

N. 451

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (*Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (Univ. di Urbino), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (Università degli Studi di Verona), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunemburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)







LA FILOSOFIA E L'ALTROVE

Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto

a cura di
Emanuela Magno e Marcello Ghilardi



 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie* n. 451
Isbn:9788857536231

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

PREFAZIONE	9
SOGLIA <i>di Adone Brandalise</i>	13
PARTE PRIMA. DALL'OCCIDENTE	
TRADURRE I LUOGHI <i>di Massimo Cacciari</i>	19
CRESCA IL DESERTO! LO SPAZIO DEL NICHILISMO NEL PENSIERO DI NIETZSCHE <i>di Silvia Capodivacca</i>	25
LA FORZA DELL'ASCOLTO <i>di Umberto Curi</i>	47
RAZIONALISTI E <i>LETTRES</i> . MALEBRANCHE, LEIBNIZ E IL CONFRONTO COL PENSIERO CINESE <i>di Davide De Pretto</i>	53
LA RESPONSABILITÀ TRA FILOSOFIA E POLITICA <i>di Giuseppe Duso</i>	77
METAFISICA E SOGGETTIVITÀ. PER UNA CRITICA ALL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA VOLONTÀ DI POTENZA <i>di Alberto Giacomelli</i>	99
PROBLEMI DI CONFINE. UOMINI/DONNE, MASCHILE/FEMMINILE <i>di Bruna Giacomini</i>	115

L'AUTOBIOGRAFIA DI UN FILOSOFO. LA GRANDE SFIDA DI SARAH KOFMAN
A PARTIRE DA *ECCE HOMO* 123
di Federica Negri

NON-ESSERE E NEGAZIONE NELLA *LOGICA* DI HEGEL 137
di Gaetano Rametta

UN PITTORE-FILOSOFO DI FRONTE AL POLITEISMO GRECO:
ALBINO GALVANO 163
di Paolo Scarpi

IMBATTERSI IN STIRNER (LETTERA) 177
di Maria Tasinato

PARTE SECONDA. DALL'ORIENTE

IN DIALOGO CON GIANGIORGIO PASQUALOTTO: SINOLOGIA E FILOSOFIA,
CONFRONTO CON LA CINA E RIFLESSIONE INTERCULTURALE 189
di Amina Crisma

SEGNO E RIFLESSIONE IN KITAGAWA UTAMARŌ: SULL'ARTE DEGLI *UKIYO-E* 207
di Simone Furlani

AL DI LÀ DELLO SCRITTO 225
di Marcello Ghilardi

LE DUE VERITÀ E LE TRE NATURE. IL PROBLEMA GNOSEOLOGICO
TRA NĀGĀRJUNA E VASUBANDHU 235
di Emanuela Magno

IN LODE DEL MAESTRO 249
di Marcello Meli

TRADIZIONE E CONFUCIANESIMO NELLA CINA DEL XXI SECOLO 253
di Maurizio Scarpari

SOTTO GLI OCCHI DI TUTTI. RIFLESSIONI SULLE FONTI NORMATIVE SANSCRITE
CIRCA LA LOGICA DELLE COSE, LE POLITICHE DELLA PERCEZIONE
E L'EMBODIMENT DELLA 'REALTÀ' 275
di Federico Squarcini

LA TRADUZIONE NEL CONTESTO CULTURALE DEL GIAPPONE PREMODERNO 321
di Aldo Tollini

BUDDHISMO E ARTI MARZIALI. FRA STORIA E MITO 329
di Paolo Vicentini

TRADUZIONI

NISHIDA KITARO, *TRE SAGGI DI ESTETICA* 351
A cura di Enrico Fongaro

NISHITANI KEIJI, *TRA RELIGIONE E NON RELIGIONE. LA TRANQUILLITÀ* 363
A cura di Giovanni Lapis

LA SCATOLA DEI COLORI 389
di Silvia Voltolina



PREFAZIONE

Tra gli anni Ottanta del secolo scorso e i primi anni Duemila si è aperto un itinerario che il pensiero filosofico italiano, fino ad allora, non aveva percorso. Provenendo da studi centrati su alcune delle linee più interessanti ed importanti della filosofia moderna e contemporanea – dalla filosofia analitica anglosassone alla Scuola di Francoforte, dalla dialettica di matrice hegeliana al pensiero di Nietzsche – Giangiorgio Pasqualotto si scontra con alcuni limiti strutturali del pensiero europeo: non potendo scavalcare la propria ombra, ma rendendosi conto che ogni lingua e ogni prospettiva mantiene un *punctum caecum* e si riposa su dimensioni implicite e insondate, si rivela necessario tentare una nuova impresa. Si tratta cioè di ripensare i concetti, gli stili, le forme del pensiero, riformulare le domande e trasformare gli angoli prospettici entro i quali il pensiero occidentale si è articolato e con cui ha costruito le stesse pretese di universalità. I modi del pensiero cosiddetto “orientale”, in alcune delle sue molteplici e varieguate tradizioni – in particolare quella buddhista e taoista – sono divenuti così il luogo di riattivazione del pensiero, come una sorta di reagente chimico in grado di vivificare categorie che rischiano costantemente di intorpidirsi per l’abitudine e la presunta autoevidenza di cui sono investite.

Attraverso un esercizio di confronto, di comparazione, di messa alla prova e di intreccio fra pensieri provenienti da linguaggi e tradizioni diverse, l’itinerario di Giangiorgio Pasqualotto ha aperto un sentiero inedito. Lo stesso confronto con la pratica della meditazione, ovvero con un tipo di esperienza che in linea di principio eccede o sfugge alla presa del concetto, perché opera su un piano da esso distinto, rappresenta un tentativo nuovo di esporre il pensiero a momenti e forme che operano uno scarto rispetto ai sentieri battuti dalle linee che hanno prevalso nella filosofia europea; al tempo stesso, la posta in gioco è anche quella di evitare una caduta negli stereotipi dei culturalismi che “essenzializzano” l’una o l’altra cultura, che indulgono all’esotismo da una parte, o all’etnocentrismo dall’altra.

In questo solco, a partire dagli anni Novanta, un gruppo di giovani studenti universitari si sono incontrati e si sono sentiti “toccati” da questo ordine di

discorsi e di problemi. Ai tradizionali concetti della filosofia – essere, *arché*, idea, *nous*, forma, assoluto, dialettica, ragione, spirito – hanno potuto affiancarne altri, tradizionalmente tenuti lontani dalla riflessione filosofica – *śūnyata*, nulla assoluto, *anatta*, Tao, *wabi-sabi*. A colpire l'attenzione di quegli studenti non era tanto la fascinazione esotica per mondi consegnati in genere a corsi di laurea e itinerari differenti, né il semplice gusto di evadere dalle maglie della concettualità occidentale. Ciò che veniva offerto loro, nella forma di un pensiero in divenire, era la possibilità di accostare il pensiero nella sua pluralità, nella molteplicità dei suoi modi, nella dialogicità di idiomi distanti. Di più, ciò che emergeva dalle lezioni di filosofia di Giangiorgio Pasqualotto era la possibilità di ripensare secondo una luce e un'ottica nuove il rapporto tra identità e differenza, che da sempre travaglia l'esercizio della filosofia. Era un modo di pensare se stessi attraverso l'incontro con il diverso. Non si trattava di catalogare l'Altro: si cercava di *pensarlo*, sapendo al contempo di non poter uscire da se stessi, senza cioè l'illusione di trasporci in una ipotetica quanto illusoria alterità da abitare e “dominare”.

L'avventura comparativa e interculturale di “Simplegadi”, Rivista di filosofia orientale e comparata, nata nel 1996 per iniziativa di alcuni allievi di Pasqualotto e rimasta attiva per un decennio, è stata figlia di quell'insegnamento e di quello stile di pensiero, che hanno rappresentato un modello e un progetto: il modello per un metodo comparativo dialogico, plurale, critico e “trasformativo” e il progetto di un'impresa filosofica tesa, tra il qui e l'altrove, a un “ermeneutica interminabile”.

Proprio il modello e il progetto offerti dal lavoro pionieristico di Pasqualotto hanno conferito agli studi interculturali italiani una fisionomia e uno spessore precipi, e hanno testimoniato una indubbia lungimiranza nel cogliere, nell'orizzonte nascente dei processi di globalizzazione, l'emergenza di nuove configurazioni, nuovi bisogni e nuovi spazi della riflessione filosofica. Cosa ne è stato, a distanza di oltre vent'anni, di questo programma di ricerca? È possibile farne un bilancio? Lo stesso Pasqualotto ha tentato di fornire una risposta a questi interrogativi. Ed è stata una risposta disillusa e grave. Nella Premessa alla nuova edizione del *Tao della Filosofia*, Pasqualotto constata amaramente “la debolissima risonanza” della filosofia comparata e interculturale nel contesto nazionale e internazionale, e ne indica le cause. Si tratta di cause che si possono far “risalire alle rigidità delle discipline accademiche che mal sopportano non solo le *contaminazioni* interdisciplinari e interculturali, ma anche i semplici *ponti* che tentano di mettere in comunicazione diverse discipline, culture, civiltà”. “In secondo luogo [...] – continua Pasqualotto – si dovrebbero tener presenti le ragioni o, meglio, i “sentimenti” che hanno a che fare più da vicino con germi xenofobi

mai estinti, con residui di fondamentalismi religiosi e con rigurgiti di tipo razzista che infestano non solo l'Italia e non solo l'Europa". L'esito è sconcertante: " Ci sembra [...] che le tendenze che germinano da tali politiche psicologiche e ideologiche si stiano facendo sempre più invadenti e arroganti". Nonostante l'amarezza di questo giudizio e l'oggettiva problematicità dei tempi "cupi" e degli "stretti" spazi teorici che ci ritroviamo ad abitare, crediamo tuttavia di poter dire che la lezione e il progetto teorico di Pasqualotto non sono caduti nel vuoto. Ora è forse troppo presto per poter parlare di una "scuola padovana", relativamente ai temi e alle ricerche di filosofia interculturale; saranno eventualmente altri a farlo, se ce ne sarà l'urgenza. Certo è che in un momento della storia della sua Università, intorno alla città di Padova si è delineato un orizzonte di ricerca e di studio che il lungo lavoro di Pasqualotto ha promosso e continua a illuminare. La sfida che ci attende è senz'altro ardua e complessa, ha a che fare con la capacità stessa di 'pensare' e 'vivere' un mondo attraversato da contraddizioni e derive potenzialmente distruttive. È nel contesto travagliato e instabile di questo spazio-tempo che l'esercizio vigile e inesausto di un pensiero dialogico e critico diventa attività più che mai necessaria alla comprensione storica del presente e alla possibilità della sua trasformazione. È a questa impresa che l'insegnamento ricevuto da Pasqualotto continua a chiamarci.

I contributi raccolti in questo volume, nella loro eterogeneità, rappresentano modi e forme diverse di approccio e di dialogo con il lungo percorso di ricerca e di pensiero compiuto da Giangiorgio Pasqualotto nell'arco di oltre quarant'anni di attività intellettuale.

Questa *Festschrift* intende dunque far risuonare, al di là di ogni esigenza di unità tematica e di uniformità disciplinare, la molteplicità di voci e di prospettive che hanno incrociato, nel tempo, gli interessi e le preoccupazioni teoriche di Pasqualotto.

Entro questo orizzonte vario e articolato va appunto compresa la polisemia dell'"altrove" che, nel titolo del volume, abbiamo scelto di mettere in relazione con la nozione di filosofia. Un "altrove" che non si riferisce esclusivamente alla 'dislocazione' extra-occidentale del pensiero che pensa il mondo, ma anche e soprattutto al posizionamento 'non situato' di una riflessione che esige, per generare e rigenerarsi, contaminazioni disciplinari, deviazioni, tensioni e riformulazioni concettuali e l'intrapresa rischiosa di nuove rotte.

Padova, 24 giugno 2016

I curatori



ADONE BRANDALISE

SOGLIA

Forse non si reca eccessivo torto alla varietà di pensieri e sentimenti che hanno accompagnato la genesi di questi scritti e che in essi trova inevitabilmente più di un riflesso, se si individua come un tratto agente in tutti gli autori un moto di spontanea gratitudine che si rivolge – certamente – alla generosa e cordiale profusione di una disponibilità amicale e alla vitalissima capacità di condivisione che non sono separabili, per quanti hanno potuto frequentarlo, dall'immagine di Giangiorgio Pasqualotto, ma che è non meno attratta, da quella manifestazione di una consimile virtù che dona, rappresentata dall'*atelier* filosofico in cui egli dispiega da un cinquantennio un'operosità animata da un'inesausta *jouissance* intellettuale intrecciata con la tenace dedizione ad alcune mal domabili cruces del pensiero. Venire ospitati in questo spazio ha significato, per chi ne ha fatto esperienza, trovarsi a contatto con una ricerca esplicitamente governata dal desiderio di andare a fondo delle proprie ragioni, di rinvenire, aldilà delle giustificazioni messe a disposizione dalle tradizioni accademiche, una necessità dei suoi modi e dei suoi esiti ed anche di tenere viva la domanda per insistere nel citare l'occidentale forse più caro al nostro- circa l'"utilità e il danno per la vita" dei frutti del lavoro della ragione.

Il volume che intenderebbe fissare almeno alcune delle rifrazioni delle proposte del nostro nell'ascolto attivo di alcuni assidui suoi interlocutori, si presenta ordinato come a produrre un effetto di convergenza verso un unico anche se sconfinato luogo del pensiero da due campi simbolici che si offrono come presupposti destinati a consumarsi nel loro svolgimento, Occidente e Oriente. Se assunti come indicatori tematici, essi si prestano a registrare l'appartenenza degli argomenti in relazione ai quali si è sviluppata la ricerca di Pasqualotto, rispettivamente alla tradizione filosofica e all'esperienza estetica europea, intercettata in episodi colti lungo tutto il suo arco, e ad un ambito di gesti e pratiche della mente, del corpo e del lin-

guaggio, rinvenute nelle culture che non inutilmente e non innocentemente chiamiamo orientali e che non possiamo non apparentare *a* e nel contempo non distinguere *da* ciò che intendiamo per filosofia, morale o arte. Ma la spinta speculativa che motiva e regola ogni suo episodio si orienta decisamente verso l'intersezione tra questi ambiti e la messa in questione dei loro criteri di individuazione. Se la nozione di comparazione filosofica, provvisoria nominazione della pratica del pensiero che vi si svolge, non può dissimulare la sua dipendenza genealogica dal dispositivo che reifica gli eventi della vita dei simboli assumendoli come oggetti da confrontare, definiti e valutati dall'impianto categoriale che ne organizza la sottomissione alla visione "terza" del comparante, il tratto che contraddistingue questi incontri tra "pensieri d'oriente e d'occidente" punta invece a far progressivamente emergere quella che si potrebbe definire la necessità intrinseca della compromissione di entrambi i termini in un movimento indispensabile ad una più piena elucidazione dell'uno e dell'altro. Come se solo così potesse rendersi evidente e in qualche misura "parlante" quanto nell'uno e nell'altro continua a non risolversi in un "detto", in un lascito dogmatico, in un compiuto pensiero già pensato. Quanto più si espongono nella loro natura di simbolica Oriente e Occidente mostrano la totalità della loro vicenda, accadono in un sempre che avviene nell'apertura al rischio del presente e si confermano solo dissolvendosi in un pensiero che rende loro giustizia riuscendo a non dipenderne e a praticare modi ulteriori a quelli che essi hanno reso possibili.

Ci pare valga la pena di considerare in questa prospettiva l'effetto così ripetutamente registrato dagli attraversamenti ermeneutici "comparativi" di Pasqualotto: le parole che comunicano i modi dell'agire "orientale" sembrano convenire all'esigenza di riconoscere al cuore delle grandi costruzioni della scienza filosofica occidentale un movimento essenziale per il loro essere pensiero in atto, che eccede il sapere cui pure da forma e nel contempo il proporsi di questa scoperta non come accantonamento della tradizione occidentale, ma come richiesta più esigente ad essa rivolta, consentendo di sottrarre i gesti delle sapienze orientali alla degradante riduzione a panacea esistenziale o a compendio comodo di esaustive rivelazioni.

In questa luce allora le tradizioni, le religioni, le filosofie, le forme della sapienze del fare, emergono nel loro gesto originario proprio quando non possono riposare sul proprio fraintendimento identitario. Nell'attraversamento dell'altro che le chiama ad accadere, se non deprimono il desiderio che le muove, irrigidendosi nelle rappresentazioni che ambiscono alla permanenza e che le ibridano con le vicissitudini della produzione dell'ordine mondano, esse si espongono alla totalità del loro destino come necessità pa-

radossalmente aperta, in quel loro darsi incuranti della propria difesa perché coincidenti con un tempo aldilà della salvezza, che declina quando il loro evento si solidifica in patrimonio *traditum* e in proprietà da difendere.

Non a caso sovente l'itinerario filosofico del nostro si incontra con alcuni dei suoi luoghi più intrinsecamente e radicalmente teoretici quando la *narratio* si increspa nel manifestarsi del gorgo problematico della traduzione. Accogliere in una lingua quanto rende altra l'altra è intento che si motiva quanto più esplora la propria impossibilità, quando riconosce che l'intesa raggiunta nel definire sensate equivalenze è anche equivoco tanto più insidioso quanto più capace di fare da schermo al dileguarsi di quella diversa singolarità (si potrebbe quasi dire, di *quell'essenza spirituale*, nell'accezione benjaminiana che rinvia a paesaggi assai frequentati da Pasqualotto soprattutto in una prima, lunga fase del suo percorso) della lingua da cui si traduce quando l'esito apparentemente felice del tradurre conferma la nostra nella sua pretesa metalinguistica.

Letterariamente – e forse anche poeticamente – l'intelligenza più sottile e sensibile del tradurre si manifesta quando esso riesce a trattenere l'impronta della violenza che una lingua deve accettare di subire per accogliere in sé quanto in un'altra è appunto ciò che ne mostra l'indole e il necessario legame con questa del gesto linguistico che si vuole rendere in una traduzione, deformandola sino *quasi* al limite oltre il quale essa si perderebbe.

In tal senso tradurre diviene allora innanzitutto assumere nella propria lingua ciò che si muove nell'altra senza mai potersi risolvere nemmeno in questa, la "lingua originale", in un puro enunciato, perché il suo tempo non è si riduce ad un passato, perché eternamente gettato nel non incondizionato della sua singolarità, quella che si rifrange nella percezione che a lampi ne abbiamo nei modi dello stile, della fisionomia individua di un'opera e che rischia di essere fraintesa nella visione che la risolve in mera permanenza di un risultato procurato da un'azione ormai compiuta e che forse cerca nelle vicissitudini della traduzione l'evidenza di questa sua ulteriorità a quanto la salva e la perde ad un tempo come "testo". Il gesto poetico e artistico, conoscono da sempre come vertice della loro sapienza l'approssimazione massima a quell'apertura in cui il loro tratto, il bordo riconoscibile del loro segno si compirebbe come sparizione. D'altra parte la forma sfiora la propria perfezione – se ne accorse con particolare empatia e assiduità un intero mondo di esperienze estetiche tra fine otto e primo novecento – non dove si attenderebbe la sua chiusura ma dove essa si risolve nella metamorfosi cui deve il suo stesso principio.

Quel sintomo da qualche tempo evidente nell'irrequieto soma del nostro sistema di saperi che si è convenuto di chiamare intercultura, e che rinvia

ad una complessiva messa in questione degli apparati concettuali e delle fondamentali categorie che sono state fino ad oggi la condizione dell'ordine mondiale, dai macrosistemi sino alla microfisica strutturante la trama del quotidiano, ha significativamente rappresentato nella riflessione di Pasqualotto uno degli snodi attraverso i quali evidenziare come l'itinerario di cui si sono qui appena accennati alcune stazioni includa l'inevitabile esposizione di questa pratica del pensiero al confronto con un reale oggi sempre più mal governabile da quelle rappresentazioni di cui anche le ricordate interazioni tra orienti e occidenti hanno contribuito a mostrare limiti e aporie.

Queste considerazioni sfiorano appena la varietà e la ricchezza dei temi che in questo volume gli autori hanno mobilitato per stare idealmente in compagnia di colui cui esso è dedicato e che documentano la presenza della sua personalità di pensatore in tanti che ne hanno fatto prezioso ingrediente della loro autonoma ricerca.

Parte Prima
DALL'OCCIDENTE



MASSIMO CACCIARI
TRADURRE I LUOGHI

1. Sono comparabili le civiltà? Lévi-Strauss, quasi contraddicendo lo spirito del suo mestiere, lo negò (proprio parlando della civiltà giapponese). Incomparabili, forse – ma anche “intraducibili”? la comparazione presuppone, forse necessariamente, di poter stabilire una gerarchia. E qualsiasi gerarchia di valore tra civiltà diverse risulterebbe certo del tutto infondata. Ma la “traduzione” non implica alcuna gerarchia – implica però una *filosofia* della traduzione. Che avviene traducendo? Dove il confine tra tradurre e tradire? Che cosa rappresenta il tradurre se non l’esperienza di ciò che resta non esprimibile nel tuo linguaggio, nel linguaggio in cui traduci? E quale violenza, alla fine, non viene presupposta nella pretesa di porre comunque nel tuo *idioma*, e cioè nel sistema di pensiero che esso rappresenta, l’*idioma* altrui? Soltanto l’esatta coscienza che può trattarsi solo di un infinito approssimarsi ne attenua l’arroganza. Nel comparare, scale di valore o, peggio, vane ricerche di *minimi* comuni denominatori, sono sempre in agguato – nel tradurre, invece, prevale il gioco del farsi prossimi, la “modestia” che fa avvertire l’*inopia eloquii mei* rispetto alla parola che vorrei rendere nel mio idioma, un senso di colpa quasi per l’inevitabile “tradire”. Nel tradurre non si può smarrire la coscienza dell’originaria affinità tra *conoscere* e *essere* generati, tra *gignosko* e *gignomai*, per cui mai il tuo conoscere potrà astrattamente separarsi dalla determinatezza della tua nascita, mai diventare astrattamente libero di essere ciò che vuole. Su tale soglia insiste sempre la ricerca che si muove inquieta, mai *sed-cura, fra* le civiltà, e cioè in quel, letteralmente, *Un-heimliches* che le congiunge e divide¹.

Ma che significa soglia? Un confine? Una “porta aperta”? O un “ponte” tra due rive già date, già di per sé esistenti? Simbolismi complessi e universali – ma simbolismi di un *simbolo*, di una presenza capace davve-

1 Interpretro in questa chiave la generosa e originale ricerca che da lunghi anni va svolgendo Giangiorgio Pasqualotto intorno ai molteplici problemi del dialogo interculturale, tra Oriente e Occidente.

ro di congiungere in sè gli opposti? Termine, soglia, confine, limite – tutte voci di cui crediamo immediatamente di intendere il significato, e, invece, appena le interroghiamo spalancano abissi come il tempo per Agostino. La soglia va certo difesa; i Penati la custodiscono. Ma se proibisce l'accesso alla casa, protetta dai Lari, cessa di essere soglia. È, dunque, *limen* o *limes*? Il *limen* è rivolto tanto all'interno che all'esterno. Il suo volto è la duplicità di Giano. *Limes* vale piuttosto come il cammino che circoscrive un territorio e lo *de-limita* con forza, lo *de-cide* dall'altro. Il suo significato si avvicina a quello di *barriera*, sbarra, sbarramento. Non si vede in esso tanto la porta, quanto appunto la *barra* che la tiene serrata. Si dice *limes* romano, non *limen*. Se ne può avvicinare il senso a quello della *lyra* che traccia il confine della città, che ne circoscrive lo spazio destinato, fuori del quale si arrischia il *de-lirare*.

Che sia *limen* o *limes*, di che cosa è limite la soglia? Diciamo di un *luogo*, di una porzione di spazio che riteniamo di poter indicare. E qui invece i termini si fanno ancora più equivoci, più porosi. L'equivocità salta agli occhi allorchè usiamo appunto di voci indicanti lo *spazio* per significare luoghi che ci sembrano racchiusi in un limite. Spazio, infatti, è *open space* per definizione! "Spazio" deriva da *patere, essere aperto* (*platus* latino, *platys* greco, da cui *piazza*). "Spazio" è bene ricordato nel suo *etymon* solo in espressioni come "spazio cosmico". Per dire luogo è noto come il greco distingue nettamente tra *topos* e *chora*. Prima, più originariamente, di ogni filosofia, *chora* è lo spazio, l'*aperta campagna* che abbraccia e contiene in sé il luogo della città. "Fuori" dalla città si distende indefinitamente la *chora*. Ma nessun luogo esisterebbe se non nel suo abbraccio. E, *limen* o *limes* che sia, immanente in entrambi è la soglia che li mette in relazione. Come, allora, si *de-finisce* nell'ambito della *chora* il *topos*? Aristotele ebbe a dire che il concetto di *topos* è uno dei più ardui di tutta la sua "enciclopedia delle scienze filosofiche". Cerchiamo di capirne il perché².

In *topos* (etimologia sconosciuta, sentenziano i linguisti) prevale il senso della determinatezza, e tuttavia risuona anche un'idea di ampiezza, o, meglio, di estensione. In *topos* non è visto il luogo nel suo *stare*, ma nel suo *estendersi*. Nell'espressione *topoi retorici* questo risulta chiaro: essi formano, sì, quasi un repertorio fisso, tuttavia assumono valore solo in relazione a un *ampio* contesto argomentativo, storico e culturale. Nella stessa *Retorica* aristotelica è evidente il *movimento* del *topos*: esso si svolge verso l'il-

2 Rimando qui al mio saggio *Nomi di luogo: confine*, apparso in "Aut Aut" 299-300/2000 e ristampato in J. Malpas (ed.), *The Intelligence of Place*, Bloomsbury, London 2015.

lustrazione più perspicua possibile del senso complessivo del discorso. Topologia diviene così, intrinsecamente, *tropologia*.

Questo timbro sembra invece assente in *locus*, da cui luogo. Qui la radice, che ricorre in numerosissimi termini indo-europei, indica piuttosto proprio la *chiusura*, addirittura la *cavità* (*Loch*, *Luecke*). “Luogo” va posto probabilmente in relazione a *lucus*, la radura disboscata, ma circondata da ogni lato dall’*ingens sylva*. In essa penetra, però, la luce (*lucus-lux*? In sanscrito *loka* sono gli spazi aperti e *lok* significa guardare; l’affinità ontologica tra l’azione della fonte luminosa e quella del vedere domina il simbolismo che accompagna la stessa origine del pensiero filosofico. Questo simbolismo qui si complica con quello del *luogo*: perché si possa vedere, alla luce deve offrirsi un luogo, un *lucus*; perciò il *lucus* è il *chiarore* del bosco: i *claros del bosque*, *clairières*, della Zambrano). Il *luogo-lucus* è quindi anche soglia della luce (la stessa Caverna platonica presenta una simile soglia); esso non è definibile se non in relazione all’infinitamente aperto dello spazio luminoso.

Tuttavia, non abbiamo con questo risolto il problema. Il luogo nel senso del *topos* non è una cavità serrata, non è astrattamente separabile da *chora* né dalla Luce onniavvolgente, *apeiron*. Ma come definirlo in sé? È pensabile in sé? Magari come un vaso, un contenitore?, si chiede Aristotele. Il vaso posso benissimo pensarlo senza i fiori o i pesciolini rossi? Così anche un luogo? Non sembra proprio. Non penso a un luogo come a un mero contenitore, ma come a quella parte dello spazio dove dei corpi si trovano in movimento. Il luogo è *relativo* alla motilità degli enti fisici. E si forma e de-forma in base appunto alla qualità dei loro movimenti. Un corpo si volge, *trepein*, da un punto all’altro e così forma e trasforma il proprio luogo. Là dove un corpo *giunge* nel suo muoversi, là dove un corpo *ora* è visto giungere, là si definisce, ha termine il luogo. Il luogo è fatto dal movimento connesso dei corpi e dell’occhio che li osserva, che li *segue*. E li segue fino alla linea del loro tramonto, all’*orizzonte*. Cioè fino al punto *ultimo* del loro procedere. All’*eschaton*. Il luogo si definisce *all’ultimo*: al punto ultimo del movimento del corpo e del nostro sguardo, là dove entrambi hanno il loro termine-confine.

Il luogo assume così il senso di una *figura futuri*. È già, e insieme ha anche da essere, un avvenire. È dove stiamo qui-e-ora, e anche “ciò” verso cui ci volgiamo. Disegniamo il luogo a partire dal punto in cui il nostro movimento (fisico, psichico, noetico) e il nostro sguardo pervengono. Nel termine tedesco *Ort* questo significato appare evidente: *Ort* è il punto estremo, il margine ultimo, la cornice o l’orlo di un territorio (come appare evidente in molti toponimi). *Ort* è perciò luogo e *confine*. Ma il confine

non è che il punto cui giunge ora lo sguardo e che avvertiamo come raggiungibile dai corpi che si muovono nel luogo. Luogo, dunque, come verbo, azione, il cui orizzonte è sempre dato e sempre, in uno, oltrepassabile. Il luogo-limite trova il proprio orizzonte, *all'ultimo*, quando *tocca* l'altro. Il luogo si definisce quando raggiungiamo il suo orlo estremo e lì ci scopriamo *con-termimi, ad-fines*, confinanti con l'altro. Ma tale confine è necessariamente mobile, poichè è risultato essere nient'altro che l'orizzonte del luogo in cui ci muovevamo. E l'orizzonte non fissa alcuna barriera; appena posto, il movimento del corpo e dello sguardo anche lo supera.

Sulla base di tale idea di luogo-*topos-Ort* dovrebbe forse muoversi il comparatore-traduttore. Percorrere i testi, monumenti, esperienze, che studia e che vuole tradurci, fino al punto in cui, sulla linea *ou-topica* dell'orizzonte, tramontano o sorgono in altro da sé. Non confondere i luoghi, ma considerarli *ad-fines*, rivolti al proprio confine, dove essi diventano con-finanti. Una sorta di considerazione *escatologica* del luogo, alla luce dello Spazio aperto, della sua Luce.

2. L'idea che un qualsiasi luogo possa definirsi *per esclusione* dovrebbe apparire, a questo punto, semplicemente illogica. E tuttavia i nostri idiomi pensano sempre anche la somma contraddizione dello "spazio chiuso", del luogo come mera cavità sbarrata, come ricetto-recinto. Il *polemos* tra le diverse accezioni del nostro termine è immanente alla mente dei nostri linguaggi. Ma mentre se penso-dico luogo nel senso di una totalità escludente, annullo il senso che abbiamo avvertito in *topos*, quel senso che si *apre* all'*eschaton* e si simbolizza a *chora*, se invece lo penso-dico appunto come *topos* né dimentico né rimuovo quell'esigenza imprescindibile di *dimora* che il nostro esserci esprime. Abitare è un suo carattere originario. *Bauen e bin*, ripete ovunque Heidegger – il nostro Alberti già lo sapeva benissimo. Abita anche il nomade nella sua tenda: egli *entra* nel suo tappeto, il tappeto ha soglie. Anche gli Angeli hanno i loro cieli. Pretendere di annullare tale carattere è quella forma ingenua e degradata di gnosi che si esprime nelle retoriche cosmopolitiche. Proprio lo spazio più globalizzato, più alieno da ogni rigida determinatezza locale, ha bisogno di *polarità* per costituirsi. Pensare il luogo come *topos* non significa affatto annullarlo in uno spazio newtoniano omogeneo in tutte le sue parti e direzioni, ma concepirlo alla luce del suo *ultimo*, concepirlo dinamicamente come energia che si muove al proprio orlo estremo, e cioè tende *da sé* a toccare l'altro *da sé*³.

3 Importanti studi, e soprattutto in Italia, sono usciti negli ultimi anni sulle trasformazioni dei *luoghi* nello spazio globale, in particolare riferiti alla "de-

Aoikos la filosofia non perché senza-casa, ma perché pensa il luogo come *topos*. E in questo senso la soglia è il suo luogo. E perché vi sia soglia occorre che vi sia casa, una casa che si rivolga al di fuori, che sia il luogo da cui ci si volge all'altro, una casa che guardi all'aperto *fino all'orizzonte*. Altrimenti la soglia-*limen* si trasformerà in muro-*limes*, oltre il quale non vivono *con-termini ad-fines*, e neppure *hostes*, ma puri *inimici*. Lo scenario più tragico si manifesta quando il costruire e abitare una casa assume il significato del difendersi da un *inferno* che ci avvolge. Allora la casa si trasforma nel *buco* dentro cui affossarsi, in cui l'esserci rinuncia al suo stesso carattere più proprio: il potersi *trascendere* e l'Aperto, la Luce diventano per lui soltanto minaccia. Ma, in modo complementare e opposto, tragica è anche la scena in cui la Luce inghiotte in sé la determinatezza e singolarità dei luoghi, non fa più sussistere alcuna soglia, lo sguardo non tocca alcun *ultimo* e l'andare si fa vuotamente interminabile.

Tra questi astratti opposti sembra consumarsi oggi l'*esperienza*, la *Erfahrung*, il lungo viaggio dell'Occidente. Esso avverte le sue case come *accerchiate*. Da quel "leone affamato" (Hegel) che per secoli ha *scoperto e penetrato* il globo, ora sembra volersi ritirare a difendere i propri "centri". Colui che ha abbattuto tutti i muri, che ha spazzato via ogni difesa al libero corso dei propri beni, ora li innalza. E tuttavia, mentre li innalza, nel modo più paradossalmente contraddittorio, continua a predicare e praticare la più scatenata libertà di movimento per il proprio denaro. Questa contraddizione segna l'*ultimo* stesso del luogo dell'Occidente, dove esso tocca davvero l'altro da sé: le masse proletarizzate (e proletarizzate dalla sua stessa politica) che l'accerchiano (e alle quali s'era rivolto con promesse mai mantenute, né mantenibili) e che cercano di scardinare i confini-barriere a loro imposti. Sarà guerra? E la più "pura" delle guerre, quella in cui i nemici non si riconoscono reciprocamente neppure l'essere-umani? O può l'Occidente "tradurre" ancora dalla propria *plurale identità*, non cioè rinunciando, ma attingendo da essa, l'idea di un andare-far esodo verso il riconoscimento dell'altro (del suo idioma, della sua storia, della sua esperienza), verso il *com-patire* con lui? *All'orizzonte*, e un orizzonte prossimo, come se il nostro *topos* si fosse rapidamente ridotto a quella penisola della Grande Terra asiatica che è l'Europa, è certamente apparsa una pretesa settaria, escludente, di totalità, che persegue la propria assoluta *im-munità* da ogni possibile forma del rivolgersi all'altro, che non sia l'annientarlo. Possiamo pensare di opporsi a tale pretesa con la sua stessa visione? Equivar-

lirante" crescita urbana. Ricordo i numerosi lavori di Paolo Perulli, e poi quelli di Marco Filoni, Emanuela Fornari, Paolo Zanini.

rebbe a *interrare* l'energia che si sprigiona dalla idea di *topos*, dall'essere-e-costruire una casa che è *ponte e porta*, dal vivere per il proprio *eschaton* in ogni forma del nostro operare. Ma l'Occidente avverte in sé ancora almeno la traccia di tale energia? Se così non fosse, non resterebbe che la via del recinto-rifugio, della difesa delle "eredità" acquisite, della edificazione delle grandi muraglie dopo aver innalzato per ogni dove le nostre trionfali torri di Babele. Contraddizione mortale, su cui sarà alla lunga impossibile anche resistere.

SILVIA CAPODIVACCA
CRESCA IL DESERTO!

Lo spazio del nichilismo nel pensiero di Nietzsche

Svalutazione del nichilismo

Sono naturalmente molteplici gli aspetti del pensiero di Nietzsche coinvolti nell'approccio al tema del nichilismo, che d'altronde figura come uno dei concetti-guida dell'intero arco del suo pensiero. Il tema stesso, peraltro, presenta alcune specificità e solleva diverse questioni. Innanzitutto, vale la pena in sede preliminare soffermarsi sulla distinzione universalmente nota tra nichilismo 'passivo' e nichilismo cosiddetto 'attivo'. Qualsiasi introduzione alla filosofia di Nietzsche dedica qualche pagina a discutere questa differenza, benché non sia così semplice capire l'effettivo nucleo concettuale della distinzione, né sono immediatamente chiare le conseguenze teoretiche che essa porta sulla scena del pensiero. Riprendendo una celeberrima interrogazione nietzscheana, dobbiamo quindi forse principiare domandando: «che cosa significa nichilismo?». In un appunto personale, l'autore fornisce una risposta a tale questione essenziale. Egli afferma:

Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al «perché?»; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalorizzano.¹

Invece che subire il processo di trasvalutazione, sembra che nell'età del nichilismo i valori vengano deprivati e vuotati di qualsivoglia significazione. Non ci sono più obiettivi da raggiungere, nessuna causa che possa venire attribuita al reale e che dunque lo determini nei suoi effetti. Il nichilismo si mostra come uno stato di apatia ontologica: niente vale la pena di vivere o di essere vissuto, nulla accade né sta per accadere. Il silenzio e la desolazione sono il risultato più significativo di questo stato di depressione e pura immobilità.

1 F. Nietzsche, *Frammenti postumi autunno 1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, in 8 voll., edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 ss., vol. VIII/2, 9 [35], p. 12.

Tuttavia, chiunque sia minimamente familiare con la scrittura di Nietzsche sa che a questo suddetto stato di letargia corrisponde un opposto equivalente, ovvero che esso è passibile di intima metamorfosi, che ne mostra le nascoste possibilità e che infine è in grado di ribaltare la sua manifesta negatività. Nel primo volume di *Umano, troppo umano*, per esempio, il filosofo scrive che

Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che allo stato presente delle singole scienze può esserci veramente dato, è una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi stessi nel grande e piccolo commercio della cultura e della società, e persino nella solitudine [...].²

In effetti, molto spesso Nietzsche si lascia andare a tali oscillazioni teoriche, che possono essere viste sia nei termini di contraddizioni, sia come la manifestazione della sua peculiare capacità di affermare la complessità del mondo così come esso appare agli esseri umani. Lungi dall'essere solo occasionale, questa sorta di esercizio chimico-genealogico è piuttosto il modo specifico tramite il quale Nietzsche, in una forma che sfiora il paradosso, erige la cosiddetta *pars construens* del suo pensiero.

Oscillazioni

Se più di qualche studioso ha già affrontato il tema dell'attitudine nietzscheana a criticare – talvolta al parossismo – i modi di pensiero e di azione più comuni e tradizionalmente consolidati, è parimenti importante comprendere in che modo l'autore procede quando si tratta di delineare nuove proposte teoretico-pratiche. Gettando uno sguardo sufficientemente ravvicinato al suo “apparato creativo”, si comprende presto che Nietzsche evita totalmente l'idea di cominciare da zero: in un certo senso, si può piuttosto asserire che egli percorre in modo inedito alcuni sentieri già ampiamente consolidati – il che non comporta che egli sia meno creativo di quanto si potesse immaginare, né che la sua originalità teoretica si esaurisca nella semplice operazione di inversione di rotta dei giudizi tradizionali. Come invece ha affermato Martin Heidegger a proposito del concetto di trasvalutazione dei valori,

2 Id., *Umano troppo umano*, I, in *Opere*, cit., vol. IV/2, n. 1, p. 15.

Leggendo il titolo “trasvalutazione dei valori” noi pensiamo che al posto dei valori finora validi vengano messi valori mutati. Ma “trasvalutazione” significa per Nietzsche che proprio “il posto” dei valori finora validi scompare, e non solo che questi ultimi vengono a cadere. Ciò implica che il carattere e la direzione della posizione di valori e la determinazione dell’essenza dei valori mutano. La trasvalutazione pensa per la prima volta l’Essere come valore.³

Nietzsche fa spazio per un nuovo tipo di valori, avendo radicalmente modificato il luogo presso il quale questi stessi dimoravano. Lo scenario è stato completamente trasformato e, all’interno di tale sfondo inedito, le tavole delle antiche virtù sono divenute irriconoscibili da come esse apparivano in precedenza. Non si tratta quindi di un’operazione tramite la quale ciascuna indicazione assiologica viene mutata nel suo opposto (ciò che era positivo diviene ora reputato negativamente e viceversa); piuttosto, si mette in forma un nuovo contesto trascendentale nel quale gli elementi vengono ridisposti, ricollocati. Nietzsche pertanto riconsidera e ridimensiona ogni elemento della tradizione occidentale, pur evitando il rischio di involuzione nell’antico ordine delle cose. Tutti i punti di riferimento che sono stati distrutti e smascherati sono infatti trans-formati in qualcosa di potente, rigoglioso, e l’intero processo, poiché radicalmente dionisiaco, risulta altrettanto fedelmente nietzscheano.

Allo scopo di sintonizzarsi con tale modalità di pensiero, bisogna nondimeno sottolineare ancora una volta la sottile procedura che viene a definirsi con il *modus operandi* proprio del pensiero di Nietzsche: egli infatti cambia il *luogo* dei valori piuttosto che i valori stessi, ovvero, in altre parole, lo spazio nel quale questi ultimi stanno modifica la loro natura e li determina o come mezzi finalizzati al detrimento del sé e delle proprie potenze vitali oppure come agenti della vita che prospera. Almeno due interrogativi emergono da questo orizzonte teorico.

Un accostamento paradossale

Innanzitutto, in che modo il modello proposto si concilia con la precedente definizione di nichilismo? Nietzsche sostiene:

Il credere nelle categorie di ragione è la causa del nichilismo – abbiamo misurato il valore del mondo in base a categorie che si riferiscono a un mondo puramente fittizio.

3 M. Heidegger, *Nietzsche*, in 2 voll., Neske 1961, tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000, 3a ed., p. 566.

[...] Risultato finale: tutti i valori con cui abbiamo finora cercato dapprima di rendere per noi apprezzabile il mondo, e con cui l'abbiamo poi, appunto perciò, *svalutato*, quando essi si sono dimostrati inapplicabili – tutti questi valori sono, considerati dal punto di vista psicologico, risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane; e solo falsamente sono *proiettati* nell'essenza delle cose. Appartiene ancora all'*iperbolica ingenuità* dell'uomo <il porre> se stesso come senso e misura delle cose...⁴

Il nichilismo non è semplicemente un valore svalutato; esso si costituisce invece come il risultato estremo della svalutazione medesima. Pertanto, confrontarsi con il nichilismo significa impegnarsi con la struttura portante del problema inerente ai valori e il loro conseguente deterioramento. Il nichilismo può essere visto come il bacino all'interno del quale tutti i valori sono deprivati della loro forza ed effettività, e dove essi divengono, di fatto, *nulla*. In questo modo, emerge e si dispiega una importante istanza antonimica: i valori sono svalutati, ma che ciò sia un bene (poiché i valori di per sé sono l'eredità finale di un'interpretazione del mondo che per troppo tempo ne ha frainteso l'essenza) o un male (poiché essi ci permettono di sopportare vite altrimenti intollerabili – si ricordi il celebre aforisma: «Qualcosa può essere condizione di vita e *tuttavia falso*»⁵) è una domanda alla quale l'autore evita di fornire una risposta. E questa mancata corrispondenza all'interrogativo non è casuale: ciò accade perché il problema non è quello di determinare la bontà o la malvagità dei valori (svalutati); al contrario, la questione dovrebbe “genealogicamente” concernere il se, e cosa, si possa creare in un tale paesaggio nichilistico, che di per sé non è né “buono” né “cattivo”, stando ai parametri con i quali abbiamo fino a questo momento concepito questi aggettivi.

In conclusione, il nichilismo è la chiave d'accesso al mondo dei valori, poiché esso si dà solo nella misura in cui anche i secondi esistono. Quando un valore appare, lì anche il nichilismo è presente. Analogamente, là dove si dà il nichilismo, i valori vengono svuotati della loro essenza. Il nichilismo configura pertanto un singolare, inquietante stato delle cose nel quale i valori costantemente appaiono e si eclissano. Nella prospettiva di Nietzsche, i valori sono ciò che logora la vita, poiché per loro tramite si avvalorano illusioni e finte rassicurazioni (sulla verità assoluta, la causalità,

4 F. Nietzsche, *Frammenti postumi novembre 1887-marzo 1888*, in *Opere*, cit., vol. VIII/2, 11[99], p. 259.

5 Id., *Frammenti postumi maggio-luglio 1885*, in *Opere*, cit., vol. VII/3, 35[35], p. 203.

il libero arbitrio, l'individualità del soggetto e così via); il nichilismo è pertanto recepito non soltanto come l'età nella quale i valori si sono avvizziti, poiché esso è altrettanto indicato come il momento in cui i valori si sprigionano, emergono in quanto tali.

«Guai a colui che cela deserti dentro di sé»

Il nichilismo tuttavia può essere interpretato anche in un altro senso, cioè in un modo che potrebbe gettare qualche germe di entusiasmo su questo paesaggio altrimenti totalmente inaridito. La maggior parte degli studiosi, in effetti, fa convergere questa speranza e affida questo compito al cosiddetto «nichilismo attivo», che così viene distanziato dal suo immediato *pendant* passivo, il quale, al contrario, comunemente convoglia gli aspetti negativi e pessimistici del fenomeno. Questa differenziazione è concepita come una sorta di via di fuga dallo scenario di desolazione che si configura attorno ai valori tradizionali. Il punto di riferimento bibliografico tipico in questo senso è un verso che appare almeno due volte nell'opera di Nietzsche (in *Ditirambi di Dioniso* e in *Così parlò Zarathustra*) nel quale il filosofo parla del deserto e della sua preoccupante crescita. In tedesco esso recita:

*Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!*⁶

In italiano il passo è tradotto nell'un caso con

*Il deserto cresce: guai a colui che cela deserti dentro di sé!*⁷

laddove nei *Ditirambi di Dioniso* è preferita la seguente resa:

*Il deserto cresce: guai a chi alberga deserti...*⁸

Questa famosa citazione è spesso concepita dalla critica come un segno perfino geografico della distanza tra il nichilismo “passivo” (relega-

6 Id., *Also sprach Zarathustra*, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, in 15 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, München-Berlin-New York 1980, vol. IV, p. 380 e *Dionysos-Dithyramben*, ivi, vol. VI, p. 382.

7 Id., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI/1, p. 371.

8 Id., *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., vol. VI/4, p. 17.

to allo spazio del deserto) e il suo opposto complementare, implicitamente collocato in un luogo più fiorente e vitale. Il deserto rappresenta così un ambiente dal quale fuggire: più esso cresce, meno può venire abitato. Coloro che mirano a fuggiare nuove forme di realtà e che hanno la forza di trasformare un essere umano in un sé dionisiaco devono scappare dal deserto, e dirigersi verso luoghi più vivaci e vivibili. Seguendo le tracce di questa argomentazione, sembra agevole la connessione con il brano heideggeriano richiamato in precedenza, in quanto il monito nietzscheano può essere letto come una sorta di risposta alla richiesta di cambiare non soltanto i valori, bensì anche il *luogo* nel quale essi si radicano. Per quanto apparentemente coerente e conclusiva, però, questa prospettiva dà adito ad una serie di contraddizioni che è necessario prendere in considerazione.

Non sequitur

Innanzitutto: l'affermazione concernente il deserto non è seguita da alcuna altra indicazione circa quale sia la meta alternativa verso cui dirigersi: tutto ciò che viene detto è che bisogna andarsene dal deserto, senza che sia specificata la direzione e l'obiettivo di tale fuga. Se fossimo effettivamente costretti ad abbandonare il deserto, dove dovremmo dunque andare e proliferare? Se accettiamo i confini ermeneutici dell'interpretazione comune del passo, questo interrogativo è destinato a rimanere senza risposta, in quanto Nietzsche non fornisce alcuna definizione complementare della localizzazione spaziale della cosiddetta *pars construens* della sua concezione di nichilismo.

In secondo luogo: se il deserto è riconosciuto come il posto proprio del nichilismo, esso non dovrebbe venire abbandonato nel momento in cui ci si confronta con l'aspetto "attivo" dello stesso fenomeno. Detto altrimenti, se la frattura avviene in seno al nichilismo, allora sarebbe necessario ricercare il nocciolo di tale differenza (e le sue conseguenze) al suo interno, e non lontano da esso.

In terza istanza, la nozione di deserto è perfettamente conforme ad alcune immagini squisitamente nietzscheane e soprattutto ricollegabili alla parte costruttiva del suo pensiero, quali il sole, l'ombra, il mezzogiorno, l'assenza di pensieri, la solitudine e, non ultima, l'idea che la superficie debba diventare tutt'uno con l'abisso.

Un ultimo rilievo riguarda il fatto che vi sono molti altri riferimenti testuali che testimoniano contro l'idea che il deserto sia un luogo nel quale

non si possa risiedere. Sulla base di tali contraddizioni, sosteniamo invece la tesi per cui, *proprio poiché descrive lo stato di svilimento dei valori, il deserto è l'unico luogo nel quale questi ultimi possano essere trasvalutati nonché il posto presso cui il soggetto di tale trasvalutazione possa altresì configurare la propria vita nella libertà*. Più esplicitamente, la nostra tesi è la seguente: *nel deserto Nietzsche rafforza e dimostra una segreta connessione tra il nichilismo e la realizzazione del celeberrimo motto: «Diventa ciò che sei»*. Al fine di chiarire quest'altro punto di vista, principieremo dal quarto argomento proposto contro l'interpretazione consueta, che appare essere in qualche modo decisivo rispetto a quelli che lo precedono. Domandiamoci dunque: cosa intende Nietzsche con la parola "deserto"? Quando l'autore impiega questa immagine?

Tra figlie del deserto

Senza dubbio, la più significativa circostanza nella quale Nietzsche si riferisce al deserto è un episodio intitolato *Tra figlie del deserto* che appare nei *Ditirambi di Dioniso* e, riprodotto quasi in calco, in *Così parlò Zarathustra*: le due occorrenze sono talmente simili che ci concediamo di riferirci ad esse come fossero una soltanto. In *Così parlò Zarathustra* il capitolo in questione è parte della quarta e ultima sezione del volume: il profeta e protagonista della narrazione è tornato presso la sua caverna, avendo già ampiamente vagato alla ricerca dell'uomo superiore le cui grida egli aveva avvertito dal suo rifugio. L'occasione del capitolo è data dal viandante che si fa chiamare «l'ombra di Zarathustra» e che comincia un canto sul deserto e le sue figlie.

Il fatto stesso che a parlare sia il personaggio che è sia viandante che ombra permette di connettere l'episodio all'ultima parte del secondo libro di *Umano, troppo umano*, la quale è in effetti dedicata a queste due figure concettuali. In quel contesto, il viandante e la sua ombra parlano tra loro. Specificamente, l'ombra appartiene al viandante e durante il dialogo essa confessa al suo "padrone" la sua libertà e il suo odio nei confronti della notte: quando gli uomini fuggono dalla luce, spiega, altrettanto le ombre fuggono dagli uomini. Per parte sua, il viandante dichiara di amare sia le ombre che la luce: in lui questi elementi altrimenti contraddittori sono unificati, e perciò si può sostenere che egli sia l'incarnazione del gusto precipuamente nietzscheano per la complessità. Oltre a ciò, in quanto viandante, egli è anche uno spirito libero e molti vedono in lui l'espressione della personalità dell'autore medesimo.

C'è almeno un'altra citazione che è necessario richiamare al fine di comprendere meglio la relazione tra Zarathustra e la sua ombra, ed essa riguarda la prima apparizione – una sorta di nascita – dello stesso profeta del pensiero nietzscheano.

Fu a mezzodì che l'uno divenne due... [...]
 È venuto l'amico Zarathustra, l'ospite degli ospiti!
 Ride ora il mondo, l'orrendo velario si squarcia,
 Sono giunte le nozze per luce e tenebra...⁹

Zarathustra nasce a mezzogiorno, ovvero nel momento in cui il sole è al culmine della sua traiettoria e le ombre non sono visibili, sebbene non si possa affermare che esse siano completamente scomparse. Piuttosto, si può sostenere che esse si siano fuse con Zarathustra medesimo, il quale è uno e due nello stesso momento, figlio della sua oscura profondità. Il messaggio sotteso sembra essere il seguente: chi voglia apprezzare e prendere parte alla potenza del sole deve avere precedentemente incorporato le ombre. Il mero atto di rifiuto delle tenebre a favore del sole è invece un atteggiamento superficiale e ingenuo, che deve essere evitato da ogni uomo cosiddetto superiore.

Per quanto riguarda *Così parlò Zarathustra*, quindi, a dispetto del talvolta esoterico tumulto narrativo del volume, dalla connessione tra il capitolo in questione e le considerazioni tratte altrove dall'autore sullo stesso tema, risulta sufficientemente evidente che l'ombra vagante del profeta nietzscheano raccoglie su di sé connotati positivi e affermativi: torniamo dunque a rileggere il testo con il privilegio di questa consapevolezza. Come precedentemente affermato, la scena è parte della quarta e ultima sezione del volume. Zarathustra sta ponderando se uscire dalla caverna, per respirare aria fresca e al contempo sbarazzarsi dei molti ospiti che affollano il suo rifugio, ma prima di risolversi a compiere l'azione viene fermato dal viandante-e-ombra: a causa di questo incontro l'uscita viene differita e Zarathustra si pone all'ascolto di questa sorta di alter ego di se stesso. Dal canto suo, il viandante supplica Zarathustra di trattenersi, poiché egli lo reputa come l'unico in grado di insegnare agli altri virilità e potenza, sebbene subito dopo aver pronunciato queste parole corregga le stesse, affermando che c'è in effetti un altro luogo presso il quale egli è stato in grado di trovare un tale ambiente favorevole: tra figlie del deserto.

9 Id., *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. VI/2, *Da alti monti*, p. 209.

Eppure ho visto molti paesi, il mio naso ha imparato a saggiare e giudicare arie di molte specie: ma presso di te le mie narici provano il loro massimo piacere!

Tranne che, – tranne che –, perdonami ti prego un vecchio ricordo! Perdonami un vecchio canto post-conviviale, che una volta composi in mezzo a figlie del deserto: –

accanto al loro, infatti, era pure una buona chiara aria orientale; là ero lontanissimo dalla vecchia Europa nebulosa umida melanconica!

Allora io amavo queste fanciulle dell’Oriente, e altri cieli azzurri non coperti da nuvole né da pensieri.

Non potete immaginarvi come sedevano graziose, quando non danzavano, profonde ma senza pensieri, come piccoli misteri, come enigmi infiocchettati, come noci per la fine del pasto –¹⁰

Nel deserto il viandante ha trovato se stesso, lontano dal pessimismo europeo e dalla decadenza, che sono invece legati alle immagini di nebulosità e umidità. I cieli sono invece rischiarati sotto il sole del deserto e lì si può finalmente godere perfino dell’assenza di pensieri, che significa, fuor di metafora, che esiste un luogo dove le leggi della ragione sono accantonate. Questo stato diviene il più favorevole, perché chiunque si trattenga dall’affidarsi acriticamente ai modi tradizionali di pensiero guadagna la possibilità di creare ed esprimere forme nuove del proprio sé. L’atto della danza implica sostanzialmente la stessa idea: in questo caso l’accento è posto sul linguaggio del corpo, che rappresenta il sostituto della mente annebbiata dalla conoscenza tradizionale.

L’ipotesi ermeneutica appena abbozzata è confermata al negativo anche dalla reazione degli altri personaggi, i quali alle parole del viandante esplodono in una fragorosa risata:

Dopo il canto del viandante e ombra, la caverna si riempì d’improvviso di clamori e risate; e poiché gli ospiti riuniti parlavano tutti insieme, e anche l’asinino, così incoraggiato, non rimaneva zitto, Zarathustra fu colto da un piccolo disgusto e da ironia verso i suoi invitati: sebbene la loro contentezza gli facesse piacere. Essa gli sembrava, infatti, un segno di guarigione. [...] «Essi sono allegri [...]; essi hanno imparato a ridere, non è tuttavia il mio riso che essi hanno imparato.»¹¹

Zarathustra reagisce in forma ambigua alla risposta dei suoi visitatori: da un lato egli è felice di vederli allegri e liberati dallo spirito di gravità che

10 Id., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI/1, pp. 370-371.

11 *Ivi*, p. 376.

incombeva sulle loro vite peggiorandole, ma d'altro canto egli reputa la loro condizione come una convalescenza più che uno stato di «grande salute», il cui raggiungimento rappresenta uno degli obiettivi più importanti cui ambisce l'intera filosofia di Nietzsche.

Di cosa difettano? Cosa manca loro? La risposta a tale questione non va ricercata nel comportamento di tali personaggi (che infatti è salutato come un segno di emancipazione dalla sofferenza e dalla miseria), ma piuttosto nella causa che scatena il medesimo. In altre parole, il fatto che essi ridano è positivo, ma ciò che essi sbeffeggiano con la loro ilarità li rende in qualche modo meschini. L'equivocità è presto risolta: essi difettano dello spirito del deserto, dove si fa esperienza della solitudine, del sole e dell'aridità. Attraverso il discorso del viandante-ombra, Nietzsche mette quindi in guardia il lettore a proposito della giusta attitudine da usare verso il mondo: se si comprende in profondità l'effettivo valore della contraddizione, allora è semplicemente impossibile ridere del deserto, liquidare la sua pregnanza con beffarda ilarità. Esso si mostra sì come lo spazio dell'estrema e inevitabile aridità, ma per ciò stesso deve essere il luogo deputato alle danze supreme così come alla sublime creatività. Non è quindi per caso che nel deserto il viandante si senta

Meraviglioso invero!
Ecco qui siedo,
Al deserto vicino, e già
Così dal deserto lontano,
E per nulla io stesso reso deserto.¹²

Egli si trova infatti in uno spazio appunto deserto, che è tuttavia agli antipodi dell'idea comune di landa desolata. Il deserto è invece uno spazio da scoprire proprio nella sua non-desolazione.

Benché la cornice sia stata delineata a grandi linee, resta il problema di cosa Nietzsche abbia inteso con il verso in cui pare mostrarsi preoccupato per l'incipiente avanzare del deserto. Crediamo che l'indizio decisivo a riguardo possa essere risolto risalendo all'ambivalenza (testimoniata anche dalla doppia traduzione – diversa tra *Così parlò Zarathustra* e i *Ditirambi di Dioniso* – delle stesse parole) del verbo tedesco *bergen*, che in italiano coinvolge la sfera semantica dell'*albergare*, *alloggiare*, ma che allo stesso tempo può essere parimenti reso con *custodire*, *ospitare*, *nascondere* e *abitare*. Nonostante l'ambiguità di *albergare* (si alberga in un luogo, oppure si

12 Ivi, p. 372.

alberga qualcosa in sé), resa esplicita dai suoi sinonimi, la critica pare essersi soffermata soltanto sull'idea che Nietzsche volesse concepire il passo come un'esortazione a non lasciare alcuno spazio al deserto. Tuttavia, tenendo presenti gli argomenti passati al vaglio nei paragrafi che precedono, sembra che la citazione possa essere letta in modo alternativo, ovvero come un'esortazione a non tenere celato il deserto, così come surrettiziamente suggerisce anche la versione presentata nell'edizione italiana di *Così parlò Zarathustra*: guai a chi «cela» i deserti dentro di sé, a chi li nasconde e non ne dà mostra. Guai a chi alberga deserti, quindi: diamo a questi ultimi la possibilità di venire espressi, dimostriamo di essere in grado, proprio lì, di vivere e prosperare. Il problema non è più quello di evitare i deserti, bensì di vergognarsi di lasciarli essere e mostrarsi.

Le qualità del deserto

Tutto quanto affermato fin qui non è che il punto di partenza della concezione nietzscheana del tema, e questo risulta immediatamente evidente non appena si considerino gli innumerevoli rimandi bibliografici rintracciabili in altri lavori dell'autore e dedicati a questo luogo di quiete e sole, che è innanzitutto e perlopiù lo spazio dell'inattualità, il posto lontano, per definizione, dai vacui clamori del mondo. All'interno del terzo saggio della *Genealogia della morale*, ad esempio, Nietzsche propone una cesura tra «il deserto, di cui appunto parlavo, in cui gli spiriti forti e indipendenti per natura si ritirano e si isolano» e lo stesso luogo pensato però dai dotti e dagli acculturati,

giacché talora sono essi stessi siffatto deserto, questi dotti. Ed è certo che tutti i commedianti dello spirito non resisterebbero assolutamente in esso – per costoro questo deserto non è di gran lunga abbastanza romantico e siriano, è ben lontano dall'essere deserto-da-teatro. Veramente anche in questo non mancano cammelli: ma in ciò soltanto si limita tutta la somiglianza.¹³

Dopo qualche riga l'argomento prosegue:

noi filosofi abbiamo soprattutto bisogno di un'*unica* quiete: quella lontana da ogni «attualità». Noi veneriamo il silenzio, la freddezza, la nobiltà, la lontananza, il passato, tutto quanto, in genere, alla vista del quale l'anima non è co-

13 Id., *La genealogia della morale, Che cosa significano gli ideali ascetici?*, in *Opere*, cit., vol. VI/2, p. 311-312.

stretta a difendersi e a stringere i lacci – qualcosa con cui si può parlare, senza parlar *ad alta voce*.¹⁴

I pensatori dovrebbero mantenersi ad una certa distanza da ciò di cui si occupa il resto del mondo, e la solitudine cui il deserto costringe diviene un grande strumento al fine di soppesare le differenti facce della realtà con il privilegio (ma senza l'arroganza) del cosiddetto «*pathos* della distanza». Colui che può permettersi di portare il peso del deserto è un uomo in grado di discendere le profondità del reale, piuttosto che un anacoreta il cui scopo sia quello di fuggire dal mondo, di sospendere il proprio coinvolgimento in esso. L'opposto dello spirito del deserto, che di per sé coincide con il sentimento di vastità, è patentemente identificato con un'euforia che nulla ha a che vedere con l'estasi dionisiaca. In un frammento postumo risalente al 1884 Nietzsche annota:

Abbiamo, perciò, il vantaggio di un sentimento di vastità immane; ma anche di immane *vuoto*: e l'inventiva di ogni uomo superiore consiste, in questo secolo, nel venire a capo di tale terribile *sentimento del deserto*. Il contrario di questo sentimento è l'*ebbrezza*: quando, per così dire, il mondo intero si è compresso dentro di noi, e soffriamo per la felicità della sovrabbondanza. Così questa epoca è la più ricca di risorse nell'inventare stupefacenti. Noi conosciamo tutti l'*ebbrezza*; come musica, come entusiasmo cieco autoaccecantesi e adorazione per certi uomini e avvenimenti; conosciamo l'*ebbrezza* del tragico, cioè la crudeltà nella visione della rovina, soprattutto quando è il più nobile che perisce; conosciamo tipi più innocui di *ebbrezza*, il lavoro senza riflessione, immolarsi come strumento di una scienza o di un partito politico o di affaristi; un certo sciocco fanatismo, un certo inevitabile aggirarsi entro una cerchia minima possiedono già forze inebrianti. Vi è anche una certa modestia, che diventa eccentrica e che, di nuovo, fa sentire in modo voluttuoso il sentimento medesimo del vuoto: anzi un godimento per l'eterna vacuità di tutte le cose, un misticismo della fede nel nulla e un immolarsi per questa fede. E che occhi ci siamo fatti, in quanto uomini della conoscenza, per tutti i piccoli piaceri della conoscenza! Come registriamo, e per così dire teniamo la contabilità dei nostri piccoli piaceri; come se, *sommando* i molti piccoli piaceri, potessimo raggiungere un contrappeso per quel vuoto, un riempimento di quel vuoto: come ci illudiamo con questa astuzia sommatrice!¹⁵

Da un lato troviamo il sentimento di desolazione, che può essere affrontato solo dagli uomini superiori, mentre d'altro canto l'autore menziona

14 *Ivi*, p. 312.

15 *Id.*, *Frammenti postumi primavera 1884*, in *Opere*, cit., vol. VII/2, 25 [13], pp. 7-8.

l'enfasi fanatica che gli uomini pongono inconsciamente nel lavoro e, più in generale, nel perverso piacere verso la vacuità nelle cose, un atteggiamento mistico ma ugualmente superficiale, che è seguito da una spinta al martirio di sé. L'autore non manca di sottolineare che questo modo di trattare la questione è, ad un tempo, erroneo e sintomo di un istinto gregario, moraleggiante e disonorevole. Implicitamente, egli sta quindi suggerendo che, lontani dall'euforia intossicante e da qualsiasi distrazione o deviazione, tutti gli uomini superiori dovrebbero invece percepire il vuoto in se stessi, senza mascherarlo o comunque allontanarsi da esso. Se si è pronti ad accettare tutto ciò, allora verranno acquisite tre altre «qualità», tanto preziose quanto rare da rilevare: «Vigorosa concisione, calma e maturità»¹⁶.

Parlare, come Nietzsche effettivamente fa, di «qualità» significa introdurre un altro elemento alla tematica in questione, che di fatto risulta fondamentale per comprendere più precisamente la sua densità concettuale. Anche se il filosofo attribuisce le suddette caratteristiche alle abilità di ciascun autore degno di questo nome, egli aggiunge che tali eccellenze appartengono al deserto, poiché solo lì esse possono effettivamente venire coltivate. Ciò implica che nel deserto qualcosa è fatto crescere, e che questo qualcosa coincide con la virtù. Questo inatteso punto di vista non è tuttavia da considerarsi passeggero, una sorta di incidente di percorso sul sentiero del pensiero nietzscheano. Esso viene infatti testimoniato anche in altri luoghi della sua produzione, come per esempio in *Aurora*, dove si può rintracciare un altro riferimento alla medesima idea. In questo caso, Nietzsche predispone un dialogo fittizio nel quale, alla domanda posta dal primo personaggio che si interroga sulla effettiva necessità del secondo di andare nel deserto, quest'ultimo risponde:

Per questo me ne vado nella solitudine – per non bere nelle cisterne di tutti. In mezzo a molti io vivo come molti e non penso con il mio io: dopo qualche tempo mi accade sempre, come se mi si volesse esiliare da me stesso e derubare l'anima – e me la prendo con tutti e temo tutti. Il deserto mi è allora necessario per ridiventare buono.¹⁷

In tedesco l'ultima proposizione risuona in tutta la sua vividezza quanto nella sua versione italiana, e senza possibilità di tentennamenti ermeneuti-

16 Id., *Umano, troppo umano, II*, in *Opere*, cit., vol. IV/3, *Il viandante e la sua ombra*, n. 108, p. 183.

17 Id., *Aurora*, in *Opere*, cit., vol. V/1, n. 491, p. 235.

ci di sorta, connette il deserto all'obiettivo di «wieder gut zu werden».¹⁸ L'uso di *gut* non può ermeneuticamente venire inquadrato se non in senso morale, e la questione che in tal modo solleva è la seguente: l'itinerario nel deserto conduce forse gli uomini superiori ad una svolta morale? Fino a che punto Nietzsche pensa al deserto come ad un luogo nel quale (ri-)scoprire i valori?

Innanzitutto, va sottolineato che l'autore prende in considerazione anche la traiettoria opposta: in effetti, non solo gli uomini superiori vanno nel deserto per riscoprire la bontà, ma anche i personaggi disprezzati, gli individui logorati dalla morale sono incitati a dirigersi verso il medesimo luogo. Vale la pena di menzionare almeno due passi. In *Così parlò Zarathustra* viene preso in considerazione l'Ebreo Gesù, di cui ci si augura che fosse

rimasto nel deserto e lontano dai buoni e giusti! Forse avrebbe imparato a vivere e ad amare la vita – e anche a ridere!¹⁹

In *Aurora*, invece, si parla di

uomini seri, forti, giusti, profondamente sensibili, che ancora oggi sono cristiani di cuore, hanno il debito verso se stessi di vivere in via di esperimento, una volta tanto per un tempo abbastanza lungo, senza cristianesimo; hanno il debito verso la *loro fede* di prendere in questo modo, una volta tanto, soggiorno «nel deserto» [...].²⁰

Come già dichiarato in apertura del presente contributo, al pari di molti altri temi affrontati dall'autore, anche la questione della virtù-nel-deserto è trattata in modo ambiguo. Il deserto è considerato infatti il luogo dell'amoralità, dove il cristianesimo così come i valori non trovano spazio di espressione alcuna; ciò lo rende allo stesso tempo il posto nel quale gli uomini altrimenti coinvolti in un deteriore sistema etico possono vivere in modo consono, senza avere la necessità di appoggiarsi ad aiuti o protezioni di sorta, siano essi derivati dalla tradizione o, più in generale, dalle norme socio-morali. Sul deserto essi si confrontano con la vuota immensità e, finalmente, vengono spronati a prendersi direttamente cura delle loro vite, a prescindere da come sono stati *educati* a condurle. Esiste tuttavia un altro livello del discorso, per il quale il deserto risulta es-

18 Id., *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, cit., vol. III, n. 491, p. 290.

19 Id., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI/1, p. 86.

20 Id., *Aurora*, in *Opere*, cit., vol. V/1, n. 61, p. 46.

sere il luogo dove gli uomini superiori si rifugiano e trovano riparo dalla massa, dove essi imparano ad apprezzare il sistema dei valori, i quali d'altronde sono stati distillati dal rimbombo e dalle incomprensioni cui vengono sottoposti dal giudizio che riserva loro il gregge della gente comune. I due diversi atteggiamenti nei confronti della tematica possono venire letti come l'ennesima dimostrazione del peculiare modo di pensiero adottato dall'autore. Ciononostante, anche se l'aforisma senza dubbio fornisce l'ennesima conferma di questo tratto distintivo del pensiero nietzscheano, fermarsi a questo punto nell'interpretazione del passo significa perdere un'occasione di confronto con una delle tematiche cruciali del pensiero nietzscheano nella sua generalità. Riteniamo infatti che questi due livelli del discorso, oltre che testimoniare un'attitudine metodologica, più precisamente riflettano e rappresentino il processo cosiddetto della "trasvalutazione dei valori":

Alla fine trovai la cosa più difficile: non amare e non odiare, non lodare e non biasimare, e dire: non esiste nulla che sia buono, nulla che sia cattivo.

Quando ebbi trovato ciò, andai nel deserto.²¹

Il frammento lo afferma chiaramente: nel momento in cui l'autore capisce profondamente che non esiste il buono né il cattivo, allora si dirige nel deserto, che è dunque da localizzarsi metaforicamente al di là di entrambi. Sul deserto avviene la grande trasformazione: la tavola dei giudizi morali va in frantumi, di essa non rimane che una manciata di indistinti granelli di sabbia, e ivi giunge il tempo in cui si *creano* le virtù, in cui esse vengono provviste di nuovi nomi e valori:

Sì, io ho portato tutto questo fardello! Mi sono inginocchiato e ho caricato su di me questo fardello, come un cammello ho abbassato la testa e sono corso nel deserto.

Dove sono verità che mi facciano soffrire? Gridavo.

Per primo venne il drago e disse: «non valore è il valore di tutte le cose», «la contraddizione è nel cuore di tutti valori».

Così riconobbi l'origine del bene e del male: e che all'umanità manca una meta.

La cosa più difficile e pesante fu riconoscermi il diritto di chiamare le cose con nomi nuovi e nuovi valori.

Ho invidiato tutte le piante – ho invidiato anche tutti gli spettri.

21 Id., *Frammenti postumi novembre 1882 - febbraio 1883*, in *Opere*, cit., vol. VII/1, parte prima, 4[173], p. 149.

Spezzare insieme ai *valori più alti* le tavole dei valori accanto alle altre tavole posi le mie proprie – quanto coraggio e paura mi costò!²²

Con questa citazione si dispiegano le varie fasi tramite le quali si realizza la trasvalutazione dei valori: prima di tutto si dà l'era appesantita dai «fardelli» della tradizione ereditata, durante la quale è necessario essere arrendevoli come cammelli. Poiché però la propria natura è simile a quella del cammello, si sarà spronati ad andare nel deserto, spazio nel quale le contraddizioni e la vanità dei compiti umani semplicemente svaniscono: questo è il momento della quiete e dell'assenza, dal quale si originano due opposte risoluzioni. Che si scelga di coprire quest'attimo con un'estasi ipocrita o con altre droghe (il lavoro, il sacrificio di sé, la morale tradizionale ecc.) che in ogni caso porteranno alla decadenza, oppure che ci si decida a mutare la propria vita in un'esistenza ricca e creativa, ciò che è in gioco è comunque la trasvalutazione dei valori e, con essa, il coraggio e la terribilità del gesto.

In tal senso, il deserto appare inquietante e pericoloso nella prospettiva di coloro che optano per il mantenimento di tracciati esistenziali usuali. È questa la ragione per cui la gioventù è mantenuta lontana da questo spazio, ovvero dalle infinite possibilità che esso dispiega: sarebbe infatti troppo rischiosa per la società gregaria l'idea di permettere alla gente di dar forma alle proprie esistenze – migliore e più sicura la prospettiva di trattenere gli uomini entro i limiti del senso comune e della comunità impersonale. Estraniamento dal proprio sé: questa la formula dell'anti-deserto. Come Nietzsche stesso ammette:

Questi giovani non difettano né di carattere, né di buone attitudini, né di diligenza: ma non si è lasciato loro il tempo di darsi una direzione, piuttosto sono stati abituati, fin dall'infanzia, a ricevere una direzione. Allorquando furono abbastanza maturi per «essere inviati nel deserto», venne fatto invece qualcos'altro – li utilizzarono, li alienarono da se stessi, li educarono all'*essere quotidianamente usati*, di tutto questo crearono per loro una teoria di doveri – e ora non possono farne a meno e non vogliono altro.²³

Solitudine e distanza dal mondo costituiscono le condizioni per il darsi di una nuova forma di bontà; la maggiore differenza con l'equivalente valore precedente la trasvalutazione consiste nel fatto che essere “buono” ora significa innanzitutto dimostrare ed esercitare la propria creatività. I pas-

22 *Ivi*, 4[242], pp. 163-164.

23 *Id.*, *Aurora*, in *Opere*, cit., vol. V/1, n. 178, p. 129.

saggi sono dunque i seguenti: il mondo così come è stato fino ad oggi inteso, il deserto, l'occasione della trasvalutazione, una nuova forma di bontà intesa nei termini di creatività. Diversi brani nell'opera di Nietzsche autorizzano tale sequenza, e sanciscono l'importanza del deserto, concepito addirittura come *fonte* «di tutte le cento sorgenti».²⁴

Non è dunque alienazione di sé, ma tutt'al contrario un'artisticità ontologica e, ancor più fondamentalmente, la libertà, ciò che si guadagna nel deserto, che per questo è scelto come patria d'elezione dagli spiriti liberi: essi sono uomini padroni di loro stessi e nella loro visione del mondo le virtù non sono paradigmi cui semplicemente conformarsi, bensì strumenti da utilizzare secondo il proprio gusto singolare. Stando alla prefazione del primo libro di *Umano, troppo umano*, costoro si caratterizzano in effetti per una conoscenza minuta e approfondita delle «cose vicine e prossime»,²⁵ le quali appaiono nondimeno trasformate e pressoché irriconoscibili. Essi hanno guadagnato tale trasparenza del mondo attraverso i loro molteplici e solitari itinerari nel deserto. Quest'ultimo è altresì concepito come il luogo della «*filosofia del mattino*»,²⁶ l'alba per nuovi pensieri e prospettive:

Sullo sfondo della sua [dello spirito libero] agitazione, del suo vagabondaggio – poiché è sempre in cammino, inquieto e senza meta come in un deserto – incombe il punto interrogativo di una curiosità sempre più pericolosa. «Non si possono capovolgere tutti i valori? Ed è forse bene il male? E Dio solo un'invenzione e una finezza del Diavolo? È forse tutto in ultima analisi falso? E se noi siamo degli ingannati, non siamo per ciò stesso anche ingannatori? Non dobbiamo essere anche ingannatori?». Tali pensieri lo seducono e lo conducono sempre più lontano, sempre più lontano. La solitudine lo circonda e lo stringe, sempre più minacciosa, soffocante, attanagliante, quella terribile dea e *mater saeva cupidinum* – ma chissà oggi che cosa sia la solitudine?...²⁷

Una volta determinata, questa nuova tavola di virtù e valori costituirà il solo viatico per l'uomo superiore verso il mondo. Lo scopo finale del deserto è di creare e non distruggere, lì non essendoci nulla da annientare. Esonerato da ogni costrizione, dalle finte pretese dei “pro” e dei “contro”, lo spirito impara a costruire un mondo, ovvero comincia a guardare alla

24 Id., *Frammenti postumi autunno 1881*, in *Opere*, cit., vol. V/2, 13[30], p. 435. Si veda anche Id., *Frammenti postumi primavera-estate 1878*, in *Opere*, cit., vol. IV/3, p. 277: «Ma subito dopo mi si aperse lo sguardo per le mille sorgenti nel deserto».

25 Id., *Umano, troppo umano, I*, in *Opere*, cit., vol. IV/2, prefazione, n. 5, p. 8.

26 *Ivi*, n. 638, p. 305.

27 *Ivi*, prefazione, n. 3, pp. 6-7.

realtà come qualcosa che va inventato – non recepito – e popolato dalle infinite creazioni della libertà. Più precisamente, gli spiriti liberi sopportano il terribile spettacolo della distruzione, o, ancor meglio, ricavano piacere dalla demolizione poiché essi stessi si propongono come i negatori di tutto ciò che è stato fino a quel momento ritenuto saldo e incontrovertibile. Ma essi sono in grado di fare ciò solo perché conoscono perfettamente come dare al mondo forme migliori. Questa loro particolare abilità è stata coltivata nel deserto:

– Il più ricco di pienezza vitale, – il dio e l'uomo dionisiaci, – non soltanto può concedersi lo spettacolo del terribile e del problematico, ma può permettersi la stessa azione terribile, nonché il lusso di ogni distruzione, di ogni dissoluzione e annientamento – in lui il male, l'assurdo e il brutto sembrano, per così dire, leciti, come sembrano leciti nella natura, in seguito a un eccesso di forze procreatrici, riedificatrici –, ed è la natura che di ogni deserto sa ancora fare una pingue terra fruttifera.²⁸

Lo stato normale del nichilismo

Se va ammesso che l'idea che Nietzsche sviluppa a proposito del deserto non è stata sufficientemente presa in considerazione dalla critica, sarebbe ugualmente assurdo indicare la medesima figura come il principio dell'ontologia estetica nietzscheana e della sua peculiare concezione di creazione della vita come opera d'arte. A questo proposito, non va dimenticato che in apertura al contributo abbiamo riportato una concezione del deserto che risulta pressoché antipodica rispetto all'ermeneutica che vi abbiamo fatto seguire in quanto definiva il deserto come lo specchio della disperazione nichilistica e desolata. È ora il momento di recuperare i fili del discorso, nel tentativo di accordarli alle suddette considerazioni apparentemente antitetichie.

Se in un primo momento abbiamo avvalorato la concezione del nichilismo inteso come uno stato di inerzia ontologica, abbiamo in seguito posto in evidenza che la concettualizzazione di Nietzsche è affatto peculiare e basata sul metodo argomentativo adottato anche in altri suoi scritti, e che consiste nel portare ad espressione le contraddizioni e nel far combaciare le facce opposte del problema. Martin Heidegger spiega le potenzialità di questo metodo nei termini di una dislocazione: dal suo punto di vista Nietzsche è in grado di rendere contemporaneamente efficaci entrambi gli

28 Id., *Nietzsche contra Wagner*, in *Opere*, cit., vol. VI/III, p. 399.

opposti, poiché egli avrebbe precedentemente provveduto a localizzarli su un terreno dove né i segni positivi né quelli negativi sono più operativi. Più specificamente, Heidegger attribuisce questa attitudine al processo cosiddetto di 'trasvalutazione di tutti i valori'. D'altra parte, il nichilismo si armonizza perfettamente con questo schema, poiché esso include almeno due differenziazioni: esso è infatti punto di scaturigine e insieme luogo di estinzione dei valori, nonché, in termini più generali, presenta un lato attivo e uno passivo. Il modo in cui queste opposizioni vengono a coincidere ci riporta all'immagine del deserto. Al di là di quanto sostiene l'ermeneutica tradizionale, se ci riferisce alla lettera del testo, il deserto rappresenta quella metafora che nell'opera di Nietzsche funge da sfondo geografico-concettuale a diversi momenti del suo pensiero, quali il concetto di inattualità, quello di virtù intesa come creatività, e, non da ultimo, il personaggio dello spirito libero, che nel deserto trova il luogo della realizzazione della sua natura. È quindi opportuno richiamare brevemente alcuni passaggi esplicativi di queste stesse immagini teoriche per cercare una soluzione alle varie questioni che si generano attorno a questa tematica. Procederemo in sede conclusiva a rispondere ad una serie di domande: alcune sono già state poste all'inizio del contributo, mentre altre sono sorte con il procedere dell'argomentazione.

In prima istanza, se il deserto è il luogo in cui la vita fiorisce, quale è invece lo spazio dell'aspetto passivo del nichilismo? Quest'ultimo, si arguisce, è collocato nel mondo del gregge e della folla, che però, dal punto di vista di Nietzsche, coincide, ancora una volta, con il deserto. In questo senso, il deserto è dunque tanto la terra del nichilismo passivo quanto il luogo in cui quest'ultimo si converte nella sua forma attiva. Ancora una volta giungiamo alla conclusione, che ormai ha assunto i tratti della certezza, che nello spazio del deserto le contraddizioni si manifestano in tutta la loro paradossalità. È solo con questa consapevolezza che si può accettare il verso di una poesia pubblicata postuma, e risalente al tardo 1884, nel quale l'autore afferma:

Il deserto cresce: guai a chi è *divenuto* un deserto!²⁹

In relazione alla crescita incipiente del deserto, assumerne i tratti è il rischio più grande, ovvero: l'aridità senza sbocco del deserto è sempre presente come possibilità, e in questo senso l'identificazione con essa rappresenta la scelta più pericolosa da compiere.

29 Id., *Poesie postume autunno 1884*, in *Opere*, cit., vol. VI/4, p. 83, corsivo nostro.

Secondariamente, e sulla base della prima questione, ci si chiede: l'avvertimento a fuggire il deserto è del tutto erroneo o mantiene una certa legittimità? Crediamo che leggere il verso di Nietzsche («*guai a chi alberga deserti!*») come un tentativo di persuadere gli uomini a fuggire dal deserto sia in ogni caso erroneo. E questo perché, sebbene si possa concordare sul fatto che il deserto presenta anche un aspetto negativo, fuggire da esso non è in nessun modo la soluzione al problema. Anzi, il fatto che il deserto includa anche la sua controparte negativa, che essa cioè non cada al di fuori del suo bacino di incidenza, rende l'idea stessa di fuggire da esso semplicemente impraticabile. In un modo che incrementa la potenza, così come se si persegue una tendenza depressiva delle proprie possibilità, il deserto resta il luogo in cui si dà la vita. Al di là delle metafore geografiche, è il nichilismo ciò di cui si sta discutendo e che dunque appare come l'unico *status* possibile, piuttosto che una condizione temporanea, di transizione. Scegliamo tre riferimenti bibliografici tratti da alcuni frammenti postumi – successivamente confluiti ne *La volontà di potenza* – per avvalorare questa lettura.

1. «*Il nichilismo come stato NORMALE*»;³⁰
2. «il pessimismo non è un problema, bensì un sintomo [e] questo nome andrebbe sostituito con quello di nichilismo»;³¹
3. «“nichilismo” come ideale di *suprema potenza* dello spirito, di vita straricca: in parte distruttivo, in parte ironico».³²

Ciò che guadagniamo dall'elencazione di questi passaggi è innanzitutto che qualsiasi questione sollevata a partire da essi non dovrebbe concernere il pessimismo, bensì il nichilismo, poiché quest'ultimo comprende e giustifica il primo. I due concetti sono diversi nella misura in cui il pessimismo è una componente del nichilismo e non può dunque costituirsi come un suo mero sinonimo. Dall'altro lato, il nichilismo è la condizione normale, una sorta di cornice trascendentale dalla quale non ha senso fuggire: piuttosto, essa mette in forma la nostra condizione ontologica. In quanto tale, il nichilismo è abbondantemente ricco e, nel migliore dei casi, potente. L'equivalenza non deve quindi più darsi tra il pessimismo e il nichilismo, bensì tra il deserto e il nichilismo, poiché essi condividono le medesime condizioni,

30 Id., *Frammenti postumi autunno 1887*, in *Opere*, cit., vol. VIII/2, 9[35], p. 12.

31 Id., *Frammenti postumi maggio - giugno 1888*, in *Opere*, cit., vol. VIII/3, 17[8], p. 319.

32 Id., *Frammenti postumi autunno 1887*, in *Opere*, cit., vol. VIII/2, 9[39], p. 15.

nonché simili e contraddittorie potenzialità. In conseguenza a ciò, anche la diade pessimismo-deserto è destinata a fallire.

Considerando dunque che esiste solo un deserto e il nichilismo, e dato che sia la svalutazione che la trasvalutazione di tutti i valori accadono entro lo stesso scenario, è ancora possibile seguire Heidegger e parlare in termini di *dislocazione* quando si tratta di comprendere il senso della trasvalutazione? Infatti, se da un lato il discorso heideggeriano afferra in profondità l'essenza del ragionamento di Nietzsche, d'altro canto, come abbiamo potuto vedere, sono molte – forse troppe – le fonti bibliografiche che direttamente sembrano scoraggiare tale prospettiva. Nel tentativo di corrispondere al problema, diremo che la dislocazione accade proprio in quanto essa non si verifica. Il modo più comune di pensare afferma che gli antichi valori vengono semplicemente sostituiti da altri. Abbiamo già ampiamente cercato di mostrare che in Nietzsche questo schema processuale non funziona: la bontà, ad esempio, resta, e così pure le altre qualità e virtù, che dunque non se ne vanno in un altrove indefinito. Più precisamente, in relazione cioè al loro spazio di espressione, esse restano localizzate nel deserto, che è nello stesso momento degenerato e trasvalutato. È assolutamente fondamentale rifiutare l'idea che si diano due deserti, poiché ciò condurrebbe ad eliminare ogni sforzo di coltivare le contraddizioni *in loco*. Heidegger parla tuttavia del cambiamento del «posto» dei valori, e ciò effettivamente accade: i valori sono infatti comunemente ricondotti al mondo della morale, la loro realtà appartiene pertanto all'universo dell'etica, del comportamento, dei codici della tradizione, degli imperativi categorici e così via. Con Nietzsche, invece, essi hanno luogo, ovvero si originano, si svuotano e si tramutano entro una cornice affatto differente, che è quella del nichilismo, ovvero del deserto. In questo modo si attua una grande trasformazione e la mole della sua grandezza diviene patente: essa coinvolge infatti non soltanto le nuove virtù, ma anche quelle antiche, di cui dimostra l'intrinseca essenza nichilista. Come abbiamo mostrato precedentemente, oltre alla distinzione classica tra nichilismo passivo e attivo, va considerato un altro raddoppiamento in seno a tale fenomeno, e che concerne il fatto che il nichilismo appare non soltanto come termine ultimo della storia dei valori, bensì anche come causa prima dei medesimi. Il fatto che i valori risiedano nel deserto (cioè tra i confini dello spazio del nichilismo) implica che, come sostiene Heidegger, «proprio “il posto” dei valori finora validi scompare, e non solo che questi ultimi vengono a cadere».³³ I vecchi e i nuovi valori sono chiamati a coesistere e questa è la più grande dislocazione immaginabile: il posto dei vecchi

33 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 566.

valori è mutato al punto che essi divengono espressione del nichilismo. Si tratta quindi effettivamente di una questione di disposizione, collocazione: *nel momento in cui il luogo cambia, si guadagna la possibilità stessa per il darsi della trasvalutazione*. Al contrario, se i vecchi valori venissero lasciati fuori dallo spazio del deserto ciò implicherebbe che essi siano posti al riparo da qualsiasi metamorfosi – e di conseguenza verrebbe a fallire l'intero progetto della trasvalutazione. Di nuovo, con Heidegger, non dobbiamo quindi credere che «al posto dei valori finora validi vengano messi valori mutati»;³⁴ la sfida filosofica intrapresa da Nietzsche è invece quella di porre *insieme* vecchi e nuovi valori, sul deserto del nichilismo: i vecchi mostreanno in questo modo la loro vanità e inconsistenza ontologica, nello stesso tempo in cui i nuovi non si limiteranno a rovesciare i precedenti – come ribaltare, d'altronde, qualcosa cui si nega ogni sostanzialità? Viene alla luce così un nuovo modo di pensare e il sentiero verso la creatività esistenziale acquisisce una reale concretezza.

Prima di congedare il contributo non possiamo non tenere conto di un'ultima questione che si configura all'orizzonte e chiede di venire considerata: perché proprio il deserto? Se lo scopo ultimo di Nietzsche è davvero quello di serrare tra loro le contraddizioni e di dar voce all'idea della vita come un'opera d'arte, perché egli elegge a metafora di quest'impresa proprio un'ambientazione universalmente e immediatamente riconducibile ad immagini di aridità e morte? Si potrebbe rispondere in molti modi: innanzitutto, va sottolineato che le idee più comuni sul deserto corrispondono quasi letteralmente alle grossolane rappresentazioni del nichilismo – l'aridità del deserto si connette immediatamente alla nullità nichilistica. *Mutatis mutandis*, tuttavia, la questione rimane: perché il *nihil*? – Perché esso, deduciamo dall'opera nietzscheana, rappresenta la prova estrema dell'autodeterminazione. Sulla sua superficie tutti sentieri sono plausibili, benché nessuno di essi sia già concretamente reale, individuato. Sta a ciascuno tracciare l'itinerario del proprio destino, ovvero, in termini più espliciti, spetta ad ognuno divenire ciò che è. Il deserto è dunque perfino sovrappopolato: dalle possibilità, le opportunità, le occasioni, i destini. Una densa complessità si trattiene nella sua quiete, e lungi dall'essere semplicemente nulla, appare piuttosto come il labirinto definitivo, nel quale o sei completamente perduto, oppure trovi il modo di essere davvero te stesso.

34 *Ibidem*.



UMBERTO CURI
LA FORZA DELL'ASCOLTO

*“La ragione per cui abbiamo due orecchie e una sola bocca
è che dovremmo parlare di meno e ascoltare di più”.*

Nel libro XII dell'*Odissea*, Omero racconta un episodio per molti aspetti enigmatico. Al termine di un prolungato soggiorno nell'isola di Eea, Ulisse riceve da Circe alcuni consigli per evitare le insidie che potrebbero impedirgli l'agognato ritorno ad Itaca. Il primo pericolo che egli si troverà a fronteggiare non sarà quello di una popolazione ostile o di qualche creatura mostruosa, bensì quello connesso con l'ascolto di un canto. Sulla rotta che conduce in patria, l'eroe acheo e i suoi compagni dovranno anzitutto giungere in prossimità delle Sirene, “che incantano tutti gli uomini che passano loro vicino” (vv. 39-40). Se vorrà sfuggire alla sorte toccata ad altri – testimoniata dall'abbondanza di “cumuli di ossa di uomini imputriditi, dalla carne disfatta” (vv. 45-46) – Ulisse dovrà sigillare con la cera le orecchie dei suoi compagni, affinché nessuno di loro oda il canto delle Sirene. Se vorrà, egli potrà invece ascoltare, ma solo se prima si sarà fatto legare con solide funi all'albero della nave, ingiungendo altresì alla ciurma di non slegarlo, qualunque sia l'ordine o l'invocazione che egli in seguito potrà pronunciare.

La forza dell'ascolto. In questi termini si potrebbe compendiare uno fra i temi più significativi emergenti dall'episodio omerico. Che ai sensi – e in particolare al senso della vista – debba essere riconosciuto un potere particolare, è convinzione diffusa e consolidata nella cultura antica. Non solo lo sguardo non è inerme o inoffensivo, ma esso è investito di una forza che può essere perfino irresistibile, se la capacità di vedere sia accompagnata dall'invisibilità di colui che guarda. L'onniveggente invisibile – è questa l'immagine della divinità ricorrente anche in contesti diversi e lontani fra loro.

Come è confermato dalla predisposizione di espedienti per disinnescare la carica distruttiva, il canto delle Sirene dimostra che non solo la vista,



ma anche l'ascolto è dotato di una forza virtualmente illimitata. Se non vorrà arricchire con le proprie il "cumulo di ossa" giacenti presso le deducenti cantatrici, Ulisse dovrà far tesoro degli ammonimenti di Circe, scendendo l'udito dall'ascolto. Potrà infatti *udire*, e insieme non dovrà *ascoltare*, il canto delle Sirene.

È questo il secondo spunto desumibile dai versi omerici citati. Mentre l'udito, come ricezione di suoni o rumori, coincide con un'attitudine meramente passiva, l'ascolto implica lo svolgimento di un'attività, mediante la rielaborazione di ciò che le orecchie consentono di recepire. Non si tratta dunque, in questo secondo caso, di limitarsi a *registrare* un determinato contenuto. Ascoltare vuol dire andare al di là del dato meramente percettivo, *costruendo* contenuti in cui si riflette una dimensione attiva.

D'altra parte, l'episodio delle Sirene non è l'unica testimonianza relativa alla forza dell'ascolto. Fra le molte, almeno altrettanto significativa è la vicenda della catabasi di Orfeo agli Inferi, con l'obbiettivo di riportare alla luce la sposa Euridice, prematuramente scomparsa. Con nessun altro mezzo l'eroe descritto da Virgilio e da Ovidio riuscirà ad ottenere la restituzione della sua donna, se non con la forza del canto. Davvero commovente è la melodia che il tracio fa risuonare nelle tenebre dell'Ade, se è capace di indurre Proserpina e Plutone ad una grazia mai in precedenza concessa. Quel canto che, con le Sirene, conduce dalla vita alla morte, con Orfeo riporta dalla morte alla vita.

Dal riconoscimento della forza insita nell'ascolto scaturisce anche una circostanza per lo più ignorata o sottovalutata, è cioè il fatto che, in particolare nel mondo greco antico, l'ascolto coincide con una vera e propria *askesis*, con un *esercizio* disciplinato, inclusivo quindi di alcune condizioni e regole ben definite. La prima fra queste è il silenzio. È noto che a tutti coloro che erano ammessi nelle comunità iniziatiche, come quella degli orfici o dei pitagorici, era imposta la regola di un certo periodo (per lo più, cinque anni), durante il quale era obbligatorio il rispetto del silenzio. Con una precisazione importante: al novizio non veniva proibito di parlare. La regola prevedeva piuttosto che egli anzitutto prestasse ascolto ai discorsi di coloro che appartenevano da tempo alla comunità, e solo in un secondo momento, e in certe circostanze, osasse prendere la parola. L'autore che meglio può far comprendere il significato della regola del silenzio è Plutarco, il quale individua nel rispetto di questo vincolo uno dei capisaldi della buona educazione. Interessante, e non solo divertente, è la motivazione da lui addotta: "Se è vero che chi gioca a palla impara contemporaneamente a lanciarla e a riceverla, nell'uso della parola, invece, il saperla accogliere bene precede il pronunciarla, allo stesso modo in cui concepimento e gravidanza vengono prima del parto".

Per quanto possa apparire coercitiva questa disposizione, è bene ricordare che l'apprendistato del silenzio ha svolto un ruolo decisivo per molti secoli nei sistemi formativi europei. Fino alla fine degli anni trenta del secolo scorso, ad esempio, anche in Italia l'educazione del fanciullo cominciava fundamentalmente con la regola del silenzio, nella quale si individuava la premessa imprescindibile per la definizione di un successivo percorso di formazione. Una conferma della sorprendente attualità e persistenza dell'impostazione di Plutarco è data dal fatto che essa scaturiva da una più generale considerazione relativa al rapporto fra la parola e il silenzio, ben lontana dal potersi considerare superata con l'avvento della modernità. Per l'autore greco, infatti, il principio del silenzio non dovrebbe valere solo per i fanciulli o gli iniziati. Al contrario, nel corso di tutta la nostra esistenza dovremmo far regnare su noi stessi una sorta di rigorosa economia della parola, memori di una circostanza abitualmente ignorata, e cioè che sono stati gli dei a insegnarci il silenzio, mentre l'insegnamento della parola ci è venuto dagli uomini. Dunque, si dovrebbe tacere più che si può, non solo per l'ovvia – quanto dimenticata – esigenza di non sovrapporsi con le proprie parole a quelle di chi sta parlando, ma anche per un altro e più profondo motivo. Dopo aver ascoltato un discorso, una lezione, la lettura di un poema, o la pronuncia di una sentenza, sarebbe necessario avvolgere l'ascolto che si è appena realizzato con una corona di silenzio, allo scopo di trattenere e conservare le parole ascoltate. Viceversa, colui che si precipiti a parlare subito dopo (o addirittura contemporaneamente) l'aver ascoltato, deve essere considerato affetto da una grave menomazione anatomica, perché in lui evidentemente l'orecchio non comunica con l'anima, ma con la lingua.

Oltre al silenzio, vi è poi una seconda e altrettanto importante regola per rendere possibile. Ad essa si riferisce in particolare Michel Foucault nei corsi sulla cura di sé tenuti al Collège de France, pubblicati postumi e tradotti col titolo *L'ermeneutica del soggetto*. Per l'efficacia dell'ascolto è infatti necessario assumere un atteggiamento fisico molto preciso, tale da escludere interferenze che possano deformare la ricezione delle parole. Assumendo una determinata postura, è altresì possibile esprimere un linguaggio del corpo che corrisponda alla disposizione dell'anima: così come questa dovrà essere protesa ad accogliere, allo stesso modo una determinata attitudine del corpo contribuirà ad evitare deformazioni nell'ascolto. Di qui il precetto dell'immobilità fisica durante l'ascolto, correlato alla massima concentrazione dell'anima. Per l'una e per l'altro, è massimamente da evitare ogni movimento scomposto, ogni perturbazione, indizio di una imperdonabile *stultitia*.

È ancora Plutarco a descriverci, con grande incisività figurativa, le diverse forme con le quali può manifestarsi la scelta aberrante di sottrarsi all'ascolto o di interferire rispetto ad esso. Nella galleria, eternamente uguale, dei tipi umani che frequentano le sale delle conferenze, ecco allora i ritratti dell'esibizionista, il quale approfitta di ogni pretesto per portare il discorso sui temi da lui preferiti, del malizioso, il quale cerca di porre in difficoltà l'oratore con quesiti fuori luogo, dell'arrogante, teso a seguire con atteggiamento accigliato e serio, ostentando un sovrano distacco, dell'invidioso, pronto a criticare tutto, sempre e comunque, dello sciocco, il quale nasconde dietro ampi sorrisi e cenni di approvazione la sua incapacità di comprendere ciò che viene detto, dell'adulatore, dell'ipocrita, e così via.

A Foucault si deve anche l'indicazione di una terza condizione basilare per l'ascolto, vale a dire l'attenzione a distinguere in ciò che viene detto fra gli abbellimenti retorici e il "messaggio" che si vuole comunicare o, per dirla in termini simili e più usuali, tra forma e sostanza. Così, per riprendere lo stesso esempio addotto dal pensatore francese, nella frase "*tempus fugit irreparabilis*", ci si può soffermare sui dettagli di carattere retorico o grammaticale, ovvero si può concentrare la propria attenzione sul "contenuto", e in particolare sul modo in cui il tempo è concepito dal punto di vista filosofico.

Oltre alla dimensione "tecnica" e a quella speculativa, vi è poi una dimensione propriamente etica dell'ascolto, abitualmente trascurata. Si può coglierla più agevolmente se ci si riferisce ad alcuni termini che appartengono alla "famiglia" di cui fa parte il termine ascolto, ma che meglio ne pongono in evidenza aspetti altrimenti impliciti o nascosti. In greco, come in latino, vi è infatti un verbo che si forma sulla base del verbo che indica l'ascolto, attraverso un prefisso rafforzativo, la cui presenza tuttavia ne modifica in maniera significativa il significato. *Yp-akoùein* o *ob-audire*, specificano l'ascolto come *obbedire*. Colui che *ob-audit* non si limita a "prestare orecchio", ma insieme accoglie la parola e ad essa si dispone a corrispondere *obbedendo*. Osservazioni analoghe si possono formulare anche a proposito del sostantivo "responsabilità", alla cui radice ritroviamo il verbo latino *respondere*. Essere responsabili, insomma, significa propriamente aver ascoltato una voce, alla quale si decide appunto di rispondere.

Ritroviamo tracce della connessione ascolto-obbedienza già negli scritti della medicina ippocratica, dove si afferma la necessità che il medico si rapporti al paziente attraverso l'esercizio dell'*yp-akoùein*, nel senso che il terapeuta non deve limitarsi ad "ascoltare" il paziente, ma a lui deve obbedire. Allo stesso modo, è la necessità di obbedire alle leggi della città, in quanto ci si è posti all'ascolto di ciò che esse impongono, ciò che obbliga

Socrate nel dialogo intitolato “Critone” a rifiutare la possibilità di evadere dal carcere. Ciò significa che l’ascolto autentico, l’ascolto come istituzione e riconoscimento di una relazione, implica la disposizione ad obbedire e a rispondere. Figure emblematiche di questa accezione peculiare dell’ascolto sono, fra le altre, Socrate e Antigone nel mondo greco, Abramo e Gesù nel mondo ebraico-cristiano.

Si può concludere questa sommaria esplorazione ritornando all’episodio omerico delle Sirene, dal quale avevamo preso le mosse, alla luce della rilettura che ne ha proposto Franz Kafka in uno dei suoi racconti più suggestivi. Secondo lo scrittore praghese, le Sirene sono in possesso di uno strumento ancora più terribile del canto, e cioè il silenzio. Si può anzi immaginare che qualcuno si sia salvato dal loro canto, ma nessuno certamente dal loro silenzio. In effetti, quando Ulisse arrivò, le potenti cantatrici non cantarono, o perchè ritenevano che solo il silenzio potesse vincere quell’avversario, o perchè alla vista della beatitudine nel volto di Odisseo, che non pensava ad altro che a cere e a catene, si dimenticarono proprio di cantare.

Ulisse tuttavia – continua Kafka – non udì il loro silenzio, e credette che cantassero e di essere lui solo protetto dall’udirle. Se le Sirene avessero coscienza, quella volta sarebbero state annientate. Ma sopravvissero, e solo Odisseo sfuggì a loro. A questo racconto, Kafka aggiunge anche un’appendice. Si dice che Ulisse, fosse così astuto, che neppure la dea che decide il destino poteva penetrare nel suo intimo. Benché questo non si possa capire giovandosi del solo intelletto umano, forse Ulisse si è realmente accorto che le sirene tacevano. E ha, per così dire, solo opposto come scudo a loro e agli dèi la suddetta finzione.

Riferimenti bibliografici

- Omero, *Odissea*, tr. e intr. a cura di M.G. Ciani, Marsilio, Venezia 2000.
Plutarco, *L’educazione*, a cura di G. Pisani, Biblioteca dell’immagine, Pordenone 1994.
U. Curi, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2003.
B. Giacomini (a cura di), *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004.
F. Kafka, *Il silenzio delle Sirene* (1917) in *Scritti e frammenti postumi*, a cura di A. Lavagetto, 1994.



DAVIDE DE PRETTO
RAZIONALISTI E *LETTRES*

Malebranche, Leibniz e il confronto col pensiero cinese

1. *Nel regno dell'evidenza: Malebranche e l'ombra cinese*

Com'è noto, alla fine del Cinquecento Matteo Ricci ed altri missionari gesuiti avevano dato inizio a un'opera di evangelizzazione della Cina basata sull'"accomodamento" agli usi e talora perfino ai culti delle genti da convertire¹. Questa tattica era particolarmente necessaria in Cina perché, al contrario di quanto accadeva altrove, lì erano gli abitanti della terra da evangelizzare a tenere "tutti gli Stranieri per Huomini senza ingegno, senza ciuiltà, senza dottrina; e però non voleano hauer con essi pratica alcuna, per tema di non contrarre alcun vizio, onde fosse infetta la purità de' lor costumi"². Per essere considerati uomini dotti e stimabili anche nelle loro idee religiose, i gesuiti dovettero mettere da parte reliquie e racconti di miracoli (che i mandarini guardavano con sospetto³) e dar prova piuttosto delle loro notevoli competenze scientifiche e di una straordinaria capacità di assimilare tutti i tratti della cultura cinese: Ricci esibiva il suo orologio, che segnava anche le fasi lunari, i suoi confratelli mettevano in pratica le competenze scientifiche e tecniche che avevano appreso nelle scuole e nelle fucine europee, al punto da ricevere l'incarico di riformare il calendario e costruire osservatori astrono-

-
- 1 Sull'evangelizzazione della Cina e i problemi filosofici che seguirono cfr. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Geuthner, Paris 1932, J.-P. Duteil, *Le mandat du ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*, 2^e éditions Arguments, Paris 1994, D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Steiner, Stuttgart 1985, F. C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land. Jesuits & their scientific Missions in Late Imperial China*, University of Chicago Press, Chicago 2009, J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*, Routledge, New York 1997.
 - 2 C. Le Gobien, *Istoria dell'editto dell'imperatore della Cina, in Favore della religione cristiana*, trasportata Nell'Italiana dal P. Carlo Giacinto Ferrero, in Torino, MDCIC, nella Stampa di Gio: Battista Zappata, p. 13.
 - 3 V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, cit., p. 18.

mici e, per meglio assimilarsi, iniziarono a vestirsi da mandarini, sbigottendo i mercanti e gli ambasciatori europei e i lettori che li scorgevano così ritratti nei frontespizi delle traduzioni dei testi cinesi.

Già a questo punto erano cominciati i guai perché in nome di quelle “regole della Sacra Congregazione, che son quelle della Carità, e della Prudenza” (particolarmente adatte ad essere esercitate in uno stato che avrebbe come minimo espulso, quando non messo a morte, i missionari troppo zelanti, come stava accadendo in Giappone), i gesuiti non si limitavano a vestirsi da mandarini, ma permettevano ai Cinesi di continuare a celebrare “quegli onori, che in virtù delle lor leggi fanno a Confusio, e a i Morti”⁴ e, facendo uso di quel medesimo metodo figurativo che permetteva di scorgere nell’Antico Testamento la prefigurazione dell’Incarnazione, ravvisavano nei testi cinesi anche la presenza di una “connaissance implicite” di Dio, di una conoscenza implicita che sarebbe derivata direttamente dalla rivelazione originaria fatta da Dio ad Adamo, da Adamo sarebbe stata trasmessa a Noè e da Noè ai suoi figli e nipoti, fondatori dei popoli della terra: in questo modo il missionario gesuita Le Comte e la maggior parte dei suoi confratelli riuscivano a dimostrare che la religione cinese aveva conservato da più di quattromila anni “la conoscenza del vero Dio” e addirittura che lo aveva onorato “in una maniera che può servire d’esempio e di istruzione anche ai Cristiani”⁵.

Alcuni gesuiti in posizione minoritaria⁶ e i membri degli altri ordini missionari sostenevano invece una tesi opposta. In Cina si erano trovati di fronte a tre “sette”, individuate come quelle dei *lettrés* (dei letterati, cioè i mandarini di orientamento neoconfuciano), dei *sorciers* (i Taoisti) e degli *idolâtres* (i Buddhisti): tutti gli ordini concordavano nel condannare le ul-

4 C. Le Gobien, *Istoria dell’editto dell’imperatore della Cina*, cit., pp. 252-253.

5 L. Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l’état présent de la Chine*, à Paris, chez Jean Anisson, 1696, T. II, p. 141. Sul figurismo cfr. M. Lackner, *Jesuit Figurism*, in T. H. C. Lee (ed. by), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Chinese University Press, Hong Kong 1991, pp. 129-148 e D. E. Mungello, *Curious Land*, cit., pp. 300-328.

6 Fra questi va citato soprattutto Nicolò Longobardi, successore di Ricci e autore fra il 1622 ed il 1625 del *De Confucio Ejusque Doctrina Tractatus*, che a sua volta il suo successore fece bruciare, ma circolò manoscritto in Europa in una traduzione spagnola, sulla quale venne fatta nel 1701 una traduzione francese intitolata *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (V. Pinot, *La Chine et la formation de l’esprit philosophique en France*, cit., pp. 78-79). Quest’opera giocò un ruolo di primo piano negli strascichi della *querelle* cinese assieme al *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* del missionario francescano Antonio Caballero de Santa María.

time due come idolatriche, quando non adoratrici del diavolo⁷, e la disputa si concentrò sull'interpretazione della prima, che peraltro costituiva la morale e la religione ufficiale dell'impero. Come abbiamo visto, la gran parte dei gesuiti considerava i riti in onore degli antenati e di Confucio delle onoranze civili, che attestavano l'eccezionale moralità del popolo cinese; per i membri di altri ordini – e per padre Longobardi – si trattava invece di riti idolatrici, aggravati dal fatto che la stessa dottrina dei mandarini non sembrava riconoscere una “sostanza spirituale, distinta da quella materiale, bensì una sola sostanza materiale in differenti gradi”⁸. I vari nomi, che la prima generazione di missionari gesuiti aveva trovato in Cina e riteneva adatti per designare il dio cristiano, divennero materia di disputa: *Tien* designava il “cielo” in senso spirituale o materiale? *Tīanzhǔ* significava “signore del cielo” o la virtù od il genio naturale del cielo?⁹ Ben presto i gesuiti stessi dovettero dividere la setta dei *lettrés* fra i seguaci degli antichi, che “conoscono haueri nel Mondo vno spirito sourano, onnipotente, ed eterno” col nome “di *Sciam ti*”, ed i “Moderni Filosofi, che non altro conoscono nella natura fuor che la stessa natura, cui essi diffiniscono il Principio del moto, e del riposo”¹⁰. E mentre i gesuiti facevano leva sugli aspetti dell'antica dottrina confuciana per salvaguardare lo spirito delle cerimonie moderne, i loro avversari sottolineavano che anche in essa si trovava lo stesso materialismo sostenuto dai moderni e vietarono ai convertiti cinesi di partecipare ad ogni rito che consideravano idolatrico (praticamente ad ogni rito cinese): di conseguenza furono espulsi dalla Cina come perturbatori dell'ordine costituito e, tornati in Europa, proseguirono nell'opera di denuncia dei gesuiti come avvallatori dell'idolatria, facendo esplodere quella *querelle des rites* che si protrasse per mezzo secolo e si concluse il 18 ottobre del 1700, quando la Sorbona, pilotata da Bossuet e dai giansenisti, condannò la posizione dei gesuiti.

7 Cfr. J.-P. Duteil, *Le mandat du ciel*, cit., pp. 139-145 per i rapporti col Taoismo e 145-153 per quelli col Buddhismo.

8 N. Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, in G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, hrsg. von W. Li und H. Poser, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 129 (*Trattato della religione dei cinesi*, in G. W. Leibniz, *La Cina*, trad. di A. Caiazza, A. Atti, A. G. Mariano, pref. di C. Sini, Spirali, Milano 1987, p. 66).

9 Cfr. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, cit., p. 77.

10 C. Le Gobien, *Istoria dell'editto dell'imperatore della Cina*, cit., pp. 1-2.

Fu a questo punto, quando i gesuiti erano ormai assestati sulla tattica difensiva, che intervenne Malebranche¹¹. Nel 1707 il filosofo aveva ricevuto la visita di Artus de Lionne, vescovo di Rosalia, espulso dalla Cina per le sue posizioni radicalmente antiaccomodanti, che gli aveva parlato delle sue frequenti dispute coi dotti cinesi e lo aveva ringraziato “per avergli fornito le armi che tanto spesso l’avevano reso vittorioso sugli errori più sottili dei filosofi cinesi”, giacché i suoi principi erano apprezzata dai Cinesi per la loro evidenza e per il fatto di appellarsi non “all’ autorità, ma alla ragione”, al punto che perfino Le Gobien, uno dei campioni della posizione gesuitica, confessava ai suoi confratelli che i mandarini non invidiavano i filosofi scolastici presentati dai gesuiti, “ma coloro che conoscono la matematica e le opere del padre Malebranche”¹². Poiché il vescovo lo pregò di redigere una confutazione degli ‘errori’ dei Cinesi, Malebranche si mise pur di malavoglia al lavoro ed agli inizi dell’anno successivo pubblicò un *Entretien d’un Philosophe Chrétien et d’un Philosophe Chinois sur l’existence et la nature de Dieu*, una conversazione fra un filosofo cristiano e un filosofo cinese, un *lettré*, ossia un mandarino, sull’esistenza e la natura di Dio.

Questo breve dialogo è stato considerato in vari modi: Mugello vi ha visto un esempio radicale di atteggiamento eurocentrico¹³, Clarke l’inaugurazione “di un nuovo impeto interculturale all’interno della filosofia”¹⁴, Israel il tentativo “di promuovere il suo dualismo razionalistico come la forma più adeguata di metafisica cristiana”¹⁵; letture più analitiche, come quelle di Santinelli e di Giuntini, hanno fatto emergere tutta la complessità e la molteplicità di temi presenti nel testo e dunque la sua polifunzionalità. Di certo, ciò che balza immediatamente agli occhi è l’adozione di un procedimento opposto rispetto a quello dei gesuiti, testimoniato peraltro dalla frequenza con cui ricorrono i verbi *confondre*, *réfuter*, *céder*, quasi che l’as-

11 Sul coinvolgimento di Malebranche, cfr. Y. André, *La vie du père Malebranche*, in A. Robinet, *Introduction a Oeuvres complètes de Malebranche*, édité par A. Robinet, vol. XV, Vrin, Paris 1971, pp. VI-VII e l’introduzione di Santinelli a N. Malebranche *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull’esistenza e la natura di Dio*, a cura di C. Santinelli, ETS, Pisa 2000.

12 N. Malebranche, *Avis au lecteur*, in *ivi*, p. 39 (*Avviso al lettore*, in Idem, *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull’esistenza e la natura di Dio*, cit., p. 127).

13 D. E. Mungello, *Malebranche and Chinese Philosophy*, “Journal of the History of Ideas”, XLI (1980), pp. 551-578.

14 J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*, cit., p. 44.

15 J. I. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford – New York 2006, p. 651.

solutismo razionalistico di Malebranche rifiutasse *a priori* la volontà di trovare punti di contatto e vi sostituisse una radicale sottolineatura delle differenze e dell'inconciliabilità.

In effetti è così, ma per una ragione che va ben oltre le questioni cinesi: l'atteggiamento di Malebranche si inserisce appieno nella battaglia contro la somiglianza e l'assimilazione e si declina allo stesso modo verso ogni dottrina di qualsivoglia luogo. In questo senso è futile accusare di "eurocentrismo" od altri "ismi": ciò che interessa a Malebranche non è la provenienza o la santità delle dottrine dei filosofi, siano essi greci, francesi o cinesi, ma che "si esamini attentamente il loro pensiero e che lo si accetti solo quando non ci si offrirà più possibilità di dubbio, senza preoccupazioni ridicole per la vastità della loro dottrina o per le altre qualità della loro mente"¹⁶. La preoccupazione dei gesuiti di mostrare l'identità o almeno la *somiglianza* di dottrine diverse dovette ricordargli le futili attività dei commentatori, innamorati dei loro autori e tesi a far tutto fuorché l'unico vero compito del filosofo: *guardare con esattezza*. Per questo Malebranche segue il cammino opposto rispetto ai gesuiti e parte da un'apparente *identità* (anche i Cinesi vedono tutto nel *Ly*, come i Cristiani vedono tutto in Dio) per mostrare che si tratta di una somiglianza ingannevole, in quanto i due modi di vedere le idee ed i reciproci assoluti sono radicalmente diversi: di conseguenza tutti i tentativi di accomodamento vengono fatti a scapito della verità e della ragione, di quella ragione che è comune a tutti gli uomini e che funge da protagonista sovrana del dialogo, rivendicata dal *lettré* fin dalla battuta di apertura, precisamente come il filosofo cristiano non si appoggia sulle Scritture, sui dogmi, sull'autorità o su miracoli – anzi, nemmeno cerca di confutare l'idea del Cinese che li giudica "fiabe" – ed esorta il suo interlocutore a fare altrettanto, a mettere da parte l'autorità dei suoi libri per comparare "senza prevenzione la vostra dottrina alla nostra" solo mediante "ragionamenti umani"¹⁷. I riti e le pratiche religiose cedono il posto ad una discussione *logica* sulla natura di Dio e il dialogo avviene fra due *filosofi*, non fra un missionario e l'evangelizzando.

Il gesuita Bouvet, missionario in Cina, scriveva a Leibniz che le idee della filosofia antica e "delle scuole" risultavano "più conformi alle idee

16 N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres complètes de Malebranche*, vol. I, Vrin, Paris 1958, II, II, V, (*La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, intr. di E. Garin, nota di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 208).

17 N. Malebranche, *Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois*, in *Oeuvres complètes de Malebranche*, vol. XV, p. 18 (*Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, cit., p. 87).

della vera filosofia degli antichi Cinesi e conseguentemente più adatte a far loro conoscere la filosofia soprannaturale¹⁸; Leibniz concordava e biasimava chi voleva “abolire la filosofia delle scuole e mettere al suo posto una totalmente diversa, [...] quella cartesiana”, sia per la solidità della “vecchia filosofia”, sia per le conseguenze di una “filosofia troppo materiale”¹⁹ come quella cartesiana, che “sembrano far torto alla Provvidenza e condurre alla dottrina di Spinoza”²⁰. Malebranche condivideva i medesimi nemici di Leibniz, Spinoza *in primis* e le premesse gnoseologiche degli “autori inglesi, Hobbes, Locke e qualche altro”, ma rilevava che tali premesse erano precisamente quelle sostenute dai gesuiti stessi e dalla loro scolastica e vertevano sull’indistinzione fra percezione ed idea, che sfocia naturalmente nel materialismo e nel pirronismo (oggi diremmo nel relativismo)²¹. Leibniz faceva forza su una distinzione simile, fondando su di essa una comparatistica dagli esiti opposti rispetto a quella di Malebranche, mentre Locke la negava e giunse a risultati assai diversi da quelli dei gesuiti. Come ha mostrato Giuntini²², è proprio il rapporto fra percezione e idea a fungere da pietra angolare dell’*Entretien*, sia come possibilità di mutuo riconoscimento delle vie dell’evidenza da parte del Cristiano e del Cinese sia come motivo cardine della critica ai procedimenti dei gesuiti: alla fine il tutto si riassume in una questione *de la méthode* che pone direttamente a confronto esattezza razionale e accomodamento assimilatorio. I gesuiti potevano presentare la religione cinese come una conoscenza implicita di Dio perché, recatisi in Cina coi “principi della filosofia di Aristotele”, la cui “oscurità si accordava troppo bene con le tenebre del paganesimo per dissiparle”²³, avevano gioco facile nel sopprimere le distinzioni e procedere per somiglianze, basandosi su elementi esteriori, su assimilazioni o sulla presenza di espressioni *metaforiche* simili per identificare concetti certamente simili ma che rivelano tutte le loro differenze alla luce di un attento esame razionale, per cui, anziché *confondre* i Cinesi, i gesuiti avevano finito per *confondersi* con essi ed attuare una falsa evangelizzazione.

18 J. Bouvet a G. W. Leibniz, 19 settembre 1699, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, Bd. XVII, Akademie Verlag, Berlin 2001, p. 495.

19 G. W. Leibniz a J. Bouvet, 2 (12) dicembre 1697, in *ivi*, I, Bd. XIV, Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. 833-834.

20 G. W. Leibniz ad A. Verjus, 2 (12) dicembre 1697, in *ivi*, p. 839

21 N. Malebranche, *Avis au lecteur*, in *Oeuvres complètes de Malebranche*, vol. XV, p. 51.

22 Cfr. C. Giuntini, *Malebranche, i gesuiti e la «teologia cinese»*, in Aa. Vv., *Le culture dei missionari*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 269-270 e 275-276.

23 Y. André, *La vie du père Malebranche*, cit., p. V.

Alla base di questa doppia assimilazione sta la mancata demarcazione dell'idea nella sua purezza: nel rigido dualismo di Malebranche quelle che Locke chiama "idee" sono costruzioni dell'*immaginazione* a partire dalle modificazioni sensoriali e dalle tracce che esse lasciano sul cervello, sono cioè effetti passeggeri ed arbitrari di azioni fisiologiche; la *ragione*, invece, è svincolata dall'*immaginazione* ed è in rapporto diretto con le idee in senso stretto, ossia con le verità eterne ed immutabili che vede in Dio: e tanto le prime sono oscure ed arbitrarie, quanto le seconde sono chiare e necessarie e solo di esse si dà vera conoscenza. Sopprimerle identificandole coi risultati degli atti percettivi – il grande passo che farà Hume – equivale a "sostenere che non ci sono verità eterne immutabili, necessari, comuni a tutte le menti", ad aprire la strada ed anzi *établir invinciblement le pyrrhonisme dans les sciences, & le libertinage dans la morale*²⁴, quel *libertinage* che deriva da un *pyrrhonisme* camuffato da ortodossia, che compara positivamente ed unisce sistemi di pensiero diversi proprio grazie alla loro oscurità ed alla mancanza di una precisa linea di demarcazione fra vero e falso. Così alle tattiche della *connaissance implicite* dei gesuiti, alla ricerca e decifrazione di tracce più o meno oscure, subentra la ragione o, se si preferisce, la crudele ragione delle identità e delle differenze di foucaultiana memoria, che deride all'infinito segni e similitudini e sostituisce l'esattezza matematica ai contorti sommovimenti dei procedimenti storici e teologici.

Prima di procedere è utile soffermarsi sull'idea che Malebranche aveva degli "errori e paradossi" dei Cinesi, riassunti succintamente nell'*Avis* che il filosofo pubblicò nell'agosto del 1708 per difendersi dalle critiche dei gesuiti:

"i Cinesi letterati, coloro almeno con i quali s'è intrattenuta la persona che m'ha istruito sulle loro opinioni, credono:

1°. Che vi siano sono due generi di esseri, ovvero *il Ly* o la sovrana Ragione, Regola, Saggezza, Giustizia, e la materia.

2. Che *il Ly* e la materia siano degli esseri eterni.

3. Che *il Ly* non sussista affatto in se stesso e indipendentemente dalla materia. Apparentemente lo considerano come una forma o come una qualità diffusa nella materia.

4. Che *il Ly* non sia né saggio, né intelligente, sebbene sia la sovrana saggezza e intelligenza.

5. Che *il Ly* non sia affatto libero e agisca solo per la necessità della sua natura, senza sapere né volere niente di ciò che fa.

24 N. Malebranche, *Avis au lecteur*, cit., pp. 50-51.

6. Che egli renda intelligenti, sagge, giuste le porzioni di materia disposte a ricevere l'intelligenza, la saggezza e la giustizia. Infatti, secondo i letterati di cui parlo, la mente dell'uomo non è che materia epurata o disposta ad essere *informata* dal *Ly*, e perciò resa intelligente ossia capace di pensare. Sembra sia per questo che essi concedono che *il Ly* sia la luce che illumina tutti gli uomini e che sia in lui che noi vediamo tutte le cose"²⁵.

Questi temi ritornano quasi ossessivamente nel corso del dialogo, dalla definizione del *Ly* come "quella sovrana Verità, Saggezza, Giustizia che sussiste eternamente nella materia, che la forma e la dispone nel bell'ordine che vediamo, e che illumina anche la porzione di materia purificata e organizzata di cui siamo composti"²⁶ al suo agire "solo per un impeto cieco della sua natura benefica"²⁷. Ed è proprio grazie a ciò che si può dedurre analiticamente dal concetto del *Ly* che Malebranche può mostrare che le tante somiglianze fra il *Ly* ed il Dio cristiano sono fittizie e fra i due concetti sussiste una differenza insormontabile. Di fatto è vero che il *Ly* assomiglia al dio cristiano perché è la saggezza sovrana che ordina l'universo, ma esso non sussiste per sé, non è indipendente dalla materia e tanto meno è libero ed intelligente²⁸ perché agisce *ex sola suae naturae necessitate*, come avrebbe detto Spinoza. Da questo lato è sufficiente considerare la sua mancata sussistenza per sé per dedurre che il *Ly* è un essere particolare, contrapposto o comunque connesso a un altro essere (la materia), dunque che esso non è ciò in cui si vede tutto perché la sua finitezza gli impedisce di contenere tutte le cose, anche ammettendo che sia "un composto di più realtà differenti, di tutte le idee differenti che [...] rivela"²⁹, perché verrebbe comunque meno l'attributo necessario della *semplicità*. Per questo il *Ly* non può ricevere il "nome assoluto" di Dio, ossia "ciò che è"³⁰, mentre il dio adorato dai cristiani è tutto l'essere perché "racchiude nella semplicità della sua essenza tutto ciò che vi è di realtà o perfezione in tutti gli esseri" e in virtù di ciò è "uno e, in un certo senso, tutte le cose: vale a dire perfettamente semplice, senza alcuna composizione di parti, di realtà, di perfezioni e imitabile o imperfettamente partecipabile in un'infinità di maniere

25 *Ivi*, pp. 40-41 (129-131).

26 N. Malebranche, *Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois*, cit., p. 3 (47).

27 *Ivi*, p. 21 (93), cfr. anche *ivi*, p. 24 (101).

28 *Ivi*, p. 20 (91-93).

29 *Ivi*, p. 10 (69).

30 N. Malebranche, *Avis au lecteur*, cit., p. 43.

da differenti essere”³¹. Su questa base le lunghe diatribe fra i missionari e i teologi della *Sorbonne* sull’esatto significato dei termini cinesi che i gesuiti traducevano con “Signore del cielo”, perdono ogni importanza e valenza probatoria: Malebranche non ha problemi ad ammettere che i Cinesi usino espressioni presenti in ogni pagina della Bibbia, ma queste espressioni sono solo *metafore*, *accomodamenti* alla *foiblesse des hommes*, pericolose umanizzazioni e dunque idolatrie: che si trovino nelle Scritture o nei testi cinesi, le metafore sono sempre fuorvianti e in fin dei conti inutili *proprio perché metafore*. La questione filosofica deve essere giocata al livello del ‘nome assoluto’, cioè dell’*idea* della divinità, non delle immagini escogitate per venire incontro agli ignoranti: che *Tianzhǔ* significhi “signore del cielo” o il cielo materiale, che sia o no corrispettivo di *Dominus Deus*, è questione irrisoria, mentre è fondamentale osservare che il *Ly* non può essere equiparato a Dio perché non può essere definito come “ciò che è”, e non può essere definito come tale perché è coeterno alla materia e perciò è un “essere limitato e finito nella sua essenza, come un re potente, simile per esempio al Giove dei pagani”³². Quindi anche la *religion des Lettres* è idolatrica, ma non perché veneri gli antenati o gli idoli materiali come il popolo, bensì perché finitizza Dio.

Allo stesso modo poco importano a Malebranche le differenze culturali, gli apporti provenienti da questo o quell’angolo del pianeta, ma solo la *recherche de la vérité* trasversale. Questo disinteresse è attestato dallo stesso *Entretien*, che all’epoca venne applaudito da molti “come un’opera che espone in modo molto giusto il vero sistema della religione peculiare della Cina e che confuta eccellentemente il libertinaggio dell’Europa”³³: in realtà le uniche informazioni sulla Cina possedute da Malebranche derivavano dai racconti del vescovo di Rosalia, tant’è che v’è ragione di sospettare che le “*testimonianze di molti gesuiti sull’ateismo dei Cinesi*” accluse all’*Avis* siano state aggiunte all’insaputa del filosofo³⁴. È inoltre sintomatico che, quando venne accusato dai gesuiti di ignoranza sulle idee cinesi, Malebranche abbia risposto che si poteva sostituire al Cinese “un Giapponese o un Siamese, o meglio un Francese”, perché il suo vero bersaglio era “*il sistema dell’empio Spinoza*”³⁵ e nulla impedisce che anche in Cina vi siano spi-

31 N. Malebranche, *Entretien d’un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois*, cit., p. 10 (67-69).

32 N. Malebranche, *Avis au lecteur*, cit., pp. 42-43.

33 Y. André, *La vie du père Malebranche*, cit., p. XIII.

34 Questa è la tesi ampiamente condivisibile di Robinet (cfr. N. Malebranche, *Avis au lecteur*, cit., p. 57, nota).

35 *Ivi*, p. 42.

nozisti³⁶. In effetti il *système de religion propre de la Chine* sembra più l'ombra del *libertinage d'Europe*, un'ombra che di cinese ha semplicemente i contorni, mentre nella sostanza rimanda a posizioni che non vanno al di là degli Urali, e per molti versi nemmeno del Reno: l'avversario direttamente citato è Spinoza perché nel *Ly* vedeva l'omologo cinese della *substantia spinoziana*³⁷, ma di fondo agli occhi di Malebranche si trattava solo delle conseguenze più o meno estreme e sparse per il mondo dello stesso errore concettuale.

Alla fine il dialogo si conclude senza la conversione del Cinese. Per Malebranche la conversione doveva essere implicita in virtù del comune uso della ragione da parte dei dialoganti e dell'identico appello ad essa: se il Cinese vuol rimanere fedele all'*évidence* richiamata fin dall'inizio del dialogo, deve aderire alle idee del Cristiano, non per miracoli, autorità o libri ma per un ragionamento essenzialmente concettuale. Ciò ha indubbiamente conseguenze nel campo 'pratico' della religione, che sono state spesso riassunte nel rifiuto deciso "di abbassare la verità della religione al profitto di un opportunismo di conquista: missione sì, ma senza dimissione"³⁸, ma l'aspetto più rilevante è e rimane di natura filosofica: il dialogo avviene fra un filosofo cinese ed un *Philosophe malebranchien* più che *Chrétien*, e il rapporto di 'conversione' dall'uno all'altro non è affatto diverso da quello che Malebranche avrebbe considerato proprio di qualsiasi individuo che decida di seguire puramente la ragione. La posta in gioco non era rappresentata dalla fede in alcuni dogmi, ma dal concepire con *esattezza* l'idea e la *nature de Dieu*.

2. Scambi di lumi: la prospettiva di Leibniz sulla Cina

Vicini e lontani in tutto³⁹, Leibniz e Malebranche condivisero i temi e la *querelle* sulla Cina, ma il filosofo di Hannover si situò sul fronte opposto,

36 *Ivi*, pp. 55-56.

37 *Ivi*, pp. 44-45. Più tardi Malebranche si riferirà all'*Entretien* come ad una confutazione di Spinoza: cfr. le lettere a Dortous de Mairan del 29 settembre e del 5 dicembre 1713 in N. Malebranche, *Oeuvres complètes*, T. XIX, Vrin, Paris 1978, pp. 855 e 865.

38 A. Robinet, *Introduction a Oeuvres complètes de Malebranche*, vol. XV, p. IV. Ma cfr. anche le analisi di Santinelli, nell'*Introduzione* a N. Malebranche, *Conversazione*, cit., pp. 40-44.

39 Sui lunghi e complessi rapporti fra i due filosofi cfr. il classico A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations Personelles*, Vrin, Paris 1955.

teso a difendere l'opera e l'interpretazione dei missionari gesuiti, con alcuni dei quali era in corrispondenza diretta (Bouvet, Grimaldi, Le Gobien e Verjus), e a dedicare molte fatiche alla diffusione e all'interpretazione della cultura cinese, al punto da voler affiggere sulla porta della sua dimora la targa *bureau d'adresse pour la Chine*⁴⁰.

Profondamente interessato alla *geographia exotica* ("Turcica, Persica, Indica, Sinensia, Africana, Americana"⁴¹) e convinto alfiere degli "scambi culturali", Leibniz riteneva che quello con la Cina fosse un vero *commerce de lumière* "tanto per la gloria di Dio e la propagazione della religione cristiana, quanto per il bene generale degli uomini e l'accrescimento delle scienze e delle arti sia presso di noi che presso i Cinesi, perché è uno scambio di luce che d'un sol colpo può darci i loro lavori di qualche migliaio di anni e fornir loro i nostri, e per così dire raddoppiare le nostre ricchezze sia da una parte che dall'altra"⁴². Questo scambio era direttamente connesso al diverso sviluppo che Leibniz ravvisava nelle due culture: da un lato gli Europei sono "superiori nella profondità delle meditazioni e nelle discipline speculative", in matematica, fisica e nell'"arte della dimostrazione (deduzione logica)", che i Cinesi hanno coltivato solo empiricamente, tant'è che avevano chiesto l'aiuto dei gesuiti per la riforma del calendario e altre questioni scientifiche; i Cinesi risultano invece superiori "negli ordinamenti di una vita più civile", nell'arte di governare e condurre se stessi e nella "teologia naturale" che sembrano aver portato ad un livello di perfezione molto alto⁴³.

Le profonde trasformazioni della matematica, della fisica e della tecnologia nel corso del diciassettesimo secolo avallavano facilmente questo giudizio, al pari delle continue guerre che avevano dilaniato e devastato

40 G. W. Leibniz a Sophie Charlotte von Brandeburg, 13 (24) dicembre 1697, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, Bd. XIV, p. 869. La bibliografia su Leibniz e la Cina è notoriamente sterminata. Per inquadramenti generali si rimanda a O. Roy, *Leibniz et la Chine*, Vrin, Paris 1972, D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu 1977, F. Perkins, *Leibniz and China. A commerce of light*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2004 e W. Li – H. Poser (Hrsg.), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, "Studia Leibnitiana Supplementa", 33, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000.

41 Cfr. M. Palumbo, *Leibniz e i Geographica. Libri geografici e apodemici nella biblioteca privata leibniziana*, Bulzoni, Roma 1996, pp. 13-107.

42 G. W. Leibniz ad A. Verjus, 2 (12) dicembre 1697, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, XIV, pp. 837-838.

43 G. W. Leibniz, *Novissima Sinica*, in Idem, *Sämtliche Schriften und Briefe*, IV, Bd. VI, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 395-396 (*Prefazione al libro intitolato Le ultime novità della Cina*, in Idem, *La Cina*, cit., pp. 17-18).

l'Europa, ma al fondo dell'idea di Leibniz sta una chiara presa di posizione epistemologica. Pur non prendendo direttamente parte alla *querelle* parigina, il filosofo era convinto della *toute nullité* dei giudizi della Sorbona perché basati solo sulle accuse “di alcuni europei tornati da un paese lontano, di cui è dubbio siano molto informati”, senza nemmeno sentire gli accusati (“l'imperatore e i saggi del più grande impero del mondo”) e “senza capire molto la lingua, i costumi e gli affari di questo paese così diverso dal nostro”: un atteggiamento tanto superficiale non avrebbe retto in nessun tribunale, men che meno in ambito religioso se si considera che san Paolo diede “un'interpretazione conveniente del Dio ignoto degli Atenesi, senza preoccuparsi se corrispondeva esattamente al senso degli autori dell'iscrizione”⁴⁴. Inoltre alcune sottigliezze fatte emergere derivavano da ignoranza e scarsa capacità logica: la tesi della corporeità dell'anima, che tanto irritava domenicani e francescani, era stata sostenuta anche dai Padri della Chiesa e il filosofo stesso era incline a pensare “che l'anima razionale non è mai interamente spogliata dal corpo”⁴⁵, tutto dipendendo dal significato che si dà ai termini “anima” e “corpo”. Insomma, la condanna emessa dalla Sorbona era fondata solo su giudizi approssimativi, ambiguità terminologiche e ignoranza, per cui Leibniz poteva concludere che fosse “una grande imprudenza e presunzione per noi altri, nuovi venuti dopo di loro e appena usciti dalla barbarie, voler condannare una dottrina così antica, solo perché non sembra accordarsi subito con le nostre ordinarie nozioni scolastiche”⁴⁶.

Ma ai suoi occhi tale atteggiamento risultava tanto più grave per il particolare sviluppo che i Cinesi avevano dato alla *teologia naturale*. Ad essa Leibniz dedicò principalmente le sue attenzioni, prima nella forma di bre-

-
- 44 G. W. Leibniz a C. Le Gobien, 15 febbraio 1701, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, Bd. XIX, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 420-421. Leibniz l'aveva già sostenuto l'anno prima: “sono sempre dell'idea che si debba dare un'interpretazione positiva delle pratiche dei Cinesi, come fece san Paolo quando vide ad Atene un altare in onore della divinità ignota. Altrimenti si nuocerebbe ad una missione che mi pare fra le più importanti per il bene della Cristianità e di tutto il genere umano” (*G. W. Leibniz ad A. Verjus*, 1 gennaio 1700, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, Bd. XVIII, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 272-273).
- 45 G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, cit., I, § 2, p. 22 (*Lettera del signor G. G. Leibniz sulla filosofia cinese al signor de Remond*, in Idem, *La Cina*, cit., p. 132).
- 46 *Ivi*, I, § 3, pp. 22-23 (133-134).

vi aggiunte o note alle sue lettere⁴⁷ e poi nel suo testo più importante sulla Cina, il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, che il filosofo compose in risposta alla richiesta di spiegazioni di Nicolas Rémond, che il 4 settembre 1715 gli aveva inviato i trattati di Longobardi e Santa Maria e l'*Entretien* di Malebranche e voleva sentire la sua opinione in proposito⁴⁸. Questa *théologie naturelle*, così centrale nel pensiero di Leibniz, non è una sorta di teologia protoilluminista, un vago deismo o una religione naturale, ma l'unione della teoria e della pratica, della metafisica reale e della "morale più perfetta"⁴⁹, ciò che "insegna il mezzo di conseguire le cose buone ed utili, e si propone non soltanto la conoscenza della verità, ma anche la pratica di ciò che è giusto"⁵⁰: in altri termini, è la concatenazione logica di quelle verità eterne che la ragione riconosce quando riflette su di sé, per cui secondo Leibniz si trova diffusa in modo più o meno chiaro ed elaborato in tutte le popolazioni del mondo. I Cinesi antichi l'avevano sviluppata in sommo grado vedendo nel *Li* l'unità suprema "infinita, eterna, increata, incorruttibile, senza principio e senza fine", il principio fisico delle cose materiali e il "*principio morale* delle virtù, delle abitudini e delle altre cose spirituali"⁵¹: proprio perché unità indivisa che contiene le essenze di tutte le cose, il *Grand Vuide* o la *Souveraine Plénitude* che coincide con lo stesso *Shàngdì*, il *Li* rappresenta in modo correttamente metafisico il concetto della divinità, addirittura in modo superiore alla filosofia greca e si avvicina più di questa alla teologia cristiana⁵².

47 Ad esempio le *Adnotationes* sui riti cinesi nella lettera a Bartholomaeus des Bosses del 12 agosto 1709 e il *De Confucii cultu civili*, un'aggiunta alla lettera del 1 gennaio 1700 a padre Verjus, che lo definì un *mémoire sur les ceremonies Chinoises* (A. Verjus a G. W. Leibniz, fine marzo 1700, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, Bd. XVIII, p. 521).

48 Leibniz non ultimò il *Discours*, che fu pubblicato da Kortholt nelle *Epistolae ad diversos* del 1735 come *Lettre de M. G. G. Leibniz sur la Philosophie Chinoise à M. de Rémond*; nondimeno "discorso sulla teologia naturale dei Cinesi" è il titolo corretto poiché Leibniz lo chiamò così in una lettera a Rémond del 27 gennaio 1716 (cfr. W. Li - H. Poser, *Editorische Einleitung* a G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, cit., pp. 5-13).

49 *Ivi*, I, § 3, p. 24 (135).

50 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in cit., Idem, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, Bd. VI, Akademie Verlag, Berlin 1990, IV, XXI, § 3, p. 521 (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, trad. di E. Cecchi, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 565).

51 G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, cit., I, § 5, p. 24 (135).

52 *Ivi*, I, § 2, p. 22 (133).

È difficile trovare una differenza più radicale dall'interpretazione di Malebranche: per Leibniz è irrilevante che i Cinesi antichi fossero convinti che il *Li* avesse prodotto da sempre il *Ki* (la materia) perché questa produzione comporta una *distinzione essenziale* fra i due concetti e fa sì che la *religion des Lettres* sia "il Cristianesimo purissimo in quanto rinnova la legge naturale depositata nei nostri cuori. A parte tutto ciò che vi aggiungono la rivelazione e la grazia per meglio indirizzare la natura"⁵³. Una simile asserzione, che avrebbe come minimo turbato i tutori della religione, mostra quanto Leibniz procedesse ben oltre i gesuiti e vedesse nel retto uso della *lumière naturelle* e non nell'adesione *stricto sensu* al Cristianesimo l'elemento veramente indispensabile per la salvezza eterna. Cassirer osservava che la teodicea leibniziana era in realtà una *logodicea*, la giustificazione della ragione come istanza ultima e suprema⁵⁴: difatti proprio all'interno di quest'opera il filosofo si schierava apertamente dalla parte di Francesco Saverio quando diceva "ai Giapponesi che se i loro antenati avevano fatto buon uso del lume naturale, Dio avrebbe loro donato le grazie necessarie alla salvezza", asserendo che il contrario sarebbe *contro la ragione*, equivarrebbe ad una condanna eterna per il solo fatto naturale d'essere nati in un paese non cristiano, ed aggiungendo che Dio può intervenire anche negli ultimi istanti della vita di un uomo illuminandogli la mente⁵⁵. In fondo l'uomo viene trasportato al divino quando riferisce tutto a Dio come centro, cioè quando esegue *les ordres de la Suprême Raison*, semplicemente "facendo il proprio dovere ed ubbidendo alla ragione"⁵⁶.

Almeno formalmente si tratta della stessa istanza razionalistica radicale promossa da Malebranche, ma in Leibniz si declina diversamente. Anche per lui la pura ragione, non è "le opinioni e i discorsi degli uomini, e neppure l'abitudine che essi hanno acquisito di giudicare le cose secondo il corso ordinario della natura, ma la connessione inviolabile della verità"⁵⁷, eppure, al contrario del suo avversario francese, il filosofo di Hannover si dedicò lungamente ad esaminare proprio quelle opinioni tanto molteplici degli uomini che sembrano confondere la ragione. Anzi, di contro all'asce-

53 *Ivi*, II, § 32, pp. 38-39 (150-152).

54 E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, trad. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 346.

55 G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. VI, § 95, p. 156 (*Saggi di Teodicea*, a cura di M. Marilli, intr. di G. Cantelli, Rizzoli, Milano 1993 pp. 230-231).

56 *Ivi*, p. 27 (44).

57 *Ivi*, § 95, p. 156 (230).

tismo razionalistico di Malebranche ed al sovrano disinteresse per la storia e la politica, Leibniz non smise di impegnarsi a mettere pace, riunificare le confessioni cristiane, organizzare accademie, auspicare collaborazione e far conoscere i sistemi di pensiero più vari. Crépon osserva che quest'attività febbrile si radica nella consapevolezza dell'infelicità prodotta dalle differenze fra gli uomini, una diversità tutta "fatta di discordie, d'incomprensione, di ostacoli alla comunicazione"⁵⁸, un'esperienza infelice perché occulta l'identità della ragione e la sua diversità in ogni singolo essere, occulta cioè quel concetto di armonia, che Leibniz concepisce come *diversitas identitate compensata*, "diversità equilibrata dall'identità"⁵⁹. Eppure, se l'anima "sa già tutto virtualmente" e "per conoscere la verità delle cose, [...] ha bisogno soltanto di *riflettere*"⁶⁰, questo sembrerebbe escludere l'impegno profuso nello studio di altre realtà culturali perché in fondo le anime esprimono la stessa concatenazione della verità e, come sosteneva Malebranche, basta solo rientrare in se stessi dimettendo tutto i propri pregiudizi. Curiosamente Leibniz si volge sul versante opposto, tant'è che non lesina critiche alla "vanità di essere solipsista" di Descartes in nome della baconiana mescolanza di ingegni⁶¹: infatti le monadi non hanno finestre, ma sono "Monades, non Monachae"⁶², non esistono solitarie ma rappresentano lo stesso universo in modo prismatico. Per molti versi è l'indipendenza stessa delle monadi a richiedere il *commerce de lumière* auspicato da Leibniz: le monadi non possono uscire dalle loro rappresentazioni e non si riferiscono mai a qualcos'altro *in sé* ma solo alla peculiare – e perciò parziale – rappresentazione che se ne fanno. Ad eccezione di Dio, tutte le altre monadi sono vincolate al corpo di cui costituiscono l'anima: questa è la loro finitezza e la fonte del prospettivismo con cui rispecchiano l'universo, giacché esse rappresentano un determinato complesso di proprietà strutturate secondo i principi della ragione da una prospettiva particolare connessa

58 M. Crépon, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Payot, Paris 1996, p. 35.

59 G. W. Leibniz, *Elementa juris naturalis*, in Idem, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, Bd. I, Akademie Verlag, Berlin 1990, p. 484 (*Elementi di diritto naturale*, in Idem, *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di Vittorio Matheiu, UTET, Torino 1951, pp. 104-105).

60 G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, in Idem, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, Bd. IV, Akademie Verlag, Berlin 1999, § 26, p. 1571 (*Discorso di metafisica*, a cura di S. Cariati, Rusconi, Milano 1999, p. 161).

61 P. Rossi, *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 116-117.

62 G. W. Leibniz a G. Wagner, 3 marzo 1698 in G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, Puf, Paris 1948, vol. I, p. 395.

sa al corpo che possiedono. E questo corpo significa anzitutto influsso ambientale, sia naturale che sociale, significa determinate condizioni di vita, una determinata lingua, un determinato livello culturale: “è come un battello carico”, scrive Leibniz nell’*Abrégé de la controverse della Teodicea*, “che il fiume fa andare più o meno lentamente a seconda del peso che trasporta: così la velocità dipende dal fiume”, fuor di metafora dalla ragione eterna, “ma il ritardo che la limita dipende dal carico”, dai caratteri sopracitati della finitezza⁶³. Per questo Leibniz tematizza tanto spesso la *place d’autrui*, il “punto di vista altrui”, giudicandolo “il giusto punto di prospettiva, così in politica come in morale”: esso invita a riflettere ed ampliare l’orizzonte rappresentativo della propria anima, complicandolo, creando nuove connessioni e ricostituendo continuamente il proprio punto di vista nel quadro di una ferrea ricerca razionale⁶⁴. Per la stessa ragione il filosofo studiava e riportava con estremo interesse gli stratagemmi posti in atto da ciechi e sordomuti per sopperire ai sensi di cui mancano, biasimando la negligenza degli uomini “a non curarsi di conoscere esattamente il modo di pensare di queste persone”⁶⁵: è proprio perché pensano in modo diverso, perché esprimono diversamente l’universo, che Leibniz trova interessante conoscere questi diversi modi di pensare.

Nel 1688 Molyneux chiese a Locke se un uomo cieco dalla nascita che acquistasse la vista fosse in grado di distinguere una sfera da un cubo senza toccarli. Per Leibniz il cieco riuscirà a discernarli “coll’aiuto dei principi della ragione uniti a ciò che il tatto gli ha per l’innanzi fornito di conoscenza sensitiva”: certamente non si può sapere cosa “effettivamente e immediatamente farà, confuso e sbalordito della novità, o d’altronde non abituato a trarre deduzione di tal sorta”, ma in linea di principio “nella sfera non vi son punti che si differenzino, tutto essendovi liscio e senza angoli, mentre nel cubo vi son otto punte distinte”, per cui anche il cieco che rimane tale riesce ad apprendere la geometria, che concerne unicamente rapporti spaziali secondo successioni e contemporaneità, “il che mostra ancora una volta quanto è necessario distinguere le *immagini* dalle *idee esatte*, che consistono nelle definizioni”⁶⁶. Che ciechi e sordomuti abbiano rappresentazioni completamente diverse da quelle di un uomo che vede ed

63 G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, cit., *Abrégé*, p. 383.

64 G. W. Leibniz, *La place d’autrui*, in *ivi*, vol. II, p. 699 (*Il punto di vista altrui*, in *Idem, Scritti politici e di diritto naturale*, cit., p. 351).

65 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, cit., II, IX, § 10, p. 124 (108).

66 *Ivi*, II, IX, § 10, p. 124 (107). Ribas ha portato l’attenzione su questo tema antiempirista come fondamento della comparatistica leibniziana (cfr. A. Ribas,

ode, è questione del tutto irrilevante, nello stesso senso in cui è irrilevante il tipo di segni che si decide di utilizzare, perché ad essere identica è la *struttura razionale* che informa le sensazioni ed a cui fa costante riferimento ogni atto umano. Alla fin fine la ragione umana non differisce “da quella che è in Dio se non come una goccia d’acqua differisce dall’oceano”⁶⁷ ma il prospettivismo che ne costituisce la finitezza implica quel *commerce de lumière*, quello scambio di lumi che ordina tutte le anime in una repubblica degli spiriti per il progresso dell’umanità. È in virtù del suo estremo individualismo che Leibniz tematizza la necessità – una necessità intrinseca ad ogni singola individualità – della collaborazione per il progresso della conoscenza e della morale: ogni sostanza rispecchia Dio nel modo che le è peculiare “pressappoco come una medesima città è diversamente rappresentata secondo i differenti punti di vista di chi la guarda”⁶⁸. La collaborazione di tutti gli uomini – scienziati, sacerdoti, dotti, ma anche artigiani, contadini, marinai, mercanti e perfino ciarlatani⁶⁹ – è necessaria per evitare di rappresentarsi il proprio quartiere come l’intera città, ossia i propri pregiudizi per la ragione stessa.

Ciò vale tanto più per quei particolari complessi di proprietà chiamati “popoli” e le loro civiltà, dove la reciproca attività “missionaria” interviene su usi, abitudini e modi di pensare altrimenti solidificatisi. Almond osserva che i riferimenti di Leibniz al mondo turco, e più in generale a quello islamico, offrono come minimo “un correttivo alle più ambiziose dichiarazioni a favore del suo interculturalismo”⁷⁰, ma a parte il fatto che, come riconosce lo stesso Almond, nel pensiero maturo di Leibniz non si trovano più simili caricature, il filosofo non invocò missionari morali dall’Islam semplicemente perché non riteneva i popoli musulmani più morali di quelli cristiani, ma anzi bisognosi anch’essi di missionari mandarini che ne limitassero la bellicosità. Alla fin fine il *commerce* dev’essere *de lumière*, non di reciproca conferma di un’identica barbarie.

Se la prospettiva da cui ogni individualità esprime *l’enchaînement in-violable des vérités* comporta la differente chiarezza e distinzione con cui

Leibniz’ Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy, “Philosophy East & West”, 53 (2003), pp. 64-86).

67 G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, cit., § 61, p. 84 (128).

68 G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cit., § 9, p. 1542 (81).

69 Cfr. P. Rossi, *I filosofi e le macchine 1400-1700*, cit., pp. 137-142 e L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 255-257.

70 I. Almond, *History of Islam in German Thought from Leibniz to Nietzsche*, Routledge, London-New York 2010, p. 7.

ne prende coscienza e progredisce in questa coscienza, si tratta nondimeno di un progresso infinito, centrato sul miglioramento della conoscenza e sull'*Unruhe*, su quell'inquietudine che spinge il pensiero a migliorarsi costantemente⁷¹ e che, essendo interna ad ogni espressione della ragione, è inscritta nella ragione stessa. In tal senso la differenza fra popoli civilizzati e barbari è relativa, al pari di quella fra le varie civiltà, giacché si presentano progressi marcatissimi in alcuni rami della conoscenza a discapito di altri, che rendono impossibile l'istituzione di scale assolute con cui misurare il grado di *politesse* di ogni popolo. Così accade in Europa, che per Leibniz può vantare un primato nel campo della scienza tanto indiscutibile quanto la sua barbarie in quello morale, e così accade in Cina, dove le verità pratiche fondamentali si sono impresse in una forma molto più forte, più pura e diffusa di quanto non sia accaduto nel resto del mondo.

3. Colonialismo, esprit e potenza ed impotenza della raison

I due casi citati di Malebranche e Leibniz sono abbastanza esemplificativi della particolarità del rapporto dei filosofi con i temi che oggi vengono definiti 'interculturali' e degli errori che si ritrovano in alcune interpretazioni di ambito postcoloniale, basate su ricostruzioni sommarie e approssimative, che si rivelano esse stesse risultati di tradizioni interpretative più che denunce di tradizioni colonialiste o razziste del pensiero occidentale. La categoria di *Orientalismo*, ad esempio, ha inaugurato molte ricerche sul carattere "imperialista" di ogni ricostruzione teorica *occidentale* delle idee *orientali*, fondata sull'assunto che "per gli occidentali, comunque, l'Oriente è sempre stato *come* questo o quell'aspetto dell'Occidente"⁷², che lo abbiano cioè costruito a propria immagine e somiglianza perché "ciò che contava, tuttavia, non era tanto l'Asia in sé, quanto l'*utilità* dell'Asia per l'Europa moderna"⁷³. Posto quest'assunto come principio, non si salva nessuno: perfino il complesso approccio di Leibniz viene declassato ad "astratto umanesimo"⁷⁴. In altri casi il filosofo è stato accusato addirittura di *razzismo*, nonostante quanto abbiamo visto sopra e benché si fosse

71 Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cit., II, XX, § 5, pp. 164-166 (141).

72 E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999, p. 73.

73 *Ivi*, p. 118.

74 *Ivi*, p. 128.

pronunciato con estrema chiarezza al riguardo: “conoscendosi l’intrinseco essenziale dell’uomo, e cioè, la ragione, imprescindibile dall’individuo e, così, comune a tutti gli uomini; e non riscontrandosi in noi nulla di fisso e veramente intrinseco, che possa giustificare una suddivisione, non abbiamo alcun motivo di credere esservi fra gli uomini, dal punto di vista del loro intimo, una differenza specifica essenziale, mentre una siffatta differenza si riscontra fra l’uomo e la bestia, ammesso che le bestie non sieno se non empiriche”⁷⁵. Eppure, nonostante questo, Fenves⁷⁶ richiama un passo del *Consilium aegyptiacum* del 1682 in cui, esortando Luigi XIV a lasciare in pace l’Olanda e ad invadere piuttosto l’Egitto occupato dai Turchi, Leibniz dichiarava che un re dev’essere *philanthropon* mentre in Egitto vivevano “bestias (id est barbaros)”⁷⁷. Allo stesso modo l’interprete richiama un passo dei *Nouveaux essais* in cui si ipotizza un’invasione dell’Europa da parte degli abitanti (immaginari) delle terre australi, assumendo che fosse di altra origine “e supposto che Dio avesse proibito il mescolarsi delle razze, e Gesù Cristo non avesse redento che la nostra”, ma alla fine l’ipotesi viene dichiarata una mera immaginazione “perché non abbiamo affatto bisogno di ricorrere a questi distintivi, essendo i soli animali ragionevoli di questo globo”⁷⁸, di cui fanno integralmente parte “i Negri, i Cinesi e, infine, gli Americani” in virtù della ragione che possiedono⁷⁹.

Il caso del *bestias (id est barbaros)* è meno complesso, essendo una metafora tratta da una lunga tradizione classicista, che in quel momento serviva al filosofo a spostare l’attenzione di un re particolarmente bellicoso dall’Europa all’Egitto: l’aspetto interessante è che Leibniz usò quella metafora anche per la Francia, giudicando l’auspicata guerra con la Turchia una *guerra fra barbari*, dal momento che i Francesi riconoscono solo un *esclavage* alla turca⁸⁰. Dunque Leibniz considerava anche i Francesi *be-*

75 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, cit., III, VI, § 36, p. 305-306 (325).

76 Cfr. P. Fenves, *Imagining an Inundation of Australians; or, Leibniz on the Principles of Grace and Race*, in A. Valls (ed. by), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2005, pp. 73-88.

77 G. W. Leibniz, *Consilium aegyptiacum*, in Idem, *Sämtliche Schriften und Briefe*, IV, Bd. I, Akademie Verlag, Berlin 1983, p. 379.

78 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, cit., IV; VI, § 4, pp. 400-401 (418).

79 *Ivi*, III, VI, § 36, p. 306 (325).

80 G. W. Leibniz, *Réflexions sur la déclaration de la guerre*, in Idem, *Sämtliche Schriften und Briefe*, IV, Bd. III, Akademie Verlag, Berlin 1986, p. 131. Sulla guerra nel pensiero leibniziano cfr. L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, cit., pp. 161-163.

stiae perché *barbari*? Certamente no, e l'espressione dev'essere presa per quello che è, come una semplice metafora, tanto più che poco oltre il filosofo osservava: *nonne nostris similia Turcis capita, nisi quod Turban gerunt?* ("non hanno i Turchi teste simili alle nostre, salvo che per i turbanti che si mettono?")⁸¹.

Questo piccolo esempio illustra abbastanza chiaramente una certa tendenza diffusa nell'interpretazione "orientalistica", che Dorothy Figuera ha riassunto nel motto "cherchez l'impérialiste": carichi di un forte bagaglio ideologico, parecchi orientalisti "impongono al passato una coerenza sistematica che presuppone l'esperienza politica del Ventesimo Secolo", disinteressandosi di elementi come "il linguaggio, il carattere e la ricezione dei testi (quando mai i testi entrano nella discussione)" e collegando "arbitrariamente un testo a certe pratiche culturali" per fargli dire ciò che già *a priori* si vuole che dica⁸². Del resto questo interesse per i 'dati' viene escluso altrettanto *a priori* perché "questi stessi fatti sono stati prodotti da una "episteme" (un modo di conoscere che implica un particolare modo di esistere)" che viene posto sotto accusa in quanto espressione (e poi anche fonte) di una determinata relazione gerarchica⁸³. Eppure proprio una maggior consapevolezza storico-filosofica su questa *episteme* dovrebbe far comprendere come certi problemi siano sorti solo in determinati momenti storici: indubbiamente anche in passato furono affrontate questioni 'interculturali', ma all'interno di prospettive e problematiche completamente diverse che, proprio in virtù di questa differenza e della mancanza di quegli schemi e quelle rappresentazioni che appesantiscono alcuni dibattiti odierni, hanno permesso ai filosofi del tempo di assumere una radicalità ben maggiore. L'inesistenza di un'idea metafisica di "Occidente" o di "Europa" (almeno nei variegati sensi attuali), ad esempio, ha permesso un approccio più elastico e fondato sui *moeurs*, che potevano essere più o meno civili a seconda di quanto si avvicinassero a una ragione severa e trasversale. Malebranche dichiarava che i Francesi non avevano "il diritto di ridere degli Etiopi e dei selvaggi" perché le stravaganze degli

-
- 81 G. W. Leibniz, *Consilium aegyptiacum*, cit., p. 399 (*Consilium Aegyptiacum. Un grande progetto di Crociata contro i Turchi (1671-1672)*, trad. di C. Catà, intr. di F. Cardini, Il Cerchio, Città di Castello 2012, p. 83).
- 82 D. M. Figueira, *Translating the Orient. The Reception of Śākuntala in Nineteenth-Century Europe*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 3-5.
- 83 R. Inden, *Orientalist Construction of India* in P. J. Cain and M. Harrison (ed. by), *Imperialism. Critical Concepts in Historical Studies*, Routledge, London 2001, p. 95.

uni erano perfettamente bilanciate da quelle degli altri⁸⁴: qui la posizione “razionalistica” si coniuga perfettamente con quella “empirista”, tant’è che Locke arriva alle stesse conclusioni. Anche quando Leibniz apre i *Novissima Sinica* dicendo che “per una volontà quasi singolare del destino oggi la più grande civiltà del genere umano sia raccolta alle due estremità del nostro continente, l’Europa e la Tschina (così, infatti, la chiamano), la quale come un’Europa orientale abbellisce l’opposto lembo della terra”⁸⁵, il *velut orientalis quaedam Europa* non si riferisce a un qualche concetto metafisico ma alla presenza di studi, istituzioni culturali, arti, libri, dotti. L’*esprit*, intriso di *moeurs*, di principi di associazione, di pregiudizi, e governato da una ragione assoluta o relativa, dalla gloriosa fenice che vede le idee in Dio o la struttura razionale del reale, oppure dalla *candle of the Lord* che vaga fra le tenebre delle nostre rappresentazioni, è ben lontano dal futuro *Geist* e dalle sue preoccupazioni di riconciliare scissioni, creare nuovi ordini, ricostruire progressi storici, individuare *Volksgeister* ed elaborare *Bestimmungen des Menschen*. Si tratta di aspetti che l’*esprit* moderno avrebbe considerato prive di un referente reale e avrebbe addebitato a quell’uso irrazionale dell’immaginazione che produce anche la credenze nelle streghe e nei resurgenti di Boemia ed Ungheria. Il *Volksgeist*, che da Herder in poi ha ossessionato l’Europa, è assai lontano dall’*esprit du peuple* che si riassume fondamentalmente nei diversi *moeurs*, nei diversi “costumi”, buoni e cattivi in ogni popolo ma in ogni caso assolutamente lontani dal valore di un teorema matematico o di un principio fisico e tantomeno uniformemente presenti in tutti i membri di una determinata comunità: “non bisogna infatti immaginare che tutti gli uomini o tutte le donne della stessa età, o dello stesso paese, o della stessa famiglia, abbiano la medesima costituzione cerebrale”⁸⁶.

Per questo si può dire che l’*esprit* oscilli fra quelli che oggi vengono definiti *prospettiva* e *approccio interculturale*, fra il presupposto “di una cultura più ampia e, quindi, più inclusiva delle altre”, “una sorta di ‘meta-filosofia’ o di ‘meta-antropologia’ in grado di comprendere – in un *panoptikon* o, addirittura, in una grande *sintesi* – tutte le diverse culture” e, dall’altro lato, “la consapevolezza che nessuna cultura o visione del mondo può vantare autonomia e indipendenza” e che “ogni discorso [...] si muove a par-

84 N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, cit., II, III, II (239).

85 G. W. Leibniz, *Novissima Sinica*, cit., p. 395 (17).

86 N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, cit., II, II, I (187).

tire da un punto di vista o da una prospettiva *particolare*⁸⁷. E tale oscillazione è dovuta al fatto che proprio la *prospettiva* non si esercita a partire da una cultura, ma di un *metodo*, o della ragione intesa come metodo, che serve a stabilizzare l'*approccio*, mostrando appunto la particolarità della prospettiva in cui si muove ogni discorso. A Malebranche non interessavano affatto le particolarità delle singole dottrine, ma solo il procedimento razionale; viceversa a Leibniz interessava ricostruire il più possibile dall'interno i più diversi ordini di pensiero facendo emergere la struttura razionale che li intesseva.

Quanto alle ricadute pratiche di quelle indagini, Bertrand Russell osservava che in generale “chi ha maggiore familiarità con i libri che con gli affari tende a sopravvalutare l'influenza dei filosofi. Quando costoro vedono qualche partito politico proclamare di ispirarsi all'insegnamento del Tal-dei-tali, pensano che le sue azioni vadano attribuite al Tal-dei-tali, mentre frequentemente il filosofo viene acclamato solo perché raccomanda ciò che il partito avrebbe fatto comunque in un determinato caso”⁸⁸. Il decorso e la conclusione della vicenda cinese lo dimostra ampiamente: il 26 marzo del 1693, la Controriforma personificata⁸⁹, ossia Charles Maigrot, vicario apostolico della provincia del Fujian, vescovo di Conon e grande amico del vescovo di Rosalia, pubblicava un *Mandement*, una lettera pastorale in cui vietava ai convertiti del suo vicariato la partecipazione ai riti tradizionali cinesi e sconfessava l'opera dei gesuiti. Dieci anni dopo Clemente XI confermò punto per punto il *Mandement* col decreto *Cum Deus Optimus* del 20 novembre 1704 e incaricò il patriarca di Antiochia, Charles-Thomas Mailard de Tournon, di guidare una delegazione in Cina per imporre in tutta la Cina la linea di Maigrot. Questi, convocato davanti all'imperatore Kanghsi, peraltro convertito al Cristianesimo, non sapeva nemmeno correttamente il Cinese ma si ostinava nell'interpretare le pratiche tradizionali cinesi come idolatriche ed atee, per cui venne espulso dalla Cina assieme a tutti quei cristiani – fra cui il vescovo di Rosalia – che non condividevano la linea dei gesuiti⁹⁰. Alla fine, con ammirevole simmetria, Clemente XI condannò i due gruppi avversari: i giansenisti con la bolla *Unigenitus Dei*

87 Cfr. G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 19-20.

88 B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, trad. di L. Pavolini, Tea, Milano 1991, p. 576.

89 D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, cit., p. 30.

90 Sull'intera vicenda cfr. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, cit., pp. 117-120.

Filius del 1713 e le tattiche missionari dei gesuiti con la *Ex illa die* del 1715; con simmetria non minore i gesuiti sostenevano che bisognasse accettare l'*Unigenitus* ma non l'*Ex illa die*, e i giansenisti esattamente l'opposto. In questa guerra fra sordi, in cui la Cina veniva piegata per fini bellici da una parte o dall'altra – anche i gesuiti selezionavano accuratamente i materiali da pubblicare nelle *Lettres édifiantes et curieuses* e li 'limavano' appositamente per mostrare che Dio guidava le missioni e la Cina era il più felice dei paesi, evitando di parlare troppo delle effettive credenze dei Cinesi⁹¹ – le posizioni di Malebranche o Leibniz potevano rientrare solo di scorcio, a conferma (peraltro inutile) di una parte o dell'altra, ma senza effettive ricadute fuorché nei malebranchiani e nei leibniziani. In fondo l'intera *querelle des rites* fu per la maggior parte una macchinosa disputa teologica derivata da faide interne fra correnti ed ordini religiosi, dietro a cui si profilavano le lotte per il potere all'interno della Chiesa e la concorrenza di alcuni stati per il dominio commerciale dell'Oriente⁹².

Su questa base l'intervento da parti opposte di Malebranche e Leibniz e il loro tentativo di istituire un confronto razionale ricorda un desolato ma realistico passo dal *Candide*:

Il marinaio corre senz'altro fra le macerie, affronta la morte per trovar danaro, se ne trova e lo prende e prende la sbornia, e dopo che l'ha smaltita compra i favori della prima ragazza di buona volontà incontrata sulle rovine delle case distrutte, in mezzo ai morti e ai moribondi. Nel frattempo Pangloss lo tirava per la manica: «Amico» diceva «non sta bene, perché venite meno alla ragion universale e scegliete male il momento.» «Testa e sangue!» rispose l'altro. «Io sono marinaio, e nato a Batavia, e in quattro viaggi al Giappone ho calpestato quattro volte il crocifisso: hai trovato il tuo uomo, tu, colla ragione universale!»⁹³

91 Cfr. *ivi*, pp. 149-155.

92 I primi missionari gesuiti erano appoggiati dal Portogallo, mentre francescani e domenicani erano sostenuti della Spagna e, nella seconda metà del secolo, l'arrivo dei gesuiti francesi provocò ulteriori complicazioni e destabilizzò il fronte comune della *Societas* (cfr. J.-P. Duteil, *Le mandat du ciel*, cit., pp. 34-46).

93 Voltaire, *Candide*, in Idem, *Romanzi e racconti*, trad. di R. Bacchelli, intr. di A. Pizzorusso, Mondadori, Milano 1990, p. 131.





GIUSEPPE DUSO

LA RESPONSABILITÀ TRA FILOSOFIA E POLITICA

Premessa: storia concettuale e filosofia comparata

Ci si può chiedere quale giustificazione abbia la presenza di questo saggio – non tanto per quanto riguarda chi scrive, ma il tema, che concerne la relazione tra filosofia e politica – all'interno di un volume dedicato a chi si è impegnato nella determinazione della *filosofia come comparazione* e si è dedicato a fare filosofia attraversando il pensiero orientale. Mi pare che ci possa essere consonanza tra la pratica di una *storia concettuale* intesa come movimento filosofico in atto e una comparazione di espressioni diverse del pensiero, nel momento in cui tale comparazione evita il rischio di assumere l'oggetto della comparazione come dato e il soggetto come esterno all'atto di comparare¹. Nel lavoro stesso della comparazione, che costituisce una esperienza di pensiero in atto, emerge una struttura nella quale si danno le differenze, in modo tale che le concezioni che sono relazionate non possono mantenere una estraneità tra loro, pena l'impossibilità di essere pensate.

Mi pare che ciò che al meglio esprime il *logos* comune, in cui si danno le differenze, sia il *dialogo*, inteso non tanto come il confronto tra concezioni che sono diverse in relazione ai loro presupposti, ma come il ritrovarsi dei dialoganti all'interno dello stesso movimento del pensiero. Un dialogo cioè che comporta l'*omologhia*, come emerge nei *Dialoghi* platonici, non certo nel senso della riduzione di una posizione alla maggiore verità dell'altra, ma piuttosto in quello dell'imporsi ad entrambi dello stesso problema. Se fosse così allora non si tratterebbe tanto di rimanere nell'incertezza, fluttuando tra le diverse esperienze di pensiero che vengono mantenute e rispettate come tali, ma di compiere un lavoro filosofico

1 Il superamento di questo pericolo è esplicito in G. Pasqualotto, *Filosofia come comparazione, Introduzione a Simplicio. Percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente*, Esedra, Padova 2002, pp. 7-42, saggio che è tenuto presente in queste considerazioni.



nel momento in cui si mettono le diverse concezioni in relazione tra di loro, non tanto per quanto riguarda le soluzioni che propongono, ma piuttosto il problema da cui muovono, la loro *origine problematica*. Ma mi pare che nell'atto stesso filosofico del comparare emerga qualcosa di più radicale: cioè le diverse concezioni vengono a perdere la loro fissa identità in quanto emerge un problema che appare comune tra di loro e caratterizzante lo stesso pensiero. In questo caso il lavoro del soggetto che compie l'operazione altro non è che filosofia in atto, che non può non rendere ragione della natura del pensiero nello stesso momento in cui attraversa i suoi oggetti. Questi stessi vengono poi ad essere modificati nell'atto in cui sono posti in relazione.

Mi sembra importante rilevare il modo in cui in questo quadro possono essere pensate identità e differenza. Nel confronto come dialogo vengono messe in relazione tra loro le differenti concezioni, le quali hanno ovviamente una loro identità; ma nel momento in cui sono nel dialogo perdono la loro fissità, in quanto il dialogo comporta necessariamente la relazione. In tal modo le diverse concezioni devono necessariamente rapportarsi tra loro, passare attraverso l'alterità, superando la pretesa verità consistente nella propria identità. È in questo modo che emerge un problema comune, che non consiste in una identità che omologhi a sé le differenze, ma appunto *nel comune che si manifesta nelle differenze*.

Il lavoro storico concettuale, che si è dedicato in modo particolare all'analisi critica di quei concetti con cui nel Moderno è stata pensata la politica, ha operato non affrontando tali concetti sulla base di presupposti ritenuti più veri, ma invece cercando di individuare la genesi di essi, di chiederne ragione, in modo tale da svolgere, mediante il legame di carattere socratico tra interrogazione e confutazione, le aporie che in essi si manifestano. Per questo il lavoro dello storico-concettuale è stato identificato con la filosofia politica², cioè con un pensiero filosofico in atto. Così i *concetti moderni* non risultano rifiutati o sostituiti con altri più veri, ma mostrano piuttosto al loro interno un problema di cui non sanno rendere ragione e che solo nella loro interrogazione emerge. In questo modo viene superata la pretesa verità di quei concetti e la possibilità per noi di permanere all'interno della loro chiusa identità. Nel caso del lavoro storico concettuale, il problema è costituito dalla relazione che noi possiamo avere con esperienze del pensiero, come quelle antiche, che si pongono come *altre* e diverse nei confronti della concezione moderna della politica, se è vero che questa na-

2 Cfr. G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 123-157.

sce con il giusnaturalismo moderno, proprio mediante un atto di negazione della validità razionale di quella lunga tradizione di pensiero che dai Greci arriva fino al Seicento.

Se si rimane all'interno dell'identità dei concetti moderni, non si riesce ad avere una vera relazione con il pensiero del passato. Non è infatti sufficiente avere consapevolezza della differenza tra antico e moderno se la comparazione viene effettuata mediante la determinazione di un piano concettuale comune. Si può infatti facilmente rilevare che il piano comune altro non sarebbe che una ipostatizzazione dei concetti moderni. È questo il caso della distinzione posta da Norberto Bobbio tra il modello aristotelico e quello giusnaturalistico come modi di concepire il *potere sommo* o dello Stato. Qui infatti la distinzione è posta sul piano comune costituito dal *concetto di potere che è moderno*, con la conseguenza non solo di non comprendere il pensiero greco, ma anche in realtà di giudicarlo a-priori, sulla base della maggiore razionalità che verrebbe ad assumere una concezione del potere, basata sul consenso e sulla volontà libera degli individui, quale è appunto quella delle dottrine moderne del diritto naturale³. Ma è questo anche il caso di un padre della *Begriffsgeschichte* tedesca, Reinhard Koselleck, nel momento in cui critica il modo di rapportarsi alle fonti del passato di Otto Brunner, il quale mostra l'impossibilità, per una tale operazione, di usare i concetti moderni. Nel tentativo di trovare un piano di comunicazione con gli antichi, che non sarebbe rintracciabile in Brunner, egli cerca di determinare categorie metastoriche con le quali poter nello stesso tempo distinguere e relazionare tra loro storia antica e storia moderna. Il risultato è che il movimento circolare della *historia* attribuita agli antichi è pensato sulla base di una razionalità formale, che è solo moderna e perde il ruolo centrale che ha la virtù in relazione all'uso degli *exempla*⁴.

Anche l'atteggiamento della *attualizzazione*, con il quale si ritiene spesso di conferire valore al pensiero dei classici antichi in relazione al nostro pensare, dal momento che consiste nell'accostarli sulla base dei nostri problemi e dei nostri concetti, in realtà li fraintende e li rende inutili, in quanto essi ci direbbero in fondo quello che noi già sappiamo, anzi sappiamo meglio, perché avremmo, fatto un passo in avanti, dal momento che la natura umana, quale Platone e Aristotele la hanno compresa, da noi moderni

3 Cfr. *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in Chignola, Duso, *Storia dei concetti*, cit., pp. 169-172, anche per il significato limitato e determinato della espressione "concetti moderni".

4 Acuta la critica di A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 251-258.

sarebbe intesa come universale, propria cioè di tutti gli uomini, sulla base dei concetti di uguaglianza e di libertà individuale che i Greci non conoscevano. Una coscienza storico-concettuale invece impedisce di leggere i classici antichi mediante i concetti moderni (individuo, uguaglianza, libertà, popolo, potere, democrazia) e nello stesso tempo mostra le aporie che questi ultimi palesano, in modo tale da non poter essere ritenuti nemmeno per noi verità indiscusse. Tuttavia proprio l'interrogazione dei concetti moderni fa emergere, come condizione della loro stessa genesi, quella *questione della giustizia*, centrale in tutto il pensiero politico precedente, il cui perturbante ripresentarsi essi pretendono di esorcizzare, determinando un ordine stabile e garante della pace. È proprio l'emergere di questo problema della giustizia, che supera la pretesa verità e l'identità chiusa dei concetti moderni, a consentire di rapportarci al passato, e insieme di pensare il presente senza essere condizionati da presupposti acriticamente accolti.

In questo orizzonte i filosofi greci *ci parlano* e il loro attraversamento ci risulta prezioso, senza tuttavia che essi possano essere per noi un *modello*. Ugualmente i concetti moderni non sono semplicemente rifiutati, poiché, se da una parte viene superata la loro assolutizzazione, dall'altra viene accolto il principio moderno della libertà soggettiva che in essi si manifesta, senza del quale non è possibile oggi pensare la politica. Anche in questo caso le differenze permangono, ma emerge un piano comune, un problema, che non riduce all'omogeneità o all'identità concettuale Antico e Moderno, ma pone, attraverso entrambi, un compito al nostro pensare.

Sperando di non avere, con queste scarse considerazioni, accostato in modo indebito *filosofia come comparazione* e *storia concettuale come filosofia politica*, con il presente saggio si intende mostrare come operi la storia concettuale in relazione a quella filosofia politica moderna in cui hanno la loro genesi i concetti che stanno alla base della *forma politica*, e ciò in relazione specialmente al tema della *responsabilità*.

1. Il problema della responsabilità nella filosofia politica

Il richiamo alla *responsabilità*, in questi tempi ricorrente, sembra indicare un atteggiamento morale necessario per superare la situazione di crisi in cui si trovano le istituzioni democratiche a causa del comportamento di gran parte del personale politico. Ma se se si riflette sul tema della responsabilità nell'orizzonte della storia concettuale, ci si può accorgere che il compito è assai più arduo, perché la crisi ha ragioni strutturali, che richiedono un superamento radicale del modo consueto di pensare la politica: non tanto una

moralizzazione della politica, ma un altro modo di concepirla. E ciò riguarda sia la sfera del pensiero e della sua funzione nella vita pratica, sia il modo in cui si organizza la vita della società e si determina l'obbligazione politica. La presente riflessione ha significato solo come conseguenza del lavoro di ricerca svolto sul dispositivo concettuale che caratterizza il modo moderno di pensare la politica, sul legame che si è riscontrato tra la nascita della sovranità moderna e l'organizzazione costituzionale della democrazia rappresentativa contemporanea, e sui classici che permettono di ricostruire la genesi e la logica dei concetti moderni, non solo, ma anche su quelli che permettono di problematizzare i "concetti moderni" e di aprire un orizzonte che consenta di pensare in modo nuovo la politica. Solo in queste ricerche la presente riflessione trova la sua motivazione.

Conseguentemente alla natura critico-filosofica della storia dei concetti moderni e alla imprescindibilità di un pensiero attuale sulla politica – con la consapevolezza dello statuto logico diverso di questi due momenti del pensiero inscindibilmente intrecciati tra loro⁵ – sarà qui innanzitutto ricordato il modo in cui il tema della responsabilità si presenta alla luce di quella *costruzione teorica* che caratterizza la *scienza politica moderna*. Da una parte si cercherà di comprendere il compito che assume il pensiero nella determinazione di un modello normativo, e dall'altra ci si chiederà se e in che modo si possa parlare di responsabilità all'interno dell'ordine politico prodotto dalla teoria, cioè della *forma politica moderna*. Successivamente si mostrerà quale significato la responsabilità assuma per una ricerca storico-concettuale, e come essa venga a costituire una categoria strutturale, direi *costituzionale*, all'interno di un nuovo modo di pensare la politica, che ha alla base la consapevolezza delle aporie rintracciate nel dispositivo concettuale moderno.

Da questa pratica della storia concettuale risulta messa in crisi la pretesa egemonica della razionalità occidentale e dei concetti politici che caratterizzano una democrazia che si intende in realtà come l'unico modo razionale di concepire la politica e la convivenza tra gli uomini, un modo che, sul fondamento della sua razionalità formale, sembra estendibile a livello globale e tale da poter garantire la pace, mediante la neutralizzazione delle differenze rintracciabili in maniere di pensare, culture e religioni diverse. In realtà, una volta interrogato, questo dispositivo concettuale appare pro-

5 Cfr. in particolare G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., e *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, "Filosofia politica", 1/2007, pp. 65-82 (poi ripreso in *Pensare la politica oltre i concetti moderni*, in Chignola, Duso, *Storia dei concetti*, cit., pp. 297-319).

durre effetti che contraddicono le intenzioni per le quali è nato: non è dunque un orizzonte in cui consistere per confrontarsi con le altre esperienze del pensiero e magari giudicarle. Il rapporto con queste diverse esperienze configura un reale confronto solo se questo ha la natura di un *dialogo*, in cui i dialoganti mettono in crisi la loro presunta verità e la loro chiusa identità per aprirsi ad una ricerca comune. A questo difficile compito, che oggi si impone a livello mondiale, appare utile raggiungere una consapevolezza delle aporie che connotano quella democrazia che rappresenta il punto di approdo del modo in cui l'Occidente ha pensato la politica⁶.

2. La normatività della teoria

La *scienza politica moderna*, che si presenta nella veste delle dottrine del diritto naturale, provoca una rottura nei confronti del modo in cui il pensiero e la filosofia precedentemente si rapportavano all'ambito della pratica e della politica. Non è più l'esperienza ad avere una funzione rilevante e a costituire un punto di partenza insostituibile, poiché l'esperienza presenta società *irregolarmente* costituite, dove si dà governo dell'uomo sull'uomo, e la giustizia viene intesa in modi così diversi e opposti, da produrre guerre e conflitti tra gli uomini. Allora una società finalmente giusta può essere solo quella che è fondata sulla pura ragione, la cui validità dipende proprio dal fatto che non dipende dall'esperienza.

Si inaugura, con questa convinzione, quella modalità moderna di pensare la pratica e la politica che si basa sulla separazione di essere e dover essere, e si manifesta nella relazione tipicamente moderna di *teoria-prassi*. Una prassi giusta e razionalmente giustificata è quella che ha alla sua base la *teoria*, cioè una costruzione razionale la cui validità è fondata sul proprio rigore e sul proprio carattere normativo. Si pensi alla nozione di *scienza* che Hobbes elabora e al ruolo che ad essa è attribuita per la vita della società. È proprio la mancanza di una scienza rigorosa e valida per tutti che avrebbe causato conflitti e guerre, e questo significa che non è certo da considerarsi *scienza* quel pensiero millenario della politica che rifletteva sull'esperienza e che conferiva il ruolo più rilevante alla saggezza e alla prudenza⁷.

6 Da questo punto di vista forse il lavoro storico concettuale può essere utile per il confronto con altre esperienze di pensiero in relazione alla politica.

7 Cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti*, cit.

Il contributo che il filosofo (teorico) può dare per la realizzazione della pace consiste, in questo quadro, nella costruzione di una teoria incontrovertibile che sia da tutti accettata, che abbia tutti gli individui come fondamento e che realizzi una situazione stabile in cui il conflitto risulti esorcizzato. Si può dire che la responsabilità del filosofo consista, in questo caso, nella *costruzione del paradigma*, che, una volta determinato, ha bisogno solo di essere attuato nella storia. Qui ha la sua genesi il carattere *normativo* che caratterizza la teoria, che ancor oggi, nella classificazione delle discipline all'interno dell'Università, si distingue e si differenzia da un sapere storico, considerato come *descrittivo*. Naturalmente questo paradigma, per determinare una situazione stabile, non può dipendere di volta in volta dalla prassi concreta, ma deve avere un carattere formale. Si tratta appunto di quella *forma politica moderna* che ha la sua genesi nelle dottrine del diritto naturale e nella figura del contratto sociale e che costituirà la base della *forma-Stato*⁸. Il giudizio su ciò che è giusto non riguarderà più, d'ora in poi, le concrete azioni politiche, ma la *forma dell'azione*, cioè la legittimazione dell'esercizio del potere politico, che dipende dalla relazione esistente tra chi ubbidisce e chi esercita il potere.

3. *L'assetto costituzionale della forma politica moderna*

Per descrivere, sia pure sinteticamente, il paradigma che nasce con la sovranità e per mostrare come la sua funzione arrivi alle nostre costituzioni democratiche, non sarebbe certo sufficiente lo spazio di questa breve nota. A maggior ragione rimando ai lavori monografici e collettanei relativi al contratto sociale, al diritto naturale, alla sovranità, alla rappresentanza, alla democrazia. Qui ricordo, solo schematicamente (e dunque con i pericoli derivanti dal carattere riduttivo che lo schema comporta), la logica del paradigma, allo scopo di individuare il ruolo che in esso può avere il tema della responsabilità.

Il punto di partenza del dispositivo con cui si pensa la politica non può che essere costituito dagli individui singoli. Lo stato di natura è proprio la mossa strategica che permette di azzerare la rilevanza di quelle società irregolari e non razionali che l'esperienza ci presenta, al fine di dedurre una relazione sociale e una obbligazione politica basate sulla pura ragione, cioè *come devono essere*. A causa del carattere genetico che caratterizza la

8 Cfr. G. Duso (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ora FrancoAngeli, Milano 2006.

scienza, che parte dagli elementi semplici, come gli ingranaggi di un orologio, il punto di partenza, quale emerge nello stesso stato di natura è costituito dagli individui. Come più volte si è cercato di mostrare, questo punto di partenza rende inevitabile l'approdo alla sovranità, che costituisce non la premessa della scienza hobbesiana, ma, come risulta palese dal processo logico che si delinea nel *Leviatano*, un punto di arrivo, la conclusione appunto di un processo *scientifico*.

È il concetto di *libertà* la chiave di volta di un sapere politico che intende dare una risposta univoca e valida per tutti alla questione della giustizia, che si ripresentava in modo perturbante nella lunga storia precedente del pensiero politico. Questa libertà, intesa come indipendenza della volontà e possibilità di espressione delle potenzialità dell'individuo senza incontrare ostacoli, comporta, per poter essere pensata per tutti gli individui, la necessità di quelle limitazioni che sono costituite dalle regole, che impediscono a ognuno di poter invadere il territorio della libertà altrui, cioè dalle leggi, che altro non sono che il comando del sovrano. Il sovrano non costituisce solo una condizione necessaria ma *esterna* nei confronti delle volontà individuali; il vincolo di ubbidienza ha un fondamento più profondo: al sovrano si ubbidisce perché è *rappresentante*. Ci troviamo così di fronte al concetto di *potere rappresentativo*, che solo appare garantire la libertà contro la schiavitù prodotta da quella relazione di governo che era presupposta da tutte le concezioni politiche prima della nascita dei concetti moderni⁹. Senza il *concetto nuovo, moderno, di rappresentanza* non sarebbe possibile dedurre la sovranità. Infatti questo concetto emerge *prima* del contratto e della istituzione del sovrano, nel momento in cui Hobbes si pone il problema di come sia possibile concepire una persona artificiale, una persona cioè che non è naturale ed empiricamente presente. Si tratta di quella *persona civile* quale è il *Commonwealth* di cui parla Hobbes e quale sarà poi la figura dello Stato¹⁰.

Ricordo che il processo in cui si costituisce la figura del rappresentante (tale sarà il sovrano, come spesso Hobbes ripete) è il processo di *autorizzazione*, quello cioè nel quale tutti si dichiarano *autori* delle azioni che l'*attore* (il rappresentante) compirà. In base a questo processo le azioni del rap-

9 Questa identificazione del governo con il dominio, che permetterà di affermare il concetto di potere legittimo, cioè rappresentativo e condizionerà il modo moderno di pensare la politica, emerge con evidenza nel *Leviatano* nella trattazione della IX legge di Natura (cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, in «Filosofia politica», 3/2006, sp. pp. 378-381).

10 Per la tematica della rappresentanza rimando a *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003 (ora www.cirlpge.it).

presentante (perciò del sovrano) non sono azioni particolari a lui attribuibili, ma sono le azioni del corpo politico nella sua totalità. Il soggetto collettivo è pensabile solo attraverso la dialettica di autore-attore, sul fondamento della quale gli *autori* delle azioni pubbliche, politiche, sono tutti gli individui che hanno autorizzato il rappresentante a compierle. Questo è il *vero fondamento della assolutezza del potere rappresentativo* (sovranità, appunto), e il motivo della incondizionata ubbidienza dei sudditi al comando sovrano. Essi ubbidendo al sovrano ubbidiscono a se stessi, perché *sono essi gli autori del comando*. Per questo l'ubbidienza al sovrano non comporta la negazione della loro libertà, come avverrebbe, secondo Hobbes, nella relazione di governo, ma, al contrario, l'affermazione di essa.

Nella Rivoluzione francese, in quella che è considerata la prima vera costituzione, in quanto posta dall'unico soggetto legittimo, il popolo tutto, la nazione, si afferma questo concetto di rappresentanza, che caratterizza la base della legittimazione del potere. Esso si concretizza nella procedura delle elezioni. È attraverso questo atto che si manifesta quel fondamento dal basso dell'autorità politica, a cui corrisponde il fatto che l'espressione della volontà da parte del corpo rappresentativo è intesa come attribuibile al soggetto collettivo. Sono questi i due movimenti tipici della sovranità moderna, non solo, ma anche della democrazia rappresentativa, che è stata pensata appunto nell'orizzonte della sovranità. Già infatti con il mutamento radicale che avviene con la costituzione del 1791, il compito dei rappresentanti non è più quello di rispecchiare e *rendere presenti di fronte* al re una serie di volontà particolari, ma invece quello di *dare forma alla volontà unitaria del popolo*, di quel popolo sovrano che è il presupposto della stessa costituzione e dell'istituzione del potere costituito. La rappresentanza appare come il modo per determinare una volontà del popolo, la quale non è empiricamente presente e dunque non esiste *prima* dell'azione rappresentativa.

Le elezioni sono strutturalmente un processo di *autorizzazione*, e dunque mediante esse non si realizza una *trasmissione* di volontà politica determinata¹¹. Infatti è una persona che si elegge, alla quale viene conferita la delega ad esprimere, con gli altri rappresentanti, la volontà del popolo. Se le elezioni consistono in un atto di *autorizzazione*, secondo il quale la

11 La cosa è più complessa per quell'aspetto di vicinanza o di rappresentanza delle istanze sociali che gli studiosi della rappresentanza mettono in luce. Tale aspetto richiede di riflettere sulla funzione avuta dai partiti nelle democrazie moderne. Per questo rimando a G. Duso, *Parti o partiti? Sul partito politico nella democrazia rappresentativa*, "Filosofia politica", 1/2015, pp. 11-38

legge viene considerata come una volontà collettiva di cui tutti sono autori, allora si può comprendere che l'immagine del frontespizio del *Leviatano* – nel quale i cittadini non sono *di fronte* al sovrano, con una loro dimensione e autonomia politica, ma *sono il corpo stesso del sovrano*, in modo tale che la loro volontà politica è quella espressa rappresentativamente dal sovrano – ci parla di una aporia che è ancora presente, nonostante tutto, nella nostra democrazia.

Ora, se ci chiediamo quale posto abbia la *responsabilità* in questo quadro, una risposta che guardi al legame che si pone tra concetti e costituzione, pur rischiando di essere troppo drastica e riduttiva, porterebbe alla conclusione che in realtà la responsabilità appare difficilmente attribuibile, sia al personale politico, sia alla totalità dei cittadini. La mancanza di responsabilità che si manifesta palese nella crisi attuale, mostra dunque di avere anche delle ragioni di fondo, strutturali.

E una ragione strutturale è costituita appunto dal *processo di autorizzazione*, che mostra la scissione in cui è pensata la genesi del soggetto moderno. Il rappresentante infatti non è responsabile delle azioni (ben si intende degli atti politici, pubblici) che compie, semplicemente perché egli non ne è l'autore; gli *autori* sono coloro che a priori hanno riconosciuto come proprie le sue azioni. Ma anche in relazione agli *autori* la situazione non appare meno aporetica, in quanto a loro vengono imputate azioni politiche che però non sono essi a compiere. Questo è il quadro che si presenta con il moderno giusnaturalismo: gli individui che dovrebbero uscire dalla precedente condizione di sudditi per acquisire la natura di *soggetti* – nel senso attivo del termine – della politica, diventano tali solo a patto della loro esclusione strutturale dall'agire politico. L'aporia è ancor più radicale se si ricorda che nel processo di autorizzazione non c'è nessun passaggio di volontà politica determinata. Ciò significa che non sono i singoli a determinare il contenuto delle azioni politiche: essi sono ritenuti responsabili di azioni che non fanno nemmeno quali saranno. Il processo di autorizzazione è formale e niente dice sui contenuti della volontà e delle azioni espresse dai rappresentanti.

Certo nelle democrazie contemporanee le cose sono assai più complesse, a causa delle diverse modalità con cui si è pensata la relazione tra la società civile e le istituzioni politiche. Ci sono i dibattiti che preparano le elezioni, nei quali vengono presentati programmi determinati, c'è il ruolo dei partiti, che per lungo tempo hanno svolto la funzione di tradurre politicamente esigenze presenti nella società, c'è una funzione dell'opinione pubblica, che può esercitare una forma di controllo dell'esercizio del potere. Ma tutto ciò non appare decisivo per superare l'aporia, se fondamentale-

mente la democrazia è stata pensata in chiave *autoritativa* e se l'atto democratico per eccellenza compiuto dai cittadini consiste nell'elezione. Paradossalmente è proprio il fatto che il comando politico è inteso nella forma del *potere rappresentativo* a costituire la causa della difficoltà strutturale di individuare la responsabilità dell'agire politico.

Anche la centralità dell'esecutivo, che si è imposta in un processo che, come dice Rosanvallon¹², appare irreversibile, se da una parte comporta una messa in questione della concezione tradizionale della democrazia, basata sulla primarietà del legislativo e sulla impersonalità del potere, e comporta una dimensione personale e cesaristica, tuttavia ha essa stessa una motivazione democratica. I cittadini, proprio in relazione alla richiesta trasparenza del potere, hanno bisogno di imputare a qualcuno le azioni politiche in modo tale da poterlo ritenere responsabile. Così l'esercizio del potere appare più trasparente e i cittadini hanno l'illusione di contare maggiormente. Ma si tratta appunto di una illusione, e ciò proprio a causa dello strumento democratico della elezione. Infatti con essa altro non si fa che scegliere un capo a cui si conferisce *carta bianca*, senza avere un reale controllo dell'esercizio del governo e soprattutto la possibilità di incidere nelle decisioni politiche.

4. *Ricerca storico-concettuale e responsabilità politica*

Un quadro diverso per pensare la responsabilità è quello che si viene ad aprire mediante un lavoro storico-concettuale, consistente nella interrogazione critica dei concetti che hanno la loro genesi nell'epoca moderna. Anche in questo orizzonte, in cui l'esercizio del pensiero ha un significato ben diverso da quello che caratterizza la genesi dei concetti moderni, cerchiamo in un primo tempo di individuare di che tipo sia la responsabilità che connota il lavoro storico-concettuale, e successivamente quale responsabilità sia attribuibile ai soggetti all'interno dell'ordine che si apre a partire dalla critica del dispositivo concettuale moderno.

Se la storia concettuale è intesa come interrogazione critica dei concetti che ancora abitano le parole che usiamo, ciò significa che il suo punto

12 Cfr. P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, Paris 2015. Per un confronto con questo testo alla luce delle ricerche storico-concettuali compiute, rimando alla mia discussione *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XLV (2016), in via di pubblicazione.

di partenza è il *presente*. È a partire dalla riflessione sul presente che si risale alla genesi dei concetti, e non sulla base di un presunto compito storiografico che consisterebbe nella identificazione e nella distinzione di epoche storiche. Perciò si può dire che il lavoro di *comprensione della genesi, della logica e delle aporie dei concetti moderni* abbia il senso dell'interrogazione e della messa in questione delle opinioni oggi diffuse per pensare la politica. Perciò questo atteggiamento appare consonante con quello del Socrate platonico, che va interrogando e confutando le opinioni diffuse tra i concittadini, che riguardano in gran parte i comportamenti nella vita in comune.

L'esempio socratico è illuminante per un primo significato che viene ad assumere quella critica filosofica, o più semplicemente quella *filosofia* che è in atto nella storia concettuale¹³. Socrate infatti opera nella città, e tale ambito è rilevante per la sua vita filosofica, come risulta evidente nel momento in cui egli si rifiuta di fuggire, anche quando le leggi della città lo condannano. Il filosofo si sente responsabile nei confronti della comunità in cui vive. La sua è una *responsabilità politica*, ma non nel senso che egli *prenda partito* all'interno della lotta politica. Si tratta di una responsabilità diversa, che consiste nell'interrogare la pretesa di verità che caratterizza le *doxai*, le quali non possono sottrarsi alla domanda, se non rinunciando al *logos* che caratterizza l'umano. Questo è un compito che coincide in Socrate con la filosofia: perciò la sua filosofia è eminentemente politica. E ciò assume una pregnanza particolare quando l'interrogazione riguarda la *giustizia*, che costituisce la massima questione della politica.

Per quanto diremo in seguito, in relazione all'orizzonte che si dischiude per pensare l'ordine politico a partire da un lavoro storico-concettuale, sono particolarmente rilevanti l'interrogazione e la critica che Socrate rivolge alla concezione di Trasimaco, secondo la quale *giusto è l'utile del più forte*. E sono rilevanti non solo perché attraverso la domanda viene scossa la certezza dell'opinione e si apre una ricerca comune, nella quale la giustizia si impone come problema, ma anche perché nel corso del dialogo emergono, come collegati alla questione della giustizia, il tema della relazione di governo e la constatazione che il governare, essendo un'azione necessariamente rivolta ad un insieme di uomini, ad una comunità, *per la sua*

13 Cfr. G. Duso, *Storia concettuale: critica o filosofia?*, "Filosofia politica", 3/2015, pp. 493-412, dove si cerca di mostrare la differenza tra una filosofia intesa nel senso dell'*elenchos* socratico, da una critica che ha una natura dualistica e la sua base nella *teoria*.

stessa natura, non può risolversi nell'utile di chi ha questa funzione a scapito degli altri, non può dunque risolversi nel *dominio* sui governati¹⁴.

L'esempio socratico è utile per determinare la natura della storia concettuale. Se è vero che quest'ultima comporta un lavoro di ricerca, sui concetti, sui concetti, su determinati momenti storici (si pensi per esempio alla Rivoluzione francese), su dibattiti politici, tuttavia questa ricerca non è fine a se stessa, e anche quando si attua nell'ambito dell'accademia, delle Università, è innervata da un interesse pratico per il problema della vita e della vita in comune. Questo non significa prendere una via direttamente contraria alla proposta di Max Weber, il quale nega che il professore universitario nel suo insegnamento possa privilegiare alcune scelte politiche a scapito di altre. Infatti l'intento pratico qui indicato non coincide con la scelta di presupposti da cui fare dipendere la ricerca, né ha come fine lo schieramento nella lotta politica, ma consiste nel fatto che l'interrogazione riguarda la vita e il comportamento politico¹⁵. Ciò significa che la ricerca non è astratta dalla vita della società, ma è connotata da una *responsabilità politica*, nel senso che riflette sulle aporie e sui problemi che emergono nel terreno stesso sul quale si dà la lotta politica, problemi e aporie che sono generalmente ignorate dalle diverse parti in lotta¹⁶.

Questo atteggiamento di interrogazione riguarda in primo luogo il *sensu comune*, cioè le opinioni socialmente diffuse. Ma riguarda anche il dibattito politico e gli stessi saperi (diritto costituzionale, scienza politica, sociologia), che in buona parte appaiono ancora vincolati alla logica della forma politica moderna. Una verifica di ciò può venire dal dibattito odierno relativo all'Unione europea. Se è diffusa la consapevolezza della necessità di superare il concetto di sovranità, e anche, almeno da parte di alcuni (Habermas tra i filosofi e Bogdandy tra i costituzionalisti, per fare solo due esempi), di pensare in modo diverso la democrazia, tuttavia la difficoltà che si rivela al fine di fornire nuovi strumenti per questo compito è motivata dal-

14 Ma naturalmente non si può che rimandare all'intero svolgimento della confutazione che caratterizza uno dei testi più intensi di tutta la storia della filosofia politica (*Repubblica*, libro 1).

15 Questo atteggiamento filosofico comporta per altro un superamento radicale del dualismo che si pone in Weber tra l'oggettività e la razionalità che caratterizzano la scienza e il mondo della scelta dei valori, che non è affrontabile mediante quella razionalità. Ciò che è escluso da questo dualismo è proprio una ragione che si manifesti nella modalità filosofica qui richiamata, quella dell'interrogazione radicale che caratterizza la filosofia tra Socrate e Platone.

16 Si pensi ad esempio, come ogni partito si proclami più democratico degli altri senza chiedersi se non sia lo stesso modo comune di intendere la democrazia a rivelare delle aporie di fondo.

la mancata consapevolezza della logica sopra descritta e delle aporie che in questa emergono¹⁷.

Ma si è più volte detto che la storia concettuale non consiste in un atteggiamento fenomenologico, in una mera critica dei concetti moderni¹⁸. Ciò che la caratterizza è invece il fatto che, proprio nell'apparire delle aporie che caratterizzano i concetti moderni, emerge anche un problema originario che quei concetti pretendevano di avere risolto. Ciò si può dire per la questione della giustizia, senza la quale la soluzione univoca e formale che caratterizza la sovranità e poi la democrazia non sarebbe neppure potuta sorgere e che pur tuttavia quella soluzione, mediante il suo carattere formale, ha cercato di esorcizzare. La stessa cosa si può dire in relazione alla relazione di governo tra gli uomini, che il concetto di potere rappresentativo pretende di avere liquidato una volta per sempre. Tale relazione, e con essa il problema della imputabilità personale dell'agire politico, in effetti riemerge, non solo nella realtà storica, ma anche all'interno degli stessi concetti¹⁹.

Ma, se è così, allora non è possibile ridurre il compito che si presenta al pensiero al primo livello della storia concettuale che abbiamo fino a qui considerato. Il quadro si è complicato nel momento in cui alla identificazione della storia concettuale con la filosofia, si è aggiunta l'indicazione di un compito ulteriore per la filosofia politica²⁰. Se i concetti che danno luogo alla forma politica moderna appaiono contraddittori e non ci fanno comprendere la realtà e il problema che in essi stessi emerge, allora è ineludibile l'esigenza di pensare in modo diverso e nuovo l'ordine politico.

Anche qui il riferimento a Platone è illuminante; infatti l'imporsi dell'aporia nel dialogo crea una situazione tra i due dialoganti che è quella della ricerca comune. Per questo spesso è preferibile l'uso del termine *aporia*, invece che quello di *contraddizione*, perché è proprio nel momento in cui le strade percorse si mostrano solo pretese soluzioni che, nella mancanza di strada (*poros*), emerge quell'atteggiamento della ricerca in cui consiste il filosofico: è proprio nell'*aporia* che emerge l'*euporia*, cioè la buona strada. Detto in altro modo, la confutazione delle *doxai* in relazione alla giustizia non è sufficiente, perché quello della giustizia nella confutazione appa-

17 Cfr., per una presentazione schematica, *L'Europa per ripensare la democrazia*, in *Delle riforme*, a cura di I. Rizzi, Milano 2014, pp. 91-101, e "Wie lässt sich eine europäische Verfassung begreifen?" Vortrag Humboldt-Universität, Berlin 2013 (entrambi in www.cirlpge.it).

18 Cfr. in particolare *Storia concettuale: critica o filosofia?*, cit.

19 Cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, cit.

20 Cfr. *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, cit. (nota 5).

re come un problema che si impone e senza del quale non è possibile pensare la politica. Appare dunque necessario pensare l'ordine della città.

Si badi bene che questo compito non ha il senso della delineazione della città perfetta da parte del filosofo che conoscerebbe la verità; e corrispettivamente il governo dei filosofi non coincide con il dominio dei sapienti nei confronti del volgo che non sa. Le interpretazioni che vanno in questa direzione non colgono il nucleo speculativo del pensiero di Platone, nel quale l'innegabilità del problema della verità fa tutt'uno con il non possesso di quest'ultima da parte dell'uomo, l'impossibilità cioè che questa si esponga in dottrina. Il passaggio, nella *Repubblica*, dalla confutazione delle *doxai* al disegno della città, è mediato dall'emergere dell'idea di giustizia, da quella *quasi definizione* che consiste nel *ta eautou prattein*, nel compito di essere se stessi al meglio, di agire secondo la propria natura. E ciò riguarda sia l'anima e le sue parti, sia la città e le sue parti, così come l'atto del governare e l'agire dei governati²¹.

È proprio guardando all'idea che il filosofo delinea la città, con quell'incertezza che compare nel *Dialogo* attraverso l'immagine del pittore, che schizza, corregge, ridisegna finché fa ciò che il più possibile assomiglia al divino. Infatti il sapere è proprio del dio, mentre il disegno non può essere fatto che guardando all'idea (ciò distingue il tentativo filosofico da quello sofistico), ma l'idea non si vede, non è obiettivabile, non è semplicemente riproducibile in una copia. La stessa cosa riguarda il politico, che deve governare la città guardando all'idea (in questo senso è filosofo). Ma che tutto ciò non si tramuti in un sapere, in una teoria che abbia carattere normativo, sulla base della sua verità, appare chiaro se si ricorda che giusto consiste nel fare *ciò che a ognuno è proprio*. Questo non dà luogo a nessuna norma, che si tratti semplicemente di attuare nella pratica, a nessun modello formale con il quale determinare l'ordine politico, ma è proprio quello che, nel concreto dell'agire, bisogna ogni volta tentare di comprendere, indirizzando la propria azione.

Analogamente a questa struttura della filosofia politica platonica, la storia concettuale apre ad un compito ulteriore nei confronti della confutazio-

21 Rimando per questa lettura di Platone a *Platone e la filosofia politica*, in G. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, 2008, pp. 9-23, ma; ma su Platone in questa ottica si vedano soprattutto A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1997, ora Milano, Franco Angeli, 2013, e M. Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2009; sulla responsabilità in Platone in relazione al tema della cura di sé, si veda Id., *Ordine e cura: la legge nella concezione platonica del sé*, "Thaumazein", 1/2013, pp. 165-185.

ne dei concetti sopra indicata. Un compito di *comprensione* della realtà e dell'ordine politico. Ma questo compito non ha il rigore dell'ostensione delle contraddizioni, né comporta una forma che sia deducibile da quel primo aspetto della ricerca. Cioè alla forma politica moderna non si sostituisce un'altra forma, un modello che pretenda di avere verità. Insomma non è il carattere normativo e costruttivo della *teoria* che può caratterizzare questo compito positivo e propositivo della filosofia politica. Si tratta di un tentativo arrischiato, che non ha la sicurezza pretesa dalla *scienza politica moderna*, ma che tuttavia non vaga nel buio, ma ha alla sua base la consapevolezza delle aporie emerse e insieme del problema da pensare. Il tentativo consiste allora nell'indicare alcune linee di orientamento per pensare l'ordine e per indirizzare la prassi politica. Si presenta così una ulteriore responsabilità, quella di ripensare la politica e la democrazia sulla base delle aporie emerse nella critica del cammino teorico che va dalla genesi della sovranità alla democrazia contemporanea. Si potrà in tal modo verificare quale significato abbia la categoria della *responsabilità* in relazione ai soggetti che si relazionano tra loro all'interno di questo nuovo quadro

5. Ordine politico e relazione di governo

Come si è detto, il dispositivo concettuale che ha come punto di partenza l'individuo e la sua libertà comporta la conseguenza paradossale che vengono privati i cittadini di azione politica, proprio nel momento in cui invece si vuole fare di essi i soggetti della vita politica. La consapevolezza di ciò impone di andare oltre quella che è considerata la massima conquista della modernità, cioè il carattere rappresentativo del potere, per pensare la politica sulla base di quella relazione di governo che la sovranità ha cercato di esorcizzare. Questa relazione è centrale, ma non può essere pensata al modo delle concezioni pre-moderne del governo²², proprio perché non si può oggi non passare per il moderno principio della soggettività, e per la conseguente partecipazione di tutti alla vita politica. Di conseguenza

22 Anche se l'attraversamento di alcuni classici risulta prezioso: si pensi alla relazione tra idea della giustizia e relazione di governo in Platone, alla relazione tra *arché* e pluralità in Aristotele, alla pluralità del popolo e alla naturalità dell'*imperium* in Althusius, e, sempre in questo autore, alla superiorità *costituzionale* del popolo su colui che esercita il governo, nonostante il rapporto di ubbidienza (per un primo approccio al tema del governo, che la sovranità moderna ha cercato di negare, cfr. G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere*, ora www.cirlpge.it).

il compito che si presenta può essere indicato, in consonanza con Rosanvallon, come quello di una *concezione democratica del governo*. Si tratta cioè di pensare la democrazia in modo diverso da quella delega *in bianco* che è costituita dalle elezioni, in modo tale cioè da concepire i cittadini come politicamente attivi nella istituzione, nel controllo, nella cooperazione e nella resistenza nei confronti di chi governa. È così che la categoria di responsabilità può essere pensata come strutturale per l'agire dei governanti e dei governati.

Ora una modalità diversa di pensare la politica che nasca dalla consapevolezza delle aporie indicate e che intenda il comando politico mediante la categoria del governo, credo possa essere indicata con il termine di *federalismo*. Non si tratta di una *forma di Stato*, ma piuttosto della possibilità di pensare e orientare quella realtà e quei processi che i concetti che stanno alla base della costituzione democratica non ci permettono più di comprendere. Si possono qui elencare alcuni punti che caratterizzano un tale modo di pensare la politica, cercando di fare intendere perché il termine di *federalismo* appaia significativo, non tanto in relazione alle tradizioni di pensiero che ad esso si sono riferite, quanto piuttosto in collegamento con il lavoro critico della storia concettuale qui ricordato²³.

Innanzitutto ciò a cui allude il termine *foedus* è appunto una concezione della realtà politica come strutturalmente plurale e ciò richiede che i membri di tale realtà si accordino tra di loro, in modo da costituire *una* entità politica, ma insieme da non essere assorbiti da un'unità che comporti la perdita della loro dimensione politica. Un problema di questo tipo è posto in modo evidente da realtà sovranazionali, quale è per esempio l'Unione europea, ma compare anche nello Stato, se si pensa al mancato protagonismo politico che in esso hanno i cittadini. Per quanto riguarda l'Europa si comprende che il compito di mantenere la dimensione politica dei membri non è possibile con quel dispositivo della legittimazione democratica del potere e con il concetto di potere rappresentativo che sono stati sopra esposti²⁴.

23 Qualche primo esile e arrischiato tentativo nella direzione qui delineata, per quanto riguarda sia le categorie, sia la struttura costituzionale, è contenuto nei saggi *Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?*, in M. Bertolissi, G. Duso, A. Scalone (a cura), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210, e *Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione*, in G. Duso, A. Scalone (a cura), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118 (ora entrambi in www.cirlpge.it).

24 Cfr. G. Duso, *L'Europa e la fine della sovranità*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (2002), pp. 109-139.

Per pensare questo federalismo è necessario superare quella logica dualistica del passaggio *multi-uno* che caratterizza la formazione della sovranità, così come la legittimazione democratica del potere, in cui il soggetto collettivo, il *popolo* è inteso da una parte come l'insieme di *tutti* i cittadini, ma dall'altra come il soggetto che esprime un'unica volontà, che è vissuta dai cittadini come estranea e come una forma di dominio. Questa logica non è superabile se alla base sono posti i singoli, le cui infinite e indefinite differenze non possono contare politicamente, e dunque nemmeno *accordarsi*. La constatazione che l'individuo è reale solo all'interno delle relazioni comporta che l'espressione politica dei singoli vada considerata nel concreto delle relazioni nelle quali essi hanno la loro realtà.

L'originarietà della relazione comporta poi che l'accordo a cui il *foedus* allude non sia un semplice accordo convenzionale di interessi diversi, ma comporti la ricerca di ciò che è *comune* nelle differenze, il tentativo cioè di pensare insieme *cosa sia giusto nella vita in comune*. Riemerge in questo modo quella questione della giustizia che appare innegabile e tuttavia mai determinabile in modo esaustivo, ma tale da dover essere sempre pensata nuovamente in relazione al mutare delle condizioni storiche e dell'*ethos* di una società.

Se il federalismo comporta il mantenimento della dimensione politica dei membri, che è tutt'altra cosa della loro sovranità (infatti essi sono parte del tutto), allora è necessario pensare il comando politico in modo diverso da quanto ha fatto la teoria moderna della democrazia, che, sulla base del processo di autorizzazione, attribuisce il potere a tutti, con la conseguenza che nessuno è più *di fronte* al potere, secondo l'immagine illuminante e aporetica del frontespizio del *Leviatano*. Se il comando politico è invece inteso nella modalità del *governo*, esso è attribuibile a colui che ne esercita la funzione e non alla totalità del corpo politico, al popolo. È dunque da riconoscere una *dissimmetria*, quella che l'idea democratica dell'*autodeterminazione* e della identità di governanti e governati si è illusa di togliere. Tuttavia riconoscere questa dissimmetria, che ricompare all'interno della stessa democrazia, non comporta che *di per sé* il governo sia dominio e che i governati siano, in quanto tali, subordinati. Se è vero che nella relazione di governo si sono dati e si possono dare atti di dominio, e che questo è un pericolo strutturale, tuttavia ciò non costituisce la *natura* del governo. Chi ritiene che *il governo in quanto tale sia dominio*, in realtà non fa che proseguire sull'onda della sovranità moderna che, nel momento della sua comparsa ha avuto la necessità, per la propria giustificazione razionale, di indicare che *il governo in quanto tale comporta dominio*.

Naturalmente una concezione democratica del governo, che, in consonanza con Rosanvallon, si può dire costituisca il nostro compito, comporta che il governo sia inteso come una *funzione* che ha la totalità del corpo politico come superiore, e ciò non solo idealmente ma costituzionalmente. Perciò è necessario un organo collegiale e plurale superiore, un *parlamento* inteso in modo diverso da quello che, sulla base della sovranità, lo ha considerato come l'organo in cui prende forma la volontà incondizionata del soggetto collettivo, del popolo, un organo in cui invece si esprima la pluralità del corpo politico e si compia il difficile lavoro di accordo sulle regole e sui criteri di giustizia ai quali si deve attenere l'azione di governo. Anche se è questo organo che istituisce il governo, ciò non comporta che esso si esprima rappresentativamente attraverso di esso. Per questo rimane *di fronte* al governo con la capacità di controllarlo²⁵.

Il ruolo della relazione, il carattere plurale del corpo politico, la stessa nozione di governo, tutti questi aspetti mostrano come questo nuovo orizzonte politico non si fondi su quel concetto di libertà come incondizionatezza della volontà del singolo, che è ancora oggi presente. La libertà di scelta del singolo è condizionata dall'idea di giustizia da una parte, e avviene dall'altra all'interno di quei vincoli reali che provengono dalle relazioni nelle quali il singolo concretamente è. Dunque federalismo non comporta la negazione della libertà del singolo, ma la sua comprensione all'interno delle relazioni, e con ciò il superamento della sua assolutizzazione.

La rilevanza politica dei gruppi e delle associazioni per l'agire dei governati comporta il superamento di quell'immaginario della distinzione tra *società civile* e *Stato* che sta alla base delle costituzioni democratiche moderne, e con ciò il superamento del dualismo di un piano *pubblico* che ignora gli interessi e un piano *privato* in cui il perseguimento degli interessi particolari è legittimato. *L'ordine politico non può non passare attraverso gli interessi particolari*. Questo suona come una aberrazione agli orec-

25 L'azione di controllo del parlamento sul governo non è facilmente pensabile in un parlamentarismo puro come è quello italiano, nel quale gli accordi dei partiti (si potrebbe dire, a causa del leaderismo che si è imposto nelle nostre democrazie, dei capi-partito) che si attuano al di fuori degli organi istituzionali, condizionano ugualmente governo e parlamento. A questo proposito è produttivo l'attraversamento del pensiero di Althusius, nel quale l'elezione del sommo magistrato non ha il carattere di una *autorizzazione*, ma piuttosto quello di un *contratto di mandato* (per un quadro sintetico cfr. G. Duso, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la politica di Althusius*, in *Il potere*, Carocci, Roma 2001², pp. 77-94 (ora www.cirlpge.it)).

chi di noi *moderni democratici*, per i quali la dignità dell'ambito politico sembra consistere proprio nel superamento del particolarismo degli interessi. Ma il risultato di questa *responsabilizzazione politica degli interessi* è l'opposto di quello che potrebbe apparire a prima vista, e lo si comprende tanto più quanto più si tiene presente che la messa tra parentesi degli interessi particolari nella democrazia produce contraddittoriamente il risultato che sono proprio alcuni interessi forti, nella loro identità e nel perseguimento del loro fine egoistico, a determinare le decisioni politiche, come riconosce già Hegel²⁶; non solo, ma ciò avviene proprio attraverso il linguaggio universale e legittimante della democrazia. Alcuni interessi particolari tendono cioè a presentarsi, mediante le procedure democratiche, come l'interesse comune. In quanto responsabilizzati politicamente invece gli interessi perdono la loro chiusa identità e la legittimazione a procedere sulla base del loro esclusivo egoismo, come succede nel dualismo di società-Stato, ma devono rispondere in relazione al bene comune.

Si comprende che un tale federalismo non è riducibile a quella dimensione territoriale con la quale spesso il termine è associato. Infatti, se lo Stato è organizzato in regioni, con una loro relativa autonomia, ma poi le regioni sono concepite come uno Stato in dimensione minore, e la partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche si ritiene avvenga mediante le elezioni, non si ha un mutamento nel modo di pensare la politica e il rischio è che si raddoppino meccanismi di tipo statale. Le autonomie territoriali possono avere significato se sono intese come un tramite per la *presenza politica continua dei cittadini* di fronte al governo, per un loro controllo effettivo di quest'ultimo e per la partecipazione alle decisioni mediante i loro bisogni e le loro competenze: insomma per un federalismo che, per intenderci e in modo totalmente approssimativo, potremmo indicare come *sociale*, dove però il termine non si contrappone, ma si identifica con *politico*.

Non è qui possibile soffermarsi su altre categorie che risultano fondamentali per questo modo di pensare la politica e che lo caratterizzano in relazione ad una concezione tradizionale della democrazia; ma si può ben comprendere che in una concezione, in cui l'entità politica è concepita come plurale, termini come *consenso* e *solidarietà* perdono quel carattere morale che possono avere oggi, per assumere un carattere *costituzionale*.

26 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 311 *ann.*, dove si afferma che le elezioni producono il contrario di ciò per cui sono state istituite, in quanto la scelta cade nelle mani di pochi e dunque dell'interesse particolare e accidentale, che era proprio ciò che doveva essere neutralizzato.

Questo perché la relazione con l'altro è strutturale. Ma è sulla rilevanza che viene ad assumere la categoria di *responsabilità* che si può concludere questa riflessione. Questa viene infatti a determinare tutto il quadro che abbiamo schematicamente tracciato. C'è innanzitutto una responsabilità di tutti in relazione a quell'idea di giustizia senza la quale non è pensabile una vita in comune degli uomini. Una idea di giustizia che è irriducibile a qualsiasi ordine costituzionale, ma che non può non essere pensata insieme all'ordine politico, un ordine nel quale, in modo sempre contingente, ci si accorda per determinare le regole che sono ritenute giuste per la vita comune. Questa responsabilità, che emerge nella stessa struttura della rappresentazione, qualora si ravvisi in essa una necessaria relazione all'idea²⁷, riguarda non solo chi governa, ma, tutti i membri della comunità politica, i loro costumi, i loro comportamenti, e in modo particolare quell'assemblea collegiale che, in relazione all'ethos complessivo dei cittadini, ha il compito di determinare le regole di giustizia, a cui l'esercizio del governo è sottoposto.

Ma, al di là di questa responsabilità in relazione all'idea di giustizia, è responsabile del suo agire l'organo collegiale che istituisce e controlla colui o coloro che governano, e altrettanto responsabile è chi governa, le cui azioni sono attribuibili a lui e non al popolo come richiederebbe il concetto di potere rappresentativo. Ma poi sono responsabili i governati, che proprio in quanto governati sono intesi nella loro dimensione politica e nella loro costante presenza *di fronte* al governo. Essi sono attivi politicamente e influiscono sulle decisioni del governo, attraverso le molteplici forme di aggregazioni a cui partecipano. Ben si comprende che si tratta sempre di una responsabilità parziale, quella che si può avere all'interno di una serie complessa di condizionamenti che non dipendono dalla propria iniziativa e volontà, e che non comporta dunque quell'onnipotenza del soggetto che caratterizza la democrazia pensata nell'orizzonte della sovranità.

La responsabilità viene ad essere allora categoria centrale per un federalismo che in realtà si presenta come *un altro modo di pensare la democrazia*. Non si tratta di un pensiero che, a causa della critica alla concezione tradizionale della democrazia, secondo l'alternativa diffusa nel senso co-

27 Cfr. per una lettura della teologia politica, G. Duso, *La rappresentanza come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in *La rappresentanza politica*, cit., pp. 183-205. Ma, per comprendere come questa struttura teoretica comporti il superamento di quella forma politica che ha al suo centro il concetto di rappresentanza in direzione di una concezione federalistica e come ciò comporti il superamento dell'orizzonte del pensiero schmittiano, si veda Id., *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 41 (2012), pp. 9-47.

mune tra i termini di *democratico* e *autoritario*, può essere considerato come anti-democratico, ma, al contrario, di una concezione che, proprio in quanto mostra le contraddizioni di una democrazia pensata secondo il dispositivo concettuale della sovranità, indica la via per il superamento dello iato tra politici e cittadini che un tale dispositivo ha prodotto, e per il riconoscimento della dimensione politica del cittadino e della sua partecipazione alla vita politica, che appaiono le promesse non mantenute della democrazia.



ALBERTO GIACOMELLI

METAFISICA E SOGGETTIVITÀ

Per una critica all'interpretazione heideggeriana
della volontà di potenza¹

Non a un maestro, ma ad una guida
Non per devozione, ma per gratitudine.

Ciò che sembra innescare la “confrontazione”, l'incontro-scontro – nel senso di *Auseinandersetzung* – di Heidegger col pensiero di Nietzsche è l'esperienza paradossale della prossimità della divergenza, ossia di quella differenza che rende possibile «il confronto reciproco con la cosa in questione (*die Sache*) in Nietzsche».² Il dialogo postumo inaugurato da Heidegger nel corso universitario 1936/37 investe la domanda fondamentale (*Grundfrage*), ovvero la domanda guida (*Leitfrage*) della filosofia,³ in cui «la cosa in questione» è l'essenza dell'essere, che Nietzsche riconosce nella «volontà di potenza». Ai propri studenti e uditori Heidegger rivela che «il confronto con Nietzsche non è ancora cominciato», e che «confronto significa critica genuina. È il modo unico e sommo di apprezzare un pensatore».⁴ Tale confronto conduce Heidegger ad un'identificazione che è allo stesso tempo trasfigurazione, ossimoro di quell'intima estraneità che Nietzsche aveva praticato per tutta la vita anche con gli amici più prossimi. Ciò che è in gioco nel duello è la possibilità del superamento della metafisica occidentale, che proprio nel pensiero di Nietzsche raggiungerebbe – secondo Heidegger – il suo

1 Per le opere di Nietzsche è stata utilizzata l'edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1962 sgg. (d'ora in poi: OFN). Le sigle che compaiono nelle note corrispondono ai seguenti scritti: ÜS: *Sugli stati d'animo*; PZG: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti dal 1870 al 1873*; Z: *Così parlò Zarathustra*; JGB: *Al di là del bene e del male*; GM: *Genealogia della morale*; AC: *L'Anticristo*; NG: *Frammenti postumi*.

2 M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005⁴, *Premessa*, p. 20.

3 *Ivi*, p. 22.

4 *Ivi*, p. 23.



apice e il suo compendio. Nell'analisi speculativa heideggeriana, fascinazione e rifiuto di qualsiasi riduzione identitaria si intrecciano a strategie appropriate che pongono un problema ermeneutico: la peculiarità del colloquio tra filosofi può rispondere a leggi altre rispetto a quelle degli storici e dei tecnici del pensiero? Un tale corpo a corpo legittimo lo stravolgimento dell'interpretazione portata all'estremo?⁵ Il problema di Heidegger in effetti non riguarda «ciò che ha veramente detto Nietzsche», ossia il «seguire il modo in cui Nietzsche intendeva se stesso», ma *come* il pensiero di Nietzsche sia determinato dalla filosofia occidentale e come esso stesso la determini: «Né la persona né l'opera di Nietzsche ci riguardano in quanto vogliamo renderne conto sotto l'aspetto storico e psicologico. L'unica cosa che ci riguarda è cosa significa nella storia dell'essere l'impronta di quell'itinerario di pensiero orientato in direzione della volontà di potenza».⁶

In quanto «denominazione di ciò che costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è»,⁷ la volontà di potenza nietzscheana non è per Heidegger che l'ultima risposta fornita dal pensiero occidentale alla questione squisitamente metafisica sull'essere dell'ente. Il dibattito heideggeriano con Nietzsche si presenta dunque come atto dialettico per l'interpretazione dell'essenziale.

Connotando metafisicamente la volontà di potenza e inglobandola nella logica della rappresentazione propria della soggettività moderna, Heidegger mostra di riconoscere nel pensiero di Nietzsche l'ultima propaggine e il rovesciamento (*Umdrehung*) di quello platonico, e non piuttosto un percorso che conduce alla liberazione graduale dell'apparenza dall'essenza, ossia un itinerario in cui l'interpretazione si affranca da qualsiasi substrato, inteso – come si cercherà di mostrare – come *sub-stantia* o ὑποκείμενον.⁸ Privilegiando il sensibile rispetto al sovrasensibile, la “fe-

5 In relazione alla «strategia appropriativa» esercitata da Heidegger nei confronti di pensatori come Aristotele, Kant e Nietzsche, Volpi afferma: «[...] egli interagisce e si cimenta con tali pensatori mirando non alla ricostruzione storiografica della loro posizione, bensì a cogliere la logica interna dei problemi da essi individuati e a sollecitarne, secondo la loro stessa dinamica, una formulazione più radicale. Per incastonare poi il tutto nella cornice del progetto filosofico che va perseguendo. Una strategia, dunque, che appare per forza di cosa ambivalente, in quanto l'appropriazione implica da un lato l'assunzione e l'assimilazione, ma dall'altro anche lo scarto e la trasformazione». F. Volpi, *Postfazione* a M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 951.

6 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 474-475.

7 *Ivi*, *Premessa*, p. 22.

8 Tale tesi viene sostenuta da Heidegger nel celebre saggio su *La dottrina platonica della verità*, concepito nel 1940 (da elaborazioni risalenti probabilmente già ai

deltà alla terra” rispetto al “mondo dietro il mondo”, Nietzsche resterebbe prigioniero del sistema di riferimento che vorrebbe sovvertire, meritando pertanto il titolo di «platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale».⁹

Non è possibile in questa sede rendere conto analiticamente di come questa lettura heideggeriana del “platonismo” di Nietzsche risulti quantomeno problematica e per lo più funzionale alla rivendicazione per sé, da parte di Heidegger, del ruolo di spartiacque epocale della tradizione metafisica e dunque di primo pensatore autenticamente antimetafisico e antifondativo. Ci si focalizzerà invece su un unico snodo dell’interpretazione heideggeriana, ossia sulla declinazione della volontà di potenza in senso soggettivistico, al fine di porre in risalto la distanza di tale lettura dagli originari intenti speculativi di Nietzsche.

Nel paragrafo intitolato *La fine della metafisica* del secondo libro del *Nietzsche*, e in particolare nella sezione intitolata *Il nichilismo europeo*, Heidegger afferma: «Per capire la filosofia di Nietzsche come metafisica, e delimitarne il luogo nella storia della metafisica, non basta spiegare storiograficamente alcuni suoi concetti come “metafisici”. *Dobbiamo capire la filosofia di Nietzsche come metafisica della soggettività* [...]. La metafisica di Nietzsche e quindi il fondamento essenziale del “nichilismo classico” possono essere definiti ora, più distintamente, come *metafisica della soggettività incondizionata della volontà di potenza*».¹⁰

In quanto «metafisica della soggettività incondizionata della volontà di potenza» la filosofia nietzscheana segna per Heidegger il compimento del nichilismo, cioè il totale oblio dell’essere in favore del dominio dell’ente da parte di un soggetto che esercita la propria volontà di potenza come macchinazione (*Machenschaft*), volontà di assoggettamento, di dominio. La volontà di potenza figura dunque come il planetario ingranaggio di imposizione (*Gestell*) di un soggetto che manipola e utilizza l’ente ponendo-

primi anni Trenta) e pubblicato nel 1942. Cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 182.

9 *Ibidem*. Benché sotto molti aspetti Heidegger si mostri aspramente critico nei confronti dello scritto di Jaspers, la tesi di fondo di questa interpretazione appare per lo più in consonanza con quella di quest’ultimo, per il quale Nietzsche sostanzializzerebbe nella volontà di potenza l’autentico essere, all’interno di una realtà pensata senza trascendenza, nel mondo della «pura immanenza». Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, tr. it. di L. Rustichelli, Mursia, Milano, 1996, p. 310. Cfr. anche W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, tr. it. a cura di C. La Rocca, Edizioni Parnaso, Trieste, 1998, p. 30.

10 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 697.

si al servizio della tecnica: «L'assicurazione del supremo e incondizionato autoesplicarsi di tutte le facoltà dell'umanità fino al dominio incondizionato su tutta la terra è il pungolo segreto che spinge l'uomo moderno a iniziative sempre più nuove». ¹¹ L'assenza di senso come unico senso postulato da Nietzsche attraverso l'annuncio della morte di Dio rappresenta l'oblio dell'essere, «il senza verità (senza radura) dell'essere», ¹² a cui Heidegger intende opporre una riformulazione della verità dell'essere proprio come ciò che, pur in rapporto col negativo, si disvela nell'accezione della *Unverborgenheit*, del non-nascondimento. Heidegger dunque – notoriamente influenzato da Scheler nel suo confronto con Nietzsche sul problema della tecnica – ¹³ funzionalizza questo snodo centrale del pensiero nietzscheano alla formulazione della propria *Seinsfrage*, intesa come questione della «verità dell'essere» nel suo donarsi e nel suo occultarsi nella storia.

Nietzsche perpetua ed esaurisce, secondo Heidegger, il destino epocale che si è animato attraverso Platone, Aristotele, Cartesio Leibniz e Hegel, permanendo all'interno di una metafisica della presenza, ossia di un pensiero in cui l'ente già da sempre si manifesta, e quindi nella sua presenza diviene il criterio di riferimento per ogni domanda intorno all'essere. Ecco che, ribadisce Heidegger: «Nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già il fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche, il pensatore del pensiero della volontà di potenza, è l'ultimo metafisico dell'occidente». ¹⁴

L'essere viene colto come essere dell'ente in base al filo conduttore della presenza, perciò ogni *differenza* tra essere e ente viene compresa a partire dall'ente. La tradizione metafisica interpreta l'ente come ciò che è presente, come ciò che sta davanti ed è soggetto al tempo, mentre l'essere come ciò che si è stanziato, ciò che permane e non è soggetto al fluire temporale. L'essere perciò assume – secondo la ricostruzione di Heidegger – la connotazione di οὐσία, di *Seiendheit* (essentità), e in definitiva di ὑποκείμενον. L'ὑποκείμενον in quanto οὐσία ossia sostanza, rappresenta ciò che di un ente non muta mai, ciò che sorregge e fa da fondamento agli accidenti e che permane eliminati questi. ¹⁵

11 *Ivi*, p. 655.

12 *Ivi*, p. 554.

13 Cfr. F. Volpi, *Postfazione* a M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 956.

14 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 398.

15 L'analisi heideggeriana rimanda evidentemente alla lettura aristotelica. Cfr. Aristotele, *Metaph.* Z 1029 a-b [*La sostanza come sostrato*].

La ricostruzione heideggeriana prosegue rilevando come il dualismo metafisico tradizionale, che da Platone agli scolastici medievali riconosce nell'essere l'astorico, lo stabile, l'universale a cui si contrappone il mondo terreno in cui gli enti sono soggetti al flusso del divenire, muti decisamente di segno in ambito moderno. L'ente diventa soggetto non nel senso di *passivamente assoggettato* ad una realtà che gli è esterna, che lo precede e che si attesta come verità da cogliere nel senso platonico dell'idea o del fondamento ontologico degli enti, ma nel senso di ciò che solo è autenticamente costante e reale: il soggetto stesso diviene *essentia* e *substantia*. Nella modernità perciò l'ὑποκείμενον, in quanto essenzialità immutabile che sta a fondamento come sostrato sostanziale di qualità che lo configurano particolarmente e accidentalmente, si capovolge assumendo il valore di ciò che è vero nell'ambito della soggettività individuale, e quindi diviene *subiectum*: «Il mutamento dell'ὑποκείμενον nel *subiectum* oscura [...] anche l'essenza dell'essere pensata in modo greco. [...]. *Subiectum* e *substans* vogliono dire la stessa cosa». ¹⁶ Il soggetto «assume il ruolo del fondamento sul quale viene posto dell'altro». ¹⁷

Nel paragrafo intitolato *Il dominio del soggetto nell'età moderna* Heidegger si domanda: «come si arriva ad una postulazione marcata del “soggetto”?» Donde scaturisce quel dominio del soggettivo che guida tutta l'umanità e la comprensione del mondo dell'età moderna?». ¹⁸

La risposta prende nuovamente le mosse da una ricostruzione semantica: nella filosofia medievale il termine *essentia* deriva dal participio presente di *esse* ed è detta anche *substantia*, letteralmente “ciò che sta sotto”. La *substantia* è a sua volta *sub-iectum*, che è traduzione scolastica del greco, ὑποκείμενον, del substrato che regge e sostiene l'*accidens*, cioè «ciò che soggiace e sta a fondamento» (*das unter-und Zugrunde-liegende*), ma anche «ciò che da sé sta già dinnanzi (*das von sich aus schon Vorliegende*)». ¹⁹ Alla nozione di ὑποκείμενον Heidegger intreccia, nel paragrafo intitolato *Soggettività e soggettività*, il concetto di soggettività al fine di mostrare come anche nel pensiero greco, a partire da Platone, l'esigenza dell'uomo di affermarsi come figura che domina l'ente non sia affatto estranea: la metafisica al contrario nasce come tentativo di impadronirsi

16 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 888.

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 651.

19 *Ibidem*.

del reale con la forza.²⁰ La soggettività indica questo atteggiamento, ma ancora non presuppone necessariamente un *ego* così come verrà inteso in ambito moderno, ossia come certezza indubitabile del primato dell'autocoscienza quale attività consapevole dell'io. Nell'ambito della filosofia moderna a partire da Descartes assistiamo a quello che abbiamo già definito come il mutamento dell'ὑποκείμενον nel *subiectum*, e quindi della soggettività antica nella soggettività moderna. La *subjektivität* si potenzia nella *subjektivität*: «l'io umano diventa in modo predominante il soggetto». Nel soggetto si neutralizza la differenza tra essere ed ente: l'io, l'*ego cogito*, diviene il *fondamento* assolutamente certo e sicuro, il *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*.²¹ Al mutamento dell'ὑποκείμενον nel *subiectum* corrisponde in questo senso per Heidegger il mutamento dell'οὐσία nella *substantia*, dell'ἀλήθεια nell'*adaequatio* e dell'ἐνέργεια nell'*actualitas*: l'οὐσία viene originariamente intesa come ciò che non muta in quanto elemento costitutivo distinto dal contingente, ma anche come presenza, come manifestazione dell'essere, essenza che viene a presenza nel mondo sensibile.²² Tale essenza dell'essere pensata in modo greco viene oscurata dalla preminenza dell'ente soggettivo, ossia del *subiectum come substantia*. Allo stesso modo alla natura dell'ἀλήθεια come svelamento, come dinamica per cui l'essere stesso *si rivela* a partire dal proprio essere nascosto, si sostituisce l'ὁμοίωσις, cioè l'*adaequatio*, l'*adeguazione* dell'oggetto al soggetto. L'oggetto non è più fenomeno inteso come ciò che appare e risplende nel dis-ascondimento, ma è l'ente presente (*Anwesendes*) nel modo di porsi davanti e di contrapporsi (*Gegenständigkeit*). La nozione di ἐνέργεια a sua volta, da capacità di agire, cioè capacità di passaggio dalla potenza all'atto, si traduce in *actualitas*, nel già presente, nell'ente. L'uomo si assicura da sé il fondamento della verità ossia, in senso kantiano, si dà da sé la legge, cosicché l'essere viene obliato, perde qualsiasi autonomia e l'ente si basa solo su se stesso. La rivoluzione copernicana apportata dalla filosofia moderna si basa, del resto, esattamente sul fatto che il soggetto non è più il conosciuto, ma il conoscente: è nel soggetto conoscente, nella sua capacità di dubitare e di pensare che Descartes pone le condizioni di ogni accesso alla verità.

20 Oltre a quello platonico, anche in questo caso è riconoscibile l'influsso di Aristotele, che definisce la metafisica come Scienza che si occupa delle cause e dei principi primi e che dunque è volta a conoscerli, acquisirli e possederli stabilmente. Cfr. Aristotele, *Metaph.* A 982 a-b.

21 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 652 e p. 889.

22 Si pensi alla nozione di παρουσία in Platone come presenza nel mondo sensibile dell'essenza ideale o nella teologia cristiana come manifestazione del divino.

Heidegger rileva dunque come Descartes inauguri un percorso destinato a segnare la fasi decisive del pensiero moderno: su di esso si innesteranno la concezione leibniziana di *subiectum* come *ens percipiens et appetens*, l'idea kantiana di soggetto che rappresenta l'oggetto in base alle proprie condizioni trascendentali di conoscenza, nonché le posizioni idealiste di Fichte e Schelling, dalle quali Hegel svilupperà la propria nozione di soggettività assoluta. Secondo l'analisi heideggeriana l'oggetto in quanto tale si impone, pertanto, solo a partire dalla moderna determinazione essenziale dell'uomo quale soggetto che fa affidamento su se stesso (*das sich-auf-sich-stellende Subjekt*).

La rivoluzione copernicana che comporta il mutamento dell'*ὑποκείμενον* come sostrato immutabile e sostanza nel *subiectum* giunge secondo Heidegger alla sua espressione massima ed estrema nella concezione nietzscheana della volontà di potenza, che attesterebbe Nietzsche come ultimo erede di quella sovversione della metafisica classica inaugurata da Descartes: «[...] il farsi signore, da parte dell'uomo, sulla determinazione della propria essenza umana, [...] ha bisogno, in un senso essenziale ed esplicito della potenza, solo per questo nella storia dell'età moderna, e *nella forma* di questa storia, può diventare possibile l'insediamento essenziale della potenza quale realtà fondamentale. [...]. La "potenza" nel suo senso moderno rettamente inteso, cioè come volontà di potenza, diventa metafisicamente possibile soltanto come storia dell'età moderna, e non prima».²³

Al fine di mostrare i luoghi più evidenti nei quali il pensiero di Nietzsche si rivela decisamente lontano da questa interpretazione soggettivistico-metafisica, è opportuno tratteggiare previamente alcuni passi che indicano il rapporto di Nietzsche con Descartes, e dunque con il padre della soggettività moderna.

Assistiamo anche in questo caso ad una *Auseinandersetzung*, che dimostra come Nietzsche avesse riconosciuto nelle conclusioni presenti nell'argomento del *cogito* proprio la genesi, lo sviluppo – e l'esito tragico (nichilistico) – della metafisica occidentale.

Innanzitutto Nietzsche critica la concezione cartesiana che riconosce l'idea di Dio come fondamento della verità: chi ha colto l'annuncio della morte di Dio deve affrontare anche la morte della verità oggettiva, deve affrancarsi dal *Wille zur Wahrheit*. Il razionalismo di Descartes invece sopravvive all'annuncio nietzscheano come ombra di Dio che si cela sotto le vesti dello scienziato e dello storico positivista, la cui fede nella verità dipende dalla fiducia nella razionalità del reale. Nietzsche riconosce dun-

23 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 653.

que in Descartes l'inconfessabile volto teologico della modernità e insieme il responsabile dell'equiparazione del pensiero alla coscienza. In un frammento dell'estate 1885 Nietzsche annota: «[...] nessuno è più oggi tanto innocente da porre ancora, alla maniera di Descartes, il soggetto "io" come condizione del "penso"; al contrario, grazie al movimento scettico della filosofia moderna, la proposizione reciproca, cioè porre il pensare come causa e condizione tanto del "soggetto" quanto dell' "oggetto", della "sostanza", della "materia" – ci è divenuta più credibile».²⁴

Ancor più esplicitamente, sempre in un frammento del 1885, Nietzsche afferma: «Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l' "io" sia ciò che pensa; al contrario considero l'io stesso una costruzione del pensiero [...]; quindi solo una *finzione* regolativa, col cui aiuto si introduce, si *inventa*, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità"».²⁵

Solamente una seduzione grammaticale, ragionando attraverso soggetto e predicato, pone l'io come sostrato, quindi ancora come ὑποκείμενον del pensiero. Nietzsche dunque imputa a Cartesio esattamente quella deriva sostanzialistica dell'*ego cogito* della quale per Heidegger Nietzsche sarebbe ancora responsabile. L'*ego cogito* è radicato in un sostrato ontologico, cioè la sostanza pensante, e dunque il soggetto corrisponde alla descrizione heideggeriana di sostrato che soggiace, che sta sotto alle sue attività. Nella *Genealogia della morale* leggiamo un'argomentazione esattamente opposta, che confuta la possibilità di inserire Nietzsche nel contesto del medesimo soggettivismo metafisico cartesiano: «Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* di estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; "colui che fa" non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto»²⁶.

24 NG, 1884-85, 40 [20], in OFN VII/III, p. 323.

25 NG, 1884-85, 35 [35] in OFN VII/III, p. 203.

26 GM, a cura di F. Masini, in OFN VI/II, § 13, p. 244. Cfr. anche NG 1887 10 [202], in OFN VIII/II, p. 219: «Se tolgo a una cosa tutte le relazioni, tutte le "proprietà", tutte le "attività", non resta la cosa, perché la natura di "cosa" è solo qualcosa di *fittizio aggiunto* da noi, per esigenze logiche, e quindi al fine di designare, di intendersi [...]».

Con Cartesio l'ὑποκειμένον diviene *subiectum* e il *subiectum* viene inteso come *Substanzbegriff*: l'io cioè diventa sostanza attraverso una dinamica che, come si vedrà, è agli antipodi della riflessione nietzscheana.

Già in un breve scritto giovanile del 1864 intitolato *Über die Stimmungen*, Nietzsche rileva in effetti il primato dell'impulso (*Trieb*) – e in generale degli stati d'animo (*Stimmungen*) e delle passioni (*Neigungen*) – sulla volontà intesa come volontà cosciente (*Bewußt Wille*): «O quante volte la volontà dorme e vegliano soltanto gli istinti e le inclinazioni! (*Wie oft schläft der Wille und nur die Triebe und Neigungen wachen!*)».²⁷ Nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* egli rileverà inoltre come il processo conoscitivo scaturisca da una prima metafora intuitiva che poi si traduce in seconda metafora, ossia in immagine sonora, in parola. Anche qui la funzione psichica dell'intuizione precede quella del pensiero concettuale, che altro non è che metafora intuitiva atrofizzata, logorata nel λόγος. In un frammento postumo del 1885 Nietzsche sottolinea lo stretto legame tra impulsi (*Triebe*) e coscienza (*Bewußtsein*), affermando che «dietro la coscienza lavorano gli impulsi (*hinter dem Bewußtsein arbeiten die Triebe*)».²⁸ In un appunto successivo egli osserva che «tutti i nostri motivi coscienti sono fenomeni di superficie (*Oberfläschen-Phänomenen*): dietro a essi sta la lotta (*Kampf*) dei nostri istinti (*Triebe*) e dei nostri stati (*Zustände*), la lotta per il potere (*Gewalt*)».²⁹

Già da queste prime considerazioni si può vedere come per Nietzsche il nostro io, inteso come *ego* cosciente, non costituisca affatto un *primum gnoseologico* come voleva la metafisica cartesiana, ma si configuri piuttosto come conseguenza e frutto di dinamiche pulsionali più originarie.³⁰ Proprio la nozione di "io", intesa a partire da Descartes come *ego cogito*, come certezza immediata che consente al pensiero di cogliere se stesso in modo puro e senza falsificazioni, è l'illusione che sta per Nietzsche a fondamento della tradizionale sopravvalutazione della coscienza da parte della psicologia idealista. Alla realtà del *cogito* Nietzsche oppone la più originaria lotta tra le pulsioni e il primato dell'interpretazione, poiché l'io non coglie mai se stesso in modo chiaro e unitario.³¹

27 ÜS, a cura di M. Carpitella, in OFN I/I, p. 372.

28 NG, 1884-85, 39 [6], in OFN VII/III, p. 305.

29 NG, 1885-87, 1 [20], in OFN VIII/I, p. 8.

30 Per una trattazione esaustiva di questo decisivo tema nietzscheano cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Edizioni ETS, Pisa, 2006, in particolare pp. 55-84.

31 JGB, a cura di F. Masini, in OFN VI/II, § 16, pp. 20-21.

Ad una teoria della conoscenza in cui l'intelletto, pur essendo origine delle pulsioni, cerca in ogni modo di affrancarsi da esse, ossia di svincolarsi dalle sensazioni, dall'illusorietà della certezza sensibile per poter cogliere il "vero essere" attraverso una dinamica ascetica che pone le pulsioni sul gradino gnoseologico gerarchicamente più basso, Nietzsche oppone un modello in cui «l'intelletto è lo strumento dei nostri istinti e nulla di più (*der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr*)».³²

Come il linguaggio non è che un apparato metaforico che simula unità inesistenti, così le "certezze" della coscienza si rivelano come effetto di dinamiche di mediazione pulsionali e infracoscienze e non come cause prime: l'unità del soggetto perciò «è sempre soltanto organizzazione sotto la signoria provvisoria di volontà di potenza dominanti».³³ La stessa molteplicità d'altro canto non può venire considerata come pluralità di datità ultime quantitativamente irriducibili, ovvero come pluralità di monadi indivisibili, giacché una simile visione esporrebbe Nietzsche alla fascinazione atomistica, che viene invece rigettata in favore di una nozione "energetico-dinamica" di "quantità di potenza", ovvero di "quantità di energia" (*Kraft*), che di fatto non hanno un essere univocamente stabilito.³⁴

La coscienza si può quindi considerare per Nietzsche un'isoletta che emerge – affiorando appena – da quell'immenso mare che da Freud a Jung, da Lacan ad Adler, seppure con declinazioni assai differenti, verrà chiamato inconscio. Il termine "inconscio" risulta tuttavia ancora far riferimento ad un'istanza unitaria-globale che solo semplicisticamente si può applicare alla psicologia nietzscheana: se venisse assunto come fondamento psicologico, l'inconscio riproporrebbe infatti alla rovescia quella necessità di unità che aveva caratterizzato la psicologia idealistica, dando luogo ad una

32 NG, 1879-81, 6 [130], in OFN V/I, p. 454.

33 Cfr. Müller-Lauter, *op. cit.*, p. 32. Cfr. anche G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, 2008⁸, pp. 25-30. Cfr. NG, 1881, 12 [197], in OFN V/II, p. 418; 1884, 25 [96], in OFN VII/II, pp. 26-27.

34 Cfr. Müller-Lauter, p. 33. Cfr. anche *ivi*, p. 35: «[...] Nietzsche ha sempre di mira molteplicità fattuali di volontà di potenza, che significano ogni volta una unità nel senso di semplicità o stabilità, ma che sono in verità formazioni complesse e incessantemente in corso di trasformazione, nelle quali si svolge un conflitto di quantità d'energia [*Kraft*] organizzati in molteplici gradazioni». Cfr. NG, 1888, 14 [81] in OFN VIII/III, p. 51. Per un'analisi approfondita dei rapporti e dei debiti di Nietzsche con il dibattito scientifico del suo tempo in relazione alle questioni dell'atomismo, alla critica al modello cartesiano e soprattutto alla genesi della volontà di potenza cfr. P. Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich*, La Città del Sole, Napoli, 2007, pp. 219-268.

sorta di “cartesianesimo rovesciato”.³⁵ La svalutazione nietzscheana della coscienza lascia invece spazio ad una psicologia del molteplice e dell’infra-cosciente,³⁶ le cui istanze sono più alluse che spiegate da Nietzsche, il quale utilizza in maniera piuttosto libera e discontinua i termini “istinto” (*Instinkt*), “pulsione” (*Trieb*), “affetto” (*Affekt*), “tendenza” (*Hang*), “impeto” (*Drang*), che evocano la sfera delle “brame” (*Begierden*) e delle “passioni” (*Leidenschaften*). In una prospettiva radicalmente anti-dualistica e di indifferenza ontologica tra sfera fisica e sfera mentale-psichica, tra fisiologia e psicologia, Nietzsche non distingue quindi fra pulsioni fisiche, processi coscienti e processi infracoscienti, giacché tra la sfera delle pulsioni fisiologiche e la sfera razionale-morale sussiste una sostanziale continuità. Distinzioni come quella tra conscio e inconscio, così come quella tra fisiologico e psicologico, non farebbero in effetti che ricalcare quegli schemi polari e metafisici – fortemente criticati da Nietzsche – che coinvolgono i binomi Soggetto-Oggetto, Vero-Falso, Buono-Cattivo, Causa-Effetto, Origine-Fine.³⁷

All’idea di volontà come *unicum* metafisico che si articola e incarna in molteplici forme, Nietzsche oppone un insieme complesso di attività istintive e infracoscienti che costituiscono quello che egli definisce il Sé (*Selbst*), e che non solo si esprime nel corpo (*Leib*), ma è esso stesso corpo. Ben diverso dall’*Ich*, dall’*ego cogito* inteso «come formazione stabile ed egemone delle funzioni corporee, ossia come ordine imposto al caos dell’organismo»,³⁸ il *Selbst* si presenta come osmosi di *res cogitans* e *res extensa*: riassume in sé quei conflitti delle funzioni corporee che per Nietzsche sono in continuità con i processi mentali prima inconsci e poi consci. Il corpo, in quanto pluralità fisiologica e biologica degli impulsi, in quanto intreccio di conscio ed inconscio, è dunque anche Sé, ossia «grande ragione»³⁹ che tiene insieme cosciente e infracosciente.

35 Sull’impossibilità di una riduzione identitaria tra il Sé (*Selbst*) e il corpo (*Leib*) di Nietzsche e l’Io e l’Es di Freud cfr. G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 2008¹³, pp. 443-449.

36 Il termine è da preferirsi a quello di “sub-cosciente”, in cui il prefisso “sub” allude ad una dimensione spaziale che Nietzsche decisamente rigetta, ossia ad un inconscio che sta “sotto” e che presuppone una coscienza che sta “sopra”.

37 Cfr. G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 9.

38 Cfr. G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., p. 440.

39 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari, in OFN VII, *Dei dispregiatori del corpo*, p. 34.

Da quanto è emerso sinora la nozione di soggetto si rivela uno degli obiettivi costanti dell'opera di smascheramento che Nietzsche rivolge contro i contenuti della metafisica e della morale platonico-cristiana. Il soggetto palesa il suo carattere di semplificazione sintetica di forze che creano, dissolvono ed esperiscono. Lo stesso termine "forza" è già una traduzione, è una *metafora* che indica una dinamica pulsionale: ma allora come potremmo designare in termini non fuorvianti, o addirittura mistificatori, la nozione di volontà di potenza in Nietzsche? È evidente che qualsiasi definizione univoca contraddica e frustra il carattere costitutivamente plurivoco tipico dei grandi temi nietzscheani, e d'altro canto è possibile tratteggiare alcune connotazioni di volontà di potenza che emergono dalle opere pubblicate e soprattutto dal *Nachlass*.

Come rileva Müller-Lauter, se Heidegger interpreta la volontà di potenza come compimento della metafisica occidentale in quanto capovolgimento della medesima, nel pensiero di Nietzsche si assiste a ben vedere «alla distruzione della metafisica a partire dalla metafisica stessa», giacché «dal culmine supremo della "metafisica della soggettività" la soggettività stessa sprofonda nell'in-fondato». ⁴⁰ La metafisica della soggettività, in altri termini, crolla con Nietzsche nella fluidità dell'inafferrabile laddove la volontà di potenza è riconosciuta in opera ovunque in quanto elemento attivo tanto dell'organico quanto dell'inorganico, e dunque in quanto elemento che «non si esprime solo in ciò che domina e che espande il suo dominio, ma anche in ciò che viene dominato e sottomesso» ⁴¹.

Nella primavera del 1888 Nietzsche imposta lo schizzo di un piano intitolato *Volontà di potenza. Morfologia*. In cui vengono raccolte le seguenti declinazioni:

Volontà di potenza come "natura"
 come vita
 come volontà di verità
 come religione
 come arte
 come morale
 come umanità. ⁴²

40 Cfr. W. Müller-Lauter, *op. cit.*, p. 27.

41 *Ivi*, p. 28.

42 NG, 1888, 14 [72], in OFN VIII/III, p. 45. Cfr. anche *ivi*, 14 [71], p. 44.

Il fatto stesso che Nietzsche mostri l'intenzione di cimentarsi con una "morfologia" rivela come la volontà di potenza si declini plurivocamente in diverse forme che ne sono modalità di espressione.

In questo contesto non è evidentemente possibile entrare analiticamente nel merito delle declinazioni proposte da Nietzsche – e del resto Nietzsche stesso non ha mai sviluppato organicamente lo schema che si era appuntato – tuttavia le considerazioni sinora proposte sulla pluralità dell'io, sul primato del pulsionale sulla coscienza, sulla centralità del corpo e sull'irriducibile pluralità della volontà di potenza, inducono a considerare in primo luogo quest'ultima come *Selbstüberwindung*, ossia come infinita pulsione all'accrescimento, al rinnovamento e all'autosuperamento che innesca una dinamica di incremento e distruzione *secondo necessità*, come postula il detto di Anassimandro,⁴³ e dunque non secondo fini né in una prospettiva personalistica di prevaricazione. «Volontà di potenza, proprio in quanto volontà di accrescimento, tensione all'autosuperamento e all'espansione, significa *ermeneutica infinita*»,⁴⁴ ovvero interpretazione che attribuisce non solo al mondo, ma anche al presunto soggetto conoscente infiniti significati prospettici. In quanto interminabile ermeneutica, la volontà di potenza preclude un univoco accesso all'essere, ma questo non, come intende Heidegger, in virtù di un suo occultamento che favorisce il dominio soggettivistico dell'ente, ma semmai a favore di un essere da sempre in divenire, che non si legittima metafisicamente come coglimento stabile di un'essenza o di qualsiasi preteso fatto. Caratterizzando il mondo come intreccio di relazioni e impulsi e come gioco di forze infinitamente interpretabile, la volontà di potenza costituisce campi conflittuali mai riconducibili ad un fulcro e ad un centro. Una delle sue manifestazioni, sostiene Nietzsche, è da correlare alla percezione di accrescimento di talune parti della pluralità del Sé. In questo senso la volontà di potenza innesca una dinamica che Nietzsche identifica con una sorta di *expansio animi* assimilabile alla felicità: «Che cos'è felicità? – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata».⁴⁵ Anche in questo caso essa non incrementa la totalità di un soggetto inteso come unità compatta, ma di volta in volta porta all'emersione e trae alla presenza un istinto particolare che si rivela più vi-

43 Cfr. PZG, a cura di G. Colli, in OFN III/II, § 4, pp. 285-286: «Onde le cose trovano la loro nascita, colà devono altresì perire, secondo la necessità: esse infatti devono pagare il fio ed essere condannate per le loro ingiustizie, conformemente all'ordine del tempo». Cfr. Anassimandro (Diels-Kranz) fr. 1.

44 G. Pasqualotto, *Nietzsche, o dell'ermeneutica interminabile*, in *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 42.

45 AC, a cura di F. Masini, in OFN VI/III, *Prefazione*, § 2, p. 169.

vificante degli altri in una determinata e contingente circostanza. Tale istinto momentaneamente vincente viene fisiologicamente tratto dalla componente magmatica dell'infracosciente, di cui, come si è detto, la coscienza costituisce solo la punta dell'iceberg. Volontà di potenza dunque come *fonte delle funzioni della vita organica*, che accresce al potenziarsi di tali funzioni e all'indebolirsi di qualsiasi resistenza che si opponga all'accrescimento. Questa dimensione fisiologica – che prescinde dalla pur presente volontà di potenza anche nel regno dell'inorganico – è intrinsecamente connessa alle nozioni di «grande salute» e di «virtù che dona», che rivelano ancora una volta il carattere del tutto impersonale e “incosciente” della volontà di potenza, la quale si configura come forza straripante, come propensione assolutamente naturale, ad elargire i prodotti della propria sovrabbondanza indipendentemente da qualsiasi rendiconto e ricompensa.⁴⁶ Come il sole è straricco (*Überreich*) e sovrabbondante (*Überfluß*), così la volontà di potenza prescinde ogni interesse *egoistico* e da ogni finalità umanitaria, agendo per mera saturazione, così come il calice trabocca se vi si versa troppo vino.

Tale naturalezza consente di stabilire un parallelo tra la volontà di potenza e la nozione di grazia in quanto antipode del concetto di affettazione, dal momento che si ha affettazione laddove la mente, in quanto separata dal corpo dà adito all'artificiosità. Solo se la coscienza, il soggetto, il superiore non controllano dall'alto e dall'esterno le azioni del corpo come un burattinaio farebbe con la marionetta è possibile per Nietzsche il darsi della danza, che non è «semplice esercizio fisico o tecnica spettacolare», ma è paradossalmente una leggerezza studiata, una spontaneità consapevole riferibile a ogni gesto del corpo e del pensiero.⁴⁷ La volontà di potenza come pensiero danzante si affranca quindi dall'autocoscienza assoluta e dalle pratiche di pensiero irrigidite in favore di una *fröhliche Wissenschaft*. Il pensiero grazioso si rivela così all'opposto della soggettività intesa da Heidegger come «essenza della realtà in verità – autocertezza dell'autocoscienza – *mens sive animus, ratio, Vernunft* (ragione), *Geist* (spirito)».⁴⁸

Anche in quanto istinto creatore o impulso creativo la volontà di potenza esula dal mero *principium individuationis*, come Nietzsche argomenta già nella *Nascita della tragedia*, ossia in una fase di pensiero in cui la stes-

46 Cfr. G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 379-382.

47 Cfr. G. Pasqualotto, *Kleist e Nietzsche: utopia della grazia e pensiero come danza*, in *Saggi su Nietzsche*, cit., pp. 107-111.

48 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 905.



sa espressione “volontà di potenza” non era ancora stata coniata: il dionisiaco infatti si configura come impulso istintuale, come ebbrezza che poi viene regolamentata e tradotta in forma. L’elemento intuitivo, ispirato, istintivo appare ancora una volta privilegiato da Nietzsche rispetto a quello razionale, riflessivo, apollineo, cosciente.

Ecco che, da questa breve ricognizione tutta giocata a occidente, appare legittimo e possibile rivolgere lo sguardo più lontano, per ribadire che forse Nietzsche intercettò – benché inconsapevolmente – l’intuizione antica della non-sostanzialità e dell’inconsistenza dell’io.⁴⁹ Uno sguardo a Oriente dunque, per non riconoscere in Nietzsche solo un «platonico sfrenato» ed un erede del soggettivismo impositivo di Descartes.

49 Cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche e il buddhismo zen*, in *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Angelo Colla, Costabissara, 2008, pp. 118-121.







BRUNA GIACOMINI

PROBLEMI DI CONFINE

Uomini/donne, maschile/femminile

Il Sé-corpo, proprio in quanto pluralità senza confini e senza identità, “deve” continuamente produrre confini e identità, tra i quali anche i nomi e i concetti di “anima”, “soggetto”, “io”, “coscienza”. Ogni confine, ogni identità, ogni regola ed ogni nome funzionano come un “senso”, come una “pace”, come un “pastore”; ma questo “senso”, questa “pace”, questo “pastore” sono sempre e soltanto relativi e provvisori, perché le “pluralità”, le “guerre”, le “greggi” a cui essi danno ordine e definizione sono sempre, rispettivamente, senza confini, senza fine e senza recinti.

G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*

Che cosa resta di queste parole che per tanto tempo nella cultura occidentale hanno indicato non solo due identità, ma due universi contrapposti – fisicamente, spiritualmente, simbolicamente –, contrapposizione per lungo tempo asimmetrica e gerarchicamente ordinata, e solo nell’ultimo secolo ripensata come confronto o conflitto tra esseri irriducibilmente differenti? Si è trattato di una dualità così profondamente inscritta nella nostra precomprensione del mondo che anche critici penetranti e radicali dei molteplici binarismi mediante i quali è stata definita l’identità del soggetto moderno, come Nietzsche, hanno mancato di portarne del tutto alla luce l’originaria funzione prescrittiva.

In questo recentissimo scorcio di tempo l’asimmetria che dominava l’opposizione originaria, in cui l’uno comandava sull’altra, si è rovesciata nell’affermazione da parte di uno dei termini della coppia, di un’invincibile estraneità. Quelle donne di cui per secoli avete parlato, quelle donne che vi siete in tanti modi diversi rappresentati, trovando in tali rappresentazioni la giustificazione del loro assoggettamento, quelle donne non siamo noi, argomenta Virginia Woolf (cfr. *Le tre ghinee*, tr.it. Milano, Edizioni La Tartaruga, 1975).

Certo erano “donne” quelle che sono state in vario modo oppresse, ma le immagini che gli uomini si sono costruiti per farlo non sono riuscite a



plasmarle fino in fondo ed ora si staccano da loro come la pelle raggrinzita del serpente durante la muta.

Quando la donna si è conquistata la possibilità di parlare di sé in prima persona, assicurandosi un proprio spazio simbolico, quelle immagini hanno iniziato a rivelarsi tali, ovvero nient'altro che rappresentazioni unilaterali di un soggetto che tramite esse pretendeva di garantire la sua universalità.

In particolare ha perso gran parte della sua forza quella rappresentazione della madre che è stata per tanto tempo sia l'incunabolo della subordinazione femminile incardinata sul destino riproduttivo assegnatole dalla natura, ben prima che dalla cultura e dalla società, sia il principale ostacolo all'assunzione di un'identità propria, declinata alla prima persona: essere madri significava infatti aprirsi ad un figlio e dunque a un'identità sin dall'inizio diversa dalla propria, il cui modello poi, se il figlio era maschio, era definito dalla legge del padre.

Costituirsi come io ha significato per le donne innanzitutto revocare l'obbligatorietà di tale destino: trasformarlo in una possibilità, da realizzarsi in forza e non a scapito del proprio sé.

La disfatta del genere e, in particolare, lo sfarinarsi di quell'identità sessuale che ha tradizionalmente costituito il nucleo intangibile di ogni declinazione del genere, comunque inteso, ha reso evidente come uomo e donna, maschio e femmina fossero nomi di realtà variegata e profondamente interconnesse, tra le quali né sul piano biologico, né su quello delle condotte individuali e sociali, e neppure su quello dei comportamenti e delle scelte sessuali, era possibile stabilire un confine netto e univoco. La presunta realtà della differenza sessuale originaria, come ha reso evidente soprattutto Judith Butler sulla scorta delle ricerche di Michel Foucault, è essenzialmente performativa, è cioè il risultato di una costruzione, realizzata mediante la ripetizione sistematica di pratiche e discorsi che agendo tanto sul piano storico che su quello individuale ha via via assunto le sembianze della naturalezza. Non solo il genere dunque è una costruzione, ma anche la natura che dovrebbe precederlo e delimitarlo.

Su questa base entra in questione la distinzione sesso-genere che ha costituito la leva mediante la quale il femminismo storico ha scardinato una delle giustificazioni fondamentali della sottomissione femminile. Non era la natura – esso aveva argomentato – come avevano sostenuto tanto gli antichi che i moderni a destinare le donne alla subordinazione, ma la cultura che le aveva rappresentate e plasmate come esseri inferiori, impedendo che la differenza sessuale oggettiva trovasse un'espressione soggettiva, culturale e simbolica adeguata.

L'interrogativo posto dal pensiero *queer* è se questa distinzione originaria tra uomini e donne sia davvero naturale o non sia anch'essa prodotta performativamente da un potere che non prescrive soltanto ruoli e condotte, ma anche corpi e desideri, e con ciò stesso oppone quelli conformi a natura e legittimi a quelli contro-natura, che letteralmente invertono le leggi naturali e sono come tali abominevoli; un potere che stabilisce che non si può appartenere all'umanità senza essere pienamente ed evidentemente maschi o femmine, senza cioè combaciare con uno dei due calchi secondo cui sarebbe stato modellato il genere umano.

Di qui la saldatura tra il tabù dell'incesto che ingiunge la sottomissione e lo scambio delle donne fuori dalla famiglia, facendone così strumento dell'alleanza 'sociale' tra gruppi maschili estranei e altrimenti nemici, e quello dell'omosessualità, che impone che l'attività sessuale sia orientata verso individui dell'altro sesso, e dunque sempre potenzialmente connessa alle finalità della riproduzione.

Essere uomo o essere donna ha significato così nella cultura occidentale occupare posizioni nettamente distinte nella gerarchia naturale e culturale e, al contempo, avere desideri, sensibilità, gusti prescrittivamente orientati verso il sesso opposto, in vista di un accoppiamento il cui fine ultimo – esplicito o implicito – era la procreazione. La duplice naturalizzazione dell'inferiorità delle donne e dell'eterosessualità ha così contribuito congiuntamente a legittimare due aspetti altrettanto essenziali del dominio maschile: la sottomissione femminile e la neutralizzazione del desiderio omosessuale. La libera espressione dell'amore delle donne verso le donne e degli uomini verso gli uomini avrebbe fatto fallire o quanto meno avrebbe messo seriamente a rischio la struttura dell'intero sistema. In particolare e soprattutto, la repressione dei desideri omoerotici è stata la condizione essenziale per l'affermazione dell'omosocialità politica dei maschi, che rischia di divenire instabile quando tali desideri vengono alla luce e sfuggono al controllo.

Questo significa la fine della differenza sessuale? Portare alla luce sotto le sembianze della naturalezza il carattere prescrittivo della distinzione uomo-donna e dell'eterosessualità come modello originario della relazione significa precipitare identità e rapporti in un'indistinzione magmatica che lungi dall'esaltare le differenze le cancella? Significa, come voci autorevoli del pensiero femminista oggi paventano, dar forma a un orizzonte falsamente egualitario in cui corpi, soggettività, percorsi di vita appaiano indifferentemente scambiabili, tradendo le peculiarità e le asimmetrie, storiche e ontologiche, che rendono i due sessi reciprocamente insostituibili?

Esiste forse, come ha mostrato Nadia Fusini sulla scorta di Virginia Woolf (cfr. *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Roma, Donzello 1995), un diverso modo di pensare la differenza: non come un taglio che separa identità diverse, comunque intese, ma come un'implicazione, che rende impossibile eliminare l'altro senza mutilarsi.

Si tratta di riconsiderare anzitutto la relazione tra uomini e donne al di fuori dei due principali paradigmi secondo cui fin qui essa è stata concepita: da una parte il modello della complementarità che intende i due sessi come parti costitutive di un'unità, parti che – secondo la celebre immagine contenuta nel discorso di Aristofane del *Simposio* – rappresentano le due metà di un intero tagliato in due e sono destinate a cercarsi per ricostituire l'unità originaria; dall'altra quello della dualità che li intende come due identità piene e nettamente distinte. Se il primo modello ha rappresentato di fatto l'incunabolo teorico attraverso il quale è stata legittimata la subordinazione femminile in vista della conservazione procreativa dell'intero (la specie o l'umanità), il secondo, all'opposto, ha costituito l'orizzonte entro il quale è divenuto possibile pensare l'indipendenza delle donne rischiando tuttavia di tagliar via le relazioni che le legano all'altro. Ed è proprio tale indipendenza che si tratta di approfondire.

Essa, in primo luogo, non significa autosufficienza. Ciascuno dei due sessi ha bisogno dell'altro per rivelarsi a se stesso: il suo sguardo da fuori mi è necessario per dirmi chi sono, perché “ c'è sempre un punto, dietro la testa, della grandezza di uno scellino che non si può vedere da soli” (V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, tr. it. Milano, Mondadori 1998, p. 108). Solo grazie agli ‘occhi stranieri’ dell'altro posso cogliere e sperimentare la mia differenza.

Indipendenza, in secondo luogo, non significa neppure completezza: la differenza non corre tra due sessi compiuti e del tutto separati, che si combattono, si alleano, si congiungono, ma tra due identità in se stesse duplici, nelle quali convivono elementi maschili ed elementi femminili che rischiano di essere schiacciati o addirittura soppressi da una polarizzazione delle diversità. Rispetto a ogni identità sessuale che si pretenda univoca e coerente, ciascuno di noi è sempre in eccesso o in difetto. Il costo di una posizione essenzialista, anche se articolata in termini duali, è non solo la svalutazione o la liquidazione di altre identità possibili, ma anche la cancellazione di ogni “incoerenza d'identità” (J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, Milano, Feltrinelli 1996, p. 109) e di conseguenza la fissazione di nuovi confini, che dividono una donna dall'altra, separando chi lo è *autenticamente* da chi non lo è.

Tale ambivalenza che rende gli individui sin dall'origine implicati nell'altro, fa sì che essi possano riconoscere nell'appartenenza a uno dei

due sessi la marca di una differenza che non li oppone, ma li apre all'altro sesso, consentendo di riconoscere consonanze e affinità là dove prima erano state colte solo diversità e incompatibilità. Tali inaspettate somiglianze, lungi tuttavia dal facilitare l'incontro, lo rendono più difficile e complesso.

Se colui con cui mi pongo in relazione – il maschio – è l'altro, semplicemente ciò che io non sono, potrò amarlo o odiarlo, evitarlo o unirmi a lui, ma saprò come regolarli. Tutto diventa più problematico se l'altro è differente da me, ma anche mi assomiglia, se è come me un groviglio non ordinabile di componenti a cui poi la storia di ciascuno ha dato configurazioni e tonalità diverse. Su questa base l'incontro potrà avvenire, come ha insegnato il pensiero queer, soltanto abbandonando ogni appartenenza a un genere, svuotandoci da ogni identità comune, comunque declinata.

Resta tuttavia un'ineludibile asimmetria che contraddistingue il rapporto che uomini e donne hanno con il proprio genere e che la *Queer Theory* sembra dimenticare. Si tratta di un'asimmetria che rende ancora significativo per le donne dichiararsi tali rimarcando la propria appartenenza sessuale. Il "noi" dice forse poco o nulla del loro futuro, ma dice ancora moltissimo del loro passato, quel passato dal quale solo in tempi recentissimi si sono allontanate, senza tuttavia essere ancora riuscite a prenderne definitivamente congedo. È un passato di ingiustizia (si dia nella forma dell'esclusione o dell'assimilazione forzata e comunque subalterna), di esilio, nel quale comunque hanno vissuto, si sono formate e hanno anche trovato le loro nicchie, quelle protettive zone d'ombra (case, conventi, piccoli salotti) all'interno delle quali hanno appreso qualcosa d'importante, e forse ancora oggi irrinunciabile.

Tuttavia questo mondo – il mondo della casa paterna in cui sono state allevate da donne, le loro madri – è ormai alle loro spalle.

Se, come sostiene Virginia Woolf, delle madri non bisogna dimenticare gli insegnamenti, al tempo stesso da quel mondo esse sono ormai definitivamente uscite e si trovano ad affrontare un'esistenza ed un mondo che per loro sono del tutto nuovi. In questo nuovo mondo esse compaiono come donne, ma l'essere donna non è in grado di offrir loro un sostegno saldo su cui poggiare; al contrario l'identità genere – sesso minaccia di rinserrarle di nuovo all'interno di un orizzonte normativo che impone ordine e coerenza espropriandole della libertà della loro singolarità o pretendendo che si commisuri comunque ad un modello. Né di fronte a loro troveranno uomini tutti di un pezzo, quegli esseri virili che per lungo tempo sono stati di volta in volta i loro padroni, i loro amanti, i loro nemici.

Il pensiero *queer* ha mostrato come anche quegli uomini siano il prodotto di un'autorappresentazione performativa e per questo profondamente ar-

tificiosa, sorta e coltivata in vista del consolidamento e della legittimazione del sistema di potere patriarcale. Al tempo stesso ha reso evidente come l'essere donna abbia per lo più significato essere inclusa a forza in uno stereotipo che, comunque coniugato, opprime e imprigiona.

La sfida cui allora donne e uomini sono chiamati è quella di guardare al genere come al proprio passato, un passato che deve tramontare perché possano davvero nascere individualità che rappresentano solo se stesse, singolarità personali le cui potenzialità espressive non siano più vincolate dalla marca sessuale e restino costantemente aperte alla pluralità e all'incoerenza.

Al futuro "donna" diventa dunque un nome vuoto, mero *flatus vocis* senza l'esistenza singolare che ogni volta gli dà senso. Il vuoto del nome dovrebbe accomunare anche il maschio, ma per lui è più difficile perché la realtà del nome, dell'identità, della proprietà è quella sulla quale egli ha costruito e positivamente affermato se stesso.

L'indipendenza dalla marca sessuale non è da intendersi come rinuncia o repressione del sesso, ma come condizione necessaria per viverlo diversamente: come potenzialità non vincolata e già incanalata, bensì come potenza di energia vitale che l'obbligo a scegliersi un genere – inclusi quelli molteplici che la crisi della eterosessualità normativa ha liberato – soffoca. Sessuare il corpo, vincolarlo alla sua presunta identità, significa imbrigliarne la potenza.

Il tramonto del genere è anche l'imprescindibile condizione per un diverso incontro tra donne e uomini che potrà nascere soltanto dal riconoscimento del misterioso intreccio di somiglianze e differenze che li legano e insieme li distinguono. Incontro tra sconosciuti, perché entrambi differenti dai modelli in base ai quali hanno fatto fin qui reciprocamente conoscenza, e tuttavia profondamente uniti da quella misteriosa fratellanza che li lega come membri della stessa umanità.

La difficoltà di tale incontro dipende da due differenti ordini di ragioni: tale confronto anzitutto dovrà avvenire tra singolarità personali, intese non come essenze individuali, ma come costituenti ciascuna il punto d'incontro tra elementi privi di un centro sovrano; in secondo luogo esso non potrà trovare 'senso' e 'riposo' né in una presupposta unità originaria da ricostituire quale ideale regolativo della relazione, ma neppure in quella non meno potente e rassicurante forma d'ordine rappresentata dal conflitto, in quanto predetermina le posizioni degli attori, i modi della loro relazione e gli esiti possibili.

Ciò che, in altri termini, si tratta di pensare e, ancor prima di praticare è una relazione di cui non siano in alcun modo preordinati i risultati e che lasci agire la differenza senza aspirare né a perdersi nell'altro né a sussumer-

lo a sé; né ad attingere a un'identità comune, ma neppure a un'identità personale più ricca; relazione in cui ciascuno esponga e metta in gioco arrischiandole somiglianze e differenze senz'altra finalità che quella che sorge dalla sempre imprevedibile, ma anche stupefacente apertura che ogni incontro reca con sé.

Di qui l'inquietudine evocata dal titolo del primo celebre libro di Judith Butler (*Gender Trouble*, tr. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. Milano, Raffaello Cortina 2013) da intendersi non riduttivamente come disagio creato nella vita sociale e nei rapporti interpersonali dall'amore per persone del proprio stesso sesso, ma in senso più ampio, come spaesamento prodotto negli altri, ma anche in se stessi da coloro che per naturale inclinazione, ma soprattutto per scelta si sottraggono alle prescrizioni identitarie di cui è intessuta la nostra vita sociale e politica e, senza obbedire ad alcun canone, cercano di dare liberamente forma alla loro vita.





FEDERICA NEGRI

L'AUTOBIOGRAFIA DI UN FILOSOFO

La grande sfida di Sarah Kofman a partire da *Ecce Homo*

Il sentimento del soggetto cresce nella misura in cui, con la memoria e la fantasia, costruiamo il mondo delle cose eguali. Noi inventiamo noi stessi come unità in questo mondo di immagini da noi stessi creato: ciò che permane nel cambiamento. Ma è un errore: noi poniamo segni come segni, e stati come stati (OP, V, 1, p. 499).

Dopo che mi hai scoperto, non è stata un'impresa trovarmi: la cosa difficile adesso è perdermi (a Georg Brandes, Torino, 4 gennaio 1889).

Una metodologia o, meglio, una dietetica

L'unico modo per poter realmente valorizzare alcuni grandi pensatori è quello di prendere il rischio di fraintenderli, Sarah Kofman è tra questi. Come molti grandi pensatori e pensatrici, la sua vita e il suo pensiero non sono che un unico frutto che ci viene offerto, nella sua difficoltà ed evidenza allo stesso tempo, ma proprio per questo motivo si può essere tentati di risolverlo in un "sintomo", soprattutto da parte di chi non accetta di fare i conti con la profondità di analisi spesso spiazzanti e "non sistematiche".

Siamo di fronte ad un pensiero particolare che cresce attraverso l'opera altrui, come un'edera che si insinua tenace e nascosta nelle pieghe della filosofia. Pensiero che, quindi, si separa ed analizza a fatica, dato che tende a mascherarsi, a nascondersi ironicamente nei panni del fedele servitore altrui.

Sarah Kofman è una filosofa che ancora attende di essere pienamente valorizzata (anche se probabilmente la cosa non l'avrebbe molto interessata), proprio perché il suo pensiero non sistematico e assolutamente libero, ha adottato, da subito, una metodologia che non mirava ad un riconoscimento non solo non convenzionale, ma addirittura eretica, tentando di far



coesistere due giganti che si preferirebbe non porre sullo stesso piano, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche.

Per quale motivo si ha tanto timore ad “usare” Freud e Nietzsche come strumenti ermeneutici nell’analisi filosofica? Il motivo attiene alla pretesa purezza che il metodo filosofico dovrebbe mantenere intatto di fronte al pensiero, non rischiando di mescolare, a causa della psicanalisi, l’oggettivo con il soggettivo; dimenticando così però proprio ciò che Nietzsche ci ha insegnato sull’origine della nostra beneamata coscienza, cioè i nostri istinti (*Trieb/Instinkt*)¹, che indubbiamente hanno una funzione evidente nella formulazione del pensiero.

Se l’oggettivo non è che l’esito superficiale del soggettivo più ambiguo ed oscuro, non esiste alcun motivo per il quale noi non possiamo rivolgerci a due intenditori come Freud e Nietzsche. Anzi, risulta assolutamente necessario avvalerci di competenze che continuamente ci rimandano alla consapevolezza dell’esile confine tra “dentro” e “fuori”.

Kofman è perfettamente consapevole del rischio che il suo pensiero si assume, della possibilità di “aberrazione” insita in questa operazione, ma è anche conscia che solo cambiando la lente aberrante si può giungere ad un’*altra* visione filosofica e non certo continuando a rompersi la testa con vecchi strumenti metafisici².

Forzare il testo, aprire il pensiero, non significa fraintenderlo ma permettergli di risuonare in altra tonalità, svelando così sfumature nascoste e impercettibili. Questo è ciò che Kofman rende possibile con i suoi testi, che

-
- 1 Sono moltissimi i luoghi della filosofia di Nietzsche che ci riportano a questo punto fondamentale del suo pensiero: “*Esperienza vissuta e finzione poetica*. Per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta del quadro di tutti quanti gli *istinti* che costituiscono la sua natura. Difficilmente potrà dare un nome ai più grossolani di essi: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il giuoco alterno dell’uno con l’altro e soprattutto le leggi del loro *nutrimento* gli resteranno del tutto sconosciuti” (M(Aurora), af. 119). “Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza? Il tuo Dé ride del tuo io e dei tuoi balzi orgogliosi. “Che sono mai per me questi balzi e voli del pensiero? esso si dice. Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell’io e l’insufflatore dei concetti. Il Sé dice all’io: “ecco prova dolore!”. E l’io soffre e riflette come non soffrire più – e proprio per questo *deve pensare*” (Za, “Dei dispregiatori del corpo”).
- 2 Nietzsche parlava dello “spostare le prospettive” che rende capaci di “una «trasvalutazione dei valori» (EH Perché sono così saggio 2).

sono delle vere e proprie *riscritture* filosofiche di grandi autori, da Kant a Rousseau, Nietzsche, Freud e Socrate.

La scrittura è per lei una necessità che si sovrappone e coincide spesso con una narrazione di sé che corre sotterranea all'interno dei testi che compongono la sua bibliografia, che si chiude con un ultimo, brevissimo, testo autobiografico, *Rue Ordener, rue Labat*³.

Per questo motivo è necessario partire proprio da questo testo che narra la sua infanzia durante gli anni della seconda guerra mondiale. Il grande protagonista assente è il padre, sequestrato dai nazisti e morto in seguito ad Auschwitz.

Di lui mi rimane solamente la penna. L'ho presa un giorno da una borsa in cui mia madre la conservava insieme ad altri ricordi di mio padre. Una penna come non se ne fanno più, e che bisognava caricare con l'inchiostro. L'ho usata per tutti gli anni della scuola; mi ha "mollato" prima che io potessi decidermi ad abbandonarla. Ce l'ho ancora, tenuta insieme con il nastro adesivo: mi sta davanti agli occhi sul tavolo dove lavoro e mi costringe a scrivere, scrivere.

I miei tanti libri sono stati forse delle vie traverse obbligatorie per arrivare a raccontare "questo"⁴.

La scrittura per Kofman è un'esigenza vitale e una testimonianza d'esistenza, anche di chi non c'è più⁵. Scrivendo, Sarah continua ad affermare la sua esistenza contro il rischio di sparire nelle pieghe del quotidiano, continua a percorrere vie "traverse", ma al tempo stesso "obbligatorie" che la porteranno, infine, a questo breve racconto esiziale, nel quale conosciamo le tappe che hanno guidato Sarah a divenire ciò che doveva essere, tagliando il cordone ombelicale dalle due figure materne che hanno dominato la sua infanzia, nell'assenza del padre.

La fatica maggiore sembra essere quella di crescere intellettualmente *nonostante* le resistenze della madre, con l'aiuto di una donna cristiana che le ospiterà entrambe a Parigi, a pochi passi dalla loro casa, Rue Ordener, "la signora di rue Labat", che ben presto inizierà a chiamare "nonnina"⁶.

Sarah ama profondamente la madre che è, però, impaurita dall'autonomia intellettuale della figlia e dalla presenza invasiva dell'altra donna, non ri-

3 Kofman S., *Rue Ordener, rue Labat*, tr. it., Sellerio editore, Palermo 2000.

4 *Ivi*, p. 9.

5 Cfr. *Parole soffocate*, tr. it., Genova, Marietti 1820, 2010.

6 "Tornammo in rue Labat. La "signora" accettò di tenerci "fino a quando saremmo riuscite a trovare una soluzione". [...] Il nostro alloggio in rue Labat doveva essere provvisorio. Rimase lo stesso per tutta la durata della guerra" (*ivi*, pp. 36-37).

esce a convivere con la sua voglia di indipendenza e ad accettare la volontà di studiare.

La convivenza forzata diventa presto una silente battaglia della “signora di rue Labat” per strappare Sarah alla madre, alla sua religione, l’acconciatura, persino alla sua dieta kasher giudicata troppo povera per una natura così malaticcia⁷. Sarah si affeziona a questa donna che riesce a farla sentire speciale, che la vizia con piccoli regali, che porta in giro con sé offrendole qualche ora di svago in quelle paurose giornate. La madre riesce ad opporsi, solo con violente punizioni e proibizioni, perdendo così sempre più l’affetto di sua figlia.

Corpus e corpo

Perché narrare, *in limine*, tutta questa vicenda? Perché questa è l’unica vicenda che Kofman pensa di aver cercato di narrare per tutta la vita?

La domanda implica una questione fondamentale e consiste nel chiedersi quanto le vicende personali diventino opera, quanto influenzino e dirigano i passi della filosofa. Quanto ciò che si è “informa” la nostra attività intellettuale, la dirige, anche se forse non sempre consciamente.

Sembra essere proprio Sarah Kofman – sulla scia dei suoi due “maestri” di lettura, Nietzsche e Freud – ad autorizzarci ad una interrogazione di questo tipo. La sua scelta di scrivere questo piccolo testo autobiografico, prima di compiere un atto che l’ha deliberatamente portata alla morte, corona *logicamente* l’intero *corpus* delle sue monografie

I miei tanti libri sono stati forse delle vie traverse obbligatorie per arrivare a raccontare “questo”⁸.

“Questo” è il vero carico che bisogna gestire, che informa l’intera biografia di un’autrice che non ha mai voluto separare mente e corpo, che ha

7 “In principio, continuai a vivere con mia madre. Nella «sua» camera passavo il tempo a leggere libri per bambini che prendevo dalla libreria con la vetrinetta del figlio, e mi divertivo a osservare e far girare il mappamondo che serviva da paralume. Mangiavo cibo kasher preparato da mia madre che nel tentativo di procurarselo, di tanto in tanto, a suo rischio e pericolo, usciva. Ben presto, però, nonnina disse che il cibo della mia infanzia era pericoloso per la salute: ero pallida, «linfatica», bisognava cambiare la mia alimentazione. D’ora in poi sarebbe stata lei a occuparsi di me. Mia madre del resto non poteva certo uscire, e io dovevo poter continuare a «prendere aria»” (*ivi*, p. 40).

8 *Ivi*, p. 9.

sempre riso della pretesa teoreticità pura della filosofia. Kofman nasce dalla vicenda di Sarah, sospesa *tra* “rue Ordener” e “rue Labat”, tra la madre (*maman*) e la “nonnina” (*mémé*). Kofman vive *tra* Nietzsche e Freud.

Il suo essere sospesa tra due alternative irrinunciabili si traduce in uno *stile* di pensiero e di scrittura, che non ha paura di sfidare le convenzioni, gli affetti e le convenienze pur di riuscire ad indagare fino in fondo l'autore prescelto. Lo stile di un filosofo è l'equivalente discorsivo del suo stare al mondo, un certo modo di vedere e di *ascoltare* l'inaudito.

Non si può fare a meno di prendersi carico del *corpo* della filosofa nel momento in cui affrontiamo il *corpus* delle sue opere, perché le due cose sono inestricabili, sono la medesima cosa. Le opere di Kofman non sono mai semplici testi di storiografia filosofica, analisi erudite ma sterili, si tratta sempre di *riscritture* vitali, dato che implicano la restituzione del proprio che è sempre presente nel pensiero altrui.

Ogni lettura mette al mondo un altro testo, è la creazione di una nuova forma: è proprio quello l'effetto dell'arte. Contemporaneamente, il testo, espressione di un sistema di forze, agisce sul lettore, lo «coltiva», ossia lo fa giungere a sé⁹.

Ogni lettura nutre in profondità il nostro corpo, risvegliando ciò che è in noi e aiutandolo a raggiungere la propria maturazione. La qualità del nutrimento è fondamentale, proprio per questo motivo, *il faut bien manger*.

La necessità biografica

Il percorso filosofico di Sarah Kofman la conduce al proprio originario, alla propria vita, nella necessità di sciogliere finalmente i nodi insoluti trascinati sin dall'infanzia. La consapevolezza critica, analitica e penetrante, che l'aveva sempre contraddistinta come studiosa, ad un certo punto le si ritorce contro, imponendole un “passo d'addio”, *Rue Ordener, Rue Labat*.

Prima di questo scritto, così denso di elementi esiziali e tracce definitive, Kofman aveva affrontato di petto, una volta ancora, Nietzsche, misurandosi con uno dei suoi testi forse più discussi, *Ecce Homo*. Non sembra affatto una coincidenza, ritengo infatti che Kofman abbia individuato, come pochi altri autori, nel nodo indissolubile ed *osceno* di vita e filosofia la questione scottante sulla quale soffermarsi. Il corpo del filosofo e il *cor-*

9 KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972, p. 167.

pus delle sue opere si intrecciano avviluppandosi così strettamente da non poter essere realmente separate, dato che si correrebbe il rischio di mutuarle irrimediabilmente il senso. Questa è la vera pietra dello scandalo di una filosofia che si vuole completamente immune dalla dimensione della reale esistenza, e che si vuole come “esercizio di morte”¹⁰.

Il testo che Kofman dedica a *Ecce Homo* è una densa analisi in due volumi, non solo ricchissima di notizie, ma nella quale la studiosa si prende carico consapevolmente e totalmente della questione filosofica che sostiene tutto il testo nietzscheano, evitando di cadere nel facile tranello della scusa della follia sopravveniente o già presente.

L'operazione compiuta da Nietzsche in *Ecce Homo* è quella della costruzione di un “metatesto”, in grado di rileggere e collocare, nella prospettiva di una futura *trasvalutazione di tutti i valori*, la sua intera produzione filosofica. Egli costruisce una griglia nella quale posizionare le sue opere, in modo da farne apparire chiaramente il grande valore, come se si trattasse di tessere di un mosaico che – pur essendo significative in se stesse – acquisiscono il loro significato reale solo se ricomprese nel progetto che le ha generate. Una vita filosofica, un “soggetto” filosofico.

Scriva Nietzsche,

Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità per metterla di fronte alla più grave esigenza che mai le sia stata posta, mi sembra indispensabile dire *chi io sono*¹¹.

Tutti i suoi scritti sono presentati come necessari passi, o meglio, delle tappe in cui ognuna contiene in sé l'annuncio della successiva. Bisogna però fare attenzione a non farsi ingannare, scrive Kofman. Il “chi” di cui si sta parlando è la vera questione, dato che – di fatto – non esiste, non può esistere, proprio in base al risultato che quelle stesse tappe hanno conquistato, ossia la decostruzione genealogica della soggettività.

Ma se c'è una “autobiografia”, Nietzsche vi sovverte di fatto, nel modo più radicale, il “genere” autobiografico. Si tratta del testo autobiografico più strano

10 “Sembra che ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità [...] risulta veramente chiaro che se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in sé medesime (Platone, *Fedone*, 64a-65a).

11 *EH Prologo*, I.

che sia mai stato scritto, “il più spersonalizzato” che ci sia, dice paradossalmente Nietzsche. Come intenderlo?¹²

L'io, l'identità di cui Nietzsche narra la storia, a patto che lo si voglia pensare, non è ancora compiuta, coincide ma sfugge alla precisa identificazione con le tappe del suo destino, non a caso il sottotitolo del testo è *Come si diventa ciò che si è*.

Come giustamente rileva Kofman, questo compito implica la necessità di far vedere come egli sia divenuto ciò che è, cioè come egli sia cambiato pur rimanendo sempre se stesso, una continuità nell'impermanenza. Egli allora è veramente tutti i nomi della *sua* storia, dato che questi sono stati assolutamente necessari per giungere ad essere ciò che egli è. Kofman parla di una tanatografia, dato che si tratta di narrare di molte sepolture di “io” che non ci apparterebbero più.

L'autobiografia è prima di tutto un lavoro di lutto – e, in questo senso, è una tanatografia – nella quale Nietzsche si seppellisce molte volte per poter rinascere e riappropriarsi di sé: grazie ad un fiuto genealogico senza pari, tutto il suo genio è nelle narici¹³.

La scrittura serve a costruire la propria identità in una assoluta mancanza di un concetto unitario di soggetto. Il soggetto, non esistendo di fatto, non può costituire un rifugio sicuro per chi tenta di ritrovare la propria storia. Se noi “siamo una pluralità che si è immaginata un'unità” (FP 81-82, 12 [35]), riesce molto difficile potersi identificare in una forma “prima” rispetto alle altre.

Tuttavia, proprio questa pluralità senza nome riesce attraverso il racconto di sé, a dar forma unitaria ad una sia pur precaria identità, che solo in superficie si può dire tale, conservando il pudore di fingersi ciò che non potrà mai essere. Unità senza fondo.

Se esiste un'unità è quella di un nulla che si finge “qualcuno”. Infatti, quali parti della nostra storia o del nostro corpo, sono maggiormente “responsabili” di ciò che riteniamo essere il nostro io. Il problema è quello di capire “quanta verità può osare un uomo?” (EH *Prologo*, 3).

12 *Explosion I*, 22.

13 *Explosions I*, 25.

Il soggetto o del "divenire ciò che si è"

Per comprendere in profondità l'operazione che Kofman compie nei confronti di *Ecce Homo*, è necessario rendere evidente uno dei fili che tengono l'intera questione, ossia il problema filosofico che si annida nell'autobiografia e – in fin dei conti – in ogni scritto biografico.

Chi è che si racconta in *Ecce Homo*? Qual è il vero soggetto che dice "io" in uno scritto affollato di altre "persone", altre maschere del "signor Nietzsche".

Che questa sia la vera questione, lo capiamo dal prologo che, più volte, esemplifica il problema.

Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità per metterla di fronte alla più grave esigenza che mai le sia stata posta, mi sembra indispensabile dire *chi sono*.

In queste circostanze io ho un dovere, contro cui si rivoltano, in fondo, le mie abitudini, e ancor più la fiera dei miei istinti, e cioè quello di dire: *Ascoltatevi! Perché sono questo e questo. E soprattutto non scambiatemi per altro!*(1)

La paura del fraintendimento e la volontà di non essere comprensibile ai più, convivono in Nietzsche in maniera contraddittoria, creando una continua tensione tra la solitudine necessaria¹⁴ alla creazione del pensiero e la socialità confortante, che in un certo modo viene cercata, fosse anche solo in una comunità di pari o eguali, anche a costo di inventarseli.

All'insegna di questa contraddittoria esigenza, possiamo leggere i tentativi di autocritica che lo portano a riscrivere nuove introduzioni e a ripubblicare le sue opere, così come *Ecce Homo*, dove il tutto viene amplificato dalla preparazione di una griglia interpretativa onnicomprensiva, nella quale la vita e le opere sono finalmente valutate l'una alla luce dell'altra, mettendo in campo palesemente lo scandalo di un pensiero che non si vuole staccato dal fisico.

Lo scopo di *Ecce Homo* – dichiarata dal suo sottotitolo – è quello di far capire chi è Nietzsche, passando in rassegna la sua vicenda, raccontarlo facendo capire attraverso quali vite si diventa ciò che si è. Egli è "Friedrich Nietzsche", come dichiara la firma che – in modo molto anomalo – suggella il prologo.

14 "La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino a oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture – ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale" (EH, *Prologo*, 3).

La firma sancisce un'identità che è tale solo grazie alla molteplicità che la costituisce. È un venire all'unità, un *volarsi* unitario di un "senso" disseminato. Dioniso Sparagmos. Una superficie che copre un'immensità.

La questione della firma in questo specifico caso più che in altri, richiama una ulteriore problematica, legata alla possibilità di "dirsi".

Possiamo servirci, a questo proposito delle parole di Jacques Derrida:

La firma inventa il firmatario. Quest'ultimo non può autorizzarsi a firmare che al termine, se così si può dire, della sua firma e in una sorta di retroattività favolosa. La sua prima firma l'autorizza a firmare¹⁵.

Ciò che Derrida discute – proprio in riferimento al Nietzsche di *Ecce Homo* – è proprio il fatto che la firma non è altro che l'atto costitutivo di una soggettività che altrimenti non sarebbe, anche al di là della sua storia. In *Ecce Homo*, tutta la vicenda che sembra essere conseguente, derivata dal nome di Friedrich Nietzsche è, in realtà, solo una prefazione al "diventare ciò che si è" ossia quel Friedrich Nietzsche della firma¹⁶.

Il richiamo a Derrida mi sembra utile, dato che – anche cronologicamente – la conferenza che ha originato *Otobiographies* rimane sullo sfondo della discussione che riporta in auge, negli anni Settanta, il pensiero di Nietzsche. Anche la definizione dell'autobiografia come "tanatografia" si ritrova operante in questo scritto di Derrida¹⁷, che sappiamo esser stato uno dei principali interlocutori della Kofman¹⁸.

L'analisi si sviluppa, come è ovvio, in direzioni diverse per Derrida, partendo però dagli stessi nodi problematici. Un breve confronto tra i temi focalizzati da Derrida e dalla Kofman potrebbe forse chiarire, ancora di più, la specifica modalità d'ascolto di quest'ultima.

Il primo punto di coincidenza e distanza tra i due è la questione della doppia presenza dei genitori di Nietzsche. La distanza abissale tra le due figure: una, la madre, presente e viva, ingombrante e imbarazzante, che fa addirittura dubitare Nietzsche della necessità dell'eterno ritorno, "la

15 J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993, p. 27.

16 *Ivi*, pp. 44-45.

17 *Ivi*, p. 42.

18 *Éperons*, che riprende il testo che Derrida pronunciò alla famosa conferenza del 1972 a Cérisy-la-Salle che decretò la "Nietzsche-Renaissance", è un testo fondamentale per la questione della scrittura e del corpo, ossia dello stile, vede una chiara confessione dell'interdipendenza speculativa di autori di per sé molto diversi (come Pautrat, Kofman etc.), che si confrontavano su Nietzsche in quegli anni. Cfr. *Sproni*, Adelphi, Milano 1991, p. 40.

più profonda obiezione” (EH, *Perché sono così saggio*, 3) a questo pensiero. L'altro, il padre, morto, assente, trapassato, ma presente con una eredità di morbosità, di malattia latente pronta a danneggiare il corpo e la mente del filosofo.

Una doppia presenza, potenzialmente paralizzante di due principi antinomici, che viene interrogata con grande serietà da entrambi gli interpreti – cosa d'altra parte necessaria, data l'insistita esposizione di doppie nature da parte del filosofo –, tuttavia, Kofman si serve del suo “orecchio freudiano”¹⁹, per cercare di cogliere con chiarezza le sfumature di un contrappunto, che non mantiene mai il medesimo valore, ma tende a ribaltarsi, cambiando di segno.

Kofman interpreta volutamente la scrittura di Nietzsche attraverso il proprio sentire, il risuonare freudiano, in modo da “déplacer” il senso, da farlo scivolare da se stesso aprendosi all'interpretazione. Lei stessa riconosce in questo la propria caratteristica interpretativa fondamentale.

Questa è probabilmente la specificità della mia lettura: il più possibile vicina al testo di Nietzsche, tuttavia lo fecondo e lo sposto leggermente grazie al mio ascolto freudiano, che il testo di Nietzsche mi autorizza e contiene in sé da sempre²⁰.

Ma, in Kofman, la doppia funzione genitoriale si carica – o meglio svela – di ben altri significati, facendo riferimento all'orrore per la madre come ad una paura di castrazione, simile a quella simboleggiata dal potere di Medusa²¹. La madre verrebbe a rappresentare – nel desiderio incestuoso del figlio – il simbolo della vita, della mancanza di forma e cultura, suscitando la paura di venirne irrimediabilmente sopraffatto. Nietzsche dimentica, infatti, “il suo ombrello”²², confessando freudianamente – anche a det-

19 “[...] leggendo Freud, lo leggo con il terzo orecchio nietzscheano, leggendo Nietzsche, lo leggo con il mio quarto orecchio freudiano” (EX, II, p. 372). Interessante notare che Sarah Kofman mantiene entrambe le “sue” orecchie e non le sostituisce con quelle dei suoi maestri.

20 EX, II, 372.

21 Cfr. EX, I, p. 204.

22 Cfr. EX, I, pp. 202-203. “Ho dimenticato il mio ombrello” (FP 1881-1882, 12 [62]), questo aforisma è anche punto fondamentale della conclusione di *Sproni* di Derrida, dove egli partendo da questo frammento, rievoca il fondo oscuro del non detto che crea il senso: “Forse un giorno sapremo qual è il contesto significante di questo ombrello” (*Sproni*, cit., p. 114) e, a proposito di questa possibilità, Derrida fa riferimento ad un possibile collegamento illuminante segnalatogli – guarda caso – da Sarah Kofman, si tratta di una nota a margine ad una lettera ad Elisabeth

ta di Kofman – la sua volontà di liberarsi dalla cappa iperprotettiva della madre, che gli aveva regalato il suo primo ombrello, da piccolo.

Il padre, tuttavia, è il decadente, è il portatore di una malattia mortale che Nietzsche perpetua in sé; egli deve quindi superarlo, “ucciderlo” per continuare ad esistere. Come uccidere, però, un morto?

Il divenire ciò che si è si configura, proprio per questa nascita, sospesa tra i due principi antitetici, nei termini di una “grande salute”, ossia di uno stato di salute conquistata e mantenuta sempre camminando sul filo del rasoio: “una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare...” (EH, *Così parlò Zarathustra*, 2).

La “grande salute” come stato di precario benessere, che permette di dirsi unitario solo in virtù di una consapevolezza di ciò che è sicuramente passato, di ciò che è alle proprie spalle, che non è più. La biografia come tanatografia sta a significare proprio questo: la necessaria sepoltura di tutti gli uomini che hanno costituito i gradi successivi della propria formazione, parti di un unico progetto di un essere “ecce homo”. Lou Salomé aveva parlato del continuo stato di convalescenza che caratterizza la scrittura di Nietzsche, cosa che – d'altra parte – aveva egli stesso confessato in molti luoghi, ad esempio in apertura a *La Gaia scienza* parlando di una “riconoscenza di un convalescente” (FW, *Prefazione*, 1).

[...] vuol dire i saturnali di uno spirito, che ha resistito con pazienza a una lunga, orribile oppressione [...] e che ora, tutt'a un tratto, è invaso dalla speranza, dalla speranza di salute, dall'ebbrezza della convalescenza. (*ibid.*)

È l'ebbrezza, in effetti, che fa scrivere a Nietzsche anche *Ecce Homo*, uno stato di consapevolezza superiore (nel senso di pienamente cosciente) della propria eccezionale capacità di resistenza, di ricostruzione (o tentativo di) di una “forma” di soggetto, una ricollocazione all'interno di una sto-

del 21 maggio 1887 (cfr. *ivi*, pp. 114-115). Continua poi Derrida: “Non lo sapremo mai. Per lo meno possiamo non saperlo mai: ed è in questa possibilità, di questo impotere che bisogna tener conto. Questo conto è segnato come traccia nella *restanza* di questo non-frammento, lo sottrae a ogni interrogativo ermeneutico certo del proprio orizzonte. Leggere, riferirsi a una scrittura, sarà dunque perforare quell'orizzonte o velo ermeneutico [...] Si tratta proprio di leggere questo inedito, *quello per cui* esso si dà sottraendosi, come una donna o una scrittura. Giacché questa frase è leggibile. La sua trasparenza si dispiega senza pieghe, senza riserva (*ivi*, pp. 118-119).

ria significativa di un sé certamente discusso, dissolto, esploso, però, allo stesso tempo sempre presente nella sua assenza.

C'è bisogno che qualcuno dica "io" perché la storia possa raccontare la storia dell'io. Ci troviamo all'interno di un circolo ermeneutico che difficilmente riusciremo ad eludere.

Io e la sua storia. Per dire ciò che si è diventati, si deve pur parlare di qualcuno. Di chi parla Nietzsche? Ingenuamente potremmo dire di sé, ma in realtà egli parla di "Friedrich Nietzsche".

Per parlare di come egli è divenuto ciò che è, Nietzsche parla dei suoi libri, che sono in effetti la sua eredità, la sua proiezione sul futuro – che egli infatti si sente di dover tutelare –, sono i suoi figli. D'altra parte, egli ci avverte subito dopo del fatto che "una cosa sono io, un'altra i miei scritti" (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1).

Questi testi hanno avuto un destino simile al loro autore, cioè il fatto di non essere stati capiti, di esser stati sottovalutati. Cosa ben comprensibile se si pensa che "ci sono uomini che nascono postumi" (EH, 55).

A questo punto, Kofman scrive che Nietzsche sa da molto tempo che ammettere una assoluta coincidenza, sintomatica e patologica, del libro con l'autore, equivarrebbe a un "segno di decadenza degli istinti"²³. Perciò

I libri sono perciò altri rispetto agli autori. Tuttavia solo loro li fanno divenire se stessi e assicurano loro, con la loro sopravvivenza. Lo scarto esistente tra il «libro» e l'autore permette di sperare che un autore, i cui libri non sono stati letti o capiti in vita e non è stato apprezzato, potrà, se i suoi scritti dovessero cadere in mani migliori, nascere postumi.

Lo scarto tra l'autore e l'opera permette una speranza di sopravvivenza per l'opera stessa. L'opera deve necessariamente staccarsi dal suo autore, differirne per poter avere una speranza di sopravvivere postuma. L'autore deve soccombere alle sue pagine per attuare pienamente il suo destino.

I libri – i figli – di Nietzsche sono destinati a mettere la parola fine alla sopravvivenza del proprio autore. L'autobiografia di *Ecce Homo* si conclude su una impossibilità autobiografica, nel senso che il soggetto che è il frutto di un «divenire ciò che si è» e si identifica con l'autore dei testi di cui parimenti narra, deve in un certo senso essere già morto, annullato per lasciar essere i suoi figli.

Questi libri postumi di un autore inattuale hanno bisogno di essere accolti con le dovute cautele. Nietzsche dimostra di avere la sollecitudine di

23 EX, II, p. 14.

un padre (madre) che cerca di preparare l'arrivo dei suoi figli, tentando di scovare orecchie in grado di coglierne il ritmo del periodare, che è il ritmo del «grande stile».

L'arte del *grande* ritmo, il *grande stile* del periodare, per esprimere un immenso su e giù di passione sublime, sovrumana, questo è stato scoperto per la prima volta da me. (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 4)

Il «grande stile» che è, ovviamente, il palesarsi della «grande salute» di cui gode il convalescente.

La morbosità costituzionale nell'autorappresentazione che Nietzsche offre di sé, mi sembra essere uno dei tratti che Kofman sottolinea con maggiore insistenza ed efficacia nella sua analisi. Kofman dedica un intenso capitolo alla questione dello stile che, effettivamente, è centrale nell'economia di una filosofia che come quella di Nietzsche mira ad un nuovo ascolto del pensiero.

Se, per «stile», si intende con Nietzsche, l'arte di comunicare attraverso dei segni un certo stato di tensione interna, un certo pathos, lo stile nietzscheano non ha ancora trovato orecchie in grado di elevarsi all'altezza delle sue passioni e della loro espressione: dei lettori degni di innalzarsi al suo tempo, quello delle sue passioni, e quello correlativo della sua scrittura, dei lettori ai quali potrebbe e dovrebbe trasmettere se stesso e che, per affinità tipologica con lui, meriterebbero di intenderlo. Non è quindi per un difetto dello stile di Nietzsche che rimane incomunicabile, ma a causa dei lettori in affinità con un tale tempo. (EX, II, 43)

Ancora una volta il problema fondamentale è l'inattualità di Nietzsche che lo pone automaticamente in un contesto di non consonanza con il resto degli uomini. Il commento di Kofman è molto aderente al testo nietzscheano, ma tende a far emergere con chiarezza la componente musicale dello stile: il *tempo* del periodare la cui regola non può venir descritta, ma si deve ad un *orecchio musicale*, ad un corpo predisposto, pronto a tale tempo. Il corpo di chi gode della *grande salute*, ovviamente. Scrive Kofman:

Quindi è impossibile prescrivere delle regole generali del «buon» stile, sarebbe una «pura» stupidità idealista, una pura menzogna: uno stile è sempre relativo ad «un» autore, alla sua molteplicità interna che sin dall'inizio lo rende plurale – e si rivolge a un lettore privilegiato, differente per ogni «autore», reale o fittizio, al quale, per comunicare con lui, ammicca. (EX, II, p. 45)

Kofman sottolinea la falsità di aggettivi o definizioni determinanti, tutte quelle che abitualmente dovremmo dare per scontate, cioè che esista un

“buon” stile che dipende da regole retoriche, che sia lo specchio di una competenza tecnica e non invece corporea. Che si possa parlare di purezza di un concetto, fosse anche per l'idealismo dove, a dispetto delle pretese, non si trova altro che un campo di significati non così netti quanto di vorrebbe. Ma, soprattutto, che possa esistere “un” “autore”, mettendo in dubbio un'unicità identitaria riconoscibile di chi scrive, a causa della sua “molteplicità interna”, e, quindi, di fatto, la presenza stessa di ciò che solitamente intendiamo con questo termine.

Kofman coglie esattamente il grande problema dell'*Ecce Homo* che, solo in seconda istanza riguarda la “follia” di Nietzsche, ma che è, prima di tutto, un testo che riguarda l'impossibilità del soggetto di *dirsi* compiutamente.

Come ci ricorda lo stesso Nietzsche, l'esempio migliore per capire ciò di cui si sta parlando è sempre lo *Zarathustra* e, in particolare, il ditirambo de “I sette sigilli” (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 4). E Kofman sottolinea che

Questo magnifico canto, all'opposto della parola umana, il canto dell'uccello, la sua leggerezza, la danza, il riso e l'eterno ritorno.

Possedere l'arte del «grande stile» è cantare, più che scrivere o parlare. Con un certo tempo e su un certo ritmo, senza trascurare i ritornelli che, con la loro ripetizione, mimano l'eternità del ritorno della vita, unica donna che Nietzsche abbia mai amato al punto di desiderare dei figli da lei. (EX, II, 47)

La dimensione corporea del pensare e dello scrivere è così fondamentale, come Nietzsche insegna grazie alla metafora del “grande stile”, che Kofman è autorizzata, anzi invitata dalla tematica stessa, a mettere in campo il suo orecchio freudiano, in modo da far slittare i significati e ad aprirli potremmo dire alla polifonia delle voci, per seguire le tracce di quella molteplicità che si è voluta unità.

GAETANO RAMETTA

NON-ESSERE E NEGAZIONE
NELLA *LOGICA* DI HEGEL

In questo intervento, mi concentrerò sul problema del non essere e della negazione nella *Logica* di Hegel. In particolare, mi occuperò di alcuni passaggi contenuti nella prima edizione della logica dell'*essere*, che Hegel pubblica nel 1812,¹ e nella logica dell'*essenza*, pubblicata l'anno successivo (1813).² Noi sappiamo che la logica dell'*essere* verrà poi rielaborata e pubblicata nel 1832 come primo volume di una nuova edizione dell'intera *Scienza della logica*, che Hegel non porterà mai a compimento per la morte sopravvenuta nel frattempo. Preferisco concentrarmi sulla prima edizione per mantenere una coerenza filologica e cronologica rispetto al secondo libro costituito dalla logica dell'*essenza*.

I passaggi su cui focalizzerò la mia analisi sono quelli a mio avviso fondamentali per la definizione di tre concetti: il concetto di *negazione*, il concetto di *negatività* e il concetto di *negativo*. È inutile dirlo: quando parliamo di Hegel, come di ogni altro pensatore autenticamente originale, è indispensabile comprendere in modo rigoroso i concetti di cui parliamo. In questo senso, prima di tutto cercherò di mostrare in che modo Hegel determina questi concetti, definendone le specifiche connotazioni logico-teoretiche. In secondo luogo, cercherò di sostenere una tesi che contrasta con alcune posizioni che, nell'ambito della filosofia contempo-

-
- 1 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein*, 1812, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, pp. 1-232; trad. it. *Scienza della logica. Libro primo. L'essere*, 1812, a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro, P. Livieri, "Quaderni di Verifiche", Trento 2009. Da noi abbreviata con la sigla *WdL 1812*, seguita dal numero dell'edizione tedesca e da quello della traduzione italiana.
 - 2 Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, zwites Buch: *Das Wesen*, 1813, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, cit., pp. 233-409; *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. Di C. Cesa, tomo secondo: *La dottrina dell'essenza*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 431-646. Da noi abbreviata con la sigla *WdL 1813*. La traduzione delle citazioni, per ragioni di uniformità stilistica e terminologica, diverge talvolta da quella delle edizioni italiane.

ranea, sono state tra le più rilevanti, sia dal punto di vista teoretico che da quello storico-filosofico.

Nel corso del Novecento, il pensiero di Hegel ha avuto diverse “rinasce” ma io mi limiterò a considerare due modalità di confronto e di critica nei confronti di Hegel, che vanno sotto i nomi di Adorno e di Deleuze. Si tratta di due proposte teoreticamente molto forti, e ambedue questi autori cercano di configurare la loro posizione confrontandosi e smarcandosi radicalmente dal discorso hegeliano.

Nel caso di Adorno, la discussione si concentra sul concetto di *negativo*. Adorno ritiene che Hegel tradisca questo concetto costitutivo della dialettica a favore di un ripristino dell'identità. L'identità riemerge vittoriosa, come «superamento» (*Aufhebung*) di quelle tensioni e aporie che sono espresse dal negativo, ma che poi Hegel avrebbe preteso di risolvere in una totalità conciliata. Sono tesi che Adorno argomenta nel corso di tutta la sua opera, ma che emergono con particolare evidenza nei *Tre studi su Hegel* (1963) e nella celebre *Dialettica negativa* (1966). Nel caso di Deleuze, invece, la critica investe il nesso tra differenza e contraddizione. In quello che secondo me costituisce uno dei capolavori del Novecento, cioè *Differenza e ripetizione* (1968), egli sostiene che Hegel, attraverso la sua teoria del negativo, inventa un dispositivo logico potente e al tempo stesso infernale per ricondurre la *differenza* all'identità. Quindi, diversamente da Adorno, Deleuze vede nel negativo una categoria che sembra in grado di rendere giustizia al movimento delle differenze, mentre in realtà, proprio attraverso il processo innescato dalla contraddizione e dal negativo, Hegel trova il modo di subordinare una volta per tutte il molteplice all'unità, e la differenza all'identità. Io vorrei problematizzare ambedue queste letture, cercando di mostrare come il pensiero di Hegel possa condurre a una filosofia della differenza, benché in senso diverso da quello sostenuto da Adorno e Deleuze.

Questo è il senso teoretico degli attraversamenti di carattere filologico che adesso comincio a presentare. Il mio intervento si suddivide in due parti: la prima riguarda la logica dell'essere, la seconda la logica dell'essenza.

1. Per quanto riguarda la logica dell'essere, mi riferirò in particolare a due sezioni comprese nel capitolo sul *Dasein*. La prima è dedicata al «*Dasein* come tale» (*WdL 1812*, 59-66; 80-90); la seconda, immediatamente successiva, è intitolata «Determinatezza» (*WdL 1812*, 66-78; 91-107). Il termine *Dasein* viene tradotto normalmente con «esserci», non nel senso di cui parla Heidegger, ma nel senso di «essere determinato». In effetti, Hegel scrive esplicitamente che l'«esserci», *Dasein*, è *bestimmtes Sein*, è

«essere determinato» (*WdL 1812*, 59; 80). Vedremo come il concetto di negazione sia costitutivo della nozione hegeliana di essere determinato, nella misura in cui essa è già implicitamente contenuta, come condizione, per la definizione del concetto di determinatezza. Qui mi dispiace dover introdurre un'ulteriore precisazione tecnica. È fondamentale distinguere, nella logica hegeliana, tra il concetto di «determinatezza» (*Bestimmtheit*) e quello correlato, ma differente sul piano teoretico, di «determinazione» (*Bestimmung*). In ambedue questi concetti opera l'idea della negazione, ma, come vedremo, questa operatività si sviluppa secondo linee e modalità profondamente diverse.

Dopo queste considerazioni introduttive, concentriamoci finalmente sulla sezione dell'esserci «come tale», cioè come essere determinato. Siamo immediatamente dopo le prime battute della logica, perché appunto l'essere determinato è ciò che emerge dalla dialettica (su cui non mi soffermo) tra essere, nulla e divenire. Ora, all'interno di questa sezione, troviamo un paragrafo che riguarda la nozione di essere determinato come «realtà» (*Realität*). Anche qui dobbiamo distinguere tra la realtà intesa come *Realität*, che si colloca sul piano della logica dell'essere, dalla realtà intesa come *Wirklichkeit* («effettualità»), che si colloca sul piano della logica dell'essenza. Per il momento, noi ci troviamo all'interno della logica dell'essere. Quindi, d'ora in poi, quando parleremo di realtà, intenderemo sempre parlare della realtà come *Realität*.

Si tratta dunque di comprendere da che cosa sia caratterizzata questa ulteriore concretizzazione dell'essere determinato. Hegel la presenta nella forma di una unificazione tra due nozioni, inizialmente antitetiche, costituite dall'«essere presso di sé» (*Ansichsein*) e dall'«essere per altro». Questi due momenti sono costitutivi della realtà dell'esserci. Ciò significa che l'esserci, per acquisire realtà, deve essere determinato in pari tempo come diverso da sé, e dunque, pur trovandosi in prossimità con sé, ovvero appunto «presso di sé» (*an sich*), presenta un lato che lo espone ad un divenire diverso da sé, cioè «altro». Nell'esserci come realtà, non siamo ancora di fronte ad un movimento di positiva affermazione nell'esistenza, l'esserci non si pone ancora come un esistente singolare. L'aspetto del divenir-altro da sé, nella realtà dell'esserci, sussiste ancora come indifferente accanto al suo trovarsi presso di sé. Inoltre, Hegel precisa che a questa altezza non siamo ancora di fronte alla relazione tra un esserci e un altro esserci, non siamo ancora al rapporto tra due realtà diverse e indipendenti, ma la relazione tra essere presso di sé ed essere per altro coinvolge un unico e identico esserci. D'altra parte, proprio perché l'antitesi tra questi aspetti non conduce ad uno sdoppiamento dell'esserci, bensì costituisce un approfondo-

dimento della determinatezza costitutiva dell'esserci stesso, essere in sé ed essere per altro vengono abbassati a semplici momenti nel costituirsi dell'esserci come realtà.

Come si vede, la nozione di realtà permette di superare la dimensione dell'immediatezza, all'interno della quale l'esserci era stato fino ad ora compreso. Anche se i due aspetti che vengono unificati continuano a sussistere l'uno di fronte dell'altro, anche se non siamo ancora in presenza di una unità *negativa*, che si pone e si afferma come movimento positivo di *posizione e annullamento delle differenze*, la realtà, in quanto espressione dell'unità tra quei diversi aspetti, mostra che l'esserci è diventato un concetto mediato, nel quale essere presso di sé ed essere per altro si *riflettono* come momenti di un'unica realtà. Per questo, Hegel può designare l'esserci divenuto realtà come un «esserci riflesso» (*WdL 1812*, 63; 86).

Questo tipo di dialettica, dal nostro punto di vista, è importante perché ci permette di andare al nodo di questa sezione, che è costituito dal concetto di «qualcosa» (*Etwas*). Si tratta di una nozione cruciale, perché nel qualcosa, secondo Hegel, è racchiuso un *inizio di soggettività*. Ciò significa che quando l'esserci si determina come qualcosa, cominciamo ad entrare nel vivo della problematica della negazione.

Ripercorriamo brevemente percorso compiuto fino ad ora. La sequenza logica ha mostrato che l'essere, come concetto astratto, è identico al nulla, e in quanto identico al nulla può esistere effettivamente solo nella concretezza del divenire; quest'ultimo precipita nell'esserci «come tale»; ma l'esserci «come tale», in quanto è essere determinato, si costituisce come «realtà» solo nella misura in cui si pone come «riflesso», cioè come superamento, all'interno della propria unità, dell'incipiente sdoppiamento tra essere in sé ed essere-per-altro. Ma proprio qui sta il passaggio, dal punto di vista di Hegel assolutamente *necessario*, dalla dimensione della realtà alla dimensione del qualcosa. Perché l'essere presso di sé e l'essere per altro possano esprimere i due lati di un'unica e sola realtà, quest'ultima non può limitarsi ad accoglierli passivamente al proprio interno, come due aspetti che sussistono in indifferenza reciproca l'uno accanto all'altro, bensì deve scaturire positivamente come unità negativa dal loro reciproco superamento. Ciò significa che tali momenti non si distinguono soltanto l'uno dall'altro, rimanendo indifferenti l'uno accanto all'altro, bensì confluiscono dinamicamente l'uno nell'altro. Ciascuno per differenziarsi pone l'altro e si dissolve in esso. La realtà dell'esserci diventa dunque qualcosa di positivamente *affermativo*, ed è proprio questo carattere di autoposizione affermativa, che sembra contraddistinguere l'esserci come *qualcosa* dall'esserci come realtà: «L'esserci –

scrive Hegel – è essere-in-sé (*Insichsein*), e in quanto essere-in-sé esso è esistente (*Daseiendes*), ovvero qualcosa» (*WdL 1812*, 66; 89).

La realtà dell'esserci, dunque, sfocia nell'affermarsi dell'esserci come essente, nel suo porsi esplicitamente come un esistente singolare, insomma nel suo determinarsi come qualcosa. Come si vede, il qualcosa, in Hegel, non è presupposto come un dato, ma è il risultato di uno sviluppo dialettico che presenta una notevole complessità, poiché nel concetto del qualcosa l'essere per altro, cioè il coinvolgimento del *Dasein* in un divenire che lo rende differente da sé, viene nuovamente riassorbito all'interno del qualcosa stesso. Scrive a questo proposito Hegel: «l'essere-in-sé è la relazione dell'esserci a sé nella misura in cui il superamento dell'essere per altro è un movimento suo proprio» (*WdL 1812*, 66; 90). Qui non abbiamo più una relazione di semplice *indifferenza* tra l'essere presso di sé e l'essere per altro; questi ultimi non costituiscono più, come avveniva ancora nell'esserci in quanto realtà, degli aspetti o lati diversi, che sussistono quietamente l'uno accanto all'altro. *L'esserci che diventa qualcosa si pone come esistente in se stesso immanente*, è il risultato di un movimento di assorbimento dell'alterità in se stesso.

Siamo in presenza di un'identità articolata, che contiene ed esprime un determinato divenire, una incipiente processualità. È nel qualcosa che la *negazione* per la prima volta diventa non più soltanto una modalità operativa ed implicita, ma la dimensione fondamentale – la struttura portante del concetto. E questo significa, per Hegel, che nel qualcosa noi abbiamo per la prima volta un *inizio di soggettività*. Soggetto si dà in Hegel sempre soltanto come movimento di ripresa in sé di un esser-altro da sé. È la nozione fondamentale dell'*Aufhebung*. Scrive Hegel: «nel seguito [della *Logica*] il qualcosa si determinerà in modo più preciso come essere per sé o come cosa, sostanza, soggetto e così via», precisando che «a tutte queste determinazione sta alla base l'unità negativa» (*WdL 66*; 90). Ma l'unità negativa, che cos'è? È «la relazione a sé mediante negazione dell'esser-altro» da sé (*ibid.*): definizione di una pregnanza tale, da rendere azzardata la pretesa di voler aggiungere altri termini, alla quale peraltro non è possibile sottrarsi. Limitiamoci a dire che l'unità negativa designa in pari tempo una struttura e un movimento: la struttura attiene alla dimensione del riferimento, il movimento al carattere auto-riflessivo di quest'ultimo. Si tratta infatti di un riferimento, che nel ripiegarsi su di sé prevede la necessità di esporsi ad altro da sé, ma che nell'accettare il rischio di questa esposizione, scommette sulla sua «potenza» (la famosa *Macht des Negativen*), cioè la sua capacità di riassorbirla in sé mediante una dinamica processuale. Così conclude infatti il passo hegeliano: «l'esserci dunque nel qualcosa è passato nel nega-

tivo in modo tale che questo ormai sta a fondamento di tutti i rimanenti movimenti logici» (*ibid.*).

Proviamo ancora una volta a riassumere. L'esserci, abbiamo detto, è essere determinato. Lo sviluppo del *Dasein* in quanto tale pone esplicitamente in rilievo la dimensione negativa implicita nel concetto di essere determinato. La dialettica dell'esserci come tale culmina così nel qualcosa (*Etwas*) come unità negativa che si pone nell'identità con sé solo attraverso un movimento di negazione dell'esser altro. Mediante tale movimento, la condizione di esteriorità reciproca tra essere presso di sé ed essere per altro viene superata, ed entrambi vengono abbassati a «momenti» del qualcosa come esistente immanente in sé.

Vale la pena di insistere sul significato concettuale della differenza qui in questione. Un conto infatti è essere in sé nel senso di essere *an sich*, e un conto è essere immanenti in sé nel senso di essere *in sich*. Ad esempio, tutti sappiamo che Kant, quando parla di «cosa in sé», dice *Ding an sich*, e questa espressione, forse, si potrebbe tradurre anche così: «cosa presso di sé», perché *an* indica un rapporto di prossimità che mantiene una esteriorità, una relazione esterna tra i termini in questione. Essere presso di sé, essere in vicinanza e in prossimità con sé, indica certo un rapporto che supera la dimensione della pura contingenza, ma non esprime una relazione di effettiva interiorità, di effettiva immanenza a sé.

Nel qualcosa, invece, abbiamo il prodursi di questa relazione di interiorità: non nel senso di un'intimità che scava sempre più nelle dimensioni della coscienza, non nel senso di un approfondimento riflessivo che all'altezza del qualcosa siamo ancora ben lontani dal poter raggiungere, bensì nel senso di un'immanenza affermativa, attraverso cui l'esserci si pone come esistente (*Daseiendes*, scriveva Hegel). È da questo punto di vista che il qualcosa non è soltanto un ente affermato come esistente, ma un ente che nell'affermarsi come esistente, si afferma in una posizione di radicale immanenza a sé, assurgendo così allo statuto di esistente singolare. Ci sembra che l'espressione hegeliana «essere-in-sé» raccolga appunto l'insieme di tutte queste determinazioni.

L'essere in sé del qualcosa emerge come una prima forma di interiorizzazione dell'alterità, e dunque di arricchimento contenutistico del concetto, in cui la differenza non appare più come esterna, ma compresa in un movimento che è sia di assorbimento e appropriazione, sia di espressione e di ulteriore articolazione. In questo senso, l'*Insichsein* dell'*Etwas* è il segno di una operatività dirompente, costituita da ciò che in questi stessi brani Hegel chiama «il negativo», e noi abbiamo visto emergere più precisamente come «unità negativa», cioè come unità che si istituisce

dinamicamente, implicando una relazione all'altro che attua il riferimento a sé tramite assorbimento processuale di ciò che, nella sua immediatezza, appare altro ed estraneo rispetto a sé

Tuttavia, il progresso costituito dal qualcosa ha, per Hegel, un limite costituito dal carattere indeterminato del qualcosa stesso. È evidente, infatti, che qualsiasi cosa può essere determinata, in quanto esistente, come qualcosa (un computer, un tavolo, un essere umano – tutto, nella misura in cui è concepito come esistente, può essere compreso sotto la categoria del qualcosa). Ora, nella misura in cui il qualcosa è l'esito di un processo che ha fatto leva sul carattere dell'esserci in quanto essere «determinato», si tratta di portare avanti il movimento della determinazione, in modo tale da superare l'indeterminazione costitutiva della determinazione stessa del concetto di qualcosa. Il concetto di *determinatezza*, che dà il titolo alla seconda sezione del capitolo sull'esserci, e segue la sezione sull'essere come tale, di cui ci siamo occupati finora, costituisce il primo risultato di questo movimento di ulteriore determinazione, innescato dall'unità negativa incorporata nel qualcosa, ma che il qualcosa esprime ancora in maniera astratta, cioè genericamente indeterminata.

Il capitolo sulla *Bestimmtheit* avrà dunque il compito di mostrare come l'unità negativa, che si è realizzata nel qualcosa, non possa essere contenuta nei limiti del qualcosa, ma proceda oltre l'indeterminata generalità di quest'ultimo, alla ricerca di una concretizzazione che dovrà far perdere al qualcosa la sua genericità di partenza, facendogli acquisire un tratto distintivo tale da distinguerne la singolarità, cioè da determinarlo come differente dagli altri qualcosa. Il culmine di questa dialettica fra determinazione, determinatezza e ulteriore determinazione sarà costituito dal concetto di «dovere», nell'accezione kantiana di dovere «categorico» (*Sollen*). Lo sbocco della dialettica del qualcosa nel concetto di *Sollen* costituirà il momento, all'interno di queste sezioni della *Logica*, del confronto di Hegel con la tradizione critico-trascendentale di Kant e di Fichte.

Proviamo a indicare, schematicamente, quali sono i momenti fondamentali di questa procedura di autodeterminazione del qualcosa. Il primo è costituito dal concetto di «limite». Abbiamo visto come l'*Insichsein* implicasse una dimensione di riferimento a sé, di auto-riferimento da parte del qualcosa. L'identità con sé del qualcosa si determinava come negazione dell'essere per altro, con il quale l'esserci doveva porsi in rapporto per affermarsi come qualcosa. In questo modo, il qualcosa si determinava come un concetto ulteriore rispetto a quello dell'esserci «come tale», perché presentava un processo di incipiente soggettivazione, cioè di relazione a sé mediata da una relazione negativa all'altro da sé.

Ora, il concetto di «limite» è chiamato a esprimere positivamente l'unità negativa costitutiva del qualcosa, nella misura in cui esplicita che il qualcosa può porsi come identico a sé solo attraverso il respingimento al di fuori di sé di quell'essere per altro, con cui esso è appunto in relazione, ma in relazione strutturalmente *negativa*. Questa esclusione dell'altro, che implica evidentemente una relazione con esso (altrimenti non ci sarebbe nemmeno la possibilità di escluderlo), può avvenire in due modi: o nel senso che l'essere per altro è negato perché viene riassorbito nell'identità con sé, cioè viene incluso nel proprio *Insichsein*; oppure nel senso che l'*Insichsein* riproduce questa esclusione, iterando la negazione di tutto ciò che non è compreso nella propria immanenza.

Da questo secondo punto di vista, il qualcosa come unità negativa non è soltanto l'affermazione del proprio essere in sé mediante inclusione dell'esser altro, ma implica l'esercizio di una rinnovata negazione di quest'ultimo, come esclusione da sé di ciò che il qualcosa non è. Ciò che il qualcosa esclude da sé è il proprio non essere, cioè il suo proprio non esser-altro. Però, abbiamo appena visto che il qualcosa non potrebbe affermarsi come esistente senza riferirsi a un esser-altro. Quali sono le conclusioni tratte da Hegel? Che il qualcosa non può esistere senza coincidere con il non essere, che pure esso esclude. Tale non essere costituisce dunque l'essere vero e proprio del qualcosa; l'essere del qualcosa coincide col proprio non essere. Ciò Hegel afferma, quando scrive: «Qualcosa è ciò che è soltanto nel suo limite (*Grenze*)» (*WdL* 69; 94).

Allora il limite, nel separare il qualcosa da ciò che è altro rispetto ad esso, afferma in pari tempo che l'essere del qualcosa si dà solo come essere negativo, cioè in rapporto a ciò che il qualcosa non è. Questa dialettica tra l'essere in sé del qualcosa, e l'essere del qualcosa in rapporto ad altro, è quanto viene espresso nella nozione di *Grenze*. Proviamo a vedere meglio: in un primo momento, il limite emerge come ciò in cui l'essere del qualcosa cessa di essere in sé, esponendosi alla presa dell'essere per altro; ma allo stesso tempo, esso emerge anche come ciò che custodisce il qualcosa nel suo essere in sé, riparandolo di contro alla presa dell'esser-altro. Anche nel linguaggio ordinario, quando diciamo che qualcosa raggiunge i propri limiti, vogliamo dire che oltre quei limiti esso smette di esistere, non c'è più. Quindi l'essere in sé del qualcosa coincide col proprio limite; ma coincide col proprio limite solo nella misura in cui il limite segna anche il punto a partire da cui il qualcosa smette di essere. Il limite designa sia ciò entro cui l'essere del qualcosa sussiste, sia ciò attraverso cui l'essere del qualcosa viene meno. E allora, Hegel ha buon gioco nel sostenere che l'essere del qualcosa coincide col suo non essere; mentre viceversa, il non essere del

qualcosa appare effettivamente come il suo essere vero e proprio. Il concetto di «determinatezza» esprime questa reciproca implicazione, posta nel limite, tra l'essere e il non essere del qualcosa. La nozione di determinatezza appare dunque inscindibile dall'elemento della negazione, e l'elemento della negazione determina il senso da attribuire al non essere, quando riferiamo il non essere alla nozione di qualcosa.

Il movimento dei concetti ci ha condotto, dal concetto di qualcosa come esistente indeterminato, al concetto di limite come determinatezza in cui l'essere del qualcosa coincide col suo non essere, e il suo non essere coincide col proprio essere. Abbiamo visto che nell'*Insichsein* la negazione si era affermata come dimensione fondamentale del qualcosa; ma tale negazione, nel qualcosa, restava ancora affatto indeterminata. Ora, la contraddizione tra l'essere in sé del qualcosa (come unità negativa) e il suo carattere ancora indeterminato sfocia nella deduzione del concetto di «limite» del qualcosa. Il qualcosa, determinato attraverso il proprio limite, mostra che la sua affermazione come esistente coincide con la sua propria negazione. Il concetto di limite è la forma che l'unità tra essere e non essere, la cui prima espressione è la categoria di divenire, assume all'altezza del qualcosa.

Arriviamo dunque al problema di determinare ulteriormente questa unità dinamica tra essere e non essere, a partire dalla contraddizione che si delinea nella nozione di limite. Nella *Logica* del 1812, Hegel determina tale unità come «mutamento». Siamo di fronte a un livello di concretizzazione logica superiore rispetto alla dialettica iniziale tra essere, nulla e divenire. All'altezza del qualcosa, infatti, l'unità tra essere e non essere non si esprime genericamente come divenire, ma dà luogo al concetto di limite. Tuttavia, nel limite tale unità si esprime come contraddizione pura e semplice, il che condurrebbe all'auto-distruzione del qualcosa; l'espressione della contraddizione immanente al limite deve dunque distendersi dinamicamente, in termini di processualità e movimento. Questa realizzazione dinamica si presenta come alterazione del qualcosa, cioè non semplicemente come suo passaggio dall'essere al non-essere e dal non-essere all'essere, bensì come trasformazione che investe la sua *determinatezza* in quanto espressione variabile del suo limite. Il mutamento è la nuova modalità dell'unificazione tra gli aspetti dell'essere in sé e dell'essere per altro, che si raccoglievano nel qualcosa come unità negativa; al tempo stesso, esso è la modalità nella quale il divenire si ripresenta a un livello di concretezza logica superiore, corrispondente al concetto di limite del qualcosa. Il divenire non è più semplice passaggio tra le nozioni indeterminate dell'essere e del non-essere, bensì assume la forma concettualmente determinata di mutamento che in-

veste la determinatezza del qualcosa, di cambiamento che necessariamente coinvolge le sue molteplici *qualità*.

Il mutamento, abbiamo detto, è la concretizzazione del concetto di divenire all'altezza del limite del qualcosa. Abbiamo un esempio del movimento a spirale di progressivo approfondimento, caratteristico del metodo dialettico. Riprendendo la metafora del «circolo di circoli», che comparirà nella più tarda *Enciclopedia*, possiamo dire che l'esposizione speculativa, nel percorso che la conduce all'instaurazione della filosofia come scienza, ripete in modo differenziale il cammino che ha già compiuto una volta. Ma appunto, nel caso di Hegel non siamo di fronte ad una semplice ricorsività, ma ad un ritorno che produce uno scarto categoriale, e perciò stesso dà luogo alla produzione di nuovi concetti. Si tratta insomma di una ripetizione che procede per affermazione di differenze, attuando il pensiero come esperienza in divenire che, nel suo proprio modificarsi, si cristallizza in configurazioni di concetti che divengono e si trasformano assieme ad essa. La filosofia dà luogo ad un processo di concretizzazione che trasforma, che sposta i risultati di volta in volta acquisiti: non è mai solo ripetizione, ma è una ripetizione che differenzia, e dunque cambia costantemente i termini del discorso. Ecco perché, come aveva ben visto Adorno, è impossibile comprendere Hegel senza assumersi questo lavoro di ripetizione.

Ma dal punto di vista più ristretto del nostro percorso, perché l'idea di mutamento è così importante? Perché al termine di questo capitolo, Hegel presenta esplicitamente il concetto stesso di *negazione*. Abbiamo visto che la negazione, fino a questo punto, ha funzionato come fondamentale categoria metodologica, ma non è stata dedotta come tale, cioè come concetto tematicamente derivato all'interno dell'esposizione. In questo senso, la negazione è emersa con particolare evidenza nel concetto di qualcosa, ma come una categoria per così dire "metalogica", cioè come un concetto di cui Hegel si serve per descrivere il movimento interno al concetto di qualcosa. Al termine della sezione sul mutamento, invece, la negazione non sarà più soltanto un concetto impiegato da Hegel per descrivere il movimento delle categorie, ma emergerà essa stessa come categoria: sarà cioè derivata all'interno del movimento di autodeterminazione logica, che essa stessa contribuisce a descrivere e ad articolare.

Si tratta dunque di ripensare ciò che la dialettica del limite conteneva implicitamente al proprio interno. Abbiamo detto che il limite mostra il carattere costitutivo dell'esser-altro per l'essere in se stesso del qualcosa; Hegel riassume questo punto con una formula ancora una volta assolutamente pregnante, in cui dichiara: «l'esteriorità dell'esser-altro è la determinazione, essente in sé, del qualcosa stesso» (*WdL 1812, 73; 101*).

Ogni parola meriterebbe un commento analitico. Intanto compare il termine «determinazione» (*Bestimmung*). Qui Hegel non dice più «determinatezza» del qualcosa; dice che si tratta della *determinazione* del qualcosa. E vedremo il carattere fondamentale di questo slittamento terminologico; inoltre, dice che questa determinazione è *an sich* (e non *in sich*); cioè questa determinazione, in quanto interna al qualcosa, fa emergere un elemento di alterità immanente al qualcosa. Ecco perché, trattandosi di un'alterità immanente, Hegel non può usare la proposizione *in*, nella misura in cui appunto si tratta di evidenziare che in questo *in* riemerge la dimensione dello *an*, cioè dell'essere presso di sé; e come sappiamo, l'essere presso di sé implica un elemento di alterità, che questa volta appare come costitutivo dell'interiorità stessa del qualcosa.

Ma allora, perché si tratta di determinazione e non più di semplice determinatezza? *Bestimmung* in tedesco ha due significati fondamentali: uno è quello che abbiamo appena indicato; l'altro emerge dal fatto che la determinazione viene intesa come risultato di una processualità, di un movimento. Questo spiega perché il termine *Bestimmung* possa assumere in tedesco anche il significato di «destinazione»: ad esempio, per quanto riguarda il titolo dell'opera di Fichte *Die Bestimmung des Menschen*, la traduzione corretta è *La destinazione dell'uomo*. Non si tratta infatti di una «missione» legata a una decisione o a una libera scelta, ma di una struttura che investe la natura o l'essere stesso dell'uomo. Tuttavia, questa struttura non è data come qualcosa di compiuto e già fatto; al contrario, l'uomo è determinato in rapporto a un'identità che implica un movimento, un percorso. In altri termini, l'idea di destinazione esprime un orientamento, una linea di condotta diretta all'attuazione di un'identità che non possiamo presupporre, ma si può istituire solo nel divenire del suo stesso farsi, nel movimento di una processualità libera.

Nel nostro caso, si tratta di capire in che modo questa stratificazione semantica del concetto di *Bestimmung* operi in rapporto all'*Etwas*. In un primo momento, *Bestimmung* sembra indicare la pretesa dell'*Etwas* di chiudersi rispetto all'esser-altro, di restringersi all'interno del proprio limite. È il tentativo di costituire un'identità auto-consistente, separata da tutto ciò che è differente da sé. L'importanza di questi passaggi sta nel mostrare il carattere totalmente illusorio di questa pretesa. Vorrei sottolineare, per inciso, le implicazioni *etiche* di una logica di questo tipo, che mostra il carattere immaginario dell'aspirazione a costituire un'identità chiusa all'interno del proprio limite. Il qualcosa che si chiude all'interno del proprio limite, per difendersi contro l'irruzione dell'altro, proprio nel suo limite mostra di essere già catturato in una relazione con l'altro. Di qui l'inesco di una

nuova dialettica, in cui il limite, da criterio costitutivo e auto-affermativo dell'identità con sé, diventa luogo di una contraddizione che spinge l'*Etwas* ad oltrepassarlo, facendosi altro da sé. In questa nuova figura, il limite non rappresenta più la linea di confine che protegge e ripara, ma si trasforma in *Schranke*, cioè in una «barriera» che impedisce al qualcosa di realizzare la propria destinazione. Nel limite, il qualcosa non trova più il suo essere, ma il suo non essere; il limite non è più simbolo di accertamento e rassicurazione nell'identità, ma è la sua negazione.

Anche se resta implicito, appare evidente il riferimento a Fichte: in effetti, tutta la dialettica tra io e non io è legata alla percezione, da parte dell'io, di un «impedimento», di un «ostacolo» che emerge proprio nella misura in cui il limite è sentito come limitazione, spingendo il soggetto al suo oltrepassamento. Ma allora dobbiamo chiederci: qual è la condizione in base a cui la *Grenze* si trasforma in *Schranke*? Come facciamo a sentire qualcosa come uno sbarramento e un ostacolo? Evidentemente, se il limite, in rapporto all'*Etwas*, assume il significato di barriera che impedisce il movimento della determinazione, vuol dire che in esso qualcosa è già andato *oltre* quel limite. Quest'ultimo subisce dunque una trasformazione in senso dinamico, correlativa a quella che segnava il passaggio dalla «determinatezza» intesa come qualità data, come naturalità presupposta, (concetto statico), alla «determinazione» come movimento di attuazione, da parte del qualcosa, della sua «destinazione» (concetto dinamico). Il limite diventa in questo senso *limitazione*: non è più un confine tracciato una volta per tutte, staticamente dato, ma uno sbarramento suscettibile di essere scavalcato, un ostacolo che può – e, come vedremo, *deve* – essere costantemente spostato. Ecco allora perché, da una parte, nel qualcosa è contenuto un germe di soggettività, l'inizio del soggetto; dall'altro, perché questa figura ancora elementare del soggetto ha come suo concetto centrale l'idea di *Bestimmung*.

All'interno del concetto di *Bestimmung*, infatti, emerge una strutturale ambivalenza, che costituisce la radice inestirpabile dell'inquietudine (*Unruhe*) che contraddistingue il qualcosa come «unità negativa». L'inquietudine del qualcosa sta nel fatto di essere e non essere il proprio limite, di essere al di qua e al di là del proprio limite; di avere nel limite la condizione della propria identità e al tempo stesso la barriera che lo separa da essa. La *Bestimmung* è il concetto espressivo di questa ambivalenza, di questa assenza di pacificazione. Siamo in presenza di una nuova contraddizione, di una nuova figura del «negativo». Il concetto che esprime l'aporeticità contenuta nella «determinazione» del qualcosa è quello del *Sollen*, del «dovere» inteso come dovere «categorico». E qui, trattandosi del *Sollen*, il riferimento a Kant e a Fichte diventa ancora più marcato.

Proviamo ancora una volta a riassumere. Da una parte, l'*Etwas* è presso di sé, acquietato nella propria *Grenze*; ma al tempo stesso, poiché la *Grenze*, lungi dall'essere la positiva determinazione del qualcosa, è una limitazione e una barriera che lo separa dalla sua destinazione, anche la nozione di *Bestimmung* diventa espressione di una costitutiva negatività, facendo insorgere la nozione del *Sollen*, cioè di «dovere». Al termine di questo movimento, dunque, il *Sollen* emerge come la *Bestimmung* del qualcosa. Siamo in presenza di una nuova dialettica: tutto si decide nelle relazioni tra *Sollen* e *Schranke*. Il dovere è emerso come determinazione del qualcosa, nel senso che in esso l'essere del qualcosa si esprime come qualcosa che ancora non è. Il qualcosa è un ente che ancora non è, ma che attende di essere; e viceversa, in ciò che esso è, nella sua propria «costituzione» o natura, non si esprime l'essere del qualcosa, ma il suo *non* essere. Ciò che il qualcosa è di fatto non costituisce il suo essere, bensì al contrario il suo non essere, perché nega la determinazione espressa dal *dovere* come *destinazione* del qualcosa. La *Bestimmung*, come dovere, è quindi l'unità contraddittoria di determinatezza e destinazione, ed è destinazione solo perché la determinatezza, lungi dall'essere qualificazione positiva del qualcosa, ne costituisce l'immanente negazione. D'altra parte, la determinatezza, come definizione positiva del qualcosa mediante il suo limite, costituiva appunto il qualcosa nella sua peculiare realtà. Se ora questa realtà mostra di esistere soltanto come determinazione negativa, cioè come barriera, ciò significa che la verità del qualcosa non è costituita dalla sua realtà, ma dalla *negazione della sua realtà* nella sua pretesa di corrispondere all'essere del qualcosa. In proposito, scrive Hegel: «La determinatezza è negazione in generale» (*WdL 1812, 77; 106*). Ma più precisamente questa negazione è duplice, perché racchiude in sé sia il momento della determinatezza come ostacolo, sia il momento del dovere come negazione della determinatezza in quanto prima negazione.

Ecco allora il carattere logicamente decisivo del *Sollen*, nella misura in cui esso costituisce la prima figura del concetto hegeliano di *negazione della negazione*. Scrive Hegel: «la negazione in quanto *Sollen* è negazione della negazione e dunque negazione assoluta» (*WdL 1812, 77; 107*). Negazione *assoluta* perché nel negare ciò che il qualcosa è di fatto, il dovere si afferma come negativo e quindi ripristina un'unità e una identità con sé proprio attraverso la negazione di quella prima forma di negazione che era la determinatezza. La negazione è assoluta, perché si dispiega in un movimento di negazione attiva (cioè come negatività) nei confronti di ogni momento inizialmente presupposto come positivo, che attraverso il movimento stesso della negazione si dimostra come negativo. Hegel sottolinea come

la verità del movimento tra i due aspetti della negazione sia costituita dal *Sollen*, proprio perché il *Sollen* incorpora al proprio interno il *movimento di affermazione della negazione come movimento della negatività*. «Negatività» infatti non è semplicemente negazione, ma è il movimento di affermazione della negazione, è il processo in cui la negazione si dispiega come *potenza del negativo*.

A questo punto, penso di poter omettere alcuni passaggi, e di arrivare alla conclusione di questa prima sezione del mio intervento attraverso la citazione di un'altra frase, da cui emerge il rapporto dell'idea di negazione con il concetto della *realtà*. Scrive Hegel: «nel *Sollen* la negazione si afferma come ciò che è veramente reale e come ciò che è veramente in sé» (*ibid.*). La negazione è l'autentico reale ed essere in sé. Quindi in tutto questo movimento la logica hegeliana emerge come una logica della negazione. D'altra parte, questa negazione si esprime in termini di *negatività*, sia perché è un processo di affermazione attiva della negazione, sia perché è una processualità che non conduce la negazione a generare qualcosa di diverso da sé, ma a ripristinarsi in identità con se stessa. Abbiamo visto che la negazione, nel *Sollen*, nega la determinatezza come prima negazione, e si afferma come negazione della negazione. Questo movimento è espresso dal termine di negatività, e a proposito della negatività, Hegel scrive: «questa negatività è la base astratta [base astratta qui significa base generale] di ogni idea filosofica e del pensiero speculativo in generale» (*ibid.*). E poi, sempre in riferimento implicito a Kant e a Fichte, egli aggiunge: «del concetto di negatività noi dobbiamo dire che è soltanto l'età moderna che ha cominciato a comprenderlo nella sua verità» (*ibid.*). Quindi sembra che il carattere essenziale dell'età moderna sia costituito proprio dall'aver posto al centro delle sue riflessioni questa nozione di negatività. Naturalmente, Hegel dice che l'età moderna ha *cominciato* a comprendere, perché Kant e Fichte hanno posto il problema della negatività, ma non lo hanno compreso nella sua autentica verità; e siccome Kant e Fichte sono i pensatori del *Sollen*, del dover essere, è chiaro che Hegel ci sta dando un'indicazione sul fatto che il dovere è sì negazione della negazione, è sì espressione della negatività, ma evidentemente in questo concetto c'è ancora qualcosa che non funziona.

Che cos'è che non funziona, che cos'è che costringe il pensiero ad andare oltre il *Sollen*? La risposta di Hegel consiste nel mostrare la forma specifica di riferimento a sé che la negazione instaura mediante il *Sollen*. In effetti, nel momento in cui diciamo che il *Sollen* è negazione della negazione, sembra di essere arrivati ad una totalità compiuta. E allora, perché dovremo andare ancora oltre, se siamo in presenza di una negatività che è già

«assoluta»? È chiaro che il problema riguarda il tipo di autoriferimento che il *Sollen* introduce rispetto al qualcosa. Quale sarebbe dunque il difetto del *Sollen*? In estrema sintesi, possiamo dire che il *Sollen*, per Hegel, *presuppone* ancora *come data* la determinatezza che nega. Il dovere è in presenza di una determinatezza, di una certa «costituzione» che esso nega, ma che da parte sua *non ha posto*. Per esempio, la natura determinata che ciascuno di noi si trova ad essere – la determinazione sessuale, il luogo della propria nascita, l'ambito della propria famiglia, della propria cultura, del proprio status – è inizialmente qualcosa di dato. Il dovere ha a che fare con questo insieme di determinazioni, che non sono state prodotte attivamente dalla soggettività. Esso si limita a *negare* la corrispondenza tra ciò che è dato come nostra natura e la nostra destinazione più alta, il nostro essere autentico. In questo modo, il dovere attiva il movimento della costituzione di sé, che si esprime nel concetto di *Bestimmung*. Ma il punto di partenza è qualcosa di dato, di passivo, che deve essere assunto come tale. Ecco perché il *Sollen* non permette di pensare, secondo Hegel, in modo veramente concreto il concetto dell'auto-riferimento, cioè la struttura del soggetto come relazione di sé con sé. Questo riferimento a sé si trova sempre impedito effettivamente da un dato che compare in qualità di presupposto.

In conclusione, la dialettica del *Sollen* e il concetto della *Bestimmung* non riescono a liquidare la nozione di presupposto, costituito dall'essere la natura del qualcosa assunta come data, cioè come mera *Bestimmtheit* – come un essere determinato in un modo o in un altro, ma comunque in modo indipendente dall'attività del qualcosa. Per questo, anche se il *Sollen* cerca d'innescare un movimento di auto-costituzione da parte del soggetto, tale movimento si trova perennemente inceppato dal sorgere di ostacoli sempre nuovi. Quindi è chiaro che se il dovere esprime il movimento della negatività, questa negatività rimane condizionata da un elemento che, in quanto determinatezza, è meramente dato, e dunque destinato a riprodursi incessantemente al cuore di quella stessa negatività che lo nega. Ecco allora che la *Schranke*, che il dovere aveva come obiettivo di superare, si rivela costitutiva della nozione stessa di dovere. Il *Sollen*, che doveva porre il qualcosa come ulteriore rispetto alla *Schranke*, rivela di essere la *Schranke* che limita il soggetto: rivela cioè di essere l'altra faccia di quella determinatezza assunta come puramente data, che impediva al qualcosa di porsi in maniera conforme alla propria idea, di realizzare compiutamente la propria destinazione. L'unità del dovere e della barriera, la scoperta che la barriera che c'impedisce di *essere* è costituita proprio dal *dovere*, nel cui compimento avevamo riposto la nostra destinazione, costituisce il contenuto del concetto di *negazione*, col quale termine la sezione sulla *Bestimmtheit*. A

me premeva mostrare, in questa prima parte del mio intervento, come lavorano e come emergono i concetti di negazione e negatività all'interno della logica dell'esserci e del suo limite.

2. Abbiamo visto come la negazione, nella logica dell'essere, svolga un ruolo cruciale. Tuttavia, anche nel concetto in cui diventava negazione «assoluta» e movimento della «negatività», cioè nel *Sollen*, essa restava condizionata da una determinatezza che non aveva posto. Ora, nell'essenza questo limite viene tolto. L'essenza, infatti, non è più semplicemente negazione di ogni determinatezza, ma è anche il movimento della loro posizione. Essa conserva in sé, e anzi potenzia, il carattere negativo del *Sollen*, ma questa negatività non si limita a togliere l'esser-altro, bensì toglie l'esser-altro in quanto esso è posto dall'essenza stessa come complesso delle sue determinazioni. Il movimento dell'essenza è caratterizzato da un porsi nelle proprie determinazioni, che però, nel momento stesso in cui vengono poste, restano determinazioni proprie dell'essenza. L'unità dell'essenza, dunque, è un'unità negativa perché è un respingersi da sé, un negare la propria iniziale semplicità e un determinarsi nelle proprie determinazioni; ma è al tempo stesso un ripristinarsi nella semplicità, attraverso il riassorbimento delle determinazioni poste. Per questo, la negatività dell'essenza assume un carattere diverso rispetto a quella dell'essere. Nel caso dell'essenza, non abbiamo più semplicemente un divenire o un passare da una determinazione all'altra, ma ogni determinatezza resta compresa nel movimento dell'essenza che la pone. Perciò Hegel scrive che, a differenza di quanto avveniva nell'essere, «nell'essenza la determinatezza non è. Essa è posta solo mediante l'essenza stessa» (*WdL 1813*, 243; 435): essa non viene presupposta come essente, ma esiste solo in rapporto al movimento dell'essenza che la pone e, ponendola, si congiunge in unità con se stessa.

Hegel insiste su questo movimento per cui la determinatezza è posta, e non viene semplicemente presupposta. Ciò non soltanto distingue la logica dell'essenza dalla logica dell'essere, ma comporta una differenza nello statuto concettuale della determinatezza stessa. Essa infatti, risultando dal movimento di autodeterminazione proprio dell'essenza, nel momento stesso in cui viene posta, è anche negata come qualcosa di indipendente, cioè risulta appunto determinatezza *meramente* posta. È per questo che l'essenza, nel movimento con cui pone le sue determinazioni, le nega immediatamente nella loro presunta autonomia e le ricomprende nel suo proprio movimento. Il fatto che ogni determinatezza sia semplicemente posta, e non assunta come già essente, comporta dunque una *nuova forma di negatività*, cioè la forma di negatività specifica dell'essenza.

Mi sia qui permessa un'osservazione incidentale: come ogni lettore sa bene, per capire Hegel è fondamentale comprendere come i concetti che egli impiega non possano essere definiti indipendentemente dal contesto in cui operano. Il concetto di negatività è già apparso nella logica dell'essere, ma anche se il termine è lo stesso, il contenuto espresso dallo stesso termine non è lo stesso, perché è il risultato di un processo di concretizzazione prodotto dal concetto stesso. Quindi la negatività dell'essenza non è identica alla negatività dell'essere, anche se entrambe condividono la struttura formale costituita dal movimento di negazione e ripresa in sé dell'essere altro da sé.

Ora, come esprime Hegel la forma specifica di negatività propria dell'essenza? Egli la determina attraverso il concetto di «riflessione» (*Reflexion*). La negatività dell'essenza è riflessione, scrive Hegel; e le determinazioni dell'essenza sono determinazioni «riflesse», cioè poste dall'essenza e tali da rimanere nell'essenza in quanto «superate» e riassorbite nel movimento dell'essenza stessa. Qui ci troviamo di fronte a una serie di determinazioni assolutamente originali, rispetto a quelle dominanti nella tradizione filosofica precedente a Hegel. L'essenza, infatti, non designa un sostrato, ma un movimento o una processualità; e la riflessione, a sua volta, non è intesa come un esercizio di pensiero soggettivo, ma è una struttura oggettiva dell'essenza. Non si tratta di qualcosa che avrebbe luogo nella "mente" dell'uomo, ma è la procedura costitutiva del processo di autodeterminazione dell'essenza. Quindi si produce una dislocazione radicale rispetto alla nozione di riflessione operante in Kant e in Fichte, e lo stesso vale per il concetto di essenza rispetto alla tradizione metafisica precedente.

Ora, riguardo a questo concetto di negatività, vorrei indagare e discutere il problema del negativo e quello della relazione fra differenza e contraddizione. Sono le questioni che avevo anticipato all'inizio e che in qualche modo costringono chi affronta questi problemi a confrontarsi con l'interpretazione di Adorno in rapporto al concetto hegeliano di *negativo*, e con la critica di Deleuze nei confronti del nesso istituito da Hegel tra i concetti di contraddizione e *differenza*.

Abbiamo detto che la negatività dell'essenza sta nel fatto che le determinazioni da essa poste manifestano la loro insussistenza nei confronti dell'essenza stessa, e che nel loro emergere dall'essenza esprimono semplicemente il rapporto che l'essenza intrattiene con sé. Il senso di questo movimento è determinato da Hegel mediante il concetto di «parvenza» (*Schein*), secondo cui le determinazioni dell'essenza, a questo stadio di sviluppo logico, hanno il significato di semplici apparenze. Ciò vuol dire che, inizialmente, il movimento di autodeterminazione dell'essenza è un movi-

mento di pura e semplice auto-riflessione, perché i momenti specificamente determinati in cui si articola sono soltanto il *riflesso* di un processo, in cui l'essenza si pone in esclusiva relazione con se stessa. Quindi, nell'essere poste dall'essenza, è chiaro che le determinazioni perdono ogni statuto di consistenza ontologica, rivelandosi come parvenze (con termine contemporaneo, forse, si potrebbe azzardare la traduzione di «simulacri») dell'essenza medesima.

Questo concetto evidenzia una volta di più il cambiamento subito dalla nozione di *Bestimmtheit*, su cui però penso di avere insistito abbastanza: la determinatezza è presupposta, la parvenza è posta. Abbiamo detto anche che la nozione di «riflessione» assume la sua specifica connotazione hegeliana proprio in rapporto a questo *scheinen*, a questo apparire dell'essenza in rapporto a se stessa. Quindi la caratteristica fondamentale della parvenza è l'identità tra immediatezza e negatività; la parvenza indica il nesso posto dall'essenza tra queste due determinazioni contraddittorie. L'essenza si pone in una *Bestimmtheit*, ma questa *Bestimmtheit*, in quanto viene posta dall'essenza, è posta come immediatamente negativa, cioè appare come qualcosa che si dissolve nel suo stesso sorgere. In tal modo, essa è subito ricompresa nel movimento dell'essenza, che nel porla la nega e si ripristina in identità con sé. Perdendo l'immediatezza che la contraddistingueva come presupposto, la determinatezza perde la sua immediatezza, diventando simulacro o «parvenza», così come la negazione che si afferma nella riflessione dell'essenza non è più la negazione apposta a un essere, bensì è una negazione che si riferisce immediatamente ad una negazione.

La negazione della negazione che si afferma nell'essenza è tutta interna al movimento di mediazione che l'essenza instaura con se stessa: non c'è più nulla di immediato, ma tutto è compreso nel movimento infinito con cui l'essenza si pone nella parvenza e nella parvenza si riferisce non a qualcosa d'altro da sé, ma soltanto a se stessa. Perciò Hegel può scrivere che l'immediatezza è soltanto questo movimento, cioè il movimento dell'essenza che si pone nella parvenza e annullando la parvenza si ripristina in identità con sé. Hegel designa questo processo come un «movimento che procede dal niente al niente ed in questo modo ritorna a se stesso» (*WdL 1813*, 250; 444). L'essenza è il movimento che dalla parvenza, in quanto determinazione negativa uguale a niente, ritorna a sé come processo di nientificazione di quel niente, che la parvenza è in sé. L'essenza dunque è niente, ma è niente in quanto movimento di nientificazione attiva, che pone la parvenza, ma ponendola in quanto mera negazione, la pone come uguale a niente, e dunque la nega nel momento stesso in cui la pone. Nell'annientare la parvenza, l'essenza si afferma come potenza nientificante o ne-

gatività, cioè come movimento che, dal niente posto come parvenza, ritorna a sé come niente, che ha annientato quel primo niente, e si è dunque ripristinato in unità negativa con se stesso.

È chiaro che la riflessione, come movimento infinito dell'essenza, rischia di far precipitare il tutto in una nuova forma di immediatezza, coincidente con la negatività assoluta dell'essenza stessa. Finché si limita alla produzione della parvenza, l'essenza rischia di precipitare nel niente non solo la parvenza, ma anche se stessa in quanto movimento riflettente puramente negativo. Attraverso passaggi che qui non possiamo seguire, Hegel mostra come proprio il movimento di nientificazione, in cui sembra esaurirsi l'annullamento della parvenza, comporti la negazione della negatività, o meglio l'affermazione della negatività come eguaglianza con sé. La negazione della parvenza operata dall'essenza, infatti, non è una negazione esteriore rispetto alla parvenza, ma è negazione operata su di sé dalla parvenza stessa. La negazione che l'essenza esercita sulla parvenza è l'auto-negazione di quest'ultima, ed è proprio questo scambio del negativo con se stesso che Hegel designa come «assoluta riflessione» dell'essenza. In questo modo, la negatività che si riferisce a sé si converte in una negazione di se stessa in quanto *mera* negatività. Hegel può così sostenere che la dialettica della parvenza consiste tanto di una negatività «superata», quanto di una negatività pura e semplice. La negatività dell'essenza in quanto movimento riflettente realizza il superamento di tale negatività, ripristinando l'essenza in positiva identità con sé. Ma viceversa, la negatività si dà come superata solo nella misura in cui si esercita e si dispiega come negatività in movimento. Questi due lati sono inseparabili l'uno dall'altro.

Non deve sfuggire il fatto che in questi passaggi gioca un ruolo fondamentale il concetto di «negativo». Il negativo compare nell'essenza in quanto riflessione assoluta all'altezza della parvenza. Il negativo è la parvenza che in quanto parvenza si nega immediatamente nel momento stesso in cui si afferma, e viceversa per affermarsi come parvenza non può non affermarsi come negativa e quindi negarsi. Quindi il negativo determinato all'altezza dell'essenza è questo movimento simultaneo di autoposizione e di autonegazione della parvenza; proprio in questo modo il negativo si nega come negativo. Nel negarsi come negativo, infatti, esso è ancora in presenza di se stesso, come negativo che si è appena negato. Dunque attraverso il negativo si ripristina una forma di positiva eguaglianza con sé, che però è pur sempre quella del negativo, dunque si rovescia ancora una volta in un'eguaglianza *negativa* di sé con sé.

Il risultato della dialettica della parvenza porta ad uno dei capitoli più importanti dell'intera *Scienza della logica*, quello sulle cosiddette «deter-

minazioni della riflessione», su cui ci concentreremo per quanto riguarda i due punti sopra menzionati. Il primo investe il passaggio dalla differenza alla contraddizione, ed è quello contestato da Deleuze in *Differenza e ripetizione*; il secondo riguarda il superamento del negativo, contestato da Adorno nei *Tre saggi su Hegel* e in *Dialettica negativa*.

Per quanto riguarda il primo punto, la posta in gioco è costituita dalla concezione della differenza e dei suoi rapporti con i concetti di identità e contraddizione. La posizione di Deleuze è molto netta. Egli, infatti, legge il passaggio dalla differenza alla contraddizione non come una radicalizzazione della differenza, ma come un suo depotenziamento. In queste sezioni della logica hegeliana, noi assistiamo alla trasformazione della differenza in contraddizione perché il concetto di contraddizione permette di ridurre la differenza, da una molteplicità di elementi dispersi, ad una pura e semplice dualità di termini, che in realtà sono un unico e medesimo termine (= a), concepito ora come positivo (+ a) ora come negativo (- a). In questo modo, la contraddizione diventa il concetto attraverso cui la differenza può essere ricondotta sotto il dominio dell'identità, e il molteplice ricompreso all'interno dell'unità del concetto speculativo. Il risultato di questo movimento, in cui la differenza, attraverso la contraddizione, confluisce nell'identità, è dunque il vero obiettivo della dialettica dell'essenza, e più in generale di tutto il pensiero hegeliano. Certo, non si tratta più dell'identità nel senso della logica formale, ma in quello ben più complesso del concetto speculativo. Tuttavia, proprio questo rende incompatibile la dialettica con una filosofia della differenza, nella misura in cui Hegel, proprio attraverso la contraddizione, imbriglia una volta per tutte il molteplice nella totalità organizzata del suo sistema.

Nel caso di Adorno, invece, la posta in gioco riguarda la possibilità di superare il negativo e di produrre una sintesi, che conduca a conciliazione le contraddizioni dalle quali essa stessa pretende di risultare. Adorno contesta che questa operazione sia logicamente sostenibile, visto che il negativo si afferma come totalità di sé e del positivo, e non può dunque essere inglobato in una ulteriore totalità del positivo. L'obiettivo di Adorno è dunque comune con quello di Deleuze. Tutti e due i pensatori vogliono salvaguardare la differenza dalla presa dell'identità, e la molteplicità dal suo assorbimento nel sistema. Ciò che li rende radicalmente diversi è la loro valutazione del negativo e della sua funzione. Per Deleuze, il negativo è lo strumento attraverso cui Hegel cerca di ricondurre la differenza all'identità; per Adorno, invece, il negativo è l'elemento a cui è affidato il compito di salvaguardare la differenza nella sua irriducibile alterità. Per Deleuze, voler affermare la differenza potenziando il concetto di negativo è una con-

traddizione in termini, poiché il negativo è lo strumento con cui la dialettica nega la differenza e il molteplice ad essa collegato; per Adorno, invece, se vogliamo affermare il molteplice contro l'unità imposta dal sistema, dobbiamo potenziare il negativo, utilizzandolo contro la pretesa hegeliana di «superarlo» in una totalità conciliata.

Ora, per noi si tratta di capire se effettivamente nella logica di Hegel si produca questo processo di riduzione delle differenze all'identità, e del molteplice all'unità. Come avviene il passaggio dalla differenza alla contraddizione? Che cosa significa *Aufhebung* del negativo? Rispetto al passaggio dalla differenza alla contraddizione, dobbiamo scandire l'argomentazione in due momenti, perché la differenza passa alla contraddizione attraverso il concetto di opposizione. Quindi per seguire l'esposizione hegeliana è opportuno introdurre un termine medio (il concetto di opposizione), per cui la mia ricostruzione tratterà in una prima fase il passaggio dalla differenza all'opposizione, e in una seconda fase il passaggio dall'opposizione alla contraddizione. La mia tesi è che anche se Hegel, dal punto di vista della sequenza argomentativa, introduce la categoria di differenza dopo quella di identità, dal punto di vista logico è la differenza a costituire la struttura portante dell'identità: ciò significa che l'identità deve essere pensata a partire dalla differenza, e che la differenza è concettualmente anteriore all'identità.

Il motivo è da ricercare ancora una volta nel ruolo della negazione e nel carattere negativo dell'essenza. Che cos'è infatti, per Hegel, l'identità? È il risultato del movimento riflessivo dell'essenza, che ritorna in sé attraverso la negazione delle determinazioni da essa stessa poste. L'identità presuppone dunque: 1) la posizione di differenze nell'essenza da parte dell'essenza; 2) la negazione di queste differenze in quanto differenze dell'essenza, e perciò superate nel movimento riflessivo dell'essenza stessa. Di conseguenza, non è possibile pensare l'identità senza un movimento di differenziazione che procede dall'essenza e ritorna all'essenza, e Hegel può scrivere: «siamo dunque di fronte alla differenza che si riferisce a se stessa, alla differenza riflessa, ovvero alla differenza pura e assoluta» (*WdL 1813*, 262; 459). In questa frase, il ruolo della differenza emerge in modo indiscutibile: il nucleo della identità è la differenza. La differenza costituisce una forma ulteriore di concretizzazione della negatività dell'essenza ed è assoluta nella misura in cui in essa la negatività è riferita esclusivamente a sé. Infatti, poiché anche la differenza appartiene all'essenza, si toglie come negativa e si ricongiunge con l'identità dell'essenza. Ma a sua volta, questa identità è soltanto l'identità con sé della differenza, del movimento di differenziazione dell'essenza: quindi l'essenza coincide col movimento

della differenza, che in quanto differenza essenziale si differenzia da sé. Essa si nega come sussistente indipendentemente dall'essenza, ma si afferma appunto in questo modo come assoluta differenza, cioè come differenza dell'essenza e nell'essenza: «questa differenza – ribadisce Hegel – è la differenza in sé e per sé, la differenza assoluta» (*WdL 1813*, 266; 464).

Qui è opportuno sottolineare un tratto fondamentale delle categorie dell'essenza. Tutti i concetti che appartengono alla sfera dell'essenza esprimono nella loro determinazione la totalità del movimento dell'essenza stessa; un po' come gli attributi della sostanza spinoziana non dividono la sostanza in tante sezioni, ma sono ciascuno tutta la sostanza espressa all'interno di un determinato punto di vista. Tuttavia, nel capitolo sulle «determinazioni della riflessione» (come identità, differenza e contraddizione), questa caratteristica emerge in modo particolarmente evidente. Ciascuna di queste determinazioni, infatti, è sia se stessa sia la totalità del movimento di cui fa parte: è sia una parte, sia il tutto che la include al proprio interno. Scrive in proposito Hegel: «la differenza è il tutto e un suo momento» (*WdL 1813*, 266; 465). Ma allora, se la differenza è al tempo stesso l'intero e un suo proprio momento, lo stesso deve valere per l'identità. Ciò significa che in ciascuna pulsa il negativo di se stessa, perché ciascuna è al tempo stesso parte e tutto. Ciascuna è dunque in unità negativa con se stessa, ma il problema è: questa relazione negativa con sé, dov'è posta *in quanto tale*, nella differenza o nell'identità? La risposta di Hegel è che essa è posta in quanto tale nella differenza e non nell'identità. È solo a partire dalla differenza che l'identità può essere intesa come intero e come momento dell'intero. Come potremmo infatti concepire l'identità come se stessa e come l'intero di cui fa parte, senza utilizzare il concetto di differenza, cioè senza porre l'identità come differente da sé? Questo significa che solo la differenza consente di differenziare ciascuna delle determinazioni sia all'interno di se stesse (come parte e come tutto), sia ciascuna in rapporto all'altra.

Ora, attraverso un percorso che possiamo esaminare nei dettagli, Hegel da questa dialettica tra identità e differenza (tra tutto e parte), ricava il concetto di *opposizione* e attraverso il concetto di opposizione cerca di mostrare come sia inevitabile fare ricorso al concetto di *contraddizione*. Quindi il movimento della differenza culmina nel concetto di contraddizione, e questo passaggio è quello contestato da Deleuze in *Differenza e ripetizione*; mentre nei termini della logica hegeliana, il passaggio che viene contestato da Adorno è il passaggio che si genera dalla contraddizione all'identità del *fondamento*, come risoluzione di tutte le contraddizioni fin qui esposte.

Secondo Hegel, nell'opposizione «la differenza è compiuta» (*WdL 1813*, 272; 473). Ma che la differenza sia «compiuta» (*vollendet*) non vuol

dire soltanto che la differenza è superata, bensì che essa viene dispiegata nel pieno della sua potenza di differenziazione; allo stesso modo, i due momenti dell'opposizione, che sono il «positivo» e il «negativo», vengono entrambi determinati strutturalmente dal concetto di negativo, perché il negativo comprende in sé sia se stesso sia la relazione al proprio opposto; mentre il positivo comprende la relazione al proprio opposto solo negando questa relazione, cioè pretende di porsi come positivo senza porsi come opposto. Quindi il negativo, a differenza del positivo, è identico a sé solo nella misura in cui è diseguale da sé e si afferma in quanto diseguale.

A differenza di quanto sostiene Adorno, il carattere positivo del negativo non è costituito dal suo superamento, ma dalla sua affermazione come negativo. È proprio perché il negativo è immediatamente se stesso e la totalità dell'opposizione che esso è e resta insuperabile. Solo in termini approssimativi si può parlare di un superamento del negativo nella dialettica hegeliana; e ancora più discutibile sarà leggere tale presunto superamento del negativo come la sua definitiva conversione e affermazione in quanto positivo. Il positivo è assorbito come momento del negativo e il negativo è la totalità dell'opposizione, come movimento che produce costantemente la diseguaglianza dell'opposizione in rapporto a sé; l'opposizione è movimento di produzione del diseguale in rapporto a sé come diseguale. Per questo il negativo è propriamente insuperabile. Ma ricordiamoci cosa diceva Hegel della opposizione: se il negativo è insuperabile, altrettanto insuperabile sarà la differenza, di cui il negativo non è la negazione, ma il potenziamento.

Quindi, a differenza di quanto afferma Deleuze, nell'opposizione hegeliana non abbiamo l'addomesticamento della differenza, ma il suo differire come differire irriducibile all'identità, all'eguaglianza con sé. In questo senso l'opposizione hegeliana è davvero la differenza «compiuta». Non perché in tale opposizione la differenza si attenni fino a scomparire, ma perché in essa la differenza si afferma in via "definitiva" come momento strutturale e con ciò stesso insuperabile della dialettica.

In termini filologici, per quanto riguarda il problema della contraddizione, io mi limito a sottolineare che anche in questo caso Hegel mostra esplicitamente la centralità della differenza. Nella contraddizione, noi abbiamo la relazione antinomica tra positivo e negativo, che mostrando gli opposti come legati strutturalmente l'uno all'altro, li riconduce entrambi all'identità del loro comune fondamento. In base a questa argomentazione, Adorno sostiene attraverso il superamento della contraddizione nel fondamento, Hegel ripristina il primato del positivo; ma Hegel scrive: «il negativo è l'intera opposizione che si basa su se stessa in quan-

to opposizione, la differenza assoluta che non si riferisce ad altro» (*WdL 1813*, 280; 483). In quanto totalità dell'opposizione, il negativo è l'assoluta differenza, che non si riferisce più a null'altro da sé; quindi è differenza come puro e incondizionato scaturire delle differenze. La mia tesi, quindi, è che anche il passaggio dalla contraddizione al fondamento confermi una volta di più questo carattere strutturale e insuperabile della differenza. Perciò, vorrei chiudere il mio contributo con alcune considerazioni sul concetto di fondamento.

Ora, il fondamento hegeliano non è qualcosa che sussiste al di là dei fenomeni: come l'essenza non è sostrato, così il fondamento non è sostanza. Non è un ente, ma la riproduzione del movimento dell'essenza all'altezza della contraddizione tra positivo e negativo. Siamo ancora una volta siamo di fronte all'identità negativa di sé con sé; l'essenza non è mai sostrato, ma movimento riflessivo di autoposizione; il carattere strutturale delle determinazioni, che adesso sono le determinazioni contraddittorie di positivo e negativo, è costituito dal loro essere negative: anche il positivo, in Hegel, è determinazione negativa! Di conseguenza, questo movimento di posizione non potrà che essere un movimento di determinazione di tipo negativo; ciò significa che l'essenza si pone nelle determinazioni opposte come movimento di autoesclusione. Nel momento stesso in cui l'essenza pone le sue determinazioni, essa si esclude dalle determinazioni che ha posto. Da parte sua, quindi, ciascuna determinazione si pone e si esclude rispetto all'altra. Il movimento di posizione dell'essenza nelle sue determinazioni coincide col reciproco porsi e negarsi delle determinazioni stesse, ed è *solo nella misura in cui l'essenza è questo movimento che l'essenza si determina come fondamento*. Scrive Hegel: «l'essenza in quanto fondamento esclude sé da se stessa» (*WdL 1813*, 282; 485), e proprio perché è sé che essa esclude, si pone come posta da se stessa, cioè si pone nelle determinazioni del positivo e del negativo. È soltanto come essere posta, cioè come identità del negativo con se stesso. L'elemento autonomo è il negativo che si dispiega *come* negativo, una determinazione che contraddice se stessa e perciò torna immediatamente nell'essenza come nel proprio fondamento.

Da un punto di vista rigorosamente hegeliano, quindi, il fondamento consiste solo nel movimento della negazione di sé come fondamento, qualora questo sia inteso come sostrato, base o supporto. E l'essenza è fondamento solo nella contemporaneità del duplice e contraddittorio movimento, consistente nel respingersi da sé nelle determinazioni poste, e nel negare tali determinazioni poste come differenti da sé. La contraddizione dunque si risolve, ma solo nel senso che non si annulla, non conduce ad un risultato pari a zero, bensì costituisce il raccoglimento dell'essenza nel fon-

damento. Questo raccogliersi dell'essenza nel fondamento costituisce il primo risultato, cioè il ritorno dell'essenza a sé dalle sue determinazioni, in quanto determinazioni meramente poste. Questo ritorno a sé dell'essenza, però, coincide con un nuovo movimento di autoesclusione dell'essenza da sé, quindi viceversa è proprio in questo ritorno che si ripristina il movimento di produzione delle determinazioni. È questa unità negativa dell'essenza con sé, che Hegel determina come fondamento.

In conclusione, quando Hegel sostiene che la contraddizione si risolve, non intende dire che si ripristina un primato dell'elemento positivo, ma che la contraddizione deve essere concepita come movimento produttivo delle determinazioni che si pongono come reciprocamente differenti le une dalle altre, e solo in questo senso dunque come loro «fondamento». Il fondamento insomma altro non è che il movimento di auto-posizione delle determinazioni dell'essenza, in quanto divergono le une dalle altre, e proprio in questo modo si pongono in rapporti le une con le altre. Se vogliamo determinare questo movimento come «positivo», possiamo farlo solo nella misura in cui concepiamo questo positivo come «unità negativa», dunque soltanto nella misura in cui ripristiniamo, all'interno del positivo, il movimento di affermazione della negazione come assoluta negatività. Ma la negatività è appunto espressione della potenza del negativo, che nell'opposizione si affermava come differenza dispiegata e compiuta. In questo senso, sia le obiezioni di Deleuze sia quelle di Adorno possono venire teoreticamente e filologicamente contestate, mostrando che, se ha senso quello che ho detto, la dialettica può essere letta se non altro da un diverso punto di vista, cioè come movimento logico di affermazione della differenza. Allora in Hegel potremmo ancora scorgere un pensatore che non chiude il problema, ma lo ripropone incessantemente proprio in virtù della dialettica, intesa come strutturale apertura e produttività della differenza. La negazione, che aveva fatto la sua prima comparsa nella logica dell'esserci, non cessa dunque di sprigionare i suoi effetti fin nel fondamento dell'essenza.



PAOLO SCARPI

UN PITTORE-FILOSOFO DEL XX SECOLO

Di fronte al politeismo greco: Albino Galvano

Albino Galvano fu pittore e filosofo; insegnò filosofia e storia nei licei dopo il 1945, ma fu del pari professore di figura disegnata all'Istituto d'arte di Castellamonte, dove era stato chiamato per chiara fama, e al Liceo Artistico di Torino. Senza dubbio l'occhio del pittore non può non averlo orientato quando nel 1967 pubblicò presso l'editore Adelphi *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, con lo scopo dichiarato di raggiungere una delineazione di una particolare forma religiosa, che egli faceva decollare non casualmente per il suo punto di vista dall'Artemis di Efeso.

Era una delineazione, però, attraverso la quale Galvano aspirava a discostarsi dalle linee fenomenologiche che allora circolavano, e ancor oggi sono diffuse. Proprio in quegli anni la prospettiva fenomenologica aveva indotto Carlo Diano, che insegnava Letteratura greca a Padova ed era allora nel pieno della sua maturità di pensatore, a individuare nell'azione rituale il medesimo principio dell'arte, e cioè la ripetizione dell'evento, perché «nel "sacro" non c'è che la sola *epiphaneia* e la forma è posteriore all'evento... laddove nell'arte, che è unità d'*aletheia* e d'*epiphaneia*, la forma è originaria»¹. L'orientamento che Galvano andava proponendo e perseguendo non voleva tuttavia essere piattamente scienziista, né intendeva adeguarsi al positivismo delle scienze naturali, che da tempo imponevano anche alle scienze umane modelli deterministici. Già nella *Premessa* all'*Artemis Efesia* egli, infatti, aveva scritto proprio in apertura: «Se la cultura illuministica... ha determinato la frattura con uno stato d'animo di fiduciosa accettazione, o di rassegnato adattamento per ragioni di costume o di politica, alle religioni istituzionalizzate e al loro contenuto di affermazioni predicate o imposte come "vere", per sostituirvi la problematica del significato psicologico o storico dell'atteggiamento religioso, già all'inizio del secolo scorso... si è reagito al duplice rischio di una banalizzazione

1 C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza 1968, pp. 114-15. Per i problemi sollevati dalla nozione di "sacro" si veda alla nota 33.

piattamente razionalistica di quella problematica o di un suo irrigidirsi dogmatico che pretendesse di vanificare l'ansia e gli interrogativi che un tentativo di ripetere coscientemente lo spazio di un'esperienza religiosa necessariamente implica.»² Lo sguardo che Galvano rivolgeva al politeismo greco era in sintonia con la sua adesione al MAC, il Movimento per l'Arte Concreta, di cui aveva fondato a Torino nel 1953 una sezione insieme ad Annibale Biglione, Paola Levi Montalcini, Adriano Parisot, Carol Rama e Filippo Scropo, una corrente artistica che si opponeva al realismo politicamente impegnato e agli influssi dell'irrazionale informale.

Lo studio del fatto religioso greco sino a quel tempo — ma talvolta ci si chiede se gli anni trascorsi non siano passati invano — era stato dominato da una discutibile benché suggestiva visione, di impianto tutto sommato irrazionalistico, che aveva avuto i suoi più significativi esponenti in ambiente mitteleuropeo, prima e subito dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale.

Walter F. Otto fu uno di questi. Egli si richiamò esplicitamente a Friedrich W.J. Schelling,³ e prolungò l'indirizzo irrazionale romantico. Persuaso che la «“civiltà” o “cultura”» dipendesse «da un mito che tutto sovrasta,... inseparabilmente collegato al mito del divino», Walter F. Otto sostenne che «l'esperienza d'una presenza sublime — di cui gli atti del culto ci rendono la più alta testimonianza — costituisce... il movente del divenire vivente» e che «quella presenza... sta essa stessa, incontrovertibilmente, a fondamento di tutte le raffigurazioni ulteriori.»⁴ Era per lui quella presenza un «fenomeno originario» che coincideva con «l'apparizione della divinità, da

2 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, Adelphi, Milano 1967, p. 11.

3 W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main (1933), trad. it. 1990, *Dioniso. Mito e culto*, Marietti, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 37 e 51. L'evocazione di Schelling, da parte sua, riconduce alla *Symbolik* di Georg Friedrich Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Leipzig und Darmstadt, 1810-12, 1837-42³) e alla polemica che ne seguì, in particolare con Chr. A. Lobeck che nel 1829 pubblicò *Aglaophamus (Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, sumtibus Fratrum Borntraeger, Regimentii Prussorum 1829, pp. 4-6)* per dimostrare «che i misteri dei Greci non furono istituiti per istruire l'intelletto degli uomini e che non furono diversi dagli altri culti pubblici» (...*Graecorum mysteria erudiendis hominum ingeniis non instituta, neque a sacris publicis quidquam diversa fuisse...*). Si veda quanto scrivo in P. Scarpi, *Dal "prologo in cielo" all'eschaton. I misteri greci tra modello comparativo, tipologia e specifico storico-culturale*, in «Incidenza dell'antico. Dialoghi di storia greca», 1, 2003, pp. 67-96, p. 71.

4 W.F. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, cit., pp. 35-6.

cui prendono origine tutte le religioni», ma anche le «comunità e civiltà umane», gli «oggetti dell'esperienza, del pensiero, del sentimento e della volontà»,⁵ di cui il dio greco Dioniso era efficace epifania.

Non diversamente da Walter F. Otto, anche Károly Kerényi⁶ si appellò a Friederich W.J. Schelling e assunse l'antichità greca a paradigma di una primordiale e atemporale condizione dell'esistenza dell'uomo⁷ che nel mito era stata vissuta e che nel culto aveva avuto modo di rendersi concreta.⁸ Così, mentre Demetra e Core traducevano l'archetipo dell'indissolubile legame che unisce la madre e la figlia e della loro originaria identità, Dioniso esprimeva «la religione della *zōé* nella sua forma greca»,⁹ ζωή che «è il livello minimo della vita, con il quale soltanto la biologia ha inizio».¹⁰

Walter F. Otto e K. Kerényi proiettavano in questo modo sul mondo greco i modelli teorici della scuola morfologico-culturale, per la quale alla base di ogni complesso culturale doveva trovarsi una sorta di esperienza e di conoscenza primordiale di tipo psichico ed emozionale. Questa esperienza, secondo Adolf E. Jensen, che a quella scuola apparteneva e che a Walter F. Otto aveva dedicato la sua opera,¹¹ era riconducibile a una unità culturale storicamente data e cronologicamente diffusa, dalla quale era stata prodotta un'«idea centrale»¹², il *dema*,¹³ che per Jensen era universale e sparsa «presso tutta una serie di popoli della terra».¹⁴ A suo dire questa

5 *Ivi*, pp. 35-6.

6 K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam – Leipzig (1942), trad. it., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino (1948) 1972, p. 13.

7 *Ivi*, pp. 21-43. Cfr. Kerényi, *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Einaudi, Torino 1950, pp. 287-303.

8 Cfr. K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München – Wien, trad. ingl. dal manoscritto originale dell'autore, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton N.J. – London (1976), trad. it., *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992, p. 230.

9 *Ivi*, p. 343.

10 *Ivi*, p. 19.

11 A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart (1948), trad. it., *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Einaudi, Torino 1952.

12 *Ivi*, p. 207 e sgg.

13 Per la tipologia del *dema*, cfr. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, p. 17. M. Eliade (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris [1975], trad. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Sansoni, Firenze [1979] 1981, vol. I, pp. 51-2 e 415-6) sfrutta il motivo *dema* a sostegno della sua «mistica agraria». Critica serrata alla «mistica agraria» di Eliade in Sabbatucci (*Mistica agraria e demistificazione*, Roma 1986).

14 A.E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, cit., p. 226.

«idea centrale» non poteva che essere il prodotto «di una antichissima civiltà, in sé conclusa, un tempo diffusa in ampie zone terrestri»,¹⁵ a partire dal Mediterraneo orientale antico, di cui il complesso mitico-rituale eleusino sarebbe un efficace esempio e le cui tracce sarebbero visibili «ancora nel mito cristiano con tratti molto netti».¹⁶

Contro questa tendenza si era espresso fin dal 1924 Raffaele Pettazzoni, che con *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, aveva posto la storia come unico termine di paragone. E Dario Sabbatucci infatti scrisse che Pettazzoni aveva dato avvio alla costruzione di un sapere storico, che «non riducesse i fatti comparati ad un medesimo livello, senza una visione prospettica, identificandoli e spiegandoli l'un con l'altro facendo astrazione da un reale svolgimento storico», ma che rilevasse «le differenze sostanziali e di sviluppo dei fatti esaminati», di cui era stata proposta la comparabilità, in quanto sono le differenze che «servono... a fare... vera storia, perché la storia “non può farsi se non distinguendo, ossia individuando”...».¹⁷

D'altronde Raffaele Pettazzoni,¹⁸ nel momento in cui aveva affermato, a proposito dell'esperienza religiosa greca, che ogni φαινόμενον è un γένόμενον, aveva collocato nel farsi della storia il fatto religioso poiché, come «non c'è una greicità “fuori del tempo”, che poi si riveli nel tempo storico», la religione, in quanto è «una forma della civiltà... storicamente non si intende se non nel quadro di quella particolare civiltà di cui fa parte e in organica connessione con le altre sue forme, quali l'arte, il mito, la po-

15 *Ivi*, p. 227.

16 *Ivi*, p. 236. Walter F. Otto accolse il principio di un «legame naturale» tra questa idea centrale di Jensen e il complesso mitico-rituale eleusino (cfr. W.F. Otto, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien*, in «Eranos Jahrbuch», 9, 1939, pp. 83-112). Károly Kerényi, a sua volta, elaborò il suo archetipo della fanciulla divina, in cui condensava l'aspetto originario del femminile ancora indifferenziato, fondandosi sul «tipo» *dema* individuato da Jensen (cfr. K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit., pp. 187-96: in quest'opera Kerényi utilizza e si riferisce espressamente a un lavoro precedente di Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken Insel Ceram*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1939). La «cultura» tradurrebbe per la scuola morfologico-culturale l'idea di un «assoluto estetico» secondo Silvia Mancini (*Les civilisations comme «absolu esthétique». L'approche morphologique de la Mittel-Europa*, in «Diogène» 86 «Vivre l'histoire et les civilisations», Avril-Juin, pp. 83-109).

17 *Presentazione* a Pettazzoni (in R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, [Bologna 1924] Giordano editore, Cosenza 1997, p. 5).

18 R. Pettazzoni, *Introduzione alla storia della religione greca*, in «SMSR» 23, 1951-52, pp. 20-33, ristampato in R. Pettazzoni, *Religione e società*, a cura di M. Gandini, Editrice Ponte Nuovo, Bologna 1966, pp. 21-22.

esia, la filosofia, la struttura economica, sociale e politica». A sua volta Angelo Brelich aveva più tardi sostenuto che la «“religione” come fenomeno coscientemente e nettamente distinto dal resto dell’esistenza umana è uno sviluppo storico recente». Attraverso «i suoi miti», afferma Brelich, «la società riesce a dar senso a ciò che senso — umanamente — non ha; mediante i riti riesce a sottrarre ciò che le importa alle sorde contingenze del mondo non-umano; mediante i culti... riesce a creare un rapporto con ciò che altrimenti non è suscettibile di rapporto umano... mediante il suo comportamento regolato da norme, divieti e, in genere, valori religiosi, essa si crea una piattaforma umanamente ordinata per porre su di essa la sua vita quotidiana; mediante i suoi simboli riempie di senso ogni suo minimo gesto e ogni sua situazione.» Così, alla fine, le religioni risultavano «quei complessi di istituzioni, credenze, azioni, forme di comportamento e organizzazioni mediante la cui creazione, conservazione e modifiche adeguate a nuove situazioni, singole società umane cercano di regolare e di tutelare la propria posizione in un mondo inteso come essenzialmente non-umano, sottraendone, investendo di valori e includendo in rapporti umani quanto ad esse appare d’importanza esistenziale». ¹⁹

Non è pertanto un caso che Galvano ²⁰ abbia dedicato un’ampia recensione a una delle opere culturalmente più rilevanti di Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Torino 1953), anche se originariamente pubblicata nel 1921, per mettere in discussione proprio l’idea, tutto sommato arbitraria, che la religione greca fosse scaturita dall’incontro tra una «civiltà mediterranea», preesistente *in situ*, e una civiltà indoeuropea. Peraltro i dubbi erano già in Pettazzoni — e lo riconosce pure Galvano —, che rilevava «come lo schema per cui gli indoeuropei sono da considerare come portatori di una civiltà pastorale e patriarcale e i mediterranei come possessori di una civiltà agricola e matriarcale è, come ogni schema, convenzionale». ²¹

Nondimeno, l’orientamento interpretativo di Galvano traspare in filigrana quand’egli critica e si oppone alla linea, per così dire, evolucionista di Pettazzoni. Descrivendo il possibile percorso seguito dalla rappresentazione delle divinità greche, da Omero a Esiodo e agli Orfici, Pettazzoni, infatti, vedeva in essa il risultato di un processo di lenta ma costante astrazione, preliminare alla speculazione. Al contrario, Galvano sostiene che «dal mito

19 A. Brelich, *op. cit.*, pp. 64, 66.

20 A. Galvano, recensione a R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, in «Questioni» 4-5, 1955, pp. 50-54.

21 *Ivi*, p. 50.

al concetto c'è salto e non passaggio; il mito nulla ha a che vedere con qualcosa di teoretico, con un concetto *in fieri*. Proiezione fabulistica di una situazione irriflessa di carattere tensionale (“pratico” direbbe l'idealismo) esso non “spiega”, non “conosce”, non avvia né alla scienza né alla filosofia — colla quale del resto coesiste; non inganni il fatto che non c'è coesistenza tra i miti sorti insieme ad una scienza poi sorpassata e la scienza nuova, i miti che coesistono attualmente colla scienza galileano-newtoniana e magari einsteiniana non li crediamo tali e non li avvertiamo, ma non sono meno presenti a dirigere effettivamente e... piuttosto disastrosamente come si è visto nei due conflitti di questo secolo,²² ogni nostra azione servendosi della scienza stessa come di proprio strumento e anche se non ci <si> presentano così splendidamente plastici e poetici come quelli delle antiche religioni non hanno meno il medesimo fondamento...»²³

Come sostiene nella *Premessa dell'Artemis Efesia*²⁴, Galvano non intendeva recare un «contributo filologico», ma piuttosto proporre «una specie di autoanalisi... relativamente a un'immagine che ha dominato una area psichica della coscienza di chi scrive...». Nello stesso tempo, però, non si sottrae al problema storico della formazione di questa icona polimastica, del significato che essa ha avuto «nel contesto di quella cultura occidentale che ritiene di trovar le sue sorgenti nel mondo greco», di indagare «il processo attraverso il quale un vecchio ξόανον, un “feticcio”..., è diventato un simbolo, o, meglio, il gettone astratto valevole per un simbolo, della “Natura”...»²⁵

All'epoca in cui Galvano scriveva, era diffuso un modello d'indagine che rintracciava nel mondo mitologico e soprattutto in quello greco, immagini e riflessi di universi individuali e sociali attivi sotto la superficie della coscienza e in certa misura alla base dell'interrogativo che lo stesso Galvano si poneva: «Il senso della religiosità greca rimane ancora un interrogativo per quella stessa civiltà occidentale che della Grecia si dichiara erede: forse lo sguardo da secoli... fisso al mondo classico è rimasto come abba-cinato... Un motivo emergerà come provvisoria risposta a queste difficoltà... il carattere non accidentale o di transizione ad altre forme, ma essenziale e costitutivo, di quello che sempre è stato chiamato il “politeismo” greco... una diversa eredità religiosa rende a noi oggi difficile intendere quel “politeismo” altrimenti che come una deviazione o una fase imperfet-

22 È il secolo XX.

23 A. Galvano, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, cit., p. 54.

24 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 12.

25 *Ivi*, p. 13.

ta di un'esperienza del divino che in unità ulteriormente lo risolve.»²⁶ È una domanda che si accompagna alla convinzione che ogni figura divina, in prospettiva greca, sia irriducibile «a una generica sfera del “divino”».²⁷ Mentre procede in questa direzione, Galvano nondimeno rileva che «... l'Artemis efesia... che come enigmatica sembra volersi... proporre nella ricchezza asiatica dei suoi paramenti, nella fissità ipnotizzante del suo frontalismo, icona polimastica», di fatto, è il frutto della tipica *interpretatio graeca*, che costantemente ha tradotto in termini greci, e cioè come Artemis, un'immagine rinvenuta in Asia minore, *interpretatio* che peraltro si rivela essere frutto di un'operazione tarda.²⁸

Proprio sulla figura femminile dell'Artemis efesia si erano del pari concentrate le attenzioni della psicologia del profondo, che a partire dagli inizi del secolo scorso era andata raffinando i propri strumenti di analisi, forse sull'onda di modelli irrazionalisti come anche attraverso il recupero, in parte inconsapevole, di schemi derivati dalla fenomenologia religiosa.

Freud, ricordando una lirica di Johann Wolfgang Goethe, *Groß ist die Diana der Epheser*, pubblicata nel 1812, che evocava un episodio degli *Atti degli apostoli* (19, 28) legato alla diffusione del culto cristiano a Efeso e allo scontro con il locale culto pagano dedicato alla dea polimastica,²⁹

26 *Ivi*, p. 17.

27 *Ibidem*.

28 *Ivi*, pp. 18-19.

29 *Act. Ap.*, 19, 23-29: «“Cittadini, ben sapete che da questa nostra attività artigianale deriva il nostro benessere. Adesso potete vedere e udire come questo Paolo abbia persuaso e fuorviato una moltitudine, non soltanto di Efeso, ma diciamo pure di tutta l'Asia, sostenendo che quelli fabbricati dalle mani dell'uomo non sono dèi. Non soltanto c'è il pericolo che la nostra professione cada in discredito, ma pure che il santuario della grande dea Artemide perda prestigio e venga meno la grandezza della dea venerata in Asia e in tutto il mondo “. Udendo queste parole i cittadini furono presi dalla rabbia e gridarono: “Grande è l'Artemide degli Efesini!”. La città intera cadde preda di un subbuglio e i cittadini si precipitarono nel teatro, trascinando con sé Gaio e Aristarco, macèdoni, compagni di viaggio di Paolo.» (Ἄνδρες, ἐπίστασθε ὅτι ἐκ ταύτης τῆς ἐργασίας ἡ εὐπορία ἡμῖν ἐστίν, καὶ θεωρεῖτε καὶ ἀκούετε ὅτι οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας ὁ Παῦλος οὗτος πείσας μετέστησεν ἱκανὸν ὄχλον, λέγων ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι. οὐ μόνον δὲ τοῦτο κινδυνεύει ἡμῖν τὸ μέρος εἰς ἀπελεγμὸν ἔλθειν, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς οὐθὲν λογισθῆναι, μέλλειν τε καὶ καθαιρεῖσθαι τῆς μεγαλειότητος αὐτῆς, ἣν ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη σέβεται. Ἀκούσαντες δὲ καὶ γενόμενοι πλήρεις θυμοῦ ἔκραζον λέγοντες, Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων. καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως, ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον συναρπάσαντες Γαῖον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους

appunto, attribuiva le caratteristiche specifiche dell'Artemis di Efeso a un «culto di un'antica dea-madre, il cui nome era probabilmente Oupis,... identificata con Artemide... Gli scavi hanno dimostrato che, nel corso dei secoli, parecchi templi furono eretti nello stesso luogo in onore della dea». In seguito, continua Freud, per opera dell'apostolo Giovanni fu eretta in quel luogo una basilica in onore di Maria, madre di Cristo, «la dea-madre dei cristiani».³⁰

Da parte sua, un discepolo di Carl Gustav Jung, Erich Neumann,³¹ che ne aveva ripreso e sviluppato la teoria degli archetipi, individuò nell'Artemis di Efeso la forma classica della Grande Madre polimastica, che domina e nutre gli animali selvaggi, presenti nella sua veste ed evocazione degli animali dello zodiaco quando la dea assume la dimensione astrale, ma vi intravedeva del pari l'immagine della femmina dominatrice castrante.

Per Galvano, tuttavia, queste linee interpretative erano fuorvianti e non permettevano di cogliere il fatto religioso, il cui «punto di vista... è l'unico... che “realmente” va oltre il naturalismo e il razionalismo tanto dei set-tatori della “ragione” o “spirito” che si voglia nominare, quanto della apolo-gia irrazionalistica della “vita”...»³² Importante, secondo Galvano, è «non ridurre la dimensione del sacro³³ alla “psicologia” del sogno, ma di scorge-re nell'atteggiamento del sogno... la traccia... di quell'aspirazione simbo-lica che trova il suo luogo nella coscienza di permaner nella vicinanza e in-sieme irrimediabilmente staccati dall'Essere.»³⁴

Ponendosi in questa prospettiva egli nondimeno trascura la ragione storica del farsi del politeismo greco, che peraltro è stato il modello eccellen-te per definire e descrivere ogni altro politeismo. E nello stesso tempo in-cappa nell'aporia, tipica parlando di fatti religiosi, di assumere aprioristicamente «l'unità identificante della figura divina», che «colle sue

Παύλου.) Oggi gli assiriologi sono convinti che non si tratti di polimastia, ma questa è un'altra storia.

30 S. Freud, *Gross ist die Diana der Epheser*, in «Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie», 2, 1911, pp. 158-59, e in, *Gesammelte Werke*, VIII, London 1943, p. 360, trad. it. in *Totem e tabù e altri saggi*, Newton Compton, Roma 1970, pp. 261-63.

31 E. Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the archetype*, Princeton University Press, Princeton NJ (1955) 1963², pp. 126, 244, 276.

32 Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 121.

33 Il termine “sacro” apre uno scenario complesso e controverso: rinvio a quanto ho scritto in P. Scarpi, *Delimitazioni del sacro*, in Laura Carnevale e Chiara Cremonesi (a cura di), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2014, pp. 13-43.

34 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 135.

articolazioni» costituisce lo «spazio che divide l'uomo dal dio»,³⁵ per poi spingersi nella direzione di generalizzazioni che alla fine annullano le differenze e gli specifici storici, e lo conducono a sostenere che «ogni tecnica religiosa tende in qualche modo a riprodurre la situazione di sogno, cioè di contatto con la zona profonda, archetipica, anche se in modo cosciente e pianificato.»³⁶ In altri termini Galvano non si chiede se la nozione di divinità possa essere il frutto di un percorso storico, magari derivato al mondo greco da un'elaborazione di area mesopotamica, riconducibile al momento in cui si formò per la prima volta lo stato, tra il IV e il III millennio a.C., quando gli esseri extra-umani furono trasferiti dalla terra al cielo. Ed egualmente egli ignora l'asettica e per così dire laica descrizione fornita da Aristotele (*Pol.* I 1252b, 24-28) dell'assetto e dei meccanismi di funzionamento del politeismo greco: «Quanto agli dei, se tutti gli uomini affermano che sono sottoposti a dei re, è perché anch'essi ora o in passato furono governati da re, e come raffigurano gli dei a propria immagine così attribuiscono ad essi una vita simile alla propria». E se per Aristotele quello divino, dunque, è un universo costruito dagli uomini, per Erodoto (II 52, 1-3; 53, 2), che precede il filosofo di Stagira³⁷ di circa un secolo, gli dei non ebbero nemmeno nome fino a che i poeti, Omero ed Esiodo, cioè i θεολόγοι, i soli ad avere titolo per parlare degli dei, lo diedero loro, definendone insieme funzioni prerogative e aspetto.

A Galvano sembra non interessare o forse sfugge l'articolazione attraverso cui dal sistema religioso greco, anomalo rispetto agli altri politeismi mediterranei,³⁸ e tutto sommato alquanto isolato nel panorama antico, si transita alle forme del dio unico trascendente che caratterizzerà la tradizione religiosa occidentale. Insieme a Pindaro (*N.* V 1-3), che considerava l'arte poetica ben superiore all'opera dello scultore, nell'analisi di Galvano resta al margine, quasi dimenticato, Esiodo, per il quale (*Th.* 22-34) il μῦθος era ancora il discorso che facevano le Muse, le quali sanno «dire molte menzogne simili al vero», ma anche, quando vogliono, «il vero cantare». Esse insegnano il «bel canto» al poeta perché canti «ciò che sarà e ciò che è», «la stirpe dei beati che sempre sono». Alla prospettiva entro cui si muove Galvano è invece più vicino l'antico discorso (παλαιὸς λόγος)

35 *Ivi*, p. 134.

36 *Ivi*, p. 134.

37 Si veda anche Arist. *Met.* 1000 a 9 sgg.

38 Si veda quanto scrivo in P. Scarpi, *L'anomalia "democratica" del politeismo greco*, in P. Scarpi - Michela Zago (a cura di), *Regalità e forme di potere nel Mediterraneo antico*, S.A.R.G.O.N., Padova 2007, pp. 103-15.

riferito da Filone di Alessandria (*de plantatione*, 127-29), cantato e tramandato di generazione in generazione attraverso la memoria, che narrava l'origine delle Muse. Era un racconto secondo il quale queste dee furono create dal «padre del tutto» (ὁ πατήρ τοῦ παντός), seguendo il suggerimento di uno dei profeti, generate da una delle potenze che gli erano attorno, la vergine *Mneme*, la Memoria. Ma in questo modo il politeismo greco, attraverso uno degli elementi più caratteristici e significativi, le Muse, si dissolveva all'interno di una prospettiva tendenzialmente enoteistica, e per questo non proprio collocabile entro l'orizzonte giudaico-cristiano, ma piuttosto in quello ermetico.³⁹

Per Galvano, si è detto, la visione greca del divino e la prospettiva cristiana sono tra loro inconciliabili. Egli individua lo scarto nella «sentenza» attribuita da Eraclito all'oracolo di Delfi e che così traduce: «Il Signore, cui appartiene l'oracolo di Delfi, non dice e non tace: accenna».⁴⁰ Su questa base egli sostiene che «... l'idolo, deve essere appunto idolo... dio "di pietra o d'oro"... Non può "dire" cioè, come nelle religioni del "credere", esplicitare il divino a partire da un'attiva convinzione, né "tacere" come tace l'indifferenza o la cecità che vede nel mondo soltanto le "cose".»⁴¹ Il dio pagano può solo accennare, come cenni sono i «paramenti liturgici» dai seguaci incorporati alla figura «come parte essenziale del suo significato».⁴² La conclusione è pressoché dirompente: «Il limite dell'arte "classica", ciò appunto che la confina in una dimensione "estetica" e ne ha fatto un modello per la civiltà profana dell'Occidente moderno, consiste nel voler dire in modo chiaro, il che equivale, sul divino, a tacere.»⁴³ Introducendo una categoria molto fenomenologica e poco storica, Galvano sottolinea una differenza a suo avviso fondamentale tra il paganesimo classico e le religioni «"spirituali", che... rifiutano... l'idolo per avviare alla comprensione del significante indicibile». E queste non diedero mai vita a un «"classicismo" se non nell'avvio rinascimentale alla modernità profana...»⁴⁴

A questo punto il legame alternativo con il divino, per Galvano ontologicamente dato, rende problematico il rapporto tra paganesimo e cristiane-

39 Per il problema si veda P. Scarpi, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, Fondazione Valla, Milano 2009, pp. XI-XCII.

40 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 122. Se ne veda però la diversa traduzione di Carlo Diano in C. Diano (a cura di), *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Fondazione Valla, Milano 1980, frg. 120.

41 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 122.

42 *Ivi*, pp. 122-23.

43 *Ivi*, p. 123.

44 *Ibidem*.

simo in quanto, egli afferma, per il cristianesimo «il fregio polimastico e zoomorfo» dell'Efesìa «accenna a una sfera che per» il cristianesimo è profana, mentre la dimensione cristiana appare per il pagano «inesistente perché non oggettivata per la sfera in cui si colloca l'Efesìa.»⁴⁵ L'uomo antico avrebbe pertanto «visto» il divino «in ciò che direttamente gli s'impone nell'evidenza delle immagini».⁴⁶ Ma è questa una prospettiva che a «una coscienza “spiritualistica”», secondo Galvano, apparirebbe «non soltanto come profana ma addirittura come “satanica”». E questo era di fatto accaduto ai primi cristiani che interpretavano gli dei del paganesimo «come “diavoli” che usurpavano l'adorazione dovuta al solo dio». Prospettive dunque incompatibili, quella pagana e quella cristiana, e in ragione di questa incompatibilità esse non potrebbero contemplare una transizione che da Artemis conduca a Maria.⁴⁷ Ciò non toglie, però, che esse siano le uniche possibili vie per cogliere «il diverso plesso in cui si costituisce il “divino”».⁴⁸ Sono due alternative tra loro opposte, che pongono davanti a «una situazione problematica sempre aperta...». Ma anche in questa prospettiva la distanza tra l'Efesìa e la Vergine cristiana è incolmabile, che Artemis è dea laddove Maria «è solo “umile e alta più che creatura”».⁴⁹ Appellarsi agli archetipi, secondo le tesi junghiane, non deve comunque, aggiunge Galvano, produrre confusione ma distinzione.

Eppure, l'assunzione aprioristica dell'idea di divino, senza alcuna storicizzazione, conduce Galvano a proporre di fatto una sequenza che pone l'idolo femminile all'«origine», prossimo alle esperienze religiose di tipo sofianico, come quella zoroastriana, gnostica, islamica, ebraica, anche se da esse distinto.⁵⁰ Così facendo egli introduce una linea demarcatrice, delineatasi nel momento in cui era stata postulata un'opposizione tra «due visioni “patriarcali”, quella indoeuropea e quella specificamente “ebraica”», a loro volta opposte «a due prospettive “matriarcali”, quella... “pelasgica” e quella del semitismo occidentale...»⁵¹ La prospettiva patriarcale indoeuropea, dice Galvano, alla fine sarebbe stata «sopraffatta da quella ebraica», accolta dall'Occidente nella sua «forma deviata, “cristiana”», perché l'ebraismo puro aveva respinto la complessa eredità prodotta «dall'assimilazione nel mondo classico del momento matriarcale “pelagico”». Ma a

45 *Ibidem.*

46 *Ibidem.*

47 *Ivi*, p. 124.

48 *Ibidem.*

49 *Ivi*, p. 126.

50 *Ivi*, p. 137.

51 *Ivi*, p. 128.

questo punto Galvano incappa immediatamente in un'altra aporia ch , non ponendosi il problema della storicit  del matriarcato,⁵² arriva a chiedersi se «matriarcato "pelasgico", cio  preellenico, e matriarcato semita occidentale, quantunque geograficamente separati nei tempi storici, siano davvero due cose distinte o non piuttosto la medesima.»⁵³

In questo modo anch'egli, allorch  deve giustificare il superamento del modello «classico», cio  greco, di fatto lo deve o negare o ignorare, per dare spazio a una visione che   esoterica e si innesta su di una concezione mistica, che solo con lo pseudo-Dionigi l'Areopagita avrebbe per  avuto una sistemazione dottrinaia.⁵⁴ Senza dichiararlo, Galvano recupera un motivo caro alla *Religionsgeschichtliche Schule* di Göttingen, che tracciava una linea che dallo zoroastrismo o mazdeismo conduceva al cristianesimo e che addirittura, secondo uno dei suoi ultimi esponenti, Richard Reitzenstein, vedeva nelle «religioni misteriche ellenistiche» la traduzione in forma grecizzata della «spiritualit » delle religioni di origine orientale a carattere soteriologico, con l'inevitabile esclusione dei misteri greci di epoca arcaica e classica.⁵⁵ In questo modo Galvano assegnava all'Efesia, in una parvenza di diacronia, il ruolo di «prima Sophia, idolatrata, pagana, blasfema, nera... di crudele minaccia», ma anche quello di «seconda Sophia, natura nutrice ignara del dio "altro" che la sovrasta, la condanna e la pu  riscattare, ma... anche ignara immagine della positivit  divina...»⁵⁶

Individuata cos  un'ambivalenza irresolubile, con l'eccezione del momento in cui ci si pongano delle domande («solo nello spazio interrogante

52 Su questo Claude Lévi-Strauss aveva gi  fornito una risposta inequivocabile (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parent *, Paris [1967²], trad. it., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1976).

53 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 128.

54 Rinvio a P. Scarpi, *Misticismo e mistero*, in «Prometeo» 97, 2007, pp. 26-33.

55 R. Reitzenstein, (1910) 1927³, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig (1910 e 1927³), engl. transl., *Hellenistic Mystery-Religions. Their Basic Ideas and Significance*, Pickwick Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1978, pp. 4-5, 113-26, 149, 302-4. La medesima esclusione compare in F. Cumont (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris [1906, 1929⁴], n.  d. par C. Bonnet et F. Van Haepere, Nino Aragno Editore, Torino 2006), per il quale le «religioni orientali» erano, rispetto ai misteri greci di epoca classica, pi  progredite, pi  ricche d'idee e di contenuto e pi  coinvolgenti. L'inserimento del dionisismo in appendice alla quarta edizione (1929⁴) non cambia sostanzialmente l'impostazione ch  il dionisismo   visto come il risultato di un processo di grecizzazione di un culto percepito come orientale. Si veda complessivamente la nuova edizione del 2006. Cfr. P. Scarpi, *Dal "prologo in cielo" all'eschaton...*, cit., p. 73.

56 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 137.

essa ha un senso»), Galvano alla fine del suo itinerario attraverso il politeismo greco si spinge lungo la strada degli esoterismi che hanno accompagnato la storia dell'Occidente. Rifiutando lo schermo neoplatonico che ha in qualche modo occultato lo stesso ermetismo, egli mescola e confonde i percorsi di Helena Petrovna Blavatsky, fondatrice nel 1875 a New York della Società Teosofica, con le mitologie degli gnostici cristiani e con la visione ermetica tardo-antica e rinascimentale perché, a suo dire, quegli itinerari trovano un senso nell'ambivalenza di Artemis, nella quale si realizza «l'armonica vicenda di una coincidenza d'opposti».⁵⁷ Ma l'evidente risultato di ciò è la cancellazione della storia.

57 A. Galvano, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, cit., p. 139-40.





MARIA TASINATO

IMBATTERSI IN STIRNER (LETTERA)

Caro Giangiorgio,

comincio questa mia lettera dopo aver sistemato vicino al camino i ciocchi di legna che brucerò nel pomeriggio. Perché è molto piacevole occuparsi di filosofia non lontano dallo spettacolo delle fiamme, sì perché per me quello spettacolo vale molto di più che starsene semplicemente al calduccio della stufa, cosa che tanto sfagiolava al Cartesio meditante...

Ma non devi credere che l'aver scelto di vivere sempre più spesso e sempre più a lungo nei miei remoti, selvaggi Appennini – scelta che tu forse m'invidi – abbia un'aria di famiglia con la vita di Heidegger nella sua *Hütte*, nella Foresta Nera... Eh no! Foss'altro perché mi ricordo ancora le grandi risate che ci siam fatti assieme quando abbiamo evocato le esilaranti e ferocissime pagine di Thomas Bernhard, laddove metteva alla berlina (in *Antichi maestri*) la “filosofia fatta in casa” di Heidegger!!! Insomma, ti assicuro, che non v'è da parte mia nessuna luddistica fuga dal mondo della tecnica, nessun ritorno alla natura o, peggio che peggio, alla “terra”, ma semplicemente un gran desiderio di *galéne*, di *tranquillitas*, di silenzio, sentendosi, per di più, circondati da qualcosa di bello.

Certo, per vivere quassù bisogna avere una vena non solo antiurbana ma addirittura – e diciamolo! – antisociale. Tutto questo sembrerebbe fare a pugno con un filosofo che mi è sempre presente da un po' di tempo in qua: il grande Diogene di Sinope*. Infatti, si potrebbe obiettare che costui appare inconcepibile senza le brulicanti folle della *pólis*.

Ma le cose stanno davvero così? Vorrei, innanzitutto, dirti ancora una volta che concordo con l'interpretazione di Sloterdijk: ossia non vedo in Diogene nessuna regressione animalesca, nessuna esaltazione del pauperismo fine a se stesso, ma piuttosto una ricerca radicale, la più radicale forse mai tentata, dell'*indipendenza*. Diogene significa, almeno per me, darci un taglio con la *dipendenza*, appunto. Indipendenza dai desideri, compreso lo stesso eros, e da ogni legame tradizionalmente “politico”. Non si tratta affatto di mortificarsi o di rinunciare, ma si può tranquillamente godere dei piaceri senza mai, però, divenirne schiavi. Insomma colui che fa di tutto



sotto gli occhi di tutti finisce col far saltare le forme più basiche della socialità: quelle che solo pochissimi hanno il coraggio di irridere. E forse proprio da questa autosufficienza portata agli estremi all'*isolamento* il passo diviene più breve di quello che si possa immaginare.

Continuando a vivere, perciò, in consonanza col grande Cinico, mi è venuta voglia di riflettere, una volta di più, sulle "ragioni della solitudine".

Ecco, in questa lettera voglio raccontarti qualcosa che ho pensato in questi ultimi mesi, non solamente quando me ne sto quassù, ma anche quando vado camminando (quasi sempre solo in mia compagnia) a zonzo per l'Elba o nell'interno dell'Istria. Sì perché, concordando in pieno con Nietzsche, ho imparato a diffidare di ogni pensiero che non sia nato all'aria aperta, in un sano tripudio dei muscoli, e non quando si sta seduti ingobbiti a tavolino, sicché giro spesso con un libro da delibare nello zaino o, se voglio star leggera, almeno con uno smilzo quadernetto dove vado annotando le idee che l'autore di turno mi va suscitando.

Voglio raccontarti, caro Giorgi, il mio incontro con Stirner.

E qui ti devo confessare, a mio disdoro, che non avevo ancora letto *L'Unico e la sua proprietà* e rimandavo da anni, se non da decenni, il momento di affrontarlo. Tanto per cominciare, non avevo proprio nessuna voglia di fare i conti con l'*Ideologia tedesca*, dove so che Stirner viene attaccato diffusamente, né di impegnarmi con la destra e la sinistra hegeliana: tutte cose che m'hanno sempre annoiato a morte. Ma quello che mi frenava maggiormente era che temevo di irritarmi a sentir esaltare un *Io* che Nietzsche aveva provveduto a smascherare e dissolvere. Insomma avevo deciso, del tutto acriticamente, che Stirner era un'inutile anticaglia. Tuttavia, ad un certo punto, mi venne voglia di farla finita coi pregiudizi e di leggere una buona volta *L'Unico* senza tante mediazioni e buonanotte!

Ma poi, inevitabilmente, qualche filtro c'è sempre: insomma, arrivare "vergini" alla prima lettura di un autore è impossibile. Nel mio caso, avevo come filtro quello che aveva detto Calasso ne *La rovina di Kasch (Il barbare artificiale)* e che si ritrova pure nella sua postfazione di Adelphi a *L'Unico*, ossia che Nietzsche aveva letto Stirner. Tuttavia non lo citò mai, nemmeno in una lettera, ma ne parlò solo sommessamente e in gran segreto, in un esaltato sussurro, alla moglie dell'amico Overbeck. Ma perché una simile censura? Perché tante precauzioni? Perché tanti misteri? Gli è che Nietzsche nutriva un folle timore: temeva che lo accusassero di plagio. E qui Nietzsche peccò d'ingenuità: non citare un autore che ti ha molto influenzato non basta perché, alla lunga, diventa un segreto di Pulcinella.

Al che, *ça va sans dire*, non potei fare a meno, leggendo finalmente Stirner, di mettermi in caccia di quello che Nietzsche gli doveva... e – ac-

cidenti! – fui costretta ad ammettere che i debiti non solo erano parecchi ma che non si trattava di robetta. Tipo, vedere Socrate come il fondatore della morale, nonché parlare in continuazione di volontà e di potenza... ma sento che tu già ti inalberi, protestando che in Stirner questi due temi sono imbibiti di una componente egoica che in Nietzsche sarebbe assente, perché in Nietzsche l'accento cade, casomai, non tanto sull'individuo quanto piuttosto sulla dimensione cosmica, e questo è innegabile... ma siamo così sicuri che sia sempre e solo così? Lasciamo la cosa in sospeso per il momento.

Voglio cominciare da un solo debito: il più clamoroso, il più colossale. Andiamo diretti all'ultimissimo Nietzsche: quello di *Crepuscolo degli Idoli*, per capirci. Colà Nietzsche sostiene, per chi ha orecchi per intendere, che sia il socialismo, sia il positivismo non hanno fatto piazza pulita del luogo della trascendenza bensì si sono limitati a sostituire nella medesima *location* valori altrettanto trascendenti, quali la scienza, il progresso etc. Beh, è anche la denuncia che Stirner va martellando per tutto il suo libro. Certo, si può obiettare che Stirner non attacca più di tanto la scienza, però nel lontano ottobre 1844 – data di uscita dell'*Unico*, che è poi l'anno e addirittura il mese di nascita di Nietzsche – il positivismo non era ancora diventato così ingombrante. Stirner impiega, piuttosto, gran parte delle sue energie per mostrare come lo stato e la società siano ormai qualcosa di sorpassato e come all'"essere supremo" si sia sino a quel momento semplicemente sostituito un altro essere altrettanto supremo, ossia l'Umanità o l'Uomo. Ecco perché Stirner può affermare sardonicamente che la filosofia solo come teologia può vivere se stessa fino in fondo. Il bersaglio privilegiato, ovviamente, sono Feuerbach e Bauer, che vengono sbertucciati senza pietà con una frase beffarda, che sibila peggio di una staffilata: "I nostri atei sono gente pia"! E come dargli torto? Tanto più che anche oggi le cose continuano a stare sempre così, ma lasciamo perdere...

Torniamo, invece, alla paura micidiale che Nietzsche nutriva di poter essere visto come un plagiatario di Stirner. Ecco, non si tratta solo di quella che comunemente vien chiamata "coda di paglia", eh no! Si tratta, piuttosto, di non aver fatto per nulla tesoro di quello che sosteneva Stirner proprio a questo proposito. Infatti, un simile terrore sarebbe da Stirner stesso considerato infondato, se non ridicolo, poiché ha a che fare con un suo tema cruciale: il tema della proprietà. Ora, può benissimo accadere che io mi trovi a pensare qualcosa che anche un altro ha già pensato, ma se lo penso io, lo rendo vivo in me stesso e quel pensiero diventa automaticamente mia proprietà e lo tratto come più mi piace. Quindi, secondo Stirner, non ha nessunissimo senso parlare di plagio o di furto di un pensiero.

Attenzione però che anche così io corro un pericolo non da poco: quello di essere dominato da questo pensiero, diventando, a mia volta, sua proprietà. Che fare, allora, coi nostri pensieri affinché, diventando dominanti, non finiscano per possederci? Con la conseguenza che poi, ossessionati da “idee fisse”, che Stirner chiama anche “spettri”, diventiamo strumenti fanatici di un pensiero e facciamo di tutto per realizzarlo. E a Stirner il fanatismo, che poi altro non è che uno spossessamento, non garba per nulla; nemmeno a me, *ça va sans dire*.

Senti un po' cosa propone Stirner per non diventare dei posseduti: mettere a rischio proprio quel pensiero, il rischio persino di perderlo perché l'importante è che non mi ci perda io. Ecco perché Stirner talora invoca non tanto la libertà di pensiero – tra poco dovrò dire almeno qualcosa su come Stirner se ne freggi altamente dei *diritti*... – quanto la libertà *dal* pensiero: la spensieratezza! Non è bellino?!

Beh, oso dire che Nietzsche fece proprio l'opposto: da un lato, credeva ancora nella proprietà di un pensiero – altrimenti non avrebbe fatto tutte quelle storie sul fatto che temeva che lo si accusasse d'aver copiato Stirner – e, dall'altro, fu letteralmente posseduto dal pensiero più abissale, quello dell'eterno ritorno, cui peraltro non avrebbe potuto o voluto rinunciare manco morto.

E qui ci sarebbe da aprire un'enorme parentesi su un altro autore che pare proprio conoscesse Stirner e che probabilmente fu da lui parecchio influenzato, un autore che, a sua volta, finì per piacere molto anche a Nietzsche: Dostoevskij. Ma, siccome non posso inoltrarmi in terra russa (dove Stirner fu molto amato), altrimenti questa lettera non finirebbe mai, mi contento di segnalarti che Stirner, come poi Dostoevskij, è fortemente attratto dal gioco d'azzardo (l'*unico* è un audace giocatore che sa di non aver nessuna garanzia e nemmeno la vuole); per non parlare de *I demoni*, romanzo tutto giocato sul tema della possessione esercitata e scatenata dal pensiero. O ancora, come sottovalutare certe affermazioni maledettamente “stirneriane” (tipo, “Io sono solo, mentre loro sono *tutti*”), che infarciscono tutti i *Ricordi dal sottosuolo*? L'io narrante di questo mirabile monologo, non a caso, proclama, come del resto aveva già detto Stirner del suo *unico*, di non assomigliare a nessuno. *Mais ça suffit!*

Adesso due parole sui diritti, che è un tema che mi coinvolge parecchio, visto che spesso sono pronta a battermi, ad esempio, per i cosiddetti “diritti civili”. Ecco, la lettura di Stirner mi ha fatto un gran bene, alla faccia di tanto perbenismo *politically correct*! Sicché, per quel che mi riguarda, ora potrò anche continuare a reclamare diritti... come sempre, non per me ma per gli altri, non potendo però non convenire con Stirner il quale, in fondo,

reputa ogni lotta contro un divieto o un privilegio roba da poco. Eh sì, perché in ogni caso si tenta di ottenere una libertà solo parziale, una libertà che viene concessa – appunto “concessa”! – da una comunità (lo Stato, la Società, l’Umanità etc.), di cui – bando all’ipocrisia! – nemmeno io mi sento di far parte. Sicché tale libertà di basso cabotaggio non è niente – secondo Stirner, ma anche secondo me – rispetto alla libertà di ben più ampio respiro che mi posso prendere casomai in seno ad una libera *unione* tra amici, dove non esiste più nessun legame imposto.

Questo disprezzo che Stirner manifesta per l’emancipazione, come una pseudolibertà da “schiavi liberati”, fa tutt’uno con il suo non riconoscere nessun ordine giuridico. E sai chi m’ha fatto venire in mente? Foucault, che pure è molto critico sia nei confronti della “liberazione” e ancor di più nei confronti dell’ordine giuridico. Al che, m’era presa la curiosità di sapere se qualcun’altro aveva provato ad avvicinare Stirner a Foucault e, stando quasi, dove collegarsi via internet resta un’utopia, non potevo certo appurarlo. In città poi l’ho fatto e ho scoperto che esiste un australiano, Saul Newman, che si sta occupando giusto di questo parallelo e, proprio perché manco io credo alla proprietà privata delle idee, la cosa non mi ha indispettita, anzi!

Però m’accorgo che, nella foga di tagliare a più non posso le cose da scriverti in questa lettera, ho omesso di ricordare una notevole frase che Nietzsche, quand’era professore a Basilea, avrebbe detto ad uno dei suoi allievi preferiti per raccomandargli di leggere l’*Unico* (altra testimonianza giunta sempre tramite Overbeck): “È quanto di più audace e consequenziale sia stato pensato dopo Hobbes”.

E Nietzsche parla a ragione di Hobbes (tra parentesi, nella mia biblioteca di quassù non manca il *Leviatano*), che è davvero molto presente a Stirner. Lo si vede soprattutto a proposito della spinosa questione dell’uguaglianza. In Hobbes, infatti, il conflitto non nasce dalla disuguaglianza, bensì dal fatto che i diseguali non lo sono completamente. Nel senso che i deboli non sono così tanto deboli da rinunciare alla lotta con i più forti. E su questo aspetto, mi aprì gli occhi giusto Foucault (“*Bisogna difendere la società*”, lez. 4 febbraio 1976). Beh, in maniera analoga a Hobbes ragiona Stirner, solo che gli esiti sono ben diversi: nel primo caso, si consegna al sovrano (ad un essere artificiale) la nostra stessa libertà affinché il conflitto cessi, nel secondo caso, invece, non si vuol rinunciare affatto alla propria libertà, in forza del fatto che l’*unico*, che è il diseguale per eccellenza, non accetterà mai nessun contratto sociale. E così la guerra di tutti contro tutti non cessa.

Ti ricordi all’inizio della lettera che ti avevo detto che mi ero decisa a leggere *L’Unico* sperando di trovarvi materiale per “le ragioni della soli-

itudine"? Anche perché, per inciso, da ragazzina, quando non sapevo quasi nulla di questo libro, chissà perché, m'andavo immaginando l'*unico* come un solitario incallito. Ahimè, da questo punto di vista ero destinata a restare delusa perché Stirner è convinto, invece, che lo stato di natura sia non l'isolamento bensì la società. Salvo poi spiegare che, per lui, la società è rappresentata dallo stretto legame iniziale del bimbo con la madre, legame valido solo nella prima fase della vita, infatti, questo vincolo verrà man mano allentandosi non appena il fanciullo andrà in cerca di amici. Nasce così la libera unione, che solo cristallizzandosi daccapo in una società potrà privare l'*unico* della sua libertà; ma se l'*unico* si farà strappare la sua individualità, la sua singolarità, cesserà appunto di essere *unico*, abdicando alla sua potenza.

E qui, caro Giangiorgio, le cose si fanno ancora più interessanti perché Stirner condanna addirittura il monoteismo. Sì, hai letto bene!

Ora tu ben sai che, grazie al mio amato Pierre Klossowski (*Nietzsche, le polytéisme et la parodie*, vecchio ma intramontabile saggio del 1956), da una vita vado reputando l'aforisma 141 della *Gaia Scienza (I vantaggi più grandi del politeismo)* come una delle chiavi per mettersi in contatto diretto con Nietzsche, per capirlo meglio. Il monoteismo sarebbe per Nietzsche il credere non solo in un unico dio ma anche in un unico uomo normativo, cui sacrificare tutto ciò che di individuale e di singolare ogni uomo ha. Ossia tutto ciò che non vi potrà mai essere di comune tra uomo e uomo... ovvero tutto quello che Stirner combatte lungo tutto il suo libro: l'Uomo come entità universale. Certo Stirner non si spinge fino a lodare il politeismo come rigoglio del multiforme, inoltre, non è tanto interessato, come lo sarà Nietzsche, al *côté* conoscitivo della messa in comune, quanto piuttosto a quello "politico", anche se in senso lato, tuttavia la rotta di collisione tra i due resta formidabile!

Ma ahimè la lettura dell'*Unico* non mi ha dato solo queste grandi soddisfazioni, perché non ti nascondo che vi ho trovato anche pagine che mi hanno messo in un enorme imbarazzo. Sono pagine assai inquietanti in cui si auspica che ognuno, non riconoscendo nessun diritto che lo accomuni all'altro, decida lui cosa vuole avere e si prenda quello che più gli piace senza farsi nessun problema. Sono pagine in cui Stirner inneggia apertamente alla forza, se non alla violenza, e persino al delitto.

Per fortuna, le cose non stanno precisamente così. A leggere con attenzione l'*Unico*, si vede che il conflitto viene poi eliminato alla radice grazie al fatto che l'*unico* è così *unico*: è così diseguale dall'altro e dagli altri che, alla fin fine, non può avere nemmeno nemici. Il nemico, infatti, resta ancora legato a te, ma tu, in quanto *unico*, hai reciso anche questo legame.

Lo stesso ragionamento vale anche con l'appropriarsi dell'altrui proprietà, cosa cui Stirner sembra sovente invitare con protervia. Però non mancano anche pagine in cui il ladro viene stigmatizzato, non tanto per aver infranto leggi su cui la società si regge (il rispetto della proprietà degli altri affinché poi venga garantita la conservazione della sua), quanto l'aver considerato prezioso qualcosa a lui estraneo fino a rubarlo. E quello che non è proprio all'*unico* è la sete di guadagno, che lo rende schiavo, non più padrone di se stesso, ma solo uno che appartiene ai soldi.

A questo punto, non senti anche tu suonare un campanellino? Scommetto di sì: sono accenti indubbiamente cinici, degni del grande Diogene di Sinope. E non solo perché Stirner si scaglia contro la dipendenza ma proprio perché ne parla insieme al tema del denaro e in più, come vedremo, del denaro in quanto moneta.

Tra parentesi, Stirner mostra di conoscere gli Antichi e tra questi ama in particolare i Sofisti, che – adesso lo posso finalmente dire! – Nietzsche poi ingiustamente trascurerà. Stirner conosce anche Diogene, su cui spende solo poche parole, ma appropriatissime. Tuttavia, come succederà poi con Nietzsche – che allude al grande Cinico nel dialogo tra *Il viandante e la sua ombra* o nel celeberrimo aforisma 125 della *Gaia Scienza* – Diogene si impone in maniera significativa non tanto quando lo si nomina esplicitamente, ma in altre occasioni dove, guarda caso, c'è di mezzo la questione della moneta. Vuoi un esempio?

Te ne faccio due. Il primo è che Stirner auspica un denaro “coniato da noi”: il nostro valore, che tanto per cominciare non è il nostro patrimonio, ma nemmeno il nostro lavoro.

Il secondo esempio ce lo fornisce, Nietzsche ed è ancora più esplicito. Si tratta dell'aforisma 252 della *Gaia Scienza*, che così suona (lo cito a memoria): “Meglio insolventi. Meglio rendersi colpevoli di insolvenza che pagare con una moneta che non porta la nostra immagine. Così vuole la nostra sovranità”. Accidenti! E qui ci sarebbe da osservare che sì il messaggio di Nietzsche è indubbiamente meno *egoico* di quello di Stirner, ma anche a Nietzsche l'individuo interessa mica male... almeno in aforismi come questo...

Ed è stata giusto la mia assidua frequentazione di Diogene che m'ha aiutato a capire meglio quest'aforisma. Sì perché tanto per cominciare vi compare la parola “sovranità”, che già fa pensare al grande Cinico, ad esempio, quando lui tiene testa al sovrano più grande del suo tempo: Alessandro Magno, nel celeberrimo episodio della botte, dell'ombra etc. Ma non basta: è la manomissione del conio della moneta a richiamare un altro aneddoto esemplare nel *carnet* del personaggio-Diogene: l'accusa di essere un falsa-

rio. Ora, se guardiamo l'espressione greca nella testimonianza di Diogene Laerzio (VI, 20), che, ci posso scommettere quello che vuoi, sia Stirner sia Nietzsche conoscevano come le loro tasche, abbiamo *parakharáttein tò nómisma*. Ossia non solo e non tanto svalutare o rivalutare la moneta, quanto soprattutto "cancellare l'effigie" (*kharaktér*) che vi è impressa per sostituirla con un'altra. E quale? Quella dell'individuo sovrano che se la riconia: se la autoconia. Per la cronaca, a leggere in questo modo quel passo di Diogene Laerzio ho poi scoperto di essere in compagnia di due interpreti di tutto rispetto: Foucault (*Il coraggio della verità*, lez. 7 marzo 1984) e Sloterdijk (*Il quinto "Vangelo" di Nietzsche*). Insomma, "moneta" in greco è *nómisma*, laddove *nómos* è sì "valore", ma anche "legge", impostasi per "convenzione". Ergo, il falsario è quello che mette la propria effigie al posto di un'immagine imposta, che lui non riconosce come propria, perché, se lo facesse, sarebbe uno schiavo e non un sovrano. Ecco perché non è disposto a pagare i debiti che la *societas* pretenderebbe che lui pagasse, ossia non riconosce una serie di valori morali (tra cui le istituzioni più intoccabili e lo stesso valore del lavoro, dato che l'*unico* resta *impagabile*): tutte cose che per lui sono meno che spiccioli.

E qui la voglio sparare grossa – la baldanza del fuoco nel camino m'incita ad essere audace – a proposito del famoso programma di Nietzsche: *l'uomo è qualcosa che deve essere superato*. Lo so c'è di mezzo l'Oltreuomo etc., ma siamo proprio sicuri che non ci sia l'attuazione con altri mezzi di quello che Stirner auspicava: cancellare l'effigie di un'umanità generalizzata (l'*Uomo* con la u maiuscola) che si impone come valore e come ideale, detronizzando la singolarità non *monetizzabile* dell'individuo?

Ma basta così, sennò t'arrabbi e non voglio che ciò avvenga perché un compleanno è un evento lieto.

Beh, sarà bene che cerchi di concludere e lo farò con un ultimo confronto, ma più *souple*, tra Nietzsche e Stirner. È innegabile che la scrittura del primo è molto più fascinosa, foss'altro per il fatto che predilige la forma aforistica con microtesti che forniscono sempre nuovi e inesauribili spunti a chi, come te e me e altri nostri amici, non è mai sazio di rileggerli; ma nemmeno quella del secondo è da buttar via. Tanto per cominciare, non è noiosa: non vi ho trovato, ad esempio, nessun orpello hegeliano e, alla fin fine, si rivela più estrema nell'argomentare.

Inoltre, anche le vite dei due non possono non far riflettere. Ora, capiamoci, non è che voglia far pesare la mia preferenza esistenziale per chi dei due – alludo a Stirner a scapito di Nietzsche – un po' di pratica col bel sesso, e con l'eros in generale, l'aveva pur fatta, per chi non rifuggiva, seppur usandone con moderazione, dall'alcol come se fosse il demonio etc.

Non temere, non voglio soffermarmi oltre su questi aspetti, su cui forse la pensiamo diversamente, voglio, piuttosto, riferirti una cosa che m'ha molto colpito, ossia il fatto che per decenni Stirner sia stato quasi del tutto dimenticato. Insomma, m'aveva parecchio incuriosito la storia di quel poeta scozzese, John Henry Mackay per la cronaca, che a ventitré anni s'imbatte in una menzione di Stirner nella *Storia del materialismo* di Lange, ne rimane folgorato, si procura a fatica *L'Unico*, lo legge, se ne innamora perduto e dedica gran parte della sua vita a cercare di ricostruire un profilo biografico e pure bibliografico di Stirner. Beh, per prima cosa, lo scozzese va a Berlino, dove Stirner era quasi sempre vissuto dall'epoca dell'università in poi e dove era già morto da più di trent'anni, e s'accorge non solo che le tracce rimaste sono molto scarse ma anche che negli ultimi dieci anni di vita Stirner era vissuto assai oscuramente, se non miseramente, tanto che era persino finito un paio di volte in prigione per debiti... e come non ripensare all'aforisma 252 della *Gaia scienza*? Una vita, insomma, piuttosto ingloriosa e destinata all'oblio, se il suo ammiratore postumo non si fosse fieramente battuto per farlo ritornare in scena, riuscendovi, per un certo periodo, alla grande.

Ecco, la vita ingloriosa di Stirner m'ha fatto ricordare una famosissima sentenza epicurea: *látē biósas*. E, in particolare, la bella traduzione che ne fa Carlo Diano: non il solito "Vivi nascosto", bensì giocando su uno dei significati del verbo *lantháno* ("dimenticare" oltre che "nascondere"): "Nessuno s'accorga che tu sei vissuto". In gioco qui, secondo me, c'è anche il definitivo commiato dalla *Weltanschauung* greca arcaica, tipica della poesia epica: quella, per capirci, che giustificava le sventure come occasione di immortalità, tramite il canto (*Iliade*, VI, 355-358). Ebbè, il nostro caro Nietzsche alla *renommée* – anche da vivo – ci teneva, eccome se ci teneva! Ora, leggendo le vertiginose ultimissime pagine dell'*Unico*, che altro non sono che un'apologia dell'effimero, ci s'accorge, invece, che Stirner metteva nel conto anche d'esser dimenticato... e non ne faceva una tragedia... E, per dirtela tutta, forse è giusto questo il senso della frase con cui Stirner chiude il suo libro, frase talmente fulminante che di lui si ricorda spesso solo quella: "Ho fondato la mia causa su nulla".

Ma torniamo allo scozzese. Ovviamente, una volta finita la lettura dell'*Unico*, mi son procurata il libro di Mackay (*Max Stirner. Vita e opere*) e l'ho letto con grande gusto. Per inciso, ho così scoperto, con una certa sorpresa, che Stirner non era quel barbaro senza creanza, così come vorrebbe farcelo immaginare Calasso o come potrebbe sembrare dal tono decisamente perentorio oltre che sgradevole di tante sue pagine, bensì un uomo dotato di gran *politesse*.

Adesso ti lascio: perché sono stufo di stare seduta e poi perché questa è l'ora in cui di solito vado nell'unica piccola bottega della minuscola borgata (meno di venti abitanti) più vicina e mi bevo del rosso coi gagliardi valigiani. Si parla di lupi avvistati, di caprioli e di cinghiali invasivi, insomma, tutte cose molto più interessanti delle beghe accademiche, che per me appartengono ormai ad un'altra era geologica... e vedrai che anche a te succederà tra poco qualcosa di analogo. A quelli che mi domandavano che stessi facendo ultimamente ho dovuto confessare che sto scrivendo. Speravano che si trattasse di un'altra storia e, con un certo imbarazzo, ho dovuto deluderli. Perciò spero almeno che questa mia lettera (un'eccezione, dovuta all'affetto che ho per te, visto che amerei scrivere solo narrativa) ti faccia passare un quarto d'ora piacevole e non ti faccia troppo arrabbiare.

Vale!

Maria

PS. Mi piacerebbe che queste mie veloci pennellate su Stirner venissero un giorno portate avanti, ma anche criticate, da Alberto Giacomelli – sempre che lui ne abbia voglia – il quale conosce assai meglio di me la lingua, la cultura e la filosofia tedesche. E poi sarebbe una sorta di continuazione delle inimitabili chiacchierate che, ogni tanto, faccio con lui su Nietzsche.

* Per approfondire quanto sostengo su Diogene di Sinope, non posso non rimandare al mio sito: www.mariatasinato.it. Là è facile trovare le NEWS di giugno 2014, dove c'è un link che fa accedere direttamente alla trascrizione d'una mia conferenza in proposito, ritracciabile anche nella sezione TESTI: *I filosofi cinici e il mito dell'autosufficienza*. Se poi susciterò la voglia di saltabeccare in giro per il sito in cerca di altre mie avventure, beh, ne sarò molto felice.

Sezione seconda
DALL'ORIENTE





AMINA CRISMA
IN DIALOGO CON
GIANGIORGIO PASQUALOTTO

Sinologia e filosofia, confronto con la Cina e riflessione
interculturale

1. *Il confronto con la Cina come Leitmotiv di un'ormai più che ventennale frequentazione*

Dieci anni sono passati da quando, in una circostanza analoga a quella che dà occasione a questo libro, si pubblicava, per iniziativa e a cura di Emanuela Magno e di Marcello Ghilardi, un volume collettaneo di saggi in onore di Giangiorgio Pasqualotto per il suo sessantesimo compleanno, intitolato *Sentieri di mezzo tra Occidente e Oriente*.¹ Oggi come allora, accolgo con piacere l'invito di Emanuela e Marcello a partecipare a una miscellanea in omaggio a un amico e maestro nei cui confronti sono debitrice, e che da ormai più di un ventennio rappresenta un interlocutore importante per l'orientamento in una prospettiva interculturale delle mie ricerche sulle tradizioni di pensiero della Cina antica.² Sono dunque grata agli amici per avermi offerto una così bella occasione di proseguire e sviluppare in questa sede una conversazione che da tempo andiamo insieme intrattenendo; credo sia oggi importante ripensare motivazioni, esiti e prospettive di un'esperienza che ci accomuna, e che ha conosciuto fra l'altro uno speciale momento di elaborazione collettiva nella raccolta di saggi *Per una filosofia interculturale*, apparso nel 2008.

Questo mio contributo si articola su due versanti: da un parte, cercherò di rievocare sinteticamente alcuni aspetti e momenti di questa nostra prolungata frequentazione, fondata sull'interesse condiviso a promuovere un vasto laboratorio interdisciplinare sul pensiero cinese; dall'altra, tenterò di indicare quelli che mi appaiono essere oggi alcuni nodi irrisolti e alcune

1 A. Crisma, "Dao ossia cammino. Note in margine al percorso di riflessione di Giangiorgio Pasqualotto", in M. Ghilardi, E. Magno (a cura di), *Sentieri di mezzo tra Occidente e Oriente*, Milano, Mimesis 2006, pp. 15-31.

2 A. Crisma, "Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un altrove", in G. Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano, Mimesis 2008, pp. 179-211.



persistenti difficoltà nelle relazioni fra sinologia e filosofia a livello di percezioni e rappresentazioni correnti, nonostante i grandi sviluppi delle ricerche sinologiche a cui si è assistito negli anni recenti, per accennare infine a qualche prospettiva attuale che ne riconfigura il rapporto, sottraendosi al vieto *cliché* di una loro inerte e schematica contrapposizione.

Credo sia opportuno una volta di più sottolineare come l'esigenza di una riflessione interculturale aperta al confronto con gli orizzonti di pensiero cinesi, già da lungo tempo additata dal lavoro di Giangiorgio Pasqualotto, sia ben lungi dal costituire un'istanza di carattere marginale e circoscritto; essa è oggi più che mai cruciale per l'intera cultura occidentale nel suo insieme, in quanto rappresenta una premessa ineludibile per scuotere quelli che François Jullien con pregnante formulazione chiama "gli atavismi del pensiero".³ Per dirla nelle dense parole pronunciate molti anni fa dal sinologo Simon Leys, "la Cina è l'Altro fondamentale senza il cui incontro l'Occidente non può diventare veramente consapevole dei contorni e dei limiti del suo Io culturale".⁴

Non è quindi un'oziosa e futile divagazione interrogarsi in proposito sull'attuale stato dell'arte, e i percorsi che l'opera di Pasqualotto ha promosso e attivato offrono in tal senso un punto di vista privilegiato sia per tracciare un bilancio, quanto meno provvisorio e parziale, di esperienze sin qui compiute, sia per delineare qualche elemento della situazione attuale e qualche ipotetica prospettiva futura.⁵

3 Delle peculiari prospettive di « usage philosophique de la Chine » configurate da F. Jullien e che attualmente hanno dato luogo alla sua *Chaire sur l'alterité*, abbiamo spesso e ampiamente discusso nei nostri seminari padovani (cfr. A. Crisma, "Pensare la relazione con il pensiero cinese al di fuori della dicotomia Oriente/Occidente", in P. De Troia, a cura di, *La Cina e il mondo*, Roma, Nuova Cultura 2010, pp. 396-410). Devo a Pasqualotto l'occasione nel 2004 del mio primo incontro a Padova con Jullien, di cui abbiamo insieme presentato *La Grande immagine non ha forma* (Costabissara, Vicenza, Angelo Colla 2004); con lui, rivelatosi amabile interlocutore, da allora è iniziata per me una fruttuosa conversazione tuttora in corso (cfr. A. Crisma, "L'indifferenza alla felicità nel pensiero della Cina antica: dialogo con F. Jullien", *Cosmopolis*, 2, 2006).

4 S. Leys, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur*, Paris, Robert Laffont 1991, pp. 60-61. Colgo l'occasione per rendere omaggio alla memoria di questo straordinario saggista, morto l'11 agosto 2014, il cui vero nome era Pierre Ryckmans, che è stato accostato per il suo vigore di polemista a Orwell e a Pasolini (A. Lancelin, "Simon Leys, le fléau des idéologues. Entretien avec J.C. Michéa", *Le Nouvel Observateur*, 31 août 2014).

5 Si deve all'iniziativa di Giangiorgio Pasqualotto la riattivazione alla fine degli anni Novanta alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Padova dell'insegnamento di Sinologia, presente sin dagli anni Sessanta e allora tenuto da Martin Benedikter,

2. *Dagli esordi a oggi: l'importanza del rapporto con i testi e la traduzione come pratica ermeneutica*

Se ripenso agli esordi della nostra frequentazione, c'è un primo e cospicuo dato che va innanzitutto evidenziato: si tratta dell'ingente espansione della letteratura sinologica sul pensiero pre-imperiale che ha avuto luogo negli ultimi anni, e che è frutto fra l'altro delle dirompenti scoperte di fonti antichissime rimaste per due millenni del tutto ignote.⁶ Del supporto di tali reperti erano privi i nostri esperimenti di vent'anni fa, dei quali il primo è stato il seminario intitolato "Pensiero e linguaggio nel dibattito della Cina classica" che Pasqualotto mi ha invitato a tenere insieme a lui alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Padova nel '96/'97, e nel cui corso abbiamo letto e tradotto, discusso e commentato passi di *Lunyu*, *Laozi*, *Mengzi*, *Xunzi*, *Zhuangzi*. Credo vada sottolineato il carattere pionieristico di tale esperienza, condotta sulla base di quelle che erano allora, dopo i miei studi di cinese classico all'Università Ca' Foscari di Venezia sotto la guida di Maurizio Scarpari, fra le mie prime prove autonome di traduzioni delle fonti cinesi.⁷ In quel momento mancavano molti degli strumenti divenuti in seguito disponibili per una descrizione globale e articolata dell'epoca dal V al III secolo a.C., che ha costituito l'autentica età assiale del pensiero cinese: se ai fini di un inquadramento generale potevamo già fruire di una valida guida quale *Disputers of the Tao* di Angus C. Graham (1989),⁸ non era ancora apparsa la fondamentale *Histoire de la pensée chinoise* di Anne Cheng, che sarebbe uscita sol-

e poi rimasto a lungo silente. Prima di essermi affidato dal 2000 al 2010, è stato tenuto da Stefano Zacchetti, attualmente Professor of Buddhist Studies e Fellow of Balliol College all'Università di Oxford.

- 6 Di questi vasti sviluppi delle ricerche contemporanee si tratta ad es. in A. Crisma, *Neiye, il Tao dell'armonia interiore*, Garzanti 2015, specificamente dedicato alla recente riscoperta di un'antica fonte taoista risalente alla metà del IV secolo a.C.
- 7 Risale a tale periodo la mia prima pubblicazione (traduzione e commento) di un testo classico cinese mai precedentemente edito in italiano: A. Crisma, "Il Trattato sul Cielo di Xunzi", in M. Ferrante, P. Frasson (a cura di), *Forme di fedeltà*, Padova, Panda 1996, pp. 147-163. Se devo a Venezia la pubblicazione del mio primo libro (*Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica*, Cafoscarina 2000), è a Padova che devo quella del volume che compendia le mie ricerche degli anni successivi, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, Unipress 2004, uscito nell'ambito di un progetto di ricerca coordinato da Giuseppe Duso.
- 8 A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, La Salle, Open Court 1989 (*La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, trad. e cura di R. Fracasso, Vicenza, Neri Pozza 1999).

tanto nel '97⁹; e se erano già pubblicati *seminal works* quali, ad esempio, *Mensch und Natur im Alten China* (1984) e *Confucian Ethics of the Axial Age* (1993) di Heiner Roetz,¹⁰ *Thinking Through Confucius* di David L. Hall e Roger T. Ames (1987)¹¹ e *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio* di Maurizio Scarpari (1991), che si facevano promotori e interpreti di un vasto moto di rinnovamento degli studi,¹² era ancora di là da venire la maggior parte delle acquisizioni di materiali testuali che hanno così profondamente e radicalmente trasformato negli anni successivi le nostre percezioni e rappresentazioni del pensiero cinese dell'età pre-imperiale,¹³ in una prospettiva di cui ci offre un cospicuo esempio la magistrale edizione del *Laozi* riferita al processo genetico del celebre classico taoista curata da Attilio Andreini e pubblicata, con un saggio introduttivo di Maurizio Scarpari, nel 2004.¹⁴

Ma nonostante la relativa scarsità delle risorse allora a disposizione, in quella prima e audace sperimentazione, come in tanti altri seminari che vi hanno fatto seguito nel corso degli anni successivi, si è trattato di un'effettiva esperienza di pratica ermeneutica sui testi classici: al suo centro v'era la densità filosofica dell'atto del tradurre, quel ruvido e faticoso *corpo a corpo con le parole* – che sono, come amava dire Giacomo Leopardi, “non la veste, ma il corpo dei pensieri” (*Zibaldone*, 1694) – e la sua intrin-

-
- 9 A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil 1997 (*Storia del pensiero cinese*, trad. e cura di A. Crisma, Torino, Einaudi 2000).
- 10 H. Roetz, *Mensch und Natur im Alten China*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1984; *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany, SUNY 1993.
- 11 D. L. Hall e R. T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany, SUNY 1987.
- 12 M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Cafoscarina 1991.
- 13 Per qualche sintetica rappresentazione di tale rinnovamento cfr. A. Andreini, “Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti”, *Litterae caelestes*, 1, 2005, pp. 131-158; A. Crisma, “Studi sulle tradizioni del pensiero cinese”, e “Studi sul confucianesimo”, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna, Il Mulino 2010, pp. 557-571 e 1705-1729; Ead., “Confucianesimo”, in IX Appendice Enciclopedia Treccani, Roma 2015, pp. 306-308; Ead., “E se *jià* non significasse *scuola*? Nuove prospettive di ricerca sul linguaggio e sul pensiero della Cina antica”, in M.G. Busà, S. Gesuato (a cura di), *Lingue e contesti. Studi in onore di Alberto M. Mioni*, Padova, CLEUP 2015, pp. 61-70; M. Scarpari, “Tra manoscritti e tradizione: la produzione del testo scritto nella Cina antica”, in G. Boccali, M. Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia*, Venezia 2006, pp. 183-202.
- 14 A. Andreini (a cura di), *Laozi. Genesi del Daodejing*, saggio introduttivo di M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2004.

seca problematicità veniva a esplicitarsi in un confronto collettivo e in una riflessione condivisa.

Si delineava così una modalità di lavoro incentrato sui testi e su un atteggiamento di ascolto nei loro confronti, che oggi grazie agli sviluppi delle indagini filologiche e testuali può avvalersi di strumenti allora inimmaginabili, ma il cui indirizzo metodologico fin dall'inizio non era certo *naïf*. Anzi, mi sembra oggi più che mai importante proporre all'attenzione la sua ispirazione fondamentale, come valido antidoto rispetto alle fragorose retoriche dell'essenzialismo culturale che attualmente occupano la scena pubblica, e che continuano a imperversare nonostante tutte le puntuali critiche da lungo tempo mosse agli stereotipi generati dagli "orientalismi". Si tratta di un metodo certo non destinato a riscuotere clamorosi successi mediatici, dato che le tendenze diffuse preferiscono alla lentezza, all'umiltà e alla pazienza di tale approccio un veloce e bulimico consumo di esotico *prêt-à-porter* improntato a sommari schematismi – e tuttavia, ne sono convinta, la sua fertilità non mancherà di attrarre in crescente misura coloro che non si accontentano delle facili generalizzazioni.

La cruciale importanza della relazione con i testi, appresa dal magistero filologico di Maurizio Scarpari a Venezia e poi sperimentata e praticata nei dialoghi interdisciplinari padovani con Giangiorgio Pasqualotto, mi è stata in seguito confermata, in prospettive e in esperienze diverse, e tuttavia convergenti e concordi nell'additarla, dagli incontri con altri maestri e interlocutori, come Anne Cheng e Pier Cesare Bori.¹⁵

Nella frequentazione di Anne Cheng, iniziata traducendo la sua *Histoire de la pensée chinoise* (1997), ritrovavo quella pregnante esigenza di rigore caratteristica del più autentico esercizio della filologia, che è innanzitutto "une école d'humilité", come Anne ama dire, e come ha ricordato fra l'altro nella sua memorabile *Leçon inaugurale de la Chaire d'Histoire Intellectuelle de la Chine* al Collège de France nel 2009.¹⁶ Nel dialogo con Pier Cesare Bori ritrovavo un'analogia istanza ascetica di rigore, ma coniugata

15 Per una rappresentazione sintetica della figura e dell'opera di questo straordinario studioso, docente all'Università di Bologna e *visiting professor* nelle università di vari Paesi, dagli Stati Uniti alla Tunisia alla Cina, nato a Casale Monferrato nel 1937 e morto a Bologna di mesotelioma da amianto il 4 novembre 2012, cfr. A. Crisma, "Il silenzio e le parole. In memoria di PierCesare Bori", *Inchiesta*, 42, n.178, ottobre/dicembre 2012, pp. 40-44 (anche in www.inchiestaonline.it e www.cosmopolisonline.it, VII /1, dicembre 2012).

16 A. Cheng, *La Chine pense-t-elle ? Leçon inaugurale de la Chaire d'Histoire Intellectuelle de la Chine*, Paris, Collège de France/Fayard 2009, p. 33.

all'apertura dell'interpretazione: un'apertura ispirata dall'idea che “la scrittura cresce con chi legge”.¹⁷

Tale idea ha trovato concreta attuazione nei seminari di “Una via”, da lui promossi e guidati a Bologna per molti anni, fino alla sua scomparsa nel 2012, nel corso dei quali un eterogeneo gruppo di lettori, intergenerazionale e interclassista – fatto di studenti, docenti, amici, gente comune e detenuti del carcere della Dozza – si misurava con lettura, traduzione, interpretazione e commento di testi di diverse tradizioni, e ne discuteva i significati come “possibile nutrimento per i nostri pensieri moderni”.

Questa straordinaria esperienza – raccontata fra l'altro in un libro, *Lampada a se stessi. Letture fra università e carcere* (2008) – era resa possibile dall'eccezionale repertorio di lingue conosciute e praticate dal suo carismatico promotore e animatore, che accanto a un esteso numero di lingue europee e classiche includeva l'arabo e il cinese.¹⁸ Era il terreno del confronto con i testi che egli costantemente indicava come fondamentale ed essenziale, nella sua ricerca di *consenso etico fra culture*: una ricerca che lo ha fra l'altro portato a promuovere la traduzione in cinese della *Oratio De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, realizzata sotto la sua supervisione alla Facoltà di Filosofia dell'Università Beida di Pechino, l'Alma Mater della Cina, fra il 2009 e il 2010.¹⁹

Non ho evocato casualmente in relazione al percorso di Pasqualotto le figure di Pier Cesare Bori (che di Giangiorgio è stato fra l'altro amichevole interlocutore) e di Anne Cheng. Al di là delle differenze, mi sembra si possa riconoscere un aspetto pregnante di affinità e di consonanza al fondo delle loro diverse prospettive: esso consiste, mi pare, nell'idea – comune, seppur diversamente declinata - di un esercizio del pensiero concepito non come autoaffermazione narcisistica ma come *askesis*, ossia “come pratica

17 P. C. Bori, “Bibbia: tradizione ed ermeneutica cristiana”, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna, Il Mulino 2010, pp. 140-152; cfr. F. Borghesi, “Al posto della morte c'era la luce: l'etica della lettura di PierCesare Bori”, in A. Melloni, R. Saccenti (eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity. In Honour of PierCesare Bori*, Berlin, LIT Verlag 2010, pp. 9-24.

18 P.C. Bori, *Lampada a se stessi. Letture fra università e carcere*, a cura di L. Ginzburg, Genova-Milano, Marietti 2008. Il gruppo di lettura al carcere della Dozza continua tuttora la sua attività.

19 P.C. Bori, Fei Wu (eds.), *Oratio De hominis dignitate. Lunrende zunyan*, Beijing Daxue Chubanshe, 2010.

filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma”, per dirla nella bella formulazione che ne ha offerto *Il Tao della filosofia*.²⁰

3. *Dao ossia cammino: una fertile lezione di metodo oggi più che mai attuale*

Non mi è possibile, insomma, parlare di Giangiorgio Pasqualotto senza evocare i crocevia, i tessuti di relazioni e i fertili spazi dialogici che intorno a lui sono nati e si sono diramati, dei quali egli è stato promotore e animatore: dal Master in Studi interculturali dell’Università di Padova, da lui fondato con Adone Brandalise, al *samizdat* di filosofia orientale e comparata *Simplegadi*,²¹ dagli incontri di *vicinolontano* a Udine agli innumerevoli seminari padovani sui pensieri dell’India, della Cina, del Giappone, agli interminabili dibattiti intorno all’*usage philosophique de la Chine* di François Jullien... Da tali spazi mi sono provenute molteplici e feconde sollecitazioni: il mio rapporto con il suo lavoro, oltre che essere relazione con i suoi scritti, è stato ed è, in misura cospicua, uno spazio di conversazione.²²

Forse in tempi come questi, di accresciuta burocratizzazione, di aumentata ed esasperata settorialità del lavoro accademico e di accentuata impersonalità d’ogni rapporto, apparirà quanto meno strano, se non addirittura inconcepibile, che i piaceri della lettura e dello studio e quelli dell’amicizia tendano spontaneamente a convergere e a identificarsi. Eppure, com’è ben noto, tale convergenza e tale identificazione sono esplicitamente tematizzate da molte grandi tradizioni classiche, d’Occidente come d’Oriente; basti ricordare, in proposito, il celebre *incipit* dei *Dialoghi di Confucio* (*Lunyu* 1.1):

Il Maestro disse: “Studiare, e a tempo debito praticare quanto si è appreso, non è forse piacere? Avere amici che giungono di lontano, non è forse diletto? Esser misconosciuti dagli uomini e non adontarsene, non è forse il comportamento proprio degli uomini esemplari (*junzi*)?”²³

20 Pasqualotto, *Il Tao della filosofia*, Parma, Pratiche 1989, pp. 13-14 (rist. Luni 2015).

21 Diretta da Silvia Voltolina, la rivista è vissuta dal 1996 al 2009.

22 Fra tutti questi, ricordo in particolare l’esperienza al Master in Studi Interculturali di Padova, dove ho insegnato Sinologia e a cui ho collaborato per un decennio, dal 2000 al 2010.

23 Trad. in A. Crisma, *Il Cielo, gli uomini*, Venezia, Cafoscarina 2000, p. 27.

Altri in questo volume, indubbiamente ben di più e meglio di quanto non potrei fare, sapranno tracciare consuntivi teoretici e bilanci sistematici dell'ampio e articolato percorso che si svolge nelle opere di Pasqualotto, di cui accennerò più avanti. Ciò che innanzitutto e soprattutto mi interessa, ai fini del discorso che qui vado svolgendo, è porre in risalto una fondamentale connotazione metodologica di tale suo tragitto, che oltrepassa le barriere degli specialismi e dei confini disciplinari per proporre una caratteristica istanza di apertura intimamente inerente alle stesse modalità del suo procedere. Si tratta di un esercizio filosofico che non casualmente assume a riferimento privilegiato, sin da *Il Tao della filosofia*, il volume già ricordato che nel 1989 ne ha inaugurato il "passaggio a Oriente", una parola chiave: *dao*, ossia "via", "cammino".

Quanto spesso abbiamo fatto ritorno, nelle nostre letture condivise, su questa densa e fertile parola, così cruciale nell'orizzonte di linguaggio e di pensiero della Cina antica, e così adatta a riassumerne le più pregnanti propensioni. Essa non allude a una via tracciata in precedenza, ma a una via che si traccia mano a mano che vi si procede, e delinea un'idea di conoscenza non chiusa, staticamente arroccata e ripiegata su di sé, bensì dialogica, dinamica e aperta, configurata essenzialmente nei termini di un "sapere come", piuttosto che nei termini di un "sapere cosa"; essa implica uno sguardo rivolto non alla fissità di un Essere parmenideo, ma alla fluidità del divenire, a una totalità concepita come flusso unitario e vivente. Per riprendere una bella espressione di Anne Cheng, essa evoca "una processualità che si afferma, si verifica e si perfeziona nel corso del suo farsi".²⁴

Ed è in riferimento a questa parola chiave, nella sua connotazione eminentemente dinamica, che mi sembra si possano evocare i tratti salienti dell'itinerario di Giangiorgio Pasqualotto. Tenterei di riassumerli così: direi che si tratta di una pratica del filosofare che non si appaga di una meta raggiunta, ma che è costantemente in cammino, in un "viaggio non concluso" fra luoghi impervi e lontani in cui, come il suo protagonista in più occasioni ha sottolineato, il percorso risulta altrettanto importante degli esiti conseguiti, e in cui "si sono trovati pochi compagni d'avventura".²⁵

Esso non ci invita dunque a cercare di racchiuderlo in una *summa*, quanto piuttosto a tentare di raccogliere le sollecitazioni problematiche che ci consegna, ad affacciarsi alle soglie che ci dischiude. È quanto cercherò qui di fare, riformulando e rilanciando alcuni interrogativi che il suo

24 Cheng, *Storia*, cit., p. 14. Per una recente ricapitolazione della densità e molteplicità di significati di *dao*, cfr. A. Crisma, *Neiye*, cit., pp. 64 sgg.

25 Pasqualotto, *East & West*, Venezia, Marsilio 2003, pp. 9-13.

lavoro ha contribuito in cospicua misura a porre all'ordine del giorno sin dalla fine degli anni Ottanta:

- quale rapporto intercorre oggi fra sinologia e filosofia?
- è possibile intravedere oggi nuovi e più promettenti scenari di tale relazione, rispetto a quelli che si configuravano più di venticinque anni fa, allorché appariva la prima edizione de *Il Tao della filosofia*?
- in quale misura l'istanza di attenzione di cui egli si è fatto latore per gli orizzonti cinesi di linguaggio e di pensiero, così diversi e distanti da quelli del *logos*, ha ottenuto udienza, nel quadro della cultura filosofica del nostro Paese?

Questi interrogativi a loro volta rinviano a un'ulteriore domanda, di carattere più generale:

- in quale misura la cultura italiana d'oggi è davvero aperta a una prospettiva interculturale?

4. *A venticinque anni dalla pubblicazione de Il Tao della filosofia: che ne è della prospettiva interculturale?*

La ripubblicazione lo scorso anno de *il Tao della filosofia. Corrispondenze fra pensieri d'Oriente e d'Occidente* (Luni 2015) a distanza di ventisei anni dalla sua prima apparizione (Parma, Pratiche 1989) ha contribuito a riproporre all'attenzione queste domande, che credo vadano lasciate aperte nella loro carica di provocazione rispetto a un paesaggio in cui vi sono indubbiamente alcuni segnali positivi, ma che nel suo insieme non appare certo incoraggiante. Comunque prima di affrontare tali questioni credo convenga soffermarsi un momento a riconsiderare che cosa ha significato, alla fine degli anni Ottanta, quel libro sorprendente per i suoi ammirati lettori: era davvero un *seminal work*, che dischiudeva un affascinante universo comparativo, in cui si incontravano Eraclito, Spinoza, *Il pellegrino cherubico* e il *Laozi*, Nietzsche e il buddismo zen. In particolare, esso ha rivestito una speciale importanza per coloro che in quel periodo intraprendevano lo studio della lingua e del pensiero cinese - un'attività che allora, come so per diretta esperienza, sovente veniva tacciata di essere nulla più di una futile stravaganza erudita, e che invece in quest'opera riceveva il suffragio di motivazioni corpose e sostanziali: la relazione con un mondo lontano dall'Occidente vi era rappresentata non come un'esigenza estrinseca e accessoria, come una divagazione esotica, ma come un biso-

gno fondamentale, intimamente inerente alla natura stessa della filosofia intesa come interrogazione e come dialogo inesausti, insomma, come esplorazione di inediti crinali anziché come appagato dimorare in luoghi familiari, riposanti e rassicuranti.²⁶

È a tali connotazioni essenziali che il libro deve la sua perdurante attualità. Esso è stato il punto d'avvio dell'originale percorso sviluppato da Pasqualotto negli anni seguenti, attraverso *Estetica del vuoto* (1992), *Illuminismo e illuminazione* (1997), *Yohaku* (2001), *East & West* (2003), *Figure di pensiero* (2007), *Oltre la filosofia* (2008), *Per una filosofia interculturale* (2008), fino agli sviluppi più recenti di *Filosofia e globalizzazione* (2011) e *Le filosofie del grande Oriente* (2013).²⁷ Si tratta di un'esperienza che rimane fino ad oggi davvero singolare nel panorama filosofico italiano, tuttora assai poco propenso a coltivare interessi che non siano squisitamente eurocentrici, e in cui non di rado si tende pregiudizialmente a bollare come "dilettantistico" ogni discorso che si sottragga alla settorialità, mentre essa non ha mancato di suscitare la significativa attenzione di vari studiosi che si occupano precisamente e specificamente di Orienti (India, Cina, Giappone) e che ne sono stati e ne sono interlocutori, come Antonio Rigopoulos, Maurizio Scarpari, Attilio Andreini, Stefano Zacchetti, Aldo Tollini.²⁸ Più in generale, essa ha destato l'interesse di un pubblico di lettori colti e curiosi che nelle sue limpide pagine cercano e trovano una riflessione lontana dalle vulgate banali degli "orientalismi" di maniera.

In particolare, questo tipo di lettori vi cerca e vi trova una definizione di "interculturalità" distante dalla retorica corrente, che ha finito per fare di questa parola uno slogan tanto ossessivo quanto vacuo, surrettiziamente fondato sul presupposto dell'esistenza di Identità Culturali monolitiche, univoche e reciprocamente impermeabili (si tratta degli "eccessi di culture" così efficacemente stigmatizzati da Marco Aime).²⁹ Su quest'equivoca e astratta nozione, oggi più che mai diffusa, per quanto vigorosamente

26 Cfr. A. Crisma, "Il Tao della filosofia: l'esigenza del confronto con i pensieri orientali", www.inchiestaonline.it, 11 maggio 2015.

27 G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione*, Milano, Mimesis 2011; *Le filosofie del grande Oriente*, Book Time 2013; *East & West*, cit.; *Estetica del vuoto*, Venezia, Marsilio 2006; *Figure di pensiero*, Venezia, Marsilio 2007; *Oltre la filosofia*, Costabissara (VI), Angelo Colla 2008.

28 A. Rigopoulos, M. Scarpari, A. Tollini, A. Andreini, dei quali è impossibile qui evocare la vastissima bibliografia, sono professori dell'Università Ca' Foscari di Venezia; S. Zacchetti che, come si è già avuto modo di rammentare, è stato fra l'altro docente di Sinologia a Padova, è attualmente professore a Oxford.

29 M. Aime, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi 2004.

contestata da un'ampia letteratura critica,³⁰ si pronunciava già nettamente "Intercultura e globalizzazione" (2002), in una prospettiva che mi appare significativamente affine a quella tematizzata in *Branchements* da Jean-Loup Amselle:³¹

(...) Si può affermare che ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto *intercultura*, ossia in quanto risultante – in ogni fase della sua nascita e del suo sviluppo – di *scambi* culturali. Ogni cultura, insomma, risulta essere intercultura in senso intrinseco: non si è mai data e non si darà mai una cultura in sé predefinita e autonoma che entra in contatto con un'altra cultura altrettanto predefinita e autonoma, ma ogni cultura, al di là delle sue presunzioni o delle sue intenzioni più o meno dichiarate, si è sempre *formata* grazie al complesso delle sue mediazioni con culture diverse da sé.³²

E già in *East & West* (2003) si chiariva la configurazione di quell'orizzonte di filosofia interculturale poi sviluppato e articolato nei lavori degli anni successivi:

L'approccio interculturale si propone in realtà come *dialogo* interculturale, dove 'dialogo' va fatto valere non nel senso banale del termine, ossia intendendolo come semplice confronto tra opinioni già definite e consolidate, ma nel senso più autentico, quello *socratico* del termine, ossia come incontro tra due o più interlocutori disposti a mettere in discussione tutti i loro presupposti e, se necessario, perfino se stessi.³³

In questa visuale, il confronto con un orizzonte di linguaggio e di pensiero distante dal *logos* non si pone come estrinseco o alieno, ma come esigenza intimamente motivata, intrinseca alla vocazione *dialogica*, *dialettica*, *interrogante* della filosofia. La relazione con un pensiero *altro* non viene a dislocarsi in un'esteriorità rispetto al suo orizzonte "greco di nascita", ma viene a configurarsi a partire da ciò che ne rappresenta la più intrinseca e costitutiva connotazione, da ciò che più intimamente le appartiene.

In questa sua caratteristica movenza, la prospettiva interculturale di Giangiorgio Pasqualotto si configura peculiarmente, mi pare, rispetto al

30 Fra i numerosi esempi di critica dell'essentialismo culturale, mi limito a ricordare M. Remotti, *Contro l'identità*, Bari, Laterza 1996; A. Sen, *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza 2006.

31 J.L.Amselle, *Connessioni*, Torino, Bollati Boringhieri 2001.

32 "Intercultura e globalizzazione", in A. Miltenburg, (a cura di) *Incontri di sguardi*, Padova, Unipress 2002, pp. 53-76 (anche in G. Pasqualotto, a cura di, *Per una filosofia interculturale*, cit., pp. 15-34).

33 *East & West*, cit., p. 20.

noto progetto di *penser d'un dehors* proposto da François Jullien e oggi ampiamente sviluppato nel vasto cantiere della *Chaire sur l'alterité*, per rivelare invece significativi elementi di affinità con la concezione del “dialogo dialogante” di Raimon Panikkar, e per evidenziare inoltre interessanti aspetti di sintonia con le posizioni di Paul Ricoeur:³⁴ penso, ad esempio alla pregnante espressione dell'esigenza di “rendere giustizia alle grandi esperienze dell'India e della Cina” formulata già negli anni Sessanta, in limpide pagine di *Finitude et culpabilité*,³⁵ e alle pacate prese di posizione degli ultimi anni, in cui, in netta contrapposizione rispetto al crescente imperversare delle retoriche identitarie, si ribadisce che il termine “reconnaissance” (“reconnaissance de l'autre”) è “beaucoup plus importante que celui d'identité”, e andrebbe risolutamente collocato al centro di ogni discorso, negli odierni dibattiti sul multiculturalismo.³⁶ Non diversamente da quanto si delinea nelle pagine di Pasqualotto, è una nozione intrinsecamente e costitutivamente relazionale di identità che ci viene proposta dall'autore di *Soi-même comme un autre*: si tratta di una prospettiva che non irrigidisce come antitetici e mutuamente escludentisi il *medesimo* e l'*altro*, ma ne sperimenta la reciproca implicazione e la dialettica apertura.³⁷ Un ulteriore tratto di significativa affinità fra la prospettiva di Giangiorgio Pasqualotto e quella di Paul Ricoeur mi sembra inoltre la sottolineatura dell'irriducibile pluralità degli “Occidenti” e degli “Orienti”, che credo sia oggi più che mai importante riaffermare, contro le diffuse e crescenti tendenze agli schemi inerti e semplicistici della *reductio ad unum*.³⁸

A questo proposito, è il caso di rammentare che un energico impulso a decostruire lo stereotipo di una Cina univoca e sempre eguale era già venuto, negli anni Ottanta, dall'importante lavoro di Heiner Roetz *Mensch und Natur im Alten China* (1984), a cui faceva seguito negli anni Novanta la sua altrettanto provocatoria opera *Confucian Ethics of the Axial Age* (1993): ma le sue tesi dirompeni, che infrangono tanti luoghi comuni, hanno gene-

34 Su questi raffronti, e in particolare per un'analisi della prospettiva di Jullien, cfr. Crisma, “Dao ossia cammino”, cit., pp. 22 sgg.

35 P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr., Bologna, Il Mulino 1972, pp. 26 sgg.

36 Id., *La Critique et la Conviction*, Paris, Hachette 1995, pp. 96 sgg.

37 Id., *Sé come un altro*, tr., Milano, Jaca Book 1993.

38 Id., “Note sur Du ‘temps’”, in T. Marchaisse (éd.), *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien*, Paris, Le Seuil 2003, pp. 211-223. Cfr. A. Crisma, “Per una reconnaissance de l'autre: Prospettive ermeneutiche sul pensiero della Cina antica nel dibattito filosofico contemporaneo”, in G. Samarani, L. De Giorgi (a cura di), *Percorsi della civiltà cinese*, Venezia, Cafoscarina, 2007, pp. 181-200.

ralmente ricevuto scarsa attenzione al di fuori degli ambienti sinologici.³⁹ Degno di nota è che tali sollecitazioni hanno trovato accoglienza nelle pagine di un libro fondamentale per la riflessione filosofica e politica sulla globalizzazione, *Passaggio a Occidente* di Giacomo Marramao (2003). Riprendendo, sulla scia di Roetz, l'invito di Karl Jaspers a una "desacralizzazione della diade Oriente/Occidente", Marramao ne sottolinea le potenzialità: "sfondare il comodo divano orientale/occidentale su cui ci siamo finora adagiati" potrebbe portare alla luce la pluralità – una pluralità che è interna tanto all'Oriente quanto all'Occidente:

Se riuscissimo a compiere questa scomposizione, si giungerebbe alla scoperta che politeismo di valori e multiverso delle visioni del mondo, che si era propensi a ritenere appannaggio esclusivo dell'Occidente, si ritrovano (...) anche in Oriente; che esistono dunque più "Orienti" e più "Occidenti" – e non tutti gli Orienti necessariamente in Oriente, e non tutti gli Occidenti necessariamente in Occidente.

Sviluppare la consapevolezza della "dinamica policentrica che presiede allo sviluppo della civiltà e del pensiero razionale" equivarrebbe a scoprire che "l'emersione dall'indeterminato non è il destino e la missione singolare e privilegiata dell'Occidente", bensì "un processo storico universale che avviene nella stessa Asia, ed equivarrebbe ad attivare

una dimensione della razionalità che l'Occidente ha relegato finora sullo sfondo, a far riemergere non una fonte alternativa (o presuntivamente "irrazionale" di conoscenza), bensì la dimensione rimossa del Logos, la cui genesi fa tutt'uno con l'origine della storia globale. Un'altra dimensione dell'*Aufklärung*, del rischiaramento razionale che, in quanto radicale interrogazione sul nostro *Dasein*, sull'esistenza situata, sul nostro esser-nel mondo, manda in frantumi il gioco di specchi fra Oriente e Occidente, rivelando la sua segreta convergenza con le domande provenienti da altri mondi.⁴⁰

39 H. Roetz, *Mensch und Natur im Alten China*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1984; *Die Chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1993 (tr. *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany, SUNY 1993). Cfr. A. Crisma, "Fra miti e stereotipi: qualche aspetto dell'immagine occidentale del pensiero cinese", in G. Tamburello (a cura di), *L'invenzione della Cina*, Lecce, Congedo 2004, pp. 101-111.

40 G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri 2003, pp. 56-63.

A una filosofia interessata al nostro *Dasein*, ossia alla nostra relazione con il mondo e con la vita, non sfugge, dunque, la fondamentale importanza di tale confronto.

Ma qual è la ricezione odierna di questi tipi di discorsi nell'ambito della cultura italiana?

Non mi sembra che in proposito il quadro sia molto incoraggiante. Nonostante che l'Italia si vanti di essere la patria di Matteo Ricci, mi pare si possa constatare come l'attenzione per i mondi di pensiero non occidentali continui a costituire, in sostanza, una rarità al di fuori degli ambiti specialistici, in un clima in cui va accentuandosi la divaricazione fra la settorialità autoreferenziale di taluni discorsi accademici e la banalità di tanta comunicazione corrente, improntata al facile consumo di esotico.

Se è vero che nel corso degli anni recenti l'interesse per i pensieri orientali è cresciuto in misura notevole, e molte opere rilevanti di alta divulgazione hanno fra l'altro contribuito ad allargarne significativamente gli spazi,⁴¹ tuttavia nel nostro Paese siamo ancora lontani dall'attribuirvi la cruciale importanza che vi andrebbe assegnata, nella scuola a ogni livello, nell'università, nella cultura diffusa, nel dibattito pubblico. Oggi più che mai, in un orizzonte in cui riemergono minacciosi i fondamentalismi, l'elaborazione collettiva di una prospettiva critica interculturale – *not merely western* – è l'antidoto di cui abbiamo bisogno, da contrapporre alle arroganti e non disinteressate celebrazioni – a Oriente come a Occidente – degli Scontri di Civiltà. Potremmo farne la base per una lettura, una riflessione, una conversazione condivisa, tanto più necessarie e urgenti a fronte della poderosa riconfigurazione degli assetti del mondo oggi in corso, che non è solo materiale, economica, politica e tecnologica, ma anche culturale e spirituale, e in cui si va fra l'altro disegnando a tutto campo una nuova centralità della Cina, come ben ci mostrano, ad esempio, le lucide indagini di Maurizio Scarpari sul *ritorno a Confucio nella Cina d'oggi*⁴² e le pene-

41 Valga fra i tanti esempi che si possono addurre quello della monumentale *Cina diretta* da Maurizio Scarpari (Torino, Einaudi 2009-2011), vasto e onnicomprensivo affresco della civiltà cinese dalle origini ad oggi prodotto da un team internazionale di studiosi sul modello della *Cambridge History of China*.

42 M. Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina d'oggi fra tradizione e mercato*, Bologna, Il Mulino 2015 (cfr. il dossier a cura di A. Crisma "Ritorno a Confucio nella Cina d'oggi", con interventi della curatrice e di G. Pasqualotto, I. Musu, G. Samarani, L. Moccia, P. Paderni, A. Andreini, E. Bianchi, M. Fumian, U. Bresciani, C. Ghidini e P. Scarpi, www.inchiestaonline.it, gennaio/marzo 2016)

tranti riflessioni di Paolo Prodi sul declino dell'*homo europaeus* e sul tramonto dell'*Occidente*.⁴³

5. *Piccolo elogio dell'umiltà: il possibile contributo della sinologia a un orizzonte interculturale*

Permettetemi di chiudere con un po' di leggerezza, dopo l'evocazione dei problematici scenari a cui prima si è fatto riferimento. A fine anni Novanta mi è accaduto di incontrare a Venezia il grande scrittore Wang Meng, che è stato fra l'altro ministro della RPC nell'epoca di Deng Xiaoping fino alla vigilia dei fatti di Tian Anmen nel 1989, e che è autore di memorabili racconti satirici sulla Cina contemporanea. Egli soleva osservare con ironia un curioso paradosso della modernizzazione: da un lato, essa era osteggiata da tradizionalisti caparbi che in tutta la loro vita non avevano mai letto una sola opera classica o un solo verso di poesia Tang, dall'altra era acclamata da modernizzatori entusiasti che peraltro non conoscevano una sola parola di inglese.⁴⁴

Credo che un analogo paradosso si possa riscontrare in molte enunciazioni retoriche oggi invalse nel nostro Paese: persone che non hanno alcun tipo di rapporto con alcuna lingua extraeuropea si presentano come "professionisti specifici dell'interculturalità" concepita come "settore" (e anche questo è a sua volta un paradosso, perché il discorso interculturale, come esemplarmente ci mostrano, fra altri, Giangiorgio Pasqualotto, PierCesare Bori, Nicola Gasbarro, Giacomo Marramao, dovrebbe essere quanto più possibile critico, aperto, trasversale e interdisciplinare).

Nel progetto di un fertile orizzonte interculturale, critico, libero, aperto, non fondato sull'inerzia di pregiudizi e preconcetti, credo che la sinologia potrebbe avere un ruolo tutt'altro che ancillare, anche se è una funzione decisamente subalterna che le viene attribuita da un pregiudizio diffuso. I sinologi non sono parrucconi intenti a rovistare fra minuti dettagli di nesso-

43 P. Prodi, *Il tramonto della rivoluzione; Homo europaeus*, Bologna, Il Mulino 2015 (cfr. A. Crisma, "Fine della rivoluzione e tramonto dell'Occidente: a chi andrà il Mandato celeste?", *Inchiesta*, anno 45, n. 189, luglio/settembre 2015, pp. 48-51).

44 F. Lafirenza, *Dura la pappa di riso signor Wang Meng!*, Venezia, Cafoscarina 1998; Wang Meng, *Volete mettere la zuppa agropiccante?* a cura di F. Lafirenza, Venezia, Marsilio 1999; Id., *Nuovi chengyu*, Venezia, Cafoscarina 2004 (cfr. A. Crisma, "Graffi alla Swift nella Cina del signor Deng", *Il manifesto*, 21 agosto 1998, p. 22; Ead., "I cinesini al consumo", *alias, Il manifesto*, 17 luglio 1999, p. 19).

na importanza, come non di rado vengono caricaturalmente effigiati: la loro pratica è metodologicamente importante in quanto è, innanzitutto, relazione quotidiana con l'alterità non su un piano iperuranio di schemi metafisici, bensì su quello, assai ruvido e materiale, del confronto linguistico e dello sforzo di tradurre e interpretare. In tale faticoso corpo a corpo con le parole, come asserisce Anne Cheng, si va costantemente a scuola di umiltà, e si impara a diffidare delle astrazioni, delle facili generalizzazioni, degli *idola tribus*. Nella quotidiana *askesis* di tale metodico esercizio spirituale, si ha a che fare non con entità disincarnate quali le Culture, ma con le individualità concrete che sono i testi, e si cerca di catturarli, come dice Anne con splendida immagine, “vivants et frémissants, tels les poissons du *Zhuangzi* dans l'eau du Dao”.⁴⁵

Credo non si dovrebbe dimenticare che sono modalità di pensiero incentrate sul rapporto cruciale con i testi quelle che ha di preferenza praticato il pensiero cinese antico: si tratta di quei *commentarial modes of thought* che lo caratterizzano così profondamente e durevolmente, e che ne hanno incessantemente generato molti dei maggiori capolavori. Sovente, i grandi pensatori si sono presentati come esegeti di un precedente maestro o di una precedente tradizione: valgano per tutti gli esempi di Confucio, che si autorappresenta come esegeta della tradizione Zhou, e di Wang Bi, geniale pensatore e straordinario commentatore del *Laozi* vissuto nel III secolo d.C.⁴⁶ Ebbene, tali peculiari modalità rischiano di essere stravolte e snaturate ove le si riconduca entro le concettualizzazioni astratte tipiche di un certo discorso filosofico (o per meglio dire, “filosofese”) moderno (e Joël Thoraval a tale proposito parla addirittura, senza mezzi termini, di violenza ermeneutica).⁴⁷

Forse più delle concettualizzazioni astratte, le *modalità commentariali del pensiero* umilmente praticate dalla sinologia possono aprire nuovi orizzonti di relazioni interculturali, muovendo, ad esempio, dalla constatazione che in questo atteggiamento si può riscontrare, al di là delle differenze, un'affinità e una convergenza di fondo di molte antiche tradizioni sapienziali, come ha evidenziato una fondamentale indagine di J.B. Henderson.⁴⁸

45 Cheng, *La Cine pense-t-elle ?*, cit., p. 33.

46 R.G. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany, SUNY 2000.

47 J. Thoraval, “Sur la transformation de la pensée néoconfucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néoconfucianisme contemporain », *Extrême Orient Extrême Occident*, n. 27, 2005, pp. 91-119.

48 J. B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison Between Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press 1991.

In tal senso, il noto detto di Confucio “io trasmetto, non creo”⁴⁹ si può accostare all’altrettanto noto enunciato di Plotino, che asserisce di non dire nulla di nuovo⁵⁰ – e nell’un caso come nell’altro sappiamo bene che si tratta di *understatement*, poiché l’atto che consente di *inventire* la tradizione ne è anche, insieme e inseparabilmente, *inventio*: nell’un caso come nell’altro tale trasmissione non è mera riproduzione, bensì creativa e incessante rielaborazione, consapevole di quanto deve al dialogo con i propri maestri.

Ma questo genere di atteggiamento temo non diverrà mai molto popolare, poiché è quanto di più distante si possa immaginare dalle tendenze predominanti nella cultura diffusa, rivolte oggi più che mai all’ostentazione individualistica e narcisistica di un soggetto che invariabilmente si presume Onnipotente Creatore *ex nihilo*.

49 *Lunyu (Dialoghi di Confucio)*, 7.1. Per un’analisi di questo celebre passo, cfr. M. Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Einaudi 2010, pp. 49 sgg.; A. Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell’età classica*, Padova, Unipress 2004, pp. 30 sgg.

50 Plotino, *Enneade* V, trattato 1, cap. 8, par. 10. Ringrazio gli amici Dino Buzzetti e Davide Susanetti, che mi hanno aiutato a rintracciare questo riferimento.





SIMONE FURLANI

SEGNO E RIFLESSIONE IN KITAGAWA UTAMARO

Sull'arte degli *ukiyo-e*

Alcune premesse

A partire dal 1853, ovvero dalla fine dell'isolamento del Giappone, l'Europa, ma anche gli Stati Uniti, vengono letteralmente invasi da stampe, tessuti, oggetti provenienti dal Giappone. L'influsso di questa nuova estetica sull'arte europea è enorme,¹ anche se la ricezione spesso è ingenua, potremmo dire 'folkloristica'. Si comprano e si osservano gli *ukiyo-e* che hanno invaso i porti e il mercato dell'Occidente, ma l'attenzione si concentra non sulle stampe, ma sugli oggetti 'esotici' che esse rappresentano al loro interno. Il kimono e le vesti decorate, pettinature e pose particolari, il paravento e il ventaglio, vasellame e tappeti, ma anche paesaggi, fiori e animali: è una ricezione che riguarda i contenuti e che non incide sull'estetica degli artisti occidentali, una ricezione piuttosto meccanica che ha esiti, nel migliore dei casi, informativi, ma che non disturba presupposti estetici consolidati². Non così, naturalmente, in alcuni, rari casi

-
- 1 Sul "giapponismo" cfr. il classico S. Wichmann, *Giapponismo. Oriente-Europa: contatti nell'arte del XIX e XX secolo*, Fabbri, Milano 1981 e, perlomeno, G. Fahr-Becker, *Japanese Prints*, Taschen, Köln 1999, L. Lambourne, *Japonisme. Cultural crossing between Japan and the West*, Phaidon, London 2005, F. Arzeni, *L'immagine e il segno. Il giapponismo nella cultura europea tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1987.
 - 2 Gli esempi sono numerosi: cfr. perlomeno J. McNeill Whistler, *Capriccio in viola e oro: il paravento d'oro* (1864), G.L. de Jonghe, *L'ammiratrice del Giappone* (1865), J.J. Tissot, *Giovane donna mentre guarda oggetti giapponesi* (1869-70 circa), C. Pissarro, *Ritratto di Jeanne con un ventaglio* (1873), G. De Nittis, *Il kimono arancione* (1874), J.J. Lefebvre, *Una giapponese* (1882), J. Faust, *Fiori del Giappone* (1869), W.M. Chase, *Il kimono* (1895), *Stampa giapponese* (1898) e *Il libro giapponese* (1900), R.L. Reid, *Ragazza in kimono blu* (1911), G. Rose, *Kimono blu* (1910) E.C. Tarbell, *Tagliando l'origami* (1910). Sul versante opposto, ovvero sul versante giapponese, cfr. Tsukioka Yoshitoshi, *Donna a passeggio in abiti occidentali* (1939).



di effettiva apertura e di effettivo confronto, che hanno condotto a influssi decisivi e a esiti sorprendenti³.

Sul piano della critica estetica e della lettura dei rapporti tra Oriente e Occidente, a questa ricezione ingenua corrisponde un approccio puramente comparativistico, che considera culture, filosofie, forme d'arte e tradizioni come ambiti predefiniti, preesistenti rispetto alle loro relazioni. È un approccio che, ancora oggi, separa, astrae e isola termini, per procedere poi al loro avvicinamento. In questo modo, tuttavia, l'avvicinamento dei termini isolati non può che replicare l'esteriorità che ne costituisce il presupposto⁴. Al contrario, è necessario prendere coscienza che ogni cultura è l'esito, mai definitivo e sempre in divenire, di dinamiche di incontro o di scontro, di comprensione o di fraintendimento, di allontanamento e di intersezione di direzioni diverse ma mai indipendenti⁵. E questo vale anche nel caso del giapponismo. Infatti, sebbene minimi, i rapporti del Giappone con l'Occidente non si sono mai completamente interrotti. Inoltre, anche secoli di isolamento non consentono di trascurare, ad esempio e soprattutto, i precedenti e decisivi influssi buddisti, di provenienza cinese, sull'arte giapponese.

-
- 3 Il caso più indicativo di un'effettiva interazione è Van Gogh, sul quale, sia pur brevemente, ritorneremo.
- 4 I casi in cui questo approccio è più sensibile e addirittura, in qualche modo, voluto ed esercitato consapevolmente sono F. Caroli, *Arte d'oriente, arte d'occidente. Per una storia delle immagini nell'era della globalità*, Mondadori – Electa, Milano 2012² (cfr. le osservazioni di p. 7) e, su un piano diverso, H. Tanaka, *Storia dell'arte giapponese. Genealogia dei capolavori in una prospettiva comparata*, a cura di L. Ricca, Edes, Sassari 2012. Per quanto ci riguarda, il punto di riferimento per un approccio che si svincola dalla logica degli opposti e che non procede per divisioni subendo poi la falsità delle opposizioni create, è un luogo del tutto occidentale, ovvero l'idealismo di Fichte e Hegel, e in particolare la critica hegeliana all'"intelletto" e alla "riflessione", anche se gli sviluppi del pensiero dialettico hegeliano non riescono poi a restare ancorati a questa istanza di fondo; cfr. S. Furlani, *Verso la differenza. Contraddizione, negazione e aporie dopo l'idealismo*, Padova University Press, Padova 2011. Naturalmente, il ripensamento della prospettiva filosofica di Hegel e, al limite, delle sue insostenibilità, offre ancora oggi un punto di vista critico pressoché indispensabile per esercitare un effettivo pensiero della differenza anche in relazione agli studi interculturali; per un'equilibrata collocazione del pensiero di Hegel in questa prospettiva, che evidenzia gli elementi di eurocentrismo del suo pensiero, senza trascurare le aperture che esso consente, cfr. D. De Pretto, *Oriente assoluto. India, Cina e "mondo buddista" nell'interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milano – Udine 2011.
- 5 Cfr. G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, in «Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale», nr. 26, 2005, pp. 3-27.

Crediamo che proprio gli *ukiyo-e* rappresentino una forma d'arte che non sopporta una semplice comparazione e che, per suo statuto, suggerisca una logica interpretativa e un'analisi interculturale diverse. Come dovremo mostrare, la dimensione "fluttuante" che essi non solo raffigurano, ma che assumono anche come proprio fondamento estetico e filosofico, è irriducibile, sfugge a un approccio comparatistico. Se comprendiamo fino in fondo la natura di queste stampe che, a partire dal termine che le individua, tengono assieme due nozioni tra loro incompatibili ("mondo fluttuante" e "immagine"), allora ci accorgiamo che questa stessa forma artistica rimanda a una radice o, meglio, a un fondo comune e universale che non può essere ridotto alla contrapposizione richiesta da un confronto. In altri termini: crediamo che sia la parzialità dell'interpretazione di queste stampe e del divenire a cui si richiamano, a collocare il problema interculturale su un piano inadeguato.

In questo intervento, ci proponiamo di svolgere un'analisi di alcuni *ukiyo-e* di Kitagawa Utamaro che colga e metta in luce gli elementi formali di queste stampe (segno, composizione, distribuzione dei volumi, utilizzo del colore, ecc.), ritenendo che soltanto a questa altezza sia possibile una piena comprensione di questa forma artistica e, quindi, dell'influsso che hanno avuto (e ancora potrebbero avere) in Occidente⁶. Inoltre, abbiamo scelto alcune stampe di Utamaro particolari, costruite attorno a una determinata struttura riflessiva. Sono stampe che incarnano un punto-limite della poetica degli *ukiyo-e*, spesso trascurato, ma che invece è decisivo, poiché consente un punto di vista finalmente adeguato sulla natura, sull'esistenza, sulla specificità di quest'arte.

Gli specchi di Utamaro

Il nostro discorso sugli *ukiyo-e* intende prendere avvio dall'analisi di un elemento stilistico molto originale e molto sensibile all'interno dell'opera di Utamaro, ovvero una componente riflessiva che nel ciclo *Sette donne davanti allo specchio per il trucco* (1792-1793), ma anche in altre stampe, viene esercitata in modo a dir poco esplicito⁷.

6 Dal punto di vista del metodo manteniamo sullo sfondo della nostra analisi W. Cohn, *Stilanalyse als Einführung in die japanische Malerei*, Oesterheld, Berlin 1908 e, soprattutto, H. Focillon, *Hokusai*, tr. it. di G. Guglielmi, Abscondita, Milano 2003, pp. 34-35.

7 Premettiamo subito che sono pochi i luoghi in cui vengono indagati gli elementi riflessivi dell'arte giapponese, anche nei casi in cui il tema trattato dovrebbe richiamarli (cfr. L. Hajek, *Utamaro, Das Porträt im japanischen Holzschnitt*,



In questo *ukiyo-e*, il riflettersi della donna nello specchio apre una distanza all'interno della stampa, le conferisce uno spessore prospettico. Il rapporto riflessivo dà profondità all'immagine. Anzi, la riflessione interna alla stampa è talmente aperta che fuoriesce a coinvolgere anche il fruitore: l'inclinazione dello specchio, obliquo e non parallelo al volto della donna, attrae e cattura lo sguardo dell'osservatore. Tuttavia, ben intrecciati a questi rapporti riflessivi, la stampa di Utamaro rivela uno sfondo lineare, continuo, piatto. È una dimensione che si sottrae alla logica della riflessione proprio all'altezza del suo fuoco, che pertanto diventa un chiasmo. Le brac-

Artia, Prag 1958). Alcune rilevanti osservazioni, formulate discutendo la concettualità che ruota attorno alla nozione di "utsuru", ovvero "riflessione/essere riflesso", sono svolte, soprattutto in relazione al teatro giapponese, in M. Marra, *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1999, pp. 231-251.

cia non sembrano esattamente l'una il riflesso dell'altra. L'immagine riflessa restituisce soltanto una porzione del viso della donna. L'inclinazione del viso riflesso non sembra corrispondere a quella del viso della donna reale. Questa mancata corrispondenza è rafforzata dalle incoerenze tra le vesti e il loro riflesso, così come dello sfondo: la cornice dello specchio sembra affiancare due immagini diverse, e non separare realtà e riflesso. La cornice nera dello specchio appiattisce all'interno di un'unica immagine, piuttosto che restituire la profondità di un riflesso. A fronte della centralità del dominante rapporto riflessivo, la continuità della superficie non è sol-



tanto subita, ma voluta. La vera struttura di questa stampa è dettata dalla tensione tra profondità e immagine, tra profondità e superficie.

Qui l'effetto è ancora più efficace e la costruzione ancora più chiara, innanzitutto perché il rapporto riflessivo è più stretto, e il volto della donna è più vicino e perpendicolare allo specchio. Questa impostazione consente di rappresentare i due lati della donna (viso e nuca, fronte e capelli, petto e spalle) secondo una logica riflessiva pressoché perfetta, non costretta dalla necessità di restituire con esattezza le corrispondenze tra realtà e riflesso. Tuttavia, accanto a questo e proprio per questo, le due figure appaiono anche come due donne diverse. Il contrasto tra il giallo della parete e lo sfondo alle spalle del riflesso della donna induce un effetto finestra, trasforma lo specchio in un vetro o in un foro che mette in comunicazione due donne e non una e il suo riflesso. Il compenetrarsi di linearità e riflessione, di simmetria e successione, è rafforzato dai segni neri, dalle strisce nere della veste e della cornice. La testa interrompe la cornice dello specchio che, se da un lato si affianca ai due orli neri della veste riflessi, dall'altro lato sembra confondersi con l'orlo reale sulla spalla. Sono segni che costituiscono l'impalcatura, la struttura dell'immagine, ovvero segni che marcano le faglie dell'intreccio tra superficie e profondità, piano e riflessione⁸. E anche altri segni si rivelano luoghi di un'altissima tensione tra immagine e riflessione: i segni rosa delle piccole porzioni di fodera, delle labbra e del laccio ai capelli, così come la corrispondenza asimmetrica tra i bastoncini gialli che sostengono l'acconciatura.

8 Naturalmente non intendiamo qui il segno geometrico che Wright ritiene strutturali gli *ukiyo-e* (cfr. F.Ll. Wright, *Stampe giapponesi. Una interpretazione*, a cura di F. Dal Co e M. Stipe, Electa, Milano 2008), bensì il "tratto", il segno "diverso e complesso" che "non sfocia nello schematicismo" (cfr. H. Focillon, *Hokusai*, cit., p. 118). Di più: qui per segno o "scrittura" intendiamo "l'atto che unisce nella stessa operazione ciò che non può essere afferrato insieme nel solo spazio piatto della rappresentazione"; cfr. R. Barthes, *L'impero dei segni*, tr. it. di M. Vallora, Einaudi, Torino 1984, p. 19.



In questa stampa, l'intreccio tra continuità e riflessione è ancora più articolato. Proviamo a tracciare idealmente le diagonali. Utamaro distribuisce specchi e volti lungo una diagonale, mentre l'altra, invisibile, descrive l'asse di una prima simmetria. Attorno a questo asse si dispongono i due rapporti riflessivi delle due donne con il proprio specchio, tenuti assieme, tuttavia, dal volgersi all'indietro della donna in primo piano. Questo gesto non è soltanto un vezzo, il gesto che fa delle donne di Utamaro simboli di grazia e seduzione. Si tratta, al contrario, di una vera e propria cifra stilistica, il cui peso si apprezza soltanto sul piano formale della composizione dell'opera. Infatti, questo gesto non solo, come detto, tiene assieme i due rapporti riflessivi in un'unica simmetria ma, in un sol colpo, la fraziona, la disturba. Infatti, con questo gesto il volto della prima donna si sottrae alla corrispondenza riflessiva con lo specchio che tiene in grembo, entrando in uno strano parallelismo con il volto riflesso nello specchio dell'altra donna. È come se lo specchio dell'altra donna, invece che riflettere, riproducesse il volto della donna in primo piano: l'intreccio tra profondità e superficie è perfetto, perfettamente equilibrato proprio quando questo equilibrio sfugge alle logiche di una simmetria perfetta⁹.

Ancora. Lo stesso intreccio di riflessione e linearità è ottenuto in modo magistrale anche nell'altro specchio, quello più vicino all'osservatore. La donna si distrae, inclina lo specchio in avanti, lo specchio riflette solo la veste. Tuttavia, più che un riflesso, ciò che viene restituito dallo specchio sembra l'esatta continuazione del braccio, della manica della veste. Lo specchio non interrompe il profilo della veste. Lo specchio non riflette, anzi, sembra trasparente, sembra un vetro o un foro. Lo specchio allude così alla necessità di andare oltre lo sfondo, oltre l'immagine, affondando nella differenza tra cosa in sé e fenomeno¹⁰.

Questa complessità e, soprattutto, l'interazione, su piani peraltro diversi, di riflessione e continuità, si articola all'interno di determinati margini. È ancora molto indicativa l'impostazione di quest'ultima stampa presa in considerazione. Attorno all'asse della simmetria principale si dispongono altri due assi, uno in primo piano, l'altro più in profondità, ovvero dietro, alle spalle della donna che si volta a guardare alle sue spalle. L'intersezio-

9 La stessa identica struttura si ritrova in Hokusai; cfr. *Donna che si guarda allo specchio* (1805 c.)

10 Sull'ideale di un tale vedere che, negli *ukiyo-e* rimanda alle differenze strutturali tra sfondo e figura, tra le diverse tonalità della pittura a china e all'interno dei dipinti di fiori e uccelli, cfr. I. Ken'ichi, *The Logic of Visual Perception*. Ueda Juzō, in M.F. Marra (a cura di), *A History of Modern Japanese Aesthetics*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001, pp. 285-317.

ne di profondità e superficie da un lato si spinge nella direzione della realtà, dall'altro lato coinvolge la distanza più prossima all'osservatore. Potremmo dire che la differenza ottenuta dalla tensione tra profondità e superficie non solo segna, marca la differenza tra il versante oggettivo e quello soggettivo, ma da un lato avanza nella direzione di una possibile immanenza nella realtà, e dall'altro lato retrocede nella direzione di una possibile astrazione dal reale e di una possibile riflessione trascendentale da parte del soggetto. Naturalmente, entrambe queste possibilità non possono essere realizzate. Tutt'al più rimangono ideali: l'ideale di una perfetta conoscenza delle dinamiche interne della realtà, della realtà fisica e della natura, e l'ideale di un chiarimento delle strutture oggettive del soggetto, del vedere e delle determinazioni della conoscenza. Tuttavia, pur restando irraggiungibili, questi ideali consentono di comprendere meglio la funzione dell'arte, le possibilità e i limiti dell'*ukiyo-e*.

Le immagini che stiamo considerando si reggono attorno a segni sui quali insiste l'intersecarsi di superficie e riflessione. Sono segni che creano un vero e proprio chiasmo all'interno dell'immagine, della stampa, che, a questo punto, risulta attraversata da una frattura, destabilizzata da una piega. Utamaro intende così esprimere un'aporia immanente e costitutiva della sua arte, che deve ridurre a superficie, a immagine e a stampa, ciò che ha spessore. La sua arte è chiamata a riprodurre su un piano ciò che ha corpo. È chiamata a rendere immagine statica e bidimensionale ciò che è mobile, fluido, vivo, "fluttuante". E, naturalmente, questo è impossibile, costitutivamente impossibile. L'arte si colloca all'interno di un rapporto tra immagine e realtà aporetico. L'immagine appiattisce e irrigidisce la realtà, ovvero ciò che ha corpo ed è in movimento. In questa prospettiva, ovvero nella prospettiva di una realtà (un "mondo") in continuo divenire ("fluttuante"), l'arte deve diventare consapevole della sua inevitabile natura reificante. Deve diventare consapevole che il suo essere riproduzione, immagine, 'stampa' è ontologicamente dispari, costitutivamente differente rispetto a ciò di cui è immagine¹¹.

11 È a partire a questa consapevolezza che potremmo vedere qui concretamente attivato uno dei concetti fondamentali dell'estetica giapponese, ovvero il concetto di "*iki*", soprattutto se lo intendiamo nel senso, più tardi istituzionalizzato, di un intreccio inscindibile di tre momenti: civetteria, orgogliosa compostezza, rinuncia (cfr. Tanaka Kyūbun, *Kuki Shūzō and the Phenomenology of iki*, in M.F. Marra (a cura di), *A History of Modern Japanese Aesthetics*, cit. pp. 318-344). Si tratta di una disposizione che è legata non soltanto al comportamento fiero e seduttivo delle donne di Utamaro, e nemmeno soltanto al sentimento suscitato nell'osservatore, ma anche e soprattutto alla natura, all'essenza dell'arte. Diremmo

Pertanto, l'*ukiyo-e* deve innanzitutto rappresentare al proprio interno l'aporeticità del rapporto tra realtà e immagine. Deve rappresentare una dimensione (quella del divenire e dell'impermanenza) più originaria rispetto alla distinzione tra realtà e immagine, tra realtà e vedere, tra oggetto e soggetto. Queste stampe riproducono la realtà, il mondo, la vita, nella misura in cui introiettano in sé l'aporia della relazione tra vedere e realtà. Il chiasmo che le attraversa tende ad attestare la loro natura oggettivante e ad attingere o alludere alla dimensione del divenire, come detto costitutivamente differente rispetto all'arte, all'immagine, alla stampa. L'ideale di queste immagini, degli *ukiyo-e*, è di essere trasparenti, di attivare il vedere e il manifestarsi della realtà, ma poi di sottrarsi, di non essere invadente, di non imporre se stesse e di rinviare, invece, a ciò che rappresentano. L'ideale degli *ukiyo-e* è di assottigliarsi fino a diventare trasparenti come gli specchi che, come visto, alludono al vetro al di là del loro riflettere. L'effetto di un foro o la trasparenza creati dagli specchi di Utamaro esprimono perfettamente questo ideale pre-figurativo dell'arte degli *ukiyo-e*, un effetto solidamente fondato su una determinata concezione del vuoto e sull'estetica che ne viene¹².

Elementi poetologici

Per quanto possibile, queste stampe vorrebbero bucarsi, assottigliarsi, non intaccare e bloccare il divenire, ma 'lasciarlo passare', lasciare che si dispieghi, aderire alle sue metamorfosi, magari riattivarlo, rilanciarlo, potenziarlo, ma di certo non ridurlo a immagine. Gli *ukiyo-e* di Utamaro vorrebbero ridursi a una grata, che 'filtra' il divenire e consente di orientarsi in esso, ma senza interromperlo, senza interrompere il fluire del mondo, della realtà, della vita. La stampa seguente riassume perfettamente i margini implicati da un'"immagine" che pretende o cerca di essere immagine di un "mondo fluttuante".

che si tratta di una rassegnata, ma anche allusiva, quasi divertita consapevolezza di un'impossibilità, consapevolezza che non diventa mai disimpegno. Sulla nozione di *iki* cfr. anche G.C. Calza, *Stile Giappone*, Einaudi, Torino 2002, pp. 23-28, e D. Richie, *Sull'estetica giapponese*, tr. it. di G. Tonoli, Lindau, Torino 2009, pp. 57-58.

- 12 Cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2002³. Nel caso specifico degli *ukiyo-e* e della pittura giapponese, basti pensare al diffusissimo uso di nuvole e altri volumi 'vuoti' che attraversano e interrompono lo sviluppo lineare dell'immagine; cfr. G. Calza, *Stile Giappone*, cit., pp. 17-18.

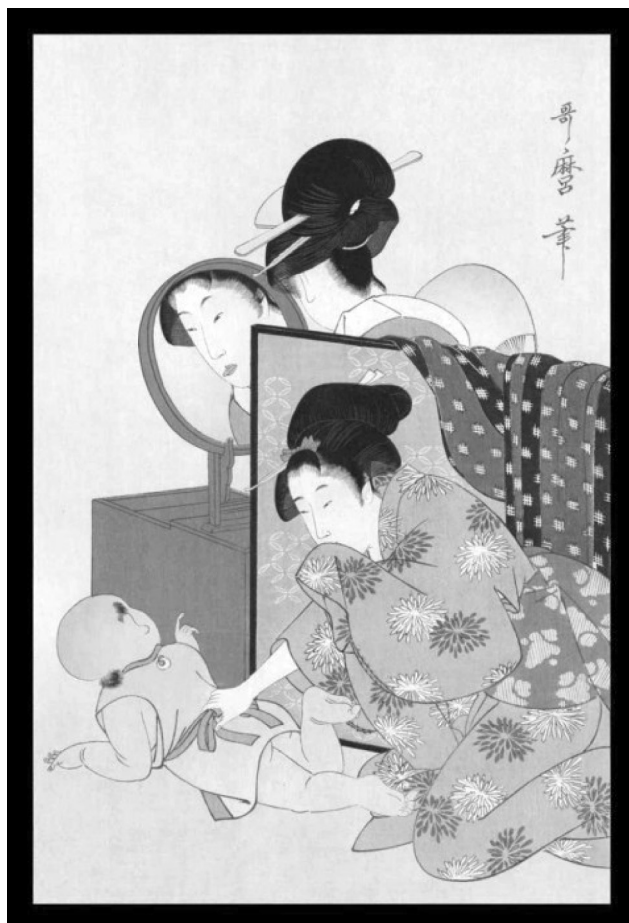


Il doppio specchio rafforza il senso di profondità, ma anche di immanenza, ricercato da Utamaro. La distanza che unisce riflessivamente i due specchi dà spessore alla stampa. Tuttavia, la profondità ottenuta non è funzionale all'autonomia e all'armonia dell'opera d'arte. Esattamente nella direzione opposta, gli stessi elementi che danno corpo alla stampa, ovvero i due specchi, sottraggono consistenza alla rappresentazione, la disturbano, la decostruiscono. Infatti, i due specchi 'bucano' l'immagine: il retro del primo crea una zona opaca che copre la scena, mentre il secondo sembra aprire un foro, una finestra che consente non tanto il riflesso della donna, bensì a un'altra donna di affacciarsi dal di fuori e osservare all'interno. Il secondo specchio

riflette ma, allo stesso tempo, buca l'immagine lasciando intravedere che cosa c'è dietro, proprio come la stampa appesa alla parete.

Se è così, l'*ukiyo-e* di Utamaro finisce per assumere esattamente la funzione della persiana rappresentata al centro della scena. È una persiana che si inserisce all'interno della scena (della realtà) intaccando e, al limite, nascondendo la realtà, ma anche, allo stesso tempo, consentendone la visione. L'immagine rappresenta una superficie che s'inserisce (potremmo dire si 'immerge') nel flusso del reale interrompendolo e irrigidendolo, e soltanto così lo possiamo effettivamente vedere. La consapevolezza di questa inevitabile invadenza dell'arte da parte di Utamaro è altissima. Tuttavia, proprio per questo, l'arte di Utamaro vive e si struttura attorno a una tensione – costitutiva e pertanto inesauribile – ad andare oltre se stessa, a togliere quanto più possibile l'essere sovraordinato dell'immagine rispetto alla realtà, a condurre lo sguardo dell'osservatore all'interno del divenire, svincolandolo dalla falsa (tutt'al più inevitabile) impostazione ontologica di un oggetto positivo e stabile, osservato dal lato opposto da un soggetto altrettanto stabile, indipendente e autosufficiente. L'ideale di questa stampa è di coinvolgere, trascinare e portare lo sguardo del fruitore all'interno della scena, all'altezza dello sguardo della donna, compreso esattamente al centro di tutti i rapporti riflessivi e visivi che strutturano questo *ukiyo-e*.

Ancora, in altri termini. L'immagine partecipa di quel divenire che essa necessariamente interrompe, irrigidisce. L'arte appartiene al "mondo fluttuante" che intende rappresentare. La distanza che ogni immagine, ogni stampa, interpone tra sé e la realtà in divenire, è artificiale, magari necessariamente artificiale, ma comunque costruita. Un'immagine che comprenda questa necessità e che intenda effettivamente restare immanente al divenire, deve tendere a sottrarsi. La nozione di immagine contraddice quella di immanenza, soprattutto nel caso si tratti dell'immanenza in una realtà in continuo divenire. Poiché intendono restituire fino in fondo il 'fluttuare' del mondo che esprimono, gli *ukiyo-e* di Utamaro perseguono un ideale di autosottrazione, di elisione di sé nonostante, naturalmente, si tratti di un ideale irrealizzabile vista la loro natura di immagini, di stampe, di rappresentazioni.



Anche in questo caso, Utamaro intreccia – in modo, va detto, magistrale – due rapporti riflessivi, che si distendono in due direzioni diverse, opposte, che dipartono, entrambe, dal paravento che divide esattamente a metà la scena. L'intreccio riflessivo è doppio: la donna in primo piano e quella al di là del paravento sono messe in rapporto (un rapporto indiretto) dallo sguardo del bambino e dal riflesso dello specchio. Sono una di spalle all'altra, ma lo sguardo del bambino e lo specchio ripiegano le direzioni visive opposte verso il centro, mettendole in contatto. Seguiamo i rapporti visivi suggeriti o imposti dalla costruzione di questa stampa: lo

sguardo dell'osservatore coglie lo sguardo della donna in primo piano, si dirige verso lo sguardo del bambino, ripiega verso il volto riflesso nello specchio e, infine, si dirige verso il volto e lo sguardo (nascosti) della donna dietro al paravento.

Crediamo che, anche in questo caso, Utamaro comprenda ed esibisca i margini estremi implicati dall'arte e dall'estetica degli *ukiyo-e* e, soprattutto, crediamo che il paravento, come la persiana nella stampa precedente, assuma ed esprima un significato poetologico, ovvero crediamo che rappresenti la natura, la funzione, le possibilità e i limiti della forma d'arte qui esercitata e dell'arte in generale. Si tratta di immagini o rappresentazioni che s'immergono nella realtà in divenire e che la sezionano, la fissano, appunto, su un piano. Soltanto dopo, a seguito di questo irrigidimento, di questa traduzione e di questo tradimento del fluire della realtà è possibile 'rappresentare'. La consapevolezza di Utamaro di come l'immagine (la stampa e l'arte in generale) intacchi e nasconda la realtà, così come il paravento nasconde ciò che si trova al di là, è altissima. E se questa consapevolezza è il presupposto della sua arte, la direzione che necessariamente deve essere percorsa è quella di una sua decostruzione, della sottrazione di sé da parte dell'immagine, della stampa, dell'arte, per quanto questo sia possibile¹³.

Sulla natura dell'ukiyo-e

Possiamo ora tirare le fila della nostra analisi e concludere, fissare alcuni punti essenziali sulla natura dell'*ukiyo-e*, a partire dal significato di questa espressione. Certo, si tratta di immagini del divenire, di immagini del mondo fluttuante. Tuttavia, questa espressione può essere compresa fino in fondo se comprendiamo la contraddizione, l'aporia che ne sta a fondamento. L'immagine di qualcosa che è costitutivamente "fluttuante" necessariamente blocca, fissa, irrigidisce quel flusso, lo "imprigiona" e lo "paralizza"¹⁴. La stabilità e la bidimensionalità dell'immagine necessariamente reificano ciò che essa intende riprodurre. Blocca, fissa: appunto, si tratta di una stampa. La consapevolezza dell'inevitabile irrigidimento di una realtà mobile, viva e impermanente, rappresenta il fondamento dell'estetica dei maestri dell'*ukiyo-e*. L'irriducibilità della vita all'arte, della

13 È indicativo notare come pressoché nessuno dei paraventi riprodotti dagli artisti europei che danno vita al cosiddetto giapponismo assuma questa funzione: il paravento è sempre relegato sullo sfondo e funge sempre da sfondo.

14 Cfr. H. Focillon, *Hokusai*, cit., p. 131.

realtà alla rappresentazione, può anche diventare occasione di espressività soggettiva, di espressione della particolarità delle percezioni e dell'interiorità dei sentimenti, rappresentata addirittura in modo "manieristico"¹⁵. Tuttavia, anche in questo caso, il dato di partenza è costituito da uno scarto, da un'aporia, da una differenza che richiama nell'*ukiyo-e* l'impossibilità che esso incarna e sfida¹⁶.

Questa differenza tra la realtà e la sua raffigurazione diventa la struttura stessa di queste stampe. Si tratta di un chiasmo, di uno scarto tra ordini ontologici diversi, che rappresenta l'articolazione più riposta di queste immagini. È una struttura che innerva l'immagine ma che, allo stesso tempo, la destabilizza. Infatti, il chiasmo attorno al quale si compongono gli *ukiyo-e*, tenendo assieme piani diversi (a partire dagli ambiti della realtà e dell'apparenza), coinvolge nella sua aporia la stessa stampa, che assume una motilità e una vita interne più che percepibili. L'immagine, la stampa, pur restando tale, rimanda così al di là del suo essere reificazione, rimanda al di là di sé: suggerisce quel movimento che, per suo stesso statuto, essa riduce. Se il presupposto di questa forma d'arte è la consapevolezza dell'inevitabile natura oggettivante dell'arte, l'implicazione immediata e l'esito degli *ukiyo-e* è la tensione a rifuggire, a superare, a svincolarsi, per quanto possibile, dall'oggettivazione cui danno luogo. In quanto "immagini" di un "mondo fluttuante", reificazioni di un flusso inarrestabile, queste stampe sono fino in fondo rappresentazioni del divenire innanzitutto introiettando al proprio interno il movimento del divenire (grazie alla tensione interna suscitata della loro composizione, dai segni che le attraversano). In secondo luogo, e proprio per questo, rinviando al di là di sé. Queste stampe rappresentano il divenire nella misura in cui tendono a ripristinarlo al di là dell'irrigidimento che esse stesse incarnano: lo sugge-

15 Cfr. H. Tanaka, *Storia dell'arte giapponese*, cit., p. 288.

16 L'appiattimento, la trascuratezza o la rimozione di questa aporia, di questa tensione, porterà alla "decadenza" dell'arte dell'*ukiyo-e*, "condannata a scomparire soffocata dalla fotografia e dalla litografia" (cfr. A. Alabiso, *Lineamenti di storia dell'arte giapponese*, Bulzoni, Roma 2001, p. 333). Effettivamente i rami di Sakai Haitu e le grate di Kamisaka Sekka hanno smarrito la tensione degli *ukiyo-e* classici, sono grafica, fumetto. Diversi interpreti parlano di decadenza, anche se le cause sono individuate a livelli diversi, ad esempio a livelli extra-artistici (cfr. ad esempio H. Amon, *Die Finalität in der Kunst der japanischen Holzschnittmeister*, in «Artibus Asiae», vol. 9, 1/3 (1946), pp. 37-40). Sulla complessità di questo passaggio storico, che implica anche elementi di positiva modernizzazione, cfr. M. Ghilardi, *Arte e pensiero in Giappone*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 115-132.

riscono, ed è per questo che assumono un tono di effimera leggerezza e, quindi, anche di caducità¹⁷.

L'*ukiyo-e*, in quanto immagine che decostruisce se stessa, riconosce il primato del segno e tende a ridursi al segno¹⁸. Non che il segno risolva l'aporìa di queste stampe. Anche il segno non può che 'riprodurre' (e quindi nascondere) il momento del passare del reale da un ordine all'altro. Tuttavia, il segno consente di articolare l'immagine limitandone l'invasività e l'opacità. E, una volta compreso, affermato e applicato il primato del segno, crediamo che Utamaro abbia toccato i margini estremi consentiti da questo assetto. Nelle sue stampe, infatti, da un lato il segno avanza e cerca di intercettare e di marcare le differenze tra realtà e apparenza, tra l'essenza del reale e il suo manifestarsi. Dall'altro lato, il segno che avvia un ripiegamento riflessivo verifica la possibilità (o, meglio, l'impossibilità) di una riflessione che si emancipi dal divenire. I segni che in Utamaro tengono assieme la realtà e il suo riflesso attestano il punto-limite di una riflessività che, mantenendosi radicata all'orizzonte del divenire, non si compone. L'interruzione, la stampa, l'irrigidimento del fluire della realtà implica un riflettere (un vero e proprio 'riflusso') che tuttavia non si stabilizza nei termini di una riflessione compiuta, oggettiva, autosufficiente. Anche nel caso

17 Attorno a questa consapevolezza e a questa serena accettazione del divenire ruotano le categorie più decisive dell'estetica giapponese a partire da quella di "mono no aware" (una sottile "sensibilità per le cose", un'"intima armonia"; cfr. G.C. Calza, *Stile Giappone*, cit., p. 72) da cui, secondo Richie, derivano anche "wabi-sabi" (la sensazione malinconica, ma anche viva e serena suscitata da una bellezza scarna, essenziale, semplice ed esposta alla transitorietà; cfr. D. Richie, *Sull'estetica giapponese*, cit., pp. 38 e ss.) e "yūgen" (la sensazione di una misteriosa ineffabilità; cfr. *ivi*, pp. 45-47). Nella misura in cui gli *ukiyo-e* assumono al proprio interno un'instabilità che rimanda al divenire che essi riducono, muta anche il significato della loro "riproducibilità". Se la riproducibilità tecnica risponde, inevitabilmente, anche a un "principio di utilità" (cfr. H. Amon, *Die Finalität in der Kunst der japanischen Holzschnittmeister*, cit., in part. pp. 135 e 140) la "pratica pittorica" di quest'arte continua a riferirsi "ad antichi codici aristocratici" aprendoli a "una dimensione che si può qualificare come popolare" (cfr. H. Bayou, *Du Japon à l'Europe, changement de statut de l'estampe ukiyo-e*, in «Arts Asiatiques», vol. 66, 2011, in part. p. 156). In altri termini: la perdita dell'"aura" non dipende dalla riproducibilità tecnica, quanto dal suo mancato accoglimento nella matrice.

18 In questo senso è perfetta l'analisi di Focillon quando nota che "l'arte giapponese [...] non mira a riprodurre la terza dimensione dello spazio ma solo a suggerirla: restringe la scala dei valori, che interpreta dal punto di vista dell'effetto e non da quello del rilievo, segna il modellato dei volumi con indicazioni lineari e rapidi accenti, talvolta con deboli stacciati digradati, senza utilizzare le ombre. È un'arte eminentemente grafica [...]"; cfr. H. Focillon, *Hokusai*, cit., p. 34.

degli specchi di Utamaro, ogni riflesso è ancorato a una dimensione di impermanenza e di immanenza nel divenire: ogni specchio è anche un vetro, ogni riflesso è anche un'apertura, uno scivolamento in avanti irrecuperabile. Le stampe poetologiche esprimono esplicitamente (e riflessivamente) questa condizione dell'arte e l'aporia di ogni immagine: le persiane, la grata, l'intreccio delle orlature nere delle vesti, ma anche un velo o i denti di un pettine¹⁹, rappresentano una rete che media ma divide, articola ma anche confonde, organizza ma anche intacca²⁰.

A questo punto, e infine, possiamo concludere anche sulla logica interculturale che queste stampe suggeriscono. Introiettare la differenza, sollevare a propria struttura il segno che marca il momento del divenire, costruirsi attorno a posti vuoti che destabilizzano ogni presunto 'essere', tutto questo significa innanzitutto uscire dalla logica della contrapposizione del sé e dell'altro, comprenderne l'astrattezza. Gli elementi di apertura (e persino di opacità) sono costitutivi di sé, si ritrovano sempre al proprio interno. Su questo piano e in senso stretto, non esiste alterità. Per un'entità in divenire, l'altro è sempre e innanzitutto lo spazio del proprio mutare, il posto vuoto che consente di evolvere, di cambiare, appunto, di divenire. E un'entità che si afferma e che si comprende in questo modo, comprende di essere da sempre e necessariamente in contatto con ogni altra entità, che appunto appare 'altra' soltanto in quanto si è richiusa, isolata, irrigidita in un'astratta identità, presunta o presentata come autonoma, originaria e autosussistente. Insomma, la vera interazione tra culture (tra forme d'arte, filosofie e civiltà) si verifica innanzitutto quando esse comprendono la propria identità come sovrastrutturale e, pertanto, riconoscono come costitutivo di se stesse un posto vuoto, un elemento di irriducibilità, una differenza²¹.

In secondo luogo, un'effettiva interazione tra culture si verifica quando coincidono gli spazi verso i quali muove il loro rinnovamento (il loro dive-

19 Utamaro, *Donna che ispeziona della seta* (1795) e *Donna con pettine di guscio di tartaruga* (1795-76 c.).

20 Con la stessa funzione il fumo che sale dal fuoco acceso su una zattera e le canne di bambù in una delle *Vedute del monte Fuji* di Hiroshige, oppure i rami che s'intrecciano davanti al sole sia in Hokusai che in Hiroshige.

21 In questo senso è possibile senz'altro confermare i sospetti indicati da Marra: "Comprendere che alcuni momenti di certe specificità culturali si celano spesso nel linguaggio di realtà occidentali è una delle maggiori preoccupazioni degli studiosi contemporanei di estetica"; cfr. M. Marra, *Modern Japanese Aesthetics*, cit., p. 7, passo tradotto in italiano in M. Ghilardi, *Arte e pensiero in Giappone*, cit., p. 19.

nire). E questo coincidere non è un evento, non è un caso fortunato. Anzi: essendo unico per tutte le culture, il punto opaco, il posto vuoto, il differire, l'elemento di irriducibilità a "sé" è sempre e da sempre disponibile, originario, inesauribile, resistente, quasi necessario. È "un orizzonte sempre aperto – e quindi, per definizione, mobile ed infinito – che consente il prodursi di una serie illimitata di confronti trasformativi"²². Il cielo vuoto e opaco di *Ramo di mandorlo fiorito* di Van Gogh è lo stesso di *Cardellino e albero di ciliegio* (più che di *Susino*²³) di Hokusai. Probabilmente è lo spazio in cui si è tenuta una lezione, ma i segni, i tratti, i neretti che danno corpo ai rami del mandorlo dipinto da Van Gogh, meno vincolati sul piano della tecnica usata, sembrano addirittura più mobili di quelli del maestro giapponese. Van Gogh ha compreso l'irriducibilità di quel cielo e ha rilanciato concentrandosi sulle risorse del segno. Nel dipinto di Van Gogh, entrambi, Van Gogh e Hokusai, sono diventati qualcos'altro, avvicinandosi così ancora un po' l'uno all'altro ma anche ognuno a se stesso.

22 Cfr. G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, cit., p. 27.

23 Cfr. A. Alabiso, *Lineamenti di storia dell'arte giapponese*, cit., tavola 305.

MARCELLO GHILARDI
AL DI LÀ DELLO SCRITTO

Un tratto distintivo dell'esercizio filosofico è il suo misurarsi costantemente con uno strumento privilegiato, il linguaggio, nel tentativo altrettanto costante di oltrepassarlo. Non si dà filosofia se non con e mediante un uso consapevole del linguaggio, e al tempo stesso non si dà se non come tensione a qualcosa che non si riduce alla sua espressione logico-linguistica. Si può intendere la filosofia, tra i tanti modi, come un particolare tipo di esercizio (auto)formativo che accade per mezzo di una creazione concettuale che ha nel linguaggio il suo mezzo d'elezione. In questo si distingue da un altro tipo di *ἄσκησις* come quella poetico-letteraria: anche questa è legata a una pratica di linguaggio, ma non è rivolta in modo precipuo alla creazione di concetti quanto piuttosto alla creazione di parole-immagini e di "frasi", di unità significative in cui il suono del significante è parte integrante del suo significato. Attraverso la pratica di linguaggio con cui si costituisce, la filosofia si trasmette, si dissemina, si prolunga di generazione in generazione. Senza la parola scritta non ci sarebbe tradizione filosofica, per quanto questa abbia un momento di attivazione peculiare nella figura di Socrate, di qualcuno cioè che non ha scritto nulla. Contemporaneamente, senza la pratica della parola orale, senza la trasmissione viva e l'incorporazione del dire in un gesto fisico, concreto, esistenziale, la filosofia rischierebbe di astrarsi dal vivere quotidiano. È dunque in questa tensione, mantenuta attiva, che l'esperienza della filosofia trova il suo luogo e la sua vocazione, nella consapevolezza dell'impossibilità e dell'insensatezza di trascendere il linguaggio, poiché esso rimane lo strumento imprescindibile che rende l'umano tale. Si tratta piuttosto di apprendere ad usarlo nel modo migliore, a stare in esso senza dimenticarne lo spessore. Analogamente ne va della scrittura, che si dissemina nei testi e nei segni, e così facendo diffrange lo stesso soggetto che la impiega e che ne viene formato. Se da un lato il lavoro sulla lingua, la scrittura, la tradizione testuale e l'argomentazione logica rendono la filosofia così distinta da itinerari che esplicitamente limitano o decostruiscono il potere definitorio del linguaggio, per altri

versi si aprono canali di comunicazione, assonanze o interrelazioni inattese tra la filosofia europea e pratiche di vita cresciute in contesti diversi da quello occidentale. Una pratica come quella elaborata dalla scuola buddhista Zen, produce effetti di riconoscimento e fecondazione proprio nello specchiarsi con la prassi filosofica: anche “fra-intendendosi”, come in molti casi è accaduto, lo Zen e la filosofia producono da oltre un secolo molte scosse vivificanti, contraccolpi che riattivano le risorse del pensiero. Lo Zen si presenta canonicamente in modo netto:

<i>Kyōge betsuden</i>	教外別傳
<i>furyū monji</i>	不立文字
<i>jikishi ninshin</i>	直指人心
<i>kenshō jōbutsu</i>	見性成佛

Una trasmissione speciale al di fuori della tradizione
[che] non dipende dai testi
e punta direttamente al cuore dell'uomo
raggiungendo la buddhità guardando la [propria] natura essenziale

L'asserzione di indipendenza da testi scritti, il poterne prescindere – senza per questo rigettarli – pare collocare in modo esplicito lo Zen in un luogo altro rispetto a quello della pratica filosofica, che come si è già accennato non “accade” solo per il tramite della voce, del gesto e dell'esempio, ma si struttura necessariamente anche attraverso una sua tradizione testuale. Eppure anche la filosofia, se non vuole ridursi a mera dossografia o ad accademismo, ambisce a un incontro che punta direttamente al cuore dell'essere umano, dove «cuore» esprime qui la complessità semantica del giapponese *kokoro* 心: mente, intelletto, emozione, sentimento, nucleo intimo ed essenziale. Anche la filosofia, proprio come lo Zen, richiede esercizio paziente, esige che si sia disponibili ad “iniziarsi” ad essa.

Ma che cosa vuol dire “iniziare”? In che senso ci si inizia a qualcosa come una “pratica” (filosofica, artistica, professionale, etica, spirituale...)? Com'è che “si decide” di iniziare, e chi lo decide? Questo problema è analogo per tutte le culture, pur nelle specificità delle singole discipline o tradizioni. È il grande problema di chi si sente spinto a sedersi in *zazen* e sceglie così – o presume di “scegliere” – di intraprendere un itinerario di meditazione; problema non troppo dissimile, nonostante le apparenze, dalla decisione di aprire un libro di filosofia per confrontarsi sul serio, per leggersi se stessi. L'inizio di una pratica non coincide con la sua origine; la scelta di un percorso da intraprendere non scatta tanto alla prima volta, ma (per lo meno) alla seconda. Un primo incontro può anche avvenire per

caso, distrattamente, e incidere poco; è invece il ritornare a fare *zazen*, il ritornare all'incontro con un libro, con una lezione, con una parola viva a segnare il possibile inizio di un percorso. Man mano che l'incontro si ripete e che si dipana un sentiero, che si traccia un percorso nel successivo incedere dei passi, ci si accorge che l'origine non è in noi come soggetti singoli e determinati; l'origine di quella scelta, paradossalmente, la precede sempre. È uno sfondo illocalizzabile che sfuma all'indietro senza poter mai essere oggettivato. Nel momento in cui si pensa di avere deciso con i propri interessi o la propria volontà, proprio allora si finisce per sperimentare l'intuizione che qualcosa ci ha preceduto – c'era un “vento”, prima di noi, che non siamo stati noi a levare. Il nostro compito è, piuttosto, quello di imparare a corrispondervi – come scrive Valéry nel *Cimitero marino*: «Il vento si leva... Bisogna tentare di vivere...!».

È come se ci si trovasse in una “continuità di discontinuità”, in un flusso di forze e di pensieri, di esperienze e di tradizioni, in cui qualcosa accade sempre di nuovo. Attaccarsi ad esso pensando che sia immutabile significherebbe tradirne il senso: non è reificando il movimento che si entra in risonanza con esso e lo si prolunga nel proprio gesto singolare, ma lasciando che il movimento possa prolungarsi deponendo alcune cose e proiettandosi ad accoglierne altre. Trattenendo soltanto, si perde; non vi è conservazione se non nella trasformazione, dal momento che il vivere consiste nello slittamento e nell'impossibilità di una coincidenza assoluta di sé con sé. Bisogna addestrarsi a una duplice visione che sappia contemplare, insieme, la contingenza dell'onda e la totalità della corrente che la supera – l'una non è senza l'altra. È la continuità della corrente a far sì che il fiume sia “uno”; è la differenza di ciascuna onda a far sì che il fiume sia vivo e corrente. Essere iniziati a una pratica o a una disciplina significa da un lato che non siamo mai protagonisti né testimoni di un inizio assoluto; e significa, dall'altro, che in questa assenza di inizio assoluto siamo chiamati a qualcosa che ci avvolge, che ci precede e ci seguirà. Se decisione vi è, è quella di rispondere a una chiamata, di iscriversi in una continuità ulteriore alla propria soggettività. Non è la mia volontà particolare che fa accadere l'incontro, ma la mia contingenza si apre e si dispone ad essere luogo, ad essere ἦθος di un accadimento, di un evento che ci tocca e fa vibrare o risuonare alcune corde sensibili; un evento che è più grande di me e mi attraversa. Io posso eventualmente decidere se o come corrispondervi; ma questa decisione non è soltanto un'attività della volizione psicologica, non è l'ego che decide – piuttosto esso si scopre iniziato, deciso, chiamato dall'altro; per questo si può parlare di una vocazione.

Accade così anche con la lingua. Quando iniziamo a parlare, siamo già accolti in una lingua che non abbiamo creato noi, una lingua trasmessaci dalla madre e dal padre, e che anche a loro è stata trasmessa, in una disseminazione di sensi possibili e di occasioni di vita. Ciascun soggetto si trova in una continua deriva, non c'è mai un sé che non sia in rapporto con altro da sé, perché l'inizio di ciascuno è un inizio appunto che giunge dall'altro. L'incontro con l'altro è un incontro con sé e l'incontro con il sé è un incontro con l'altro¹. Tutti gli incontri dell'arco di una vita si dispongono sul crinale del rapporto tra identità e alterità: non due dimensioni autonome, tetragone e chiuse che *poi*, eventualmente e solo in un secondo momento, entrano in contatto, ma poli indistricabili di un movimento vitale di apertura, di respiro, di uscita da sé. È uscendo da sé che, paradossalmente, il sé incontra veramente se stesso, accede cioè a una dimensione non più fantasmatica o immaginaria della propria identità. L'accesso a se stessi non è affatto una stabile posizione o un nucleo identitario, ma coincide con il movimento continuo del suo farsi e disfarsi. A queste condizioni un tale processo di apertura, di deriva e di interferenza con l'alterità non finisce per perdersi in un oceano sconfinato, senza più la possibilità di reperire punti di riferimento; è invece un aprirsi all'altro per potersivisi (ri) trovare, è una continua dinamica di apertura e introspezione, una dinamica quasi respiratoria, o di sistole e diastole. Non possiamo vivere bloccando, chiudendo il respiro o trattenendolo, non possiamo vivere neanche soltanto espirando, lasciando andare quel respiro: dobbiamo lasciare e raccogliere, ricevere e restituire, prendere e cedere.

Zen e filosofia, pratiche per tanti versi molto difformi, che impiegano strumenti e metodi così distinti da risultare a volte quasi antitetici, si incontrano in modo forse inatteso su un aspetto cruciale: la relazione di apprendimento, la trasmissione da un'interiorità a un'altra interiorità – a condizione che la pratica e la sua trasmissione venga presa sul serio, che non si commisuri a uno scambio meramente estrinseco, di facciata, per questioni accademiche o di moda. Fatta salva questa condizione esigente e radicale, bisogna sottolineare come l'originalità di una relazione educativa si giochi sulla sua *originarietà*, cioè sulla capacità di far scattare un rapporto con l'origine sempre altra ed eccedente del sé e del sapere. Si tratta anche dell'origine del desiderio: più evidente risulta l'iscrizione del filosofo e la tensione nata grazie ad *eros* e *philia*, da Platone in poi; meno evidente è il rapporto con un'istanza desiderante che «da cuore-mente a

1 Cfr. C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, in *Opere*, IV.1, Jaca Book, Milano 2012, pp. 63-66.

cuore-mente», da interiorità a interiorità (*i shin den shin* 以心伝心) circola tra maestro e allievo nello Zen – il percorso buddhista offre uno scioglimento dai lacci del desiderio, ma quest'ultimo va qui inteso nel senso di una brama, di un attaccamento che non si riconosce come condizionato e sottoposto ai vincoli dell'impermanenza e dell'insostanzialità. Che tipo di desiderio è in grado di muovere il maestro Zen? E che tipo di desiderio è in grado di testimoniare nei confronti del sapere, della vita, del suo “accadere” in quanto essere umano?

La filosofia, si è detto, si esplicita nell'esercizio della creazione concettuale, lavora con l'oggetto-pensiero per scoprirne l'occasione di verità nel suo accadere primigenio e insieme nel suo cadere, nel suo lasciare il passo a pensieri diversi; in questo modo rivela che il pensiero non è mai davvero passibile di oggettivazione, perché è sfondo di ogni oggetto. Nello Zen il maestro non è l'incarnazione di un rapporto con il sapere e con la vita mediato dal linguaggio, ma si presenta come espressione di una vita che si dà nell'integralità dei suoi gesti, delle sue parole e dei suoi silenzi. Ma anche nello spirito originario della vita filosofica il sapere non si riduce affatto a quello veicolato da frasi, nozioni, concetti. La paradossalità del gesto filosofico, che avanzando segna il passo, che continuando a muoversi in direzione di un domandare radicale non procede per accumulo, consiste nello stare sulla difficile soglia di un esercizio di parola che appunto non si riduce alla parola. Come scrive Dōgen nel capitolo *Sansuikyō* 山水經 dello *Shōbōgenzō* 正法限蔵, riferendosi a coloro che Eraclito avrebbe definito i “dormienti”: «Non sanno che il pensiero è “parole e frasi”, e non sanno neppure che “parole e frasi” liberano dal pensiero». Parla dello Zen, e a partire dallo Zen, ma esprime un'idea che si adatta anche alla filosofia. Questa non si dà se non attraverso l'impiego di proposizioni e argomentazioni, ma al tempo stesso nutre il desiderio di un luogo del vivere ulteriore al pensiero stesso, superiore alla capacità di pensare. Tende all'origine del pensiero, che in quanto origine lo precede, lo avvolge, lo circoscrive – ma insieme richiede al pensiero una continua messa in esercizio, il suo farsi continuamente “pratica”, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. È un atteggiamento peculiare, di attenzione e di ascolto, un aprirsi all'altro da sé nella riduzione e nella decantazione dei preconcetti, dei pregiudizi, delle aspettative. La semplicità non è all'inizio: si costruisce, si raggiunge non per accumulo, ma per sottrazione. Si parte sempre troppo “pieni”, sovraccarichi; si apprende a spogliarsi del superfluo, ci si accorge che è superfluo molto anche di ciò che sembrava indispensabile. Questa semplicità è una intensificazione: la riduzione all'essenziale implica una diminuzione delle forme da cui si dipende, delle figure con cui ci si identifica, ma anche una estrema concentrazione, una

capacità di entrare in contatto a un livello inedito di intensità con il gesto, con la parola più semplici. Nello Zen è proposto questo tipo di semplicità, che non prescinde da un lungo tirocinio. Bisogna lasciare che le cose del mondo e i pensieri “si adagino”, senza gettarli, senza mortificarli. La pratica Zen però non è una tecnica, non è uno strumento che serve per ottenere uno scopo. È in se stessa pratica di vita, e proprio come la vita non è un mezzo che serve per ottenere qualcos'altro. Il rapporto che si instaura con la vita è analogo a quello che lega il filosofo alla verità: non è lui a possederla, ma ne è piuttosto posseduto, avvolto, sostenuto. Ne è una “figura figurata”, l'occasione singolare che, stagliandosi dal sfondo, lo rende attivo e intuibile nella differenza specifica delle figure che ne emergono.

È questa una delle possibili chiavi di lettura della celebre espressione formulata da Dōgen e presente nel suo testo *Fukan zazengi* 普勸坐禅儀: «Fate pensiero il non pensiero. Il non pensiero! Come pensarlo? Con il senza pensiero»². In tre occorrenze compare il termine «pensiero», *shiryō* 思量, in cui al primo carattere (un “campo” o “risaia” collocato sopra il radicale di “cuore, mente”) si lega un secondo, che indica un “peso” o un “soppesare”. Si tratta dunque di un pensiero in senso molto concreto – com'è testimoniato pure dall'etimologia della parola italiana, che riconduce il pensiero e la ponderatezza al *pondus*, cioè al peso, a qualcosa di solido. Dōgen sprona a trasformare il pensiero in «non pensiero», usando per la prima negazione la particella che si pronuncia *fu* 不: “non”, nel senso di “non è (così)”, “non fa (così)”³. Nella seconda negazione, che il traduttore italiano ha reso con «senza pensiero»⁴, compare invece la negazione *hi* 非, che indica il “differire da”, il “non rientrare in” (un ambito, una dimensione, un insieme concettuale). Sembra dunque che Dōgen sottolinei la necessità di non avere in mente nulla di simile al pensiero ordinario, ovvero non nutrire alcun attaccamento a nozioni o oggetti dell'immaginazione; si tratta di non credere di “avere” il pensiero come oggetto, per risalire a

2 Cfr. A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, Ubaldini/Astrolabio, Roma 2001, p. 50.

3 Cfr. A. Tollini, «La negazione nella cultura e nel pensiero giapponese», in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 21-22.

4 Altri traduttori hanno optato per soluzioni altrettanto efficaci, talvolta molto inventive: «nonthinking» (Bielefeldt 1988, 181; Yokoi 1986, 46), «beyond-thinking» (Okumura 1987, 42). G.J. Forzani traduce l'intero passo in questo modo: «Come la disposizione del pensiero si posa sul fondo del non pensiero? Impensato» (traduzione inedita, consultabile al sito: <http://www.lastelladelmattino.org/la-pratica-dello-zazen/fukanzazengi>).

monte del sorgere delle differenziazioni – senza tuttavia negarle. L'esperienza dello *zazen* non è elaborare una riflessione concettuale. È piuttosto un lasciar andare i pensieri, lasciarli fluire senza “stringerli” all’immaginario “sé” del soggetto psicologico che si suppone solido, autarchico, definito. I pensieri vanno accolti – né trattenuti, né gettati – ma anche abbandonati. «Senza pensiero», *hishiryō*, è il modo in cui ci si rende avvertiti del rischio di tradurre subito il «non pensiero» (*fushiryō*) in una nuova fonte di attaccamento, in un nuovo oggetto statico della nostra attenzione concentrata. Una volta che i pensieri hanno iniziato a fluire e non si produce attaccamento ad essi, è opportuno evitare di cadere nella trappola che quello stesso fluire diventi occasione di compiacimento, di egoismo, di rigidità. Restare legati al «non pensiero» (*fushiryō*) esprime ancora un modo volitivo, muscolare, di opporsi al «pensare», è ancora dettato dalla presenza insistente di un ego che “vuole”; ma finché c’è un “io” che ritiene di poter porre o affermare il fatto che si dia un «pensiero», o che si dia «non pensiero», senza invece avvertire di essere ricompreso e riassorbito in un processo più ampio, in un’origine irriducibile ad ogni “pensato” e ad ogni “detto”, allora vi è ancora attaccamento.

Certo, anche nel momento in cui si dice «impensato», «impensabile» o «senza pensiero» si è già tradotta quell’esperienza, quell’intuizione in linguaggio, in un “detto”. Di nuovo è decisiva, allora, la capacità di stare nelle parole e presso le parole, senza fissarsi in esse, senza solidificarle al punto da scambiarle per l’*intenzione* che suscitano e che tengono in vita, senza sostituirle alla *cosa stessa* che alle parole rimane irriducibile. È appunto quel che fa Dōgen, in linea con gli assunti centrali di tutta la tradizione buddhista: parla e insegna, ma avverte di non fissarsi su parole e insegnamenti; scrive e riflette, ma rende consapevoli della transitività dei segni che si usano per insegnare, riflettere, comunicare. L’iscrizione, o si potrebbe dire l’*incisione* di Dōgen – il suo incidere un segno, imprimere una traccia – è unica e irripetibile, come la “firma” di ogni grande maestro o pensatore, che sono grandi appunto per la qualità della specifica “prestazione” di un linguaggio che sa valicare se stesso; al tempo stesso, quell’incisione si scioglie nel flusso continuo della trasmissione, dell’accadere di una vita che transita nelle sue forme e non si fissa in alcuna di esse. Dōgen incide il tessuto della lingua, elaborandola e riattivandone le pieghe nascoste; e incide la superficie sensibile che è il cuore-mente dei suoi allievi, trasmettendo un contenuto che abdica a se stesso, per ricostituirsi in un nuovo emergere di mondo, in una nuova singolarità. «Un segno scritto non si esaurisce nel presente della sua iscrizione, può dar luogo a un’iterazione in assenza e al di là della presenza del soggetto empiricamente determinato. [...] Un seg-

no scritto comporta una forza di rottura con il suo contesto, cioè con l'insieme delle presenze che organizzano il momento della sua iscrizione. [...] Questa forza di rottura dipende dallo spaziamento che costituisce il segno scritto»⁵. Quello spaziamento è l'accadere della *distanza* che apre uno scarto differenziale tra due soggetti e li fa accadere nella relazione che li lega, unendoli e distinguendoli a un tempo. Ma quella relazione accade in modo preterintenzionale, per così dire: non può essere predeterminata, non può essere controllata fino in fondo.

Ma allora occorre anche chiedersi: di *quale* segno scritto si tratta, in questa trasmissione? Già ponendo questa domanda, già scrivendola, non la si iscrive forse in un sistema segnico da cui essa finisce per dipendere, risentendone necessariamente? Dal momento che non vi sono contenuti "in sé", poiché «essi sono sempre funzioni della forma e del contenuto della forma»⁶, il tipo di problematizzazione che qui emerge già è informato da una peculiare posizione, da un modello di linguaggio e di scrittura. La stessa logica che interroga della natura dell'identità e dell'alterità non è immune dall'impronta che su di essa recano il modo di porre le domande e il modo di sostare in esse, a partire per esempio dalla sequenzialità delle lettere alfabetiche e della grammatica che ad esse si accompagna. Eppure non si può uscire dal luogo della propria scrittura, così come non si può formulare una domanda in *nessuna lingua*. Ciò che si può e si deve fare è andare consapevolmente incontro all'e-venire della domanda, che accade in unità con la sua forma peculiare e singolare. Non vagheggiare una impossibile trascendenza rispetto alle forme concrete, quanto scorrere nella loro immanenza, restando accorti affinché l'aderire alle forme del discorso non produca come sua conseguenza involontaria l'incapacità di riconoscerle appunto in quanto forme non assolute.

L'evento della distanza, e della relazione che essa rende possibile, istituisce una sorta di proporzione e di giustizia tra la propria effettività individuale e l'apertura a uno sviluppo, da un lato, e l'imprevedibilità, l'eccedenza, l'assenza di previsione e di aspettativa, dall'altro. Si tratta di un'inversione, di una "eucatastrofe", analoga a quella che Novalis descriveva in rapporto al mondo delle fiabe: «Elemento importante in molte fiabe è che quando una cosa impossibile diventa possibile anche un'altra impossibile diventa inaspettatamente possibile, che quando l'uomo vince se stesso vince allo stesso tempo anche la natura e avviene un miracolo

5 J. Derrida, «Firma evento contesto», in Id. *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 406.

6 C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 47.

che gli concede il piacere opposto nel momento in cui l'opposto dispiacere è diventato piacevole. Le condizioni magiche, per esempio, le metamorfosi dell'orso in un principe, nel momento in cui l'orso era amato. Forse una simile metamorfosi accadrebbe se l'uomo si affezionasse al male nel mondo, nel momento in cui un uomo cominciasse ad amare la malattia o il dolore egli, in quel momento, si troverebbe tra le braccia la voluttà più allettante, si troverebbe compenetrato del più alto piacere positivo»⁷. È quando si arriva ad accogliere il mondo in quanto tale, così com'è, che si può forse disinnescare il dolore insito in esso, il disagio che il mondo reca con sé – non quando ci si sforza di amare il mondo nell'attesa, o con la segreta speranza, che il mondo cambi. Così scrive Blanchot parlando di Simone Weil e della sua esperienza della “sventura” (*malheur*), che sola permette di cogliere la presenza nell'assenza della scintilla divina in ogni istante: «Dal momento che lo so, il distacco che, solo, può permettermi di raggiungere la verità, la rinuncia che è la mia parte di divinità, cessa di esser pura, ed io non rinuncio a nulla, in quanto ho la certezza che, rinunciando, sarò tutto ed anche di più: Dio stesso. Pertanto la conclusione ultima dovrebbe essere la seguente: bisogna restare nell'ignoranza e nell'illusione, smarrirsi nella sventura incomprensibile. Da quel momento in poi la certezza, ridiventata inaccessibile e quasi confusa col vuoto del cielo, potrebbe ritrovare la sua “realtà”»⁸.

È come il risveglio per lo Zen, è come l'occasione del manifestarsi della verità attraverso il dipanarsi delle argomentazioni. Ci si avvicina e ci si affida allo *zazen*, al dialogo, alla scrittura, alla relazione con l'alterità affinché essi producano una trasformazione, offrano uno scarto esistenziale, liberino dall'ignoranza o dalla sofferenza; ma è quando ci si dispone a quegli atti senza più pretendere da essi altro di ciò che in se stessi sono, senza proiettarvi attese egoiche, che – eventualmente – qualcosa può accadere. Talvolta addirittura mai si produce ciò che inizialmente ci si attendeva o verso cui ci si protendeva; talvolta tutto il senso di una vita si dà nella costanza con cui ci si siede in *zazen*, in un'attesa “a vuoto”, o nell'iterazione del gesto filosofico dell'interrogare, abitando le domande senza la pretesa di giungere a risposte definitive, perché la promessa e il senso del sapere filosofico stanno più nella sua *imminenza* che nella pienezza del possesso, totalmente illusoria. La gratuità del suo darsi non risiede altrove che in quest'attesa quasi messianica che non si realizza, perché solo in tal modo può far emergere il carattere realizzativo e rivelativo di ogni fenomeno, tes-

7 Novalis, *Frammenti*, tr. it., Rizzoli, Milano 2001, p. 217-218.

8 M. Blanchot, *La conversazione infinita*, tr. it., Einaudi, Torino 2015, p. 143.

timone in verità di quell'imminenza. La verità di cui il maestro è portatore – che sia maestro di verità nell'antica Grecia, o maestro Zen nel Giappone di Dōgen – consiste nella capacità di assumere su di sé, in quanto soggetto umano, la consapevolezza che non esiste alcuna forma esaustiva della verità. Nessuna espressione o incarnazione *fissa* la verità; ogni espressione invece la lascia scorrere, la fa correre, cioè anche la precipita e la trasformarsi in altri linguaggi, in altre occasioni.

Il rapporto senza mediazioni con l'oggetto del conoscere si dà attraverso un valicamento delle modalità ordinarie – necessarie come fase preparatoria, ma non sufficienti a contenere la radicalità dell'esperienza immediata del contatto – ma non nel dispregio o nell'ignoranza di esse. Il balzo nell'eccezionalità di un evento, di un incontro, è balzo che prende le mosse dall'ordinarietà del quotidiano. Come scrive Platone nella *Lettera settima*, la conoscenza e la passione che si accendono nell'anima non sono deducibili dall'orizzonte, pur decisivo, dialogico e argomentativo (341c-342e): nome, definizione, immagine e sapere stabile non esprimono ancora l'attimo intimo del contatto con la cosa stessa. L'immediatezza con cui scaturisce il risveglio («immediatamente», ἐξάφνης) può, anzi deve essere preparata a lungo, nella paziente trasformazione del sé, ma non appartiene allo stesso ordine del linguaggio, del discorso, della scrittura. Queste sono forme di mediazione indispensabili, che circoscrivono l'oggetto del sapere, ma proprio perché lo lambiscono e lo toccano non lo *sono* integralmente. Il sapere non si possiede mai: non è da possedere. È piuttosto un luogo da abitare, uno spaziamento continuamente da costruire, che si istanzia ogni volta di nuovo nella singolarità di chi vi accede e, accedendovi, ogni volta lo attiva e lo fa essere quel sapere particolare, che è il sapere del vivere come peculiare possibilità di mondo. Perché accada questo è appunto necessaria una scrittura, un'incisione, un *punctum*. Il gesto di Socrate per Platone, il gesto di Dōgen per i suoi discepoli è appunto ciò che li soggettiva, espropriando al contempo da ogni attribuzione soggettivistica, egocentrata, di possesso o di compiutezza. Ogni incisione è uno spossessamento e una chiamata, rivelazione di una vocazione. Ed è così che permette a volte l'accadere di qualcosa che è anche più raro dell'avvento di un grande filosofo, o di un maestro: un'esistenza realizzata e felice.



EMANUELA MAGNO

LE DUE VERITÀ E LE TRE NATURE

Il problema gnoseologico tra Nāgārjuna e Vasubandhu

Il primo obiettivo di questo intervento è di ripensare alcuni aspetti cruciali della questione gnoseologica a partire dalla lettura di testi decisivi delle tradizioni intellettuali Madhyamaka e Yogācāra, scuole capofila del buddhismo Mahāyāna. Il secondo obiettivo è di mostrare come le diverse declinazioni del problema gnoseologico proposte dai massimi rappresentanti dei due orientamenti, Nāgārjuna e Vasubandhu, per quanto non assimilabili, cerchino entrambe di rispondere a un problema comune: la ‘malattia ontologica’, la tendenza irriducibile del pensiero a reificare il flusso dell’esperienza, a costruire l’illusione di un mondo di cose esistenti in sé, su cui confidare e di cui appropriarsi per nutrire la corrispondente illusione dell’io.

Dunque, tenteremo di rilevare la convergenza di intenti tra i due ‘dottori’ buddhisti a dispetto dell’antagonismo dottrinale che molta tradizione interpretativa rintraccia e sottolinea tra le due scuole.¹

Nāgārjuna

Com’è noto, il bersaglio critico nodale della confutazione nāgārjuniana è la nozione di *svabhāva*: l’essere in sé, la natura propria, l’identità di natura, in termini aristotelici, la sostanza (*ousia*), ciò per cui una cosa è quella che è e senza la quale essa non è quella stessa cosa.

Postulato, in particolare, dalla scuola buddhista dei Sarvāstivādin, come forma di esistenza reale e primaria (*dravyasat*) dei *dharmā*¹, il concetto di *svabhāva* diventa, nelle *Mūlamadhyamakārikā*² di Nāgārjuna, il ricettacolo principale dell’errore logico e del fraintendimento ontologico: un’incongruenza della ragione e un’impossibilità di fatto. Il motivo di questa dop-

1 Elementi minimi di realtà, supporti ultimi della manifestazione fenomenica.

2 *Mūlamadhyamakārikā* (= Mk), in J.W. De Jong, Christian Lindtner (eds.), *Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakārikā*, Prajñā Nāma, Adyar Library and Research Centre, Chennai 2004.



pia inconsistenza risiede nel fatto che, secondo la prospettiva buddhista, alla base di ogni realtà e di ogni conoscenza opera la legge dell'interdipendenza e della condizionalità, il *pratītyasamutpāda* (lett. "co-originazione dipendente"). Si tratta di una legge che non può che smentire, sia a livello di pensiero che di realtà, l'assunto di esistenza di enti autonomi e separati, infatti, "ciò che esiste in dipendenza è privo di natura propria"³. Esattamente questo è il senso della vacuità (*śūnyatā*) delle cose: le cose sono vuote, si dirà, poiché prive di *svabhāva*, di essere in sé. *Śūnyatā* (vacuità), *nīḥsvabhāvatā* (assenza di natura propria) e *pratītyasamutpāda* (co-originazione dipendente) funzionano come sinonimi.

*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe / sā prajñaptir
upādāya pratīpat saiva madhyamā // XXIV, 18*

Noi sosteniamo che questa co-originazione dipendente sia la vacuità. Essa [la vacuità] è una designazione linguistica, ed è esattamente la via di mezzo.

In questa stanza capitale delle *Madhyamakakārikā*, Nāgārjuna mette in chiaro non solo la sinonimia tra vacuità e co-originazione dipendente, ma anche la funzione strumentale, metaforica, della *śūnyatā*. La vacuità non è una tesi o una teoria che pretenda di sostituirsi alle tesi o alle teorie confutate, non è un ulteriore pronunciamento ontologico sulle cose ("le cose sono vuote"), ma una designazione linguistica, l'uso convenzionale di un nome per indicare, come con il dito di una mano, il miraggio sostanziale sotteso al dispiegamento discorsivo. E, in quanto designazione, la vacuità stessa è vuota di *svabhāva*, priva di qualsiasi natura inerente, di qualsiasi valore assoluto. Per questo viene definito "inguaribile" chiunque si ostini a concepire come "teoria" (*dr̥ṣṭi*) questo strumento di demolizione di tutte le teorie (Mk, XIII, 8).

In Nāgārjuna, la 'denuncia' della vacuità delle 'cose' avviene attraverso un metodo di confutazione (il *prasaṅga*) che sottopone ogni tesi realista-sostanzialista allo scacco argomentativo. Si tratta quindi di una procedura che attacca la congruenza del 'discorso' per andare a colpire la credenza ontologica che lo sostiene. In questo senso, la denuncia della vacuità delle cose diventa la denuncia dei nomi che, designando le cose, esigono la loro realtà intrinseca, la loro sostanzialità. La critica, allora, si colloca su un piano linguistico ed epistemico, non ontologico o, meglio, la decostruzione del di-

3 Nāgārjuna, *Vigrahavyavartanī*, XXIIcd (*yaś pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam //*), in Kamaleswar Bhattacharya, E.H. Johnston, and Arnold Kunst (eds.), *The dialectical method of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978.



positivo discorsivo messo in opera dal seguace delle sostanze e delle essenze diventa funzionale alla decostruzione dell'illusione ontologica soggiacente a quella discorsività. Detto in altri termini, Nāgārjuna non si esprime sulle cose, si esprime sulla concettualità che le *produce* come 'cose', come enti discreti dotati di identità. La morsa 'dialettica' del filosofo della *śūnyatā* finisce così per distruggere 'nella vacuità' le pretese della proliferazione discorsiva (*prapañca*), del pensiero-linguaggio che alimenta senza sosta l'attaccamento all'esistenza e il malessere (*duḥkha*) che ne deriva.

karmakleśaḥkṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate // XVIII, 5

Una volta annientati gli atti e le *afflizioni* (*kleśa*) c'è la liberazione. Gli atti e le afflizioni derivano dalla concettualizzazione e questa dal dispiegamento discorsivo. Il pensiero discorsivo si arresta nella vacuità.

Prapañca indica propriamente la diffusione ininterrotta del pensiero discriminante, che isola, distingue, categorizza, identifica e che per ognuna delle sue operazioni richiede il riferimento alla cosa, all'oggetto, un oggetto che si pretende ontologicamente consistente. Il pensiero-linguaggio, dunque, è necessitato all'ontologizzazione, proprio a partire dal fatto irriducibile della sua *intenzionalità*, cioè a partire dalla predisposizione costitutiva (e inaggrabile) dell'attività cognitiva all'entificazione, all'oggettualità. Il pensiero-linguaggio non può evitare di costruire i suoi oggetti sostanzializzandoli, 'cosificandoli', attraverso il concetto che 'si appropria' della cosa esigendola definita e stabile. Pertanto, il pensiero è sempre e semplicemente pensiero di *cose* all'interno di un'esperienza fatta di *flusso*. Da questa contraddizione insolubile nasce la sofferenza, ovvero dalla pretesa di consistenza, autonomia e permanenza (del sé e dei suoi 'oggetti') laddove non si danno che dipendenze, trasformazioni e scorrimento. E allora, solo l'arresto delle dinamiche appropriative del pensiero (*cittagocare*) può consentire l'estinzione dell'illusione sostanzialista.

nivṛttam abhidhātavyam nivṛtte cittagocare / XVIII, 7a-b

Una volta eliminata l'attività cognitiva (*cittagocare*⁴), anche il suo oggetto [ciò che deve essere designato, ciò che è designabile, nominabile (*abhidhātavya*)] è eliminato.

4 Con il termine *gocara* (letteralmente "pascolo") si indica il nutrimento dell'attività cognitiva, del pensiero intenzionale.



Ma cosa significa, esattamente, eliminare l'attività cognitiva? Che cosa comporta, sul piano dell'esperienza, l'arresto del pensiero discorsivo nella vacuità?

Il capitolo XXIV delle Mk introduce, dopo un *tour de force* decostruttivo che non lascia scampo, il paradigma delle due verità (*dve satye*). Qui Nāgārjuna esplicita finalmente i criteri che rendono intelligibile la sua prospettiva gnoseologica, senza che questa, tuttavia, possa essere assunta come prospettiva definitiva.

Lo sconcerto dell'interlocutore/avversario di fronte alla 'teoria della vacuità' si esprime in un interrogativo fondamentale: se tutto è vuoto, in che modo sarà ancora possibile concepire le verità enunciate dal Buddha, i principi pratici del *Dharma*, la via per accedere alla salvezza? Possiamo ampliare e radicalizzare l'interrogativo: se tutto è vuoto sarà ancora possibile concepire un'esperienza del mondo? La risposta di Nāgārjuna salva e garantisce il valore dell'esperienza su un piano relativo di 'verità'. Non solo, la sua risposta dichiara indispensabile quel piano ai fini della realizzazione ultima e salvifica.

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramāṛthataḥ // XXIV, 8

L'insegnamento del *Dharma* dei Risvegliati si esprime attraverso due verità, la verità relativa della dimensione mondana e la verità ultima.

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate // XXIV, 10

Senza utilizzare la dimensione dei codici mondani non può insegnarsi la verità ultima; senza realizzare la verità ultima non può essere realizzato il *nirvāṇa*.

Così come è impossibile attingere l'acqua senza recipiente, commenterà Candrakīrti⁵, allo stesso modo, senza appoggiarsi alla dimensione mondana è impossibile insegnare la verità ultima. Il piano relativo dei codici e delle convenzioni, delle azioni e delle transazioni è l'unica via percorribile per accedere a una comprensione più profonda e alta. Senza servirsi della ragione logica, della discorsività, della parola e delle sue configurazioni non può indicarsi *ciò che è ulteriore (parama)* rispetto alla ragione, alla discorsività, alla parola e alle sue configurazioni (*paramārtha* letteralmente significa "significato superiore", o ultimo; *parama* [superiore, più alto,

5 Candrakīrti, *Prasannapadā*, Louis de la Vallee Poussin (ed.), *Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛttih*, Bibliotheca Buddhica IV, St Petersburg, 1903–1913, cap. XXIV, 10.

estremo, più remoto, ultimo] è il superlativo di *para* [lontano, remoto, ulteriore]; dunque è un significato ulteriore o anche un significato *che va oltre* il significato [*artha*]”).

Tuttavia, per quanto enunciate correlativamente, le due verità sono incommensurabili. La loro commensurabilità ha senso solo al livello del relativo, di *samvṛti*, ma diventa impronunciabile dal punto di vista ultimo, poiché quell’ultimità, quell’ulteriorità del *parama* di *paramārtha*, si realizza solo quando la verità relativa della dimensione linguistico-discorsiva è tolta. Ci troviamo, pertanto, di fronte a un’aporia ineludibile: le due verità contemporaneamente si implicano e si escludono, si determinano reciprocamente e si elidono. Di più: le due verità non sono che un’unica verità, la verità relativa del pensiero-linguaggio che circoscrive, distingue e separa. Il pensiero-linguaggio è contemporaneamente il passaggio obbligato per intraprendere la via della conoscenza ed è quanto va estinto per realizzarla.

Possiamo allora tentare di rispondere alla domanda posta più sopra: che cosa comporta, sul piano dell’esperienza, l’arresto del pensiero discorsivo nella vacuità? Comporta, direbbe Nāgārjuna, il rovesciamento e la trasfigurazione dell’esperienza ordinaria e la ‘visione’ della sua *talità* (*tathāta*), affrancata dalla morsa del dispiegamento discorsivo. Si tratta di un ‘vedere’ che, liberatosi dal dispositivo vedente-veduto, *vede* ‘non vedendo’ (*adarśanayogena*)...

*aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam / nirvikalpam
anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam // XVIII, 9*

Non dipendente da altro, acquietata, non svolta dal dispiegamento discorsivo, senza concettualizzazione, senza diversità (di senso): tali i caratteri della realtà.

Dunque, non è un’altra realtà quella che si conosce sul piano ultimo, attraverso l’intuizione liberatrice della *prajñā*⁶, ma la medesima ‘realtà’ *sottratta* al giogo dell’oggettivazione e per ciò stesso non contrassegnabile come ‘realtà’.

In effetti la conoscenza si configura qui come un processo di progressiva sottrazione, un processo che *procede* togliendo le strutture dell’entificazione, l’intenzione *all’oggetto* e il fitto reticolo di proiezioni che ne deriva. La “vera realtà” (*tattva, dharmatā*) non è un noumeno postulato

6 *Prajñā* è nozione che esprime, nel contesto buddhista, il livello sommo della conoscenza, la ‘visione’/intuizione che realizza la comprensione delle cose “tali quali sono”.

dalla Ragione, inaccessibile alle nostre strutture cognitive, non è un Assoluto metafisico che fonda e sostiene, la 'vera realtà' è quanto si esperisce al di qua e al di là del pensiero e del linguaggio, una volta arrestata la proliferazione appropriativa dei significati che sostanziano e discriminano, che fondano e sostengono.

Vasubandhu

In Vasubandhu ritroviamo operanti lo schema delle due verità e l'intento decostruttivo delle istanze realiste-sostanzialiste. Il punto è che la procedura del filosofo yogācāra si sviluppa attraverso un metodo alternativo, non 'dialettico', ma analitico, un metodo che potremmo definire come un'*analitica* dell'esperienza cognitivo-coscienziale. In altre parole, Vasubandhu si preoccupa di risalire ai 'meccanismi' o al 'dispositivo' che manifesta alla coscienza-cognizione le cose come dotate di *svabhāva*. Questo dispositivo è definibile, con le parole dell'autore, come "la duplicità della percezione" (*grāhadvaya*), si esprime nella struttura rappresentativa soggetto-oggetto (*grāhaka-grāhaya*) e risiede nella cognizione stessa. Dunque non c'è un mondo esterno di cui avere cognizione/coscienza, ma l'esterno e l'interno risiedono nella stessa matrice: la cognizione/coscienza (*viññāna*). Una tale duplicità-divaricazione viene collocata fin da principio in una sfera che precede la manifestazione consapevole della rappresentazione (precede, cioè, sia la coscienza auto-riflessiva che la coscienza percettiva), a un livello (a questo punto necessariamente) 'pre-conscio' o 'inconscio'⁷, vale a dire al livello di quel flusso torrenziale, impersonale, disseminato di detriti (di impressioni latenti) che è la coscienza deposito (*alayaviññāna*)⁸. In sintesi, la tendenza sostanzialista della cognizione umana, la pretesa di disporre di un mondo fatto di cose in sé, dotate di *svabhāva*, corrispondenti al pensiero-linguaggio che le rappresenta, oggetti dell'esperienza psicofisica di un soggetto, non ha nulla a che vedere con la presenza di un mondo, di una oggettualità separata dalla sfera coscienziale, ma sorge e si sviluppa entro il flusso cognitivo-coscienziale del soggetto, che si determina come

7 Sulla definizione di *alayaviññāna* come "inconscio" (buddhista) cf. W. S. Waldron, *The Buddhist Unconsciousness: The alayāviññāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, Routledge Curzon, London 2003.

8 Sulle origini, l'evoluzione e le funzioni del concetto di *alayaviññāna* si veda il lavoro centrale di L. Schmithausen, *Alayaviññāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo 1987.

soggetto proprio attraverso la duplicità della percezione: il soggetto è il polo di un dualismo congenito alla coscienza stessa, che produce l'interno e l'esterno, il soggettivo e l'oggettivo, l'io e il mondo. Il termine che meglio esprime lo statuto di questo dispositivo originario e intrascendibile è *avidyā*. Nozione tradotta correntemente con "ignoranza", *l'avidyā* indica propriamente il "non vedere" (dalla radice *vid-*). Il non vedere cosa? Il non vedere *come* le cose stanno, nella loro "talità", nel loro "così" emendato dalle proiezioni del pensiero discorsivo, dal suo presupposto dualistico, dalla sua esigenza oggettuale, dalla sua implicazione ontologica.

Rimuovere la nescienza (*avidyā*) e dunque conoscere, significa, di nuovo, eliminare tutte le ostruzioni che impediscono di "vedere le cose tali quali sono" (*yathā bhūta*).

Le tre nature: un'analisi della cognizione

Ora, che cosa intende Vasubandhu quando fa riferimento alle tre nature (*trisvabhāva*)?

Come si è già sottolineato a proposito delle due verità, l'insegnamento (*nirdeśa*) delle tre nature non consiste nell'esposizione di una triplice natura della realtà, non si esprime sul portato ontologico del mondo, ma si configura come un'analisi del fenomeno dell'esperienza conoscitiva. Vasubandhu, si è detto, osserva e descrive le dinamiche attraverso cui si costituisce lo sguardo del soggetto sul mondo. La nozione di *svabhāva*, allora, viene sì assunta nell'analogia accezione discussa da Nāgārjuna, quale attributo di auto-esistenza ascrivito illusoriamente agli oggetti, ma viene utilizzata per declinare i diversi livelli di comprensione (visione) delle cose in base al grado di nescienza presente nelle diverse prospettive della rappresentazione.

La domanda implicita nell'illustrazione dello *yogācārin* può essere presentata come segue: 1) che *cosa* 'vede' e che *natura* ha la visione di chi si rappresenta le cose come indipendenti, separate e in sé reali? 2) Che *cosa* 'vede' e che *natura* ha la visione di chi si rappresenta le cose come dipendenti e condizionate dal pensiero? 3) Cosa 'vede' e che *natura* ha, infine, la visione ultima, quella che si realizza "al di là dei significati" (*parama artha*) assegnati dal pensiero? E in quale rapporto stanno, tra di loro questi gradi della conoscenza?

Il "due" (*dve*) delle due verità nāgārjuniane qui viene assunto e riarticolato in forma triadica per rilevare - sul piano del relativo (*samvṛti*), ovvero sul piano del conoscere ordinario calato nella convenzione del mondo - ,

un'ulteriore distinzione: quella tra la conoscenza totalmente illusoria che si rappresenta oggetti esterni esistenti in sé e la conoscenza che riconosce la dipendenza degli oggetti dalla costruzione concettuale.

Entro questo quadro d'indagine la nozione di *svabhāva* viene capovolta e utilizzata in negativo, come *niḥsvabhāva* (assenza di natura propria), dunque come sinonimo di *śūnya* (vuoto), in questi termini: che tipo di “assenza di natura propria” è rilevabile nelle esperienze cognitive relative ai tre livelli descritti?

Vasubandhu, dunque, raccoglie il bagaglio delle strumentazioni (semantiche e operative) *nāgārjuniane* per penetrare nelle pieghe più nascoste della fenomenologia della cognizione e per risalire genealogicamente ai meccanismi di innesco dell'errore ontologico, prodotto della duplicità della percezione. Ma osserviamo più da vicino l'articolazione dell'analisi di Vasubandhu delle “tre nature” in *Triṃśikā*⁹, 20-25.

1) Il primo livello è quello in cui il grado di nescienza è massimo: laddove “non si vede come le cose stanno”, un soggetto percepisce le cose come reali, auto-sussistenti e separate. Non solo, il soggetto percettore-appropriatore è persuaso che il linguaggio corrisponda alle cose, che i nomi abbiano un referente reale, che una frase corrisponda a uno stato di cose presenti nel mondo esterno. Questo livello, definito *parikalpita* (“completamente costruito”), descrive dunque il tipo di rappresentazione che deriva da una costruzione concettuale secondo la struttura soggetto-oggetto.

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate / parikalpita evāsau svabhāvo na sa videate // 20

Ognuno degli oggetti (*vastu*) costruiti (*vikalpyate*) tramite la concettualizzazione discriminante (*vikalpa*) ha una natura propria completamente costruita (*parikalpita*) e quindi non esiste”.

Vikalpa è propriamente la facoltà ‘costruttiva’ del pensiero, che discrimina/distingue soggetto e oggetto, ponendo l'oggetto come esterno, autonomo e dotato di una sua precipua identità, di un suo portato di ‘essere’. Ma l'oggetto, in quanto ‘costruito’ da *vikalpa*, non ha alcuna esistenza indipendente dal pensiero che lo pone. In questo senso, la dichiarazione di non-esistenza dell'oggetto¹⁰, della cosa, non ha nulla a che vedere con la negazione del mondo esterno. Vasubandhu non è interessato a pronunciar-

9 *Triṃśikāvijñaptikārikā* (= Trim), in S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor* (1984), Delhi 1998.

10 Argomento centrale della *Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi*, in S. Anacker, *op. cit.*

si sulla natura del mondo in termini di essere o di non essere. Essere e non essere restano categorie di *vikalpa*, funzioni della discriminazione concettuale e determinazioni necessarie della duplicità della percezione. In altri termini, come si è già detto, il piano che viene scandagliato dall'esame dello *yogācārin* non è quello ontico, ma quello epistemico: la cognizione dell'oggetto esprime la relazione intrinseca del pensiero e dell'oggetto, esso non esiste se non come prodotto concettuale. Quindi, l'oggetto non esiste come il pensiero *nesciente* pretende che esista, come oggetto in sé di un mondo esterno esistente in sé.

Per questo, agli oggetti della cognizione che si manifestano a livello '*parikalpita*' l'analisi di Vasubandhu attribuisce la caratteristica dell'inconsistenza sostanziale: il "non-essere in sé", l'assenza di natura propria. *Parikalpita* è la natura immaginaria delle cose concepite come reali in sé e il carattere inerente di questa natura immaginata è, propriamente, "l'assenza di identità di natura (*niḥsvabhāva*)" (Triṃ, 24ab).

2) A un secondo livello, il soggetto percepisce (e concepisce) le cose secondo il carattere di interdipendenza (*paratantra*), dunque non come esistenti in sé, ma come *dipendenti* dalla costruzione del pensiero. Qui *avidyā*, la nescienza, è ancora operante, sebbene a un grado inferiore (l'offuscamento è diradato), poiché permane la concettualizzazione. L'insufficienza di questa 'visione' consiste tutta nel fatto che il riconoscimento della natura condizionata dell'oggetto passa ancora attraverso il canale discorsivo che implica il residuo della duplicità della percezione.

paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ / 21ab

La natura propria dipendente (*paratantrasvabhāva*) è la costruzione concettuale che sorge in base a [dipendente da] condizioni;

Alle rappresentazioni cognitive che si manifestano a questo livello l'analisi di Vasubandhu attribuisce propriamente la caratteristica dell'"assenza di esistenza autonoma" (*na svayambhāva*) [Triṃ, 24cd]. La dimensione 'paratantrica', dal punto di vista della dinamica esistenziale, sembra dunque esprimere il *proprium* dell'esperienza *samsārica*, ovvero l'immersione nella processualità e nella concatenazione degli eventi: condizionati, interconnessi, privi di autonomia. Ed è proprio a questo secondo livello, laddove si snoda l'ordinario corso dell'esistenza, si verifica l'effettivo (fatale) 'travisamento': è qui che la cognizione 'della dipendenza' viene corrotta dalla mistificazione sostanzialista della cognizione di primo livello (totalmente illusoria) e precipita nell'errore di concepire i prodotti della proces-

sualità e dell'interdipendenza come entità permanenti, stabili e autonome. Per questo, il terzo livello, quello che realizza la 'conoscenza perfetta', non può che significare la sottrazione della "prima natura" dalla seconda.

3) Infatti, la "terza natura", *pariniṣpanna*, emerge dalla purificazione di *paratantra* dalla contaminazione di *parikalpita*.

pariniṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā /21bc

la natura propria perfetta (*pariniṣpanna*) si ha quando questa (la natura dipendente) è definitivamente liberata [svincolata, separata] da quella ancora precedente [*parikalpita*].

Detto in altri termini (in termini nāgārjuniani), la conoscenza ultima significa la piena comprensione di *pratītyasamutpāda*, di quella immanente interconnessione che svuota di consistenza ontologica ogni termine della relazione, e in primo luogo i termini soggetto-oggetto. A questo livello accade l'arresto della duplicità della percezione; qui il pensiero (*citta*) pacifica la sua proliferazione e cessano le "rappresentazioni cognitive", ovvero gli oggetti di cui il pensiero si pretende soggetto.

Diventa chiaro, allora, perché, dal punto di vista ultimo, *pariniṣpanna* (la natura perfetta) venga detta né *differente* né *non-differente* rispetto a *paratantra* (la natura dipendente), "né altro né non altro" (*naivānyo nānanyaḥ* [Triṃ, 22]): differenza e non differenza riguardano entrambe il rapporto conoscitivo alla "talità" inoggettivabile delle cose. Infatti, il flusso in cui le due esperienze conoscitive sono calate è il medesimo, ma radicalmente altro è lo sguardo con cui si 'vede' scorrere lo stesso flusso; nel caso di *paratantra*, il flusso è irrigidito dalla costruzione concettuale e la sua percezione è percezione di un non-flusso, mentre nel caso di *pariniṣpanna*, tolte le distorsioni e l'ipostatizzazione del pensiero discriminante (*parikalpita*), il flusso torna a ri-accadere nel suo "così" (*tathā*). Non si dirà, dunque, che ci sono due fasi dello stesso essere, ma due *modi* diversi di *vedere* lo stesso mondo, un 'mondo' che in *pariniṣpanna* cessa di essere la base oggettuale della percezione del soggetto percettore-appropriatore (*grāhaka-upādātr-*). Non può non sovvenire alla mente l'analogia osservazione nāgārjuniana sul rapporto tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* in Mk XV, 9, 19-20: la differenza tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* è una differenza che si pone sul mero piano gnoseologico, ma che non si dà su quello ontologico (piano in cui l'uno e l'altro condividono la medesima natura di designazioni linguistiche [*prajñapti upādāya, prajñapti artha*] e, dunque in sé inconsistenti). Non si danno due realtà, si danno due modi differenti di esperire la medesima realtà: il primo

modo che dota la realtà di sostanza, il secondo che ne riconosce il miraggio e che riconoscendolo la estingue come realtà ‘ulteriore’, riconsegnando alla convenzione il suo senso.

Così in Vasubandhu, la realizzazione ultima e perfetta, la “visione” (*dr̥ṣṭi*) di *pariniṣpanna* (Triṃ, 22), non significa altro che un “vedere” che ha completamente rimosso il “non vedere” della nescienza. E se il “non vedere” rappresenta l’immersione dello sguardo in un mondo di sostanze, in un mondo di cose dotate di *svabhāva*, *pariniṣpanna* rappresenta la “condizione stessa dell’assenza di identità di natura” (*niḥsvabhāvatā*); è la ‘visione’ che abolisce, nel farsi, le apparenze prodotte dalla reificazione. Per illustrare questo compimento della conoscenza (*jñāna*) Vasubandhu ricorre a nozioni note attraverso cui imbastisce un gioco di sinonimie: *pariniṣpanna* è la condizione stessa dell’assenza di natura propria (*niḥsvabhāvatā*), è la “verità ultima” (*paramārtha*) ed è la “talità” (*tathāta*) [Triṃ, 25]. In termini nāgārjuniani, *pariniṣpanna* va allora a coincidere con la *śūnyatā*, la vacuità (sinonimo *positivo* della formula *negativa* “assenza di natura propria”, *niḥsvabhāva*¹¹): *pariniṣpanna* è la realizzazione dell’inconsistenza ontologica delle cose e dei concetti che le designano, in cui il pensiero discorsivo e il suo supporto, la duplicità della percezione, si estinguono.

Ma il gioco delle sinonimie in Vasubandhu non finisce qui, non si arresta ai termini noti. Nell’ultimo *pāda* di *Triṃśikā* 25 troviamo detto, infatti, *saiva vijñaptimātratā*: “Essa, [*pariniṣpanna*] è nient’altro che mera rappresentazione cognitiva”.

Che cosa ci sta dicendo lo *yogācārin*?

L’interpretazione idealista di Vasubandhu¹² ascrive a questa espressione un significato che tende ad assolutizzare la sfera cognitivo-coscienziale: la

11 Per l’uso nāgārjuniano di *niḥsvabhāva* cf., in particolare, Mk, XIII, 3 e XXII, 16.

12 Per le letture classiche dello *Yogācāra* in senso idealistico cf.: F. Stcherbatsky *Madhyanta – Vibhāga: Discrimination Between the Middle and the Extremes Part I*, Indian Studies Past and Present, Calcutta (1936) 1971; Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge (1933)1962; C. Sharma, *A critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1979; A.K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975; P. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, Harvard University Press, New York (1953)1973. Per una critica radicale di queste prospettive cf. T.A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of experience*, Motilal Banarsidass, Delhi (1982)1989, pp. 197 ss. Kochumuttom, da parte sua, interpreta lo *Yogācāra* di Vasubandhu come un “pluralismo realista” e una “dottrina dell’esperienza”. Per una recente riproposizione degli argomenti idealistici vedi F. Tola e C. Dragonetti, *Philosophy of Mind in the Yogacara Buddhist Idealistic School*, «History of Psychiatry» 16/4 (2005), pp. 453-465.

mera rappresentazione cognitiva rappresenterebbe il fondamento della realtà o, meglio, sarebbe l'unica realtà. Si tratta di una prospettiva che pone gli insegnamenti del maestro yogācārin su un piano di affermatività ontologica: il fatto che tutto venga dichiarato rappresentazione coscienziale implicherebbe un'affermazione circa la *natura* della realtà, una realtà completamente dipendente dalla mente e dunque inesistente nella sua oggettualità. In verità noi crediamo che qui si debba continuare a seguire l'ermeneutica gnoseologica¹³: la "mera rappresentazione cognitiva" indica né più né meno che una "visione" esente da dualismo, dunque una visione che non appartiene più a un soggetto e che non ha più un oggetto. Nessun principio unitario, infatti, viene posto da Vasubandhu a fondamento del reale: la stessa *vijñapti* (sinonimo di coscienza, mente e pensiero [Viṃ, Incipit]) connotata dal *mātra* ('niente altro che', 'solo', 'unicamente')¹⁴ va compresa nei termini dell'insostanzialità. Non a caso, nella *Viṃśatikā* (10 C) Vasubandhu parla della necessità di "collocarsi nell'insostanzialità della stessa rappresentazione coscienziale" (*vijñaptimātrasya nairātmayapraveśa*); si tratta di evitare l'errore congenito del pensiero discorsivo che, *rappresentandosi* la 'mera rappresentazione coscienziale' come suo oggetto/supporto (*ālambana*), dunque riproponendo la struttura fallace della dualità (Triṃ, 26-27) non può che fallire l'insegnamento della *vijñaptimātratā*, vale a dire l'insegnamento di quella visione 'trasparente' che, riprendendo l'espressione utilizzata sopra in merito alla sfera "ultima" nāgārjuniana, "vede non vedendo" e che, potremmo aggiungere, *vedendo non vedendo*, cessa di vedere ciò che non è.

Ma che cos'è, in una prospettiva gnoseologica, *ciò che non è*?

Vasubandhu si sofferma su questa questione in *Trisvabhāvanirdeśa*¹⁵ (*Insegnamento delle tre nature*), ultima opera del maestro yogācārin. Qui l'analisi si fa minuziosa e osserva passo dopo passo la costituzione e lo sviluppo dell'"errore cognitivo", la modalità di funzionamento del dispositivo dualistico della cognizione e lo statuto dei suoi prodotti. L'esordio dell'opera presenta immediatamente la distinzione tra natura costruita e natura interdipendente: il *fatto che* qualcosa appaia alla percezione, ci dice Vasubandhu, riguarda la natura interdipendente (*paratantra*), le cose in-

13 Segnaliamo, in particolare, la prospettiva fenomenologica di D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology, A Philosophical Investigation of the Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shi Lun*, Routledge Curzon, New York 2002.

14 Sulla resa di *mātra* cf. A. Wayman ("A defense of Yogācāra Buddhism", in "Philosophy East & West", vol. 46 (4): 447-476, 1996), che respinge la tesi della negazione dell'oggetto esterno.

15 *Trisvabhāvanirdeśa* (= Tsn), in S. Anacker, *op. cit.*



fatti sorgono condizionate e dipendenti; ma il *come* questo qualcosa appare rileva della natura costruita (*parikalpita*), poiché le cose appaiono come fisse e indipendenti, dunque secondo forme illusorie (Tsn, 2). La natura perfetta (*pariniṣpanna*), allora, emerge laddove la costruzione (il *come*) sovrapposta all'apparire dipendente viene riconosciuta come “non-avente-luogo”, “introvabile” (*avidyāmanatā*) [Tsn, 3]. Ed è a questo punto che comprendiamo il significato che lo yogācārin attribuisce alla nozione di “non esistenza”:

Che cos'è ciò che appare? (*kiṃ khyāte*) La costruzione di ciò che non esiste (*asatkalpah*).

Come appare? (*katham khyāti*) Attraverso la dualità (*dvayātmanā*).

Che cos'è la sua non esistenza? (*tasya kā nāstitā*)... il suo stato di non dualità (*advayadharmatā*). Tsn, 4

Ciò che appare è costruito da *citta*, il pensiero. Questa costruzione avviene secondo una forma precipua, la forma dualistica. Ciò che appare, infatti, appare come un oggetto percepito da un soggetto, un mondo osservato da un io. Di conseguenza, dichiarare la non esistenza di ciò che appare non significa negare la realtà della cosa, ma constatare l'introvabilità, dunque la non esistenza della dualità attraverso cui viene costruita come cosa separata e auto-consistente (dotata di *svabhāva*).

Nel *Trisvabhāvanirdeśa*, Vasubandhu utilizza *citta* come sinonimo di *viññāna*, dunque nel significato di ‘complesso dell’attività cognitiva’, coscienza e preconsa, al tempo stesso coscienza, cognizione, pensiero discorsivo. È *citta* che costruisce ciò che appare secondo la struttura della duplicità della percezione (Tsn, 5ab). È il pensiero, dunque, che genera la “non-esistenza” delle cose. A illustrare efficacemente la dinamica della costruzione-illusione della duplicità della percezione è la metafora dell’elefante (Tsn, 27-30). Immaginiamo la situazione di uno spettacolo illusionista: attraverso una formula magica (un *mantra*) un pezzo di legno viene trasformato in elefante e l’elefante è quanto percepiscono tutti gli osservatori¹⁶.

Ebbene, attraverso questo esempio Vasubandhu traccia una serie di similitudini: il *mantra* che innesca l’illusione collettiva corrisponde alla coscienza radice (*mūlavijñāna*, sinonimo di *alayāvijñāna*), l’apparenza/rap-presentazione (*ākāra*) dell’elefante (*hasti*) corrisponde alla costruzione concettuale discriminante (*vikalpa*) e l’elefante corrisponde alla dualità,

16 Sull’aspetto della diffusione delle attività illusionistiche in India e gli effetti di “ipnosi collettiva” cf. la spiegazione di Anacker, *op. cit.*, p. 290.



all'illusione dell'esistenza di un oggetto in sé reale; infine, il pezzo di legno (*kāṣṭha*) corrisponde alla "talità" (*tathāta*), alla cosa *tale quale* è, su cui si proietta l'illusione della realtà dell'elefante. Di conseguenza, rispetto alle "tre nature" (livelli conoscitivi, ribadiamolo, non livelli di realtà), si dirà che: la natura propria costruita equivale all'elefante, la natura propria interdipendente equivale alla sua apparenza/rappresentazione e la natura propria perfetta è il non essere là dell'elefante (Tsn, 28). La "perfezione" di questo livello ultimo della comprensione consiste esattamente nella realizzazione del non essere della dualità (Tsn, 33) e questa realizzazione significa contemporaneamente la non percezione dell'elefante, la sparizione della sua forma/rappresentazione e la percezione del pezzo di legno (Tsn, 34). Fuor di metafora, la conoscenza ultima e perfetta implica il progressivo rarefarsi delle dinamiche cognitive: a partire dalla 'percezione' (*upalambha*) che l'oggetto è una mera costruzione del pensiero (*citta*) si giunge alla non-percezione (*anupalambha*) dell'oggetto (come oggetto in sé, dotato di *svabhāva*) e attraverso questa non-percezione dell'oggetto conoscibile, si realizza la non-percezione di *citta* stesso (Tsn 36).

Immediato, qui, è il richiamo alla penultima stanza della *Triṃśikā*, dove Vasubandhu parla della conoscenza (*jñāna*) nei termini di non-pensiero (*acitta*) e non-percezione (*anupalambha*): la conoscenza non è conoscenza di qualcosa da parte di qualcuno, è "revulsione del sostegno" (*āśrayaparāvṛtti*), è l'esperienza di una trasformazione che disinnesci completamente la divaricazione dualistica e le ontologie che ne derivano. *Citta*, *upalambha*, *vijñāna*, *vikalpa*, *prapañca* sono semplicemente nomi diversi per indicare l'attività cognitivo/coscientiale che determina l'esperienza in forma duale. Per Vasubandhu, come si è visto, questa dinamica illusoria è all'origine di ogni tendenza reificante del pensiero: in quanto intenzionale il pensiero è necessitato al riferimento all'oggetto, dunque alla 'costruzione' della sua realtà inerente. Analogamente, per Nāgārjuna *vikalpa* e *prapañca*, concettualizzazione e proliferazione discorsiva, perpetuano senza sosta l'ansia appropriativa dell'io che pensa e nomina il mondo attraverso l'assegnazione di sostanze e identità.

Nāgārjuna precipita nella contraddizione la pretesa ontologica del 'discorso' realista e sostanzialista, Vasubandhu la vanifica attraverso l'analisi genealogica dell'illusione dualistica. In entrambi i casi, al pensiero è interdetto l'accesso alla conoscenza. *Jñāna* e *prajñā* sono quando *citta* e *prapañca* non sono più, si conosce quando il pensiero è estinto.



MARCELLO MELI
IN LODE DEL MAESTRO

आचार्यस्तुतिः

गणेशसुरनत्वा कृतांजलकिरेभयाम्।
सुरां नु खलु शंसे पुरुत्र कवगीता॥ १॥

Giunte le mani, m'inchino a Ganesha,
quindi alla dea rivolgo le mie lodi
in molti luoghi cantata dai poeti,

काव्यं मे सरलं स्यान्नर्दिषं गुणवच्च।
अम्भोजस्तरुणं स्यादहनान्ते मधुरं दानम्॥ २॥

E sia prezioso il mio componimento.
privo di pecche e com'è giusto bello,
Sia la freschezza in germoglio di loto
questo amicale dono nella sera.

प्रवहतमिरुतः परमिलसुवहः।
वदति च वदनमहि स वरसहृत्॥ ३॥

Reca fragranza il vento al suo spirare
e un buon amico qui parla parole.

हरिण्यभानुना रवर्विभाति स्रवदा दनि।
नशिा तु दृश्यते गुरुः प्रदीपतेजसा यथा॥ ४॥

Con luce d'oro rifulge
l'astro solare nel giorno,
di notte il Maestro vedi
come una fiamma fulgente

भुवनमणसितदुचुर्यदमलवेदनभृत्।
यवनजनः स वरो गुणवषिये सुमतः॥ ५॥



Perla dell'universo viene detto
quanto rechi sapienza immacolata,
e questi che appartiene all'Occidente
d'estetica è sapiente rinomato,

सरेणुवातः प्रसरते सधूमवह्ननिः ज्वलते।
शुभा मनीषा नसिते सदा महाचार्यचतौ॥६॥

Reca con sé fine polvere il vento
e fiammeggiando il fuoco getta fumo,
ma la sapienza ha sua pura dimora
sempre nella coscienza del Maestro.

वदियावृक्षः तत्पाण्डित्यं यत्शाखापूर्णं संवृद्धम्।
देवानां तुष्टिः ह्याचार्यो लोकेषु सर्वेषां चारुः॥७॥

Albero di sapienza è l'istruzione,
che cresce in moltitudine di fronde,
gli dèi compiace, infatti, un insegnante,
e nei mondi non v'è a chi non sia caro.

स्वेच्छाचतिसितमोगुप्तानहेतुर्न फलं यत्र।
केवलं स्पन्दनात्तत्र सर्वमदि प्रवर्तते॥८॥

Nell'oscuro è celata la coscienza,
Nel suo volere autonoma potenza.
Dove causa non c'è, non c'è l'effetto,
Soltanto là per una vibrazione
Prende l'avvio l'intero questo mondo,

नभससललि देवाः प्रातो नृत्यन्तभिद्रकाः
न द्यावापृथिवी यत्र श्रूयते मधुरोध्वनिः॥९॥

Nella salmastrità nebbiosa dèi
Vidi danzanti al principio dei tempi,
Terra non era, né il cielo nemmeno,
Dolce la risonanza s'ascoltava.

उन्मीलनमविस्फोटं मनसि स्पन्दनस्फुतं।
अनेकं वदियुदासाग्रे द्योतनशब्दमैथुनम्॥१०॥

Come un batter di ciglia è il primo aprirsi,
Scoperta vibrazione nella mente,
Un folgorare plurimo all'inizio
Quello fu il coito di luce e di parola.

अर्धनरीकरूपत्वात्सकलतत्त्वकल्पनम्।
एकत्त्वं हि भावौ द्वे चानेकतां तु भन्नियुगे ॥ ११ ॥

Dall'aspetto androgenico proviene
Il formarsi completo delle cose,
Poiché le due nature in una vanno,
E tuttavia, fratta la coppia, in molte.

हृदयतमुलाकाशे हरिण्यांडं वरिजते।
कस्तत्रनहितिस्कवि वपिरो न वेद तन्नपणि ॥ १२ ॥

Nel tenebroso recesso del cuore
Sta rifulgente un uovo tutto d'oro,
Cosa contiene, oppure chi contiene,
Questo lo sa il sapente o non lo sa.





MAURIZIO SCARPARI

TRADIZIONE E CONFUCIANESIMO NELLA CINA DEL XXI SECOLO

Anziché promuovere le caratteristiche apparentemente universali di una civiltà, gli imperativi di una coesistenza culturale richiedono la ricerca di quanto c'è di comune alla gran parte delle civiltà. In un mondo a più civiltà, l'unica strada costruttiva è rinunciare all'universalismo, accettare la diversità e cercare le comunanze.¹

L'approccio interculturale della filosofia deve anche sapere e far sapere nel modo più esplicito e forte che non vi è alternativa all'intercultura, pena lo scatenamento di vecchie e nuove idee pronte a funzionare come base ideologica per ogni forma di scontro tra civiltà.²

L'interculturalità è oggi molto più che un lusso accademico: è una necessità vitale per la sopravvivenza umana.³

Il recupero della cultura e dei valori tradizionali, quali elementi caratterizzanti l'identità cinese e la nuova ideologia di cui il Partito comunista intende dotarsi, creando una sintesi tra maoismo, liberalismo economico più o meno controllato e confucianesimo, appare come una delle sfide intellettuali più significative del nuovo corso politico, in grado di produrre cambiamenti considerevoli sia per l'individuo che per la società. Grazie alla forte accelerazione impressa da Xi Jinping fin dal suo insediamento al vertice

-
- 1 Samuel P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2015¹¹, p. 475.
 - 2 Giangiorgio Pasqualotto, "Per un approccio interculturale della filosofia", in Carlo Cunegato, Yleina D'Autilia, Michele Di Cintio (a cura di), *Significato e dignità dell'uomo nel confronto interculturale*, Armando Editore, Roma, 2013, pp. 165-179: 178.
 - 3 Raimon Pannikar, *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragioni e fede*, Milano, Rizzoli, 2005, p. 92.



del Partito, dell'esercito e del paese, il processo di revisione e di riaffermazione del pensiero confuciano è avvenuto con l'impiego di grandi mezzi. Ciò nonostante viene considerato ancora un fenomeno marginale da chi in Occidente si occupa di Cina contemporanea, forse perché ritenuto scarsamente rilevante rispetto a temi di natura squisitamente politica ed economica, come se questi potessero venire disgiunti da aspetti culturali a forte impatto sociale.⁴

La comprensione della profonda trasformazione che sta avvenendo in Cina e delle molteplici implicazioni che i cambiamenti in atto hanno e avranno nel prossimo futuro non solo per la Cina ma per il mondo intero non appare sempre alla nostra portata, soprattutto se l'analisi si basa sui parametri delle discipline economiche e politologiche occidentali tradizionali, rivelatisi in molti casi inadeguati a fronteggiare situazioni inedite e, quindi, difficili da affrontare con strumenti convenzionali.⁵ Il mondo sta vivendo situazioni caratterizzate da cambiamenti radicali repentini spesso difficili da prevedere, in grado di sconvolgere in un lasso temporale brevissimo l'intero quadro geopolitico, determinando effetti negativi a cascata che coinvolgono i settori più disparati, in un sistema globalizzato sempre

-
- 4 Emblematico di questa tendenza è il recente volume curato da Marina Miranda *Politica, società e cultura in una Cina in ascesa. L'amministrazione Xi Jinping al suo primo mandato*, Roma, Carocci, 2016, nel quale il fenomeno della rivalutazione del confucianesimo, pur essendo considerato rilevante, è stato "deliberatamente" ignorato (p. 20). Le eccezioni non mancano, naturalmente, sia per quanto riguarda articoli apparsi su riviste accademiche e non, o all'interno di volumi miscelanei dedicati a tematiche più generali (per i principali dei quali si rinvia alla bibliografia, aggiornata al maggio 2015, del volume *Ritorno a Confucio, infra* in questa nota), sia per quanto riguarda trattazioni organiche specifiche, come ad esempio Jyrki Kallio, *Tradition in Chinese Politics: The Party-State's Reinvention of the Past and the Critical Response from Public Intellectuals*, Helsinki, The Finnish Institute of International Affairs, 2011, Fenggang Yang e Joseph B. Tamney† (a cura di), *Confucianism and Spiritual Tradition in Modern China and Beyond*, Leiden - Boston, 2012, Sébastien Billioud e Joël Thoraval, *Le sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, Paris, CNRS Editions, 2014, Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, Bologna, il Mulino, 2015, Kenneth J. Hammond e Jeffrey L. Richey (a cura di), *The Sage Returns: Confucian Revival in Contemporary China*, Albany, State University of New York Press, 2015, Philip J. Ivanhoe e Sungmoon Kim (a cura di), *Confucianism: A Habit of the Heart*, Albany, State University of New York Press, 2016.
- 5 Guido Rossi, "Quel buio che circonda le ragioni di Pechino", *Il Sole 24 Ore*, 23/8/2015, Gianni Toniolo, "Le teorie economiche che non servono più", *Il Sole 24 Ore*, 6/9/2015. Più in generale v. Adair Turner, *Between Debt and the Devil: Money, Credit, and Fixing Global Finance*, Princeton - Oxford, Oxford University Press, 2015.

più complesso e contraddistinto da squilibri profondi, emergenze gravissime, epocali esodi di massa e conflitti armati che interessano vaste aree del pianeta. Preoccupa l'ormai palese incapacità delle organizzazioni internazionali di governance di intervenire con rapidità e incisività per trovare soluzioni adeguate, in assenza delle quali i problemi, ben lungi dal venir risolti, si fanno ancor più ingarbugliati. La mancanza di un'efficace politica europea comune, che mette seriamente a repentaglio il processo di integrazione,⁶ l'incertezza globale che domina lo scenario internazionale, le difficoltà economiche e sociali e la maggior povertà che ne deriva hanno causato un rallentamento significativo del consumo e, di conseguenza, della produzione mondiale di beni, e generato una crisi della quale si stenta a vedere il superamento. Le condizioni avverse hanno determinato una sorta di cortocircuito, essendosi intrecciate le difficoltà in cui si sono imbattute le economie avanzate, da troppo tempo incapaci di esercitare il ruolo di traino della crescita mondiale, e la contrazione degli scambi commerciali che ha colpito le più fragili economie emergenti, le quali, pur essendosi rivelate il vero motore della crescita globale di questi ultimi anni, si sono forse trovate ingabbiate nella cosiddetta "trappola del reddito medio" e, vittime anch'esse della congiuntura internazionale negativa, non sono riuscite a mantenere inalterati, e tantomeno crescenti, i propri tassi di sviluppo, riducendo produzione ed esportazioni.

È evidente che in un quadro internazionale ove prevalgono l'incertezza e l'egoistica difesa a oltranza degli interessi nazionali, il processo di conversione strutturale avviato dalla classe dirigente cinese per condurre il paese in direzione delle economie più avanzate, correggendo i profondi squilibri esistenti e creando un sistema produttivo e finanziario più moderno e solido, richiede l'elaborazione di politiche e modelli di organizzazione economica e sociale ancora più innovativi e coraggiosi di quanto previsto. In questa situazione di grandi cambiamenti e di forte instabilità, viene da chiedersi quale possa essere la reale portata del fenomeno di recupero della tradizione e in quale misura i mutamenti prodotti da tale fenomeno incidano sulla qualità della vita dei cinesi, sul ruolo internazionale della Cina e sui destini del mondo.⁷

6 Sul processo di [dis-]integrazione dell'Unione Europea e sulla necessità di una radicale inversione di rotta v. Jan Zielonka, *Disintegrazione. Come salvare l'Europa dall'Unione Europea*, Roma - Bari, Laterza, 2015, e Maurizio Ferrara, *Rotta di collisione. Euro contro welfare?*, Roma - Bari, Laterza, 2016.

7 In *Ritorno a Confucio*, cit., ho cercato di fornire risposte articolate a questi interrogativi. Nel dibattito che è seguito alla sua pubblicazione (per il quale v. www.maurizioscarpari.com) sono emersi numerosi punti di vista interessanti, che han-

Il confucianesimo come elemento essenziale del rinnovamento della società

A giudizio di chi scrive il recupero dei valori tradizionali e dei principi etici confuciani è un tassello imprescindibile della campagna di rinnovamento promossa da Xi Jinping, essendo legato alle politiche di riforma indispensabili per ottenere l'adeguamento dell'apparato politico, statale, militare, produttivo e sociale del paese in funzione del nuovo status che la Cina intende ritagliarsi sullo scacchiere internazionale. Il dibattito, avviato in sordina durante gli anni Ottanta del secolo scorso nell'ambito degli studi sulla cultura nazionale (*guoxue* 國學) all'interno di università, centri di ricerca e circoli di confronto indipendenti e filo-governativi, all'inizio ha visto prevalere posizioni critiche nei confronti del confucianesimo, che sono andate via via modificandosi nel corso degli anni Novanta, e ancor più nel primo decennio del nuovo secolo, quando il processo di "confucianizzazione" – in cinese *rujiahua* 儒家化, che alla lettera significa: "trasformare (*hua* 化) secondo i principi del confucianesimo (*rujia* 儒家)" – ha gradualmente, ma sempre più significativamente, cominciato a infiltrarsi all'interno del Partito e dell'intera società. L'avvento di Xi Jinping alla guida del Partito (15 novembre 2012) e del paese (14 marzo 2013) ha impresso al processo una notevole accelerazione, tale da farlo decollare verso nuove prospettive e renderlo di fatto irreversibile. Non sono solo gli apparati governativi ai diversi livelli a esserne investiti, ma tutta la società, grazie a un'imponente campagna di sensibilizzazione svolta a 360 gradi, che con capillarità sta coinvolgendo l'intera popolazione.

Ai giovani è dedicata una grande attenzione, secondo la migliore prassi pedagogica di stampo confuciano. Per favorire lo studio della cultura nazionale si è agevolata l'apertura di numerose scuole private di stampo tradizionale (*sishu* 私塾), i cui *curricula studiorum* si basano prevalentemente sull'apprendimento dei classici confuciani, mentre per quanto riguarda la scuola dell'obbligo, su insistenza dello stesso Xi Jinping, si è proceduto a introdurre sostanziali modifiche ai programmi di studio. Traendo ispirazione dal metodo messo a punto a Taiwan da Wang Caigui, allievo del filosofo Mou Zongsan (1909-1995), è stato inoltre approntato un programma per l'infanzia che prevede un approccio graduale, a partire dai tre anni, ai valori confuciani attraverso la lettura dei classici (*shao'er*

no contribuito ad arricchire il quadro complessivo. Significativamente, però, l'aspetto di cui meno si è discusso riguarda proprio la definizione di quale debba essere il modello di confucianesimo cui riferirsi e la sua effettiva capacità di apportare cambiamenti incisivi a livello sociale e politico.

dujing 少兒讀經). Lo scopo è quello di intervenire sui giovani fin dalla più tenera età per orientare correttamente, dal punto di vista etico, il loro comportamento e creare le condizioni ideali affinché possa svilupparsi in loro quell'innata predisposizione al bene di cui aveva parlato Mencio (390-305 a.C.), a prescindere dalla capacità del bambino di afferrare pienamente i contenuti profondi delle opere con le quali è messo a contatto, obiettivo che rientra nel programma di studi più avanzato.⁸ L'approccio alla letteratura tradizionale così concepito sta coinvolgendo decine di milioni di bambini e adolescenti in Cina, così come a Taiwan. Fine ultimo è favorire una formazione umanistica completa, che sappia coniugare il senso etico con il gusto estetico, creando una sensibilità raffinata che permetta di apprezzare le arti in quanto tali, non subordinandole necessariamente ad aspetti commerciali o all'impegno sociale e politico, obiettivo comunque irrinunciabile del sistema educativo confuciano. In quest'ottica è interessante l'esperienza di Xi'an, dove è stato avviato un programma governativo che pone l'accento sullo studio della musica cinese tradizionale quale complemento ideale dell'apprendimento dei classici,⁹ in ossequio al dettato confuciano del rendere completa la propria educazione con la musica (*Lunyu* 8.8), rappresentazione sonora della bellezza e della bontà ed espressione dell'armonia cosmica, che la lega indissolubilmente alle più importanti virtù confuciane (ad es. *Liji* 1.12, *Mengzi* 4A.27, *Xunzi* 27.21).¹⁰ Naturalmente i risultati si vedranno nel tempo, man mano che

-
- 8 Sébastien Billioud e Vincent Goossaert, "Confucius and his texts: A century of crisis and reinventions", in Confucius, *The Analects*, a cura di Micheal Nylan, New York - London, W.W. Norton & Co., pp. 230-243: 240. Per la teoria menciana della natura umana v. Maurizio Scarpari, "La concezione della natura umana secondo 孟子 *Mengzi*", in Id., *Studi sul 孟子 Mengzi*, Venezia, Cafoscarina, 2002, pp. 75-127, e Id., "The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature", *Philosophy East & West*, 53, 3, 2003, pp. 323-339. Per un'introduzione alla storia del confucianesimo v. Maurizio Scarpari, *Confucianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2015.
- 9 Sul ruolo della musica nella cultura cinese antica v. Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1993, Ji Yue, "Confucius on music education", *Nebula*, 5.1/5.2, 2008, pp. 128-133, Barry D. Steben, "The culture of music and ritual in pre-Han Confucian thought: Exalting the power of music in human life", *Asian Cultural Studies*, 30, 2012, pp. 105-124, Erika Fox Brindley, *Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China*, Albany, State University of New York Press, 2012, Luca Pisano, "Musica e rituale", in Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, *Dall'età del Bronzo all'impero Han*, a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari, Torino, Einaudi, 2013, pp. 533-544.
- 10 Ji Zhe, "Educating through music: From an 'initiation into classical music' for children to Confucian 'self-cultivation' for university students", *China Perspecti-*

i giovani diverranno adulti ed entreranno a fare parte a pieno titolo della società civile e politica.

A intellettuali, amministratori pubblici e imprenditori è richiesto un impegno particolare, a motivo della posizione strategica che occupano nella società. I primi sono chiamati a fornire il massimo sostegno alle direttive emanate dal Partito, sia nelle loro attività educative se sono insegnanti o professori universitari, sia promuovendo opere creative indipendenti dalle sterili logiche di mercato se sono letterati o artisti, improntando i loro sforzi all'esaltazione dei valori culturali cinesi tradizionali e dei principi socialisti, al fine di contribuire ad accrescere la coesione sociale e il prestigio nazionale. Questo compito viene loro affidato in considerazione della grande influenza che sono in grado di esercitare sui giovani, i quali, essendo più fragili degli adulti, devono essere "protetti" dal rischio di venire contaminati dall'eccessiva e incontrollata diffusione dei cosiddetti (e non sempre precisati) "valori occidentali".¹¹ Un'educazione volta a instillare nei giovani un autentico spirito patriottico, sia che crescano e studino in Cina sia che si trovino per un certo periodo all'estero (attualmente sono quasi due milioni gli studenti cinesi che seguono corsi di istruzione superiore o universitaria negli Stati Uniti o in Australia, Inghilterra, Canada, Europa). Tale indirizzo è da più parti interpretato come una grave ingerenza nelle attività intellettuali della persona, come l'ennesimo tentativo di limitare la libertà di manifestazione del pensiero e del gusto estetico da parte di un governo che si fa sempre più accentratore, controllore e autoritario.

L'appello a non basare il proprio operato su motivazioni esclusivamente egoistiche e su logiche puramente commerciali volte a massimizzare il proprio immediato tornaconto è stato prontamente accolto da numerosi imprenditori, che hanno deciso di sostenere finanziariamente scuole e associazioni culturali che, attraverso le loro molteplici attività, operano per diffondere la conoscenza dei classici e dei valori tradizionali. Essi impostano le proprie attività nel rispetto dei principi etici confuciani, investendo

ves, 2008, pp. 107-117. Nel 2013, in occasione della Giornata internazionale della pace organizzata dall'Unesco, l'Orchestra sinfonica di Shenzhen ha presentato a Parigi la sinfonia *Ode alla virtù*, incentrata sulle principali virtù confuciane, un vero e proprio inno al confucianesimo, risultato del lavoro congiunto di musicisti ed esperti di filosofia che hanno impiegato sei anni per mettere a punto l'opera, concepita come strumento di promozione culturale del nuovo corso. V. Li Jing, "Music carries Chinese dream: A city is about Chinese culture through music", *China Daily*, 26/9/2013.

11 Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio*, cit., pp. 83-85.

parte dei loro guadagni nella promozione di iniziative mirate a innalzare il livello culturale, spirituale e materiale dei propri dipendenti, dei giovani e, più in generale, dei meno fortunati, migliorando in tal modo l'immagine della società e del paese.¹² Il nome con cui sono noti, *ru shang* 儒商, non va tradotto semplicemente “imprenditori confuciani” (con *ru* 儒 “confuciano” in posizione aggettivale rispetto a *shang* 商 “affari, commerciante, imprenditore”), ma piuttosto ha il significato di “svolgere la propria attività commerciale in modo etico” (con *ru* in funzione verbale e *shang* di complemento oggetto).¹³

Con l'accrescere della ricchezza, concentrata per lo più in poche mani, accanto al concetto di responsabilità sociale d'impresa nelle sue diverse declinazioni si sta dunque affermando anche in Cina l'idea, fortemente sostenuta dal governo,¹⁴ di una finanza generativa di valori sociali in grado di colmare il *gap* tra la domanda crescente di servizi di welfare e la disponibilità di risorse pubbliche, particolarmente ridotte soprattutto in tempo di crisi e di trasformazioni strutturali. La possibilità di integrare attività volte a ottenere il massimo ritorno economico dai propri investimenti con concrete politiche di natura ambientale e sociale in una visione etica che metta in condizione un imprenditore di successo di “ritornare almeno in parte quello che ha ricevuto” è da tempo praticata un po' ovunque ed è fortemente sostenuta dall'Onu e da Papa Francesco, che in più occasioni ha

12 È il caso, ad esempio, della società immobiliare Soho China che investe enormi capitali per aiutare negli studi giovani indigenti, sia in patria che all'estero. Per migliorare l'offerta formativa per gli studenti più svantaggiati residenti in villaggi e piccole città rurali delle aree più depresse, attraverso la sua Fondazione la società assume centinaia di laureati americani come insegnanti da inviare nelle scuole più povere o maggiormente in difficoltà.

13 Sébastien Billioud, “Carrying the Confucian torch to the masses: The challenge of structuring the Confucian revival in the People's Republic of China”, *Orient Extremus*, 49, 2010, pp. 201-224: 204. V. anche il resoconto di viaggio di Luca Maria Scarantino, “Neo-Confucio alla conquista”, *Il Sole 24 Ore, Domenica*, 12/10/2014, e le interviste a Liu Yiqian (il miliardario fondatore del Long Museum di Shanghai, i cui acquisti di opere d'arte alle aste internazionali stanno macinando un record dietro l'altro) di Guido Santevecchi, “La Cina ha creato ricchezza, ora serve spiritualità”, *Corriere della Sera, La Lettura*, 13/3/2016, di Ting Yan, “Billionaire Chinese couple spend more than half their income in art”, *South China Morning Post*, 29/3/2016 e dell'agenzia France Press, “Chinese tycoon Liu Yiqian says he wants to add more Western art to his shopping list”, *South China Morning Post*, 15/4/2016.

14 Il 16 marzo 2016 l'Assemblea Nazionale del Popolo ha approvato la Charity Law, la cui entrata in vigore è prevista per il 1 settembre 2016 (per il testo v. http://www.npc.gov.cn/npc/dbdhh/12_4/2016-03/21/content_1985714.htm).

esortato alla promozione di “un’etica del fare impresa che metta al centro la persona, la qualità delle sue relazioni, la verità del suo impegno a costruire un mondo più giusto, un mondo di tutti” affinché “il mercato non sia assoluto, ma onori le esigenze della giustizia e, in ultima analisi, della dignità della persona”.¹⁵ Sono parole del tutto simili a quelle pronunciate più volte da Hu Jintao e da Xi Jinping che si rifanno al principio confuciano del “considerare l’uomo come il fondamento” (*yi ren wei ben* 以人為本) dell’attività politica e di governo.¹⁶ La Cina non fa dunque eccezione, ed è ai valori del confucianesimo che si rivolge per ripristinare il giusto equilibrio tra profitto economico, cultura (anche del lavoro) ed etica individuale, sociale e politica.

In questo contesto è inevitabile che si consideri prioritaria la questione etica nell’ambito dell’apparato burocratico, sia centrale che periferico, e del mondo politico e imprenditoriale a esso collegato, il cui degrado morale è giunto a livelli inaccettabili. La corruzione dilagante rappresenta, infatti, il maggior ostacolo per lo sviluppo economico, un freno potente alle riforme strutturali messe in cantiere dalla nuova dirigenza e un fattore destabilizzante per l’ordine e il progresso sociale, minando la credibilità del Partito, che vede minacciata la sua stessa esistenza e quella del paese (*wang dang wang guo* 亡党亡国), come Xi Jinping e prima di lui Hu Jintao hanno dichiarato. L’azione di risanamento in atto non è dunque un’operazione di mera facciata, come per lo più è avvenuto in passato, tantomeno può essere considerata *sic et simpliciter* come una strategia messa in atto nel contesto di una cruenta lotta interna al Partito — anche se va detto che non potrebbe essere altrimenti, almeno in parte, essendo proprio coloro che hanno costruito imperi economici e potentati grazie a comportamenti illeciti, spesso favoriti da posizioni privilegiate, i più accaniti oppositori dei progetti di riforma volti a eliminare in un sol colpo la fonte stessa del loro potere e

15 Carlo Marroni, “Il Papa: «Al centro dell’impresa ci sia l’uomo»”, *Il Sole 24 Ore*, 28/2/2016. Sulla responsabilità sociale d’impresa in Cina v. Benoît Vermander, *Corporate Social Responsibility in China: A Vision, an Assessment and a Blueprint*, Singapore, World Scientific, 2014, Jingchen Zhao (a cura di), *Corporate Social Responsibility in Contemporary China*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2014, e il rapporto realizzato da CSR Asia in collaborazione con il CSR Centre of the Embassy of Sweden in Beijing, *A Study on Corporate Social Responsibility Development and Trends in China*, 2015. Su natura e ruolo dell’imprenditoria sociale v. Alex Nicholls, Rob Taton (a cura di), *Social Finance*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

16 Maurizio Scarpari, *Mencio e l’arte di governo*, Venezia, Marsilio, 2013, pp. 27 e segg.

dei loro immensi guadagni.¹⁷ Non si può quindi ritenere pretestuosa o semplicemente funzionale a logiche di potere l'iniziativa di moralizzazione, che si muove su più fronti.

È con queste motivazioni che ha preso l'avvio la colossale campagna di epurazione che non risparmia nemmeno i gradi più elevati dell'apparato statale. Vengono colpiti sia i responsabili di atti di corruzione e malversazione gravi, sia coloro che hanno compiuto reati minori, per lo più riconducibili a comportamenti poco consoni alla posizione occupata, ad abusi di modesta entità o alla violazione del codice etico del Partito, tendente a limitare ogni forma di ostentazione, come ad esempio partecipare a banchetti fastosi, frequentare club esclusivi o prostitute, dar vita a relazioni extracongiugali, ecc.¹⁸ Solo nel 2015 oltre 300.000 funzionari sono stati riconosciuti colpevoli dalla Commissione centrale per l'ispezione disciplinare del Partito, diretta con grande determinazione da Wang Qishan, membro del Comitato permanente del Politburo e braccio destro di Xi Jinping, da molti ritenuto l'uomo più potente in Cina dopo Xi.¹⁹ Oltre due terzi sono risultati colpevoli di piccole infrazioni, prevalentemente al codice etico del Partito, e sono stati puniti con sanzioni lievi o trasferiti ad altro incarico, in rari casi retrocessi. I responsabili di reati più gravi, regolati dal codice legislativo, sono stati invece rimossi dalle loro posizioni, espulsi dal Partito, pri-

-
- 17 Che la campagna anticorruzione sia solo il pretesto per un rimpasto ai vertici e la costituzione di un sistema più autoritario è opinione diffusa. V. ad esempio Samson Yuen, "Disciplining the Party: Xi Jinping's anti-corruption campaign and its limits", *China Perspectives*, 3, 2014, pp. 41-47, o Benjamin Kang Lim e Magha Rajagopalan, "China's Xi purging corrupt officials to put own men in place: sources", *Reuters*, 16 April 2014. Per una prima lista di politici fedeli a Xi nominati di recente negli organi di Partito e in posti chiave dell'apparato economico e della sicurezza, v. Cary Huang e Jun Mai, "Inside Xi Jinping's inner circle", *South China Morning Post*, 2/3/2016.
- 18 In origine la lista dei divieti includeva anche la frequentazione dei campi da golf, sport bollato ai tempi di Mao come borghese ed elitario e, soprattutto, troppo occidentale, ma nell'aprile 2016 il divieto è stato rimosso, per evidenti ragioni di buon senso ma anche economiche, visto l'altissimo numero di campi da gioco attivi nel paese e lo sviluppo, tutt'altro che banale, dell'indotto.
- 19 Secondo altre fonti i funzionari puniti ammonterebbero a 336.000 (v. "Chairman of everything", *The Economist*, 2/4/2016). I dati possono cambiare in base ai criteri seguiti. Diversi database non cinesi aggiornano costantemente la situazione sulla base delle informazioni rilasciate dalle autorità cinesi, sia a livello centrale che locale; v. Hudson Lockett, "Monthly data detail China's often soft-handed anti-corruption campaign", *China Economic Review*, 24/12/2015, David M. Barreda et al., "Visualizing China's Anti-Corruption Campaign", *ChinaFiles*, 21/1/2016.

vati dei loro patrimoni, condannati a periodi di detenzione più o meno lunghi e, nei casi più gravi, condannati alla pena capitale, commutata in ergastolo.²⁰ In poco più di tre anni sono stati arrestati numerosi esponenti dell'apparato governativo a livello centrale e provinciale, delle forze armate e delle aziende di stato che nel corso degli anni hanno costituito patrimoni familiari immensi (spesso trasferiti in conti cifrati nei paradisi fiscali di mezzo mondo) e veri e propri potentati in grado di boicottare o, quantomeno, frenare le riforme. Alcuni *untouchables* del calibro di Zhou Yongkang, Bo Xilai, Xu Caihou, Ling Jihua, Su Rong, Guo Boxiong sono stati messi fuori gioco e imprigionati, mentre diverse migliaia di funzionari infedeli rifugiatisi all'estero sono stati individuati e, laddove possibile, fatti rientrare in patria.²¹

Parallelamente sono stati revisionati il *Codice etico* e il *Regolamento disciplinare* per i membri del Partito, sono state rafforzate le leggi in materia di malversazione ed è stata promossa un'intensa ed estesa attività di [ri]educazione del personale in servizio,²² sia pretendendo dai funzionari comportamenti più idonei alle posizioni ricoperte, onde evitare o almeno contenere le critiche e i commenti mossi dalla gente comune, lesivi dell'immagine del Partito e della classe politica nel suo complesso, sia invitando le vittime di soprusi e ingiustizie a denunciare apertamente le prepotenze subite. Xi Jinping e i suoi più stretti collaboratori non perdono occasione per richiamare i funzionari e i membri del Partito al rispetto del ruolo che ricoprono e a fare ogni sforzo possibile per mantenere un atteggiamento onesto e decoroso sia nell'attività pubblica, sia in quella privata, per essere di esempio secondo il precetto confuciano che recita: "Se [chi governa] è retto, non dovrà nemmeno impartire un ordine che sarà già eseguito; ma se non lo è, anche se lo avrà impartito l'ordine non sarà eseguito" (*Lunyu* 13.6).²³

20 "Graft busters discipline nearly 300.000 officials in 2015", *Xinhua wang*, 6/3/2016.

21 Per un quadro d'insieme v. la sezione "Mosche e tigri, e pure volpi..." del mio *Ritorno a Confucio*, cit., pp. 153-163.

22 Ha fatto notizia in Occidente il ciclo di lezioni sull'importanza delle virtù confuciane del rispetto filiale e della rettitudine morale in ambito professionale tenuto da Wang Jie, professore di filosofia cinese antica, ai membri del Partito e ai funzionari di ministeri e agenzie governative. V. Jeremy Page, "Why China is turning back to Confucius", *The Wall Street Journal*, 20/7/2015.

23 V., ad esempio, il resoconto riportato in "CPC draws governance wisdom from tradition", *Xinhua wang*, 3/3/2016, o il monito che Xi Jinping ha rivolto ai 102 rappresentanti degli oltre 2800 segretari di Partito che operano a livello di distretto riuniti a Pechino in occasione del XCIV anniversario della fondazione del Partito

A questa campagna di moralizzazione e alla determinazione a portarla avanti con tenacia e rigore viene attribuita la massima importanza, sia per rendere evidenti alla popolazione le intenzioni e l'operato della classe dirigente, e acquisire quindi un maggior consenso popolare, sia per esortare gli amministratori pubblici a interpretare il ruolo di *civil servants* in modo retto ed esemplare, come si conviene ad autentici *junzi* 君子 “persone esemplari per virtù e nobiltà d'animo” di confuciana memoria; a tal fine è resa loro obbligatoria la partecipazione a seminari e corsi di formazione etica, spesso istituiti *ad hoc*. Ciò che impressiona maggiormente e che rende unica la campagna anticorruzione in corso è la determinazione con cui viene attuata: al momento non se ne prevede la conclusione, né vengono ammesse eccezioni per nessuna provincia o classe sociale.

Indicando come fonte di legalità e di legittimazione i grandi ideali del passato trasmessi nel corso dei secoli da saggi illuminati si è inteso ridar vita a un processo di moralizzazione e umanizzazione della vita politica, economica e sociale che aveva subito una drastica interruzione. Chiamati a rappresentare la vera forza propulsiva della civiltà cinese, tali ideali permettono di auspicare un futuro migliore, consentendo a un presente incerto e problematico di ritrovare una connessione positiva con la millenaria storia del paese.²⁴

L'opera di confucianizzazione in corso si serve di tutti i mezzi mediatici a disposizione per raggiungere ogni luogo dell'immenso paese e ogni strato della popolazione. Nessun canale di comunicazione viene trascurato: alla distribuzione capillare di manifesti tipo pubblicità progresso è stata affiancata la diffusione di opuscoli, fumetti, libri divulgativi, saggi accademici, nuove edizioni dei classici, commentari e studi rivolti a lettori della più diversa età ed estrazione sociale. Tutti i dispositivi elettronici sono fon-

comunista cinese riportato da Yiyi Lu in “Understanding Xi Jinping's ‘key minority’”, *The Wall Street Journal*, 21/7/2015, o il discorso che Xi Jinping ha tenuto ai quadri di Partito nel settembre 2015 “Xi urges CPC cadres to set examples”, *Xinhua wang*, 13/9/2015.

- 24 Non solo Xi Jinping batte con insistenza su questo tasto, arricchendo i suoi discorsi con dotte citazioni classiche, ma anche Wang Qishan e altri esponenti del governo. Sullo stretto legame tra virtù confuciane e lotta alla corruzione v. le dichiarazioni di Wang riportate in “Communist Party must learn from traditional Chinese virtues to tackle corruption – says China's top graft-buster”, *South China Morning Post*, 23/10/2015, o quelle riferite da Jeremy Page, *op. cit.*, alla vigilia dell'arrivo di Xi Jinping negli Stati Uniti. Sull'uso delle citazioni classiche da parte di Xi Jinping v. Maurizio Scarpari, “La citazione dotta nel linguaggio politico cinese contemporaneo”, *Annali di Ca' Foscari - Serie Orientale*, 51, giugno 2015, pp. 163-178.

te di messaggi finalizzati alla campagna in corso, vengono utilizzati allo stesso scopo programmi televisivi, spot pubblicitari, filmati didattici, serial, pellicole cinematografiche, spettacoli teatrali e musicali, giochi per smartphone e tablet, canzonette e semplici *gingles* facili da memorizzare. Vengono organizzate manifestazioni e celebrazioni che si rifanno a ricorrenze tradizionali, dando vita a cerimonie e rituali, anche a sfondo religioso, officiati sempre più spesso in antiche vesti da cerimonia da decine, persino centinaia, di adepti, secondo modalità che tendono a mescolare, con commistioni sorprendenti e inedite, tradizione e modernità, includendo anche elementi del tutto estranei alla cultura cinese.²⁵

Tra contraddizioni e ambiguità di vario tipo si assiste dunque a un proliferare di iniziative che, pur essendo orchestrate in modo non del tutto coerente, prese nel loro insieme danno la misura dell'entità del fenomeno in atto, che ha determinato un'importante inversione di tendenza rispetto al periodo precedente, con l'affermarsi della politica e della cultura sull'economia. Xi Jinping e i suoi più stretti collaboratori colgono infatti ogni occasione per esaltare il valore della cultura nazionale e degli ideali confuciani, esortando i loro ascoltatori ad assumere un'etica di comportamento nella vita sociale e nella pratica di governo che si è smarrita nel corso degli ultimi decenni di corsa sfrenata al successo economico. L'insistenza con cui questi temi vengono riproposti e la forte determinazione profusa nella campagna contro la corruzione, testimoniano della massima priorità del processo di trasformazione avviato sin da quando, nominato segretario generale del Partito, Xi Jinping si è recato a Qufu. Nel tempio dedicato al Maestro, sventolando il *Lunyu*, i *Dialoghi* di Confucio, egli ha annunciato che in quella raccolta di massime e aforismi, che ha formato i funzionari e la classe dirigente dell'impero per oltre due millenni, si sarebbe dovuta cercare l'ispirazione per "rinnovare il paese e realizzare compiutamente il sogno cinese". Si è trattato di una presa di posizione dalle valenze fortemente simboliche: semplice retorica politica o qualcosa di più? Da allora sono state vendute decine di milioni di copie del *Lunyu* e di altri testi confuciani, catalizzando l'interesse di centinaia di milioni di cinesi, e riattualizzando una pratica che potrà sembrare ingenua in Occidente, ma che ha

25 Nel marzo del 2016 è stato persino indetto un concorso per la migliore raffigurazione di Confucio (551-479 a.C.) come pensatore ed educatore a cui hanno partecipato centinaia di artisti, le cui opere saranno esposte al Tempio a lui dedicato a Qufu, suo luogo natale, e sottoposte al giudizio dei visitatori: le prime dieci selezionate saranno utilizzate per promuovere il turismo in quelle località ("Young Confucius' cartoons to be selected by tourists", *Xinhua wang*, 6/3/2016).

sempre avuto la sua importanza in Cina: la lettura corale di estratti del *Lunyu*, del *Mengzi* (Maestro Meng), del *Zhongyong* (La pratica costante del giusto mezzo), del *Daxue* (Il grande insegnamento) o di altri classici da parte di gruppi di persone – ad esempio studenti universitari o affiliati ad associazioni o corporazioni specifiche – che si danno appuntamento nei parchi pubblici, o in locali contigui ai templi religiosi, nei centri e nelle associazioni culturali. Si è trattato di un successo editoriale straordinario. La stessa fortuna ha avuto la raccolta dei discorsi programmatici di Xi Jinping, *The governance of China*, diventata fin dalla sua prima pubblicazione un bestseller sia in patria che all'estero.²⁶

Una questione tutt'altro che trascurabile è la valenza religiosa di un sistema di pensiero al quale molti attribuiscono unicamente una vocazione filosofica. La speranza che il confucianesimo possa venire riconosciuto come religione a livello istituzionale non è mai tramontata in Cina, nonostante i falliti tentativi di inizio Novecento.²⁷ È sempre più attiva nella Cina continentale l'associazione Kongjiao xueyuan (Accademia di studi religiosi confuciani), organizzazione non governativa con sede a Hong Kong fondata nel 1930 da Chen Huanzhang (1881-1933), emanazione della Kongjiahui (Associazione religiosa confuciana), fondata nel 1912 da Kang Youwei (1858-1927) e dallo stesso Chen Huanzhang. Le sue principali attività consistono nella promozione del confucianesimo come religione di stato e nell'insegnamento scolastico dei classici e dei principi etici confuciani. L'impegno, anche economico, profuso un po' ovunque nel continente è notevole, ed è destinato a crescere. Sulla falsariga di questa associazione ne sono sorte altre: sul piano istituzionale la più accreditata è la Guoji ruxuewang (Associazione confuciana internazionale), mentre sul fronte privato la più importante è la Yangming jinshe (Accademia Yangming), fondata da Jiang Qing, pensatore confuciano molto attivo e influente in Cina. Considerato il paladino del cosiddetto confucianesimo costituzionale, da anni Jiang Qing ne propone una rilettura in chiave istituzionale-religiosa alquanto originale.²⁸ Insieme ad altri attivisti, tra i quali primeggia la figura di Kang Xiaoguan, ha ispirato e, in alcuni casi,

26 Xi Jinping, *The Governance of China*, Beijing, Foreign Languages Press, 2014.

27 Maurizio Scarpari, "Confucianesimo e religione", *Inchiesta*, 43, 181, 2013, pp. 76-85. Sulla possibilità di applicare la nozione bellhaiana di "religione civile" v. la raccolta di saggi curata da Philip J. Ivanhoe e Sungmoon Kim, *op. cit.* Attualmente il confucianesimo è considerato religione ufficiale in Indonesia e a Hong Kong.

28 Jiang Qing, *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, a cura di Daniel A. Bell e Ruiping Fan, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2013.

dato vita a numerosi centri, associazioni e scuole private aventi come obiettivi principali il proselitismo e l'educazione ai classici.²⁹

L'influenza esercitata a livello popolare dalle scuole, dai centri e dalle associazioni culturali private e pubbliche è tutt'altro che trascurabile ed è destinata ad aumentare considerevolmente, considerati il malessere spirituale e il vuoto esistenziale sempre più diffusi nella società e le grandi prospettive che si sono dischiuse da quando Xi Jinping è al potere. Il fenomeno è di vasta portata e investe in modo capillare l'intera società; di certo ci vorrà tempo perché produca risultati significativi, ma è di tutta evidenza che, a meno che non subentrino eventi traumatici che ne blocchino il percorso, rappresenta una strada senza ritorno che condurrà a trasformazioni radicali.

Perplessità e critiche

Non tutti, però, danno la stessa valutazione del fenomeno. Oggi in Cina non si discute più tanto dell'attualità dei valori confuciani e della loro applicabilità a un paese moderno e avanzato, il dibattito su questo tema si è già consumato nel corso degli anni Ottanta del secolo scorso e può ritenersi sostanzialmente concluso o, quantomeno, marginale. Si tratta, piuttosto, di capire quale veste dovrebbe indossare quest'ennesima riedizione del confucianesimo. Le maggiori perplessità riguardano le finalità del cosiddetto "ritorno a Confucio": i più critici lo interpretano come il tentativo estremo per uscire dall'impasse in cui si trova una classe dirigente sempre più in difficoltà, che vede minacciati il proprio ruolo e la propria supremazia, riconoscendosi incapace di far fronte a problemi di gestione che sembrano sfuggire a ogni controllo e di intervenire efficacemente sulla crisi ideologica, spirituale ed esistenziale che coinvolge un'ampia fascia della popolazione. Si tratterebbe quindi di una sorta di escamotage ideato dalla nuova dirigenza per recuperare consenso e ottenere, con la leva della cultura tradizionale e di costanti richiami a sentimenti patriottici di stampo nazionalistico, il sostegno popolare nei confronti del Partito e della classe po-

29 Jiang Qing professa la costituzione di un sistema di governo che fondi la propria legittimazione sui tre cardini dell'universo – Cielo, Terra, Uomo –, traendo ispirazione dal *Gongyang zhuan* (Commentario di Gongyang [al *Chunqiu*, Annali delle Primavere e Autunni]), classico confuciano del I secolo. Per una sintesi v. il mio "Confucianesimo e potere nella Cina d'oggi", in Carlo Cunegato, Yleina D'Autilia, Michele Di Cintio (a cura di), *op. cit.*, pp. 46-64: 59-60.

litica, indeboliti da profondi conflitti interni e da una corruzione profonda e diffusa, e lontani, ormai, dai veri problemi della società reale.

È un'interpretazione possibile, fondata su elementi concreti: preoccupano, infatti, le crescenti limitazioni alle libertà e ai diritti sociali dopo un periodo di relativa apertura, le continue censure e gli interventi intimidatori nei confronti di professori, giornalisti, avvocati e dissidenti, il capillare controllo dei mezzi di comunicazione che si vorrebbero sempre più assoggettati alle direttive del Partito, l'eccessiva concentrazione di potere nelle mani di un solo uomo, Xi Jinping, che gli ha valso il soprannome di "Presidente di tutto".³⁰ Grande attenzione è dedicata, inoltre, alle implicazioni del riequilibrio della struttura gerarchica del potere all'interno del Partito, visto il peso personale e politico sempre maggiore di Xi, e il riemergere di elementi ideologici che, per certi aspetti, ricordano quelli dell'era maoista: richiamo alla "linea di massa", sostegno incondizionato alle linee guida del Partito, interventi di natura censoria e, in taluni casi, poliziesca per soffocare sul nascere comportamenti ritenuti contrari agli interessi o all'immagine del paese o pericolosi per il mantenimento della stabilità sociale, ritorno al culto della personalità, ecc.³¹ Da più parti si avanzano speculazioni e timori circa il rimpasto al vertice previsto per il 2017 (XIX Congresso del Partito), in seguito al quale sarà più facile comprendere cosa succederà alla fine del suo mandato, previsto per il 2022 (XX Congresso): lascerà il comando alla Sesta Generazione come vorrebbe la prassi avviata a suo tempo da Deng Xiaoping (1904-1997) o invece, come alcuni ipotizzano, tenterà di rimanere al suo posto per un periodo maggiore?³²

Fanno parte di questo quadro anche l'assertività della Cina nelle rivendicazioni territoriali, i timori di *hard landing* di un'economia condizionata

30 "Chairman of Everything", acronimo COE, coniato da Geremie Barmé, professore di Storia della Cina presso l'Australian National University di Canberra e Direttore dell'Australian Centre on China in the World.

31 Sulla figura di Xi Jinping, la sua ascesa e la visione ideologica e politica v. Willy Wo-Lap Lam, *Chinese Politics in the Era of Xi Jinping: Renaissance, Reform, or Retrogression?*, New York - London, Routledge, 2015. Un quadro particolarmente negativo della situazione è offerto da Orville Schnell in "Crackdown in China: Worse and worse", *The New York Review of Books*, 21/4/2016. *The Economist* ha dedicato la copertina del 2 aprile 2016 a Xi Jinping, che appare in primo piano nei panni di Mao, con sullo sfondo i grattacieli della Pechino moderna che si ergono su un tappeto di bandiere rosse, sulle quali spiccano, cuciti in filo d'oro, i caratteri del suo nome; esplicito il titolo della copertina: "Beware the cult of Xi".

32 Willy Wo-Lap Lam, "Xi Jinping forever", *Foreign Policy*, 1/4/2015. Id. "Will 'core of the leadership' Xi Jinping rule for 15 years or more?", *China Brief*, 16, 5, 7/3/2016.

da una sovracapacità produttiva in alcuni settori strategici e da una marcata contrazione delle esportazioni, le turbolenze dei mercati finanziari, le difficoltà a realizzare le necessarie riforme strutturali (anche attraverso la fusione o la chiusura delle aziende statali obsolete), ritenute ormai improcrastinabili. Questioni complesse, che hanno implicazioni dirette nelle relazioni con l'estero e che, per questo, tendono a elevare il livello di tensione inasprendo i toni della comunicazione, manifestando un grado di insicurezza e di frustrazione da parte della classe dirigente forse maggiore di quello reale. L'eventualità di un'implosione del Partito, con le inevitabili conseguenze destabilizzanti per il paese (e non solo), è stata teorizzata da più parti, di recente anche da David Shambaugh, solitamente assai prudente nelle sue previsioni.³³ Ora che gli Stati Uniti vedono minacciata la loro leadership nel mondo, la schiera dei catastrofisti è in costante aumento, secondo una modalità di manipolazione dell'opinione pubblica che Joseph Joffe non ha esitato a definire una costante dell'establishment americano.³⁴

A costoro si sono aggiunti anche quanti sono stati convinti assertori della necessità di promuovere politiche che favoriscano la trasformazione della Cina comunista in nazione moderata e pacifica, in grado di collaborare

33 David Shambaugh, "The coming Chinese crackup", *The Wall Street Journal*, 6/3/2015; per un mio commento v. "Nessun crollo all'orizzonte, ma una trasformazione storica", *il Manifesto*, 25/3/2015.

34 Joseph Joffe, *Perché l'America non fallirà. Politica, economia e mezzo secolo di false profezie*, Novara, UTET – De Agostini Libri, 2014. L'idea di considerare la Cina e, più in generale, alcuni stati dell'Asia orientale una potenziale minaccia per l'Occidente ha origini lontane, che trovano alimento in quel sentimento di stampo eurocentrico ancor oggi duro a morire, che ha condizionato per secoli le relazioni tra le potenze occidentali e quelle asiatiche, e non solo. Il livello di manipolazione creato per soddisfare gli interessi economici occidentali in Oriente raggiunse il suo apice verso la fine del XIX secolo, quando venne creato il mito del cosiddetto "pericolo giallo" (enfaticamente definito nella pubblicistica dell'epoca "terrore giallo"), espressione coniata *ad hoc* per instillare nell'opinione pubblica europea la paura di una presunta e incombente reazione dei popoli orientali all'invasione, ritenuta evidentemente legittima, delle potenze straniere in Cina, che avrebbe potuto decretare la fine del dominio occidentale. Paradossalmente, la metafora del "pericolo giallo" aveva come protagonisti i cinesi, che da vittime dell'aggressione imperialista occidentale si videro trasformati in potenziali aggressori che avrebbero potuto mettere in serio pericolo la stabilità mondiale! All'inizio del Novecento, sull'onda del conflitto russo-giapponese, vennero chiamati in causa anche i giapponesi, ritenuti più progrediti e quindi ancor più pericolosi, soprattutto se si fossero "fusi con i cinesi, modernizzandoli" (Austin de Croze, *Le péril jaune et le Japon*, Paris, Comptoir général d'édition, 1904, p. 23; obiettivo dell'autore era dimostrare l'infondatezza di questi timori che, però, grazie a un'efficace campagna di stampa, erano andati diffondendosi a macchia d'olio).

con gli Stati Uniti senza minacciarne l'egemonia: oggi denunciano l'inganno, il tradimento delle proprie aspettative. Il loro più autorevole esponente, Michael Pillsbury, Direttore del Center for Chinese Strategy dell'Hudson Institute e per quarant'anni ascoltato consigliere governativo, di recente si è espresso contro il cosiddetto "sogno cinese" che, a suo dire, consisterebbe nella volontà della dirigenza di riportare la Cina al suo antico splendore per sostituirsi agli Stati Uniti come leader globale.³⁵

Per tutti costoro il recupero del patrimonio culturale tradizionale come toccasana per mali strutturali ai quali non si può o non si sa porre rimedio sarebbe una mossa strumentale e inutile, il goffo tentativo di legittimare il proprio ruolo politico, l'antidoto per combattere le contaminazioni provenienti dall'esterno del paese che potrebbero isolare il Partito, compromettendo irrimediabilmente la sua stessa sopravvivenza e, di conseguenza, la coesione sociale e l'unità nazionale.

Che in Cina vi siano problemi rilevanti da affrontare e risolvere con urgenza è un fatto di realtà, ma non è certo una peculiarità cinese, basti guardare quanto sta accadendo nel resto del mondo. Come ho già avuto modo di osservare, quello cinese è sì "un mondo complesso, enigmatico, difficile da comprendere, ma a ben vedere non è affatto più complesso, enigmatico e difficile del mondo occidentale o del mondo musulmano. È semplicemente diverso, e come tale va affrontato, studiato, capito. Migliorare la nostra conoscenza della Cina significa migliorare la conoscenza di noi stessi e della realtà in cui vivremo nel prossimo futuro."³⁶ Non è evitabile di affrontare i "nostri" problemi addebitandone le cause ad "altri" che si troveranno soluzioni adeguate per far progredire il benessere e la pace. Non cogliere la portata epocale rappresentata dal recupero dei valori fondanti la propria identità da parte di un popolo che li aveva smarriti lungo il tragitto che conduce alla "modernità", significa, a mio avviso, non cogliere pienamente la profondità dei cambiamenti in corso in Cina e non vedere la strada che quel paese ha imboccato.

Quale confucianesimo per la Cina del XXI secolo?

Per comprendere il vuoto di conoscenze e di spiritualità che si è venuto a creare nell'arco del Novecento in Cina, uno dei periodi più travagliati

35 Michael Pillsbury, *The Hundred-Year Marathon: China's Secret Strategy to Replace America as the Global Superpower*, New York, Henry Holt & Co., 2015.

36 Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio*, cit., p. 7.

della sua storia, sia prima del 1949, anno della fondazione della Repubblica Popolare, sia successivamente, fino alla fine degli anni Settanta quando venne avviata la politica di riforme e di apertura, è necessario calarsi nell'immane tragedia vissuta dal popolo cinese, che ha pagato un prezzo elevatissimo per difendersi dalle aggressioni delle potenze straniere e per sostenere i propri ideali e modelli di sviluppo. Il paese è stato lacerato da profondi conflitti armati avvenuti nel periodo che va dalla seconda metà dell'Ottocento alla prima metà del Novecento, la sua popolazione è stata prostrata da una povertà estrema determinata, anche dopo l'unificazione del 1949, dal susseguirsi di scelte economiche velleitarie rivelatesi sbagliate. Le decine di milioni di morti per fame, causate dal fallimento del piano economico e sociale del Grande Balzo alla fine degli anni Cinquanta e delle avventate politiche agricole avviate durante la Rivoluzione Culturale nel periodo che va dal 1966 fino alla morte di Mao Zedong (1976), possono dare la misura di quanto sia stato devastante, per un popolo costituito da centinaia di milioni di persone, il tentativo di tagliare in modo netto con il proprio stile di vita, le proprie tradizioni, la propria cultura. È stata una crisi assai più profonda di quanto lascino intendere i soli dati statistici, avendo determinato un vuoto culturale, spirituale ed esistenziale che ha segnato diverse generazioni di cinesi e che ancor oggi fa sentire le sue conseguenze, nonostante decenni di cambiamenti e di sviluppo. È difficile da credere, ma da lungo tempo ormai gran parte della popolazione sa ben poco della storia, della letteratura, del pensiero filosofico, delle tradizioni artistiche che hanno reso grandiosa la civiltà cinese. Un *gap* di conoscenze enorme, a cui ora si vuole porre finalmente rimedio.

Quanto accaduto ci ricorda ancora una volta che il passato non può venir dimenticato, né cancellato: non ci può essere progresso senza storia e non c'è storia senza cultura, così come non esiste cultura senza tradizioni, né tradizioni che si mantengano vitali al di fuori delle culture che le hanno generate. I movimenti anti-confuciani del Novecento si sono illusi di poter operare una cesura netta con il passato e oggi possiamo dire che si è trattato di un errore di prospettiva pagato a caro prezzo. Xi Jinping intende ora rimediare al danno, per questo ha lanciato una sorta di contro-rivoluzione culturale con l'obiettivo di restaurare un "nuovo umanesimo con caratteristiche cinesi" che metta l'uomo e il popolo e non il solo profitto o l'exasperato individualismo al centro della vita sociale e dell'attività del Partito e del governo, in base al precetto confuciano che recita: "Trattatelo con riguardo e il popolo sarà rispettoso; instillate in lui il rispetto filiale e l'affetto per i propri cari e il popolo agirà con la massima lealtà; promuovete la bontà ed educate i meno dotati e il popolo sarà zelante" (*Lunyu* 2.20).

In una visione di lungo respiro è la forza dei valori confuciani che conta, non la forma contingente che si vuol dare loro e nemmeno l'uso strumentale che se ne vuole o se ne può fare. Agli intellettuali spetta il compito di elaborare nuove formulazioni, più confacenti alle problematiche del mondo di oggi, nella consapevolezza che rimangono immutati i valori fondamentali: la solidarietà virtuosa e costruttiva che si basa sull'amore per il prossimo (*ren* 仁), l'empatia (*shu* 恕), il rispetto (*jing* 敬) e, in particolare, il rispetto filiale (*xiao* 孝), la deferenza verso anziani e superiori (*ti* 悌), la lealtà (*zhong* 忠), l'affidabilità (*xin* 信), il coraggio di chi sa di essere nel giusto (*yong* 勇), il senso di ciò che è corretto (*zheng* 正) e di ciò che è appropriato dal punto di vista etico, retto e giusto (*yi* 義) che, insieme allo studio (*xue* 學) e alla riflessione (*si* 思), conduce alla conoscenza superiore (*zhi* 智), l'osservanza delle convenzioni sociali (*li* 禮), la conformità a diritti e principi morali che nasce dalla ricerca costante del punto di maggior equilibrio possibile tra esigenze contrastanti (*zhong* 中), la sola via per realizzare compiutamente un'armonia sociale reale e diffusa (*he* 和), una "armonia nel rispetto delle diversità" (*he er bu tong* 和而不同) per usare l'espressione coniata da Confucio (*Lunyu* 13.23) e fatta propria dai governanti di oggi.³⁷ Ne consegue che coloro che sono investiti di responsabilità di governo devono agire sempre in modo eticamente appropriato (*renyi* 仁義), sacrificando il proprio personale interesse (*li* 利), in un'ottica di condivisione e con animo sensibile all'altrui sofferenza (*you buren zhi xin* 有不忍之心), dando vita a governi coerenti con questi nobili sentimenti (*you buren zhi zheng* 有不忍之政) che pongano l'uomo e il popolo a fondamento dell'azione politica (*yi ren / min wei ben* 以人 / 民為本): così agendo si creeranno le condizioni ideali affinché si sviluppino e si diffonda quel benessere materiale (*zhi min zhi chan* 制民之產) di cui parlava Mencio (*Mengzi* 1A.7, 2A.6), condizione essenziale per consentire a ogni individuo di trovare il tempo e le risorse per dedicarsi alla cura della propria educazione e della propria persona (*xiu shen* 修身). Questi principi costituiscono il nucleo centrale del pensiero confuciano e rappresentano il comune denominatore di qualsiasi forma da esso assunta nel corso dei secoli, il campo in cui fioriscono le idee morali e prendono forma le linee politiche che servono a governare con umanità e giustizia gli individui, i gruppi e le comunità.

37 Per l'esatto significato che Confucio attribuiva a questa espressione v. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 156-161: 157.

Il confucianesimo non è dunque solo una tradizione letteraria, è soprattutto una visione del mondo, un sistema fortemente etico, un movimento religioso-filosofico di grande impatto sociale che lega l'uomo ai suoi simili, alla natura, al divino, all'universo. Sostiene un ideale di armonia regolata da solidi principi, da una gerarchia di valori e di ruoli familiari e sociali e plasmata da un'accurata educazione che prevede l'apprendimento e l'interiorizzazione di valori spirituali ereditati dal più remoto passato e attualizzati da ogni generazione grazie a un confronto con le necessità sociali contingenti. Ed è anche un'ideologia politica. I suoi ideali e le sue dottrine hanno impresso per secoli un'impronta indelebile sulla cultura, sulla pratica di governo, sull'educazione e sulla vita quotidiana di numerosi paesi dell'Asia orientale, tanto da diventare parte integrante dell'identità non solo dei cinesi, ma anche dei coreani, dei giapponesi e di altre popolazioni estremo-orientali che hanno assorbito elementi significativi della cultura cinese tradizionale.³⁸

Percepiti come costituenti essenziali della natura umana, nel corso dei secoli i valori confuciani hanno dato un contributo rilevante alla stabilità sociale e al consolidamento dell'unità politica, anche nei momenti di maggior difficoltà istituzionale e di smarrimento spirituale ed esistenziale, in concomitanza di complessi rivolgimenti storici. Ciò avvenne in occasione della prima restaurazione imperiale sotto gli Han (206 a.C. - 220 d.C.), quando fu avviato il processo di canonizzazione dei classici e il confucianesimo divenne ideologia di stato, durante il secondo impero dei Sui-Tang (581-907), quando il daosimo e il buddhismo contribuirono a dar vita a una rivisitazione in chiave metafisica del confucianesimo, che portò, nelle successive dinastie Song (960-1279) e Ming (1368-1644), al fiorire di numerose scuole esegetiche, confluite nel movimento del neoconfucianesimo. Durante l'ultima dinastia mancese dei Qing (1644-1911) prevalse invece l'esigenza di riaffermare i caratteri propri dell'identità cinese e ci si rivolse al confucianesimo delle origini per un'interpretazione più aderente ai classici. Non dovrebbe perciò sorprendere che oggi si guardi ancora una volta al confucianesimo come fonte di ispirazione: più che di "ritorno" si dovrebbe piuttosto parlare di "eterno ritorno".

38 Interessante in questo senso è l'analisi comparativa di Robert W. Foster sul ruolo svolto dal confucianesimo nel Giappone dell'epoca Meiji (1868-1912) e nella Cina post-maoista, "The tenacious persistence of Confucianism in imperial Japan and modern China", in Kenneth J. Hammond e Jeffrey L. Richey (a cura di), *op. cit.*, pp. 13-38. Per un quadro generale dello sviluppo del confucianesimo nei paesi dell'Asia orientale v. Doh Chull Shin, *Confucianism and Democratization in East Asia*, New York, Cambridge University Press, 2012.

La forza del confucianesimo risiede proprio in questo: grazie al nuovo corso, indipendentemente dalle motivazioni che ne hanno favorito l'avvio e dal possibile uso strumentale determinato da logiche di potere o di governo, gli ideali e i valori etici confuciani saranno nuovamente appresi e interiorizzati da centinaia di milioni di cinesi e verranno, ancora una volta, con gradualità, messi in pratica. Sarà un processo che richiederà tempi lunghi, ma alla fine i risultati verranno e incideranno significativamente sulla vita individuale e sociale dell'intera popolazione, creando le condizioni per la rinascita di un nuovo umanesimo. Per rendersi conto dell'impatto che il confucianesimo è destinato ad avere sui cinesi del continente, basta guardare allo stile di vita di quei paesi dell'Asia orientale che hanno mantenuto saldi quei valori, alla Corea del sud, al Giappone, a Taiwan, a Singapore e ad altri stati del Sudest asiatico.³⁹

Forse il "sogno cinese" di Xi Jinping consiste proprio nel riconoscere una volta per tutte che non possono essere i valori occidentali alla base di una Cina forte, ma quelli radicati nella cultura, nelle concezioni filosofiche, etiche ed estetiche che hanno reso grandiosa la civiltà cinese. Da qui nasce la necessità di riappropriarsi dei propri ideali e valori, definiti i "geni fondamentali della cultura cinese" (*jiben de wenhua jiyin* 基本的文化基因),⁴⁰ per costruire una nuova moralità che sappia coniugare i principi socialisti con lo spirito umanistico proprio del confucianesimo e parlare il linguaggio dell'uomo e non solo dell'economia, con il fine di

39 La letteratura di riferimento è molto vasta e non può certo essere qui riportata *in extenso*. Mi limiterò quindi a segnalare quei volumi in lingua inglese che ritengo utili per inquadrare la questione: Doh Chull Shin, *op. cit.*, Daniel A. Bell e Chenyang Li (a cura di), *The East Asian Challenge for Democracy: Political Meritocracy in Comparative Perspective*, New York, Cambridge University Press, 2013, Sungmoon Kim, *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice*, New York, Cambridge University Press, 2014, Young-oak Kim e Jungkyu Kim, *The Great Equal Society: Confucianism, China and the 21st Century*, Singapore, World Scientific, 2014, Sungmoon Kim, *Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*, New York, Cambridge University Press, 2016.

40 Xi Jinping, *Zai jinian Kongzi danchen 2565 zhounian guoji xueshu yantaohui ji guoji ruxue lianhehui di wu jie huiyuan dahui kaimu huishang de jianghua* 在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话 (Discorso tenuto alla sessione di apertura del Convegno internazionale in commemorazione del 2565° anniversario della nascita di Confucio e del V Congresso della Federazione internazionale per gli studi confuciani)», *Renmin ribao*, 25/9/2014.

debellare la corruzione dilagante e lo strapotere delle caste, valorizzando il talento e il merito.⁴¹

Il processo è ancora nelle fasi iniziali ed è quindi logico ritenere che ci vorrà del tempo perché i suoi benefici influssi possano manifestarsi pienamente. C'è solo da sperare che nel frattempo non prevalgano le ambizioni e il tornaconto personale di pochi e che le decisioni che i grandi della terra saranno chiamati a prendere nel prossimo futuro riconoscano i limiti posti dagli interessi nazionali a fronte di sfide di dimensione globale in parte del tutto inedite: sta a loro trovare le capacità, i modi e le forze per affrontarle in un'ottica nuova, convergendo verso un mondo che sia realmente multipolare, meno conflittuale, basato sui principi di reciproco rispetto e di armonia.

41 Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio*, cit., p. 9.

FEDERICO SQUARCINI

SOTTO GLI OCCHI DI TUTTI.
RIFLESSIONI SULLE FONTI NORMATIVE
SANSCRITE CIRCA LA LOGICA DELLE COSE,
LE POLITICHE DELLA PERCEZIONE E
L'EMBODIMENT DELLA 'REALTÀ'¹

1. *Cos'è che salta agli occhi*

Nella gran parte dei casi l'esperienza sensibile pare consegnare agli organi di percezione un quadro ordinato del reale. I fenomeni risultano omogenei, correlati, cogenti, 'logici'. Non pare ci sia traccia alcuna di cesure, aporie o strappi evidenti. Il mondo delle cose 'salta agli occhi', coordinato, fluido, saliente e 'sensato'. Dall'abituazione a questo costante constatare la coerenza dei *realia* traggono poi forza tante forme di *folk realism*, oggi come ieri. Tuttavia, vi sono anche tante esperienze in cui le cose non pare stiano proprio 'così come sembravano' a un primo sguardo. Ciò dovrebbe spingere a pensare che la salienza sovente esperita sia tutt'altro che 'naturale' e che l'immediatezza sensibile risenta di pesanti vincoli pre-riflessivi e pre-percettuali. Ma questo non si dà. Tant'è che l'evidenza e la coerenza *prima facie* non sono solitamente viste con sospetto, ignari del fatto che il luogo migliore dove nascondere qualcosa è quello che sta 'sotto gli occhi di tutti'.²

1 Tutte le traduzioni, quando non diversamente indicato, sono di chi scrive.

2 A proposito di queste tematiche, alcuni degli autori e delle teorie che ho tenuto in stretta considerazione durante questo lavoro sono E. Zerubavel, *Hidden in Plain Sight. The Social Structure of Irrelevance*, Oxford University Press, New York 2015; D. Sperber, D. Wilson, *Meaning and Relevance*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; C. Chiarcos, B. Claus, M. Grabski (a cura di), *Salience. Multidisciplinary Perspectives on its Function in Discourse*, (Trends in Linguistics. Studies and Monographs), De Gruyter, 2011; T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford 2002; D. Sperber, D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Blackwell, London 1995 (org. 1986). Ho inoltre ampiamente beneficiato dallo studio delle ricerche circa le semiotiche collettive e i sistemi rappresentativi estesi

Nelle pagine a seguire vado a svolgere alcune riflessioni attorno a queste tematiche, concentrando la mia attenzione sia sulle logiche che guidano i discorsi relativi alle condizioni e alle ragioni che rendono possibile la condivisione delle 'ontologie sociali' –assieme al correlato percettivo del 'poter essere visto [così com'è]' di *quel* dato mondo–, sia sui modi in cui la condivisione di *un* mondo reputato saliente riesce a ostruire la strada all'effettiva possibilità di scrutinio e di negazione dell'evidenza stessa di *quel* mondo. Riflessioni che resteranno perciò a cavallo tra le forme del conformismo dossico e il sorgere del dubbio, tra l'accettazione ordinaria e lo scetticismo del presente, tra le ragioni del *darsi* delle forme condivise di 'rilevanza' e di 'salianza' di contro alla difficoltà del cogliere l' 'irrelevanza' e la 'dissonanza' dei *realia*.

L'obiettivo è quello di mettere in risalto la struttura sistemica dei discorsi e delle logiche per il cui tramite certi autori hanno cercato di configurare –e poi di far incorporare– le loro convinzioni, puntando a renderle 'ovvie' agli occhi degli astanti. A tal fine, cercherò di analizzare la sintassi pratica di quel particolare atto semiotico che fa apparire familiare a tanti una singolare ontologia sociale.³ Un atto primariamente indessicale che, utilizzando la forza delle analogie con la natura e delle omologie fra fenomeni, è il punto di volta –ma in buona parte non visto– della condivisione

svolte in alcuni ambiti specializzati. Cfr., in part., F.B.M. de Waal, P.F. Ferrari, *The Primate Mind. Built to Connect with Other Minds*, Harvard University Press, Cambridge 2012; A. Vilain, J.-L. Schwartz, C. Abry, J. Vauclair (a cura di), *Primate Communication and Human Language. Vocalisation, gestures, imitation and deixis in humans and non-humans*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2011; N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack, J. Roessler (a cura di), *Joint Attention. Communication and Other Minds. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, New York 2005.

- 3 Negli ultimi tempi, seguendo la formula della *semantic ascent* proposta decenni fa da W.V. Quine, molti studi si sono dedicati all'indagine dei fenomeni 'ontici' generati a partire dagli enunciati performativi e dagli atti indessicali. Cfr., ad es., B.K. Bergen, *Louder Than Words. The New Science of How the Mind Makes Meaning*, Basic Books, 2012; R.J. Bogdan, *Predicative Minds. The Social Ontogeny of Propositional Thinking*, Bradford Book, 2009; H. Laycock, *Words without Objects. Semantics, Ontology, and Logic for Non-Singularity*, Clarendon Press, Oxford 2006; S. Coulson, *Semantic Leaps. Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; R.J. Nelson, *Naming and Reference. The link of word to object*, Routledge, London 1992. Inoltre, sulle implicazioni auto-rappresentative e interocettive dell'uso e della ripetizione dei formulari e dei dispositivi linguistici, P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

di tutta una serie di ‘forme del con-statare’ e del ‘ri-conoscere’, sia concettuali sia sensibili. Forme storiche del percepire che sono servite a orientare il ‘senso’ e la *ratio* delle esperienze estetiche e dei giudizi di valore, imponendo specifiche visioni della realtà e peculiari norme di vita agli agenti sociali a cui erano rivolte.

I ‘territori testuali’ da cui prenderanno spunto queste riflessioni sono quelli di alcune tradizioni intellettuali sudasiatiche in lingua sanscrita, le cui produzioni sono collocabili entro un arco temporale che abbraccia i primi secoli a.C. In particolare, mi dedicherò alle modalità logico-discorsive attraverso cui si sviluppa e si articola la proposta prescrittivo-normativa dell’autore del ‘Trattato di Manu sulla norma’ (*Mānavadharmasāstra*), celebre opera in lingua sanscrita del II sec. a.C.⁴ Modalità che reputo particolarmente eloquenti e che meritano l’attenzione di tutti coloro che cercano d’intendere i modi in cui, ieri come oggi, ‘prendono corpo’ le manovre e le strategie di significazione del reale.

Nelle pagine che seguono, dunque, andrò a presentare una serie di antiche testimonianze, a partire dalle quali vorrei invitare chi legge a ridiscutere sia dello statuto epistemico dell’ovvietà –ossia delle condizioni che portano alla constatazione condivisa della salienza dei *realia*–, sia del ‘cosa sia’ e da ‘che cosa sia fatto’ quell’affascinante, ma allo stesso tempo perverso, potersi e doversi ergere al di sopra di quel che gli occhi di tutti hanno proprio ‘sotto gli occhi’.

2. *Dalle politiche della percezione all’embodiment delle logiche della valutazione*

L’autore del *Mānavadharmasāstra* pare effettivamente consapevole del fatto che per poter trasfigurare in ‘senso comune’ un proprio punto di vista sul mondo ci sia innanzitutto bisogno della condivisione estesa di categorie fondamentali che consentano il riconoscimento e l’esercizio delle forme più elementari di scambio. Questi sembra sapere che per essere in grado di ritenere valide e giustificate determinate conclusioni gli agenti necessitano di condividere e conoscere ‘col corpo’ tutt’un insieme di ‘premesse’. Insieme di ‘premesse’ che i singoli apprendono e ‘fanno proprie’

4 Per convenienza chiamo qui ‘autore’ quello che potrebbe esser, più realisticamente, il capo redattore oppure il coordinatore di un gruppo di specialisti. Cfr., per maggiori dettagli a proposito, F. Squarcini, D. Cuneo (a cura di), *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010, pp. XXXIII-XXXVIII.

per il tramite dell'abituazione pratico-concettuale e che si concretano in essi sotto forma di veri e propri *habitus* a priori, i quali, seppur 'non visti', risultano intimamente noti ai tanti. Il nostro autore, perciò, si adoperava per far sì che tutto un insieme di concezioni e di categorie fondamentali siano apprese al seguito dello stesso 'stare al mondo', così che, usando questi 'utensili', gli agenti imparino a percepire e valutare in una determinata maniera se stessi e la realtà circostante. Una simile operazione, però, può risultare possibile solo perché gli agenti non sono consapevoli di quanto i più semplici e ordinari processi logici che fanno parte della loro 'naturale' maniera di conoscere risentano di pesanti influenze culturali, determinatesi storicamente e inscritesi nei corpi fin dai processi di socializzazione primaria. Ciò vale a dire che la tenuta delle 'ontologie' socialmente condivise necessita, parimenti, sia di atti d'istituzione sia del misconoscimento della natura arbitraria degli stessi.

Postulo la presenza di un tale grado di consapevolezza nell'autore del *Mānavadharmasāstra* poiché la disposizione dei materiali e degli argomenti che compongono il suo trattato pare proprio seguire il suddetto itinerario.⁵ Infatti, mosso dall'ambizione di imporre uno specifico punto di vista, questi si adoperava nella manipolazione delle risorse logiche e argomentative messe a disposizione dalla *doxa* condivisa dall'insieme degli agenti sociali (i quali, ieri come oggi, sono immersi in un patrimonio di assiomi e rappresentazioni elementari comuni, strutturatisi sulla scorta dell'operato delle tradizioni e degli istituti culturali di un dato contesto storico), tentando così di costruire, far apprendere e incorporare specifiche vie di riconoscimento delle sue verità e delle sue strutture di significazione. Intento nel far constatare la realtà di determinate equivalenze e similitudini tra le cose del mondo, l'autore del *Mānavadharmasāstra* attua, presentandole alla stregua di neutrali e naturali 'conseguenze', tutta una serie di strategie logiche che costituiscono una vera e propria 'politica della percezione',⁶ poiché è proprio sul versante del far percepire e del percepirsi che

5 A proposito di consapevolezza autoriale, merita riflettere sulla divisione quadripartita del *Mānavadharmasāstra* che, secondo la ricostruzione filologica di Olivelle, pare essere l'espressione prima della volontà normativa del suo autore. Cfr. P. Olivelle, *Structure and Composition of the Mānava Dharmaśāstra*, in «Journal of Indian Philosophy», 30(2002), n. 6, pp. 537-542.

6 Si tratta appunto di una vera e propria 'politica della percezione', dal momento che gli enunciati prescrittivi impiegati mirano anche qui –come altrove– all'istituzione di determinati principi di 'visione e divisione' –come direbbe Bourdieu–, attraverso i quali gli agenti dominanti mettono in opera varie forme di coercizione dossica. Forme di condizionamento che raggiungono il loro scopo

questi gioca la sua principale partita. Partendo dalla neutra constatazione del ‘funzionamento ordinario della natura’, questi vuol giungere, ma non senza passare per il tramite della chiamata in causa di giudizi valoriali e morali,⁷ alla classificazione normata e strumentale di tutto l’esistente –propriocezione inclusa–, portando avanti quella che è stata definita da Patrick

«[...] quando gli schemi impiegati per percepirsi e valutarsi, o per percepire e valutare i dominanti (alto/basso, maschile/femminile, bianco/nero ecc.) sono il prodotto dell’incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto». P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 179. E non potrebbe esser diversamente, visto che il condizionamento dell’atto fondamentale del ‘percepire e del valutare’ –oppure del ‘percepirsi e del valutarsi’– è al centro di ogni progetto normativo-identitario. Cfr., per una diversa prospettiva sui rapporti che vincolano percezione ed valutazione pratica, J. Roessler, H. Lerman, N. Eilan (a cura di), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, New York 2011. Del resto, sempre seguendo Bourdieu, è abbastanza difficile negare che «[l]e strutture stesse del mondo sono presenti nelle strutture (o, meglio, negli schemi cognitivi) di cui gli agenti si servono per comprenderlo [...]». P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 159. L’abituazione e l’incorporazione di simili logiche innesca poi tutta una serie di dispositivi di pre-disposizione in grado di far sì che gli agenti si percepiscono ‘così come sono percepiti’ e si valutino ‘così come sono valutati’, consegnando nelle mani dei detentori dei diversi monopoli di veridizione la potenzialità del governo sia dell’immaginario sia dell’immaginazione. Fra gli esiti di questa politica c’è quello per cui i dominati reputino legittima la loro condizione di esclusione dal campo dei dominanti, oppure ritengano giustificato l’astenersi da determinate pratiche che infrangerebbero l’‘ordine naturale delle cose’. In effetti, in ogni «[...] lotta per l’imposizione della visione legittima, nella quale la scienza stessa è inevitabilmente coinvolta, gli agenti detengono un potere proporzionato al loro capitale simbolico, cioè proporzionato al riconoscimento che essi ricevono da un gruppo: l’autorità che legittima l’efficacia performativa del discorso è un *percipi*, un essere conosciuto e riconosciuto che permette di imporre un *percipere*, o, meglio, di imporsi imponendo ufficialmente, cioè a tutti, il consenso sul senso del mondo sociale che è alla base del senso comune». P. Bourdieu, *La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988, p. 80. Cfr., per ulteriori rimandi al tema, G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, CEDAM, Padova 2002, pp. 106-107; 143-147; P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 179-180; 194-195; 207-208; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 5; 29; 32-33; P. Bourdieu, Y. Delsaut, *Pour une sociologie de la perception*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 40(1981), pp. 3-9.

7 La moralizzazione delle differenze e delle distinzioni sociali rientra fra le pratiche fondamentali affinché riesca a stabilirsi un campo specifico con le sue determinate e determinanti divisioni del lavoro, pratico e simbolico. Cfr. P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 5-13.

Olivelle come la «[...] Brāhmanical world construction, that is, the social creation of a common conceptual framework [...]».⁸

A questo punto, però, prima di affrontare il dettaglio dei processi di trasferimento e di coercizione dossica di cui fornisce illustre esempio il *Mānavadharmasāstra*, occorre fare una breve digressione proprio attorno ai vincoli che saldano assieme la logica di 'causa ed effetto' e gli imperativi deontici articolati secondo il modello 'atto e frutto'.⁹

3. Fare le cose con le ipotetiche. Sui modi del render solidali fra loro percezione, concettualizzazione, linguaggio, logica e deontica

Il *Mānavadharmasāstra* presenta una sua specifica versione della 'logica delle conseguenze logiche', inscritta e incistata nelle cose del mondo. Essa è articolata e illustrata durante tutto il procedere del testo, il quale, in molte delle sue stanze in metrica (tra cui è celebre il metro dello *śloka*), la esprime e la insegna per il tramite di particolari soluzioni compositive. L'autore del trattato, infatti, intento nel fissare l'inventario e i confini della 'norma' (*dharmā*)¹⁰ che ha da reggere il *telos* del mondo, fa ampio uso di coppie correlate di congiunzioni, che hanno la funzione di instradare e subordinare l'andamento delle forme riflessive e pre-riflessive. Mediante tali strettoie logiche, questi insegna ai suoi destinatari come intendere la cifra

8 P. Olivelle, (a cura di), *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford University Press, New York 1992, p. 29.

9 Per una più ampia panoramica sulla complessità della definizione dei rapporti che sussistono fra 'atti' e 'fini' rimando a studi dedicati. Cfr., ad es., J. Bronkhorst, *Karma and Teleology. A problem and its solutions in Indian philosophy*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2000.

10 Segnalo fin da qui che negli ultimi anni la semantica del termine *dharmā* è stata ampiamente esplorata dagli specialisti, consegnandoci importanti risultati. Cfr., ad es., P. Olivelle (a cura), *Dharma. Studies in Its Semantic, Cultural, and Religious History*, in «Journal of Indian Philosophy», 32(2004), pp. 421-873. Inoltre, ancora su *dharmā* e sul rapporto dialettico fra norma e anomia all'interno della letteratura epico-brahmanica, A. Hildebeitel, *Dharma. Its early history in law, religion, and narrative*, Oxford University Press, New York 2011; A. Hildebeitel, *Dharma*, University of Hawaii Press, Honolulu 2010; A. Bowles, *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Apaddharmaparvan of the Mahābhārata*, Brill, Leiden 2007. Infine, P. Olivelle (a cura di), *A Sanskrit Dictionary of Law and Statecraft*, Primus, Delhi 2015.

stessa delle dinamiche causali da cui deriverebbero, *de jure* e *de facto*, specifiche conseguenze e correlate risultanti.¹¹

È questo il caso dei numerosi versi e *śloka* del trattato il cui andamento logico è strutturato e disposto attorno a coppie di indeclinabili, come, ad esempio, la coppia *yathā* | *tathā* (ossia ‘come, cosicché, nella qual maniera | così, invero’),¹² oppure *yadā* | *tadā* (ossia ‘quando | allora’), oppure *yāvat* | *tāvat* (ossia ‘mentre, finché, tanto | fino ad allora, quanto’), oppure *yatas* | *tatas* (ossia ‘dove, da quando | allora’), oppure *yad* | *tad* (ossia ‘poiché | quindi’). Analoga funzione svolgono gli *śloka* del *Mānavadharmasāstra* in cui il rimando alla condizione ipotetica che regge e ‘fonda’ il susseguente atto di significazione inferenziale è introdotto dall’indeclinabile *yadi* (ossia ‘se, nel caso, nell’eventualità, qualora’)¹³ oppure da *ced* (ossia ‘se, nel caso, nell’eventualità, qualora’).¹⁴

Dall’abbondante impiego di tali coppie di avverbi e congiunzioni è possibile cogliere l’intenzione dell’autore di tratteggiare ed enfatizzare particolari passaggi logici correlativi e di far assumere ai diversi *śloka*, a seconda delle diverse strutture grammaticali presenti, valore e tono, di volta in volta, causale, condizionale, comparativo ipotetico, dubitativo: nel caso del *Mānavadharmasāstra* è importante notare, ad esempio, che gli indeclinabili *yadi* e *ced* compaiono spesso assieme al modo cosiddetto ‘ottativo’ (*vidhiliṅ*).¹⁵

Va qui ricordato che il termine *vidhiliṅ* è espressione del lessico tecnico con cui, fin dall’antica grammatica normativa attribuita a Pāṇini (cfr. Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3,3,161: *vidhinimantraṅāmāntraṅādhiṣṭasampraśnap*

11 Anche se in questo non è certo il solo. Si veda, ad es., l’uso che in varie altre opere si è fatto della coppia *yathā* | *tathā*. Cfr. J. Gonda, *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, H. Veenman and Zonen, Wageningen 1939, pp. 73-83; 102-112.

12 Cfr., per alcuni esempi dell’uso della coppia *yathā* | *tathā*, *Mānavadharmasāstra*, 1,30; 1,119; 2,96; 2,126; 2,156-158; 2,218; 3,77; 3,142; 3,253; 3,276; 3,278; 4,17; 4,20; 4,194; 4,254; 6,71; 6,78; 6,90; 7,73; 7,110; 7,112; 7,128; 7,180; 7,200; 7,208; 8,44; 8,101-102; 8,180; 8,195; 8,255; 8,261; 8,285-286; 8,340; 9,39; 9,42-43; 9,48; 9,87; 9,102; 9,105; 9,130; 9,304-311; 10,28; 10,30; 10,69; 10,128; 11,227-229; 11,246; 11,260; 11,263; 12,73; 12,101.

13 Cfr., per alcuni esempi dell’uso di *yadi*, *Mānavadharmasāstra*, 2,223; 2,243; 3,61; 3,111; 3,242; 4,117; 4,173; 7,20; 7,108; 7,176; 8,90; 8,166; 8,183-184; 8,188-189; 8,206; 8,213; 8,233; 8,238; 8,253; 8,366; 8,388; 9,85; 9,91-92; 9,97; 9,120; 9,134; 9,149; 9,157; 9,204; 9,210; 10,121; 11,17; 11,114; 11,232; 12,21.

14 Cfr., per alcuni esempi dell’uso di *ced*, *Mānavadharmasāstra*, 2,220; 5,128; 8,58; 8,92; 8,148; 8,164; 8,204; 8,236; 8,294; 9,84; 9,176; 9,205; 10,66; 10,82; 12,108.

15 Cfr., per alcuni esempi dell’uso di *vidhiliṅ*, *Mānavadharmasāstra*, 3,42; 3,148; 3,151; 3,167; 3,181; 3,229; 4,164; 4,171; 5,65; 8,307; 8,352; 9,221; 11,225-226.

rārtheneṣu liṅ), le tradizioni sanscrite hanno contrassegnato le forme espressive che noi intendiamo come 'ottative'. Nell'illustrare detto andamento del discorso normativo il grammatico George Cardona ha indicato che la forma *vidhiliṅ* è solitamente impiegata in specifiche condizioni, ossia quando occorre un

[...] command to an inferior (*vidhī*), summoning someone to do something that person should do (*nimantraṇa*), invitation to do something one may do (*āmantraṇa*), respectfully made request (*adhīṣṭa*), deliberation (*sampraśna*), prayer (*prārthanā*).¹⁶

A mio avviso, però, le difficoltà che si possono incontrare nel tentativo di comprendere al meglio l'uso di tale modo ottativo sono in larga parte imputabili al non facile compito a questi affidato, ossia al suo dover dar pieno corpo a 'cose' fatte di inferenze ipotetiche.

Ciò può esser ben colto se si guarda proprio all'impiego del modo *vidhiliṅ* nel *Mānavadharmasāstra*, il quale causa non poche incertezze sia ai commentatori tradizionali, sia ai moderni traduttori del testo, i quali, al momento della sua resa in lingua inglese, hanno di volta in volta scelto di impiegare il *must* invece di *should* oppure di *ought*.¹⁷ Quello in questione è un fenomeno affatto raro, visto che compare –in tutta la sua problematicità– fin dai più antichi *dharmasūtra* e nei rispettivi commentari.

A questo proposito, infatti, è esemplificativo il passo che chiude un antico trattato, che scelgo appositamente in quanto proveniente da quello che viene ritenuto il primo dei *dharmasūtra*. Al termine di *Āpastambhadharmasūtra* è scritto:

16 G. Cardona, *Pāṇini. His Work and Its Traditions*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 (sec. ed.), vol. 1, p. 150. Inoltre, J. Gonda, *Old Indian*, Brill, Leiden 1971, p. 126 («[...] used if it is intended to express an injunction or precept, an invitation, a courteous address implying permission, a wish, an inquiry, a request or solicitation»).

17 Cfr., per alcuni esempi in cui si presenta detto problema, *Mānavadharmasāstra*, 5,36-37; 6,1; 6,3; 7,32-33; 7,221; 8,123; 8,167; 8,170-171; 8,322; 8,324; 8,352; 8,347; 10,124-125; 11,225-226. Un problema interpretativo che esige un chiarimento anche sul versante della lingua all'interno della quale si rendono i termini sanscriti. Cfr., ad es., S. Yablo, *Coulda, Woulda, Shoulda*, in T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Claredon Press, Oxford 2002, pp. 441-492.



A detta di alcuni, si *debbono* apprendere le norme restanti [e qui non contemplate] dalle usanze delle donne e delle differenti classi sociali» (*strībhyāḥ sarvavarṇebhyaś ca dharmāśeṣānpratīyādityeke ityēke*).¹⁸

Al momento della resa di questo passo in una lingua diversa dal sanscrito si sperimenta il disagio di cui sopra, ossia della non sempre agile comprensione degli enunciati sanscriti in cui ricorre l'utilizzo –più o meno esplicito– delle forme ottative, intese nel senso del *vidhiliṅ* (Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3,3,161 *supra*). Si tratta qui di decidere se quello che la fonte elargisce è da esser letto come un consiglio, come un monito oppure come un ordine. Anche se il *vidhiliṅ* è solitamente inteso in quanto modo ottativo o potenziale, secondo i grammatici tradizionali esso potrebbe avere le stesse condizioni di utilizzo del modo cosiddetto 'imperativo', ossia il *loṭ* (Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3,3,162). Certo è che se si interpreta l'uso del *vidhiliṅ* come se si trattasse, ad esempio, di un esatto calco del modo ottativo del greco (o magari spinti dalla ricerca di corrispondenze lessicali con il moderno gergo giuridico), si correrebbe il rischio di enfatizzarne eccessivamente il carattere meramente esortativo, augurale, desiderativo –'dovrebbe essere', 'dovresti fare', ecc., quasi fossero dei benevoli suggerimenti–, facendo scadere opere come il *Mānavadharmasāstra* al rango di innocui trattati descrittivi e idealisti, oppure alla stregua di 'liberi' appelli alle 'libere' volontà individuali.¹⁹ Ciò, si converrà, conferirebbe un carattere me-

18 *Āpastambhadharmasūtra*, 2,29,15. A cui possono essere aggiunti altri passi affini, tratti dalle precedenti sezioni di questo trattato, da quelle rivolte alla punizione dei crimini (ad es. *Āpastambhadharmasūtra*, 2,27,14-21; 2,28,1-13; 2,29,1-12), fino a quelle in cui è in ballo l'amministrazione della sanzione (ad es. *Āpastambhadharmasūtra*, 2,26,1-8 [sulla protezione dei subordinati]; 2,26,18-24 [sull'errata condotta sessuale]).

19 Vi è una questione di fondo che va qui considerata: l'impiego dell'ottativo assieme agli avverbi ipotetici genera periodi ipotetici, mentre quando è da solo può fungere da sostituto dell'indicativo oppure dell'imperativo, conferendo all'ingiunzione –a seconda del contesto– un tono più o meno perentorio. Ciò vale a dire che la resa in favore di *should* invece di *ought* non va determinata considerando solo la presenza dell'ottativo, bensì valutando il ruolo degli avverbi e della loro posizione. Ringrazio Gianni Pellegrini per queste considerazioni. Cfr., per alcuni studi in cui si coglie la potenziale caduta verso il conferimento di un carattere encomiastico alle stanze delle opere giuridiche, J.D.M. Derrett, 'Must' and 'Ought': *Problems of Translation in Sanskrit Hindu law*, in J.D.M. Derrett, *Essays in Classical and Modern Hindu Law*, Universal Book Traders, Delhi 1995 (rist.), vol. 4, pp. 415-423; J.D.M. Derrett, *Dharmaśāstra and Juridical Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1973, p. 3. Credo invece che la complessità semantica espressa dal *vidhiliṅ* (ben colta in studi come J.S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, Motilal Banarsidass,



ramente 'correlativo-constatativo', anziché marcatamente 'ingiuntivo' – come invece ci si potrebbe aspettare da un testo normativo –, al procedimento logico di testi come questi.

Ed è questo il difficile compito a cui facevo riferimento sopra: il linguaggio normativo deve riuscire a impartire un ordine senza che questo risulti tale a coloro che son chiamati all'obbedienza. Come cercherò di mostrare a seguire, la lettura sistemica e contestuale consente una diversa resa di questo fenomeno, permettendo di cogliere in simili pronunciamenti la presenza di entrambi i fronti del discorso. In particolare, nel testo del *Mānavadharmasāstra* la logica discorsiva adottata dal suo autore accosta spesso l'atto del far constatare l' 'evidenza logica' di alcune correlazioni a una ben marcata ed evidente 'logica ingiuntiva', svolta secondo il chiaro tono del precetto e dell'esplicito rimando al 'dover essere'. Ed è così che spera di render solidali e concordi fra loro gli atti di percezione, la concet-

Delhi 1998 (rist.), pp. 262-269; P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1977 (rist.), vol. V.2, pp. 1226-1228 [specificamente sull'uso dell'ottativo nella letteratura giuridica in relazione a *vidhi*]; J. Gonda, *Old Indian*, Brill, Leiden 1971, pp. 124-127; J. Gonda, *The character of the Indo-European moods*, Harrassowitz, Wiesbaden 1956; L. Renou, *Sur certaines anomalies de l'optatif sanskrit*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 41(1940), n. 1, pp. 5-17), assieme ai vincoli pratici imposti dal contesto storico, non consentano suddetta riduzione *ad unicum*. Merita dunque porre più attenzione agli enunciati ottativi in senso lato, quando impiegati in seno al discorso normativo. Cfr., in merito, B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 693-697; 713-715. Ritengo peraltro assai difficile comprendere come, dopo aver esposto con fermezza le sue convinzioni sull'efficacia della punizione (*Mānavadharmasāstra*, 7,14-31; 11,44-54) – e dopo aver dedicato a essa ampie sezioni (*Mānavadharmasāstra*, 8,119-130; 8,299-301; 8,314-343; 9,229-249; 11,1-266) –, un simile autore si possa unicamente limitare a dare indicazioni meramente opzionali (con effetti paradossali, come quando dice 'il colpevole dovrebbe essere ucciso'). Non avrebbe neppure avuto motivo di farlo, avendo alle spalle autorevoli tradizioni normative in cui già esistevano esortazioni esplicite all'applicazione della punizione (cfr., ad es., *Āpastambhadharmasūtra*, 2,28,13: «Se il sovrano viene meno all'infliggere la sanzione quando questa è dovuta, allora il peso dell'infrazione commessa ricade sullo stesso»). Tradizioni che, peraltro, compaiono puntualmente all'interno del suo trattato (cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 7,1-36; 7,102-103; 8,12-19). Dunque, per comprendere il retroterra sociale e politico di questa apparente permissività del precetto e dell'enunciato normativo è necessario trovare un diverso quadro interpretativo, attingendo sia al versante sintattico e grammaticale sia a quello culturale. Ad es., potrebbe qui rivelarsi decisivo il rimando al concetto di spazio giuridico 'vuoto' o 'pieno'. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 247-251; 257-261 (in part. rivolte alle lacune ideologiche del diritto).

tualizzazione, l'impiego del linguaggio, l'uso della logica, la pragmatica e la deontica.

Per meglio illustrare questo andamento vado qui a presentare un'importante esempio della logica mimetica impiegata nel *Mānavadharmasāstra*, il quale è tratto da una porzione del testo dedicata proprio all'illustrazione della salienza dei principi retributivi che governano l'economia simbolica del fare e del ricevere doni:

4.229. [Ad esempio.] chi dona acqua ottiene sazietà; chi dona cibo, una felicità inesauribile; chi dona semi di sesamo, la progenie che desidera; chi dona una lampada, una vista acutissima.

4.230. Chi dona terra, ottiene terra; chi dona oro, lunga vita; chi dona una casa, splendide dimore; chi dona argento (*rūpya*), bellezza (*rūpa*) senza pari.

4.231. Chi dona indumenti ottiene la residenza nel mondo della luna; chi dona un cavallo (*aśva*), la residenza nel mondo degli Aśvin; chi dona un bue, un'abbondante prosperità; chi dona una vacca, la sommità del sole.

4.232. Chi dona un veicolo o un letto, una moglie; chi dona protezione, ottiene sovranità; chi dona granaglie, l'eterna felicità; e chi dona il Veda, l'uguaglianza con i veggenti del Veda.

4.233. Il dono del Veda supera di gran lunga ogni altro dono, che sia il dono di acqua, cibo, vacche, terre, indumenti, semi di sesamo, oro o burro chiarificato.

4.234. Qualunque sia la disposizione d'animo con cui offre un particolare dono, con la stessa disposizione d'animo egli sarà onorato, e riotterrà quella stessa cosa.

4.235. Quando si mostra il dovuto rispetto nell'accettare e nel ricevere un dono, tanto il datore quanto il ricevente raggiungono il cielo. Quando accade l'opposto, però, entrambi vanno all'inferno.²⁰

Questa lunga lista di casi è strategica: tanti sono gli esempi, singolo è il principio. L'enfasi non è tanto sul dono, in quanto tale, semmai sui modi e sulle regole del donare.

Il disporsi di simili sequenze, però, non è svolto all'insegna di un mero e pretestuoso arbitrio, quanto semmai in forza del bisogno di governare dinamiche sociali tanto concrete quanto complesse. L'ambizione autoriale è quella di convincere i suoi destinatari della bontà dei suoi principi, per sostenere i quali chiama in causa esempi pratici e dati empirici, i quali, di fatto, sono ciò che conferisce plausibilità e carattere pratico ai parallelismi

20 *Mānavadharmasāstra*, 4,229-235. Quanto detto in *Mānavadharmasāstra*, 4,229-230 trova chiare similitudini anche in *Mānavadharmasāstra*, 4,188-189.

proposti. Proprio per questo simili passaggi meritano attenzione, carichi come sono di allusioni alle forme di vita del tempo.²¹

Se letto in questo modo, l'autore del *Mānavadharmasāstra* pare consapevole che solo così può rafforzare la salienza logica del suo modello normativo, il quale risulta articolato come se questi stesse seguendo quella che Kelsen ha chiamato la «struttura ipotetica con nesso imputazionale della norma».²² Infatti, profittando di tutta una serie di esempi pratici circa il come son legate assieme le cause agli effetti, il *Mānavadharmasāstra* punta a costituire un solido rapporto di omogenia fra certe disposizioni implicite al pensiero (le quali si reggono in buona parte sul principio mimetico secondo cui, come vuole Durkheim, 'il simile produce il simile'),²³ i derivati processi logici e, non ultime, le pratiche. In questo modo, mentre oscura la cifra di arbitrarietà di tutta una serie di principi di causalità, costruisce i dettagli fondanti del sostrato logico che permette l'espressione di particolari declinazioni del giudizio causale.²⁴

In questo senso l'autore del *Mānavadharmasāstra* trae vantaggio dalle tradizioni normative che lo precedono, i cui operatori avevano notevole destrezza nel tracciare sistemi causali complessi, con cui puntavano a indica-

-
- 21 La linguistica storica, la lessicologia e l'etimologia, ad esempio, possono fornire prove del carattere storico delle associazioni che legano un lemma a un determinato fenomeno oggettivo, anche se «[...] non è affatto vero, in linea di principio, che l'esistenza di un lessema implichi necessariamente l'esistenza del designato». E. Campanile, *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, Giardini, Pisa 1981, p. 12 (si vedano anche le pp. 11-25, che vanno sotto il titolo 'La ricostruzione culturale'). Inoltre, a proposito di metodi storici e linguistici per la ricostruzione culturale e sull'uso dell'etimologia per la ricostruzione delle idee e dei fatti dell'antichità sudasiatica, si vedano R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 3-12; G. Erdosy, *Language, material culture and ethnicity: Theoretical perspectives*, in G. Erdosy (a cura di), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1997 (rist.), pp. 1-31; T.Y. Elizarenkova, 'Wörter und Sachen'. *How much can the language of the Rgveda be used to reconstruct the world of things?*, in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort (a cura di), *Ritual, State and History in South Asia. Essays in honour of J.C. Heesterman*, Brill, Leiden 1992, pp. 128-141.
- 22 Cfr. H. Kelsen, *Causalità e imputazione*, in H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), pp. 207-227. È importante qui richiamare la distinzione che nel diritto viene fatta tra 'comando' e 'consiglio'. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 69-77.
- 23 Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 388.
- 24 Cfr., per una riflessione su tale rapporto ancora ricca di intuizioni, E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 383-403.

re, nominare e vincolare fra loro elementi del mondo dell'esperienza che altrimenti sarebbero rimasti non solo anonimi e non visti, ma soprattutto fra loro sconnessi.²⁵ Fin dalle tradizioni vediche, infatti, abbiamo testimonianza dell'impiego di questo particolare processo distintivo, il quale comporta una sorta di trasferimento di «[...] potenza intellettuale [che] [...] passa dall'oggetto contemplato [...] a chi lo intuisce, al poeta (o ai poeti), in quanto espressione vivente di colui che sa creare e distinguere (o, come si è visto, porre e disporre), dando nome a tutti, persino agli dèi».²⁶

È così che questi operatori interessati, profittando del rimando all'oggettività della causalità fisica, hanno disposto tutta una serie di principi di imputazione casuale. In pratica, poggiando le basi dei loro ponteggi analogici sulle due sponde dell'esperienza sensibile –ossia le forme pratiche già viste e quelle a venire–, essi hanno cercato di trasferire l'evidenza delle logiche pratiche su dei postulati normativi aventi funzione di norme normanti. In questo modo si poteva procedere nell'imputare a certe cause determinati effetti.²⁷ Lo statuto di 'ordinaria ovvietà' riconosciuto a ciò che risultava em-

25 Il rimando al fatto che i significati e i nomi dati alle cose nascono da un arbitrio, seppur primordiale o divino, è contenuto nella figura vedica del *nāmadhīh*. Cfr., ad es., *Rgveda*, 10,71,1; 10,82,3; *Atharvaveda*, 2,1,3. L'idea di un primordiale atto di attribuzione di nomi alle cose è presente anche in *Mānavadharmasāstra*, 1,21. Creare collegamenti, proporre correlazioni e identificare nessi altresì impliciti, sono dunque pratiche arbitrarie ma fondate su 'ragioni' e oggettività storiche. Cfr., su quest'ultimo aspetto delle omologie (*bāndhu*), B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 164-165. Vale anche qui l'idea secondo cui «[d]a un lato, l'energia emotiva per creare un insieme di analogie deriva da spinte di ordine sociale; dall'altro, esiste una tensione tra gli incentivi individuali a investire tempo e energia nella soluzione di problemi difficili e la tentazione di non impegnarsi lasciando che abbiano il sopravvento le analogie fondamentali della società circostante». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93. A ciò si aggiungano le ragioni sociali che fanno sì che la pratica del 'name calling' assuma il carico discriminante e performativo che gli è proprio. Cfr. P. Bourdieu, *The Social Space and the Genesis of Groups*, in «Theory and Society», 14(1985), n. 6, pp. 723-736.

26 R. Ambrosini, *Creazione, conoscenza e distinzione in RV X 81 e 82*, in AAVV (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo della Casa*, Edizioni dell'Orso, Torino 1997, vol. I, p. 32. Cfr., inoltre, D. Maggi, *Individuazione ed evento: per un'interpretazione del mondo vedico*, in AAVV (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo della Casa*, Edizioni dell'Orso, Torino 1997, vol. I, pp. 207-226.

27 Occorre qui sottolineare la necessità –assieme alla complessità– di una riqualificazione del sottile distinguo tra causalità e imputazione in campo giuridico. Riqualificazione espressa, in toni squisitamente giuspositivisti, in H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), pp.

piricamente sperimentabile nell'esperienza quotidiana serviva così da fondamento 'logico' di questa particolare forma di ascesa semantica.²⁸

Ed è questo ciò che succede quando, per esempio, l'autore del *Mānavadharmasāstra* –mutuando da casi che fanno parte di un corredo didattico attestato già in testi precedenti–²⁹ ragiona a partire dalla logica secondo cui un seme non attecchisce se deposto in un terreno inadatto:

2.112. Non si deve seminare la conoscenza là dove non vi siano né conformità alla norma (*dharma*) né ricchezza, o neanche un equivalente desiderio di obbedire, così come non si getta un buon seme nella terra salmastra.

2.113. Chi si attiene al Veda preferisca morire insieme alla conoscenza [piuttosto che insegnarla a chi non spetta], giacché persino nell'estremo stato di eccezione non la si semina dove il terreno non è fertile.³⁰

Ecco che, riscontrato –e fatto riscontrare– che esiste *una* logica che regge l'andamento dei fenomeni naturali, l'autore fa poi leva su di essa per costruire la *sua* logica dei fatti sociali. Data l'esistenza di una 'logica delle conseguenze' non gli resta che tracciare la mappa delle corrispondenti 'conseguenze logiche', la quale, una volta incorporata per il tramite dell'abituazione, servirà come dispositivo di governo della percezione e della valutazione degli agenti sociali esposti al disciplinamento. Prende così corpo –fuor di metafora– la forma del giudizio interiorizzato, la quale si declina e articola nelle forme interpretative dell'esperienza, le quali servono a ri-

205-227. Inoltre, J. Roessler, H. Lerman, N. Eilan (a cura di), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, New York 2011.

28 Fin dai più antichi materiali testuali abbiamo esempi dell'impiego di analogie riferite a elementi della vita quotidiana. Cfr., ad es., *Aitareyabrāhmaṇa*, 1,1; 1,7; 2,13; 2,23; 3,47; 5,1; 6,9; 6,23. A tale proposito, per una puntuale e documentata rassegna dei modi e delle strategie logiche con cui gli autori dei testi vedici (*saṃhitā*) e di esegesi rituale (*brāhmaṇa*) hanno sviluppato argomentazioni e proposto identificazioni, similitudini, omologie e interpretazioni, si vedano, rispettivamente, J. Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 210-265; 368-378.

29 Cfr., per la possibile fonte di quanto segue, *Baudhāyanadharmasūtra*, 1,4,1. L'autore del *Mānavadharmasāstra*, tuttavia, non cita la seconda parte dell'esempio del *Baudhāyanadharmasūtra* che ruota attorno a una potente 'analogia correlativa', chiaramente tesa a generare forme di 'cognizione analogica' incorporate e predisponenti: «Così come il fuoco riduce in cenere l'erba secca, similmente il Veda brucia l'uomo che lo esige senza mostrargli il dovuto rispetto». *Baudhāyanadharmasūtra*, 1,4,2. Inoltre, lo stesso è presente in *Viṣṇusmṛti*, 29,8.

30 *Mānavadharmasāstra*, 2,112-113.

conoscere le gradazioni della causalità e della responsabilità.³¹ Resta valido, anche in questo contesto, quanto indicato già da Durkheim, il quale, interessato allo studio delle conseguenze dell'istituzione di uno specifico principio di causalità, ha sostenuto che ciò

[...] non rappresenta soltanto una tendenza immanente del nostro pensiero a svolgersi in un certo modo; è una norma esterna e superiore al corso delle nostre rappresentazioni, che essa domina e regola in maniera imperativa. Essa è investita di un'autorità che vincola lo spirito e lo oltrepassa: lo spirito non ne è l'autore.³²

È dunque sociale –e quindi storica– la fonte dell'autorità che inerisce e sostanzia gli imperativi sociali, rendendoli efficaci, e che costituisce la necessità secondo cui, al fine di preservare e sostenere quello stesso mondo sociale di cui è inscindibilmente parte, si debbono riconoscere e articolare giudizi causali. Giudizi a priori che si consolidano ulteriormente proprio nell'esercizio pratico, il quale è sempre svolto alla presenza, seppur misconosciuta, di specifiche articolazioni del parametro percettivo-valutativo.

Ciò è ancor più chiaro se si guarda all'uso di una forma logica derivata, ossia quella che stabilisce l'esserci e la riconoscibilità del nesso causale che vincola 'l'atto al frutto' (*karmaphala*). È questo uno degli obiettivi a cui anche il nostro autore rivolge molta attenzione. Quasi l'intero dodicesimo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* (12,1-106) è infatti dedicato all'illustrazione delle correlazioni che uniscono l'atto al frutto. Come esempio del ruolo cardinale che questa coppia gioca nel nostro trattato si legga quanto segue:

12.81. [Tutto questo perché] quale che sia la disposizione interiore con cui un individuo si dedica a un'attività, tale sarà il corpo con cui ne raccoglierà i frutti.

31 Il fatto che esista la possibilità di rendere omogeneo tale rapporto fra specifiche disposizioni del pensiero e principi arbitrari è riconducibile all'omogeneità della loro origine. Entrambi sono costruiti –seppur a diverso livello– in un medesimo contesto storico e sociale, il quale fornisce le categorie attraverso cui entrambi questi fattori sono appresi e incorporati dagli agenti. Essi possono per questo venir riconosciuti come fondamentalmente omogenei. È dunque importante, al fine di comprendere la natura storica di queste omogeneità, non dimenticare le tante forme di conflittualità e di diversità di interessi presenti sullo sfondo del *Mānavadharmasāstra*. Cfr. F. Squarcini, D. Cuneo (a cura di), *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010, pp. xv-xxvi.

32 E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 400.

12.82. Vi ho fin qui esposto tutti i frutti che derivano dagli atti. Ascoltate, adesso, quali sono le azioni prescritte a un *brāhmaṇa* che lo portano al bene supremo.³³

Tutti gli atti (*karman*), dunque, risentirebbero della presenza di una forza causale univoca (detta *karmahetu* in *Mānavadharmasāstra*, 1,49), al punto che l'osservazione degli 'esiti' (*phala*) sarebbe sufficiente per riconoscere la 'causa' (*hetu*) che li ha provocati.³⁴ Una forza ugualmente presente –dice il testo– sia nel dominio della condotta mondana sia in quello della 'realtà' ultra-mondana.

Quella chiamata in causa dalla coppia 'atto-frutto' è per certo una variante della 'logica naturale delle cose', la quale si crede possa essere riconosciuta come tale dall'insieme degli agenti, che sono infatti invitati dall'autore a comprendere, logicamente, detto principio. L'autore è tuttavia consapevole delle capacità critiche –e dunque delle minacce– esercitate dal ragionamento,³⁵ ed è per questo che mira a costruire un criterio logico –e quindi riscontrabile logicamente– con cui interpretare e valutare i fatti del mondo. Prova di questa volontà è il riconoscimento del ruolo del 'ragionamento logico' (*tarka*) anche in sede di discernimento del *dharma*. Così recita ancora il *Mānavadharmasāstra*:

12.106. Colui che riflette sugli insegnamenti dei veggenti e sulla norma profitando del ragionamento logico, ma senza contraddire il *corpus* del Veda, egli solo conosce la norma, e nessun altro.³⁶

Una stanza, questa, che genera non poche difficoltà ai commentatori, i quali vi si soffermano a lungo.³⁷ Ma è grazie a 'constatazioni' come queste

33 *Mānavadharmasāstra*, 12,81-82. Inoltre, *Mānavadharmasāstra*, 4,70; 11,230-231; 12,1; 12,3; 12,81-82. Un'esemplare proposta di svincolamento da questa 'legge' costrittiva si trova in *Bhagavadgītā*, 2,47 (*karmany evā 'dhikāras te mā phaleṣu kadācana | mā karma phalahetur bhūr mā te saṅgo 'stv akarmaṇi* ||).

34 Cfr., sulla nozione di 'frutto' (*phala*), *Mānavadharmasāstra*, 1,109; 2,157-158 (usata come criterio di prova nella analogia); 3,95 (intesa come merito riscosso); 3,128; 3,142-143 (usata come criterio di prova nella analogia); 3,176-178; 4,172-173; 6,97; 7,86; 7,144; 7,208 (esempio del caso in cui non si ottengono i frutti desiderati); 9,51-54 (sulla metafora 'seme-frutto' su cui si fonda l'analogia 'atto-frutto'); 11,5.

35 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2,11; 7,43; 12,106; 12,111.

36 *Mānavadharmasāstra*, 12,106.

37 Cfr., ad es., Bhārucci, *Manuśāstravivarāṇa* ad *Mānavadharmasāstra*, 12,106; 12,111; Medhātithi, *Manubhāṣya* ad *Mānavadharmasāstra*, 12,106. Le difficoltà che i commentatori hanno spesso incontrato nel valutare il ruolo da assegnare ai

che un dato insieme di agenti ‘coglie’, o meglio ‘ri-conosce’, che vi siano rapporti naturali fra determinate coppie di cause ed effetti, in larga parte dimentichi che questi rapporti sono stati culturalmente codificati per il tramite di specifiche associazioni logiche. Tali forme del constatare sono infatti storicamente e socialmente determinate, ma risultano come legittime grazie all’abile opera di chi, reggendosi sulla forza giustificante delle comuni esperienze empiriche, ha saputo tracciare degli itinerari che collegano una data causa a un dato effetto. Risulta quindi logico pensare che, visto un effetto (reputato come innegabile) occorra giustificare all’interno di un discorso dato il suo legame (omologico) con una causa (prescelta a partire sia da determinati interessi sia da certi a priori logici).

Tutto ciò non dovrebbe apparirci come una novità, poiché, fin dai lontani tempi dell’opera di Francis Bacon, è noto che «[...] l’intelletto umano, per sua propria natura, suppone facilmente nelle cose un ordine e una regolarità maggiori di quelli che vi riscontra e [...] costruisce parallelismi, corrispondenze e relazioni che non esistono».³⁸ Ma la constatazione dell’evidenza del reale non è certo cosa spontanea. Motivo in più per riflettere a fondo sulla frequenza con cui gli autori di opere normative fanno ricorso a processi semiotici di costruzione di parallelismi, di corrispondenze e di relazioni. Tanta parte della produzione normativa sanscrita, infatti, profitta senz’altro di detta logica e ne illustra, nel dettaglio, i modi di articolarsi e di costituirsi. Opere che fanno ampio uso di comparazioni, di metafore e di analogie con la natura,³⁹ con le quali pon-

mezzi di deduzione logica all’interno delle questioni di *dharma* è esposta nel bel saggio di Wezler. Cfr. A. Wezler, *Medhātithi on sāmānyato dṛṣṭam [anumānam]*, in «Journal of Indian Philosophy», 27(1999), pp. 139-157.

38 F. Bacon, *Novum organum*, XLV. Opportuno, a riguardo, sottolineare che quei fenomeni che spesso appaiono come realtà unitarie e coerenti sono il risultato di complesse operazioni di omologazione culturale, le quali, una volta istituite, guadagnano lo statuto di ‘tradizione’. Proprio per il loro non essere esclusivamente ‘dati’ dalla fattualità del mondo – quanto semmai dal ricarico semantico imposto sui fatti dalle esigenze di uniformità del pensiero –, tali fenomeni sono il luogo privilegiato dove guardare in cerca dei segni di detta strumentalizzazione e manipolazione. È sulla scorta dell’imposizione di uniformità sulla diversità – operazione esercitata sia individualmente sia collettivamente – che nascono i profili unitari di una dottrina e di una struttura culturale. Cfr. P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 114-116; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), p. 29.

39 Centrali, per buona parte della trattatistica giuridica sudasiatica, sono stati l’uso della comparazione, della metafora, dei paragoni, delle similitudini, delle analogie con la natura. Cfr. F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l’eccentricità del*

gono in essere tutta una serie di 'leggi naturali' e sull'impronta delle quali stabiliscono altrettante 'leggi morali'.

Quanto detto finora non deve sorprendere, dal momento che ci troviamo in un contesto storico e geografico in cui l'analisi circa la natura del 'rapporto fra parola e significato' (*śabdārthasambandha*), fra 'nome' e 'forma', fra *vox* e *telos*, fra 'forma' e 'sostanza', ha raggiunto notevolissimi livelli di sofisticazione.⁴⁰ Un'analisi già molto avanzata al tempo del

discorso normativo sudasiatico, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 111-148. Del resto, la ricerca di principi attraverso i quali poter tracciare omologie, e dunque identità e conformità, ha caratterizzato buona parte dell'antico pensare speculativo indoeuropeo. Cfr. B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 1-40. Ciò ha condotto certi autori a formulare specifici modi di costruire identificazioni, sinonimie, metonimie, metafore, etimologie e trasferimenti di significati, come ben esemplificato in uno dei più antichi *brāhmaṇa*. Cfr. J. Gonda, *Mantra interpretation in the Śatapatha-Brahmaṇa*, Brill, Leiden 1988, pp. 229-258. Inoltre, J. Gonda, *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, H. Veenman and Zonen, Wageningen 1939. L'abbondante uso di tali dispositivi ha portato, più tardi, le scuole di esegesi testuale – i cui principi venivano applicati anche all'interpretazione dei materiali giuridici – all'esigenza di classificarne e sistemarne i criteri. Cfr., per un esempio di ordinamento degli usi della 'comparazione analogica' (*upamāna*), Kumāriḷa, *Ślokavārtika*, (5) *upamānaparicchedaḥ*, 1-54. Preziose, rispetto alla definizione della nozione di comparazione/analogia (*upamāna*) – qui intesa come parte dei canonici 'garanti della [retta] conoscenza' (*pramāna*) –, le glosse seppur specifiche di Vātsyāyāna alle sezioni dell'opera di Gautama, in cui la comparazione analogica viene definita, di contro a opinioni avverse, come 'il modo con cui si giunge alla conoscenza di un soggetto a partire dalle similitudini e dalle rassomiglianze di questo con ciò che è già noto'. Cfr. Vātsyāyāna, *Bhāṣya ad Nyāyasūtra*, 1,1,6; 2,1,44-48. Tutto ciò va a riprova del fatto che, come indicato da Mary Douglas, le istituzioni – comprese quelle giuridiche – si fondano su principi analogici. Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 81-92. Cosa che non deve affatto stupire, visto che la necessità del ricorso all'analogia è attestata dalla permanenza del suo uso fino nell'odierno diritto, in cui l'analogia è ancora intesa in quanto procedimento interpretativo del sistema normativo. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 265-270. Inoltre, il tema del procedere logico per correlazioni è parso talmente 'strutturale' da farne l'oggetto di un pionieristico lavoro comparativo, in cui gli autori sottolineavano la comunanza, l'evoluzione e la storicità di tali 'correlative systems'. Cfr. S. Farmer, J.B. Henderson, M. Witzel, *Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies. A Cross-Cultural Framework for Premodern History*, in «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 72(2000 [2002]), pp. 48-90.

40 Cfr., ad es., J. Bronkhorst, *Philosophy and language in India. A brief overview*, in «Antiquorum Philosophia. An International Journal», 4(2010), pp. 11-22; J.

grammatico Patañjali, ossia il II sec. a.C.⁴¹ Tanti altri sono poi stati gli autori a seguire –fra i quali spicca senz’altro l’opera di Nāgārjuna (c. 150-250 d.C.)– che si sono cimentati con queste tematiche e con le tesi dominanti, le quali, a loro volta, hanno a lungo operato sia come

un cadre de pensée (hérité pour une large part de la tradition védique) déterminant pour la construction des métaphysiques», sia come «[...] un obstacle épistémologique (c’est à partir du moment où on a pris conscience que les mots correspondaient à des idées, non à des objets du monde, que l’on a pu écarter les apories des Nāgārjuna).⁴²

Bronkhorst, *Langage et Réalité. sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999; M. Siderits, *Indian Philosophy of Language*, Springer-Kluwer, Dordrecht 1991; D. Seyfort Ruegg, *Contributions a l’Histoire de la Philosophie Linguistique Indienne*, E. De Boccard, Paris 1959. Il grado di riflessività presentato da simili materiali, peraltro, rispecchia una diffusa sensibilità in Sudasia circa i criteri che debbono governare l’atto interpretativo ed ermeneutico. Cfr., ad es., J.L. Shaw, *Conditions for understanding the meaning of a sentence. The nyāya and the advaita vedānta*, in «Journal of Indian Philosophy», 28(2000), pp. 273-293.

- 41 Cfr., ad es., Patañjali, *Mahābhāṣya*, ad *Aṣṭādhyāyī*, 1,1,1 (ed. Kielhorn v. 1, p. 6). Meritevoli di attenzione, fra tante altre possibili, sono le parti dedicate al tema in Jaimini, *Pūrvamīmāṃsāsūtra*, 1,1,5 (*autpattikas tu sabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo ’vyatirekaś cārthe ’anupalabdhe tatpramāṇaṃ bādarāyaṇasyānapekṣatvāt*); 1,1,6-11 (dove sono descritte posizioni opposte alla posizione dell’eternità della parola); 1,1,12-23 (dove si confutano gli argomenti contro l’eternità della parola). Non si dimentichi, però, che il nodale rapporto ‘parole-cose’ era già oggetto della riflessione dei più antichi autori vedici, per la quale si veda il capitolo *Le parole come cose* in R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-51. Inoltre, J. Bronkhorst, *Langage et Réalité. sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999. La classicità sudasiatica ha poi conosciuto un nutrito dibattito fra i sostenitori di modelli latamente ‘non-convenzionalisti’ e i proponitori di forme di convenzionalismo, la cui contesa si è svolta attraverso ambiti linguistici, gnoseologici e ontologici. Cfr., ad es., C. Cox, *From category to ontology. The changing role of dharma in Sarvāstivāda Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy», 32(2004), n. 5, pp. 543-597; P. Bilimoria, *Autpattika: the ‘originary’ signifier-signified relation in Mīmāṃsā and deconstructive semiology*, in R.C. Dwivedi (a cura di), *Studies in Mīmāṃsā: Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, pp. 187-205; J. Vattanky, *The referent of words: Universal or individual, the controversies between mīmāṃsakas and naiyāyikas*, in «Journal of Indian Philosophy», 21(1993), n. 1, pp. 51-78.
- 42 C. Malamoud, come cit. in J. Bronkhorst, *Langage et Réalité: sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999, p. 4.

Non poteva esser diversamente, del resto, visto che quanto appena delineato non può di certo avvenire *ex nihilo*.⁴³ L'abbondanza e la frequenza con cui compaiono analogie e comparazioni con la natura dicono chiaramente che preesiste un patrimonio di rappresentazioni e significati specifici condiviso dall'autore del *Mānavadharmasāstra* e dall'insieme degli agenti a cui questi si rivolge. E se per entrambi tale patrimonio è dato per scontato, essi ignorano assieme il suo esser residuo storicamente determinato, se non altro poiché, arrivando dal passato –in quanto sommatoria di precedenti istituzioni di punti di vista e di divisioni sociali–, preesiste a tutti loro e fornisce il sottostante terreno su cui si erge e diffonde l'intero mondo dei possibili. Il criterio operativo che opera sullo sfondo di detto patrimonio semiotico è appunto una specifica forma della 'ragione logica', la quale consente che vengano individuati certi rapporti di causalità e che si tengano in piedi conseguenti sistemi di classificazioni e rappresentazioni. E questo vale per la gran parte dei prodotti intellettuali sudasiatici in cui si fa uso del procedere analogico e comparativo, come ben detto da Gonda: «[...] we must often explain a simile from the said relations between man and nature, in other words we must consider a comparison as having its root in the conception of the world of the indian».⁴⁴

Qualunque sia quindi il modo con cui intendiamo chiamarla –logica 'magica', logica mimetica, logica omologica, ecc.–,⁴⁵ questa ragione logica governa il modo 'economico' di articolarsi del pensiero e della razionalità degli agenti.⁴⁶ Il fatto che il patrimonio condiviso di rappresentazioni e significati specifici in cui si radica detta logica-analogica abbia tutte le ca-

43 Al tempo di Nāgārjuna, infatti, le implicazioni reificazioniste e ontologizzanti della designazione e della nominazione linguistica erano assai chiare. Cfr., ad es., E. Shulman, *Creative Ignorance. Nāgārjuna on the Ontological significance of Consciousness*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 30(2007), n. 1-2, pp. 139-173; C. Cox, *From category to ontology. The changing role of dharma in Sarvāstivāda Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy», 32(2004), n. 5, pp. 543-597.

44 J. Gonda, *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, H. Veenman and Zonen, Wageningen 1939, p. 73.

45 È a partire dalle pagine sui 'riti mimetici' di Durkheim che è stato chiaramente identificato questo rapporto di associazioni logiche. Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 383-403. Altro classico sull'operatività simbolica riconosciuta alla logica del 'pensiero mitico' è E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Nuova Italia, Firenze 1964, vol. 2.

46 Cfr., per un particolare modello interpretativo di questa logica 'economica' e omologica, P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 (rist.), pp. 109-114; P. Bourdieu, *The Force of Law*.

ratteristiche della *doxa* –ossia dello stato non pensato dei presupposti e delle condizioni di possibilità del proprio pensiero, per il quale si danno come scontate e ‘innocenti’ sia l’esistenza sia le divisioni e le disposizioni oggettive delle strutture di interessi che animano e governano la logica pratica di un campo–, è proprio ciò che conferisce riconoscibilità e legittimità ai nessi logici, i quali, a loro volta, sono il mezzo trainante e la possibilità prima del diffondersi e del radicarsi del costruito normativo.⁴⁷

Giova qui ricordare che l’autore del nostro testo non è il primo a impiegare tale procedimento logico; anzi, egli in più occasioni dà prova di trarre gran parte del suo fondamento immaginifico dalla vasta letteratura sanscrita a lui precedente, riutilizzandone esempi, modelli e strutture.⁴⁸ Infatti, molte delle rappresentazioni dei nessi che legano certe cause a certi effetti da questi utilizzate fanno chiaramente parte del bagaglio culturale condiviso da opere realizzate nell’ambito di un più vasto arco temporale.⁴⁹ E dal momento che questa specifica maniera di caratterizzare e distinguere una

Toward a Sociology of the Juridical Field, in «Hastings Law Journal», 38(1987), n. 5, pp. 850-853.

- 47 Questione comunque intricata, visto e considerato che molti esponenti dell’odierna sociologia del diritto sono tuttora impegnati nel discutere sui rapporti che si intessono fra norma e rappresentazioni della realtà, ossia fra ‘legge’ e ‘fatti’. Cfr. B. Lange, *What does law know? Prescribing and describing the social world in the enforcement of legal rules*, in «International Journal of the Sociology of Law», 30(2002), pp. 131-150. Inoltre, B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 35-81.
- 48 Sono infatti numerose le citazioni di detti e proverbi didattici che l’autore inserisce nella struttura della sua opera. Cfr., per il riferimento a questi inserimenti e a tali concordanze, G. Bühler, *The Laws of Manu*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975 (rist.), pp. 533-582. Inoltre, F. Chenet, *La sagesse est l’Oeil-du-monde. Réflexions sur la littérature sapientiale de l’Inde Ancienne en général et sur le genre des ‘Maximes illustrées par une analogie’ (nyāya) en particulier*, in «Journal Asiatique», (2006), pp. 143-154. Infine, per una elencazione delle più frequenti massime (*nyāya*) citate nella letteratura esegetica –spesso addetta all’interpretazione delle ingiunzioni (*vidhi*) contenute nei materiali giuridici–, P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1977 (rist.), vol. V.2, pp. 1339-1351.
- 49 Non intendo evocare qui questioni di sostrato e di continuità, le quali meriterebbero ben più ampie trattazioni. Cfr., per alcuni lavori in cui si fa il punto su questo importante dibattito, J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1997 (rist.), pp. 7-37; M. Witzel, *Macrocism, mesocosm, and microcosm: the persistent nature of ‘Hindu’ beliefs and symbolic forms*, in «International Journal of Hindu Studies», 1(1997), n. 3, pp. 501-536; W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 291-345.

operatività logica fondante preesiste alla redazione del *Mānavadharmasāstra*, è importante riflettere sul suo aver trovato impiego in buona parte della produzione testuale vedica e post-vedica, costituendo così una continuità dossica di notevole pregnanza teorica.

4. *Nominare, collegare e significare il mondo dei realia. La produzione dell'ontologia sociale e della salienza attraverso le logiche dell'equivalenza correlativa (bāndhu)*

Un antesignano dell'andamento logico di cui si è trattato finora può essere visto nella concezione vedica secondo cui sarebbe possibile accertare l'esistenza di tutta una serie di equivalenze correlative tra i fenomeni, stabilendo per via indessicale delle 'correlazioni salienti' (*bāndhu*).⁵⁰ A questa

50 Secondo vari specialisti il termine *bāndhu* rimanda a uno specifico modo vedico di concepire e comprendere le relazioni e i legami – di corrispondenza, di parentela, di alleanza – che sussistono fra oggetti diversi, oppure fra elementi differenti. Il vedista Jan Heesterman, ad es., ha dato enfasi al carattere costruttivista di quest'opera di creazione delle connessioni: «The antithesis is not an abstract problem to be solved once and for all. It is a concrete contest between opposite parties. In the same way as life and death, being and nonbeing, the parties are locked together in agonistic complementarity. [...] The unity of the world has to be realized either by arranging the disconnected elements in discontinuous series or by bringing them under the same denominator through identification. Instead of antithetical connection, bandhu now means identification». J.C. Heesterman, *The inner conflict of tradition: Essays in indian ritual, kingship, and society*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 80. Tuttavia, questa interpretazione in favore dell'idea di *bāndhu* come identificazione è stata criticata da B.K. Smith, il quale ne ha negato il carattere casuale e situazionale in favore di una lettura che reputa i *bāndhu* come coerente costruzione di classificazioni organizzate e di 'rassomiglianze' (*sāmānya*) gerarchiche disposte logicamente. Cfr. B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 46-49; 72-73; 78-81; B.K. Smith, *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, pp. vi-vii; 79-80; 314-315. Al termine *bāndhu* può tuttavia essere ricondotto un particolare tipo di costruzione semiotica coerente – quella che sopra ho chiamato 'correlazione saliente' e che intendo come strumentale al darsi di successive 'cognizioni analogiche' –, grazie alla quale i poeti vedici si ritenevano capaci di collegare e identificare «ciò che è a ciò che non è» (*Rgveda*, 10,129,4 [*sāto bāndhum āsati*]). Cfr., per alcuni luoghi testuali in cui figura l'uso dei *bāndhu*, *Rgveda*, 4,1,15-16; 4,2,15-16; 4,4,11; 6,39,2; 8,21,4; 10,90,12-14. Inoltre, sempre su *bāndhu*, L.L. Patton, *Viniyogavijñāna: The uses of poetry in Vedic ritual*, in «International Journal of Hindu Studies», 4(2000), n. 3, pp. 237-260; B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal

concezione, solitamente resa tramite termini quali ‘collegamento’, ‘identificazione’, o ‘omologia’, si può affiancare anche l’idea secondo cui le equivalenze possono esser stabilite su base identitaria o mimetica (*nidāna*).⁵¹

Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 30-49; 69-81; 219-225; P. Olivelle (a cura di), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1998 (rist.), pp. 24-27; A. Wezler, *Zu den sogenannten Identifikationen in den Brāhmaṇas*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 20(1996), pp. 485-522; M. Witzel, *How to Enter the Vedic Mind? Strategies in Translating a Brāhmaṇa Text*, in E. Garzilli, (a cura di), *Translating, Translations, Translators: From India to the West*, Harvard Oriental Series, Opera Minora vol. 1, Cambridge 1996, pp. 169-170; 173; B.K. Smith, *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 10-13; 59-60; 195-196; 314-315; L. Silburn, *Instant et Cause: Le discontinu dans le pensée philosophique de l’Inde*, De Boccard, Parigi 1989 (rist.), pp. 62-70; G. Gren-Eklund, *Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads*, in «Indologica Taurinensia», 12(1984), pp. 107-118; B. Oguibénine, *Bandhu et dakṣiṇā: Deux termes vediques illustrant le rapport entre le signifiant et signifié*, in «Journal Asiatique», 271(1983), n. 3-4, pp. 263-275; J. Gonda, *Le religioni dell’India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 238-242; K. Mylius, *Die Identifikationen im Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, in «Altorientalische Forschungen», 5(1977), pp. 237-244; K. Mylius, *Die vedischen Identifikationen am Beispiel des Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, in «Klio», 58(1976), pp. 145-166; J. Gonda, *Old Indian*, Brill, Leiden 1971, p. 181; J. Gonda, *Bandhu- in the Brāhmaṇas*, in «Adyar Library Bulletin», 29(1965), pp. 1-29; L. Renou, *Études védiques: 3. Quelques termes du Ṛgveda: a. Abhya; b. Bāndhu; c. Prāsiti; d. Yóga; e. Kavi*, in «Journal Asiatique», (1953), pp. 167-183; L. Renou, *‘Connexion’ en védique, ‘cause’ en bouddhique*, in AAVV (a cura di), Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume, The Adyar Library, Madras 1946, pp. 55-60; L. Renou, *Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit*, in «Journal Asiatique», (1941-42), pp. 105-165. Infine, merita ricordare che il termine *bāndhu* è anche utilizzato per indicare i legami di parentela e le appartenenze al lignaggio. Cfr., per una rassegna ragionata su quest’ultimo uso, P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1993 (rist.), vol. III, pp. 753-762. Pare dunque che l’operazione messa in atto per il tramite dei *bāndhu* sia quella di ordinare il mondo attraverso un sistema di correlazioni istituite. Un’opera affatto neutrale, bensì ‘politicamente’ interessata e tesa a istituire forme di accordo implicito fra gli agenti, come indicato ancora da Bourdieu: «[q]uesto accordo immediato e tacito (che è esattamente il contrario di un contratto esplicito) fonda la relazione di soggezione ‘doxica’ che ci lega, con tutti i legami dell’inconscio, all’ordine costituito». P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 114.

51 Al termine *nidāna* possono essere ricondotti i significati di ‘legame’, ‘corda’, ‘laccio’, e anche ‘causa principale’, ‘concatenazione di cause’. Cfr. B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 73; 78-80; L. Silburn, *Instant et Cause: Le discontinu dans le pensée philosophique de l’Inde*, De Boccard, Parigi 1989 (rist.), pp. 192-199.

Concezioni che indicano alcuni degli stili di ragionamento associativo in uso presso gli autori (*kavī*, *dhītra*) delle opere vediche e, con essi, i loro criteri di interpretazione della realtà.⁵² Tali autori si sarebbero caratterizzati per un particolare modo di far procedere il loro discorso, secondo cui il *kavī* vedico

[...] juxtaposes and identifies the numerous names, forms, and dwellings of the god, thus falling in line with the Vedic practice of defining the nature of an object by mentioning its name, its dwelling and its origin by means of correlative identifications [*bāndhu*].⁵³

Alcuni degli esempi più espliciti di queste 'correlazioni salienti' (*bāndhu*) ci vengono dai materiali della quarta fra le *saṃhitā* vediche.⁵⁴ Gli 'inni magici' dello *Atharvaveda* partecipano con le altre tre principali 'raccolte' a uno stesso tessuto logico-semiotico, attraverso il quale gli autori di questi materiali erano in grado di 'saltare' dalla constatazione di un princi-

52 Cfr., per uno studio sul ruolo di mediatori svolto da questi 'poeti', R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 96-103. Inoltre, L.L. Patton, *Viniyogavijñāna: The uses of poetry in Vedic ritual*, in «International Journal of Hindu Studies», 4(2000), n. 3, pp. 237-260; E. Campanile, C. Orlandi, S. Sani, *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, in E. Campanile, *Saggi di linguistica comparativa e ricostruzione culturale*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 215-227; A. Pelissero, *Kavi e koiv- Congiunture sul ruolo del vate in epoca arcaica*, in AAVV (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, vol. 1, pp. 275-283; J. Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 65-78; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague, 1963.

53 B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 158.

54 Cfr., per almeno un paio di esempi –anche se dal tono enigmatico–, *Atharvaveda*, 2,1.3; 4,1.3. Tuttavia, sempre rispetto alla logica e al procedere 'magico' di questa *saṃhitā*, si vedano: C. Orlandi, S. Sani (a cura di), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992, pp. 23-47; S. Sani, *Tecnica enumeratoria e potere magico del nome negli incantesimi dell'Atharvaveda*, in AAVV, *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini, Pisa 1981, pp. 101-138; M. Witzel, *On Magical Thought in the Veda*, Universitaire Pers, Leiden 1979. Si deve comunque ammettere il bisogno di un radicale ripensamento di certe teorie sulla 'magia' qui impiegate. Cfr., per un saggio che può fornire qualche spunto nella direzione di possibili riarticolarioni del problema, P. Bourdieu, Y. Delsaut, *Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1(1975), pp. 7-36. Inoltre, J. Bronkhorst, *Etymology and Magic: Yaska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etimologies*, in «Numen», 48(2001), pp. 147-203.



pio presente in natura alla giustificazione di una particolare credenza, costruendo in tal modo cogenti rapporti di significazione fra piani diversi della realtà.⁵⁵ Ed è questo modo di condurre il ragionamento legittimante a rimanere presente –anche se non tanto nelle sue sequenze narrative quanto nella sua logica pratica– fino al *Mānavadharmasāstra* e in buona parte delle susseguenti espressioni delle tradizioni giuridiche sudasiatiche.⁵⁶ Il procedere è quello suddetto, ossia la mutazione di forza semiotica dalle analogie con la natura al fine di rendere maggiormente persuasiva la legittimità di certe conseguenze logiche.⁵⁷ Eccone un chiaro esempio tratto dallo *Atharvaveda*:

Come si stacca dal cucchiaino, per gettarlo nel fuoco, il burro fuso, quando viene offerto, così colui che non dà la vacca ai brahmani viene gettato nel fuoco.⁵⁸

Il principio logico è qui scandito a chiare tinte, anche se durante tutto il testo dello *Atharvaveda* assume varie altre configurazioni, come in questo ulteriore caso:

Come una madre saggia protegge il proprio figlio in grembo, così Mitra lo protegga dalla disgrazia che viene da un amico.⁵⁹

Si tratta dell'impiego di un principio logico di associazione e similitudine destinato a grande fortuna. Esso trova infatti numerosissime applicazio-

55 Cfr. L. Renou, *L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, Hermann, Paris 1978, pp. 149-150.

56 Cfr., per alcuni studi su detti dispositivi logici –oppure retorici– presenti nei materiali giuridici ed esegetici più tardi, R.A. Yelle, *Poetic Justice: Rhetoric in Hindu Ordeals and Legal Formulas*, in «Religion», 32(2002), pp. 259-272; R.A. Yelle, *Rhetorics of Law and Ritual: A Semiotic Comparison of the Law of Talion and Sympathetic Magic*, in «Journal of the American Academy of Religion», 69(2001), n. 3, pp. 627-648; F.X. Clooney, *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Publications of the De Nobili Research Library, Vienna 1990, pp. 88-93 (sulla logica legale della *mīmāṃsā*).

57 Infatti, «[q]uando l'analogia è applicata da un insieme di relazioni sociali ad un altro e da questi alla natura, la sua ricorrente struttura formale è facilmente riconosciuta e dotata di una verità che si autoconvalida». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 85.

58 *Atharvaveda*, 12,4,34. Trad. in C. Orlandi, S. Sani (a cura di), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992.

59 *Atharvaveda* 2,28,1. Trad. in C. Orlandi, S. Sani (a cura di), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992.



ni nella letteratura sanscrita ed è emblematicamente impiegato fin da uno dei più antichi e celebri esempi di attribuzione d'efficacia causale a determinate pratiche rituali. È questo il caso presentato in una sezione dello *Śatapathabrāhmaṇa* in cui, mentre si elencano le valenze dell'atto rituale, si sottolinea la cruciale importanza del compimento dell'oblazione al fuoco (*agnihotra*), la cui interruzione –o il non compimento– scatenerebbe conseguenze di enorme portata:

4. Now when he offers in the evening after sunset, he offers for the good of that (sun) in the embryo state, he benefits that embryo; and since he offers for the good of that (sun) in the embryo state, therefore embryos here live without taking food. 5. And when he offers in the morning before sunrise, then he produces that (sun-child) and, having become a light, it rises shining. But, assuredly, it would not rise, were he not to make that offering: this is why he perform that offering. 6. Even as a snake frees itself from its skin, so does it (the sun-child) free itself from the night, from evil: and, verily, whosoever, knowing this, offers the Agnihotra, he frees himself from all evil, even as a snake frees itself from its skin; and after his birth all these creatures are born; for they are set free according to their inclination.⁶⁰

Dunque –riassumendo i passaggi di quanto illustrato dalla sezione dello *Śatapathabrāhmaṇa*–, proprio come un embrione (*garbha*) richiede nutrimento per potersi sviluppare e giungere al suo 'sorgere' alla vita, similmente il sole è nutrito dal rito sacrificale e grazie a questo spunta dall'oscurità. Allo stesso modo, come il serpente si libera della pelle così il sole, sulla scorta degli effetti del sacrificio, si divincola dalla tenebra.

Un principio 'logico', quello qui dettato, che ritorna fino al *Mānavadharmasāstra*, ben dimostrando, con la sua persuasività, le capacità

60 *Śatapathabrāhmaṇa*, 2,3,1,4-6 (4. *sa yatsāyamastamite juhōti | garbham evai tatsantam abhijuhōti garbhaṃ santam abhikarōti sa yadgarbhaṃ santam abhijuhōti tasmād ime garbhā anaśnanto jīvanti ||* 5. *atha yatprātara anudite juhōti | prajānyaty evai nametatso 'yaṃ tejo bhūtvā vibhrajāmāna udeti śaśvaddha vai nodiyādyad asminn etām āhutiṃ na juhuyāt tasmād vā etām āhutiṃ juhōti ||* 6. *sa yathāhis tvaco nirmucyeta | evaṃ rātreḥ pāpmanā nirmucyate yathā ha vā ahistvaco nirmucyetaivaṃ sarvasmāt pāpmano nirmucyate ya yevaṃ vidvān aghnotraṃ juhōti tadetasyaivānu prajātimimāḥ sarvāḥ prajā anu prajāyante vi hi srjyante yathārtham ||*). Trad. in J. Eggeling (a cura di), *The Śatapathabrāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist.). Inoltre, per altri esempi di questa logica mimetica negli ambiti della retorica sacrificale, *Śatapathabrāhmaṇa*, 1,3,5,15-16; 1,6,3,36; 3,1,4,3; 3,6,2,15-17; 3,6,3,1-3; 6,2,2,7; 9,3,3,17-18; 9,4,3,11-12; 10,1,5,4; 14,3,2,1-2.

di tenuta di una *doxa* retta istituita, ossia di una ortodossia socialmente riconosciuta come tale:

3.75. In questo mondo, [il capofamiglia] s'impegna sempre nella recitazione privata e nei riti per gli dèi, giacché colui che osserva i riti per gli dèi sostiene questo mondo, mobile e immobile.

3.76. L'oblazione gettata correttamente nel fuoco raggiunge il sole. Dal sole nasce la pioggia, dalla pioggia il cibo, e da questo la prole.

3.77. Come tutte le creature per vivere dipendono dall'aria, così, per esistere, gli altri stadi della vita dipendono dal capofamiglia.

3.78. Giacché ogni giorno i capifamiglia sostentano con conoscenza e cibo anche le persone degli altri tre stadi, il capofamiglia è tra gli stadi il più elevato.⁶¹

Attraverso tali associazioni 'libere', i nostri autori sfruttano la forza semiotica della similitudine, la quale permette di spostare il carico della significazione logica, contenuto nella constatazione delle somiglianze e delle analogie, sui meccanismi di costituzione e giustificazione di determinate pratiche. Essi, usando il potere performativo della composizione e dei loro pronunciamenti (*mántra kaviśastá*),⁶² fanno diventare 'realtà' ciò che identificano e mettono in relazione reciproca attraverso il *bándhu*.⁶³ E questo è

61 *Mānavadharmasāstra*, 3,75-78.

62 Cfr. E.B. Findly, *Mántra kaviśastá. Speech as Performative in the Rgveda*, in H.P. Alper (a cura di), *Mantra*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 15-47; L. Renou, *Les pouvoirs de la parole dans le hymnes védiques*, in «Samjñā Vyākaraṇa», 1(1954), pp. 1-12.

63 A proposito della forza performativa del linguaggio, negli ultimi anni vari specialisti hanno creduto opportuno applicare le diverse variazioni teoriche sugli *speech acts* (ossia quelle formulate dai due principali autori, J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1962; J.R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969) ad alcuni testi classici sudasiatici. Cfr., ad es., G. Thompson, *On Truth-Acts in Vedic*, in «Indo-Iranian Journal», 41(1998), pp. 125-153; L.L. Patton, *Speech Acts and Kings' Edicts: Vedic Words and Rulership in Taxonomical Perspective*, in «History of Religions», (1995), pp. 329-350; E.B. Findly, *Mántra kaviśastá. Speech as Performative in the Rgveda*, in H.P. Alper (a cura di), *Mantra*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 15-47; J. Taber, *Are Mantras Speech Acts? The Mīmāṃsā Point of View*, in H.P. Alper (a cura di), *Mantra*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 144-164. Anche in questi contesti, tuttavia, è necessario sottolineare che il modello performativo presentato dalla teoria di Austin richiede integrazioni sociolinguistiche, per poter meglio valutare le ragioni dell'efficacia, o meno, di certi *speech acts*, la quale è necessariamente da leggere in relazione agli statuti e alle disparità dei capitali simbolici posseduti dai parlanti. Cfr., per alcune proposte

il punto nodale di tutto il ragionamento fin qui presentato: il trasferimento che determinati operatori (i quali debbono parte della loro efficacia operativa al loro essere posizionati ideologicamente, socialmente e sessualmente) riescono a produrre e a rendere riconoscibile, permette loro di passare dalla 'mera constatazione', propria della logica delle similitudini e delle equivalenze, all'utilizzo strumentale dell'analogia ai fini del condizionamento epistemico. A partire dal riconoscimento di una esplicita logica dei fenomeni naturali, si arriva a dettare una logica dei fatti sociali. Così, le tracce del legame logico naturale individuato, ora riconoscibili dall'insieme degli agenti come date, fungono da agevole itinerario per individuare le cause di fenomeni oggettivi,⁶⁴ permettendo agli operatori specialisti di fissare dei criteri di attribuzione della responsabilità.⁶⁵

L'esame di questa logica può quindi servire a comprendere la natura di certe rappresentazioni sociali e le maniere con cui queste sono state giustificate. Ma non solo:

[a]n analysis of the connections or bhandus forged between the social classes, the three worlds, the cardinal directions and the entities of other realms thus furthers our understanding of the working of the varṇa system –both qua system and as a set of interrelationships between three or four components. It also demonstrates something of the insidious nature of the varṇa scheme. A classificatory system that functions to order the social whole also is applied to

di emendamento del quadro austiniiano, P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 38-46; 132-136; P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, pp. 55-59; 83-95. Inoltre, è di sicuro interesse per il tema in oggetto guardare all'utilizzo del modello degli *speech acts* in ambito giuridico. Cfr., ad es., W. Twining, D. Miers, *How to do Things with Rules*, Weidenfeld and Nicolson, London 1991.

64 Cfr. G. Gren-Eklund, *Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads*, in «Indologica Taurinensia», 12(1984), pp. 107-118; L. Renou, 'Connexion' en védique, 'cause' en bouddhique, in AAVV (a cura di), *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*, The Adyar Library, Madras 1946, pp. 55-60.

65 Merita soffermarsi su un distinguo fatto da Kelsen: «Se un fatto avviene, l'uomo primitivo non si chiede: 'qual è la causa di questo?', bensì, 'chi ne è responsabile?' Non è questa una interpretazione causale, ma una interpretazione normativa della natura, e, poiché la norma della retribuzione che determina le relazioni reciproche degli uomini è uno specifico principio sociale, noi possiamo chiamare quest'interpretazione una interpretazione socio-normativa della natura». H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), p. 212.

spatial perception itself; the categorization of space and society is achieved within the same taxonomical economy.⁶⁶

Proprio per queste ragioni le applicazioni del suddetto processo logico sono state numerose, a partire dagli albori della speculazione medica sudasiatica (che nello *Atharvaveda* pare usare criteri logici di tipo allegorico, mimetico, omeopatico),⁶⁷ ai casi in cui è servito a stabilire la ‘ragionevolezza’ di certi costumi etici (come quello secondo cui «whatever food a man consumes in this world, that (food), in return, consumes him in yonder world»),⁶⁸ fino al momento in cui governa l’articolazione logica dei discorsi sulla ‘legge del taglione’ presentata nella trattatistica normativa. Il *Mānavadharmasāstra* è, ancora una volta, la voce più eloquente a riguardo:

8.334. Al ladro, come deterrente, il sovrano mozzerà la parte del corpo con cui egli ha compiuto il misfatto, qualunque essa sia.⁶⁹

A questo punto può dirsi avvenuto l’ambito trasferimento di un dato *modello di mondo*, che così transita dal piano della rappresentazione dello stesso a quello delle ambizioni e delle sensazioni carnee di coloro che *in quel mondo* vanno ad abitare e *dentro* il quale dovranno muoversi.

-
- 66 B.K. Smith, *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 156-157.
- 67 Esempio a riguardo è il caso in cui si collega la carnagione gialla provocata dall’itterizia ai gialli piumaggi di specifici uccelli. Cfr. *Atharvaveda*, 1,22,1-4. Cfr., per altri esempi in ambito medico di associazione basata sul principio logico ‘come-così’, *Atharvaveda*, 1,3,9; 6,44,1; 6,91,2; 6,105,1-3; 7,101,1. Inoltre, sulla logica delle similitudini, delle equivalenze e sul ricorso alle concordanze numeriche, J. Gonda, *Le religioni dell’India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 238-242; S. Sani, *Tecnica enumerativa e potere magico del nome negli incantesimi dell’Atharvaveda*, in AAVV, *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini, Pisa 1981, pp. 101-138.
- 68 *Śatapathabrāhmaṇa*, 12,9,1,1. Trad. in J. Eggeling (a cura di), *The Satapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist.). Questa stessa celebre stanza ritorna in numerosi altri testi, fra cui anche *Mānavadharmasāstra*, 5,55: «55. Coloro che sanno spiegano la natura della carne dicendo ‘io mangio qui sulla terra la carne (*māmsa*) di colui che mi (*mām sa*) mangerà nell’aldilà’».
- 69 *Mānavadharmasāstra*, 8,334. Inoltre, R.A. Yelle, *Rhetorics of Law and Ritual: A Semiotic Comparison of the Law of Talion and Sympathetic Magic*, in «Journal of the American Academy of Religion», 69(2001), n. 3, pp. 627-648.

5. Sugli interessi pratici dei nominatori e degli enunciatori delle 'correlazioni salienti' (bāndhu)

Creato il legame fra differenti fenomeni è possibile costruire un principio riconoscibile di causalità, sul quale, mostrando di averne compreso a fondo la 'natura', i poeti vedici (*kavī*) intendono acquisire il primato di veridizione. Visti da questo lato, essi sono i soli a saper cogliere il 'legame di ciò che è con ciò che non è' (*sāto bāndhum āsati*).⁷⁰ Detto primato si esprime attraverso l'uso dotto della parola in ambito sacrificale (*vāc*).⁷¹ Onde evitare di correre il rischio della delegittimazione di un tale prestigio, i poeti ammettono di non possedere questo primato in quanto tali,⁷² bensì riconoscono che gli dèi stessi sarebbero gli artefici del suo conferimento. Ciò, tuttavia, appare essere più la ricerca di un'alleanza—in particolare con il dio guerriero Indra—⁷³ che una vera subordinazione agli dèi. Alleanza strategica, la cui necessità è imposta dal contesto antagonistico che traspare dalle strofe del *Rgveda*, e che ha dato adito all'associazione dei *kavī* con Indra e del conflitto bellico con lo scontro poetico (*vājineṣu*).⁷⁴ Viene qui alla luce la commistione di piani che collega inseparabilmente la pratica poetica e semiotica dell'identificazione dei nessi relazionali con gli interessi oggettivi di coloro che mirano a ottenere da questa risultati tanto 'simbolici' quanto 'economici' e 'politici'.⁷⁵ Una congerie di interessi che caratterizza

70 *Rgveda*, 10,129,4. Primato di veridizione dei *kavī* che continua a essere preteso fino all'epoca delle redazioni epiche. Emblematica la sua ripresa in *Bhagavadgītā*, 2,16 (*nā 'sato vidyate bhāvo nā 'bhāvo vidyate sataḥ | ubhayor api dr̥ṣṭo 'ntas tv anayos tattvadarśibhiḥ ||*).

71 Cfr., per alcuni riferimenti al primato e al potere della parola (*vāc*) nelle *saṃhitā* vediche, *Rgveda*, 10,71; 10,125 (due interi inni dedicati alla parola); 8,100,10 (dove la parola è detta dominatrice degli dèi); 10,98,7 (dove la parola è ascoltata dagli dèi); 10,114,8 (dove la parola è estesa e grande tanto quanto il *brahman*); *Atharvaveda*, 4,1,1 (dove la parola è matrice dell'essere e del non essere).

72 Cfr., ad es., *Rgveda*, 8,21,4: «We the inspired poets who (have not) *bāndhu*, we have captured thee». Trad. in B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 160.

73 Cfr. *Rgveda*, 1,132,3: «Indra is in fact known as he who seeks to fight (to take for himself) the cows for the benefit of the *bandhukṣīt*». Trad. in B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 161.

74 Cfr. B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 77-105; 153-166 (in part. 92-99; 160-162).

75 È necessario qui richiamare alla distinzione fra diverse concezioni della figura del 'poeta' e ricordare la natura 'interessata' del 'poetare' dell'antichità sudasiatica. Come è stato sottolineato, «[n]elle culture arcaiche [...] il poeta è [...] l'uomo che

gran parte della produzione testuale di area brahmanica, a partire dalle *samhitā* vediche fino ai *dharmasāstra*. Ed anche qui vale il principio secondo cui «la similarità è un'istituzione».⁷⁶

Di fatto, fin dal contesto vedico più antico di cui abbiamo testimonianza testuale, con il potere di attribuire causalità a determinati fatti si possiede anche il potere di predire gli effetti e quindi di prescrivere il da farsi. È chiaro per questo come sia stato possibile che il potere della parola con cui si rivelano o identificano le 'correlazioni salienti' (*bāndhu*), e perciò i significati del reale, sia stato reputato tale fino al punto di meritare un oggettivo compenso (*dakṣiṇā*).⁷⁷

domina in tutti i suoi aspetti l'arte della parola ed è, quindi, in immediata connessione con l'insieme di quei campi di attività ove la parola può avere influenza positiva o negativa. Non, dunque, solo poeta; anzi, forse, per nulla poeta in senso moderno, giacché [...] mancano a lui completamente i contrassegni del disinteresse e dell'interiore esigenza del poetare». E. Campanile, C. Orlandi, S. Sani, *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, in E. Campanile, *Saggi di linguistica comparativa e ricostruzione culturale*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, p. 216.

76 M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93.

77 «The *dakṣiṇā*, according to the Vedic sacrificial ideology, is what crowns the effort of the poet who reveals symbolic connections». B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 158. Per alcuni antichi impieghi del termine *dakṣiṇā*, si vedano: *Śatapathabrāhmaṇa*, 1,9,3,1 (sul completamento del rituale e il conferimento conclusivo della *dakṣiṇā* – celebri stanze sul desiderio del sacrificante poi riprese anche in *Mānavadharmasāstra*, 2,2-5); 3,5,1,17-25 (su *vāc* come *dakṣiṇā*); 4,3,4,2-7 (sul significato e il senso della *dakṣiṇā*, in quanto 'ciò che rinvigorisce gli dèi'); 11,1,3,7 (sul fatto che non debba esserci oblazione senza la *dakṣiṇā*); 12,7,1,14 (sulle trentatré *dakṣiṇā*, intese come medicamenti salubri); 13,1,5,6 (sul sacrificio commensurato alla *dakṣiṇā*); 13,7,1,13-15 (sui territori come *dakṣiṇā*); 14,1,1,32 (sulla *dakṣiṇā* come gloria per il sacrificante). Anche se la *dakṣiṇā* non va intesa come una tariffa prefissata – o come un compenso tassativo –, l'atto sacrificale in cui essa non venisse corrisposta verrebbe non solo a perdere d'efficacia ma sarebbe nocivo, come detto in chiusura della narrazione di *Aitareyabrāhmaṇa*, 6,34-35. Inoltre, sul tema della '*dakṣiṇā* rifiutata', S.W. Jamison, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 92-96. La determinazione della gratuità o meno dell'atto sacrificale, come è facile capire, presenta varie difficoltà ed è anche per questo che certe opere discutono sul senso della *dakṣiṇā*, come si evince, ad es., dalla lettura della conversazione fra Bhīṣma e Yudhiṣṭira in *Mahābhārata*, 12,79,4-18; 12,80,7-20. Ad ogni modo, il fatto che la *dakṣiṇā* venga intesa come quota dovuta a fronte di prestazioni rituali oppure come dono conferito per meriti non basta a mascherare gli interessi degli operatori 'disinteressati', i quali, peraltro, sono esplicitamente manifesti: «3. A questi, se si tratta dei migliori tra i nati-due-volte, il cibo deve essere dato assieme al compenso rituale, mentre agli

Credo meriti, a questo punto, soffermarsi su tale aspetto, ossia su come si combinano fra loro il pronunciamento poetico dei *kaví* e gli interessi pratico-simbolici che derivano dall'esercizio degli stessi pronunciamenti. Il quadro degli elementi e degli interessi in gioco è solo apparentemente complesso: oltre alle componenti antagonistiche esterne al circolo dei poeti e dei loro sostenitori ci sono precise reti di interessi simbolici ed economici interne all'ambito di coloro che sono dediti alla composizione poetica vedica e al pronunciamento della 'parola sacrificale'.

Per comprendere meglio il profilo di questa duplice struttura di interessi riporto di seguito una sezione del *Rgveda* in cui si intessono, a partire dal fondativo atto di nominazione, fitti legami 'logici' fra il trittico 'ispirazione, sapere, moralità' e la derivata triade 'competenza, collegialità e compenso'.

L'inizio dell'inno, infatti, elogia i conferitori di nomi e il loro collegio, specificando che costoro, poiché ispirati e 'favoriti' dalla parola, vedono quel che gli occhi altrui non sono in grado di vedere:

1. O divinità che domini la formula, il primo inizio della parola fu quando si mossero per porre la denominazione [*nāmadhēyam*]: ciò che di loro c'era di più luminoso, ciò che era senza impurità né frode, tutto questo, che era riposto in profondo segreto, per il loro amore divenne evidente. 2. Quando i saggi col pensiero crearono la parola, quasi nettando la farina col vaglio, allora i colleghi conobbero il loro collegio: il loro luminoso segno distintivo era stato riposto nella parola. 3. Col sacrificio essi erano andati sulla traccia della parola: di lei trovarono che era penetrata nei poeti; portandola fuori, la diffusero in molti luoghi. E lei i sette metri acclamano insieme. 4. E uno che pur vede, non ha visto la parola; e uno che pur ode, non la ode. Essa ad un altro ha manifestato il suo corpo, come allo sposo la ghindata sposa innamorata.⁷⁸

Il potere della nominazione è chiaro ai redattori di quest'inno, che infatti procedono listando, senza indugi né imbarazzi, i pericoli a cui va incon-

altri il cibo cotto deve esser dato al di fuori dell'arena sacrificale. Così si afferma. 4. Il re offrirà, secondo il merito, ogni sorta di gemme ai *brāhmaṇa* esperti nel Veda, nonché il compenso (*dakṣiṇā*) per i sacrifici». *Mānavadharmasāstra*, 11,3-4.

78 *Rgveda*, 10,71,1-4. Trad. in R. Ambrosini, *Dal X libro del Rgveda*, Giardini, Pisa 1981. Oltre alle note di Ambrosini alla sua traduzione dell'inno –al quale si potrebbe aggiungere anche *Rgveda*, 10,166,1-5–, si veda, come corredo e commento a questo gruppo di strofe, B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 158-159.

tro il poeta che si cimenta, arbitrariamente e in autonomia, nell'atto dello stabilire le 'correlazioni salienti' (*bāndhu*) e dunque le significazioni:

5. Di un altro dicono che è saldo e grasso nella colleganza, ma non lo invitano più alle contese [*vājineṣu*]; questi si muove con illusione improduttiva, perché ha udito una parola senza frutti e senza fiori [*aphalām apuṣpām*]. 6. Chi ha abbandonato il collega che la pensa come lui, non ha più alcuna parte nella parola. Ciò che costui ode, l'ode invano; non conosce la via del retto agire [*sukrtāsya pānthām*]. 7. I colleghi che hanno occhi e che hanno orecchi sono però incapaci ad improvvisare: perché ci sono alcuni che assomigliano a stagni che arrivano sino alla bocca e sino alle ascelle; altri, invece, a stagni adatti per il bagno. 8. Quando i conoscitori della formula sacrificano insieme, da colleghi, con improvvisazioni composte col cuore, allora non c'è dubbio che uno possa restare indietro per le insidie che altri gli tendono; altri, invece, vanno avanti, perché nel recitare la formula hanno avuto successo. 9. Quelli che non vanno né avanti né indietro e non sono né conoscitori della formula né attivi nella spremitura del latte acido, questi si accostano malamente alla parola e, senza saperlo, tessono una trama d'acqua. 10. Tutti i colleghi si rallegrano col collega che si segnala ed arriva come dominatore del collegio: questi, infatti, allontana il peccato e offre il nutrimento: tra loro, diviene colui che è mandato in prima linea in occasioni di battaglie campali [*vājīnāya*].⁷⁹

A parte l'importanza delle dinamiche collegiali qui illustrate, è l'inizio di questo inno vedico ad esser particolarmente rilevante per il mio discorso, poiché presenta una delle più antiche attestazioni del composto *nāmadheya* (in senso stretto l'atto di 'assegnare un nome'), il quale è segno evidente della consapevolezza circa il potere di significazione per via in-

79 *Rgveda*, 10,71,5-10. Trad. in R. Ambrosini, *Dal X libro del Rgveda*, Giardini, Pisa 1981. Merita far notare qui le forti affinità semantiche fra il tema *vāja-* (forza, vigore, potere, scontro, lotta, contesa, agone), da cui il termine usato nel sopracitato passo rgvedico per indicare la contesa e lo scontro poetico (*vājina*), e i termini derivati dal tema *viji-* (soggiogare, subordinare, conquistare, vincere), impiegati – in un ben diverso contesto temporale e tematico – per indicare figure come quella del 'sovrano conquistatore' (*vijigṛṣu*). Cfr., ad es., Kauṭilya, *Arthaśāstra*, 6,2,13; 6,2,21-24; 7,3,1; 7,4,4; 7,6,1; 7,7,1; 7,8,11; 7,9,45; 7,11,37; 7,12,30; 7,13,1; 7,13,26; 7,13,37; 7,13,42; 7,14,1; 7,14,10; 7,16,1; 7,18,3-5; 7,18,17; 7,18,38; 9,1,1; 9,6,31; 13,1,1; 13,3,22; 13,4,29; 13,4,54; 13,5,1. Inoltre, sempre a proposito del contesto antagonistico che sta sullo sfondo della competizione poetica vedica, J. Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 79-82; M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, vol. 2, pp. 194-201. E ancora, J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague 1963.

dessicale.⁸⁰ Pare proprio che questi autori avessero ben compreso che l'atto di dare un nome equivale al 'porre in essere' dei veri e propri 'oggetti' – quasi a dire *nomina sunt res*–, dei quali, da quel momento in poi, si potrà continuare ad aver cognizione tramite la 'ri-convocazione' degli stessi per via linguistico-rappresentativa. E ciò è ribadito nelle parti a seguire dell'ino citato, nelle quali, come si è visto, l'atto di nominazione è poi ulteriormente declinato nei termini sia della sua capacità di individuazione, di selezione, di cernita, di messa a fuoco e di chiamata in primo piano, sia del suo ricorrere alla parallela messa in ombra, esclusione e isolamento di altri aspetti del reale.

Tutto questo doveva risultare talmente chiaro e convincente da provocare un ampio numero di ulteriori e puntuali considerazioni, a partire dall'antica proposta interpretativa formulata dal Buddha –che presenta il celebre accostamento dei 'nomi' (*nāma*) alle 'forme' (*rūpa*), come attestato in tanti *sutta* della tradizione *theravāda* e poi ampiamente discusso dalle correnti dell'*abhidharma*–,⁸¹ fino alle sofisticate speculazioni di Nāgārjuna e Vasubandhu, a loro volta riprese ed espanse dagli autori delle correnti *yogācāra* e dai loro interpreti.⁸²

Ed era questo stesso riconoscimento del potere reificante insito nell'uso del linguaggio a giustificare il transito dall'atto d'individuazione e di nominazione poetica delle equivalenze alla pratica della legittimazione logica delle prerogative e dei privilegi dei 'professionisti' della nominazione e della correlazione saliente (*bāndhu*), che già in *Ṛgveda* sono chiamati *bandhukṣīt*.⁸³ L'antagonismo doveva inoltre esser tale da far sì che la logi-

80 Un fenomeno da intendere in simmetria con quanto studi recenti hanno mostrato a partire da tutt'altri contesti. Cfr., ad es., H. Laycock, *Words without Objects. Semantics, Ontology, and Logic for Non-Singularity*, Claredon Press, Oxford 2006; R.J. Nelson, *Naming and Reference. The link of word to object*, Routledge, London 1992.

81 Cfr. K.H. Potter (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VII. Abhidharma Buddhism. To 150 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996, pp. 44-47.

82 Cfr., solo per alcuni esempi di studi dedicati a questi aspetti, J. Kramer, *Notes on the Rūpa Section of the Pañcaskandhakavibhāṣā*, in «China Tibetology», 21(2013), pp. 86-99; E. Shulman, *Language, Understanding and Reality. A Study of their Relation in a Foundational Indian Metaphysical Debate*, in «Journal of Indian Philosophy», 40(2012), n. 3, pp. 339-369; The Cowherds (a cura di), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2011; R.W. Perrett, *Is Whatever Exists Knowable and Nameable?*, in «Philosophy East and West», 49(1999), n. 4, pp. 401-414; A. Wayman, *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 (in part. il cap. *Vedantic and Buddhist Theory of nāma-rūpa*, a pp. 505-528).

83 Cfr. *Ṛgveda*, 1,132,3.

ca della legittimazione delle prerogative e dei privilegi del poeta vedico – in seguito estesa all’intera compagine brahmanica–, si esprimesse anche attraverso l’utilizzo di crudeli e brutali maledizioni –riconosciute dall’insieme degli agenti come logiche e legittime poiché fondate sulla suddetta dinamica logica dei *bándhu*– rivolte, ad esempio, a coloro che stentassero a riconoscere le proprie vacche come proprietà dei *brāhmaṇa*.⁸⁴

Una situazione questa ben riassunta da Jan Gonda, quando dice che

[i] brahmani dispongono di tutto un codice di simili ‘connessioni’ o ‘correlazioni’ e con le loro azioni rituali possono influire sui processi macrocosmici e curare così i propri interessi e quelli dei loro committenti, aumentare o garantire la loro potenza, salute, beni, durata della vita e sopravvivenza. Questo lavoro intellettuale dei brahmani era quindi in prima linea una faccenda pratica.⁸⁵

Spero sia ora chiaro che quella che Witzel ha chiamato «science of homologies»⁸⁶ ha implicazioni non solo rituali e linguistiche, ma anche sociali, politiche ed economiche. È anche per tener testa alle tensioni antagonistiche che in diverse occasioni le antiche raccolte vediche presentano dispositivi retorici che assomigliano all’esercizio di un’arte marziale, impiegati dai poeti –in quanto portatori del vero (*rtāvān*)– sia nella loro politica di istituzione di un patrimonio di verità (*rtá, satyá*), sia nel tentativo di difendersi o di fuggire le minacce degli avversari ‘pronunciatori di malignità’, dei ‘falsi’ e degli ‘offensori degli dèi’ (*duruktán, anrtán, devaníd*).⁸⁷

84 Cfr., per degli esempi di marcata arroganza brahmanica in tema di interessi materiali, *Atharvaveda*, 12,4,1-53; 12,5,1-73.

85 J. Gonda, *Le religioni dell’India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, p. 238.

86 M. Witzel, *The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu. (Materials on Vedic Śākhās, 8)*, in M. Witzel (a cura di), *Inside the texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard Oriental Series, Opera Minora, vol. 2, Cambridge 1997, p. 330.

87 Cfr. L. Renou, L. Silburn, *Un Hymne à énigmes du Rgveda (1.152)*, in «Journal de psychologie normale et pathologique», 42(1949), pp. 268-269. Inoltre, per due studi in cui vengono esaminate le articolazioni assunte dal contesto oppositivo e antagonistico in seno alla letteratura vedica, H.W. Bodewitz, *The Dark and Deep Underworld in the Veda*, in «Journal of American Oriental Society», 122(2002), n. 2, pp. 213-223; R. Ronzitti, *Testimonianze di ateismo nel Rgveda*, in M. Mariani, R. Ronzitti (a cura di), *Ricerche di linguistica diacronica, prospettica e retrospettiva*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2001, pp. 21-34.

6. *Appena prima che il mondo appaia come appare. Sulle ragioni pratiche della salienza e della rilevanza logiche*

Con quanto detto fino a qui ho cercato di sottolineare da un lato l'efficacia delle pratiche di significazione e dall'altro il loro essere orientate al conseguimento di risultati oggettivi e tangibili. Attraverso il loro impiego, detti autori hanno cercato di strutturare degli itinerari logici che fossero capaci di orientare le forme consuetudinarie dell'esperienza empirica e di prevederne le conseguenze. Con l'impiego sistematico di dette pratiche logiche questi autori hanno infatti mirato a vari obiettivi, a partire dalla fondazione di premesse che consentissero l'esercizio di forme di 'solidarietà sociale' in senso ancora una volta durkheimiano,⁸⁸ fino all'istituzione dei criteri di distinzione e di divisione dei diversi campi sociali. Mete senz'altro legittime, ma che spesso, sotto il peso della volontà di usufrutto esclusivo dei privilegi e dei benefici propri della convivenza solidale stabilitasi al seguito di convenzioni fra campi antagonisti, hanno visto lo scadimento e la strumentalizzazione ideologica tipici dell'uso egemonico dei saperi e delle rappresentazioni condivise.

Ognuno di questi impieghi è tuttavia segnato da due aspetti inseparabili fra loro: perseguire l'imposizione della propria visione e dei propri criteri di divisione sociale implica anche un lavoro implicito, il quale mira al velamento o alla trasfigurazione di quelle forme di arbitrio che stanno alla base della visione della realtà che si intende imporre. Quasi come se, per riuscire a mostrare una direzione specifica, fosse necessario, da un lato, occultare tutte le altre possibili e, dall'altro, velare le ragioni oggettive che fanno sì che se ne favorisca una specifica. Un tale 'mostrare nascondendo' è tipico del ragionamento che assume le tinte e i toni del mito, e ricorda le implicazioni sottese alla massima vichiana secondo cui «homo non intelligendo fit omnia».⁸⁹

88 Cfr. E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 93-234. Inoltre, D. Lockwood, *Solidarity and Schism. 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 1-66.

89 Cfr. Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 284-285: «Perché come la metafisica ragionata insegna che 'homo intelligendo fit omnia', così questa metafisica fantastica dimostra che 'homo non intelligendo fit omnia'; e forse con più verità detto questo di quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma egli col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa».

Effettivamente, in molti casi in cui si assiste al tentativo di fondare e giustificare un arbitrio, una pratica preferita su altre, una data scala valoriale, subentrano varie tipologie narrative e meta-narrative attraverso le quali si tenta di traghettare l'insieme degli agenti dalla sponda dell'arbitrario a quella del legittimo.⁹⁰ L'affabulazione mitica e la meta-narrazione sono stati spesso i veicoli privilegiati per questa traversata. A questo decisivo atto di 'traduzione' rimandava già Geertz nei primi anni settanta:

[r]eligion, by fusing ethos and world view, gives to a set of social values what they perhaps most need to be coercive: an appearance of objectivity. In sacred rituals and myths values are portrayed not as subjective human preferences but as the imposed conditions for life implicit in a world with a particular structure.⁹¹

È tuttavia necessario cercare di 'naturalizzare' le divisioni sociali, poiché altrimenti non potrebbe procedere la conseguente 'naturalizzazione' dei doveri degli individui investiti dalle divisioni stesse. Individui che non devono percepirsi come occupati in attività arbitrarie e frutto di convenzioni, bensì come intenzionalmente impegnati nello svolgimento di azioni scaturite e congeniali alla 'propria natura' (*svabhāva*). Tengo qui a sottolineare l'importanza di quest'ultimo aspetto, figurato dal sostantivo *svabhāva*. Si tratta di un composto derivato dall'incontro del prefisso *sva-* (ossia 'proprio') con il termine *bhāva* (che rimanda al 'modo di essere', allo 'stato d'animo', alla 'natura'), composto che può anche essere reso come 'proprio posto', 'condizione naturale', 'natura', 'natura specifica', 'propria natura', 'ambito proprio', 'con-naturato'. Il termine *svabhāva* è

90 Cfr., sulle implicazioni relative al passaggio dalla condizione di arbitarietà a quella di legittimità, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 102-103; 186-187; 241; P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 114-116; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 14; 25; 32-33.

91 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, p. 131. Antica pratica, questa, riconosciuta fin da B. Pascal, *Pensieri*, 294; J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Mondadori, Milano 2002, pp. 70-71. Inoltre, per altre possibili interpretazioni dello stesso processo giustificativo, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 51; 54; 100-101; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 32-33; M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 85; 90; B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 4-5.

usato prescrittivamente nel trattato di Manu,⁹² dove partecipa dell'atto di individuazione e di definizione di vari tipi di 'innate nature' ed è intrecciato con tutta una serie di 'attività dovute' (*karman*), assegnate ai viventi fin dal momento della generazione del mondo⁹³ e qui presentate nei termini di 'propria indole pratica' (*svakarman*).⁹⁴ Ne consegue che nel *Mānavadharmasāstra* il riferimento allo 'specifico modo d'essere' (*svabhāva*) di un agente –il quale non è mai astratto, bensì sempre posizionato all'interno di un punto particolare del campo sociale– sia vincolato ai 'doveri pratici della classe sociale' a cui questi appartiene (*svadharma*),⁹⁵ creando una stringente sinonimia e sovrapposizione fra doveri, azioni e natura (*svadharma*, *svakarman*, *svabhāva*). Importante mossa sincretica questa, che trova esemplare espressione anche in *Bhagavadgītā*, 18,40-48.⁹⁶

92 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2,23; 2,97; 2,124; 2,213; 8,78; 9,15-16; 9,37-39. Particolarmente interessante, in merito al portato anche metaforico di *svabhāva*, è *Mānavadharmasāstra*, 9,38, in cui il nostro composto –inserirlo all'interno di una discussione circa i modi di intendere il rapporto di forza che sussiste fra il seme del maschio e il grembo femminile che lo riceve– è adoperato per far riferimento a quel che dovrebbe consentire la riconoscibilità o meno dell'indole, delle maniere d'esistenza, dei modi d'essere, di stato e di specificità di un uomo. Ragionamento che si regge su di una 'logica del riconoscimento' sottostante, la quale, peraltro, è quella che permette l'estendibilità di questo 'principio' a tutte le forme di vita, flora e fauna incluse, secondo quanto già detto in *Mānavadharmasāstra*, 1,41-50.

93 Cfr., ad es. *Mānavadharmasāstra*, 1,26-30; 1,41-42; 1,87-91.

94 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 1,53; 2,183; 8,206-207; 8,418; 9,115; 9,207; 10,1; 10,24; 10,40; 10,50; 10,74; 10,80; 11,99; 11,122.

95 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2,150; 3,3; 5,2; 7,15; 8,41; 8,335; 8,391; 9,167; 10,97-98; 10,119.

96 Altri possibili riferimenti ai legami 'naturali' che le fonti normative stabiliscono quando trattano dei rapporti fra condizioni deontiche (*svadharma*) e posizioni pratiche (*varṇa*) sono: *Āpastambadharmasūtra*, 2,10,4-15; *Gautamadharmasūtra*, 10,1; 10,7; 10,49-50; *Mānavadharmasāstra*, 1,88-90; 10,75-79; Kauṭilya, *Arthasāstra*, 1,3,5-7. Anche qui il tentativo è quello di trasferire la forza coercitiva delle proprietà 'oggettive' conferite dalla natura (*svabhāva*) sui ruoli assegnati dalla divisione sociale che si intende, in tal modo, naturalizzare. Non a caso l'autore del *Mānavadharmasāstra*, distinguendo fra i vari modi d'essere delle cose –come nel caso della partizione fra atti svolti 'secondo il pelo' (*anuloman*) oppure 'contro il pelo' (*pratiloman*) presentata in *Mānavadharmasāstra*, 10,13; 10,16-17; 10,25; 10,31 [per un'antologia di altre fonti sanscrite circa questo aspetto nodale si veda G. Kelkar (a cura di), *Dharmakośa*, Prāñña Pāṭhaśālā Maṇḍala, Wai 2000, vol. 5 (*varṇāśramakāṇḍa*), pt. 2, pp. 1427-1534)]–, intende trarre profitto dall'accostamento 'logico' fra i modi della 'natura' e i *modus vivendi* degli agenti sociali. Cfr., per una discussione su alcune delle logiche che legano le classificazioni 'secondo natura' alle divisioni sociali, W. Halbfass,

In tal senso la procedura è duplice: se tramite l'ausilio di pratiche logiche si persegue l'obiettivo ambizioso, quanto necessario, di saldare assieme i contorni delle divisioni e delle strutture oggettive con quelli delle strutture cognitive,⁹⁷ allo stesso tempo serve il velamento dell'arbitrarietà dei propri principi e dei propri assiomi. Vale a dire che senza ricorrere a delle forme di condizionamento epistemico sarebbe difficile giungere al *consensus omnium* circa la cogenza del reale. Esse sono dunque un requisito necessario per ritenere pensabile la conservazione degli ordinamenti sociali e politici, ora non più percepiti come meramente imposti, bensì come dati dalla 'natura delle cose'. Infatti, essendo

[o]ggetto di conoscenza per gli agenti che lo praticano, il mondo economico e sociale esercita un'azione che prende la forma non di una determinazione meccanica, ma di un effetto di conoscenza. È chiaro che, almeno nel caso dei dominati, questo effetto non tende a favorire l'azione politica. Sappiamo infatti che l'ordine sociale deve in parte la sua stabilità al fatto di imporre schemi di classificazione che, essendo conformi alle classificazioni oggettive, producono una forma di riconoscimento dell'ordine, quella che implica il disconoscimento del carattere arbitrario dei suoi fondamenti: la corrispondenza tra le divisioni oggettive e gli schemi classificatori, tra le strutture oggettive e le strutture mentali, è all'origine dell'adesione originaria all'ordine costituito.⁹⁸

Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought, State University of New York, Albany 1991, pp. 347-405. E non è certo a caso che la 'rottura epistemica' messa in atto dai vari esponenti delle correnti buddhiste si rivolga proprio a simili costrutti e 'universali', sui quali le precedenti tradizioni fondavano le ragioni logiche sia dei privilegi sia degli svantaggi di cui si facevano portavoce. Cfr., per l'attacco di Dharmakīrti alla nozione di *jāti* –così come alla presunta condizione di privilegio a questa 'naturalmente' annessa–, V. Eltschinger, 'Caste' et philosophie bouddhique. Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement réaliste des dénominations sociales, Arbeitskreis Für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 2000, pp. 103-115.

- 97 «L'artificio cognitivo fonda allo stesso tempo l'istituzione sulla natura e sulla ragione scoprendo che la struttura formale delle istituzioni corrisponde alle strutture formali delle sfere non umane». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93. Da qui l'esigenza della naturalizzazione delle divisioni sociali imposte e della costruzione dello spazio sociale ripartito in 'classi'. Cfr. P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge 1999 (rist.), pp. 229-251; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 25-28; M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 141-165; B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 141-171.
- 98 P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, p. 121.

Ma se da un lato è necessario che gli agenti percepiscano e riconoscano come giustificate –e quindi le misconoscano in quanto arbitrarie– determinate distinzioni e disposizioni istituite al seguito dell'imposizione, esse, per garantirsi una permanenza duratura, debbono anche essere valutate come le più idonee e dotate di maggior valore. Occorre per questo operare ancora su due fronti, sia «[...] trasformando le relazioni sociali interessate in relazioni elettive dai significati disinteressati, sia legittimando le relazioni di dominio (arbitrarie) come relazioni naturali, ordinarie e logiche».⁹⁹

È qui che il processo di imposizione di una propria visione del mondo deve ricorrere al secondo momento del condizionamento epistemico, attraverso il quale le forme di conformismo e consenso logico –così come intese a partire da Durkheim–,¹⁰⁰ vengono affiancate da forme di conformismo e di consenso morale interiorizzate. Ora, al seguito del discorso che si avvale del rimando alle 'cose così come sono', va posto quello sulle 'cose così come è giusto che siano', intrecciando i piani del giudizio ontologico e deontologico, in vista di rinnovata efficacia.¹⁰¹

È dunque per ragioni pratiche che la descrizione di un dato fenomeno precede – e 'motiva' – l'introduzione di un giudizio valoriale e morale. Un ragionamento deduttivo degno di questo nome, però, non ammetterebbe il passaggio da premesse descrittive a conclusioni prescrittive:¹⁰² quest'ultime, infatti, sono possibili solo ignorando il fatto che dalla mera constata-

99 G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, CEDAM, Padova 2002, p. 147.

100 «Se ad ogni istante gli uomini non si accordassero su queste idee essenziali, se non possedessero una concezione omogenea del tempo, dello spazio, della causa, del numero ecc., ogni accordo –e quindi ogni vita comune– diverrebbe impossibile tra le intelligenze. Perciò la società non può abbandonare le categorie al libero arbitrio dei singoli, senza abbandonarvi essa stessa. Per poter vivere essa non ha soltanto bisogno di un certo grado di conformismo morale; essa non può fare a meno anche di un minimo di conformismo logico». E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 19. Inoltre, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 180-182; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 3-5.

101 Difficoltà insita in ogni teoria della dottrina giuridica, dal momento che il distinguo e la valutazione di una norma si muove secondo tre livelli: quello deontologico (in cui il giudizio mira a stabilire il giusto e l'ingiusto); quello ontologico (in cui il giudizio riscontra il valido e il non valido); quello fenomenologico (in cui il giudizio guarda a ciò che è efficace o non efficace). Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 23-44.

102 Questo, in sintesi, quanto dettato dalla formulazione comunemente nota come 'legge di Hume', anche chiamata 'ghigliottina di Hume', oppure 'forza di Hume'.

zione (descrizione) dell'essere non è dato arrivare all'indicazione (prescrizione) del dover essere, il quale ha come solo fondamento 'logico' la trasfigurazione in senso morale dei fenomeni descritti.¹⁰³ Ma il rigore logico qui non può darsi, in quanto renderebbe ingiustificabili le inferenze morali, le quali si reggono non certo su constatazioni empiriche, bensì sull'incremento valutativo arbitrariamente abbinato alle stesse. Di contro, non curandosi della neutralità descrittiva delle proprie premesse, il discorso normativo continua a impiegarle in maniera strumentale, se non altro per 'dar ragione' della quota di aggravio valoriale presentata in certe sue conclusioni.¹⁰⁴

Anch'esso in cerca dell'ambita sintesi fra 'conformismo logico' e 'conformismo morale', l'autore del *Mānavadharmasāstra* –coerente con la sua 'politica della percezione'– promuove la suddetta rappresentazione del mondo: il suo è un inventario 'logico' del reale e dei doveri dei viventi, che deve essere incorporato da quest'ultimi attraverso la reiterata pratica di specifici comportamenti e di 'condotte consentite' (*ācāra*).¹⁰⁵ E una volta che gli 'occhi di tutti' vedono il *medesimo* mondo è possibile procedere con l'articolazione delle logiche retributive derivanti. Logiche riguardanti le forme dell'agire in un dato modo *in quel* mondo, a partire dalle quali possono poi declinarsi le varie forme d'uso di sé, le attese, le speranze e il riconoscimento delle forme di ricompensa.

7. *Sul senso dell'aver sott'occhio quel che è 'sotto gli occhi di tutti'*

Nelle pagine precedenti ho scelto di concentrare la mia attenzione su quel che certi autori sudasiatici hanno voluto porre 'sotto gli occhi di tutti'. L'obiettivo era quello di ampliare gli orizzonti della riflessione sul tema

Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 496-497.

103 Lungi tuttavia da voler così liquidare la questione qui sollevata. Per avere un'idea più chiara delle complessità che si annidano dietro simili tematiche si veda lo studio di B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 215-676. Inoltre, S. Yablo, *Coulda, Woulda, Shoulda*, in T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 441-492.

104 Vedo come emblema di questo processo la creazione della categoria dei 'delinquenti nati' (*apadhvamsaja*). Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 10,41; 10,46; 10,61.

105 Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 56-57; 135-171.

della 'salianza', cruciale oggi come allora. Ritenevo, infatti, che materiali come quelli qui raccolti potessero offrire nuove occasioni per comprendere meglio la sistemica che governa il disporsi dei processi di definizione e di istituzione del 'reale'. Processi condivisi, laboriosi e davvero determinanti. Processi che muovono da semplici atti discorsivo-indessicali e arrivano fino a formare e orientare la percezione e la valutazione dei fenomeni. Processi che plasmano e anticipano le forme collettive del riconoscimento e dell'assegnazione dei gradi di salianza.

Le fonti selezionate volevano fungere da spunto per estendere la riflessione attorno a questi temi, arrivando a trattare aspetti non sempre evidenti: mentre è ampiamente noto quanto l'esperienza sensibile risenta dei pregiudizi e degli a priori 'concettuali', non potremmo dire altrettanto circa la consapevolezza dei rapporti che ci sono fra questi e gli a priori 'percettuali'. Riuscire a tener presenti i rapporti e i vincoli che sussistono fra 'concetti' e 'percezioni' è tuttavia decisivo. Si pensi solo al fatto che quest'ultimi, riposti e incistati nella 'carne' e nei sensi di tutti, fungono da veri e propri termini di paragone dell'esperienza sensibile, tanto vincolanti quanto anticipanti:¹⁰⁶ per riuscire a vedere e a cogliere il valore di *qualcosa* –come è noto fin dall'*incipit* autocritico del *Trattato sulle sensazioni* di Etienne de

106 Torno qui a rievocare quel che L. Fleck, ormai decenni fa, ha scritto circa i vincoli esercitati dagli 'stili di pensiero', i quali sono intesi alla stregua di costrittori che operano al livello delle rappresentazioni condivise e che orientano e addestrano la cognizione (ma anche, devo aggiungere, la percezione): «L'individuo non ha mai –o quasi mai– la coscienza dello stile di pensiero collettivo, che quasi sempre esercita una costrizione incondizionata sul suo pensiero e che è semplicemente impossibile poter contraddire». L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 100. Inoltre, R.S. Cohen, T. Schnelle (a cura di), *Cognition and Facts. Materials on Ludwick Fleck*, Reidel, Dordrecht 1986. In questione, dunque, c'è il tema dell'eteronomia vs autonomia, da intendere a partire dall'interdipendenza fra il senso di identità individuale e quello di appartenenza a un più esteso 'collettivo di pensiero', per dirlo ancora con Fleck. Cfr. J.R. Wettersten, *Autonomy or heteronomy? That is the question*, in «Social Epistemology», 17(2003), n. 23, pp. 317320. In ogni caso, gli agenti sociali risentono cospicuamente dell'ingombro delle rappresentazioni istituite e condivise: «I membri del gruppo latente non intendono intenzionalmente creare lo stile di pensiero che sostiene la forma dell'organizzazione: si tratta di un prodotto collettivo. [...] È necessario un unico assunto iniziale, quello minimo, che i membri vogliono che la comunità sopravviva pur senza abbandonare la loro autonomia individuale. Le costrizioni della situazione permettono solo certe soluzioni. Adottando la strategia più semplice, i membri iniziano a camminare insieme lungo un sentiero che termina con la costruzione collettiva di uno stile di pensiero». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 75.

Condillac¹⁰⁷ serve aver già visto e valutato *qualcos'altro*. Ma questa sistemica non è mai evidente. Non ne avvertiamo né la presenza né, tantomeno, l'invasione. Serve sforzo per arrivare a cogliere quanto, e in che termini, le proposizioni ideali condivise siano in relazione alle ambizioni intime e alle sensazioni incorporate dei singoli agenti. Serve sforzo per vedere quello che appare chiaro, familiare, consueto, regolare. È una 'fatica logica' quella che si sente quando si cerca di cogliere quel *qualcosa* che agevola e favorisce l'apparire evidente di *qualcos'altro*.

Avendo in mente questi aspetti ho ritenuto sensata la scelta di analizzare il dettato logico di alcuni testi normativi, i quali non nascondono le proprie ambizioni regolatrici e ordinanti. Trattati come il *Mānavadharmasāstra*, ad esempio, non fanno fatica nel dichiarare il proprio primato, non si sforzano di attenuare l'asprezza delle proprie persuasioni. Parlano 'chiaramente', sono espliciti nel dire a tutti come stanno le cose. Talvolta appaiono addirittura sorpresi della miopia di chi li circonda, ragion per cui il loro parlare assume quasi i tratti dello stupore: 'ma come fate a non vedere che *questo* è ciò che dovete fare?'. Ed è proprio questa disinvoltura che ha attratto la mia attenzione. Una forma di disinvoltura implicita, 'naturale', tipica di coloro che sanno di 'avere ragione', che si aspettano di essere capiti, che non hanno dubbi circa il riconoscimento collettivo del loro parlare: sanno che le loro persuasioni sono salienti, che il loro ragionare è cogente.

Apparendo pienamente avvertite a riguardo, le prescrizioni presenti nelle opere normative attingono a piene mani alla forza persuasiva che viene dalle analogie con la natura, cercando così di conferire 'naturalità' e legittimità all'idea di mondo che ambiscono a porre 'sotto gli occhi di tutti'. In questi testi i 'naturali' modi d'essere delle cose sono prima indicati e poi accostati al dover essere –tutt'altro che 'naturale'– di specifiche norme e prassi, rendendo sempre più opaca la cifra della loro convenzionalità. Questa particolare sistemica del consenso logico-percettivo e propriocettivo pone le basi per manovre successive, che proseguono fino

107 Che riporto qui in breve, ma alla cui lettura estesa e contestuale rimando: «Non sapremmo ricordarci l'ignoranza nella quale siamo nati, è uno stato che non lascia tracce dopo di sé. Non ci ricordiamo d'aver ignorato solo ciò che ci ricordiamo di aver appreso, e per osservare ciò che impariamo, bisogna già sapere qualche cosa: bisogna essersi accorti di avere qualche idea, per notare che si hanno idee che non si avevano». E.B. de Condillac, *Trattato sulle sensazioni*, in Id., *Opere*, a cura di G. Viano, UTET, Torino 1976, pp. 339-340. Sorprende, ma a questo punto spero neanche troppo, il parallelismo fra queste considerazioni e il bersaglio della 'perlustrazione circa il pre-supposto' (*pūrvaparikṣā*) di Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 9,1-6.

al punto in cui vi è pieno consenso tra le forme di constatazione estetica, epistemica ed etica.

Tale è il potere pratico che viene dal partecipare di una medesima semi-sfera, tale è la forza del linguaggio condiviso, il quale né è tutt'altro né coincide col parlante. Come scrive Paolo Virno,

[...] il pensiero verbale non cerca un corpo qualsiasi (questo o quel suono articolato) per diventare fenomeno e *res*, ma è in se stesso corporeo, fenomenico, cosale; fa tutt'uno, dunque, con il lavorio dei polmoni e dell'epiglottide, che i suoni articolati produce.¹⁰⁸

Molte delle stanze del *Mānavadharmasāstra* non fanno mistero di questi processi, rendendo esplicita la consapevolezza autoriale circa il modo in cui le forme logiche possono influenzare le esperienze sensibili.¹⁰⁹ Nel quadro della sua articolata politica della percezione, anche l'autore del *Mānavadharmasāstra* si è adoperato per la diffusione di una specifica rappresentazione regolare e regolante del 'reale', atta a orientare il disporsi degli schemi di valutazione e di percezione dei singoli.¹¹⁰ Un 'reale' che però diventa 'mondo' solo se prende corpo, ossia solo se qualcuno introietta le idee, le parole e le immagini che pongono in essere *quel* mondo. A quel punto, ossia una volta 'naturalizzato' e incorporato, un determinato disegno *di* mondo può arrivare a essere la matrice della familiarità e dell'affinità esperita dai sensi con cui qualcuno in carne ed ossa lo tocca e lo vede. Non potrebbe esser diversamente, peraltro, visto che «[o]gni teoria, la parola lo indica, è un programma di percezione; tanto più è vero se si tratta di una teoria del mondo sociale».¹¹¹ D'altra parte, le idee sul mondo e sulla re-

108 Cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 123.

109 Come già detto, sarebbe difficile negare questo aspetto a un'opera come il *Mānavadharmasāstra*, vista e considerata, ad es., la sequenza degli argomenti ivi trattati. Cfr. P. Olivelle, *Structure and Composition of the Mānava Dharmaśāstra*, in «Journal of Indian Philosophy», 30(2002), n. 6, pp. 537-542.

110 Cfr., sugli esiti a cui si ambisce con l'istituzione di una norma, F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 167-204. La metafora delle regole e del gioco –ma anche quella dei vincoli e della lotta– rende bene il senso e la portata della dimensione immersiva e ripetitiva in cui si esercitano gli agenti. Con il protrarsi dell'abituazione alle 'regole' del 'gioco' da esse governato si assiste poi alla loro penetrazione nella carne dei giocatori. Cfr. G. Calleja, *In-Game. From Immersion to Incorporation*, MIT, Cambridge 2011.

111 P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, p. 122.

altà non possono restare tali se intendono sopravvivere all'incalzante contingenza delle pratiche. A tal fine son costrette a diventare pratiche anch'esse, trovando dimora stabile nei corpi dei viventi. È seguendo simili strade che le proposizioni normative hanno guadagnato l'intimo degli agenti, inoculando il 'verbo nella [loro] carne' e vincolandoli, senza più stupore né spaesamento, alla cogenza *col* mondo che a quel punto gli si poneva di fronte. *Un* mondo visto e sentito come estremamente saliente, rilevante, sensato, significativo.

L'esame di opere come queste, dunque, è indispensabile per chi intende mettere a fuoco gli snodi che permettono il passaggio dal pronunciamento di descrizioni 'neutrali' (le quali servono sia a 'mostrare' sia a far 'constatare' la logica che governa i processi reali) alla costituzione di tutta una serie di livelli di conformismo, sia logico sia percettivo.¹¹² E sono questi i processi che permettono l'*embodiment* dei criteri con cui il singolo determina la salienza o meno dei fenomeni di cui fa esperienza.

Ed è precisamente questo il senso del mio esplorare alcune delle strategie rappresentative e discorsive per il cui tramite, ieri come oggi, un particolare ritratto *del* mondo riesce a diventare *il* mondo che 'tutti hanno sotto gli occhi'.

112 Sono a tutti gli effetti esempi della condizione vincolante entro cui si svolge il ragionamento condiviso di una data collettività, i cui membri, dando per scontate e tacite le ragioni e le cause dell'apparire come 'oggettive' delle cose –poiché queste sono state obliate per il tramite del misconoscimento delle loro condizioni di produzione–, cercano ora non tanto cause quanto responsabilità. In questo senso, sia il pensiero sia le percezioni ordinarie possono risultare prive di dubbio, al contrario dello scetticismo che sottopone a scrutinio proprio quel che pare ovvio. Cfr. R.N. McCauley, *Why Religion is Natural and Science is Not*, Oxford University Press, New York 2011.



ALDO TOLLINI

LA TRADUZIONE NEL CONTESTO CULTURALE DEL GIAPPONE PREMODERNO

La traduzione è un tema molto attuale nella nostra società globalizzata in cui la comunicazione, in particolare la comunicazione interculturale, ha assunto un'importanza strategica. Tradurre vuol dire avvicinare culture lontane e renderle comprensibili. Nell'era in cui tutto è diventato prossimo e fruibile, la traduzione si rivela indispensabile, e per questo non solo le traduzioni sono aumentate enormemente in quantità, ma si sono sviluppati anche studi specifici che si occupano della traduzione dal punto di vista teorico.

1. *Traduzione e cultura*

La traduzione interlinguistica è sempre una traduzione anche interculturale: cioè non solo rende un testo in una lingua diversa, ma lo colloca nella dimensione culturale della lingua di arrivo. Se così non fosse, la traduzione diventerebbe pressoché un atto automatico basato solo sulle corrispondenze lessicali dei dizionari. Infatti, il testo della L1 deve essere collocato nella dimensione linguistica, ma anche culturale della L2. La lingua non è un semplice strumento di trasmissione di informazioni, di idee e di sentimenti, ma è anche lo strumento con il quale si costruisce e si forgia il pensiero. È attraverso la lingua che si concretizza il pensiero, che a sua volta prende forma grazie proprio grazie ad essa.

Vi sono però, a seconda dei testi, traduzioni che hanno un tenore culturale particolarmente elevato: si pensi per esempio alla differenza tra la traduzione di un testo tecnico, o di un romanzo rispetto a un trattato filosofico o religioso. È chiaro che i rispettivi valori culturali dal primo al terzo, vanno aumentando progressivamente, e con questo anche la difficoltà di "trasmissione culturale". Sebbene tutte le traduzioni coinvolgano anche gli aspetti culturali, anche per il solo fatto che le lingue sono diverse, alcune, per il loro contenuto, sono particolarmente esposte ai problemi connessi con la trasposizione culturale.

Nella resa di un pensiero da una lingua a un'altra, si sviluppa un processo di decodifica e ricodifica dalla cultura di un popolo a quella di un'altro, e in questo processo di trasposizione culturale, le nuove concezioni vivificate dall'humus della cultura di arrivo, assumono sfumature nuove e originali. Il processo di traduzione linguistica diventa quindi un potente strumento di rielaborazione culturale.

2. Traduzione in Giappone

Dal punto di vista storico, il Giappone non ha mai subito una invasione di popoli stranieri, almeno fino al secolo scorso. Dal punto di vista geografico è un arcipelago situato all'estremità orientale del continente asiatico, quindi in una posizione estremamente isolata e periferica.

Questi semplici dati conducono a una importante riflessione: in che modo questo popolo si è rapportato con altre popolazioni e altre culture? Come ha sviluppato la sua interazione culturale? Sono domande di vasta portata che necessiterebbero di ben altro spazio, ma per rispondere parzialmente e brevemente, si può senz'altro affermare che la traduzione ha svolto un ruolo fondamentale. L'oggetto principale dell'interesse, per molti secoli, cioè nel periodo della formazione della cultura giapponese tradizionale, è stato il continente, e in particolare la grande cultura cinese che ha influenzato tutta l'Asia Orientale.

Tra il continente e l'arcipelago vi sono stati rapporti di vario genere naturalmente, ma quello che ha lasciato la maggiore impronta dal punto di vista culturale non sono stati i rapporti personali, come viaggi di studio o simili, che pur ci sono stati, ma l'importazione di libri dal continente. Testi di letteratura, scienze, pensiero (Buddhismo, Confucianesimo e Daoismo), tecnologia e così via, scritti in lingua cinese classica, che i giapponesi chiamano *kanbun*.

Questo significa che le culture esterne non si sono imposte per loro volontà, come nel caso di migrazioni o invasioni, ma sono state importate attraverso il filtro della traduzione, e questo filtro è stato esercitato a valle, cioè dai giapponesi, sulla base delle proprie necessità, interessi e curiosità. È importante sottolineare che gran parte degli stimoli culturali che poi sono andati a formare la cultura giapponese sono stati fatti propri sulla base di un filtro, quindi di scelte orientate, cosa che non può dirsi nel caso di molte culture di ambito europeo, per esempio, dove anche le imposizioni culturali hanno svolto un ruolo determinante.

Qui è necessario fare una breve considerazione che riguarda i rapporti interculturali tra “culture dominanti” (o egemoniche”) e “culture periferiche”: nel caso in questione, la cultura cinese per secoli fu cultura dominante in Asia Orientale e quella giapponese periferica. Quando si creano queste condizioni, la traduzione – e di conseguenza, l’importazione di elementi culturali – assume aspetti del tutto particolari, diversi da quelli tra due culture sullo stesso piano. La prima e più importante riflessione è che nelle culture dominanti i testi tradotti da altre culture sono marginali, mentre, all’inverso, nelle culture periferiche i testi tradotti dalla cultura dominante sono centrali, e questo fenomeno influenza le strategie traduttive. Di fatto, mentre moltissimi testi cinesi furono tradotti in Giappone, pochissimi lo furono dal giapponese al cinese, con una sproporzione enorme e significativa.

La cultura cinese si è diffusa in Asia attraverso la circolazione di libri e quindi è stata una “invasione” pacifica che ha avuto luogo per infiltrazione e in modo consensuale tra emittente e ricevente. L’importanza di questo fattore è difficilmente esagerabile: la diffusione e lo sviluppo delle culture della cosiddetta sfera culturale sinica è avvenuta attraverso la ricezione e la traduzione di testi dal *kanbun* alle lingue locali, per mezzo di varie strategie traduttive.

Il Giappone ha sviluppato una strategia particolare di accoglienza degli elementi culturali esterni che passa attraverso una loro rielaborazione e un adattamento alle esigenze e ai costumi autoctoni. Il risultato è che ci si può spingere fino a dire che, in gran parte, la cultura giapponese è il prodotto dell’integrazione di culture esterne nella propria, e pensare alla cultura giapponese in quanto “cultura prodotta dalla traduzione”, e accanto alla “cultura prodotta dalla traduzione” si è certamente anche sviluppato quella che potremmo chiamare “cultura della traduzione” che ha fatto da sostegno alla prima.

Di fatto, la lingua giapponese moderna si è in buona parte formata sulla base della traduzione, cioè si è formata nel processo di traduzione da lingue straniere e in quel processo ha profondamente modificato le sue strutture e i suoi elementi, tra cui, in modo massiccio, il lessico. Per questo si può dire che accanto alla “cultura giapponese in quanto prodotto della traduzione” si è prodotta una “lingua giapponese prodotta dalla traduzione” e questi due fenomeni sono andati di pari passo, l’uno a sostegno dell’altro, reciprocamente. Si pensi alla pratica del *kanbun kundoku*, tanto per citare uno degli esempi più evidenti.

Così in Giappone si venne formando una dimensione ibrida, o sincretica sostenuta da un ambiente linguistico altrettanto ibrido, sospeso tra due

poli, uno esterno e l'altro interno o autoctono, e continuamente muoventesi nello spazio tra di essi.

La condivisione di aspetti culturali, diciamo la prossimità di culture, oltre che di lingue rende il lavoro di traduzione più facile e anche più affidabile. Si pensi per esempio a una traduzione dal francese in italiano, rispetto a una dal russo all'italiano. Quando si tratti di culture molto diverse il cui ambito di condivisione culturale è scarso, la traduzione diventa problematica e richiede maggiore attenzione e cura. Nel caso di culture molto lontane, è normale che anche le lingue siano molto diverse e questo è un altro fattore che complica l'attività traduttoria. Ciò ha comportato in Giappone una strategia mirata della traduzione, dal *kanbun* al giapponese.

3. La traduzione dal *kanbun* in Giappone

Lo studioso israeliano Gideon Toury ha dato un contributo molto importante agli studi sulla traduzione, introducendo il concetto di "adeguatezza" e "accettabilità".¹ Nel caso dell'adeguatezza, la tendenza è quella del mantenimento dell'integrità del testo originale (prototesto), mentre nel caso dell'accettabilità, si preferisce la lettura scorrevole nella lingua e nella cultura ricevente. Sono due modalità diverse, che privilegiano scopi diversi: la fedeltà al prototesto oppure la compensabilità da parte del lettore nel metatesto. Tuttavia, va notato che attraverso queste due modalità traduttive, vengono trasmessi significati ed elementi culturali e che essi prendono forme diverse a seconda di una o dell'altra modalità.

Nel caso specifico del Giappone, la traduzione ha assunto una forma molto particolare, quella che chiamiamo *kanbun kundoku*, ossia una versione in lingua autoctona del cinese classico. Questa strategia traduttiva, con qualche variante, è stata adottata da molti paesi che facevano riferimento alla cultura cinese, ma solo in Giappone ha raggiunto un livello di perfezionamento e di diffusione elevato e continuato fino alle soglie dell'era moderna.

Per secoli il *kanbun kundoku* è stato l'unica forma di traduzione poiché essa avveniva sempre e solo in una unican direzione: quella dal *kanbun* alla lingua autoctona. Solo dal XVIII secolo in poi, l'orizzonte si amplia includendo traduzioni da lingua occidentali soprattutto dall'olandese. Durante il primo incontro con gli occidentali nel XVI secolo, di fatto assistiamo qua-

1 Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1995, p. 56.

si esclusivamente a traduzioni da testi giapponesi in lingue occidentali, e rarissimamente il contrario. Quindi per i giapponesi, per molti secoli, tradurre significava rendere la lingua cinese in giapponese e questo era possibile grazie alla presenza della scrittura sinografica in entrambe le lingue.

Senza entrare in una discussione tecnica sul *kundoku*, cioè la resa in giapponese del cinese, basti dire che si interveniva sul testo cinese aggiungendo varie parti funzionali della lingua come declinazioni, coniugazioni verbali, particelle varie assenti nel cinese, ma indispensabili in giapponese. Le operazioni erano due: integrazione della parti linguistiche necessarie nella lingua autoctona e riposizionamento delle parole cinesi secondo l'ordine linguisitico giapponese.² Così facendo un testo cinese poteva essere letto in giapponese. Si tratta di una riformulazione, o meglio, in realtà di una traduzione, che comporta però dei risvolti particolarmente interessanti. Essa è detta *chikugoyaku* 逐語訳, cioè “traduzione parola per parola” ed è il tipo più aderente al testo perché ne riproduce fedelmente tutte le parole presenti, o meglio i sinogrammi-parole che trovano tutti una corrispondenza nel testo giapponese rimanendo presenti nella traduzione.

Questa tecnica traduttiva è stata quella che ha permesso l'importazione di una enorme quantità di elementi culturali cinesi a partire dal momento dell'introduzione della scrittura in Giappone attorno al VI-VII secolo, fino al XIX secolo.

L'acquisizione di valori culturali esterni, come ben sappiamo dopo gli studi di Mac Luhan, è condizionata dal mezzo di trasmissione, quindi dalle lingue e dalla modalità di resa da una lingua all'altra, insomma dal tipo di traduzione. A seconda dei vari tipi di traduzione che possono essere messi in atto, la trasmissione culturale può prendere forme molto diverse e portare a risultati altrettanto diversi e il caso del *kanbun kundoku*, nel panorama della traduttologia, è certamente un caso a sé che merita una riflessione specifica.

Tuttavia, qui vorrei occuparmi di un caso particolare all'interno del *kundoku*, che è molto interessante e viene chiamato “interpretazione *kanjin* 観心”. Esso ebbe una importanza rilevante nello sviluppo delle dottrine buddhiste del Giappone medievale.³ *Kanjin* letteralmente vuol dire “osser-

2 Mentre la lingua cinese è di tipo SVO, cioè come l'italiano, quella giapponese è di tipo SOV e quindi mette il verbo in ultima posizione nella frase.

3 Per un approfondimento su questo tema sui veda: Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1999, pp. 153 e segg., e Richard K. Payne & Taigen D. Leighton, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, Routledge, London, 2006, pp. 245 e segg.

vare la (propria) mente” ed è una pratica largamente utilizzata nell’ambito del Buddhismo Tendai: osservando la propria mente si può giungere a cogliere la vera essenza del proprio essere e di conseguenza dell’intera realtà: Tuttavia, questo termine venne poi impiegato nel campo epistemologico per indicare una interpretazione di tipo personale ed intuitivo di testi canonici buddhisti.

In termini semplici, il *kanjin* consisteva nella pratica della traduzione di testi cinesi per mezzo del *kanbun kundoku* usando le integrazioni in lingua autoctona al testo cinese in modo tale da dare una traduzione originale, non corrispondente al reale significato del testo, ma secondo una interpretazione forzata che desse legittimità a una visione dottrinale personale e precostituita.

Il testo canonico, non veniva mai messo in discussione: lì si trova la verità, tuttavia, questa verità sin riteneva che fosse spesso nascosta, o inaccessibile ai più essendo esoterica, e quindi andasse svelata attraverso una interpretazione di tipo personale intuitiva e non strettamente filologica. In questo modo dottrine elaborate in modo originale, venivano legittimate attraverso i testi canonici e poi diffuse come “vere interpretazioni” del testo cinese. Questo tipo di elaborazione è possibile perché tutte le parole del testo originario rimangono anche in traduzione autoctona, ed è solo con l’aggiunta di parti linguistiche funzionali – cioè interpretative – che la traduzione prende un’interpretazione non convenzionale.

Uno degli esempi più famosi è quello del maestro Dōgen (1200-1253) della scuola Zen, il quale nel capitolo “Busshō” (Natura-di-Buddha) dello *Shōbōgenzō*, prende in esame la frase del *Sūtra del Loto* che dice: 一切衆生悉有仏性 cioè: “Tutti gli esseri senzienti hanno la natura-di-Buddha.”⁴ Attraverso una sofisticata strategia linguistica di traduzione in lingua giapponese, Dōgen riesce a convertire la frase in modo che significhi: “Gli esseri senzienti, tutti, sono la natura-di-Buddha.”⁵ In questo modo egli legittima attraverso l’autorevole *Sūtra del Loto* la sua originale formulazione della dottrina della natura-di-Buddha, che forma uno dei pilastri del suo insegnamento: gli esseri senzienti non “hanno” la potenzialità di diventare dei Buddha, ma sono già *a priori* dei risvegliati.

Un altro esempio che riguarda il maestro Shinran (1173-1262) della scuola della Vera Terra Pura. Egli commenta l’espressione 至心廻向 del *Sūtra Muryōju* che letteralmente significa: “fa in modo di portare ad avere

4 La natura-di-Buddha va intesa qui come la potenzialità latente che ogni essere umano ha di sviluppare per diventare un Buddha.

5 Etō Sokuō (ed.), *Shōbōgenzō*, vol. 1, Iwanami, 1965, p. 315.

un cuore massimamente sincero” intendendo che la pratica della recitazione del Nome del Buddha Amida da parte degli esseri senzienti ha come effetto di portare ad avere un cuore sincero e quindi alla rinascita nella terra Pura, e le dà una interpretazione originale. Lo fa attribuendo al verbo “portare ad avere” una forma onorifica che non esiste in cinese,⁶ e in questo modo il soggetto della frase diventa Amida stesso e non più gli esseri senzienti. L’intenzione di Shinran è quella di sostenere che il cuore sincero non è frutto dell’azione e degli sforzi degli uomini attraverso la pratica, ma un dono di Amida, secondo la sua dottrina del *tariki*, ossia della salvezza grazie al “potere altri”, cioè di Amida.

Questo mostra come il filtro della traduzione è in grado non solo di veicolare significati da una cultura ad un’altra, ma anche e più produttivamente di creare una nuova episteme. La traduzione culturale insomma non si limita a rendere un testo in una lingua diversa, ma nel processo di decodifica e ricodifica si crea un metatesto che apporta significati nuovi. Lo scarto tra prototesto e metatesto nel *kanbun kundoku* è basato su una strategia linguistica mirata che mantiene gli stessi elementi della lingua, ma ne modifica i rapporti reciproci, o ne aggiunge alcuni apparentemente superflui o naturalmente necessari, ma che invece hanno un ruolo determinante ai fini di una nuova interpretazione.

In questo modo, la cultura periferica giapponese, senza rinnegare la cultura dominante cinese, ha trovato il modo per elaborare una sua propria specificità grazie alla traduzione: un sistema indiretto ma efficace per rielaborare e filtrare la cultura continentale secondo la propria prospettiva.

Questo del *kanjin* giapponese è ovviamente un caso limite interessante, ma unico. Tuttavia, ci dice come la strategia della traduzione per mezzo del *kundoku* in cui due lingue si sovrappongono di fatto in uno stesso testo, sia anche il luogo in cui anche due epistemi si sovrappongono e dove i limiti tra il prototesto e il metatesto non sono chiaramente distinguibili. Così come la lingua della traduzione è una sorta di ibrido tra due lingue, anche il significato diventa un ibrido tra due culture diverse. Per questo, la traduzione nel Giappone premoderno ha continuato per secoli a cercare un terreno ibrido, una sorta di ricerca di una lingua intermedia in parte artificiale, che facesse da tramite tra due mondi diversi. Quindi, mentre in Europa si considerava la traduzione un passaggio tra dimensio-

6 Nel *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui* 顕浄土真実教行証文類, in: *The SAT Daizōkyō database*, fonte Internet: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php>, p. T2646_.83.0601a28: 至心回向セシメ玉ヘリ.

ni culturali e linguistiche diverse, un riversamento di significati da un contenitore in un altro, una trasformazione, un cambiamento di forma cercando di mantenere lo stesso contenuto, in Giappone si è messa in atto una strategia diversa: la ricerca di un mezzo intermedio, la lingua del *kundoku*, di fatto sino-giapponese, per mediare una cultura sentita anch'essa come un elemento comune, mai completamente estraneo. La lingua del *kundoku* è una "interpretazione" di quella cinese, in fondo una sua variante. Allo stesso modo la cultura che questa lingua veicolava era intesa come una interpretazione giapponese della cultura cinese, da parte di chi ne condivideva i valori. Il processo di ibridizzazione e di conseguenza di contaminazione ha portato in Giappone alla elaborazione di un universo semiotico sincretico dai confini labili e incerti.

Il non voler riconoscere la diversità tra le due epistemi – e le due lingue –, il non sentirle come separate è, in fondo, un modo per essere partecipi della cultura dominante da parte di una cultura periferica. È anche un riconoscimento della propria marginalità e un desiderio di non venire esclusi, facendo in modo di trovare un terreno comune, una condivisione.



PAOLO VICENTINI

BUDDHISMO E ARTI MARZIALI FRA STORIA E MITO

Il supermarket delle arti marziali

Dopo l'insossidabile long-seller *Lo zen e il tiro con l'arco* di Eugen Herigel, gli scaffali delle nostre librerie si sono riempiti di letteratura dedicata alle numerose tecniche marziali dell'estremo Oriente. È cresciuta una rigogliosa quanto disordinata foresta di nomenclature e lignaggi accomunati da un solo chiaro comune denominatore: l'idea che e le arti marziali non abbiano una valenza unicamente ginnica e sportiva, ma costituiscano un'autentica via di realizzazione spirituale, spesso strettamente legata al buddhismo se non addirittura una sua diretta filiazione.

Un'altrettanto vasta cinematografia, prodotta a Hollywood e a Hong Kong fin dagli anni '60, ha fatto da supporto a questa prospettiva, contribuendo a formare il nostro immaginario e svolgendo un ruolo straordinario nella diffusione della fama delle arti marziali nel mondo.

Ma quanto di ciò che viene proposto in questo variopinto mercato corrisponde alla realtà? Quanto sono autentiche le pretese di spiritualità delle arti marziali contemporanee? È davvero possibile tracciare una linea di continuità fra l'antica tradizione buddhista ed il *shàolínquán*, il *karate*, il *jūdō*, il *kyudō*, il *kendō* o l'*aikidō*? Oppure ci troviamo di fronte ad un artificioso supermarket spirituale costruito ad uso e consumo dell'Occidente, simile a quello che caratterizza il new age? Per trovare una risposta è necessario fare un balzo indietro, prima dell'arrivo di Bodhidharma in Cina.

Il buddhismo non è poi così nonviolento

Una prima e apparentemente insormontabile difficoltà nell'apparentare arti marziali e buddhismo è costituita dalla vocazione profondamente nonviolenta e antimilitaresca della sua dottrina originaria, rinvenibile in svariati passi del Canone pāli: «Con l'astio le azioni ostili qui giammai si pla-



cano. È con l'amicizia che le azioni ostili si placano. Questo è un insegnamento antico» (*Dhammapada*, I, 5); «Vincendo l'uomo produce inimicizia; nel dolore riposa chi è stato sconfitto. Nella gioia riposa chi è placido, dopo aver abbandonato vittoria e sconfitta» (*Dhammapada*, XV, 201); «Tutti temono il bastone, tutti sono atterriti dalla morte. Considerando gli altri come se stesso, un uomo non dovrà né uccidere né far uccidere» (*Dhammapada*, X, 129); «Rispetto a chi vincesses in battaglia un milione di persone, veramente supremo sarebbe, in battaglia, colui che vincesses solamente se stesso» (*Dhammapada*, VIII, 103); «Avendo abbandonato l'uccisione, l'asceta Gotama si astiene dall'uccisione. Egli ha deposto la mazza e la spada, vive coscienzioso, pieno di compassione e cerca di promuovere il bene di tutte le creature» (*Dīgha Nikāya*, I, 8).¹

Il precetto che proibisce di togliere la vita ha enorme importanza nel codice etico buddhista. È presente nell'ottuplice sentiero, dove l'"azione corretta" (*sammā kammanta*) comprende, tra l'altro, il non distruggere la vita mentre la "corretta condotta di vita" (*sammā ājīva*) include il non esercitare una professione che possa in qualsiasi modo nuocere agli altri esseri, come ad esempio il commerciare armi, fare il soldato, il macellaio o il cacciatore. Nel corso della sua evoluzione storica, tuttavia, il buddhismo – come molte altre tradizioni spirituali – ha subito il fascino del potere politico ed economico, piegando i propri ideali all'interesse del momento. D'altra parte, senza l'appoggio delle classi dominanti e delle autorità governative (principi, re, imperatori ecc.) nessuna delle grandi tradizioni spirituali avrebbe potuto diffondersi su larga scala o anche solo sopravvivere a lungo. Il Costantino del buddhismo fu l'imperatore Aśoka, che nel corso del III secolo a.C., dopo una vittoriosa serie di guerre di espansione, si convertì repentinamente al Dharma buddhista turbato dal troppo sangue versato per la conquista del regno di Kalinga. Aśoka passò alla storia come il modello del governante buddhista ideale e tuttavia, a dispetto della saggezza rinvenibile nei suoi numerosi editti su pietra,² egli mantenne un esercito che utilizzò ripetutamente contro le popolazioni situate ai confini dell'impero, giustiziò 8.000 fedeli di un'altra religione (probabilmente jaina) perché uno solo di essi aveva recato offesa al buddhismo, mantenne la pena di morte per i criminali (pena che comminò anche alla moglie Tīṣyarakṣitā,

1 Nel codice di condotta monastico, l'assassinio di un essere umano comporta l'espulsione immediata dall'ordine (*Vinaya*, I, 97). Ai monaci è inoltre proibito portare armi o arruolarsi, combattere o incitare a farlo e non possono accedere ad un campo di battaglia neppure come osservatori passivi (*Vinaya*, IV, 104-107).

2 Cfr. *Gli editti di Aśoka*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 2003.

dopo averla torturata) e, nonostante il rimorso esibito per l'uccisione di oltre 100.000 abitanti di Kalinga, si guardò bene dal restituire l'indipendenza a questo o a un qualsiasi altro dei regni conquistati nel corso delle sue numerose guerre.³

Aśoka utilizzò il buddhismo per dare unità culturale e spirituale alle molte popolazioni conquistate e per diffondere più facilmente la legge e l'ordine in tutto il territorio del suo vasto impero, agevolando così la centralizzazione del potere.⁴ Con lui il buddhismo divenne per la prima volta una religione di Stato, ma il prezzo della sua diffusione, grazie al patrocinio economico e politico imperiale, fu la perdita dell'autonomia religiosa.⁵ Aśoka intervenne pesantemente nella vita interna della comunità buddhista, riservandosi potere decisionale in merito all'entrata di un monaco nell'Ordine,⁶ prescrivendo i passi della scrittura che andavano obbligatoriamente studiati,⁷ prendendo posizione a favore dell'una o dell'altra scuola interpretativa del Canone dottrinale ed espellendo dalla comunità (o costringendo allo stato laicale) migliaia di monaci considerati vittime di false opinioni.⁸

In tal senso, si può ben dire che Aśoka costituì il prototipo del sovrano buddhista, o Cakravartin, per i successivi re o imperatori che nel corso della storia fornirono protezione e appoggio al Dharma del Risvegliato. Sempre, infatti, si ripropose la medesima strumentalizzazione e subordinazione dell'insegnamento spirituale al fine della ragion di Stato. Il potere governativo intervenne nella vita interna della comunità buddhista condizionandola dal punto di vista organizzativo, gerarchico, dottrinale e trovando negli insegnamenti buddhisti una giustificazione ideologica della propria politica militare. La stessa gerarchia ecclesiastica buddhista (con la massa di fedeli al suo seguito) si sottomise di buon grado alla strumentalizzazione e al controllo in cambio di favori politici e prosperità economica. Inoltre, una volta acquisita forza politica e militare, spesso si dissanguò in una serie di lotte fratricide tra scuole concorrenti o rivaleggiò con il potere statale fino ad assumerne il controllo.

3 Cfr. A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York 1959, pp. 54-55; J. S. Strong, *The Legend of King Aśoka*, Princeton 1983, p. 41.

4 Cfr. R. H. Robinson e W. L. Johnson, *La religione buddhista. Un'introduzione storica*, Roma 1998, p. 89.

5 Cfr. V. P. Varma, *Early Buddhism and Its Origins*, New Delhi 1973, pp. 423-433.

6 Cfr. J. S. Strong, *The Legend of King Aśoka*, cit., p. 87.

7 Cfr. A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, cit., p. 56.

8 Cfr. R. H. Robinson e W. L. Johnson, *La religione buddhista*, cit., p. 88; J. S. Strong, *The Legend of King Aśoka*, cit. p. 23.

È il caso del Tibet, dove l'assunzione del governo secolare e spirituale del territorio da parte del clero buddhista della scuola sa-skya fu assicurata dalla sottomissione al potere politico e militare del khan mongolo, tradizionalmente definita relazione "patrono e sacerdote" (*mchod yon*). Ciò suscitò lo spirito di rivalsa delle scuole buddhiste concorrenti, che cercarono e trovarono appoggio in altri grandi capi di tribù mongole e in membri dell'aristocrazia terriera locale. Tra il 1267 e il 1290 esse si scontrarono militarmente più volte e i monaci dei vari monasteri tibetani combatterono a fianco dei guerrieri mongoli. «Fu un periodo amaro, di fatti di sangue e intrighi senza scrupoli, in cui le guide spirituali rivestivano i ruoli principali e i monaci combattevano in battaglia, perché la lotta sembrava essere divenuta la responsabilità della classe dei monaci veri e propri».⁹ Benché la nonviolenza sia uno dei tratti con cui è dipinto il buddhismo tibetano, la figura del monaco guerriero (*ldab ldob*) è stata considerata al suo interno del tutto normale fino ai giorni nostri e, come ricorda Rolf Stein, appartiene ad una lunga tradizione buddhista che ha avuto in Cina e Giappone alcuni dei suoi più tristi esempi.¹⁰ Nel 1957, uno studio fondamentale di Gaston Renondeau analizzò l'istituzione e la storia dei *sōhei*, i monaci guerrieri del buddhismo giapponese, appartenuti soprattutto alla scuola tendai ma presenti anche in altre scuole, che tanto caratterizzarono la vita politico-militare del Sol Levante nei secoli dal X al XVI. Essi, scrive Renondeau, «dimentichi delle regole elementari del buddhismo quali il divieto di uccidere esseri viventi, il disprezzo delle ricchezze e del lusso, si sono reciprocamente attaccati, decimati, appiccati incendi, per rubare gli uni agli altri risaie, campi e boschi; hanno dato l'assalto ai palazzi degli imperatori e degli shōgun obbligandoli ad accordare loro dei privilegi, soprattutto l'immunità fiscale dei loro possedimenti; si sono mescolati alle guerre civili; hanno fomentato essi stessi dei torbidi».¹¹ A commento dello scritto di

9 H. Richardson e D. Snellgrove, *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004, p. 205.

10 Cfr. R. Stein, *La civiltà tibetana*, Torino 1986, pp. 113-114; ma soprattutto M. C. Goldstein, *A Study of the Ldab Ldob*, in "Central Asiatic Journal", v. 9 (1964), n. 2, pp. 125-141.

11 G. Renondeau, *Histoire des moines guerriers du Japon*, in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études chinoises*, Tome I, Paris 1957, pp. 159-346, la citazione è a p. 159. Ma si veda anche M. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000; L. Dolce, *Nel nome del «vero» Dharma: ortodossie, settarismo e conflitti religiosi nel buddhismo giapponese*, in M. Raveri (a cura di), *Verso l'Altro. Le religioni dal conflitto al dialogo*, Venezia 2003, pp. 241-262; M. Adolphson, *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*, Honolulu 2007.

Renondeau, il grande sinologo Paul Demiéville fece seguire un altro celebre saggio sui rapporti intrattenuti fra il buddhismo e la guerra.¹² Ad una prima parte di carattere storico (pp. 347-379), in cui Demiéville tracciava le forme con cui si era cronologicamente manifestata la partecipazione del buddhismo ai più svariati conflitti bellici, seguiva una seconda di carattere teorico (pp. 379-385) in cui egli illustrava le principali ragioni dottrinarie di volta in volta adottate dal clero buddhista a giustificazione della propria adesione alla scelta militare.

Chi pensa che tutto ciò costituisca per il buddhismo solo un fastidioso fantasma del passato, può facilmente essere smentito dall'odierna situazione politica dello Sri Lanka, dove a gran voce molti monaci theravāda chiedono e sostengono l'uso della forza militare contro l'etnia tamil.¹³ Sorprende dunque vi sia ancora chi, vittima di una visione tanto ingenua quanto apologetica, sostenga che: «non si incontra praticamente nessuna traccia di fanatismo che attingerebbe dalla dottrina buddhista la certezza che il diritto che si difende sia quello voluto dagli dei; anche l'ideologia della guerra santa è del tutto assente dal pensiero buddhista».¹⁴

Ma le arti marziali non sono poi così buddhiste

-
- 12 P. Demiéville, *Le bouddhisme et la guerre. Post-scriptum à l'«Histoire des moines guerriers du Japon»* de G. Renondeau, in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études chinoises*, Tome I, Paris 1957, pp. 347-385 (poi ristampato in P. Demiéville, *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, Leiden 1973, pp. 261-299). Si veda sull'argomento anche L. Schmithausen, *Buddhist Attitudes toward War*, in J. E. M. Houben e K. R. Van Kooij (a cura di), *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Leiden e Boston 1999, pp. 39-67; M. Zimmermann (a cura di), *Buddhism and Violence*, Lumbini 2006; M. Jerryson e M. Juergensmeyer (a cura di), *Buddhist Warfare*, New York 2010; V. Tikhonov e T. Brekke (a cura di), *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, New York 2012; M. Jerryson, *Buddhist Traditions and Violence*, in M. Juergensmeyer, M. Kitts e M. Jerryson (a cura di), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York 2013, pp. 41-64.
- 13 Cfr. S. J. Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago 1992; T. J. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London 2002; E. Pace, *L'isola del «dharma»*, in Id., *Perché le religioni scendono in guerra?*, Roma-Bari 2004, pp. 3-21; M. Deegalle (a cura di), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, London 2006.
- 14 P. Crépon, *Le religioni e la guerra*, Genova 1992, p. 254.

Nel rapporto fra arti marziali e buddhismo, un caso emblematico è costituito dalla diffusione del Dharma in terra cinese. Introdotto nel Celeste Impero a partire dal I secolo d.C., il buddhismo fu duramente osteggiato dalla burocrazia confuciana in quanto pericoloso per l'unità e l'armonia dello Stato. Alla naturale ripugnanza verso ciò che era straniero si aggiungeva da confuciana l'inaccettabilità del rifiuto buddhista di considerare l'imperatore come Figlio del Cielo e di prestare a lui obbedienza e incondizionato ossequio. Il buddhismo sarebbe alla fine scomparso dalla terra cinese se non avesse trovato un compromesso con la cultura locale, impregnandosi di taoismo e confucianesimo. A partire dalla dinastia Wei (386-534) i monaci buddhisti si posero al servizio dell'amministrazione imperiale come abili consiglieri politici, militari e diplomatici, elevando ben presto l'imperatore al rango di Buddha vivente o Tathāgata. Quando, durante la dinastia Suí (561-618), l'imperatore Wén decise di fruire dell'aiuto spirituale dei monaci buddhisti nelle sue campagne militari, non fece altro che portare a conclusione un processo di asservimento della religione allo Stato che in Cina durava già da almeno due secoli. Se dapprincipio il supporto buddhista all'amministrazione imperiale fu di tipo intellettuale e religioso, a partire dalla dinastia Táng (618-907) si ebbe la diretta partecipazione dei monaci alla vita politica e militare in qualità di soldati e generali. È proprio in questo periodo che fiorì il buddhismo chán e che si registrarono le prime testimonianze del coinvolgimento in scontri militari di monaci del monastero di Shàolín.¹⁵

Sorto sulle pendici del Monte Sōng verso la fine del V secolo, Shàolín, a cui la leggenda fa risalire la nascita delle arti marziali cinesi, diventò dagli ultimi decenni del VII secolo un importante centro di diffusione dell'insegnamento chán. Il racconto vuole che il monaco Bodhidharma fosse giunto al monastero dall'India, tra il V e VI secolo, insegnandovi il chán e lo stile di combattimento con i pugni (*shàolínquán*) che divenne poi caratteristico di Shàolín.¹⁶ Nonostante gli studiosi generalmente accettino la storicità del missionario indiano (o, secondo altre versioni, persiano), che sembra essere arrivato in Cina intorno al 480 e aver predicato nella zona di Luòyáng fino al 520 circa, sono tuttavia scettici in merito al ruolo avuto da

15 Sul coinvolgimento dei monaci buddhisti cinesi in scontri militari si veda P. Demiéville, *Le buddhisme et la guerre*, cit., pp. 361-365; per quelli di Shàolín si veda in particolare M. Shaha, *Il monastero di Shaolin. Storia, religione e arti marziali cinesi*, Roma 2011, pp. 26-31.

16 Il termine *quán* significa letteralmente "pugno". Nel tardo periodo imperiale indicava delle tecniche di combattimento senza armi che coinvolgevano anche gambe e braccia.

Bodhidharma nella scuola chán (sviluppatasi circa un secolo dopo la sua morte)¹⁷ e al suo collegamento con il monastero di Shàolín (menzionato a partire dall'VIII secolo, ma non presente nelle fonti più antiche). Sono inoltre ancor più scettici riguardo al suo rapporto con le arti marziali, attribuitogli non prima del XVII secolo.¹⁸

È invece storicamente assodato che «le arti marziali furono praticate in Cina per centinaia d'anni prima che Shàolín fosse fondato. Il buddhismo non portò le arti marziali in Cina». ¹⁹ Inoltre, l'uso di discipline o tecniche marziali quali mezzi di realizzazione spirituale fu assente nel buddhismo almeno fino al XVII secolo, quando i monaci guerrieri di Shàolín subirono la profonda influenza delle nascenti arti marziali taoiste. Il taoismo fin dall'epoca medievale aveva assimilato gli antichi esercizi ginnici e respiratori (*dǎoyǐn*) associati alle tecniche per la circolazione interna dell'energia vitale (*qì*), praticati in Cina fin dai primi secoli avanti Cristo,²⁰ rendendoli parte essenziale della sua ricerca dell'immortalità. Quando nel XVII secolo il *dǎoyǐn* venne integrato nelle tecniche taoiste di combattimento *quán*, come il *taijiquán*, il *xingyiquán* e il *bāguà zhǎng*, si realizzò una sintesi di aspetti marziali, terapeutici e religiosi.²¹ Meir Shahaar ha documentato come, grazie al contatto con ambienti taoisti che avevano dato origine a questa sintesi, i monaci shàolín cominciarono ad elaborare un

17 Sebbene la dottrina insegnata da Bodhidharma sembri aver influenzato i successivi pensatori chán, l'attribuzione a lui dell'origine della scuola è considerata una leggenda dalla maggior parte degli storici.

18 Per un compendio della letteratura scientifica moderna sull'argomento si veda B. Faure, trad., *Le traité de Bodhidharma*, Paris 1986, pp. 13-22; J. R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu 1996, pp. 15-19; Id., *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley, Los Angeles, London 2003, pp. 22-28.

19 P. A. Lorge, *Chinese Martial Arts: From Antiquity to the Twenty-First Century*, New York 2012, p. 7.

20 Le caratteristiche della tradizione, come la respirazione, la circolazione del *qì* e i movimenti degli arti erano già state definite nel II secolo a.C., ma la prima attestazione scritta di una pratica *dǎoyǐn* risale forse al IV secolo a.C. Si veda sull'argomento J. Needham e G. Lu, *Science and Civilization in China*, v. 5, parte V, Cambridge 1983, pp. 154-179; C. Despeux, *La gymnastique daoyin dans la Chine ancienne*, in "Études chinoises", v. 23 (2004), pp. 45-85.

21 Il *Classico della trasformazione dei tendini (Yijīn jīng)*, un apocrifo taoista del 1624, è il più antico manuale conosciuto che combini in maniera consapevole fini marziali, terapeutici e religiosi in uno stesso programma di addestramento. Su esso si veda M. Shahaar, *Il monastero di Shaolin*, cit., pp. 156-184.

proprio stile di combattimento con caratteristiche analoghe.²² Curiosamente, furono proprio i taoisti per primi ad attribuire a Bodhidharma la paternità delle arti marziali. I monaci shàolín, che fino a tutto il XVII secolo avevano continuato a considerare Vajarpāni come il creatore delle loro tecniche di combattimento, iniziarono poi gradualmente ad assorbire la leggenda taoista.²³

Nonostante la storia delle arti marziali cinesi abbia talvolta intersecato quella di alcune tradizioni spirituali, non va tuttavia sopravvalutata l'importanza dell'elemento religioso. Come ha sottolineato Stanley Henning, non c'è nessuna evidenza che le arti marziali cinesi siano state il prodotto di un'esperienza religiosa o ne siano inseparabili. Al contrario, «le arti marziali furono principalmente attività secolari, non religiose. L'attribuzione di una mistica religiosa alle arti marziali cinesi è, per lo più, un fenomeno molto recente basato sul fraintendimento del passato, che però riflette bisogni del presente».²⁴

Anche in Giappone le arti marziali (*bugei*, *bujutsu*, *budō* o *heihō*),²⁵ non vennero importate dal buddhismo. Di origine molto antica, cominciarono ad essere codificate a partire dal XIII secolo all'interno dei clan guerrieri (*buke*), ma godettero di piena sistematizzazione in distinte scuole (*ryūha*)

22 Cfr. M. Shahar, *Il monastero di Shaolin*, cit., pp. 192-195. Prima d'allora il monastero era noto soprattutto per il suo stile di combattimento con il bastone. Solo dal XVIII secolo esso fu soppiantato dalle tecniche con i pugni come forma prevalente di combattimento shàolín. Si veda *ivi*, pp. 96-124.

23 Sull'importanza di Vajarpāni per il monastero di Shàolín si veda M. Shahar, *Il monastero di Shaolin*, cit., pp. 96-106; sulla leggenda taoista di Bodhidharma e la sua graduale acquisizione da parte dei monaci buddhisti si veda *ivi*, pp. 184-192.

24 S. E. Henning, *Religion and Spiritual Development: China*, in T. A. Green (a cura di), *Martial Arts of the World: An Encyclopedia*, v. 2, Santa Barbara 2001, p. 461.

25 I due termini più antichi sono *bugei* e *hyōhō* (oggi più comunemente pronunciato *heihō*), risalenti all'VIII secolo. Nel periodo Tokugawa *hyōhō* cominciò a diventare sinonimo di abilità nell'uso della spada, mentre *bugei* rimase un termine generico per indicare le arti del combattimento militare. Attualmente *heihō* significa semplicemente "strategia", sebbene gli studiosi e praticanti di scherma lo utilizzino per indicare i principi secondo cui ciascuna scuola crea il proprio stile di combattimento. *Budō* e *bujutsu* fecero la loro apparizione nel XII secolo e fino al periodo Meiji furono considerati pressoché intercambiabili, sebbene *budō* potesse riferirsi a tutti gli aspetti della vita dei guerrieri (*bushi* o *samurai*). Nell'uso attuale, risalente al XX secolo, *bujutsu* indica le varie tecniche marziali, mentre *budō* il processo attraverso cui lo studio del *bujutsu* diventa un mezzo di sviluppo interiore e di autorealizzazione; *bugei*, invece, designa l'insieme delle arti marziali giapponesi, sia *bujutsu* che *budō*. Cfr. K. F. Friday, *Budō, bujutsu and bugei*, in T. A. Green (a cura di), *Martial Arts of the World*, cit., pp. 56-59.

solo nei secoli XVII e XVIII. Con l'inizio della pacifica epoca Tokugawa (1600-1867), infatti, la diffusione dell'alfabetizzazione consentì l'emergere di una classe di istruttori professionisti di arti marziali in grado di mettere per iscritto i propri insegnamenti. Apparvero i primi trattati sistematici sull'argomento, che ne esploravano le implicazioni dottrinarie, psicologiche e spirituali, mescolando sincretisticamente confucianesimo (che ne costituiva il fondamento comune), aspetti dello shintō, del buddhismo, del taismo (in particolare le sue tecniche alchemiche e respiratorie) ed elementi di teoria militare e cosmologica cinese.

Benché queste opere utilizzino abbondantemente una terminologia religiosa, bisogna ricordare, come ha scritto Karl F. Friday nel suo importante studio sulla scuola di scherma Kashima-Shinryū, che «prima del tardo XIX secolo e dell'introduzione delle concezioni del mondo occidentali, il veicolo attraverso cui i giapponesi concettualizzavano il loro universo era costituito dai sistemi liturgici e rituali incentrati sui santuari e sui templi, che fornivano la sola terminologia disponibile in materia di scienza fisica o di filosofia»; e tuttavia «le *bugei* sono fundamentalmente arti secolari in cui forme espressive dal suono apparentemente religioso spesso mascherano informazioni del tutto pratiche. Sebbene il condizionamento interiore – l'educazione morale e la concentrazione – costituisca un aspetto essenziale dell'esercizio delle *bugei*, nella maggior parte delle *ryūha* il contesto religioso di questo condizionamento è una materia personale, su cui ogni praticante decide personalmente. In termini pratici, l'arte marziale Kashima-Shinryū è – ed è sempre stata – compatibile con quasi ogni affiliazione religiosa o con la sua assenza».²⁶

Durante il periodo Tokugawa, furono stilati anche i primi codici etici dei samurai,²⁷ la cui figura e il cui passato cominciarono ad essere idealizzati. Relegati durante la pace ad un ruolo di amministratori e burocrati, i samurai sentirono infatti il bisogno di rifugiarsi in un passato nostalgicamente

26 K. F. Friday, *Legacies of the Sword: The Kashima-Shinryū and Samurai Martial Culture*, Honolulu 1997, pp. 59-60.

27 Di natura essenzialmente confuciana, il più conosciuto fra essi è sicuramente lo *Hagakure*, che contiene gli insegnamenti di Yamamoto Tsunetomo (1659-1719) raccolti dall'allievo Tsuramoto Taishiro. Va però ricordato che lo *Hagakure*, diffuso in forma manoscritta solo entro il clan Nabeshima, fu pubblicato per la prima volta nel 1906 ed ebbe quindi prima d'allora scarsa notorietà ed influenza. Inoltre, non sono mai esistiti codici di condotta condivisi da tutti i samurai, ma solo codici di comportamento particolari a ciascun clan, anch'essi per altro di frequente disattesi.

mitizzato, che eserciterà una notevole influenza sul nazionalismo giapponese tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo.²⁸

Lo zen e l'assassinio come una delle "belle arti"

Dal punto di vista storico, le relazioni fra il buddhismo zen e i samurai furono tenui;²⁹ quando si instaurarono ebbero in genere caratteristiche di reciproca strumentalizzazione, ben poco spirituali. I monaci zen si servirono dei favori della classe guerriera per affermare la supremazia della propria scuola sulle altre e acquisire privilegi economici e politici; i rozzi e illetterati militari, dal canto loro, patrocinarono i templi buddhisti (non solo zen) per elevare il proprio status sociale e politico, servendosi dei monaci zen come abili consiglieri, per sfruttare la loro abilità nel celebrare funerali in stile cinese ed elaborati rituali commemorativi (che aumentavano il prestigio dei capi guerrieri e dei loro discendenti), per acquisirne la cultura (evitando di utilizzare come precettori i monaci delle scuole shingon e tendai all'epoca controllate dalla corte imperiale) ed infine per apprendere un sistema di disciplina interiore utile a sconfiggere il timore della morte.

Il principale problema di un soldato in battaglia è superare la paura di morire, che ne compromette la capacità di combattimento. Questa fu la ragione che spinse alcuni samurai ad adottare i metodi della pratica zen. Solo poche volte, tuttavia, i monaci si prestarono direttamente a questo snatura-

28 Sulla nostalgia dei samurai del periodo Meiji per un'eroica età dell'oro si veda O. Benesch, *Inventing the Way of the Samurai: Nationalism, Imperialism, and Bushidō in Modern Japan*, Oxford 2014, pp. 34-41; sul loro molto più prosaico passato si veda invece H. Bolitho, *The Myth of Samurai*, in A. Rix e R. Mauer (a cura di), *Japan's Impact on the World*, Nathan 1984, pp. 2-9; G. C. Hurst III, *Death, Honour and Loyalty: The Bushidō Ideal*, in "Philosophy East and West", v. 40, n. 4 (October 1990), pp. 511-527; Id., *The Warrior As Ideal for a New Age*, in J. P. Mass (a cura di), *The Origins of Japan's Medieval World: Courtiers, Clerics, Warriors, and Peasants in the Fourteenth Century*, Stanford 1997, pp. 209-233; O. Benesch, *Bushidō: The Creation of a Martial Ethic in Late Meiji Japan*, Ph. D. Dissertation, University of British Columbia 2011, pp. 14-20.

29 Per un esame dei rapporti storici fra zen e samurai si veda M. Collcutt, *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge (MA) 1981; Id., *Musō Soseki*, in J. P. Mass (a cura di), *The Origins of Japan's Medieval World*, cit., pp. 261-294; K. A. Grossberg, *Japan's Renaissance: The Politics of the Muromachi Age*, Ithaca (NY) 2001; C. Bielefeldt, *Koken Shiran and the Sectarian Uses of History*, in J. P. Mass (a cura di), *The Origins of Japan's Medieval World*, cit., pp. 295-317; C. Bielefeldt, *Yoshimasa and the Silver Pavillion: The Creation of the Soul of Japan*, New York 2003.

mento del buddhismo applicandolo essi stessi lo zen all'insegnamento delle arti marziali. È il caso di Sōhō Takuan (1573-1645), passato alla storia come l'insegnante di Yagyū Munenori, il più grande maestro di spada a lui contemporaneo nonché istruttore di due generalissimi (*shōgun*) Tokugawa. In genere, a conferma della propria tesi, i sostenitori di un intimo legame fra zen e arti marziali portano il suo esempio e quello di Suzuki Shōsan (1579-1655), un samurai divenuto monaco in età matura, benché si tratti di figure abbastanza isolate nella storia sia dello zen che delle arti marziali.³⁰

Di Takuan ci è pervenuto un trattato, il *Fudōchi shinmyō roku* (*La testimonianza segreta della saggezza immutabile*),³¹ contenente un vero e proprio manuale zen per spadaccini. L'insegnamento fondamentale che emerge da questo scritto (e che si ripropone un po' in tutti gli scritti zen in materia) è quello della non-mente (*mushin*) o non-pensiero (*munen*), ossia della mente distaccata, non fissa su alcun punto e pertanto in grado di agire sempre con la massima spontaneità, rapidità, precisione e assenza di emotività.³² La non-mente è la mente che ha realizzato il vuoto, inteso come dimensione in cui viene meno ogni punto fermo, ogni dualità, ogni attaccamento a idee, pensieri ed emozioni, primi fra tutti quelli di vita o di morte, di io o di tu. Muovendo da questa condizione, che Takuan chiama anche "generare una mente senza dimora" o "mente immutabile",³³ egli

30 Cfr. G. C. Hurst III, *Armed Martial Arts of Japan: Swordsmanship and Archery*, New Haven e London 1998, p. 75; W. M. Bodiford, *Religion and Spiritual Development: Japan*, cit., pp. 494-495.

31 Per una traduzione italiana si veda S. Takuan, *La saggezza immutabile. La via della spada secondo lo zen*, Rimini 2005.

32 Quanto l'uso marziale della spontaneità e della non-mente sia problematica dal punto di vista buddhista è rinvenibile dal confronto fra le posizioni di John P. Keenan e Stewart McFarlane, avvenuto qualche anno fa. Secondo Keenan, molto di ciò che nelle arti marziali è considerato tipico dello zen deriva in realtà dal concetto taoista di spontaneità, assorbito dal buddhismo attraverso la nozione chán di non-mente. Cfr. J. P. Keenan, *Spontaneity in Western Martial Arts. A Yogācāra Critique of Mushin (No-Mind)*, in "Japanese Journal of Religious Studies", v. 16 (1989), n. 4, pp. 285-298; S. McFarlane, *Mushin, Morals, and Martial Arts. A Discussion of Keenan's Yogācāra Critique*, in "Japanese Journal of Religious Studies", v. 17 (1990), n. 4, pp. 397-420; J. P. Keenan, *The Mystique of Martial Arts: A Response to Professor McFarlane*, in "Japanese Journal of Religious Studies", v. 17 (1990), n. 4, pp. 421-432; S. McFarlane, *The Mystique of Martial Arts. A Reply to Professor Keenan's Response*, in "Japanese Journal of Religious Studies", v. 18 (1991), n. 4, pp. 355-368.

33 Recentemente William Bodiford ha sostenuto che la nozione di "mente immutabile" (*fudōchi*) di Takuan è in realtà identica a quella di "mente imperturbata" (*bùdòng xīn*) di Mencio; con Takuan ci troveremmo dunque di fronte non ad un

descrive con accenti poetici l'eliminazione dell'avversario (o quella propria) nel corso di un duello: «usando il linguaggio della nostra arte marziale, la mente non è trattenuta dalla mano che brandisce la spada. Non accorgendosi neanche della mano che impugna la spada, uno colpisce e abbatte l'avversario. L'avversario è il vuoto. Io sono il vuoto. La mano che impugna la spada, la spada stessa, sono il vuoto. [...] Se è così, l'uomo che colpisce non è affatto un uomo. La spada che colpisce non è una spada. E per quanto riguarda me – la persona che sta per essere trafitta in un lampo – sarà come tagliare la brezza che soffia nel cielo di primavera. È la mente che non si ferma assolutamente. Ed è improbabile che la spada possa reagire ad un taglio nel vento. Dimentica completamente la mente, e tutto ciò che farai lo farai bene».³⁴

Non si deve credere tuttavia che questo distacco totale sia un lasciarsi andare all'istintivo e all'improvvisato; al contrario ci si deve sottoporre a continui ed estenuanti allenamenti con la spada. Piuttosto, il vuoto è simile alla naturalezza di un artista che raggiunge la perfezione massima della sua abilità tecnica proprio nel momento in cui quest'ultima viene dimenticata, diventando così connaturata all'esecutore da fluire in modo spontaneo, immediato e inconsapevole. La connessione fra pratica marziale e artistica viene esplicitamente menzionata da Suzuki Shōsan, che scrive: «È con l'energia del *samādhi* zen che vengono eseguite tutte le arti. Le arti militari in particolare non possono essere praticate con una mente debole. [...] L'uomo d'armi, comunque, è nel *samādhi* zen mentre applica la sua abilità».³⁵

Sebbene il pensiero possa far rabbrivire, si può affermare senza esagerazione che nell'insegnamento di questi due monaci l'omicidio assurgesse a dignità di forma d'arte. Nel Novecento un fervente sostenitore dell'"unità di zen e spada" (*zenken ichinyo*), Daisetsu T. Suzuki (1870-1966), giunse a giustificare le concezioni attraverso la dottrina buddhista della compassione: «La spada viene generalmente associata all'atto di uccidere, e molti di noi si saranno chiesti come sia stato possibile creare un legame con lo zen, una scuola buddhista che predica il vangelo dell'amore e della compassione. Il punto è che l'arte della spada fa una distinzione fra l'arma che uccide e quella che dà la vita. Se usata da chi si limita alla cono-

approccio zen all'uso della spada, ma confuciano. Cfr. W. M. Bodiford, *Zen and Japanese Sword Reconsidered*, in A. Bennett (a cura di), *Budo Perspectives*, Auckland 2005, pp. 69-103.

34 *Fudōchi shinmyō roku*, cap. IX (*La saggezza immutabile*, cit., pp. 40-41).

35 R. Tyler, trans., *Selected Writings of Suzuki Shōsan*, Ithaca (NY) 1977, p. 115.

scenza delle tecniche della propria arte, la spada non potrà che uccidere, dato che non vi si ricorrerà se non per uccidere. La situazione cambia completamente se si è costretti a impugnare la spada, dal momento che in tal caso è l'arma, e non chi la impugna, a uccidere. Non c'è desiderio di fare del male ad altri, ma spunta il nemico e fa di sé vittima. È come se la spada eseguisse automaticamente il suo compito di portare giustizia, che è lo scopo della compassione. [...] Se la spada assume un ruolo di questo genere nell'esistenza umana, allora cessa di essere uno strumento di autodifesa o di morte, e chi la impugna diventa un artista di prim'ordine, impegnato nella creazione di un'opera di autentica originalità». ³⁶ Non vi è dubbio che queste considerazioni di potrebbero con facilità essere inserite nell'opera di Thomas De Quincey *Murder as one of the Fine Arts (L'assassinio come una delle belle arti)*.

Siamo qui di fronte ad un paradosso, lampante eppure sempre sottaciuto da questi autori. Il perfetto guerriero dev'essere indifferente alla vita ed alla morte, completamente distaccato e fluido nei propri pensieri e nelle proprie azioni, ma tutto ciò è subordinato ad un unico fine: vincere l'avversario ed essere fedele al proprio signore. Infatti, solo chi è indifferente alla propria morte e allo stesso desiderio di vittoria potrà sopravvivere e sconfiggere l'avversario, realizzando così la massima fedeltà al *daimyō*. È lo stesso Takuan ad affermarlo, rivolgendosi a Munenori: «Poiché tu sei un maestro nelle arti marziali che non ha eguali nel passato o nel presente, sei eccelso per rango, retribuzione e reputazione. Che tu dorma o sia sveglio non dovresti dimenticare questa grande fortuna e per ripagare questo favore, di giorno e di notte, dovresti solo pensare a compiere i tuoi doveri di fedeltà. La fedeltà totale consiste innanzitutto nel render retta la tua mente, nel disciplinare il tuo corpo, nel non spezzare i tuoi pensieri nei confronti del tuo signore (*daimyō*) neanche per un intervallo di tempo esiguo come un capello. [...] Se la tua arte marziale è retta, la funzione di tutta la tua mente sarà libera e anche mille nemici saranno alla mercé della tua spada. Non è forse questa la fedeltà più grande?». ³⁷

Va inoltre sottolineato che la dimensione della non-mente o del non-pensiero non costituisce di per sé un elemento caratterizzante del buddhismo. Essa può addirittura risultare fuorviante e anti-buddhista, così com'è purtroppo tragicamente avvenuto, se posta al servizio dei fini più bassi e violenti. Nel buddhismo del Canone pāli, l'elemento del distacco è sempre andato di pari passo con quello della compassione. Anche ammettendo che

36 D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, Milano 2014, pp. 127-128.

37 *Fudōchi shinmyō roku*, cap. XIII (*La saggezza immutabile*, cit., pp. 49-50).

Takuan fosse sempre talmente distaccato e impassibile da subire un mortale colpo di spada con la stessa naturalezza e noncuranza con cui la brezza primaverile è tagliata da una lama, non era affatto scontato che il suo avversario si trovasse nelle medesime condizioni di spirito. Ciò che dunque fa difetto a Takuan – e lo stesso vale per Shōsan – è la compassione, la capacità di mettersi al posto dell'altro (*Dhammapada*, 129-130; *Sutta Nipāta*, 705), di immedesimarsi nella sua sofferenza (o nella sua gioia), di avere empatia o simpatia e perciò anche benevolenza nei suoi confronti. Ma egualmente gli fa difetto la benevolenza verso se stesso, perché «chi ama se stesso non nuoce ad altri» (*Samyutta Nikāya*, I 75; *Udāna*, 47 [V 1]) e «proteggendo se stessi si proteggono gli altri; proteggendo gli altri si protegge se stessi» (*Samyutta Nikāya*, V 169).

È evidente come questi monaci abbiano assolutizzato la dimensione del distacco rispetto a quella della compassione, facendone il tratto caratterizzante della propria vita spirituale fino a considerarla una sorta di “essenza dello zen” slegata da ogni considerazione di tipo etico. In tali casi la domanda che andrebbe posta non è se le arti marziali siano ricollegabili allo zen, ma se lo zen in alcune sue manifestazioni ed in alcuni dei suoi esponenti sia ancora ricollegabile al buddhismo.

L'invenzione delle arti marziali giapponesi moderne

La cultura giapponese fu profondamente condizionata da sette secoli di dittatura militare. Anche dopo la fine dello shogunato e la restituzione dei pieni poteri all'imperatore, con l'epoca Meiji (1868-1912), il militarismo continuò ad esercitare una costante influenza sul governo del Paese, particolarmente evidente nelle scelte politiche espansionistiche che condussero il Giappone ai conflitti con la Cina (1894-1895; 1937-1945) e la Russia (1904-1905) e ai disastrosi esiti della seconda guerra mondiale. L'instaurazione di una religione di Stato, il *kokka shintō* (shintō di Stato), incentrata sul culto dell'imperatore visto come essere divino e padre di tutti i giapponesi, ebbe un ruolo fondamentale nel contribuire a generare un forte sentimento di identità nazionale. Ma questa fu solo la prima di una serie di “tradizioni inventate” che caratterizzarono il Giappone moderno.³⁸ A supporto del montante nazionalismo, già a partire dagli ultimi anni del XIX secolo apparve una vasta letteratura volta a diffondere una immagine idealizzata

38 Cfr. S. Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity: Invented Traditions in Modern Japan*, Berkeley, Los Angeles, London 1998.

dei samurai e ad avvalorare l'idea di una connaturalità tra una fittizia "via del guerriero" (*bushidō*)³⁹ e lo spirito giapponese. Alcune opere furono redatte in lingua inglese e godettero di una larga popolarità in Europa e negli Stati Uniti al principio del XX secolo, come *Bushidō: The Soul of Japan* (1900) di Nitobe Inazō (1862-1933) e *The Religion of the Samurai* (1913) di Nukariya Kaiten (1867-1914). Anche numerosi intellettuali buddhisti contribuirono alla creazione e diffusione del mito del *bushidō*. Reagendo al tentativo governativo di svalutare il buddhismo in quanto "religione straniera", essi elaborarono un "nuovo buddhismo" (*shin bukkūō*), razionale, compatibile con la scienza e la tecnologia moderna, apprezzabile da un pubblico occidentale poiché in grado di assimilarne le categorie intellettuali, ma anche socialmente utile, fedele all'imperatore e alla nazione:⁴⁰ un buddhismo che non trovava più espressione nei rituali religiosi tradizionali, troppo superstiziosi agli occhi dei contemporanei, ma nella sensibilità estetica, nella poesia, nella pittura, nella cerimonia del tè e nelle arti marziali. Questi studiosi si impegnarono, inoltre, a individuare una diretta filiazione storica del *bushidō* dalla spiritualità buddhista, in particolare zen, perché se lo zen era all'origine del *bushidō* e il *bushidō* rappresentava il ca-

39 Il *bushidō*, inteso come un ben definito sistema di valori, un codice cavalleresco condiviso da tutti gli antichi samurai, è una creazione dell'epoca Meiji; prima di allora persino il termine fu usato così raramente che Inazō Nitobe credette di averlo inventato. Al principio del XX secolo, l'eminente iamatologo Basil Hall Chamberlain (1850-1935), professore di lingua giapponese all'Università di Tokyo dal 1886 al 1911, si espresse al riguardo nel modo più perentorio: «Quanto al *bushidō*, è una cosa così moderna che né Kaempfer, Siebold, Satow o Rein – tutti uomini che conoscevano il Giappone benissimo – vi hanno mai alluso nemmeno una volta nei loro voluminosi scritti. Il motivo del loro silenzio non è difficile da trovare: il *bushidō* era sconosciuto fino a dieci o vent'anni anni fa! La parola stessa non appare in alcun dizionario, locale o straniero, prima del 1900. Ovviamente sono esistiti individui cavallereschi in Giappone, come in tutti i paesi in ogni epoca, ma il *bushidō*, come istituzione o codice di norme, non è mai esistito» (B. H. Chamberlain, *The Invention of a New Religion*, London 1912, p. 6). Per un approfondito esame storico del *bushidō* si veda G. C. Hurst III, *Death, Honour and Loyalty: The Bushidō Ideal*, cit.; K. F. Friday, *Bushidō or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition*, in "The History Teacher", v. 27, n. 3 (May 1994), pp. 339-349; O. Benesch, *Bushidō: The Creation of a Martial Ethic in Late Meiji Japan*, cit., pp. 5-14.; Id., *Inventing the Way of the Samurai: Nationalism, Imperialism, and Bushidō in Modern Japan*, cit.

40 Cfr. R. H. Sharf, *The Zen of Japanese Nationalism*, in D. S. Lopez Jr. (a cura di), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago 1995, pp. 107-160; J. Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*, Chapel Hill e London 2003, pp. 115-135.

rattere più intimo dei giapponesi, il buddhismo poteva rivendicare d'essere a fondamento della cultura e dell'identità nazionale. Figura di spicco in questo tipo di propaganda fu Daisetsu T. Suzuki, ma anche monaci zen come Sawaki Kōdō (1880-1965) e Ōmori Sōgen (1904-1994) si distinsero nel professare l'unità di zen e *bushidō* e nel fomentare il nazionalismo e l'imperialismo più sanguinari.⁴¹

È in questo clima culturale e politico che nacque un'altra grande "tradizione inventata", quella delle arti marziali giapponesi moderne, grazie al fondamentale contributo di Jigorō Kanō (1860-1958).⁴² Mescolando sapientemente principi pedagogici e tecniche ginniche occidentali con una selezione delle tecniche di jūjutsu classiche, Kanō trasformò il *jūjutsu* in una disciplina sportiva in grado di partecipare alle Olimpiadi esibendo al contempo un'aura di antichità. L'influenza di Kanō fu decisiva nel determinare la forma contemporanea delle altre arti marziali giapponesi. Il richiamo alla "tradizione" gli consentì inoltre di ottenere l'appoggio dei politici nazionalisti e di far entrare le nuove discipline marziali nella scuola pubblica. Al principio del XX secolo l'istruzione a queste arti, esplicitamente identificata con il *bushidō*, divenne uno degli strumenti principali utilizzati dal governo per l'educazione spirituale (*seishin kyōiku*) dei giapponesi. Nel 1907 fu inserita nel curriculum scolastico per sviluppare negli allievi (i futuri soldati) una volontà religiosa di totale sacrificio per l'impe-

41 In realtà tutta la gerarchia buddhista giapponese (non solo zen) si dimostrò attivamente partecipe dei propositi bellici dello Stato, giustificandone ideologicamente l'utilità e necessità per il bene del Paese e quindi dell'intera umanità, in una perfetta fusione di sentimento religioso e nazionalismo a sfondo razzista. Su questi aspetti del buddhismo giapponese si veda R. H. Sharf, *The Zen of Japanese Nationalism*, cit.; Id., *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited*, in J. W. Heisig e J. C. Maraldo (a cura di), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu 1995, pp. 40-51; B. D. Victoria, *Zen and Japanese Militarism: A Critical Inquiry Into the Roots of "Imperial Way-Zen"*, Ph. D. Dissertation, Temple University 1996; Id., *Zen War Stories*, London e New York 2003; Id., *Zen at War*, Lanham 2006 (2nd ed); Id., *D. T. Suzuki and Japanese Militarism: Supporter or Opponent?*, in M. Zimmermann (a cura di), *Buddhism and Violence*, cit., pp. 159-194; C. Ives, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*, Honolulu 2009.

42 Cfr. S. Inoue, *Budō: Invented Tradition in the Martial Arts*, in S. Linhart e S. Frühstück (a cura di), *The Culture of Japan as Seen through Its Leisure*, Albany (NY) 1998, pp. 83-94; Id., *The Invention of the Martial Arts: Kanō Jigorō and Kōdōkan Jūdō*, in S. Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity*, cit., pp. 163-173; S. Chan, *The Construction and Export of Culture as Artefact: The Case of Japanese Martial Arts*, in "Body & Society", v. 6, n. 1 (March 2000), pp. 69-74; D. Gainty, *Martial Arts and the Body Politic in Meiji Japan*, New York 2013.

ratore e la nazione; nello stesso anno, l'esercito la inserì nel programma di addestramento militare come uno dei metodi fondamentali per affinare lo spirito combattivo (*kōgeki seishin*) dei soldati. A partire dagli anni '20, i nomi delle arti marziali furono cambiati per sottolinearne la valenza di servizio reso all'imperatore: così *bujutsu*, *kenjutsu*, *jūjutsu* e *kyūjutsu* diventarono rispettivamente *budō*, *kendō*, *jūdō* e *kyūdō*. Anche l'*aikidō*, ideato in quegli anni da Morihei Ueshiba (1883-1969), dovette adeguarsi;⁴³ in ossequio alla crescente sinofobia, inoltre, al *karatedō* fu sostituito il carattere pronunciato *kara* (Cina) con un altro di uguale pronuncia ma diverso significato, trasformando così l'originario "via della mano cinese" in "via della mano vuota". Dagli anni '30, infine, i luoghi di pratica delle scuole di arti marziali furono chiamati *dōjō* (luogo della via) e al loro interno fu imposta la presenza di un altare *shintō*.

In quello stesso periodo in Occidente, soprattutto ad opera di Daisetsu T. Suzuki, venne introdotta l'idea del buddhismo zen come "esperienza pura", visione sovra-concettuale e immediata della realtà, slegata da rituali o dogmi religiosi e tuttavia fondamento di ogni aspetto della spiritualità e della cultura giapponese.⁴⁴ In una serie di conferenze tenute negli Stati Uniti e in Inghilterra nel 1936, di seguito pubblicate in volume,⁴⁵ Suzuki sottolineò in particolar modo lo stretto legame fra lo zen, il gusto estetico e la sensibilità artistica quali elementi essenziali dello spirito nipponico, dedicando ampio spazio al rapporto fra lo zen e le arti marziali.⁴⁶ La sua interpretazione, considerata autorevole, ebbe grande diffusione anche grazie ad alcuni occidentali come Eugen Herrigel.

Tra il 1924 e il 1929 Herrigel, un professore di filosofia tedesco, nel corso di un soggiorno in Giappone aveva preso lezioni di tiro con l'arco dall'eccentrico maestro Kenzō Awa, poi raccontate in un libro destinato a

43 In precedenza, Ueshiba aveva sperimentato altri nomi per la sua scuola, fra i quali *kōbukai aiki jūjutsu*, *kōbudō* e *dai nippon budō*.

44 La tendenza a vedere il buddhismo zen ovunque nella cultura giapponese, rafforzata da libri come *L'Empire des signes* (1970) di Roland Barthes e *Zen Culture* (1977) di Thomas Hoover, si è talmente radicata che capita ancora oggi di imbattersi in affermazioni del seguente tenore: «È ben noto che la filosofia zen costituisce il fondamento della cultura giapponese» (Kazumi Tabata, *Tattiche segrete. Lezioni dai grandi maestri di arti marziali*, Roma 2004, p. 13).

45 Cfr. D. T. Suzuki, *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*, Kyoto 1938; in seguito riedito in una versione abbondantemente ampliata e illustrata col titolo *Zen and Japanese Culture*, New York 1959.

46 Per descrivere l'influenza dello zen sulla cultura giapponese, Suzuki in *Zen and Japanese Culture* dedicò ben tre capitoli (più di 150 pagine) al rapporto fra questa scuola buddhista e l'abilità dei samurai nel maneggiare la spada.

diventare molto famoso.⁴⁷ Condizionato però dalla lettura delle opere di Suzuki e dalla propria ignoranza della lingua giapponese, Herrigel scambiò Awa per un maestro zen, travisando completamente il suo insegnamento e mettendogli in bocca frasi che non avrebbe mai potuto pronunciare. Awa, in realtà, non solo non aveva mai intrapreso una pratica zen, ma la disapprovava esplicitamente; aveva invece fondato nel 1927 una nuova religione chiamata Daishadōkyō, cioè “Grande dottrina della via del tiro con l’arco”, che Herrigel nel suo resoconto menzionò come “Grande Dottrina” confondendola sistematicamente con lo zen.⁴⁸

Nel 1945, dopo la fine della seconda guerra mondiale, in Giappone le arti marziali furono proibite per cinque anni dalle autorità di occupazione. Quando negli anni '50 il bando fu revocato, molti insegnanti di arti marziali utilizzarono l’etichetta “zen” per riabilitare la propria immagine pubblica screditata dagli eventi bellici. Divenne un luogo comune intendere i suffissi *-dō* nei nomi delle varie arti marziali come sinonimi di “vie” zen di realizzazione spirituale; una tendenza che poi ricevette una sistematizzazione particolarmente rigida nelle pubblicazioni di Donald F. Draeger (1922-1982).⁴⁹ Draeger, applicando la distinzione fra arti marziali (*bujutsu*) e vie marziali (*budō*), ne classificò quattro categorie: *bujutsu* classico, *bujutsu* moderno, *budō* classico e *budō* moderno; intendendo le prime due come delle tecniche (*jutsu*) di combattimento praticate per finalità puramente militari o di autodifesa (ad es. *jūjutsu*, *kenjutsu*) e le ultime due come delle discipline spirituali praticate come vie (*dō*) di autorealizzazione (ad es. *jūdō*, *kendō*). Questa distinzione terminologica però, benché acriticamente adottata da molti praticanti di arti marziali contemporanei, è del tutto destituita di qualsiasi validità storica.

47 Cfr. E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, München 1948.

48 Per una stringente critica dell’opera di Herrigel si veda S. Yamada, *The Myth of Zen in the Art of Archery*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, v. 28 (2001), pp. 1-30; Id., *Shots in the Dark: Japan, Zen and the West*, Chicago e London 2009. Si veda anche F. Champault, *Imparare col corpo. Implicazioni psicologiche e morali dell’apprendimento nelle arti di combattimento giapponesi*, in “Simplegadi”, v. 7 (2002), n. 2, pp. 22-35. Scrive Champault: «Per quanto l’interprete di Herrigel noti che Awa impiegava effettivamente nel suo insegnamento molte espressioni appartenenti alla terminologia dello zen, è chiaro che il maestro del nostro filosofo tedesco non aveva nulla di specificamente buddhista e si riferiva piuttosto a uno shintoismo di Stato e a un confucianesimo molto marcato, sulla scia del nazionalismo di quell’epoca» (p. 27).

49 Cfr. D. F. Draeger, *Le arti marziali giapponesi come discipline spirituali*, 3 voll. (1. *Bujutsu classico*; 2. *Budō classico*; 3. *Bujutsu e Budō moderno*), Roma 1998.

Fino al primo decennio del Novecento i nomi delle arti marziali terminanti con *-jutsu* o con *-dō* furono usati nella lingua giapponese intercambiabilmente, insieme a molti altri, senza alcuna differenza di significato universalmente accettata. La scherma, ad esempio, venne chiamata indistintamente *kenjutsu*, *kendō*, *kenpō*, *heihō*, *tōjutsu*, *gekken*, *shigeki no jutsu* ecc. Solo a partire dagli anni '20 e '30 venne imposto un criterio distintivo sulla base del suffisso *-dō*, ad esclusive finalità nazionalistiche e militari.⁵⁰

In conclusione, Suzuki ed Herrigel sono forse i maggiori responsabili della creazione del mito moderno, storicamente privo di fondamento, di una stretta relazione fra lo zen e le arti marziali.

50 Cfr. W. M. Bodiford, *Religion and Spiritual Development: Japan*, cit., pp. 484-485.



TRADUZIONI





NISHIDA KITARŌ
TRE SAGGI DI ESTETICA

Traduzione e cura di Enrico Fongaro

Vengono qui presentati per la prima volta in italiano tre saggi brevi dedicati dal filosofo giapponese Nishida Kitarō (1870-1945) a temi legati all'estetica. Nishida dedicò esplicitamente all'estetica due dei testi inseriti nelle Opere Complete.¹ Uno è la raccolta di saggi *Arte e morale* del 1923, l'ultimo libro pubblicato prima della «svolta» prodotta nel suo pensiero dalla creazione del concetto di *luogo*. Si tratta di saggi in cui il tema dell'arte, del bello e del gesto di creazione artistica vengono affrontati a partire dall'impostazione concettuale volontaristica e coscienzialista propria della sua prima produzione filosofica. Il secondo testo dedicato all'estetica è un lungo saggio intitolato *La creazione artistica in quanto atto di formazione storica*, inserito nel volume *Saggi filosofici IV* del 1941, in cui il filosofo giapponese affronta il tema della creazione artistica sulla base della concettualità cui era approdato a partire dalla metà degli anni trenta.

Qui vengono presentati invece tre brevi scritti d'occasione, inseriti nel volume undicesimo delle opere che raccoglie vari saggi brevi, prefazioni, inviti alla lettura e scritti minori, che furono pubblicati per lo più su riviste e non trovarono spazio nelle pubblicazioni ufficiali quando Nishida era ancora in vita. Questi tre saggi e le due opere maggiori citate sopra sono tutto ciò che Nishida pubblicò su temi strettamente legati all'estetica. In tutte le sue altre opere, però, riferimenti a temi estetici si trovano disseminati ovunque, e vanno senz'altro tenuti in considerazione per uno studio complessivo dell'estetica in Nishida.

Il primo dei tre saggi presentati qui, *Una spiegazione del bello* (*Bi no setsumei*, 美の説明),² è in assoluto uno dei primi testi che si conoscano di Nishida. Fu pubblicato il 5 marzo 1900 (ben undici anni prima di *Uno stu-*

1 Nishida Kitarō Zenshū (*Opere Complete di Nishida Kitarō*, d'ora in poi NKZ seguito dal numero del volume e della pagina), a cura di Takeda Atsushi et al., Tōkyō, Iwanami Shoten 2002-2009.

2 NKZ XI, 58-60.



dio sul bene, il primo libro di Nishida) e apparve sul ventiseiesimo numero della rivista del Quarto Liceo di Kanazawa *Hokushinkai Zasshi* (北辰会雑誌), con la quale Nishida collaborava in veste di ex-allievo. In questo saggio Nishida si dedica alla questione del bello, cercando di trovare un legame tra concetti kantiani e l'idea estremo-orientale di «non-io», *muga* (無我), che il filosofo giapponese significativamente pone all'origine del gesto di creazione artistica, rivelando fin da questo primo saggio lo stretto legame che per lui si poneva tra le teorie estetiche moderne e la teoria tradizionale giapponese della «Via delle arti», (*geidō*, 芸道), in cui l'atto di creazione deve fluire da uno stato di non-dualità da raggiungere tramite una severa e lunga pratica.

Il secondo scritto, *Gli oggetti dell'arte* (*Geijutsu no taishō*, 芸術の対象),³ apparve invece il 1 gennaio 1919 sulla rivista *Seisaku* (制作), vol. I n. 2. Nishida nel frattempo aveva pubblicato *Uno studio sul bene, Pensiero ed esperienza vissuta coporea* (1915) e *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* (1917) e si stava accingendo a pubblicare *Il problema della coscienza* (1920). Era inoltre diventato professore all'Università di Kyōto e da alcuni anni si dedicava con grande impegno allo studio della produzione filosofica ed estetica più recente, soprattutto di area tedesca. Qui l'occasione per la stesura di questo breve testo è la lettura del libro di Coellen *Die neue Malerei*, ma proprio in quegli anni Nishida stava anche approfondendo altri autori, in particolare K. Fiedler, ponendo così le basi per i saggi di estetica che compariranno nel 1923 in *Arte e morale*. Il tema del non-io, centrale nel testo del 1900, viene ripreso qui nei termini del «fare puramente tutt'uno» o dello «sprofondare nell'oggetto», e utilizzato come chiave di lettura per intendere l'arte occidentale, dall'impressionismo al cubismo.

L'ultimo dei tre scritti qui presentati, *Sulla poesia tanka* (*Tanka ni tsuite*, 短歌について),⁴ è del 1 gennaio 1933. Apparve su un numero speciale della rivista di poesia *Araragi* (アララギ) per festeggiarne il venticinquennale delle pubblicazioni (vol. 16 n. 11). Si trattava di una rivista realizzata da alcuni allievi del grande poeta di *haiku* Masaoka Shiki (正岡子規, 1867-1902), cui si deve tra l'altro la teorizzazione dei termini *haiku* (俳句, poesia di quattordici sillabe, 5-7-5) e, appunto, *tanka* («poesia breve» di trentuno sillabe, 5-7-5-7-7, al posto di *waka*, 和歌, o «poesia giapponese»), nonché la rivalutazione dell'importanza della raccolta di poesie del *Man'yōshū* (*Raccolta di diecimila foglie*, seconda

3 NKZ XI, 120-122.

4 NKZ XI, 120-122.

metà del VIII secolo d.C. circa), la più antica raccolta di poesie brevi giapponesi che sia dato leggere. Nishida sembra riprendere idee e spunti propri della poetica di Masaoka, cercando di inserirli però in un ambito più ampio della sola poesia giapponese e mettendoli in relazione alla concettualità che proprio in quell'arco di anni Nishida stava cercando di affinare, e che contraddistinguerà la fase finale del suo pensiero. In particolare traspare tra le righe il concetto di «ora eterno», la cui espressione artistica viene considerata da Nishida la peculiarità – pregio e limite – dell'arte tradizionale giapponese. Nishida non prende posizione per un tipo di espressione artistica o per un'altra, si mantiene in un ambito «inter-culturale» e sembra cercare di fornire spunti ai poeti di *Araragi* affinché aprano la loro sensibilità a una poetica nuova, in cui il riferimento a Omero o al *Man'yōshū* sia l'occasione per creare l'inedito, e non per replicare sterilmente il passato.

Il mio incontro con Nishida avvenne a Padova grazie all'attività e ai corsi del professor Pasqualotto. La necessità vitale di andare oltre i limiti dell'Occidente platonico-cristiano e del nichilismo che mi sembrava sigillare la storia millenaria, trovò grazie all'insegnamento del professor Pasqualotto nuove contrade verso cui dirigersi. Con gratitudine e gioia mi permetto di intervenire in questo volume con tre brevi traduzioni che sono il frutto del gioco (in) finito delle cause e degli effetti, tra Oriente e Occidente, iniziato a Padova una ventina di anni fa.

Una spiegazione del bello

Che cos'è il bello [美, *bi*]? Se vi riflettiamo a partire dal sentimento, non si tratterà d'altro che di un sentimento estetico [美感, *bikan*], un tipo di piacere. Fu la scuola psicologica inglese a partire da Burke a sostenere con forza che il bello è ciò che può fornire un tipo di piacere, e il sentimento estetico qualcosa della stessa specie di un piacere privato. Ora, non è che in questa teoria non ci sia una parte di verità, ma una simile definizione del bello non può evitare di essere incompleta. Il sentimento estetico è piacere, ma non si può dire che ogni piacere sia sentimento estetico. Per quanto fama, ricchezza, cibi e bevande e così via possano essere fonti di sensazioni piacevoli, è senz'altro un dato di fatto ammesso da chiunque che noi ri-

spetto a ciò non riteniamo affatto che si tratti del bello. Di recente Marshall⁵ ha scritto un libro intitolato *Dolore, piacere ed estetica* in cui tratta in dettaglio del sentimento estetico come di un tipo di piacere. Secondo quanto da lui sostenuto, il piacere estetico è un piacere che non è tale solo nel momento in cui viene percepito, ma anche e allo stesso modo qualora venga in seguito ricordato. In breve, si tratterebbe di un piacere che non muta. Quanto affermato da Marshall in gran parte coincide con la realtà e in molte parti merita senz'altro di essere preso in considerazione, ma nelle sue assunzioni fondamentali non differisce in niente dalla psicologia inglese, semplicemente considera l'invarianza temporale la caratteristica peculiare del sentimento estetico. Io non credo, però, che in questo modo si possa dare una spiegazione esaustiva delle caratteristiche che connotano il bello, a mio giudizio non si tratta di un tipo di spiegazione completa. Ma allora, se le cose stanno così, che tipo di piacere è il sentimento estetico? Che cos'è l'elemento peculiare del sentimento estetico? Se ci si basa su quanto sostenuto dagli idealisti tedeschi da Kant in poi, il sentimento estetico è un piacere distaccato da sé. È un piacere che si prova una volta che si sia dimenticato ogni tornaconto o interesse personale. Ora, se si considera davvero questo tipo di «non-io» [無我, *muga*] preconditione necessaria del sentimento estetico, qualora essa manchi non ci sarà nessun piacere che sia in grado di far provare un sentimento estetico. Anche gli antichi dicevano:

Finito qui senza colpa, desidero vedere la luna dell'esilio

dove mi sembra si manifesti bene un simile sentire. Nell'antichità, dunque, non era possibile che potesse diventare un grande maestro qualcuno con un animo meschino, per quanto si potesse trattare di un artista [美術家, *bijutsuka*] geniale e abile. All'opposto, quando ci si trova in uno stato d'animo privo di rancore, liberi da ogni senso d'inimicizia, ciò che è piacevole non solo può produrre un sentimento estetico, ma originariamente anche ciò che dovrebbe produrre un senso di spiacevolezza, muta radicalmente e procura senz'altro un piacere estetico. Quando leggiamo un'elegia, più ciò che è detestabile è detestabile, più ciò che è triste è triste, più percepiamo il piacere estetico a essa proprio. La profondità di questo sentimento dipende principalmente da ciò. Anche nelle grandi personalità non solo disinteressate alle cose esterne, ma aliene a ogni idea egoistica, gioie e dolori possono tutti produrre un tipo di sentimento estetico. È questo il senso del detto:

5 H. R. Marshall (1852-1927). Nishida fa riferimento al testo *Pain, Pleasure, and Aesthetics*, MacMillan, London 1894.

Ovunque l'uomo d'animo nobile [kunshi, 君子] vada, non c'è niente di spiacevole

Perciò, se qualcuno desidera ottenere un autentico sentimento estetico, deve porsi di fronte alle cose in uno stato d'animo di non-io [*muga*] elevato e puro. Il sentimento estetico può nascere solo qualora si realizzi la condizione necessaria di ciò che in arte [美術, *bijutsu*] è detto «ispirazione» [神来, *shinrai*], *Inspiration*.

Ora, posto che il sentimento estetico sia qualcosa di questo tipo, che cos'è ciò che può procurare un simile sentimento estetico? In altri termini: che cos'è ciò che noi chiamiamo «bello»? Tutti dicono che il bello è manifestazione nel reale, *Reality*, della verità o dell'ideale, ma come un tempo tra i leibniziani sosteneva ad esempio Baumgarten, la verità o l'ideale che sono base del bello non possono essere considerati identici alla verità o all'ideale logici. Qualora venissero considerati uguali, allora qualcosa come una tavola anatomica, che è quanto di più vicino al reale vi sia, dovrebbe essere la cosa che in arte [*bijutsu*] ha più valore, il che è senz'altro un'assurdità. La verità che è base del bello non è la verità che si può ottenere in virtù del pensiero, bensì una verità intuitiva [直覺的, *chokkakuteki*]. Come ho già detto, si tratta di un tipo di verità che, in uno stato d'animo di non-io [*muga*], improvvisamente ci colpisce a partire dal fondo dell'anima [心, *kokoro*]. Leggendo il monologo di Amleto, noi percepiamo in qualche modo un tipo di verità. Il fatto di non poter contenere un crescente senso di simpatia, non dipende dal fatto che quanto detto da Amleto ben si conformi alle teorie della psicologia, ma dal fatto che qualcosa tocca le corde più profonde della nostra anima. Questo tipo di verità non è originariamente qualcosa che si possa spiegare con le parole. Si tratta invece proprio di ciò che Goethe chiama un «segreto manifesto», *offenes Geheimnis*. Spesso si suole dare troppa importanza alla verità logica, mentre si considera senz'altro la verità intuitiva [*chokkakuteki*] una vuota fantasticheria da poeti. Anche se c'è chi la rifiuta, secondo me la verità intuitiva è qualcosa che possiamo ottenere distaccandoci da noi stessi e facendo tutt'uno con le cose. Si tratta cioè di una verità vista con gli occhi di Dio, che coglie in profondità i segreti dell'universo. Al confronto con la verità logica che tramite il pensiero discriminativo congetture da fuori, la verità intuitiva dà a conoscere qualcosa di ancora più profondo e grande. Prima o poi verrà il momento in cui gli studiosi ignoreranno persino grandi filosofie come quelle di Kant e Hegel, ma gli scritti di Goethe e di Shakespeare, in cui si rispecchia l'anima umana, riusciranno ad attraversare innumerevoli epoche storiche.

Riassumendo quanto detto fin qui, il sentimento del bello è sentimento del non-io [*muga*] e il bello che lo risveglia è in quanto tale una verità intuitiva [*chokkakuteki*] che ha trasceso il pensiero discriminativo. Si tratta di un bello elevato, dunque di un tipo di liberazione [解脱, *gedatsu*] che si armonizza con la Grande Via [大道, *daidō*] del non-io [*muga*] rigettando questo mondo di differenziazioni: di fatto appartiene alla stessa specie della religione, e se ne distingue soltanto per la sua profondità ed estensione. Il non-io [*muga*] del bello è un non-io [*muga*] per un certo tempo [一時, *ichiji*], il non-io [*muga*] della religione è un non-io [*muga*] eterno [永久, *eikyū*]. Nonostante si dica che anche la morale, nella sua origine, sta nella Grande Via del non-io [*muga*], l'idea di «dovere» che è la condizione necessaria della morale è qualcosa di costruito sulla differenziazione di sé e altri, bene e male, appartiene ancora a questo mondo delle differenziazioni. Si tratta ancora di qualcosa che non giunge fino all'ambito meraviglioso [妙境, *myōkyō*] della religione e dell'arte [*bijutsu*]. Ma se si matura nella pratica della morale, impegnandosi con fervore per molti anni, alla fine si arriva a ciò che Confucio esprime dicendo:

*mi piacerebbe purificarmi nel fiume Yi, godermi la brezza dell'altare Wuyu e poi far ritorno cantando*⁶

Se, cioè, la morale progredisce fino a entrare nella religione, allora morale e religione non sono due cose di genere diverso.

Il mondo d'oggetti dell'arte

Secondo quanto sostenuto da Ludwig Coellen in *Die neue Malerei*, zweite Auflage,⁷ la scuola impressionistica moderna ha cercato di esprimere l'impressione dell'istante [瞬間, *shunkan*] contrapponendosi al modo di dipingere proprio dell'arte precedente, per la quale le cose erano formate e irrigidite dal collegamento della percezione del presente con il ricordo del passato. Gli impressionisti, invece, cercavano un modo di opporsi al soggettivismo in voga fino ad allora, e le loro opere sono il risultato di un nuovo sentimento oggettivo della vita, *objectivistisches Lebensgefühl*. Da Courbet fino a Monet e a Liebermann, si è cercato di realizzare un tale og-

6 Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, Torino 2003, p. 131.

7 L. Coellen, *Die neue Malerei*, 2. Aufl., E.W.Bonsels, München 1912.

gettivismo impiegando tecniche nuove. Questa nuova arte ha utilizzato la luce come mezzo per produrre un'unificazione figurativa. Tutte le cose sono sciolte all'interno della luce, esistono solo in quanto masse di luce di qualità particolare. In un tale mondo non c'è margine affinché il ricordo o il pensiero possano introdursi. Con van Gogh un tale modo di vedere oggettivistico e panteista è stato portato a un livello di profondità ancora maggiore. Le relazioni tra superfici della natura, *Oberflächenzusammenhang*, espresse dagli impressionisti, venivano ulteriormente approfondite fino a diventare relazioni tra forze vive, *lebendiger Kräftezusammenhang*. In van Gogh lo spazio diventava un organismo di forze, *dynamischer Organismus*, al cui interno le cose comuni finivano per perdere la loro esistenza. Tutte le cose [万物, *banbutsu*] diventano simboli di forze, *Kräfteymbolik*. Ora, posto che la nuova pittura abbia un significato come quello appena esposto, si potrebbe allora forse affermare che la nuova pittura contemporanea si allontana da ogni commistione con il pensiero e considera proprio oggetto [対象, *taishō*] il mondo della percezione pura. Come afferma Fiedler, qui si apre la visione su un mondo infinito, la cui infinitezza, però, non è quella del pensiero. Così come comprendiamo l'infinito mondo d'oggetti [*taishō*] del pensiero facendo puramente tutt'uno con l'atto stesso del pensiero, per noi il mondo infinito dell'arte si dischiude qualora si faccia puramente tutt'uno con l'atto di formazione, *Gestaltungstätigkeit*, dell'artista, un atto che, secondo Fiedler, è la continuazione della coscienza percettiva, *vorstellendes Bewusstsein*.⁸

Ora, a mio giudizio è però necessario distinguere qui il mondo d'oggetti [*taishō*] dell'artista, così come esposto qui sopra, da qualcosa come la mera relazione tra gli oggetti [*taishō*] quale viene trattata da Meinong nella sua teoria degli oggetti [*taishō*].⁹ In entrambi i casi si tratta di mondi d'oggetti [*taishō*] lontani dalla concezione dell'esistenza propria delle scienze naturali. Sia quello di Meinong, sia quello degli artisti, sono mondi alla cui base è posto il contenuto stesso dell'esperienza, ma le relazioni tra i colori in quanto tali, che Meinong paragona alle relazioni geometriche, e il mondo d'oggetti [*taishō*] della percezione pura che l'artista vede in quanto continuità infinita, non sono la stessa cosa. Qui deve esserci una distinzione come quella tra verità matematica e verità fisica. La verità fi-

8 C. Fiedler, *Der Ursprung der künstlerischen Thätigkeit*, Hirzel, Leipzig 1887, trad. it. in K. Fiedler, *Scritti sull'arte figurativa*, Aesthetica, Palermo 2006.

9 A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, in *Untersuchungen Zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig 1904, trad. it. in A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata 2003.

sica è in un certo senso il collegamento di verità matematiche. Pittura e musica non sono manifestazioni di relazioni universali e impersonali tra colori e suoni, quanto piuttosto sono qualcosa che manifesta un senso tramite il collegamento di colori e suoni. Ma allora, che cos'è un simile «senso»? Chiaramente non si tratta di un senso «concettuale». Pensare, poi, che il fine dell'arte consista nell'imitazione della natura o che l'arte sia un mezzo per l'edificazione religiosa, sono concezioni che si basano su idee erranee. Come nella citazione di Coellen che ho riportato in precedenza, il significato della nuova arte consiste nell'abbandonare ogni commistione con il soggetto concettuale in senso stretto, per sprofondare invece all'interno dell'oggetto puro, ossia per diventare panteisti. Fare puramente tutt'uno con l'oggetto in ambito artistico non significa, però, fare puramente tutt'uno con il cosiddetto «oggetto naturale». È proprio per questo che l'arte moderna è dovuta passare dal naturalismo all'impressionismo, fino a giungere al post-impressionismo. Nell'arte romantica si rompe il guscio delle cose e si raggiunge l'intuizione [直観, *chokkan*] infinita in cui esse si radicano. Si passa dall'unificazione della natura compresa panteisticamente, *pantheistisch gefasste Einheit*, all'unificazione dello spirito oggettivo del cosmo. Secondo Coellen il precursore di una tale tendenza è F. Hodler. Gli impressionisti consideravano le cose unificazione della luce, *Lichteinheit des Bildraumes*, mentre Hodler unificazione cosciente, *bewusste Einheit*. Hodler vedeva il significato spirituale delle cose, le considerava simboli. Ma come si può cogliere già in van Gogh, l'approfondimento dell'impressionismo in quanto tale fino al raggiungimento del romanticismo è stato realizzato da Gauguin e Matisse. Gauguin e Matisse hanno conferito la forza della melodia ai colori dinamici usati da van Gogh, cioè sono passati dall'organismo di forze di van Gogh a un lirismo puro, sono riusciti davvero a spiritualizzare la natura in conformità con la natura stessa. Hanno cercato l'essenza delle cose nel sentimento immediato, ma non nel mero sentimento immediato, bensì nell'attività viva, *lebendige Aktivität*, da cui sorge il sentimento. Secondo Coellen, da un simile impulso è nato anche il cubismo di Picasso. Si può pensare, allora, che la nuova arte, progredendo nella direzione della purificazione oggettiva, abbia trovato il suo culmine in un qualcosa di soggettivo, che però non è il soggetto concettuale, ma un soggetto che si può rinvenire all'interno dell'intuizione [*chokkan*] stessa.

Io credo che il soggetto colto in tal modo sia la «singolarità» [個性, *ko-sei*]. Quando noi rompiamo la rete del pensiero e giungiamo all'intuizione [*chokkan*] pura, si realizza un mondo di puri atti. La nostra esperienza concreta è continuità di puri atti, e la persona è unificazione all'infinito di puri

atti. La singolarità che diventa l'oggetto [*taishō*] dell'artista, è lo stato delle cose nel mondo di una tale unificazione personale, qualcosa di estremamente oggettivo e insieme di estremamente soggettivo.

Sulla poesia tanka

Nell'*Evoluzione creatrice* Bergson, partendo dalla vita animale e passando attraverso quella vegetale fino al movimento dei corpi materiali, tratta delle varie forme della vita che, nel suo slancio, evolve infrangendo il piano della materia, e afferma che la vita degli esseri umani è il grande soffio della vita.¹⁰ Ciò che si può pensare come nostra vita deve essere qualcosa come la fiammata di una grande vita che si sprigiona dal fondo di un cratere vulcanico. Si può dire che la poesia o il canto siano espressioni di una tale vita, la luce di una tale fiamma. Come lo slancio della vita che si imbatte sul piano della materia rivela innumerevoli forme, così la vita deve possedere infinite espressioni. Se la luce tenue dell'alba è pura e bella, il tramonto che incendia il cielo è maestoso e solenne.

Io non penso né che i prodotti della cultura occidentale debbano essere in ogni caso superiori a quelli orientali, né che debba valere il contrario. La cultura orientale in quanto cultura orientale, e quella occidentale in quanto occidentale, hanno grande valore in quanto ognuna manifesta un aspetto dell'umanità che l'altra non possiede. Non si può rendere tramite la pittura occidentale la bellezza propria della Pittura del Sud [南画, *nanga*] dei letterati di epoca Edo [1603-1868], così come è impossibile manifestare la bellezza della pittura occidentale tramite la Pittura del Sud. E ciononostante entrambe sono a modo loro belle, la Pittura del Sud in quanto tale e la pittura occidentale in quanto tale. Io credo che noi dobbiamo inchinarci davanti alla pittura occidentale, un'arte grandiosa, libera e ricca, ma al tempo stesso sono convinto che la Pittura del Sud in quanto tale manifesti un aspetto profondo dell'umanità che non si può rendere tramite la pittura occidentale. Ora, tralasciando il problema di quale sia nell'ambito della letteratura il senso della poesia *tanka* o della poesia *haiku* giapponesi, o dove si debba collocarle qualora le si paragoni alle altre letterature, in ogni caso si può affermare che si tratta di qualcosa di unico. Io credo che anche la poesia cinese di quattro versi di cinque ideogrammi rappresenti un risultato

10 H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907, trad. it. in H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, R. Cortina, Milano 2002, p. 87.

straordinario nella forma della poesia breve, ma penso anche che, qualora il contenuto lo permetta, tramite lo *haiku* si possa esprimere la stessa cosa in un modo ancora migliore. Per esempio, si consideri la poesia cinese di epoca Tang [618-907] di Kō I [耿滄] intitolata *Giorno d'autunno* [秋日]:

返照入閭巷	La luce della sera entra di sbieco nel sentiero del villaggio
憂来誰共語	Colto da malinconia, con chi potrei parlare?
古道少人行	Solo poche persone percorrono l'antica strada
秋風動禾黍	Il vento d'autunno muove le piantine di riso e di miglio

Penso che questa poesia nel suo contenuto sia pressoché identica all'*haiku*¹¹ che dice:

この道や	Questa strada!
行く人なしに	Nessuno che la percorra
秋の暮	Crepuscolo d'autunno

Non che in occidente non ci siano poesie brevi di pochi versi, ma spesso sono concettuali, e non di rado rientrano nel genere edificante o satirico. Non sono molti, invece, i casi di forme poetiche che abbiano un ambito artistico come quello del *tanka* giapponese, in cui trova espressione un contenuto artistico manifestabile solo in forma di poesia breve. Si può ben dire che in occidente non si sia sviluppata un'arte in grado di esprimere artisticamente in forma di poesia breve il contenuto proprio della vita umana. Ora, «esprimere la vita umana in forma di poesia breve» non va inteso meramente alla lettera, come se si trattasse appunto solo di esprimere la vita umana in una forma poetica breve, quanto piuttosto ha il senso che nella vita umana c'è un significato che si può afferrare solo tramite la forma della poesia breve. Afferrare la vita umana tramite la forma della poesia breve deve significare afferrare la vita umana dal centro del presente, deve significare vedere a partire da un punto istantaneo (刹那, *setsuna*). La vita umana originariamente è una, ma non è la stessa cosa vedere la vita concreta in movimento a partire dall'ambiente, oppure coglierla dall'apice della vita nel suo slancio. A seconda del modo di considerarla, la vita umana rivela aspetti diversi, così che noi viviamo in sensi diversi. Si ritiene che la peculiarità di noi giapponesi sia di vedere e di agire in conformità al presente, dimenticando il passato e senza pensare all'avvenire. In questo, credo, consistano il pregio e il difetto della cultura giapponese. L'*haiku* è ancora più

11 Si tratta di un *haiku* di Matsuo Bashō (松尾芭蕉, 1644-1694) che si ritiene sia stato composto in risposta poetica a Kō I.

breve del *tanka*, ma nell'*haiku* c'è ciò che è peculiare all'*haiku*, nel *tanka* ciò che è peculiare al *tanka*. Io credo che tramite il *tanka* sia possibile esprimere a parole qualcosa di estremamente intimo. Credo che si possa definire a buon diritto «lirico» il *tanka*, in quanto qualcosa che manifesta il ritmo delle emozioni.

Un tempo, leggendo Omero, rimasi stupito da come, pur nella sua semplicità, egli attingesse la profondità dell'animo umano e descrivesse con finezza e precisione le cose. La letteratura da Omero in poi ha veramente fatto dei progressi? Penso che sia pertinente quanto affermato da Schiller, che cioè Omero è il mare della poesia.¹² Non posso non provare la stessa sensazione anche riguardo al *Man'yōshū*. Nel *Man'yōshū* non solo trova esatta espressione lo stato d'animo dei giovani e delle giovani di oggi, ma in esso c'è anche qualcosa di più che fa pensare. È ovvio che in campo poetico il *Man'yōshū* debba essere considerato alla stregua di un maestro. Ma imitare vanamente il *Man'yōshū* non significa trarre davvero insegnamento dal *Man'yōshū*. Ciò che bisogna imparare nel *Man'yōshū* è senz'altro l'ingenuità. Già dire «semplice» o «oggettivo» non sono altro che un tipo di esteriorità. Si potrebbe dire che gli studi specialistici sul *Man'yōshū* rappresentino, all'inverso, la negazione stessa del *Man'yōshū*. Si suole ritenere che la poesia *tanka* giapponese sia a livello formale semplice e dunque facilmente accessibile da parte di chiunque, mentre, al contrario, proprio per questo deve possedere un contenuto pieno e ricco, ed essere il frutto di un esercizio severo (鍛錬, *tanren*).

12 Il riferimento è alla lettera di Schiller a Goethe del 27 aprile 1798.





NISHITANI KEIJI

TRA RELIGIONE E NON RELIGIONE LA TRANQUILLITÀ

Traduzione a cura di Giovanni Lapis¹

I

Gioco e meccanismo

Tutti gli esseri umani incominciano la propria attività vitale dal gioco. La vita dell'infante è puro gioco, e pertanto esso è quanto gli è di più naturale. Il piangere, il gattonare, il succhiare il seno della madre non vengono normalmente definiti "giochi". Tuttavia il gioco del bambino non è delimitato da queste attività, vi anzi è continuità con esse. La fonte da cui sgorga il gioco si nasconde nel profondo e oscuro fondo della vita. D'altra parte le culture e le religioni degli uomini, a volte anche la filosofia, nel momento in cui si innalzano sulle loro più alte vette, ecco che di nuovo si riallacciano all'idea del "gioco". In Oriente sin dall'antichità è stato così, e sembra lo stesso anche in Occidente. Quanto chiamato nel Buddhismo "*samādhi* giocoso" potrebbe essere il primo esempio a portata di mano. Anche

¹ Pur non essendo mai stato formalmente uno studente del professor Pasqualotto, ho avuto l'onore di averlo come correlatore per la mia tesi magistrale incentrata su *Shūkyō to wa nanika* ("Che cos'è la religione?) di Nishitani Keiji (1900-1990), allievo di Nishida Kitarō e definito il 'terzo pilastro' della scuola di Kyōto. Le frequentazioni, sia personali che con i suoi libri, innervano profondamente i percorsi di studio da me intrapresi. Come vuole l'etichetta giapponese, esordisco presentandomi come uno studioso di certo non all'altezza degli autori degli altri contributi e impreparato per redigere un saggio accademico. Ma desiderando ugualmente contribuire con qualcosa di mio, è con vero piacere che accolgo l'invito a pubblicare questa mia traduzione di *Shūkyō to hishūkyō no aida* di Nishitani Keiji in questa *Festschrift* in onore dei settant'anni del professor Pasqualotto. La traduzione che segue è stata eseguita a partire da: Nishitani Keiji, "Shūkyō to hishūkyō no aida" in Nishitani Keiji, *Shūkyō to hishūkyō no aida*, a cura di Ueda Shizuteru, Iwanami shoten, Tōkyō, 2001, pp. 7-40. Prima edizione: Nishitani Keiji, "Shūkyō to hishūkyō no aida", in *Kōza tetsugaku taikai*, Jinbunshoin, Kyōto, 1964, vol. 7. Tutte le note che seguono sono a cura del traduttore.



Shinran² una volta ha detto «Il cuore gioca nella terra pura»; passando poi allo Zen, vi si dice persino di giocare sulla Montagna di Aghi dell'Inferno. Risalendo indietro tutta la storia del genere umano, la religione, l'arte, la tecnica, la conoscenza si fondono in un tutt'uno. Ma viene da pensare che già in quel punto vi sia un legame con la natura del gioco. Comunque in ciò che si dice *gioco* pare essere incluso un profondo significato che si avviluppa attorno all'essenza di ciò che è umano.

Di questo significato ultimamente vi sono i segni di una incipiente problematizzazione. Il motivo sarebbe interpretabile in vari modi a seconda della prospettiva. Ma forse il motivo fondamentale si trova proprio nella nostra epoca contemporanea. Questo perché nell'epoca contemporanea è manifesta in maniera evidente la tendenza verso l'erosione dell'essenza umana. In altre parole, nelle profondità della storia millenaria che ha portato alla nascita del contemporaneo, vi è nascosto un problema. Pertanto, si può dire che il fatto di affrontare il concetto di gioco sia motivato da un ritorno a interessarsi dell'*umanità* dell'essere umano, quale critica culturale e del nostro tempo. Ossia, la riflessione sul fatto che le basi della cultura e della religione siano state dimenticate nel tempo, verrebbe spinta a interessarsi del significato del gioco. Si può dire che questa riflessione sia la continuazione delle critiche su quest'epoca e la sua cultura da parte di letterati, storici e pensatori.

Allo stesso tempo, il gioco è diventato un problema in particolare per l'epoca contemporanea anche per un diverso motivo. Al giorno d'oggi, con l'avanzare delle tecnologie scientifiche, molti paesi avanzati sono riusciti a far arrivare le politiche sociali fino al livello di nazioni del benessere, agiate. Le classe proletaria è diventata il ceto medio e la società si è livellata, perequata. Lasciando stare il socialismo, sono state invece proprio le nazioni capitaliste che, attraverso le politiche liberali, sono giunte a tale situazione. Il risultato è che ironicamente in questi paesi la *società* è venuta ad avere più peso della *nazione*. E cosa ancor più ironica è che paesi che professano il socialismo si offrano invece come uno strano paragone di stampo più nazionalista che altro. L'ironia della storia dimostra che a questo punto l'ideologia ha perso forza. La contemporaneità ha tradito più volte l'ideologia. In altre parole, l'*essere* sta tradendo la *coscienza*. Tuttavia, si può dire che la società contemporanea sia quella che ha portato alla chiarezza il razionalismo, inteso nel significato moderno. La società che ha come obbiettivo la razionalizzazione totale, è una società in cui l'*inutile* non è assolutamente ammesso. In tale società in cui più di ogni altra cosa

2 Shinran (1173-1269) fondatore della scuola buddhista giapponese della Vera Terra Pura o Jōdoshinshū.

vi è una sciocca ignoranza riguardo lo spreco di energia, tale ignoranza più di ogni altra cosa viene in vista come dannosa. Al contrario, essendo l'alto rendimento e il costante miglioramento delle attività quanto è primariamente bene, ne consegue che la conoscenza che permette tali attività venga considerata come la conoscenza per antonomasia. In altre parole, il razionalismo nella sua dimensione tecnico-scientifica è venuto a essere l'ossatura di tale società. Si può dire che dopo la cosiddetta *rivoluzione*, un'altra ne stia accadendo attraverso l'*impulso* della storia. Solo le nazioni che non erano fornite di quella capacità di incanalare quest'impulso, che si intravede all'interno della storia, hanno dovuto dipendere dallo strumento delle cosiddette *rivoluzioni* violente.

A parte questo, in questo tipo di società razionalistica non ci si accorge del gioco nel suo principio originario. Ogni attività, ogni lavoro, sia che si tratti di cose, animali o uomini, devono essere fatti proseguire per quanto più possibile senza deviazioni, per quanto più possibile lungo un corso dritto. Sia la *forza* che il lavoro devono diventare la forza e il lavoro nella forma più pura possibile. Questa energia materiale sembra proprio quella che le tecnologie scientifiche hanno tratto dall'interno del mondo naturale, dopo avervi investigato e avendola scoperta. Il campo in cui l'*energia* può liberamente distendere e far sbattere le ali, ossia il luogo d'origine della *energia*, è una terra chiamata meccanismo. E la forma pura di esso è la macchina. La macchina potrebbe essere un modello in scala ridotta dell'ideale concepito all'interno dell'*impulso* della storia moderna. In una società in cui l'obiettivo è la *razionalizzazione* totale, l'ago della bussola indica verso la terra del meccanismo. Seguendo la direzione indicata, le attività degli uomini, degli animali e delle cose (ormai queste distinzioni saranno essenzialmente prive di significato) verranno per così dire tutte unificate lungo quella che si potrebbe definire un teleologia vettoriale. Questo sarà un mondo in cui sarà il rigorismo dell'*attività* a comandare, una attività che non solo ha un obiettivo, ma è anche raffinata fino a giungere a essere pura attività, il cui paradigma è, in termini di fisica, "energia del lavoro". Anche l'uomo, in questa società che meccanizza deve senza dubbio interiorizzare il più possibile questo rigorismo. Nell'*amministrazione* di scuole, uffici pubblici, negozi e società che vogliono 'adempiere il proprio dovere', bisogna fare in modo che non vi sia alcunché di *inutile*. Questa è la forma contemporanea di adempimento del proprio dovere. Pertanto l'impegno dell'uomo contemporaneo non ha fondo. E così, per quanto impegnato, deve mettercela tutta (i giovani in fondo, non c'è bisogno di dirlo, ce la mettono tutta con piacere. I vecchi invece, che per quanto vogliono mettercela tutta, non ci riescono, in tale società sono degli esseri miserabili. Que-

sto perché non saranno altro che scarti inutili. Le società benestanti devono preparare in fretta un bel cestino dei rifiuti in cui gettare questi scarti).

Però, per quanto ci si sforzi, gli uomini non sono certo macchine. Gli uomini si stancano. La stanchezza fisica si elimina riposando ma la stanchezza mentale è una cosa che non si sopporta. Se ne ha noia. Non è certo cosa che accade anche alle macchine. Quando nell'adempimento dei propri compiti si instaura un sentimento di noia, all'uomo viene voglia di distrarsi. La macchina, il cui carburante finisce, semplicemente si ferma; ma nel caso dell'uomo, invece, che non si può intendere solo come macchina, il fermarsi dall'impegno per distrarsi o oziare, è un qualche tipo di attività all'infuori del compito, ed essendo dettata dalla propria volontà è di qualità totalmente diversa. È un cambiamento verso un'azione in senso contrario, cioè è giocare. Può essere anche il semplice starsene seduto con le gambe a ciondoloni. Anche questo è uno *stare a giocare*. Gli uomini di tanto in tanto si ritirano dal lavoro, e viene loro voglia di distrarsi, di oziare e di giocare. Tutto ciò per il mondo del meccanismo è il "male radicale". Ma gli uomini non possono scappare dal meccanismo, e quando ciò diventa ancora più insopportabile, per usare le parole di Dostoevskij, non si riesce neanche a tirare fuori la rossa lingua di fronte al trasparente e incorruttibile palazzo di cristallo.³ Ebbene, anche nel mondo meccanizzato e razionalizzato in vista di un obiettivo, finché gli esseri umani saranno esseri umani, rimarrà come un problema una attività inutile, senza scopo, che si muove per propria arbitrarità, completamente libera e spontanea. Ossia il gioco. Finché gli uomini avranno uno spirito [*kokoro*]⁴ e nasceranno noia e dispiacere, non ce se ne libererà.

Per questo la società razionalizzata permette al gioco di esistere. A patto che sia in una forma razionalizzata. Come riposo per far ricaricare le batterie negli intervalli durante il giorno lavorativo. Stando ai limiti di questa forma, assomiglia all'intervallo tra le lezioni a scuola o alla pausa del lavoro. Qui però vi è una essenziale differenza. Nella società meccanizzata il riposo è una assoluta evasione. Durante il lavoro se non ci si dimentica totalmente del medesimo, non si riesce a riposare. Non si riesce letteralmente a *dis-trarsi*. Non si può ritornare a una vita energica e produttiva se prima non ci si è *dis-tratti* e si sono disperse le tensioni accumulate dedicandosi al lavoro. Se non è un *gioco* che interrompe in maniera assolutamente net-

3 Cfr. Fëdor M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, trad. it. di Tommaso Landolfi, Vallecchi Editore, Firenze 1964, p. 53.

4 Si è deciso di tradurre con "spirito" la parola giapponese *kokoro* (letteralmente: "cuore") che riassume sinteticamente in sé le varie funzioni psicologiche, cognitive ed emotive dell'uomo.

ta il lavoro all'interno del meccanismo, non si possono ricaricare le batterie. La società meccanizzata necessita, solo entro questi limiti, il gioco. Solo come *ricreazione*⁵ negli intervalli durante il giorno lavorativo.

Il gioco contemporaneo: la ricreazione

Possiamo capire subito qual è il carattere di questo gioco contemporaneo comparandolo con il gioco dell'infante. In esso il bambino gioca concentrando tutto sé stesso, corpo e mente. La sua è una attività che viene messa in moto dalla sorgente originaria del gioco. Pertanto, fintato che il bambino gioca, egli è *umano*. Nel gioco è celata la forza che plasma l'umanità. Attraverso di esso infatti, il bambino cresce e impara fino a che non può andare a scuola e ricevere un'educazione. Anche questa educazione, basandosi sul precedente gioco, è una continuazione dello stesso processo di formazione dell'umanità. Vi è qui un legame vissuto, un processo di crescita in quanto essere umano. La differenza essenziale tra l'intervallo nella scuola e la *ricreazione* è che nel primo vi è una fondamentale continuità con tale processo di crescita.

Anche la *ricreazione* tuttavia non differisce molto dall'essere una attività che sgorga dalla stessa sorgente originaria dalla quale sgorga la vita umana. Proprio per questo riusciamo attraverso di essa a ritemprare la nostra energia e la voglia di fare. Si manifesta qui una profonda eterogeneità e discontinuità tra *meccanicità* e *vitalità*. Quando l'uomo all'interno del meccanismo si stanca, solo interrompendosi da esso con la *ricreazione* può ristabilirsi. Tuttavia in questa situazione la componente vitale è subordinata al permesso di esprimersi da parte del meccanismo. Dal momento che essa è indispensabile per far muovere lo stesso meccanismo, non è altro che una versione del *gioco* razionalizzata e intrappolata nei calcoli del razionalismo. Il lasciare campo libero all'eterogeneità e all'irrazionalità della vita viene ammesso solo nei limiti della razionalizzazione. Non è ammesso superare questi limiti e violare lo stesso meccanismo. È come un pesce intrappolato nella rete. Per quanto salti e si divincoli con energia, rimane pur sempre nella rete. E dal momento che il pesce è meglio che rimanga fresco, il pescatore è contento se continua a divincolarsi con vigore. Il carattere del *gioco* in quanto *ricreazione* sta proprio nel fatto che pur avendo un'essenza completamente antitetica al lavoro, non lo intralcia. Pertanto la *ricreazione* non ha in sé quella forza che plasma l'umanità. Poiché in quell'occa-

5 Nell'originale Nishitani utilizza uno dei sillabari giapponesi per traslitterare la parola inglese *recreation*.

sione non vi è che una dispersione di quella vitalità che si manifesterebbe nel *gioco*, non vi è una forza di coerente e vitale continuità. Questo gioco non porta in sé una direzione verso la profondità. Finisce per essere solo un ripetersi di una vivacità superficiale. Poiché non vi è crescita interiore, esso è sostanzialmente uniforme. Per eliminare la noia di tale monotonia, non si può far altro che cambiarne l'aspetto esteriore. Questo gioco infatti non si emancipa dall'essere in modo basilare del mero *divertissement*.⁶ Nella società contemporanea, via via che si è proseguito nella razionalizzazione il *gioco* è diventato tale. Non è necessario citare esempi uno a uno. Che si stia in casa o si esca, si vada al mare o in montagna, ve ne sono a profusione.

Quando il lavoro diventa noia è un problema, ma è un problema anche quando ci si annoia durante il riposo. È piuttosto quest'ultima situazione quella di gran lunga più inquietante. Quando ci si stufa del lavoro, solo il lavoro diventa un peso, ma nella noia di quando non si ha nulla da fare, nella noia della inattività, si è sé stessi il proprio peso. *Essere e tempo* diventano un peso. Nella vuotezza che si manifesta dal fondo di questa noia vi è una paura che fa rabbrivire e impallidire, come quando si viene posti di fronte a qualcosa di imponente e spaventoso. Per evitare di essere posti di fronte a una visione di tale austera gravità, bisogna trovare dei modi per "ammazzare" il tempo e "distogliere" la mente. Ai tempi di Pascal il *divertissement* era sia appannaggio che gravoso onere delle classi agiate. Nei contemporanei paesi sviluppati, invece, è appannaggio della massa in generale. E questa massa è agiatamente dotata di eccellenti mezzi quali la televisione, l'auto, letteratura di svago, cose che persino i monarchi del passato avrebbero invidiato. *Per far passare il tempo non servono mezzi?* Le società che progrediscono offrono mezzi per il progresso. E ne offrono a profusione, quasi da aver bisogno di ulteriori mezzi per rifiutare queste offerte. Inoltre, data tale situazione, si aggiunge un altro problema, quello del *leisure*.⁷

L'otium⁸ contemporaneo: il leisure

L'ideale del meccanismo è la completa automazione di sé stesso. A volte la forza di un essere vivente che si stufa o gli giunge a noia il lavoro, per

6 In francese nell'originale.

7 Anche qui Nishitani traslittera la parola inglese *leisure*, e si è preferito non tradurre l'inglese per lasciare in un'unica parola le varie sfumature del termine, quali "tempo libero", "a proprio piacimento", "comodamente".

8 Si è scelta la parola latina *otium*, quale momento antitetico al *negotium* e dedicato non solo allo svago, ma soprattutto allo studio e alla crescita interiore, per denotare il senso positivo dato da Nishitani alla parola *kankyo*, letteralmente: "ozio".

quanto può deve porsi in maniera non funzionale nei rispetti del meccanismo. Pertanto vuole oziare. Cerca la libertà dalla costrizione del lavoro. È perché le macchine non giocano che la meccanizzazione diventa necessaria per sopperire a questa tendenza non funzionale degli esseri viventi. Con la meccanizzazione la forza animale è stata praticamente rimossa, rimane solo la forza umana. Se attraverso l'automatizzazione la forza dell'uomo venisse resa inutile dalle macchine, verrebbe concretizzato il perfetto esempio dell'ideale del meccanismo. Il progetto di una macchina completamente automatizzata, includendoci anche ogni aspetto dell'uomo e della società umana, quale archetipo, quale "idea del bene", è stato necessariamente concepito dall'*impulso* della storia a partire dall'avvento del cosiddetto periodo moderno. Si può dire che ciò sia il segnale che caratterizza alla base l'epoca contemporanea. Pertanto, anche la direzione del progresso della società si accompagna al medesimo progetto. Man mano che la società progredisce, è una tendenza inevitabile che la forza dell'uomo venga via via tralasciata e aumenti il tempo del *leisure*. Gli uomini dei paesi sviluppati dell'Europa e degli Stati Uniti ne hanno già ricevuto una considerevole quantità. I tempi di lavoro nelle fabbriche, nei negozi, nelle ditte e negli uffici si stanno notevolmente accorciando. Il tempo della fatica si sta accorciando in ogni aspetto. C'è persino il "permesso d'uscita temporanea". Ci sono in Giappone anche molte festività che provengono dalla tradizione cristiana. Quando queste festività durano più giorni, si dice che le funzioni nelle chiese siano deserte, mentre la rete stradale che porta alle grandi città o ai luoghi turistici sia invece intasata di automobili. La massa della società razionalizzata deve dedicarsi intensamente a metabolizzare la grande quantità di *leisure*, ossia il *divertissement* socializzato. Anche per un singolo viaggio turistico si organizzano programmi giorno per giorno, si prenotano i posti dove si alloggia o dove ci si siede a tavola, insomma ogni volta bisogna concentrarsi nell'assicurare il proprio *tempo* e il proprio *essere*. In realtà tutto questo assicurare non è che una dispersione superficiale della propria vitalità.

In breve anche il turismo diventa oggetto d'impresa, e sono gli *impiegati* ad assumersi l'incarico di pensare ai dettagli seccanti. La gente semplicemente si affida ai programmi e senza preoccupazioni può disperdere il proprio tempo e la propria esistenza. Questa mancanza di preoccupazioni, non sembra che rinvii di nuovo all'infanzia, ai primordi dell'attività umana? Non v'è tanta differenza su questo punto con il gioco della gente comune di ogni epoca, che continua fin da un lontano passato. Vi è nel gioco della gente comune uno sprazzo di primordiale vitalità che è difficile a

vedersi nei “ceti superiori”. È un *flash* di in-discernimento⁹ e innocenza tipica degli infanti. Forse esso si poteva scorgere anche negli antichi *utagaki*, nel *bon odori*, nelle varie feste in cui il *mikoshi* del santuario e le lanterne *kiriko* venivano trasportate ballando attraverso il paese.¹⁰ E neanche nella baldoria di quanti, quando vanno a festeggiare sotto i ciliegi in fiore, si lasciano andare eccessivamente oltrepassando i *limiti*, oppure nelle avventure di Yajirobe e Kitahachi,¹¹ si può dire che tale vitalità venga a mancare. Sono rimasti degli scritti di un autore d'epoca Meiji [1867-1912] in cui egli ricorda come, da bambino, con lo *yukata*, la fascia sulla fronte, i *tabi* bianchi e il ventaglio in mano, partecipasse al *matsuri* del dio Sannō tramandato fin dal periodo Edo.¹² Ad ogni modo, c'è un aspetto del divertimento di massa contemporaneo, che fa parte del *leisure*, che si potrebbe legare a tale tradizione. Se dal *popolo*, che forma la base della nazione, non scaturisse questo sprazzo di vitalità, tale nazione scomparirebbe. Fintanto che essa è presente nella nazione, per quanto essa possa venire conquistata o colonizzata, i *limiti* in cui sono stati rinchiusi verranno respinti. Questo perché il *gioco* è una manifestazione di libertà senza costrizioni. Tuttavia non si giunge qui al problema del *leisure* contemporaneo. Il carattere del *gioco* di massa contemporaneo è molto più complesso. In primo luogo, pur

-
- 9 Nishitani utilizza qui il termine buddhista *mufunbetsu* (sanscr. *avikalpa*) che indica lo stato mentale dell'illuminato libero dalle illusorie discriminazioni.
- 10 *Utagaki*: Antica pratica popolare del Giappone antico, in cui gli abitanti nei villaggi si riunivano in occasione dell'inizio della primavera o dell'autunno, contando, recitando poesie e ballando. Probabilmente collegati all'idea di fertilità, erano occasione di ricerca del *partner* e di libera attività sessuale. *Bon odori*: Danza collettiva praticata in occasione del *Bon*, festività buddhista giapponese ancora oggi largamente diffusa in Giappone, dedicata ad accogliere e onorare gli spiriti degli antenati e dei familiari defunti. *Mikoshi*: portantina sacra che nei riti e nelle festività shintoiste è detta contenere il ricettacolo delle divinità. Viene trasportato ancora oggi in tali occasioni sulle spalle dei partecipanti attraverso il centro abitato. Lanterne *kiriko*: enormi lanterne di forma quadrata riccamente decorate che si trasportano in occasione delle festività shintoiste.
- 11 Sono i due protagonisti di una famosa opera letteraria di fine periodo Edo (1603-1867) intitolata *Tōkaidōchū hizakurige* (A cavallo delle gambe lungo il Tōkaidō) in cui vengono narrate avventure a sfondo umoristico dei due personaggi lungo la via che unisce Kyōto e Ōsaka a Edo, l'antica Tōkyō. Cfr. Adriana Boscaro (a cura di), *Letteratura giapponese*, Einaudi, Torino, 2005, vol. I, pp. 224-226.
- 12 *Yukata*: kimono estivo informale. *Tabi*: calze tradizionali giapponesi con infradito. *Matsuri*: termine generico giapponese per indicare le festività, generalmente a sfondo religioso. Il *matsuri* del dio Sannō (lett. “Re della Montagna”) è una popolare festa estiva del santuario shintoista Hie di Tōkyō, in cui è venerata la divinità quale protettrice della città.

legandosi, in quanto gioco, alla passata tradizione del *gioco* della gente comune, al medesimo tempo si pone in essenziale discontinuità. In secondo luogo, v'è un problema ancor più fondamentale.

Riguardo al primo punto, il gioco della gente comune del passato faceva parte dei cosiddetti "eventi annuali". L'anno si costituiva degli avvenimenti della vita pratica quotidiana che ne scandivano il ritmo. Perciò più o meno in ogni data fissata vi era, per quanto debole, un collegamento con una particolare stagione. Il *matsuri*, sin dall'inizio, sia che fosse lo *hanami* o lo *tsukimi*¹³ ha sempre avuto un carattere di avvenimento stagionale. Dietro di esso vi era, quale fondamento, il legame tra gli uomini, gli dei locali e la Natura. Tale fondamento è lo stesso terreno da cui sono nate la religione e la cultura. Il gioco di cui è permeato il *leisure* contemporaneo vi differisce essenzialmente. Non v'è più il fondamento che aveva il gioco della gente comune, in quanto il *leisure* contemporaneo differisce dal tempo libero che si costituisce come *intermezzo*¹⁴ nel ritmo delle attività vitali. Il *leisure* non ha date. Pertanto è una nuova qualità di tempo libero, sempre ottenibile, che ha portato con sé un'astratta uniformità. L'astrattezza del tempo del *leisure* non ha in sé quell'orientamento alla profondità di quelle attività umane che si relazionavano agli dei e alla Natura. Non è più di un tempo che si svela solo sulla superficie dell'*essere* dell'uomo. Il disperdersi, proprio in questi momenti, della primordiale vitalità dell'uomo, non è quanto caratterizza forse il gioco di massa contemporaneo? La società razionalizzata sta rendendo il *gioco* dell'uomo, ossia la manifestazione della sua vitalità primordiale, una cosa falsa, vuota.

Riguardo al secondo punto, un problema ancor più fondamentale del *leisure* e del *gioco* in esso contenuto è che il *gioco*, quale si presenta nelle dimensioni più elevate quali la cultura e la religione, sta venendo sigillato. L'arte, la filosofia, la religione, quali appunto manifestazioni della più alta spontaneità, della più alta libertà dell'uomo, della sua più innata natura originaria, vengono così impedito nel loro espandersi. Il *leisure* è un gioco che, mentre è tale, nega allo stesso tempo l'originaria direzione del gioco. Nella mancanza di preoccupazioni del *leisure*, che sembra riportare all'indiscernimento e all'innocenza dell'infante, non v'è in realtà la strada che, al pari dell'infante, porta al primordio dei primordi, il punto detto in cui si può entrare per la prima volta nel paradiso, il punto detto *eterno succeder-*

13 Lo *hanami* è la tradizionale usanza giapponese di riunirsi e festeggiare mentre si ammira la sbocciatura dei fiori di ciliegio in primavera, mentre lo *tsukimi* consiste nell'ammirare la luna piena più vicina all'equinozio d'autunno.

14 Cfr. *infra* p. 18 e nota 40.

si della vita. È in realtà una direzione contraria a tale *primordio dei primordi*. In tal senso assomiglia a un fenomeno tumorale. L'attività delle cellule tumorali che si dividono e moltiplicano molto più velocemente delle cellule normali, nonostante dal punto di vista biochimico sia considerato un processo vitale alla stessa stregua della mitosi normale, da un punto di vista più alto e radicale essa porta alla morte. In altre parole essa va nella direzione opposta alla sorgente vitale che si espande dall'unità organica di viscere e funzioni. Non è forse qui il problema, ossia che il gioco contemporaneo stia degenerando in una simile cosa?

Per di più la causa non è da ricercarsi all'esterno. Per esempio, nel caso di una nazione conquistata dal di fuori, per quanto sia racchiusa in dei *limiti*, per quanto temporaneamente la popolazione sia stata strategicamente incasellata, fin quando ci sarà in quel popolo l'autentica forza del *gioco*, ossia fin che la vitalità primordiale avrà ancora forza per rifulgere, la struttura in cui è stato inquadrato a forza un giorno sarà rimossa. Tuttavia il problema è che questa profonda degenerazione non arriva da fuori ma dal proprio interno. Lo stesso genere umano viene originato dal fondo della storia che va sviluppandosi, e dall'*impulso* di questa stessa storia (con le parole di Heidegger, l'uomo viene originato nella *Seinsgeschichte*). La tecnica, la macchina, la meccanizzazione della società e la sua direzione verso l'automatizzazione, sono tutti problemi che da lì provengono e che si intrecciano con l'essenza dell'essere umano. Per quanto la forza immagazzinata nel popolo abbia potuto rimuovere ogni limite, questo è l'unico limite che non si può rimuovere. È una situazione simile al pesce prima citato che si divincola nella rete.

Il problema del *leisure* sarebbe oggetto, in quanto fenomeno sociale, della sociologia, della psicologia, delle scienze politiche e sociali. Anche i provvedimenti verso di esso dovrebbero essere stabiliti sulla base degli studi in questi campi. Tuttavia come problema filosofico, ossia come problema che ha a che fare con l'essenza dell'uomo, tali approcci da soli sono insufficienti. Nel senso che solo con questi approcci non si potrà risolverlo. In effetti forse si dovrebbe investigare sia il problema che la soluzione risalendo fino ai campi della filosofia, della religione e della cultura. Inoltre, sia che si consideri in termini di filosofia, religione o cultura, vi si nasconde un difficile e complicato problema. Il problema del *gioco* e dello *hima* o "libero inter-essere"¹⁵. Problema che, lungi dall'essere un fatto che merita una oziosa attenzione, mostra la sua vera natura nel mondo contemporaneo.

15 Cfr. *infra* nota 19, p. 18 e nota 40.

II

Il significato della parola gioco

In giapponese vi sono delle parole nel linguaggio onorifico quali *asobasu* che hanno lo stesso semantema della parola gioco.¹⁶ Con questa parola si esprime l'animo di ricevere umilmente abbassandosi di grado l'azione dell'interlocutore o di una terza persona. Nel rapporto tra il sé e l'interlocutore, il sé per così dire si annulla, e in tale stato riceve l'azione dell'interlocutore. La si riceve senza far intervenire il sé. Tuttavia ciò non vuol dire che, così facendo, non si esprima il proprio sé nei confronti dell'interlocutore. Il sé apre un campo in cui l'azione dell'interlocutore viene fatta esprimere liberamente e spontaneamente, in cui si lascia fare all'interlocutore qualsiasi cosa, senza riserve. Che lo *status* dell'interlocutore sia diverso o meno, si può dire che nel rispetto che si vuole conferire attraverso il linguaggio onorifico, vi sia il senso di far sì che l'interlocutore 'giochi'. In altre parole, chiamando *gioco* il fatto che l'uomo agisca in libertà e spontaneità, significa da un lato che il gioco sia stato equiparato al più alto e puro modo di essere per un uomo, e dall'altro che il rispetto e la venerazione espressa dal linguaggio onorifico abbiano avuto come scopo il raggiungimento da parte dell'interlocutore di tale stato. Volendo spendere qualche altra parola, quando un'attività umana diventa un gioco, lì v'è il campo della libertà e spontaneità alla base dell'uomo che fa tale attività, ed è da quel campo che essa fuoriesce. Tale campo è alla radice dell'essere dell'uomo, e per riconoscere e acconsentire a tale campo, chi si pone di fronte a quest'uomo deve annullare sé stesso. Avendo parlato della base da cui parte l'attività, si tratta allora di analizzare il modo di ricevere tale attività. In questo caso si tratta di pensare il campo in cui l'uomo, ma non solo, riceve le diverse attività come fossero un gioco.

Anche in Occidente pare che le parole come *play* e *spielen*¹⁷ siano usate in una larga accezione. Per esempio quando una macchina è in funzione, o quando qualcos'altro la mette in funzione, si utilizza la parola *spielen*. In un senso che va più in profondità rispetto alla distinzione tra attività con

16 In giapponese "gioco" si pronuncia *asobi*. Per linguaggio onorifico si intende quella peculiarità della lingua giapponese in cui è possibile per il parlante esprimere il proprio rispetto verso chi egli ritiene superiore a sé, sia l'interlocutore sia una terza persona. Il verbo *asobasu* è la versione onorifica del verbo "fare", e si utilizza quando il soggetto della frase è la persona rispettata.

17 Anche qui Nishitani traslittera l'inglese *play* e il tedesco *spielen*.

obbiettivo e attività senza, per esempio la differenza fra il gioco che è senza obbiettivo e le altre attività che invece ce l'hanno, non si può forse dire che nel significato di *spielen* ci sia un legame con il problema del campo e del modo in cui si riceve un'attività? Tra le attività dell'uomo, la maggior parte di esse hanno uno scopo ma, per esempio, anche il mangiare, dal punto di vista del modo di ricevere è uno *spielen*. Prima ho utilizzato parole come libertà e spontaneità; anche nel caso di azioni in cui vi è intenzione e coscienza di uno scopo, se si ricevono allo stesso modo in cui si ricevono le onde in quanto *spielen* del mare, un'azione di un uomo, in tale senso di naturale e indipendente manifestazione, viene ricevuta come spontanea e libera attività, come gioco. Anche le azioni volontarie si possono vedere in questa forma. Ad ogni modo, una simile sensazione non sarà stata forse provata da quell'uomo che, in passato, si espresse in linguaggio onorifico? Se è lecito pensare in questo modo, la parola gioco, rispetto a come la intendiamo oggi, non portava originariamente in sé un significato più ampio e fondamentale? Penso che a ciò sia collegato il problema del *leisure* contemporaneo. Perciò, sia che si tratti di attività che perseguono ad ogni costo il proprio scopo, che comportano sforzi nel fare ciò tali da rompere le ossa, le medesime si possono vedere così come sono, come gioco e divertimento, allo stesso modo in cui si alzano le onde del mare. Vi è un campo in Occidente in cui, come in Giappone, l'uomo giocando col vento e le onde sia diventato tutt'uno con la natura? Da una prospettiva di chiara consapevolezza, nasce forse qualche dubbio. Tuttavia, negli utilizzi di *spielen* e *play*, che normalmente traducono la parola *gioco*, si può arrivare a trovare, da qualche parte, una simile sensazione.

L'otium e i riti religiosi

Un libro decisamente interessante è *Muße und Kult* di J.P. Pieper.¹⁸ All'inizio v'è una citazione dalle *Leggi* di Platone. Per compassione da parte degli dei nei confronti degli uomini che per vivere dovevano lavorare, furono istituiti i giorni di festa in cui gli uomini potessero incontrare gli dei. In quei giorni gli uomini, potendo riposarsi con calma, stringendo amicizia nella festa con le muse, con il dio Apollo a loro guida, e con il dio Dioniso, ritempravano la loro vitalità e potevano così subito riprendersi.¹⁹ Essendo state citate queste parole di Platone, parrebbe che il punto del discorso consista nell'impostare il vero significato del gioco in tale contesto. Tuttavia

18 Trad. it. "Otium" e culto, Morcelliana, Brescia, 1956.

19 Cfr. Platone, *Leggi* II, 653 d.

nella modernità, essendo concepita ogni attività a partire dal suo fondamentale valore, la forma fondamentale delle cose e degli uomini è venuta a essere considerata come attività, come lavoro e mansione. Derivandone che la vita umana non è tale se non pragmatica e utilitaristica, e che le attività mentali o spirituali diventano quindi *lavori o mansioni intellettuali*, sia il poeta che il filosofo vengono chiamati *lavoratori intellettuali*. A contrario di ciò, in realtà fin dal passato si dice che la vera attività dell'uomo consiste nelle cosiddette "arti liberali", e che le attività di utilità pratica sono declassate a "arti servili". Dalla greicità passando per il medioevo, erano le arti liberali, non subordinate a niente, che designavano l'autentico modo di essere dell'uomo. Lì veniva compreso il vero significato dell'*otium*. Più o meno da questo punto di vista si sviluppa una metafisica dell'*otium*. Ossia il vero *otium* è il punto in cui l'essere umano è più profondamente tale, ma non solo: l'autentico *otium*, essendo il punto in cui le radici dell'umanità partecipano a una dimensione sovrumana, divina, sarebbe appunto fondato in tale dimensione divina. Pertanto l'*otium*, in quanto modo di essere dell'uomo nel suo significato originario, è di sostegno all'umanesimo, ma non solo: esso di per sé non può essere pensato solo in termini di umanesimo. Piuttosto, si basa sul concetto di incontro con il divino. In tal modo vi si innesta in modo fondamentale il significato del *culto*, o del *matsuri* per noi giapponesi. Più o meno questo è l'argomentazione principale del libro di Pieper. Comunque, l'idea di *otium* è sì un concetto che è stato trasmesso dalla greicità al medioevo, ma fundamentalmente vi sono delle affinità con ciò che in oriente è stato chiamato *tranquillità*.²⁰ Per esempio in Giappone, anche in quella attività che nell'attuale epoca utilitaristica viene chiamata "politica", quand'essa veniva in passato chiamata *matsurigoto*,²¹ vi era implicata l'inclusione di un qualcosa di simile a una generosa quiete. Anche la famosa frase "trasformare non agendo"²² può essere pensata come prova che la base dell'attività politica sia posta su un *otium* umano e sovrumano. Pieper, essendo, pare, cattolico, riflette da una prospettiva che abbraccia il pensiero greco, medievale e moderno. Quindi il *culto*, l'incontro con gli

20 Il sinogramma che qui si è deciso di tradurre con "tranquillità" ha due pronunce: *kan* e *hima* (cfr. *infra* anche nota 40) ed è contenuto nella parola qui tradotta con "*otium*": *kankyō*. Esso indica uno stato di quiete, di rilassatezza e di tempo libero tipico di chi decide di isolarsi dalla mondanità per dedicarsi alla ascesi e alla pratica spirituale, e pertanto reca in sé anche il significato di "imparare". In tal senso Nishitani lo affianca all'*otium* latino.

21 Unione di *matsuri* più *koto* (cosa, affare). Come parola ancora oggi indica sia gli affari di natura religiosa, sia il governo o l'amministrazione in generale.

22 Citazione dal cap. 57 del *Daodejing*, famoso testo classico del taoismo.

dei, è pensato in termini di *comunione*, ossia rinvia alla fin fine al sacramento del Cristianesimo.

Nel caso del Giappone, invece, come si intenderebbe tale incontro? In Giappone per esempio c'è il termine *kami asobi*.²³ Esso significherebbe giocare con gli dei ma, quando invece giunge la primavera e gli uomini vanno a fare lo *yama asobi*,²⁴ si dice spesso che originariamente tale usanza non era un semplice divertimento. Pare che cercare i fiori con cui decorarsi poi la testa avesse un significato rituale. Anche nell'odierna Kyōto a Capodanno v'è tuttora l'abitudine da parte delle *geisha* e delle *maiko*²⁵ di adornarsi la capigliatura con dei fiori. Anche ciò forse deve avere un qualche significato religioso. Lo *yama asobi* forse rappresenta l'idea che gli uomini, quando in primavera la forza vitale e creativa dell'universo si attiva tutta in una volta, entrino in tale generazione cosmica, vi partecipino o ne vengano in qualche maniera assimilati. Grosso modo ciò si può comprendere come un gioco tra uomini e dei, ma in maniera più fondamentale la si può intendere come l'entrata degli uomini in un flusso di scambio con una qualche forza sovrumana. Per questo anche nel culto in occidente, l'incontro con uomini e dei è sì formalizzato quale avvenimento religioso in rituali e cerimonie, ma ritengo che la basilare e originaria esperienza sia stata in effetti qualcosa di più immediato e diretto. Poi, quando si approfondisce radicalmente il luogo di tale diretta esperienza originaria, esso va a espandersi fino a includere quegli aspetti della vita (*leben*) quotidiana, quali per esempio il russare mentre si dorme. Quando si "dorme con il cuscino rialzato",²⁶ sarà forse un sonno in cui vi è uno *spielen* all'unisono con la

23 *Kami asobi* o *kagura*, con tale termine si indica una grande varietà di riti coreutico-musicali, di matrice shintoista, diffusa in tutto il Giappone. Sebbene gli ideogrammi che compongono la parola significhino "divertimento delle divinità", essa viene altresì tradotta come "ricettacolo della divinità", a indicare il ruolo fondamentale che in tali rituali ha la *séance* estatica da parte di un *medium* che viene posseduto dalla divinità. Sui *kagura* così come sulla religiosità giapponese in generale cfr. Massimo Raveri, *Itinerari nel sacro*, Cafoscarina, Venezia, 2006.

24 Si tratta di escursioni dal carattere quasi rituale che all'inizio della primavera precedevano un periodo di duro lavoro nei campi. Gli abitanti dei villaggi lasciano i luoghi di profanità e di quotidiano lavoro per inoltrarsi nella natura selvaggia delle montagne ed entrare in un momento liminale di festa e rigenerazione. È tutt'ora una usanza praticata. Cfr. Augustine Berque, *Le savage et l'artifice*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 70-71.

25 Giovane apprendista *geisha*.

26 Qui Nishitani gioca sul doppio significato della parola *kōmin*. Letteralmente significa dormire (*min*) con il cuscino rialzato (*kō*), ma significa anche rinunciare alla mondanità per ritirarsi in un eremo a perseguire in solitudine le proprie aspirazioni estetiche o spirituali.

forza dell'universo in un campo cosmico? O sarà questo l'autentico campo dello *spielen*? Fondamentalmente, vi è tale impressione. In oriente si giunge fino a questo punto.

Tuttavia, anche qui vi sono diverse problematiche. Prendiamo per esempio le figure dei sette saggi del boschetto di bambù i quali, su esempio di Laozi e Zhuanzi,²⁷ si dedicavano ampiamente ai cosiddetti “discorsi puri”.²⁸ Essi bevevano *sake*, suonavano il *koto*²⁹ e si impegnavano in discorsi completamente staccati dalla mondana quotidianità. Questo dei “discorsi puri”, essendo uno stile di vita estremamente raffinato, era oggetto d'invidia, ma d'altra parte per i confuciani essi erano meri discorsi senza senso. Uno stile di vita caratterizzato da un alto tasso di “giocosità” viene chissà come recepito con una cattiva impressione. Per i confuciani “l'uomo dappoco che ozia è incline a fare del male”,³⁰ ma saggi del boschetto di bambù non sono uomini dappoco. Tuttavia vi sono momenti in cui l'uomo agisce a suo capriccioso piacimento, “così come gli va”. Ossia, nella dimensione dell'*homo ludens*, vi è anche la tendenza verso il *gaudente*. Ovviamente non vi sono obiezioni al fatto che, se si intende il gioco nel suo autentico significato, chi gioca raggiunga il suo più alto stadio in quanto essere umano. Si dice persino che se non si è tali e quali un infante non si entra in paradiso.³¹ Semplicemente il *gaudente*, rispetto al dissoluto, diventa un problema nel momento in cui ciondolando tutto il giorno non conclude niente. Nel gioco v'è appunto una tendenza verso tali problematiche. Io penso che, forse essendoci proprio quest'aspetto del gioco, nell'incontro con gli dei, nel culto insomma, a seconda delle circostanze, sia stato enfatizzato l'aspetto del rituale e del cerimoniale. Purtroppo, anche in Occidente, come dice Pieper, tutto è stato cambiato all'insegna del pragmatismo e dell'utilitarismo. Si è dimenticato che nel fondamento dell'essere umano vi è anche l'attività mentale e spirituale, e su di essa si fondava l'*otium* nel suo autentico signifi-

27 Sono le due principali figure del pensiero taoista.

28 Corrente intellettuale della Cina d'inizio III sec. d.C. Disillusi dal recente crollo della dinastia Han, molti intellettuali dell'epoca si disimpegnano dall'agone politico per dedicarsi a raffinate speculazioni metafisiche slegate dal contesto storico-sociale. Tale corrente era spesso accompagnata da uno spirito anarchico e antiritualistico simboleggiato dalle figure semi-leggendarie dei sette saggi. Cfr. Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 333 e sgg.

29 Cetra orientale orizzontale con 13 corde.

30 Citazione dal *Daxue* (Il grande insegnamento), uno dei cosiddetti “quattro libri del Confucianesimo”, attribuito al discepolo di Confucio Zengzi (505-436 a.C. Circa?).

31 Cfr. Matteo 18.3: “«In verità vi dico: se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli»”.

ficato. Anche il filosofo è diventato un insegnante nelle scuole, e questo insegnante è diventato a sua volta un tecnico dell'educazione, un lavoratore, e l'educazione è diventata un lavoro. Questa non è cattiva retorica, né un gioco di parole (a maggior ragione, stando alla letteratura, i buoni e i raffinati artifici retorici sono ancor meno espressivi della verità). Partendo da questo punto, il *lavoro intellettuale* che, nel caso dei *lavoratori intellettuali* viene a essere tolto dal fondamento dell'*otium*, è invece diventato sinonimo per eccellenza dell'indolenza. Insomma, si trascura un'attività grazie alla quale si può accordare sé stessi con il proprio essere, nonché far sì che ci riescano anche gli altri. Pertanto, all'origine di tale modo di pensare, si percepisce che in qualche modo sia attiva la fondamentale direzione dell'uomo che si è manifestata nell'Occidente moderno. Per esempio quando gli occidentali videro gli orientali, ebbero l'impressione che ci fosse una sorta di indolenza orientale. È il caso dell'India, ma farebbe testo anche la Cina. Penso che nel vedere la gente comune della Cina di non tanto tempo fa, che con aria sognante guardavano il cielo e ascoltavano il cinguettare degli uccelli, gli occidentali abbiano percepito tutto ciò come una sorta di pigrizia. Versi come “ Il mio sguardo riposa sulla montagna del sud”³² suonerebbero come l'apoteosi della indolenza orientale. Tuttavia, pur accettando di buon grado tali valutazioni, si può dire anche che la pigrizia degli occidentali sia ben manifesta.

La morale secondo la quale il duro lavoro, la fatica e la diligenza sono un bene, mentre l'indolenza e l'*otium* sono un male, che si origini forse da quei dettami etici cristiani che hanno temprato uomini occidentali così volenterosi e attivi? A dare vita a tale spirito di autocontrollo vi fu nel protestantesimo moderno la cosiddetta “ascesi intramondana” indicata da Max Weber,³³ ossia la vocazione ad adoperarsi nel lavoro in tutto e per tutto a vantaggio di questo mondo, avendo come base la propria fede, rinunciando al contempo a godere dei frutti del lavoro in questa vita. Si dice che il Puritanesimo ne sia l'espressione più significativa. Si pensa che esso, assieme alla diluizione del sentimento religioso, si sia trasformato nel pragmatico spirito di laboriosità. Tuttavia il problema non è collegato solamente a tale aspetto economico e politico dell'esistenza. La radice del problema è molto più profonda. Per questo comprende il anche il

32 Sono i versi di una poesia di Tao Qian o Tao Yuanming (365-427), poeta elegiaco cinese. Cfr. Davis A.R., *T'ao Yüan-ming (AD 365-427) : his works and their meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 96.

33 Cfr. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 2002.

pensiero di autori quali Pieper e Kant. Kant riflettendo sulla conoscenza quale principalmente attivo lavoro dell'intelletto, anche in relazione all'etica è giunto a una prospettiva di autonomia della volontà, ponendo così in un punto problematico. Ossia, essendo la morale una regolamentazione, attraverso lo sforzo della volontà, delle inclinazioni naturali dell'uomo, per Kant sarebbe uno sbaglio lasciarsi andare alle naturali inclinazioni dello spirito [*kokoro*]. È questo che critico, in quanto ponendo attenzione solo a una attività che mantiene teso e concentrato lo spirito umano, si perde di vista l'*otium* nel suo autentico significato.³⁴ Del resto è anche vero che contrariamente a questo modo di pensare c'è stato un filosofo dell'antica Grecia quale Aristotele che, ponendo la "vita contemplativa" quale più alto stadio per l'essere umano, la riteneva l'esistenza più in accordo con quella parte di divino che alberga nell'uomo, e declassava a un livello inferiore la "vita pratica".

Purtuttavia il Puritanesimo, se lo si guarda da una prospettiva contemporanea, appare troppo rigido, dalle vedute troppo ristrette, nel non riconoscere né il gioco, né la *tranquillità* e nella generale tendenza a tenersi lontano dalle arti e dalla cultura. Inoltre, pare che fu dal Puritanesimo che nacque e si impose uno spirito che concepiva l'ozio e il gioco al pari del peccato, che divenne la sorgente di una zelante e assidua laboriosità. Ossia, dal Puritanesimo nacque lo spirito del capitalismo. Se si uniscono queste due tendenze all'assiduo lavoro e alla mancanza di svago, ne risulta una prospettiva che non potrà mai soddisfare l'uomo contemporaneo. Anche se, pur mettendola in questi termini, non si può ignorare che quando il Puritanesimo si formò era un'epoca di confusione e degenerazione sotto vari aspetti, ed essendo appunto un'epoca di costumi *impuri*, c'è quindi anche un aspetto sotto il quale lo spirito del Puritanesimo avesse senso. Parimenti anche nella prospettiva di Kant, la sua morale rigoristica non riesce ad accordarsi con la questione di dare un senso all'ozio che ci è intrinseco. Guardando attentamente i costumi del mondo contemporaneo, penso che bisogna invece pensare a come unire queste due cose.

Il mondo dello Zen e l'uomo orientale

A questo punto la discussione procederebbe ma, avendo citato termini come "dormire con il cuscino rialzato", tali generi di elevati ozi sono aspet-

34 Nishitani discute ulteriormente la filosofia morale di Kant verso la fine del suo capolavoro, *Shūkyō to wa nanika* (Che cos'è la religione?). Trad. it. di Carlo Saviani, *La religione e il nulla*, Città Nuova, Roma, 2004, pp. 334 e sgg.

ti che spesso rimandano allo Zen. Per esempio nella Cina d'epoca Tang [618-907] un maestro buddhista di nome Lai Can Si ritirò in eremitaggio su una montagna. Era un maestro così indolente da meritarsi l'appellativo di "pigro" [cin. Lai] Can. L'imperatore avendo sentito di lui decise di affidargli un incarico, ma egli, di fronte al messo imperiale latore del messaggio, mentre arrostita una patata sullo sterco di vacca, col naso che colava disse: «Fredde lacrime gocciolano dal mento.» Il messo imperiale gli disse che, avendo egli portato un messaggio da parte dell'imperatore, avrebbe dovuto alzarsi ed esprimere gratitudine, ma non vi fu risposta. Non sopportando la vista del naso del maestro che colava, lo esortò per lo meno ad asciugarsi il naso. Ma il maestro rispose: «E io dovrei fare qualcosa come asciugarmi le lacrime per un uomo mondano?», e non si alzò. È un famoso aneddoto.³⁵ Qui le parole "fare qualcosa" sono interessanti. Tutto il mondo del lavoro e dell'impiego, insomma il mondo che va dall'attività fisica all'attività intellettuale, è sempre il mondo del "fare qualcosa", cioè il mondo dell'*homo faber*. Tuttavia il maestro, essendo un "fare qualcosa" per degli uomini comuni e mondani si rifiutò di asciugarsi il naso. E per di più l'uomo comune in questo caso non solo era il messaggero imperiale, ma si riferiva anche all'imperatore della gloriosa Cina dei Tang. In altre parole si potrebbe dire che il suo oziare fosse in realtà un'impareggiabile distacco mondano, e che quindi qualsiasi cosa facesse fosse un atto di illuminazione che smuoveva il mondo. Non vi è paragone nemmeno con l'attività intellettuale. Comunque sia, quest'aspetto dell'oziare fa parte del mondo dello Zen. D'altro canto, paradossalmente non v'è religione che dia tanto peso all'attività lavorativa quanto ne dà lo Zen. Vi sono parecchi aneddoti o modi di dire quali "un giorno senza far niente, un giorno senza mangiare", in cui si dà molta importanza al lavoro e alla fatica. Nel modo di vivere *zen* v'è stato anche tale aspetto di estremo rigore. Non v'è forse incluso in questi frangenti un qualcosa che bisogna provare a investigare?

L'aspetto ultimo della *tranquillità* non sarà forse quello dell'"uomo della Via, calmo, che ha abbandonato lo studio e risiede nella non-azione"? (dallo *Shōdōka* del gran maestro Yongjia).³⁶ Qui per "uomo della Via, calmo" si intende colui per il quale la pratica della via del Buddha, così com'è,

35 È un aneddoto riportato nel commento di Yuanwu Keqin del caso n° 34 del *Biyantu*. Trad. ingl. di Thomas e J.C. Cleary, *The Blue Cliff Record*, Shambala, Boston-London, 1977, p. 214; trad. it, *La raccolta della roccia blu*, Ubaldini, Roma, vol. I, p. 227. Qui la traduzione è leggermente modificata.

36 Lo *Shōdōka* (cin. *Zhengdao ge*) o "Poesie dell'attuazione dell'illuminazione" è un'opera del monaco cinese Yongjia Xuanjue (667-713), diretto discepolo di Hui Neng (638-713), il famoso sesto patriarca del Chan. La traduzione in italiano

è un gioco. Ciò non è limitato ai soli monaci *zen*, ma tale genere di esistenza fu condotto soprattutto da orientali. Ryōkan³⁷ per esempio ha composto versi come questi:

Troppo pigro in tutta la mia vita per farmi strada nel mondo,
Lascio tutto alla verità del Cielo.
[...]
Cade la pioggia notturna sul mio eremo di paglia,
allungo pigramente le mie due gambe.³⁸

C'è anche una sua calligrafia che dice “sopra il cielo, grande vento”, e non pare forse che anch'essa si riferisca al fatto che lasciare che ogni cosa alla verità del Cielo? Ci sono stati altri, tuttavia, che pur non essendo monaci si sono ritirati a una vita di tranquillo eremitaggio. Io penso che, guardando dal punto di vista della nostra epoca contemporanea, questa tradizione abbia importanti elementi da prendere in considerazione. Allo stesso tempo però, nello Zen vi è una incredibile enfasi sul lavoro e sul divieto dell'inattività. Insomma v'è una contraddizione nell'affermare contemporaneamente ozio e lavoro.

Si rimprovera spesso alla *tranquillità* orientale di essere senza senso, e che bisogna invece riempire ogni momento con del lavoro. Questa è l'etica del Cristianesimo, e si potrebbe dire che in oriente il Confucianesimo sia in tal senso una degna controparte. Fermo restando ovviamente che, sia nel Cristianesimo che nel Confucianesimo, vi sono elementi contrastanti quest'etica del lavoro. Già nei dialoghi di Confucio viene infatti espresso l'orizzonte metafisico della *tranquillità*, con queste parole: “Verso la fine della primavera, quando gli abiti della stagione sono stati confezionati, con cinque o sei giovani in età da copricapo, e sei o sette fanciulli, vorrei bagnarmi nel fiume Yi, godermi la brezza presso l'altare Wuyu e poi far ritorno cantando.”³⁹ La radice del cosiddetto “senso dell'umanità”⁴⁰ sta in questa *tranquillità* metafisica. Anche nel caso dello Zen, per esempio anche

dello *Zhengdao ge* è tratta da Aldo Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino, 12012, pp. 313-329.

37 Ryōkan Taigu (1758-1831) è stato un famoso ed eccentrico monaco della tradizione *zen sōtō* autore di numerose e pregevoli poesie sia in giapponese che in cinese, nonché di diverse calligrafie.

38 Burton Watson (a cura di), *Ryōkan: Zen-Monk poet of Japan*, Columbia University Press, New York, 1977, p. 89.

39 Confucio, *Dialoghi*, libro XI. Trad. it. di Tiziana Lippiello, Einaudi, 2003, p. 131.

40 *Cin. ren.*, giapp. *Nin*. È l'idea cardine della morale confuciana. Il carattere cinese è composto dal radicale per “uomo” e dal segno “due”, a indicare che l'uomo

quando ci si applica nel lavoro rituale al tempio⁴¹, ritengo che in qualche modo la *tranquillità* funga da fondamento. Per tranquillità si può intendere sia il chiudere le porte della propria stanza e dormire placidamente, sia impegnarsi nel lavoro rituale nei campi. Insomma una tranquillità che trascende le distinzioni relative tra lavoro e tempo libero. In occidente potrebbe essere ciò che Heidegger chiama *Lichtung*, ossia “la radura”. Anche nello Zen esiste la parola “radura”, e chi la raggiunge è proprio l’“uomo della Via, calmo, che ha abbandonato lo studio e risiede nella non-azione”.

La macchina e l'uomo

Ora, l'ultimo grande problema che intendo affrontare è il lavoro nella fabbrica moderna. In questo caso suona piuttosto difficile una discussione sul gioco in merito al lavoro in fabbrica. Non esiste cosa più antitetica al gioco della macchina. In questo tipo di lavoro, ciò che è indispensabile è schiacciare il bottone del dispositivo meccanico, manovrare le macchine e soprattutto gestire e controllare ininterrottamente i macchinari. Se al posto di fare ciò si ozia, possono capitare degli incidenti, per esempio un'esplosione in una miniera di carbone. Queste macchine non hanno la libertà di giocare, in quanto il libero gioco di una macchina sarebbe la sua esplosione.

Tuttavia l'uomo che ha la gestione della macchina deve adeguarsi al loro ritmo, sviluppando una volontà di stare unito a essa fino alla fine. Stando così le cose, significa che, mentre si occupa della macchina, all'uomo in nessun senso è permesso giocare. Ma è proprio così? Ho già scritto che anche l'essere in funzione della macchina è un tipo di *spiel*, è lo *spiel* della macchina. Poniamo di utilizzare *spielen* oppure *play* quando in generale si mette in funzione un qualcosa. “Recitare una parte” per esempio si dice “*die Rolle spielen*”, e quando la macchina è in funzione, si può dire che anch'essa “*spielen-izzi*” la sua parte in quanto macchina. In altre parole, quando una macchina lavora in modo efficiente e senza intoppi, sta piacevolmente *giocando* il suo ruolo. Se la poniamo in questo modo nei confronti delle macchine, volgendoci all'uomo che si occupa di esse, anch'egli, che agisce all'unisono alle macchine in funzione, congiungerebbe la sua attività allo *spiel* della macchina. Ma il problema è: anche in questo

non può essere tale se non in relazione con gli altri. Cfr. Anne Cheng, *op. cit.*, pp. 52-56.

41 In giapp. *samu*. Sono attività generiche quali lavoro nei campi o pulizia del tempio. Nei templi *zen* sono attività considerate alla stregua della pratica buddhista.

caso, rispetto all'uomo, si può parlare di *spiel*? Sicuramente c'è una differenza con l'idea di gioco intesa normalmente. È ovvio che è necessario un allargamento del concetto. Il lavoro con le macchine è di natura diversa rispetto a, per esempio, il lavoro agricolo. Essendo l'interlocutore da una parte la natura, e dall'altra la macchina, la qualità del lavoro è diversa. Tuttavia, evitando di fermarsi alla semplice constatazione delle differenze, non si può forse fare un ulteriore passo? Nel Buddhismo si dice che ogni attività mondana è il *Dharma* buddhista. Se pensiamo nei termini del mondo moderno, dovrebbero essere compresi anche i luoghi di lavoro come le fabbriche. Se così non fosse, varrebbe a dire che il buddhismo è un qualcosa di premoderno. Parlando anche del lavoro rituale nel tempio, se con esso si intende solo il lavoro nei campi o nelle montagne, c'è qualcosa che non va. Dal momento che si parla di ogni attività mondana, se il lavoro in fabbrica o qualsiasi altro impiego non può essere equivalente al lavoro rituale al tempio, siamo in difficoltà. Quindi, supponiamo che, ritenendo anche il funzionamento delle macchine uno *spielen* in cui esse giocano il loro ruolo di macchine, il loro movimento, il movimento naturale delle onde e del vento, e l'attività dell'uomo, tutti siano un uniforme *spiel*. Allargando la prospettiva si può vedere ciò come una parte dello *spiel* dell'intero universo. Così facendo non ne deriva un nuovo modo di pensare?

Col progredire dell'automatizzazione, sarà problematico quando la *tranquillità* dell'uomo salterà fuori. È quindi una grossa questione riguardo l'avvenire. Tuttavia, ciò non vuol dire che il lavoro sparirà del tutto. Progredendo l'automatizzazione, il tempo le lavoro diminuirà, e il resto del tempo diverrà *leisure*. Tale schema perdurerà all'infinito.

Non si può certo dire che questo sia uno schema auspicabile. In effetti, finché l'uomo lavorerà, non si potrà che parlare di attività umana. Nel lavoro meccanico vi è una tendenza alla disumanizzazione. L'uomo verrà disumanizzato. Sarà certamente così, ma non possiamo certo eliminare la macchina. Anzi le macchine stanno progredendo con un vigore impressionante, e assieme a esse la scienza. Stando così le cose, la disumanizzazione non sarà un processo facilmente controllabile. Pertanto, dal momento che si sta parlando del gioco, non è forse richiesto un allargamento di quella prospettiva di quanto, dal passato fino al presente, è venuto chiamandosi *homo ludens*? Ma sarà veramente possibile?

Tanto per cominciare, quando in giapponese si dice *hima*,⁴² esso può tradursi qui come "libero inter-essere", poiché, in quanto spiraglio che si apre

42 Qui Nishitani sfrutta l'ambiguità del sillabario fonetico giapponese scrivendo semplicemente *hima* senza apporre uno dei tre sinogrammi che hanno tale lettura,

sull'intermezzo che nasce nel passaggio da una azione a un'altra, si può contemporaneamente intendere spazialmente come "apertura" che temporalmente come "tempo libero". Anche nel caso dell'*otium* quale modo di essere dell'uomo, essendo in effetti la *tranquillità* inerente a esso un tipo di intermezzo, l'intermezzo denota *tranquillità*. Anche quando si parla di *tranquillità* in senso generale, essa può indicare un tempo in cui, mentre si sta facendo qualcosa, si smette e non si fa niente. Tuttavia in un senso più allargato ed espanso, non si è rimandati ai concetti di "centralità", e di "mezzo"? Quando si vede un "libero inter-essere" tra un qualcosa e un qualcos'altro, per esempio quando si vede del tempo libero tra il fare qualcosa e il fare qualcos'altro, la tendenza è di approfittarne per fare qualcos'altro ancora. In altre parole penso che, se si osserva il tempo dei vari intervalli, il significato di tale "libero inter-essere" rimandi a un concetto di tempo centrale, mediano. In tale situazione per centralità si intende il formarsi di uno spiraglio e il suo aprirsi. Al che mi sovviene che spesso, per esempio nello Zen, il *satori*, ossia la visione del volto originario del proprio sé, viene definito l'"aprirsi del grande *hima*", o l'"aprirsi del grande e libero inter-essere". La *tranquillità* di cui si è parlato fin ora è sempre una grande *tranquillità*, e se si pensa che nella frase "aprirsi del grande *hima*", alla parola *hima* può corrispondere l'ideogramma di *tranquillità*, le cose si fanno interessanti. Il grande *hima* differisce del piccolo *hima*, ossia differisce, per esempio, dal mero tempo libero. Il grande e libero inter-essere è una grande, illimitata e assoluta apertura. È altresì chiamato nel buddhismo con "vacuità". È essa che si apre (in giapponese il carattere per vacuità si usa anche per il verbo aprirsi, liberarsi). Essa è insomma ciò che può definirsi come l'autentico sé dell'uomo. La si può chiamare "volto originario" o in qualsiasi altro modo. Allo stesso tempo si può forse dire che tutte le cose, le cosiddette "miriadi di *dharma* che inverano il sé",⁴³ si avvicinino al campo del sé, o che il sé si avvicini al campo di ogni cosa. Questi due movi-

ampliando così il campo semantico della parola. *Hima* è inoltre una lettura, detta lettura *kun*, del carattere per "tranquillità". Tale sinogramma ha poi una seconda lettura, detta lettura *on*, uguale alla lettura del sinogramma che si trova nelle parole "centralità", "mezzo" e "intermezzo", ossia *kan*. Nishitani cerca così di tessere una rete di significati anche attraverso rimandi fonetici.

- 43 Probabile citazione dal capitolo *Genjōkōan* dello *Shōbōgenzō* di Dogen (1200-1253), eminente monaco fondatore della tradizione *zen sōtō* in Giappone, spesso citato da Nishitani nelle sue opere: "Imparare la via del Buddha è imparare sé stessi, imparare sé stessi è dimenticare sé stessi: dimenticare sé stessi è essere inverati da tutte le cose." Trad. it. di Aldo Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, Ubaldini, Roma, 2001, p. 179.

menti sono in realtà la stessa cosa. Penso sia questa la direzione che l'uomo va ricercando. Tuttavia, in quanto direzione verso un momento in cui "spirito [*kokoro*] e cose sono un tutt'uno", ora forse è prematuro parlare di un tale incontro tra spirito e cose. Ma è sempre in questa direzione che si giungerà probabilmente all'aprirsi del grande *hima*. L'autentica *tranquillità* è questa, e se si giunge a tale grande *hima*, che si tratti di macchine o di qualsiasi altra cosa, non importerà. Se sarà un inframezzo tra attività o lavori intesi come *spielen*, ossia se sarà un *hima* all'infuori dello *spielen*, un *hima* di pura "centralità", questo non si può dire. Se sarà invece un piccolo *hima*, e se si penserà nei termini di piccolo *hima*, non si potrà risolvere il problema tra l'uomo, le macchine e il lavoro con esse. Ad ogni modo nel grande *hima*, ogni cosa si apre liberamente. Se non fosse così, non sarebbe un grande *hima*. In esso ciò che normalmente non si apre, può aprirsi.

Penso che nel mondo parecchie siano le cose che non si aprono. Il problema di cui si sta parlando ora è quello della macchina, ma volendolo rendere un problema ancor più generale, penso si possa equipararlo a quanto in Occidente, per esempio, è stato definito come *dämonisch*,⁴⁴ demoniaco. Con esso si intende quanto ha in sé un potere sovrumano e per di più in qualche maniera oscuro. Tale sensazione di oscurità è dovuta al fatto che nel fondamento del demoniaco v'è da qualche parte un carattere di chiusura. Ed essendo il demoniaco di natura sovrumana, non si apre con la forza degli uomini. Non si può né rischiararlo intellettualmente, né agendo volontariamente d'astuzia se ne possono spalancare i cancelli. Nel dialetto del Kansai⁴⁵ spesso quando si parla di una situazione negativa o senza via d'uscita, insomma quando tutto è inutile, si dice appunto che "non si apre il recinto". Il *dämonisch* è ciò che in tal senso preclude ogni apertura da parte dell'uomo. Ebbene il *dämonisch* del mondo moderno è, a mio dire, la macchina. Nel passato il demoniaco era un qualcosa di vitale, nel senso che era qualcosa di natura organica. Nel mondo moderno invece si è trasformato in qualcosa di meccanico. La macchina ha in sé un fondamentale carattere demoniaco. Io penso che l'uomo abbia costruito artificialmente una cosa demoniaca, ossi che l'uomo abbia costruito qualcosa che l'uomo stesso non può aprire. L'uomo è sfruttato da una macchina che egli stesso ha costruito, e non vi sono limiti allo sviluppo di essa. La forza che permette tale sviluppo, pur provenendo dallo stesso essere umano, ha in sé una pulsione che non si lascia influenzare dall'uomo. Questo è quanto intendo per carattere demoniaco. Con esso, per quanto l'uomo si sforzi, non c'è via di uscita. Anche nel

44 Anche qui Nishitani traslittera il tedesco.

45 Regione dove si trovano Kyōto e Ōsaka.

Buddhismo c'è la parola per demoniaco⁴⁶ e in effetti si dice anche “entrare nel Buddha o entrare nel demoniaco”. Io penso che il demoniaco nel mondo moderno sia la macchina, o piuttosto la forza che scaturisce da quella sorgente che permette la realizzazione della macchina. La macchina è un prodotto dell'intelletto razionalizzante, ma dietro a tale intelletto v'è una forza demoniaca che agisce su di esso. L'unica cosa che la può svelare e acceder-vi è la vacuità. In quanto nella vacuità, ciò che non si può aprire, pur rimanendo chiuso, allo stesso tempo si apre. Se in essa ogni cosa non si aprisse, non sarebbe vacuità. Nel mondo contemporaneo l'uomo rimane impietrito di fronte al demoniaco della macchina e della tecnica. Tralasciando l'idea di un astratto uomo robotizzato, ogni uomo che dovrebbe essere tale perde ogni speranza di fronte al forte vigore della meccanizzazione. Che l'uomo sia in una situazione da cui non può uscirne con mezzi normali, appare scontato. Eppure, proviamo a pensare per esempio a uno scienziato fisico che scruta lo spazio lontano osservando un qualche ammasso stellare o un'imponente nebulosa. Per lui equivarrebbe a una gigantesca macchina. Il cosmo è pieno di tali corpi celesti. Sotto quest'aspetto, il movimento della macchina in funzione, oppure il movimento dello sciabordio delle onde, così come il movimento delle grandi nebulose infinitamente distanti, è lo *spielen* di ognuna di queste cose, il loro recitare la propria parte, il loro giocare il proprio ruolo. Ebbene il campo in cui tutti questi movimenti si realizzano è l'infinito e indeterminato grande *hima*, che altro non è se non la vacuità.

Fin qui abbiamo ricercato l'*otium* in quegli ambiti che sono fondamentali per lo spirito umano, e lo abbiamo messo in risalto nella vita contemplativa di Aristotele, nei *matsuri*, nei sacramenti, fin nei discorsi puri dei saggi del boschetto di bambù. Tuttavia ognuna di queste cose si ritrova nel grande *hima* di colui che, gocciolandogli il freddo moccio dal mento, arrostitisce una patata, o di colui che, ormai stanco, si ritira a “dormire con un alto cuscino”. Vista dall'universo, la macchina costruita dall'uomo è ben piccola cosa. Nello Zen spesso si dice: “come lo spazio inostruito”⁴⁷ e da tale prospettiva lo spazio inostruito è in qualsiasi macchina. Anche quando qualcosa, sia essa in uno stato di riempimento, o in uno stato assolutamente svuotato, come il *vacuum* della fisica o il nulla della filosofia, è in *tranquillità*, è sempre attraversata dallo spazio inostruito. Linji disse “Non v'è *dharma* verso cui essere ostile.”⁴⁸ Se si prova ostilità verso le macchine non

46 Sanscr. *māra*, cin. *mo*, giapp. *ma*.

47 Dal sanscr. *ākāśa*.

48 Linji Yixuan (giapp. Rinzai Gigen, ?-866) fondatore dell'omonima scuola *chan* cinese, poi trapiantata in Giappone da Myoan Eisai (1141-1215). Il passo riportato

si può diventare un autentico seguace del Buddha. Penso che tale situazione di totale *spielen* sia assolutamente compresa anche nel significato della calligrafia di Ryōkan citata poc' anzi, che recita “sopra il cielo, grande vento”. Quando si apre il grande *hima*, nel russare “dormendo su un alto cuscino”, vi entrano i movimenti dei grandi ammassi stellari, delle onde e delle macchine. Insomma, anche senza volersi spingere fino a tanto, non si può perlomeno dire che c'è una via di uscita dai demoniaci cancelli della macchina? O ancora, senza volersi spingere fino a tanto, non si può perlomeno dire che si stabilisce una prospettiva secondo la quale l'*otium* del “dormire su un cuscino rialzato”, e lo spirito di laboriosità espresso dalla frase “un giorno senza lavoro è un giorno senza mangiare”, queste due cose diventano un tutt'uno, in quanto provengono da uno stesso luogo? Insomma, non si stabilisce una prospettiva propria dell'essere umano?

Guardando da tale prospettiva, sia il movimento della macchina, che il vorticare gioioso del vento o dell'acqua, sia la bomba all'idrogeno che le nebulose, e infine l'operato dell'uomo, essendo fundamentalmente tutti uguali, sono in uno stato di equanimità⁴⁹ fra di loro. Ma questo non è anche il modo di vedere le cose proprio della scienza? La scienza osserva infatti tutte queste con un taglio unilaterale e astratto.⁵⁰ Ma allo stesso tempo è pur vero che cose e oggetti sono cose e oggetti, gli esseri umani sono esseri umani, il sé di ognuno è il sé di ognuno. Per questo motivo lo scoppio di una bomba atomica non è meramente del vento che soffia attraverso l'aria. Se la si intendesse alla stregua del vento che soffia e per tale la si facesse passare, anche ciò sarebbe un qualcosa di demoniaco. Un qualcosa che nel Buddhismo sarebbe chiamato “il Re degli inferi dello Zen.”⁵¹

è tratto dal *Linji lu* (Raccolta di Linji) più conosciuta come *Rinzai roku*, trad. ingl. di Ruth Fuller Sasaki, in Thomas Yuho Kirchner (a cura di), *The Record of Linji*, University of Hawai Press, Honolulu, 2008, p. 20. In italiano è disponibile una traduzione da una precedente versione di R.F. Sasaki: *La raccolta di Lin-chi (Rinzai Roku)*, trad. it. di P. Nicoli, Ubaldini, Roma, 1985. Il passo in questione è tradotto a p. 44.

- 49 Giapp. *byōdō*, sanscr. *samatā*. Termine buddhista che indica l'intrinseca indifferenza tra i vari fenomeni una volta esaminati dal punto di vista della vacuità, e l'armonica equanimità che viene così ad essere scoperta.
- 50 Cfr. anche le discussioni sulla scienza in Keiji Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., pp. 80-92, 116-131.
- 51 Giapp. *zentenma*. È un termine dispregiativo utilizzato dal monaco giapponese Nichiren (1222-1282) fondatore dell'omonima scuola buddhista, nei confronti dello Zen. In seguito fu utilizzato per indicare il comportamento arrogante e superbo dei monaci *zen* che disprezzavano e si disinteressavano completamente del mondo e delle altre scuole buddhiste.

Semplicemente il problema è: cosa può fermare la bomba atomica? Questo problema non esula dalla questione della conoscenza dell'autentico *otium* da parte dell'uomo. In futuro la bomba atomica o la bomba a idrogeno potrebbero forse svilupparsi in qualcosa di ancor più terribile. E poiché verranno sicuramente scoperte le possibilità per farlo, non c'è garanzia che ciò non avvenga effettivamente. I movimenti per la prevenzione di tali avvenimenti, un giorno o l'altro, attraverso la politica o l'ideologia, arriveranno a una forma tale da essere tutti controllati dalle forze demoniache. Questo perché le forze demoniache provengono dal di dentro dell'uomo, e per di più lo controllano. Non v'è modo per opporsi a ciò. C'è solamente la conoscenza del vero *otium* che può far sì che si riorganizzino e si incanalino tali forze demoniache in una corretta energia. Per questo il grande *hima* è di grande importanza per l'essere umano. In esso vi è la necessaria motivazione per riflettere ancora una volta sul profondo senso dell'*homo ludens* nel mondo contemporaneo. In un'epoca di non-religione e non-filosofia, non rimane altro che investigare ancora una volta le radici di filosofia e religione.

LA SCATOLA DEI COLORI

Ho consumato tutti i miei colori... Non posso fare a meno dei colori, ma costano cari... Ho bisogno di denaro, devo sistemare la mia scatola dei colori... Acquisterò circa trecento tubetti di colore a un prezzo inferiore a quello all'ingrosso, dieci fiorini in meno sull'intero quantitativo che costerebbe più di cinquanta fiorini, così quei trecento tubetti verranno a costare quaranta fiorini. Ciò inoltre mi autorizza ad acquistare in futuro qualunque colore io desideri al prezzo all'ingrosso, risparmiando il trentatré e mezzo per cento. E non è necessario che io paghi subito e completamente quei trecento tubetti di colore, posso pagarli in quante rate voglio, mensili per esempio. Ne sono lieto perché quel trentatré e mezzo per cento farà una bella differenza... Potrei ottenerli a credito se si trattasse di colori comuni, ma sto contrattando per dei tubetti vecchi, un po' rovinati all'esterno, che posso avere col trentatré e mezzo per cento di sconto, pagando però in contanti... Vorrei farmi pagare qualcosa dalla gente, non in denaro ma dicendo: datemi dei tubetti di colore... Sono preoccupato per il conto dei colori... Ho bisogno di scriverti per farti un'ordinazione di colori. Puoi chiedere uno sconto del venti per cento, equivalente alle spese di trasporto che pagheremo noi qui... Quanto ai colori, c'erano solo quattro tubi grandi di bianco, mentre tutti gli altri tubi di bianco erano di media grossezza. Se li ha calcolati così va bene, però stai attento. Quattro tubi di bianco a un franco, il resto dev'essere a metà prezzo... Mi fermo spesso davanti al progetto di un quadro pensando a quanto costa il colore... I colori e le mie tasche sono completamente sfiniti.

Ma Vincent van Gogh avrebbe potuto fare più di quello che ha fatto, con la scatola dei colori sempre piena?

Non necessariamente ad maiora. Con affetto e riconoscenza.

Silvia Voltolina



FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

200. Gianfranco Mormino, *Spazio, Corpo e moto nella Filosofia naturale del Seicento*
201. Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*
202. Giuseppe Zuccarino, *Il farsi della scrittura*
203. S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi: modalità e forme*
204. Giovanni Invitto, *La misura di sé, tra virtù e malafede. Lessici e materiali per un discorso in frammenti*
205. Enrica Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*
206. Anthony Molino, *Soggetti al bivio. Incroci tra psicoanalisi e antropologia*
207. Franco Rella, *Susan Mati, Thomas Mann, mito e pensiero*
208. J. D. Caputo e M. J. Scanlon, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*
209. Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione del Processo della Natura*
210. Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*
211. Ruggero D'Alessandro, *Le messaggere epistolari femminili attraverso il '900. Virginia Woolf, Hannah Arendt, Sylvia Plath*
212. Giovanni Invitto, *Il diario e l'amica. L'esistenza come autonarrazione*
213. Luca Mori, *Tra la materia e la mente*
214. Alberto Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*
215. Paulo Butti, *Un'archeologia della politica. Letture della Repubblica platonica*
216. Erasmo Storace, *Ergografie. Studi sulla struttura dell'essere*
217. Francesco Maria Tedesco, *Ecceденza sovrana*
218. Marco Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*
219. Marcello Barison, *Estetica della produzione. Saggi da Heidegger*
220. Elio Matassi (a cura di), *Percorsi della conoscenza*
221. Mirko di Bernardo, Danilo Saccoccioni, *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*
222. Liliana Nobile, *Democrazie senza futuro*
223. Giacomo Fronzi (a cura di), *John Cage. Una rivoluzione lunga cent'anni, con un'intervista inedita*
224. Paolo Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*
225. Roberto Diodato, *L'invisibile sensibile. Itinerari di ontologia estetica*
226. Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto, Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*
227. Antonio Valentini, *Il silenzio delle sirene: mito e letteratura in Franz Kafka*
228. Giuseppe Maccaroni, *Sociologia Stato Democrazia*
229. Damiano Cantone (a cura di), *Estetica e realtà, Arte Segno e Immagine*
230. Marino Centrone, Rocco Corriero, Stefano Daprile, Antonio Florio, Marco Sergio (a cura di), *Percorsi nell'epistemologia e nella logica del Novecento*
231. Pierdaniele Giaretta (a cura di), *Le classificazioni nelle scienze*
232. Luca Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*
233. Marco Piazza, *Il fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*
234. Emilio Mazza, *La peste in fondo al pozzo. L'anatomia astrusa di David Hume*

235. Luca Marchetti, *Il corpo dell'immagine. Percezione e rappresentazione in Wittgenstein e Wollheim*
236. Monica Musolino, *New Towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi delle identità*
237. Barbara Troncarelli, *Complessità dilemmatica, Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*
238. Emanuele Arielli, *La mente estetica. Introduzione alla psicologia dell'arte*
239. Emanuele Arielli, *Wittgenstein e l'arte. L'estetica come problema linguistico ed epistemologico*
240. Giuseppe Fornari, Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*
241. Erasmo Storace, *Genografie*
242. Erasmo Storace, *Tanotografie*
243. Erasmo Storace, *Poietografie*
244. Erasmo Storace, *Il poeta e la morte*
245. Lucia Maria Grazia Parente, *Segreti mutamenti*
246. María Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*
247. Susan Petrilli, *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*
248. Pietro Piro, *Le occasioni dell'uomo ladro. Saggi, polemiche e interventi tra Oriente e Occidente*
249. Giorgio Cesarale, Marcello Mustè e Stefano Petrucciani (a cura di), *Filosofia e politica. Saggi in onore di Mario Reale*
250. Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*
251. Franco Maria Fontana, *Immagini del disastro prima e dopo Auschwitz. Il "verdetto" di Adorno e la risposta di Celan*
252. Antonello Sciacchitano, *Il tempo di sapere*
253. Gabriele Scardovi, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*
254. Fabio Vander, *Il sistema Leopardi. Teoria e critica della modernità*
255. Riccardo Motti, *La mistificazione di massa. Estetica dell'industria cultura*
256. Francesco Gusmano, *Naturalismo e filosofia*
257. Gemmo Iocco, *Profili e densità temporali*
258. Marco Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*
259. Amato, Fulco, Geraci, Gorgone, Saffioti, Surace, Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*
260. Luca Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*
261. Renato Calligaro, *Le pagine del tempo. Scritti sull'Arte*
262. Paolo Scolari, *Nietzsche fenomenologo del quotidiano*
263. Fabio Ciaramelli, Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*
264. Giovanni Invitto, *Lanx satura. Asterischi filosofici su soggetti, temi ed eventi dell'esistenza*
265. Vinicio Busacchi, *Itinerari buddisti. La sfida del male*
266. Plotino, *Enneadi. I-II e vita di Plotino di Porfirio*
267. Luca M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*
268. A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*
269. Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*

270. Vittorio Pavoncello, *Il serpente nel Big Bang*
271. Afonso Mário Ucuassapi, *Dalle indipendenze alle libertà. Futurismo e utopia nella filosofia di Severino Elias Ngoenha*
272. Roberto Fai, *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*
273. Francesco Giacomantonio (a cura di), *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*
274. Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*
275. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di Alessandro Medri
276. Giovanni Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*
277. Andrea Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*
278. Vincenzo Cuomo, Leonardo V. Distaso (a cura di), *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*
279. Augusto Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*
280. Alessandra Luciano, *L'estasi della scrittura Emily L. di Marguerite Duras*
281. Enrico Giorgio, *Esercizi fenomenologici. Edmund Husserl*
282. Sara Matetich, *In no time. Forme di vita, tempo e verità in Virginia Woolf*
283. Marco Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*
284. Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*
285. Francesco Giacomantonio, Ruggero D'Alessandro, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*
286. Fortunato Cacciatore, *Isonomia/Isogonia. Percorsi storico-filosofici*
287. Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*
288. Enzo Cocco, *Le vie della felicità in Voltaire*
289. Rodolphe Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, traduzione e cura di Francesco Vitale e Mauro Senatore
290. Andrea C. Bertino, *"Noi buoni Europei". Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*
291. Franco Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà. Il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*
292. Viviana Meschesi, *Passaggi al limite. Linguaggio ed etica nei periodi di crisi*
293. Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*
294. Federica Ceranovi, *Dal giogo dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri della ἀλήθεια nel saggio L'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*
295. Augusto Ponzio, *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*
296. Augustin Cochlin, *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*
297. Pierfrancesco Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*
298. L.E.J. Brouwer, *Lettere scelte*, a cura di Miriam Franchella
299. Franco Aurelio Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*
300. Roberto Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*
301. Fiorella Bassan, *Antonin Artaud. Scritti sull'arte*
302. Rossella Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità*
303. Marcella d'Abbiere (a cura di), *Passioni nere*

304. Umberto Curi e Luca Taddio (a cura di), *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*
305. Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*
306. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. La costruzione poetica del sè nello Zarathustra di Nietzsche*
307. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «Nuova Utopia»*
308. Mario Augusto Maieron, *Il matto dei tarocchi, Alice e il Piccolo Principe*
309. Antonio De Luca, Annamaria Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi*
310. Francesca Michellini, Jonathan Davies, *Frontiere della biologia. prospettive filosofiche sulle scienze della vita*
311. Andrea Velardi, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*
312. Annamaria Lossi, *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in Friedrich Nietzsche*
313. Didier Contadini (a cura di), *Menzogna e politica*
314. Antonio De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*
315. Andrea Amato, *Il bambino che sono, l'uomo che divento. Genealogia dell'io e narrazione della sua trasmutazione*
316. Alessandra Violi, *Il corpo nell'immaginario letterario*
317. Pietro Greco (a cura di), *ArmonicaMente. Arte e scienza a confronto*
318. Robert L. Trivers, *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*
319. Matteo Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*
320. Damiano Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*
321. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*
322. Leonardo V. Distaso - Ruggero Taradel, *Musica per l'abisso. La via di Terezín: un'indagine storica ed estetica 1933-1945*
323. Raniero Fontana, *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso delle parole nel Talmud e nell'ebraismo*
324. Pilo Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone*
325. *Gli Eleati, a cura di Pilo Albertelli, 2014,*
326. Daniela De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*
327. Susan Petrilli, *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*
328. Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione*
329. Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Un profilo biografico di Carlo Michelstaedter*
330. Graziano Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*
331. Francesco Rizzo, *Filosofia della grezza materia. Scritto di teoria del linguaggio, etica, estetica*
332. Marino Centrone, Rossana de Gennaro, Massimiliano Di Modugno, Silvia La Piana, Giacomo Pisani, *Della Bellezza. La scena della scena*
333. Giulio Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*
334. Alfred Adler, Ernst Jahn, *Religione e Psicologia Individuale*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione di Gian Giacomo Rovera
335. Laura Gherlone, *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*

336. Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*
337. Chiara Paladini, *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*
338. Roberto Lasagna, *Il mondo di Kubrick. Cinema, estetica, filosofia*
339. Pietro Piro, *I frutti non colti marciscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*
340. Domenico Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*
341. Emanuele Quinz, *Il cerchio invisibile. Ambienti, sistemi, dispositivi*
342. Tiziana Pangrazi, *Adorata Forma. Saggio sull'estetica di Ferruccio Busoni*
343. Leonardo V. Distaso, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*
344. Pietro Barbetta, *La follia rivisitata*
345. F.W.J. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di Alessandro Medri
346. Antonio De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*
347. Emilano La Licata, *Il terreno scabro. Wittgenstein su regole e forme di vita*
348. Anna Valeria Borsari, Franco Farinelli, Eleonora Fiorani, Raffaele Milani, Gian Battista Vai, *Naturale e/o artefatto*
349. Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mariateresa Fumagalli e Beonio Brocchieri
350. Susan Petrilli, *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*
351. Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, prefazione di Wanda Tommasi
352. *Ragionamenti percettivi. Saggi in onore di Alberto Argenton*, a cura di Carlo Maria Fossaluzza e Ian Verstegen
353. Stefano Rivara, *Verità: Pluralismo e teoria funzionalista*
354. Ivan Dimitrijević - Paulina Orłowska, *Come la teoria finì per diventare realtà. Sulla politica come geometria della socializzazione*
355. Julius Evola, *Il rientro in Italia 1948-1951*, a cura di Marco Iacona
356. Anna Rita Gabellone, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*
357. Petronio Petrone, *Fior da fiore dai Carmina Burana. Morali e di protesta, d'amore e spirituali, di donne e d'osteria. 40 canti dei Clerici Vagantes medievali tradotti nella lingua del nostro tempo con testo latino a fronte*
358. Enzo Cocco, *Il giardino e l'isola. Due figure della felicità in Rousseau*
359. Vergílio Ferreira, *Lettera al Futuro*, a cura di Marianna Scaramucci e Vincenzo Russo
360. Giorgia Carluccio (a cura di), *Laicità dello stato. Ambiti tematici*
361. Alfred Adler, *Psicodinamica dell'eros. Motivazioni inconsce della rinuncia alla sessualità*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione Gian Giacomo Rovera, Edizione integrale
362. Beatrice Balsamo e Alberto Destro (a cura di), *Della fiaba. Jacob e Wilhelm Grimm e il pensiero poetante per i 200 anni di Fiabe del focolare*
363. Luciano Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*,
364. Paolo Vidali, Federico Neresini, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e sociologia dell'informazione*
365. Marco Castagna, *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi*
366. Jan Spurk, *E se le rane richiedessero un re?*
367. Petre Solomon, *Paul Celan. La dimensione romena*, a cura di Giovanni Rotiroti, traduzione di Irma Carannante, postfazione di Mircea Țuglea

368. Luisa Della Morte, Margherita Tosi, *Nascere umani. Continuare Reich per i bambini del futuro*
369. Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*
370. Emanuele Iula, Carlo Maria Martini. *La Parola che rigenera il mondo*
371. Cecilia Ricci, *Leggere Babele: George Steiner e la "vera presenza" del senso*
372. Giuseppe Schiavone (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia*
373. Matteo Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*
374. Franco Ricordi, *L'essere per l'amore*
375. Roland Barthes. *Il discorso amoroso. Seminario all'Ecole pratique des hautes études 1974-1976* seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, Introduzione di Éric Marty, Presentazione e cura di Claude Coste, Introduzione all'edizione italiana, traduzione e cura di Augusto Ponzio
376. Giovanni Botta, *La struttura dell'eterno. Le Mélodies di Gabriel Marcel*, Prefazione di Pierangelo Sequeri. Contiene un CD con le trascrizioni e le registrazioni sonore delle *Mélodies*
377. Francesco Panaro, *Contro la cultura. Esseri e universi ben invisibili*
378. Riccardo Fedriga, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*
379. *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio, Con un'intervista a Judith Butler e saggi di Massimo Filippi, Richard Iveson, Marco Reggio, James Stanescu e Federico Zappino
380. Paolo Pecere, *Dalla parte di Alice. La coscienza e l'immaginario*
381. Nazzareno Mazzini, *La nebbia non c'è più. Passeggiata lungo i film di Milano*
382. Aldo Marroni (a cura di), *Laure. La sovrana dell'eroticismo*
383. Voltaire, *Premio della giustizia e dell'umanità*, a cura di Domenico Felice. Traduzione di Stefania Stefani
384. S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*
385. Luciano Ponzio, *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*
386. Julia Ponzio, *L'altro corpo del testo. Modello sintattico e interpretazione in Jacques Derrida*
387. Romeo D'Emilio, *Sub-limis e sub-limo. Al limite estremo: fra Goya e Malevič*
388. Marco Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*
389. Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*
390. Bethania Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Introduzione di Simona Forti, Traduzione e cura di Enrico Valtellina
391. M. Hess, L. Feuerbach, M. Stirner, K. Fischer, Szeliga, *La questione Stirner*, a cura di Marcello Montalto
392. Rosario Diana, *La forma-reading. Un possibile veicolo per la disseminazione dei saperi filosofici. Resoconto ragionato, programma e strumenti di lavoro*
393. Giovanni U. Cavallera, *Dove Platone riceve il battesimo. La formazione come fondamento nell'Impero Romano d'Oriente*
394. Luigi Fraschini, *Individuo e mondo nel pensiero dell'antico Egitto. Percorsi antropologici ed epistemologici in una tradizione culturale «pre-greca»*, prefazione di Giulio Giorello
395. Fabio Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*,

- Prefazione di Emanuele Severino
396. Andrea dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, prefazione di Emanuele Severino
397. Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*
398. Marco de Paoli, *Il soggetto eroico e il suo sguardo da lontano. Sul possesso e sull'oblio di sé*
399. Günter Figal, *Il manifestarsi dell'arte. Estetica come fenomenologia*, edizione italiana a cura di Antonio Cimino, postfazione di Luca Crescenzi
400. Onorato Grassi e Massimo Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*
401. Luca Casadio, *L'arte della psicoterapia e la psicologia dell'arte. Per una psicologia narrativa*
402. Sergio Sorrentino, *Oltre la ragione strumentale*
403. Thomas Percival, *Etica medica. Ovvero un Codice di istituzioni e precetti adattati alla condotta professionale dei medici e dei chirurghi*, a cura di Sara Patuzzo, traduzione italiana di Giada Goracci, con la collaborazione di Sebastiano Castellano
404. Pierpaolo Lauria, *Leopardi Filosofo maledetto*, prefazione di Alberto Folini
405. Virgilio Melchiorre (a cura di), *Un amico fragile. Testimonianze e ricordi per Adriano Manesco*, con la partecipazione di Sibilla Cuoghi, Anna Ferruta, Elio Franzini, Gabriele Scaramuzza
406. Mario Augusto Maieron e Giuseppe Armocida, *Storia, cronaca e personaggi della psichiatria varesina*
407. Georg Simmel, *Cultura femminile*
408. Francesco Allegri, *Gli animali e l'etica*
409. Gustav Gustavovič Špet, *La forma interna della parola. Studi e variazioni su temi humboldtiani (1927)*, traduzione e cura di Michela Venditti
410. Maurizio Balistreri, *La clonazione umana prima di Dolly. Una fantasia che diventa realtà?*
411. Monique Jutrin, *Lo zibaldone di Ulisse. Con Benjamin Fondane al di là della storia (1924-1944)*, traduzione e cura di Anna Carmen Sorrenti
412. Antonio De Simone, *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*
413. Mattia Geretto, *L'essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di Bernardino Varisco*
414. Luigi Ferrari e Luca Vecchio (a cura di), *La psicologia critica e i rapporti tra economia, storia e psicologia*
415. Gabriele Giacomini, *Psicodemocrazia. Quanto l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, prefazione di Angelo Panebianco
416. Sergio Solombrino, *Intenzionalità ed esperienza nel Wittgenstein intermedio*
417. Alice Gonzi, Monique Jutrin (a cura di), *Benjamin Fondane: una voce singolare*
418. Vinicio Busacchi, *La via della creazione. di valore. Nuovi interventi buddisti*
419. Rainer Matthias Holm-Hadulla, *Passione. Il cammino di Goethe verso la creatività. Una psicobiografia*, traduzione dal tedesco e cura di Antonio Staude
420. Enrico Valtellina, *Tipi umani particolarmente strani. La sindrome di Asperger come oggetto culturale*
421. Sarah Songhorian, *Sentire e agire. L'etica della simpatia tra sentimentalismo e razionalismo*. Prefazione di Massimo Reichlin
422. Giacomo Leopardi, "Lo stato libero e democratico". *La fondazione della politica*

- nello Zibaldone, selezione dei testi, introduzione e commento a cura di Fabio Vander
423. Sergio Scalia, *Quale futuro. Potenzialità e rischi delle nuove tecnologie*
 424. Felice Accame, *Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto*
 425. A. Berriedale Keith, D.C.L., D.litt., *Il sistema Sāṃkhya. Storia della filosofia sāṃkhya*
 426. Paolo Calegari, *La comprensione del sociale. Strategie cognitive e prospettiva sul futuro*
 427. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
 428. David Baumgardt, *Il problema della possibilità nella Critica della ragion pura, nella moderna fenomenologia e nella teoria dell'oggetto*, edizione italiana a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli
 429. Giuseppe Polistena, *Diacronia. Appunti per una ontologia del tempo*
 430. Giuseppe Zuccarino, *Prospezioni. Foucault e Derrida*
 431. Silvia Casini, *Il ritratto-scansione. Immaginare il cervello tra neuroscienza e arte*
 432. Simone Furlani, *L'immagine e la scrittura. Le logiche del vedere tra segno e riflessione*
 433. Carmelo Alessio Meli, *Kant e la Possibilità dell'Etica. Lettura critico-sistematica dei Primi Principi Metafisici della Dottrina della Virtù*
 434. Luca Marchetti (a cura di), *L'estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*
 435. Teresa Tonchia (a cura di), *Lo spettro della fine. Pensare l'Apocalisse tra filosofia e cinema*
 436. Jean Soldini, *Alberto Giacometti. Lo spazio e la forza*
 437. Paolo Piccari (a cura di), *Forme di realtà e modi del pensiero. Studi in onore di Mariano Bianca*
 438. Gianfranco Longo, *Empireo. Dio, i cori angelici e il fondamento blu della creazione*
 439. Domenico Gallo, *Il ribelle del pensiero. Albert Einstein e la nascita della fisica quantistica*
 440. Martino Feyles, *Margini dell'estetica*
 441. Francesco Gregorio, Giuseppe D'Anna, Alessandra Anna Sanna (a cura di), *Filosofia e pratiche dei saperi*
 442. Tiziana Pangrazi, *Ritorno al cielo. L'estetica musicale in Italia dal Trecento al primo Novecento*
 443. Leo Frobenius, *Paideuma. Lineamenti di una dottrina della civiltà e dell'anima*, traduzione e cura di Luciano Arcella
 444. Tristana Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*
 445. Roberto Bertoldo, *La profondità della letteratura. Saggio di estetica estesiologica*
 446. Giorgio Tettamanti, *L'eone della cosa. Saggio filosofico da Aristotele a Carl Schmitt*
 447. Markus Ophälders, *Dialettica dell'ironia romantica*
 448. Luciano Ponzio, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*
 449. Viola Carofalo, *Dai più lontani margini. J.M. Coetzee e la scrittura dell'Altro*
 450. Elisa Cecconi, *Ontogenesi molecolare e cellule staminali pluripotenti indotte. Indagini epistemologiche e implicazioni bioetiche*, prefazione di Francesco Miano e Mirko Di Bernardo



*Finito di stampare
nel mese di settembre 2016
da Digital Team - Fano (Pu)*