralità del sacrificio e della parola, a un livello simbolico, vale ancora nell'India contemporanea. Il rito sacrificale, anche se non più eseguito da molti secoli, se non millenni, struttura ancora la società tradizionale hindu. Al suo vertice infatti stanno ancora coloro la cui attività centrale era la celebrazione del rito, ossia i brahmani. Al pari stanno al suo vertice anche i committenti del rito stesso. Questi erano, un tempo, i principi e oggi i loro discendenti, tali almeno simbolicamente, ossia i proprietari terrieri. Venendo al secondo principio, notiamo che la vacca, proverbialmente sacra presso gli hindu, è divenuta tale anche perché considerata, sin dall'epoca tardo-vedica, incarnazione della Parola. La sacralità della vacca è, al tempo stesso, sacralità della Parola. Non per nulla *go*, che in sanscrito significa innanzitutto vacca, può essere sinonimo di "parola".

Dunque, la filosofia indiana si è modellata sulla scienza rituale, che ha per oggetto il rito sacrificale, e sulla grammatica, che ha per oggetto la parola. Tali discipline avevano proceduto a una razionalizzazione e sistematizzazione mirabilmente accurate e minuziose dei loro metodi, come pure a una descrizione altrettanto meticolosa dei loro oggetti. Uno dei vertici di questo lavoro era già stato toccato nel V secolo a.C. con la summenzionata grammatica di Pānini, la quale descrive, con un andamento pressoché algebrico, la lingua sanscrita in termini di struttura profonda. La sconcertante attualità di quest'opera è solo parzialmente

attutita dall'ovvia circostanza che l'autore non conoscesse gli altri rami della famiglia indoeuropea, al contrario dei linguisti moderni⁸. In breve, possiamo affermare che la razionalità indiana fosse già metodologicamente del tutto matura assai prima di qualsiasi contatto significativo con i greci.

Ciò detto, temo che l'idea che la filosofia sia in origine unicamente greca provenga da una visione pressoché messianica dell'Occidente, che è considerato la culla dell'indagine razionale, e anche il luogo ove questa ha raggiunto il suo apice con la scienza moderna. Una simile visione deriva da una sorta di pigrizia interpretativa: se un paradigma di pensiero non è stabilito nella nostra società, e non abbiamo voglia di fare lo sforzo di tradurlo al fine di *comprenderlo*, lo definiamo "irrazionale". Ma, di nuovo, *come* va *compresa* la filosofia indiana? Si diceva che avvicinare la tradizione filosofica indiana da un punto di vista occidentale significa innanzitutto fronteggiare una vastissima massa di testi appartenenti a una cultura remota. Sembra dunque opportuno ricorrere agli strumenti forniti dall'ermeneutica, posto che, come accennato, gli strumenti forniti dalla filologia sono già stati messi in opera, persino frettolosamente – lo si ricordava sopra –, sin dal XVIII secolo. Non sarà inutile ricordare che l'ermeneutica va compresa in primo luogo, a partire più o meno da Schleiermacher, come la dottrina dei *modi* di comprendere un testo il cui significato non ci è immediatamente evidente, poiché è lontano da noi storicamente, linguisticamente, psicologicamente⁹. Ora, credo che nel cercare questi *modi* di comprendere i testi indiani ci si debba rivolgere all'opera di Wilhelm Halbfass e, in particolare, al suo fondamentale *Preliminary Postscript*¹⁰. Credo cioè che questo breve scritto, il quale si pone sulla scia di *Verità e metodo* di Gadamer, getti le basi interpretative che stiamo cercando. Innanzitutto, ricordiamo come Gadamer abbia chiarito che nella comprensione deve essere rivelato il contesto storico, poiché la comprensione è in essenza un processo che è parte della storia. In altre parole, non esistono inter-

⁸ Oltretutto, secondo l'opinione prevalente degli studiosi, l'opera sarebbe stata composta oralmente. Al che si fatica a credere, dato il suo altissimo livello di analiticità.

⁹ Cfr. G. Vattimo, *Interpretazione*, in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano, 1981, pp. 450-453: 451.

¹⁰ W. Halbfass, *Preliminary Postscript: The Hermeneutic Situation in the Twentieth Century*, in Id., *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY Press, Albany, 1988, pp. 160-170.

pretazioni oggettive, non c'è comprensione di là dal circolo ermeneutico. Qui il contesto storico che ci interessa è quello di una storia di scambio intellettuale tra l'Occidente e l'India che prende le mosse dalla conquista di Alessandro e tocca un vertice con l'indomania romantica. Le controculture contemporanee che si sono servite e ancora si servono di idee indiane (o, talvolta, presunte tali) dipendono ancora dalla prospettiva romantica. Il pensiero indiano ha dunque una sua "storia degli effetti" in ambito occidentale. E la presenza di una "storia degli effetti" è appunto una condizione necessaria, secondo Gadamer, affinché, collegandoci a una qualche espressione umana del passato, ne possiamo determinare sempre più pienamente il senso.

È ben noto come grazie a Heidegger e Gadamer l'ermeneutica, in origine dottrina dei modi di comprensione di un testo, si è per così dire estesa quasi all'infinito, grazie al riconoscimento della fondamentale "linguisticità della comprensione", del fatto che per noi ogni ente è inestricabilmente connesso al linguaggio. Allora l'ermeneutica diviene dottrina dell'interpretazione del mondo, poiché il mondo, consistendo di enti che sono essenzialmente linguistici, è testo. Dunque, l'ermeneutica è la dottrina dell'umano comprendere stesso. Halbfass ha appunto chiarito l'importanza di questi sviluppi in relazione alla nostra comprensione della filosofia indiana. La tesi centrale di Halbfass è che la prospettiva ermeneutica rivelata da Gadamer è valida non solo nel contesto della nostra tradizione occidentale, cui Gadamer in origine limita esplicitamente il suo discorso, ma anche entro il contesto transculturale dell'incontro tra tradizione indiana e tradizione occidentale. Poiché il mondo è linguaggio, il linguaggio è mondo. Dunque la vasta massa di testi della tradizione indiana porta con sé un mondo di eccezionale complessità, che non è il nostro mondo occidentale, non è il nostro mondo contemporaneo. Di nuovo, nella visione di Halbfass, l'innegabile "linguisticità" storica che costituisce l'esistenza (punto di partenza di Gadamer) non è solo la base della possibilità di un dialogo fecondo con la nostra tradizione occidentale, ma anche di un dialogo altrettanto fecondo con la tradizione indiana. Se desideriamo comprendere la filosofia indiana, dobbiamo connettere la descrizione occidentale con la descrizione indiana, in altre parole, dobbiamo iniziare a fondere il nostro proprio orizzonte con quello dell'altro. Secondo Gadamer la comprensione è sempre un processo di fusione di orizzonti in precedenza considerati indipendenti. Questo processo è l'avanzamento della co-

noscenza, nel riconoscimento che nessuno dei due orizzonti comprende – sia nel senso di capire sia nel senso di contenere – la cosa in sé meglio dell'altro. La comprensione qui non è determinata da una comparazione tra proposizioni, come nella metafisica, nell'epistemologia e nella filosofia analitica, ma attraverso la coordinazione di vocabolari distinti¹¹. La comprensione è partecipazione a un dialogo. Spero non occorra precisare ancora una volta che questo atteggiamento intellettuale non è relativistico, se per relativismo intendiamo che un sistema vale l'altro. Infatti, il dialogo, la coordinazione dei linguaggi, inizia per ciascuno dall'interno della propria cultura, a meno che non si ritenga che uno possa impegnarsi in un dialogo senza usare un linguaggio specifico. Certamente, la sfida ermeneutica rappresentata dalla massa dei testi della tradizione indiana rimane inesauribile. Non esistono, del resto, traduzioni perfette, ma solo traduzioni perfettibili, poiché non si dà mai una corrispondenza "uno a uno" tra linguaggi. Ma anche la prospettiva di arricchimento rimane inesauribile.

II.

Nell'apprestarci allo sforzo interpretativo, torniamo ora alle due radici della razionalità, oltre che della cultura, hindu ovvero il rito sacrificale e la parola. Questi due principi non hanno avuto una rilevanza solo metodologica. Anche la loro natura è stata un oggetto costante di riflessione. Costituiscono quindi un'ottima introduzione non solo ai metodi, ma anche ai temi della filosofia indiana. Per esempio, l'universalmente nota dottrina del *karman*, così spesso oggetto di divulgazione grossolana, è figlia della riflessione sul rito sacrificale. Ma soffermiamoci, per il momento, sulla parola. Nella storia intellettuale indiana si assiste a una progressiva attrazione nella sfera del trascendente di tre elementi successivi collegati tra loro: la parola, il Veda, la lingua sanscrita.

La tradizione vedica più antica fa riferimento alla "divina" Parola, in sanscrito *vāc* (connesso al latino *vox* e al greco *ἔπος*). Questa è intesa non come veicolo di comunicazione, ma quale lingua basica e indiffe-

¹¹ Si veda l'eccellente R. Rorty, "L'essere, che può essere compreso, è linguaggio". Per Hans-Georg Gadamer in occasione del suo centesimo compleanno, in D. Di Cesare (ed.), "L'essere, che può essere compreso, è linguaggio". Omaggio a Hans-Georg Gadamer, Il Melangolo, Genova, 2001, pp. 49-59.

renziata che rappresenta il fondamento di tutti i linguaggi individuali, inclusi quelli non umani. Come si vede, la Parola esiste prima del soggetto parlante e indipendentemente da lui. Essa, poi, non si limita a rendere possibile il linguaggio. Nel mondo vedico ha un'ulteriore funzione altrettanto importante. Grazie al suo potere intrinseco, rende possibile anche il rito sacrificale. E nella visione vedica il rito sacrificale sorregge il mondo stesso. O meglio, è ciò che struttura dinamicamente il mondo – come in tempi posteriori farà il *dharma*, a sua volta compreso come strettamente connesso alla parola vedica. Il mondo deve essere di continuo ordinato attraverso il sacrificio, altrimenti cadrebbe in preda al caos. A questo fine la Parola, inseparabile dal rito sacrificale, deve essere sempre di nuovo evocata dai celebranti. Essa, infatti, è sfuggente; va perciò di continuo attirata, così che il sacrificio possa essere costantemente rinnovato. È in gioco l'ordine del mondo. Quando sopravviene, la Parola agisce sul parlante, lo sacralizza, lo qualifica per il rito stesso. Inoltre, la Parola, parlando attraverso il celebrante, proietta nella dimensione rituale strumenti e gesti del rito. Il sacrificio è dunque inscindibile dalla Parola. Ma non basta. Parafrasando un celebre sanscritista, possiamo affermare che secondo la concezione vedica la Parola ha una relazione genetica con le cose¹². Vale a dire che il potere di manifestare e ordinare il cosmo appartiene alla Parola anche in via diretta, non solo attraverso il rito. In un celebrato inno del *Rgveda* (10.125), il più antico “documento” della cultura indoaria, la Parola descrive se stessa. Essa, ubiqua e proteiforme, ha generato “il padre che è all'apice”; in altre parole, ha dato vita al demiurgo. Un antico commentario liturgico, parte della tradizione vedica, afferma che la Parola è di là dalla morte (*akṣara*, letteralmente “indistruttibile”, che può significare anche “silaba”), è il fondamento stesso dell'immortalità. Essa, prima espressione dell'ordine universale (*ṛta*), madre del Veda, sostiene tutti gli esseri viventi, ossia gli dèi, i geni, gli animali e gli uomini, come pure i mondi che li ospitano¹³.

Secondo altre tradizioni vediche, in principio il demiurgo, noto come Prajāpati, “Signore degli esseri viventi”, che è solo, è colto dal desiderio di procreare, di moltiplicarsi. Ebbene, questa possibilità è insita in lui

¹² A. Aklujkar, *The Early History of Sanskrit as Supreme Language*, in J.E.M. Houben (ed.), *Ideology and Status of Sanskrit. Contributions to the History of the Sanskrit Language*, E.J. Brill, Leiden, 2001, p. 457.

¹³ *Taittirīyabrahmaṇa* 2.8.8.

poiché già porta in sé la Parola. Il suo primo gesto è quello di estrarla da sé, così che questa divenga il suo *alter ego*. Il mito prevede due sviluppi possibili. La Parola si accoppia con Prajāpati, quindi, gravida, si scosta da lui, genera le creature e poi rientra in lui. Altrimenti l'accoppiamento avviene tra il pensiero (*manas*) di Prajāpati e la Parola, ed è Prajāpati stesso a rimanere gravido delle creature¹⁴. Come si vede, l'attività creatrice è strettamente legata alla Parola. Ciò detto, se da una parte la Parola è assimilata a una divinità, dall'altra non è una divinità come le altre. Infatti, mentre gli dèi vedici sono prodotti dal rito sacrificale e, una volta generati, dipendono costantemente dal rito, che li alimenta¹⁵, la Parola non è stata creata né dipende da nulla. Il rito stesso, anzi, dipende dalla Parola. Essa è stata rivelata, ma non ha avuto inizio con la rivelazione, né ha avuto alcun genere di principio. La Parola è dunque proiettata, al contrario degli dèi, in una dimensione di trascendenza. È ora facilmente comprensibile come la filosofia indiana abbia elaborato un'idea di assoluto che rappresenta la prosecuzione dell'idea di Parola, sempre considerata non tanto nella sua dimensione semantica, quanto nel suo aspetto sonico, che precede il significato: il termine *brahman*, il cui senso nelle Upaniṣad oscilla tra *arché* e, appunto, “realtà assoluta”, in origine fa riferimento al Potere della Parola¹⁶. Si parlerà inoltre di un assoluto definito come quel “principio che è suono/parola” (*śabda-tattva*)¹⁷.

Se da una parte il Veda, quel complesso sistema di tradizioni orali che costituisce il nocciolo della cultura hindu, ci descrive la Parola, dall'altra esso stesso, col tempo, sarà inteso come la più immediata espressione della Parola, se non addirittura come la sua forma originale, la sua essenza. Il Veda quindi assumerà le caratteristiche di divinità e trascendenza proprie della Parola. All'atto della Rivelazione i veggenti o *ṛṣi* colgono il Veda, a misura che è possibile afferrarlo (mai totalmente), in virtù di uno sguardo subitaneo, piuttosto che udirlo. Infatti, la natura del Veda non è sequenziale, come quella di un discorso ordinario. Questo, che serve alla comunicazione, è utile a fare partecipe del Veda

¹⁴ *Śatapathabrāhmaṇa* 6.1.2.6. Cfr. C. Malamoud, *La danza delle pietre. Studi sulla scena sacrificale nell'India antica*, Adelphi, Milano, 2005, p. 114 e ss.

¹⁵ *Śat.* 4.5.7.3.

¹⁶ Si veda C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris, 1989, pp. 278-279.

¹⁷ Si veda H.G. Coward, K. Kunjunni Raja, *Encyclopedia of Indian Philosophies. The Philosophy of the Grammarians*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, p. 34 e ss.

un uditore comune, il non-*ṛṣi*. Tuttavia il Veda, in essenza, esiste atemporalmente nella sua inscindibile totalità, ed è così che il *ṛṣi* lo coglie, non come una sequenza di sillabe e parole. Siccome il Veda è ora visto come principio trascendente, e al tempo stesso lo si può manifestare nel mondo ordinario attraverso la recitazione, gradualmente l'attività vedica per eccellenza diviene la recitazione stessa, e la pratica del rito passa in subordine, fino a cessare. Le recitazione è vista come qualcosa che già ricomprende in sé il rito. È ora il Veda stesso, non più il rito, a fornire quelle strutture invisibili e dinamiche, note come *dharma*, attorno alle quali il mondo si ordina. Va sottolineato che il Veda, non essendo un discorso, non descrive la struttura, o essenza, del mondo, ma la incarna. Il linguaggio vedico è innanzitutto una forza reale e attiva, piuttosto che essere referenziale. Prima di significare esso agisce. Non è descrizione, ma potere e azione. Ancora prima di nominare, fa. Ma che cosa fa, esattamente? Secondo la corrente più ortodossa del pensiero indiano, la *Mīmāṃsā*, il linguaggio vedico ingiunge. E nell'ingiungere ordina il mondo, tanto naturale quanto sociale. A ogni modo, potremmo dire che se la filosofia occidentale è descrivibile come una serie di glosse a Platone, la filosofia hindu è descrivibile come una serie di glosse al Veda, rivolte però non solo a testi della tradizione vedica, ma anche al concetto generale di Veda.

Con il raffinarsi della speculazione sul linguaggio, lo scenario che abbiamo descritto è soggetto a variazioni. In particolare, si arriva a un alto livello di elaborazione della scienza grammaticale, che tende a concentrarsi quasi esclusivamente sul sanscrito, che era la lingua nota più prossima a quella vedica (descrivibile appunto come una forma arcaica di sanscrito). È ora il sanscrito a essere visto come eterno e divino. Si stabilisce infatti una continuità tra la Parola, il Veda e il sanscrito. Ma ciò che più conta è che il principio-Parola, che tendeva a sottrarsi, diviene permanentemente presente. È come se i grammatici, a cominciare da Pāṇini, ne avessero afferrato l'essenza, fissandolo. Non è più necessario richiamarlo sempre di nuovo. Non per nulla la lingua ora è appunto detta *samskr̥ta*, ossia "rifinita", "compiuta". Il linguaggio dei veggenti vedici e dei celebranti, grazie a Pāṇini e alla tradizione grammaticale, è stato ormai "fatto" definitivamente¹⁸. Sono,

¹⁸ Cfr. Malamoud, *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*, cit., p. 26.

com'è ovvio, soltanto esseri soprannaturali a poter operare tale stabilizzazione e, infatti, i principali esponenti della scuola grammaticale, ossia la triade costituita da Pāṇini, Kātyāyana e Patañjali, saranno di fatto innalzati al rango di veggenti vedici (*ṛṣi*). Se i veggenti originali avevano gettato uno sguardo su un inconcepibile Aldilà, affidando la loro sapienza luminosa ma frammentaria a una memoria che conservava faticosamente quella visione attraverso la recitazione vedica, i grammatici colgono invece interamente e definitivamente il principio della Parola. È degno di nota come il modello della progressiva degenerazione universale fino alla necessaria palingenesi – un modello che nell'India classica è pressoché universalmente accettato – non si applichi ai maestri della tradizione grammaticale. Ciò è testimoniato dalla nota formula secondo la quale l'autorevolezza dei tre grandi grammatici è via via superiore. Questa è un'altra prova di quelle qualità soprannaturali tramite le quali i grammatici furono in grado di stabilizzare la lingua. Se alla lingua sanscrita fu inizialmente riconosciuto tacitamente un certo grado di variabilità diacronica, che però non ne intaccava il nucleo essenziale, dopo Patañjali, le regole grammaticali non saranno più modificabili. Patañjali sarà dalla tradizione ulteriormente innalzato rispetto ai suoi predecessori: sarà visto come nientemeno che un'incarnazione del serpente cosmico Śeḍa, unico essere a permanere nelle epoche di dissoluzione cosmica. D'altronde il suo nome alla lettera significa "resto" e suggerisce appunto l'idea di un *quid* irriducibile, non più modificabile, che permane durante l'intervallo tra le rigenerazioni del cosmo, un *quid* rappresentato appunto dal principio della Parola.

Questa linea di pensiero giunge alla maturità con il grande Bhartḍhari, che trasforma la scienza grammaticale in filosofia. Egli non è né un realista ingenuo né un idealista. Afferma che nessuna esperienza è immune dalla mediazione del linguaggio, né si danno fenomeni in assenza di linguaggio. Quindi per noi non ci sono cose in sé. Ma questo non lo spinge a concludere, indebitamente, che allora nulla esiste al di fuori della coscienza del soggetto. Semplicemente, il soggetto non ha accesso alla realtà se non attraverso il linguaggio, che è inteso, sostanzialmente, quale funzione trascendentale. Un'interpretazione idealistica del pensiero grammaticale sarà piuttosto data nell'ambito della grande fioritura filosofica dello Śivaismo monista del Kashmir. In quest'ambito, per esempio, i fonemi dell'alfabeto sanscrito saranno compresi

quali altrettanti piani di realtà, radici e desinenze come i due aspetti dell'assoluto, ecc.

Di sfuggita noteremo che, nell'indagare alcuni temi centrali del pensiero indiano, non volendo, abbiamo incontrato l'equivalente indiano, la traduzione indiana, delle nostre premesse metodologiche: tanto il pensiero ermeneutico di tradizione occidentale quanto un ampio settore del pensiero indiano presuppongono o tematizzano esplicitamente, ciascuno a suo modo, la linguisticità dell'essere. Le due concezioni non sono uguali, tutt'altro, ma l'una può essere usata per iniziare a comprendere l'altra, e quindi per individuare un'iniziale, per quanto piccola, area di fusione tra i due orizzonti.

Il principio della Parola può forse ricordare il *lógos* della tradizione occidentale. Tuttavia nel contesto indiano la Parola è intesa essenzialmente come suono. E questo non è un mero veicolo del pensiero, non è strumentale rispetto al discorso. Piuttosto è considerato quale condizione di possibilità del linguaggio e delle idee, e quindi della conoscenza e degli oggetti di conoscenza, proprio perché essi, come si diceva, si rivelano sempre intrecciati inestricabilmente con il linguaggio. È fondamentale riconoscere che nel contesto indiano il discorso teoretico non cerca di rimuovere, in senso psicologico, le sue condizioni materiali – ciò che invece fa il mondo occidentale, secondo Derrida, allorché rimuove la centralità della scrittura quale condizione materiale del discorso. In India oggetto della rimozione è piuttosto il significato, come accade per il Veda, la cui dimensione semantica è avvertita come accessoria. Proprio la condizione materiale, il suono, è al contrario innalzata a una dimensione divina e trascendente. Ma se la realtà è linguaggio – o almeno è tale per noi umani, ossia in primo luogo suono, la grammatica non descriverà solo la struttura della lingua, ma anche quella del mondo. Ecco che allora la scienza grammaticale, come accennato, si è mutata in filosofia.

Dunque, un testo sanscrito è una manifestazione della Parola, principio trascendente, atemporale. Ciò implica anche che il testo si consideri veramente conosciuto solo se imparato a memoria. È solo così che può manifestarsi la sua autentica natura atemporale, quando è simultaneamente tutto presente alla mente. E poiché un testo, quanto alla sua vera natura, è compreso come eterno, le circostanze in cui è stato composto sono usualmente considerate di nessuna importanza. L'enfasi sull'apprendimento mnemonico dei testi si accompagna dunque alla

loro destoricizzazione. Gli eventi che si accompagnavano all'ideazione e alla messa per iscritto del testo non erano mai registrati. Questo faceva anche sì che l'aspetto dell'autorialità fosse percepito come secondario. L'attribuzione a un autore o a un altro è spesso di comodo. Gli autori sono il più delle volte provvisti di biografie puramente ideali, del tutto spoglie di particolari reali o anche solo realistici. Infatti, mentre la presenza sonora del testo, emanazione della realtà trascendente della Parola, è connotata da autenticità, la storia del testo o la biografia dell'autore sono avvertite quali accidentali. La Parola, di nuovo, non è lo strumento attraverso cui il soggetto comunica; esiste prima e di là dal soggetto, il quale si limita a manifestarla. Ogni testo sanscrito, visto quale espressione concreta del principio-Parola, tende a ipostatizzarsi. Da questo punto di vista la soggettività dell'autore è naturalmente trascurabile. Questo è particolarmente evidente nel caso del Veda. Di questo si afferma esplicitamente la non-autorialità, ossia il fatto che non promani da soggetto alcuno, umano o divino. Ma una qualche forma di non-autorialità marca tendenzialmente qualsiasi testo sanscrito provvisto di qualche prestigio. Tipicamente, per esempio, l'autore presenta la sua opera affermando di non aver creato alcunché, essendosi limitato a esplicitare un insegnamento o un testo tradizionale. Anche l'interpretazione commentatoria pone l'autore del testo commentato in secondo piano, giacché prescinde sempre dalla considerazione del contesto storico cui quello presumibilmente apparteneva. Una prospettiva di tipo alessandrino in India non sarebbe stata possibile. Completamente affrancato dalla considerazione di circostanze d'ordine storico, il testo diviene un nocciolo densissimo di potenzialità di senso pressoché infinite. Il commentatore disticherà da questo nocciolo i significati che meglio vanno incontro alle sue necessità filosofiche, politiche o ideologiche. Certo, dal nostro punto di vista diremmo che per il commentatore il testo tende a farsi *pre-testo*. Di nuovo, tuttavia, anche il commentario, che si potrebbe intendere come un'interpretazione del testo totalmente arbitraria, ossia un'espressione di mero soggettivismo, si porrà invece agli occhi dell'utilizzatore indiano come ente autonomo dall'autore, si ipostatizzerà. Ad ogni modo, sebbene commentari e sub-commentari abitualmente affermassero di non fare altro che chiarire quanto già implicito nel testo centrale del sistema, di fatto alimentavano un continuo processo di ripensamento e innovazione.