

Mariarosa Macchi, Federico Repetto

LE VIE DELLA FILOSOFIA

Storia della filosofia occidentale ad uso delle scuole medie superiori e
degli autodidatti

Excursus

Il pensiero filosofico nelle grandi civiltà dell'Asia

**di Giuseppe Maino, Vincenzo Ariano, Alessandra Consolaro e
Claudio Cantale**

Questo testo è tratto dai fascicoli 3 e 4 di “Le vie della filosofia”, attualmente fuori commercio, ma accessibili in alcune biblioteche pubbliche

Introduzione

Il famoso filosofo tedesco Friedrich Hegel (1770-1831) ha sostenuto che la storia del nostro pensiero sia l'unica possibile, che gli stadi successivi che essa descrive siano gli stadi fondamentali che ogni pensiero attraversa nel suo svolgersi e che ciò sia vero nello sviluppo della mente di ogni individuo, come lo è nello sviluppo della filosofia occidentale attraverso le sue ere, fino ai giorni nostri. Riprende alla fine del Novecento questa tesi, che del resto aveva avuto molti seguaci, l'americano di origine giapponese Francis Fukuyama, secondo cui la civiltà europea liberale e liberoscambista costituisce lo stadio più elevato della civiltà e del pensiero umani, e quindi "la fine della storia". Che si tratti dello stadio più elevato a noi appare piuttosto presuntuoso, mentre parlare di fine della storia dopo la crisi (neoliberista) del 2008, e in tempi di cambio climatico, appare invece semplicemente di cattivo augurio.

Gli occidentali però, anziché sentirsi adulati da tesi come queste, dovrebbero riflettere sul loro principale limite: esse ci esentano dalla **responsabilità di pensare**. Rischiamo di convincerci che le nostre idee siano la semplice conseguenza di quelle che le hanno precedute e che per noi non ci sia più niente da pensare. Studiare culture diverse e distanti come quelle qui proposte ci dà costante prova del contrario, mostrandoci che altre idee e altri percorsi sono possibili. Lo studio delle culture lontane grida ad ogni passo che il nostro pensiero ci appartiene e che è nostra responsabilità nutrirlo con idee diverse, distanti e contrarie, persino. Che la nostra storia non doveva necessariamente andare così e che oggi abbiamo il compito fondamentale di scriverla con consapevolezza e attenzione.

I contributi che seguono sono il frutto del generoso sforzo di tre amici esperti di civiltà diverse, i quali si sono cimentati in una difficile opera divulgativa, che pochissimi manuali includono (manca evidentemente il pensiero filosofico di tutte le altre civiltà). A questo fine, speriamo di ricevere un utile feedback da studenti e docenti. Abbiamo inserito anche il contributo di un quarto amico che ha trattato con grande competenza temi filosofici più consueti nei manuali di filosofia: quelli della filosofia araba ed ebraica medievale.

Dobbiamo però ricordare e raccomandare la pionieristica *Storia del pensiero umano* di Ernesto Balducci per l'editore Cremonese, che i nostri lettori probabilmente potranno trovare solo in biblioteca. Per un primo approccio al passato di tutte le civiltà dal punto di vista storico complessivo, come utile contesto per la storia del pensiero, rimandiamo al vecchio testo del grande storico Fernand Braudel, *Il mondo attuale*, vol.1, *Le civiltà extraeuropee*, Einaudi, 1966 – più volte ristampato. Da allora non ci risulta che qualcuno abbia provato a scrivere un'altra opera di insieme di questo tipo, abbracciando cioè le dimensioni della vita, religiosa, politica, sociale ed economica.

Filosofia e scienza nel mondo islamico

di Giuseppe Maino



Introduzione

L'Islam è davvero una realtà omogenea? Rappresenta una cultura soltanto araba? L'Islam è una religione e una filosofia dell'intolleranza e della violenza? Siamo tutti preoccupati dal crescere del fondamentalismo islamico, ma conosciamo davvero il pensiero filosofico prodotto dall'Islam?

Innanzitutto, una precisazione sul titolo. “Mondo islamico” perché durante tutto il Medioevo, che è il periodo di massima fioritura e splendore del pensiero islamico, sotto il dominio dell'Islam convivono etnie e religioni diverse in un clima di sostanziale rispetto e collaborazione reciproca. Di fatto, la cultura islamica a queste date è il prodotto di un multiculturalismo *ante litteram*, una sorta di meticcio che proprio dalle differenze e dagli scambi reciproci trae forza e originalità. A poco più di un secolo dalla morte del profeta Maometto, i territori conquistati dai califfi¹ si estendono dalla Persia al Medio Oriente all'Africa settentrionale, fino alla Spagna e successivamente anche alla Sicilia, costituendo un sistema religioso, politico e sociale, ma anche culturale di trasmissione e produzione dei saperi allora all'avanguardia. Di particolare importanza è stato il recupero da parte della cultura del mondo islamico della grande tradizione classica, soprattutto greca ed ellenistica, con la traduzione in arabo dei suoi testi fondamentali. Ovviamente, il **Corano** è alla base della cultura dell'Islam, nonché di tutto il suo sistema sociale, ma molte e differenziate sono le letture e le interpretazioni che ne derivano, legate anche ai momenti politici della storia dell'espansione dell'Islam.

¹ Il **califfo** (in arabo خليفة, *khalifa*) è il vicario o successore di Maometto alla guida politica e spirituale della comunità islamica universale (*al-Umma al-islāmiyya*). I primi quattro califfi – che regnarono a Medina – furono scelti fra i compagni e i parenti di Maometto: Abū Bakr, 'Umar ibn al-Khattāb, 'Uthmān ibn 'Affān e 'Alī ibn Abī Tālib. I califfi successivi appartennero alla dinastia omayyade-sufyanide che trasferì la capitale dell'Islam a Damasco, e devono il loro nome al clan della Mecca di provenienza, dei Banū Umayya. Nel 750, i califfi omayyadi furono soppiantati da quelli abbasidi. La nuova dinastia portò quindi la capitale a Baghdad, nell'attuale Iraq.

La ricchezza della prima civiltà arabo-musulmana era la sua diversità multiculturale, multireligiosa e multiethnica. La storia dell'Islam è stata un ciclo continuo di conquiste, rinnovamenti e sconfitte. Il grande storico francese Fernand Braudel, nel suo libro *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, scrive che "forse era destino dell'Islam attirare e utilizzare i popoli primitivi che circondano il suo territorio o lo attraversano, per poi cadere preda del loro violento potere. Alla fine, l'ordine viene restaurato e le ferite guarite. Il guerriero primitivo vincitore viene addomesticato dall'onnipotente vita urbana dell'Islam". La grande forza dell'Islam è consistita proprio nella sua capacità di apprendere, assimilare e arricchirsi delle conoscenze e delle tradizioni di culture diverse, dalla greca ed ellenistica alla persiana, ebraica e persino cristiana. In questa risorsa va individuato uno dei molteplici fattori che hanno determinato la rapida quanto imprevedibile espansione e diffusione dell'Islam. Anche se, contrariamente alle opinioni comunemente diffuse, l'Islam non è mai stato una realtà omogenea, in quanto lungo tutta la sua storia millenaria sono abbondati conflitti interni, religiosi e per il potere politico ed economico, eresie e dissidi culturali.

L'Islam, con circa 1,8 miliardi di fedeli, ossia il 23% della popolazione mondiale, è attualmente la seconda religione del mondo per consistenza numerica dopo il cristianesimo. Ma oggi il mondo musulmano si trova di fronte a numerosi e drammatici fallimenti da parte degli Stati che lo compongono, dovuti anche al fatto che il cammino originario, la sua ispirazione e le sue intenzioni sono stati talora abbandonati in favore di una brutale dittatura o di una rigida interpretazione della teologia che si appoggia su una interpretazione letterale del Corano.

Sempre più l'opinione pubblica occidentale tende a identificare l'Islam con il fondamentalismo religioso, con i talebani e con il terrorismo di Al-Qā'ida e dell'ISIS (Stato Islamico dell'Iraq e della Siria, noto anche come Daesh). Molti commentatori occidentali non stanno a fare distinguo tra le tante frange musulmane, ma condannano l'Islam nel suo insieme come intollerante e antimoderno. I molti gruppi fondamentalisti islamici – che spesso e a torto vengono identificati con l'intero mondo islamico – spogliano l'Islam di ogni sua eredità eccetto la teologia, ignorandone la filosofia, la scienza, le arti, l'estetica e il misticismo. Di conseguenza, la ricca diversità dell'Islam e il messaggio fondamentale del Corano — edificare una società civile giusta ed equa nella quale chi governa sia responsabile dei propri cittadini — vengono dimenticati o ignorati perché trascurati nei manuali di filosofia, tranne i pochi riferimenti ad alcuni grandi pensatori come Avicenna e Averroè.

Il Corano

Che rapporti esistono fra Islam, ebraismo e cristianesimo? Le cosiddette religioni del libro sono tre o quattro? Che cosa c'entra un testo religioso come il Corano con la filosofia? E che cosa è la Sunna? Nell'Islam esistono movimenti eretici e conflitti religiosi, anche violenti? E la setta degli Assassini guidati dal Vecchio della Montagna è realtà o leggenda?

La scrittura nacque qualche millennio prima dell'Islam con le prime città-stato del Vicino Oriente e della mezzaluna fertile in Asia al fine di documentare, catalogare e memorizzare le risorse economiche immagazzinate nel palazzo reale e nei templi consacrati alle varie divinità (grano, olio, vino...), la quantità di bestiame, di cittadini e soldati, l'ammontare delle tasse riscosse e così via. Ma l'introduzione della scrittura era così destinata a rappresentare una svolta nell'evoluzione delle società umane in quanto per la prima volta fornisce supporto materiale al pensiero creativo e speculativo e favorisce una più ampia diffusione di nuove idee e conoscenze. L'importanza della scrittura risiede quindi nel fatto che il pensiero filosofico – al pari della cultura letteraria e di quella scientifica – si è imposto nel passaggio che ha portato l'umanità dall'oralità alla completa interiorizzazione della scrittura.

Scheda su Maometto

Maométo (in arabo Muḥammad significa "il Lodato"; il nome completo è Abū l-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib al-Hāshimīn, أبو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي)

Incerta è la data di nascita di Maometto che convenzionalmente viene fissata al 570 nella città araba della Mecca. In una società tribale come quella araba, la famiglia di Maometto apparteneva ad un importante clan di mercanti, quello dei Banū Hāshim, componente della più vasta tribù dei Banū Quraysh della Mecca. Orfano del padre fin dalla nascita e ben presto anche della madre, fu cresciuto da uno zio che lo avviò al lavoro di agente commerciale per la ricca e colta vedova Khadīja, che lo apprezzò talmente per la sua abilità e onestà da sposarlo nel 595, nonostante la grande differenza di età.

Nel 610 Maometto, affermando di operare in base a una rivelazione ricevuta da Dio tramite l'angelo Gabriele, cominciò a predicare una religione monoteista basata sul culto esclusivo di un Dio unico e indivisibile, onnipotente creatore del cielo e della terra, giudice ultimo dei comportamenti umani. **Allah** è il nome con cui Dio definisce sé stesso nel Corano.

Nella società tribale araba dell'epoca, ancora prevalentemente nomade e primitiva, legata a culti pagani, la predicazione di Maometto di un unico Dio, nemico dell'idolatria, destò scandalo e fu oggetto di derisione e quindi di persecuzioni che misero a rischio la vita stessa del profeta. Per sfuggire alle persecuzioni degli abitanti della Mecca, Maometto inviò una parte dei suoi primi fedeli nel Regno di Axum, in Abissinia, sotto la protezione dell'imperatore cristiano Ashama ibn Abjar. Successivamente, lui stesso con alcuni compagni fuggì dalla Mecca per rifugiarsi a Medina, che raggiunsero il 24 settembre 622. È la cosiddetta **égira** (si pronuncia con l'accento sulla 'e'; in arabo هجرة hijra significa emigrazione), data di inizio del calendario musulmano che si differenzia così da quello gregoriano in uso nel mondo occidentale.

Gli anni successivi vedono la crescita della fede islamica e del numero dei suoi seguaci, mentre avvengono numerose battaglie e scontri con i meccani, un vano assedio da parte di questi ultimi alla città di Medina, massacri degli oppositori di Maometto, tra i quali le comunità ebraiche arabe, fino alla definitiva affermazione dell'Islam. Nel 629 avviene il pellegrinaggio alla **Ka'ba** nella Mecca da parte di Maometto e di duemila suoi fedeli. Finalmente, l'anno successivo il profeta entra da vincitore alla Mecca. Nel 632 ha luogo il *grande pellegrinaggio o pellegrinaggio dell'addio*, prototipo di tutti i futuri pellegrinaggi prescritti ai fedeli musulmani, partecipe Maometto con una delle mogli, ‘Ā’isha, l'unica figlia vivente, Fāṭima, e il genero e cugino, ‘Alī b. Abī Ṭālib. L'8 giugno 632, Maometto muore a Medina, senza lasciare indicazioni sul suo successore alla guida dell'**Umma**, la comunità dei fedeli.

La stretta connessione tra scrittura e religione da parte dei tre (o quattro, come vedremo) **popoli del libro** è alla base della modernità. Ebrei, cristiani e musulmani – le tre grandi confessioni monoteiste - hanno basato i loro credi religiosi su fonti scritte che sono ritenute dettate da Dio direttamente ai suoi profeti o rappresentanti in terra. I cristiani hanno i *Vangeli* sulla predicazione e la vita di Gesù Cristo figlio di Dio e partecipe della Trinità, libri che insieme con la *Bibbia* costituiscono il *Vecchio e Nuovo Testamento*. La religione ebraica si fonda sulla *Torah* (i primi cinque libri biblici, il *Pentateuco* cristiano), dettata da Dio a Mosè. Il *Talmud*, insieme con e dopo la *Bibbia* ebraica (Tanakh), è l'altro testo sacro dell'ebraismo. Il Talmud è una raccolta di insegnamenti e opinioni di migliaia di rabbini fino al V secolo, relativi ad argomenti che spaziano dalla legge ai costumi, dall'etica alla filosofia.

I due libri sacri ebraici trovano una corrispondenza con i due testi fondamentali della religione islamica, il **Corano** che Dio, tramite l'angelo Gabriele, dettò a Maometto e la collezione di **‘aḥādīth (Hadith)**, cioè i detti e le opinioni attribuiti dalla tradizione allo stesso Maometto.

Va ricordato come esista un quarto popolo del libro, in aggiunta alle tre religioni monoteiste sempre citate: la religione zoroastriana. Questa fede è chiamata dal fedele *zarathu-shti din* (religione zoroastriana) dal suo fondatore *Zarathuštra* (nome derivato dal mediotardo persiano, o lingua pahlavi, *Zardukhsht*). L'*Avestā* è il nome con il quale ci è pervenuto l'insieme di libri sacri appartenenti alla religione mazdea.

Il **Corano** (in arabo: القرآن, al-Qur'ān; ha il significato di lettura, recitazione) si compone di 114 capitoli, le *sure*, divise in versetti e di lunghezza molto variabile. Circa 90 di esse furono scritte alla Mecca, mentre 24 sono riferibili al periodo trascorso da Maometto a Medina. Ogni sura inizia con la frase: *“Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole”*: il Corano non è solo un proclama del monoteismo contro l'idolatria allora dominante presso le popolazioni arabe (con l'esclusione delle numerose comunità ebraiche e di alcune presenze cristiane), ma contiene anche regole di vita e di comportamento e prescrizioni etiche. Oggi molte di esse appaiono del tutto anacronistiche, ma all'epoca rappresentarono comunque un significativo progresso nei rapporti sociali. Il Corano non condanna la schiavitù, ma prescrive, nei confronti degli schiavi, comportamenti umani e compassionevoli; sancisce la poligamia, ma pone un limite di quattro al numero di spose consentite; ribadisce il predominio dell'uomo sulla donna, ma cerca di limitare gli eccessi di violenza e di tutelare anche da un punto di vista economico la moglie.

Il Corano abbonda di richiami biblici, come le storie di Noè, di Giuseppe e di Lot, spesso in relazione ai castighi divini per chi persevera nel culto degli idoli, come le tre dee, Al-lāt, Uzza e Manāt, le cui statue adornavano la Ka'ba alla Mecca. Il giudizio finale che seguirà la resurrezione dei morti separerà i fedeli dell'Islam, destinati ad un paradiso di delizie, dagli infedeli, cioè da quanti non vogliono ascoltare la parola del profeta. Essi saranno condannati alle terribili pene dell'inferno.

Adamo, Abramo, Giuseppe, Idris, Aronne, Mosè, Giovanni Battista e Gesù sono i profeti che Allah ha scelto per indicare all'umanità la retta via; Maometto è il **Sigillo dei profeti**, l'ultimo e definitivo che Dio ha inviato in terra per redimere i figli di Adamo ed Eva. I doveri rituali e morali di ogni musulmano, prescritti dal Corano, sono in sintesi cinque, definiti i pilastri dell'Islam (arkān al-Islām):

1) testimoniare che nessuno ha il diritto di essere adorato eccetto Allah e che Maometto è il suo messaggero;

2) il compimento della preghiera cinque volte al giorno;

3) l'elemosina, sia obbligatoria, sia volontaria;

4) il digiuno nel mese di Ramadan;

5) lo **hajj**, il pellegrinaggio alla Santa Moschea della Mecca, da effettuarsi almeno una volta nella vita da parte di ogni fedele che ne abbia le possibilità fisiche ed economiche.

Il **hadith** o **'aḥādīth** è il secondo testo sacro dell'Islam, in quanto raccoglie frasi ed episodi della vita di Maometto. Generalmente sono singoli aneddoti di poche righe sulla vita del profeta, ma il 'aḥādīth ha un significato molto più importante perché è una parte costitutiva della cosiddetta **Sunna**, la seconda fonte e componente integrante della legge islamica (**Sharī'a**) dopo lo stesso Corano. Ci sono milioni di 'aḥādīth, classificati in base ad isnād (catena di trasmissione) e affidabilità. La collezione della totalità delle 'aḥādīth costituisce proprio la Sunna. Ovviamente, uno dei problemi più dibattuti e controversi all'interno dell'Islam è quali 'aḥādīth accettare come autentici, sulla base dell'affidabilità e veridicità della catena di trasmissione.

Perché questo lungo discorso su Corano e Sunna? Che cosa c'entrano con la filosofia? Che si ritenga il Corano un libro sacro, proveniente direttamente da Dio, o che lo si consideri soltanto una pregevole opera letteraria e poetica, ricca di immagini suggestive, un'opera che ha influenzato la lingua e tutta la letteratura araba lungo i secoli, esso è comunque un testo redatto in un dato contesto storico e sociale. Mentre in Occidente la critica storica e filologica è stata da tempo applicata al testo biblico, nell'Islam l'interpretazione del Corano è considerata un vero e proprio atto religioso, che comporta l'adesione di fede al testo sacro, dettato da Dio stesso a Maometto. Inoltre, l'Islam, a differenza del cristianesimo, che ha una propria struttura clericale nelle diverse Chiese, non possiede una gerarchia ecclesiastica e non consente distinzioni fra manifestazioni laiche e religiose. Il Corano e la Sunna disciplinano sia gli aspetti religiosi ed etici, sia quelli politici, legislativi, economici e sociali del mondo islamico. E quindi anche la filosofia islamica non può prescindere dal Corano e anzi è una continua riflessione su di esso e sui suoi contenuti.

Occorre quindi partire dagli studi esegetici del Corano per trattare e comprendere nel loro giusto contesto tutte le principali correnti filosofiche, religiose e misticheggianti dell'Islam, il cui elenco sarebbe lunghissimo. In relazione con il pensiero enciclopedista

islamico, vanno ricordati almeno la Bayt al-Hikma, la Casa della Saggezza, voluta a Baghdad dal califfo abbaside Abū Ja'far Abdullah al-Ma'mūn, e tutta la grande produzione scientifica degli studiosi islamici. Un lungo, complesso e articolato percorso che in questa sede potremo ripercorrere solo per sommi capi, ma la cui ricchezza e diversità costituisce un tassello importante per la comprensione non solo della storia della filosofia ma anche del mondo d'oggi sui temi cruciali della migrazione, dell'accoglienza e dell'inclusione sia sociale sia soprattutto culturale, del multiculturalismo e della tolleranza reciproca contro tutti i razzismi e le discriminazioni.

Partiamo dalle divisioni propriamente religiose.



SUNNISMO

"Il popolo della Sunna e della Comunità" è la corrente maggioritaria dell'Islam, comprendendo circa l'84% dell'intero mondo islamico. Questa corrente religiosa e filosofica riconosce la validità della Sunna e si ritiene erede della giusta interpretazione del Corano, articolata giuridicamente in quattro scuole giuridiche o **madhhab**, che si svilupparono nel nono secolo. Esse sono le scuole *hanafita*, *malikita*, *shafi'ita* e *hanbalita*. La parola sunna deriva dal termine *sunnah* arabo, che significa "pratica accettata o stabilita". Difatti, i sunniti sostengono di rappresentare la comprensione tradizionale e comune dell'Islam quale proclamata dal profeta. Come tali, si differenziano dagli sciiti, l'altro grande ramo dell'Islam, che considerano un movimento eretico. Il sunnismo si concentra sulla volontà collettiva del gruppo, enfatizzando e considerando vincolante il consenso della comunità religiosa, l'Umma, su questioni religiose, sociali, politiche, legali e dottrinali. Inoltre, il sunnismo presenta una struttura sociale istituzionale di tipo gerarchico, a differenza dello shiismo. Manca invece del tutto un ceto sacerdotale con le relative strutture clericali, come invece avviene in Occidente.

Nella giurisprudenza islamica, il **qiyās** (arabo: قياس) è il processo di analogia deduttivo in cui gli insegnamenti degli hadith sono confrontati con quelli del Corano, al fine di applicare una prescrizione già nota ad una nuova circostanza e creare quindi una nuova regola. Il riferimento alla tradizione coranica e degli hadith della Sunna è così usato come mezzo per risolvere o fornire una risposta a un nuovo problema che potrebbe sorgere. C'è una forte somiglianza fra la metodologia della legislazione islamica e la fondazione della *common law* anglosassone, in cui il giudice stabilisce le sentenze dei nuovi casi per analogia con le sentenze dei casi precedenti, e c'è invece un contrasto con il diritto civile derivato dalla giurisprudenza latina, basato su un corpo di leggi definite esplicitamente e universalmente valide fino a quando non vengano sostituite da altre con opportuni provvedimenti.

Corrispondentemente, il **Kalām** (in arabo كلام, 'ilm al-kalām, "discussione, dialettica") indica una delle scienze religiose dell'Islam che si riferisce alla ricerca di principi teologici attraverso argomenti dialettici e razionali. Ispirato dalla filosofia greca, da cui vuole tuttavia distinguersi, questo approccio è praticato dai mutakallimins ed è riconosciuto da alcune scuole sunnite, in particolare il mutazilismo e l'asharismo.

E proprio a partire dal Kalām, utilizzando quindi le fondamenta della filosofia islamica a sfondo religioso come strumento di interpretazione e connessione logica, **Ibn Sīnā**, alias Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā o Pur-Sina, più noto in Occidente come **Avicenna** (persiano: ابن سینا; 980 – 1037), cercò di riavvicinare il sistema filosofico di Aristotele² con quello di Platone e, allo stesso tempo, di rifondare su basi strettamente razionali ed empiricamente giustificate la filosofia orientale.

Avicenna è stato filosofo, matematico, logico e fisico, ma anche e forse soprattutto medico. I suoi due trattati, il *Libro della guarigione* e il *Canone della medicina*, sono capisaldi degli studi medici e continuarono per secoli ad essere i punti di riferimento della medicina insieme con le opere di Ippocrate e Galeno. In questi due trattati, Avicenna effettuò una sintesi originale e per alcuni versi geniale tra la dottrina di Aristotele e le teorie mediche di Ippocrate. Il pensiero e gli studi di Avicenna influenzarono moltissimo i pensatori medievali europei, compreso Tommaso d'Aquino.

Purtroppo, la rigida adesione ai dettami della legge da parte della quasi totalità del pensiero sunnita finì per fossilizzare lo sviluppo intellettuale e culturale del sunnismo e per soffocare e troncare il grande progresso scientifico dell'età dell'oro del califfato abbaside ancor prima della sua caduta da parte delle orde mongole.

SUFISMO

La coscienza profetica di Maometto si fondava su forti esperienze mistiche quali il miracoloso viaggio notturno (mi'rāj, in arabo: إسرائ ومعراج) descritto nel Corano dalla Mecca a Gerusalemme in sella a Buraq e della sua successiva ascesa al Cielo dove ha una visione di Dio, e ancora oggi in gran parte del mondo islamico sopravvive una ricchissima tradizione mistica e speculativa, il sufismo. Gli insegnamenti del Corano non vengono interpretati nel loro semplice ed essoterico significato letterale, ma possiedono un contenuto nascosto, esoterico, che solo gli iniziati a questa dottrina sono in grado di comprendere. Il sufismo non è soltanto una corrente mistica all'interno dell'Islam, sviluppatasi dapprima nell'ambito dello sciismo per poi essere accolta anche dai sunniti, ma propone una metafisica articolata e rigorosa. L'esperienza spirituale del sufismo non è solo contemplazione passiva ma anche e soprattutto fattore di azione e di storia. Il sufismo si basa su un'esigenza personale, individuale di elevazione morale e spirituale, in contrasto se non opposizione alla rigida teologia ufficiale degli ulema e del sunnismo, troppo impersonale.

La figura centrale del pensiero sufista è senz'altro quella di **al-Ghazali**, uno dei maggiori studiosi e filosofi dell'Islam medievale e non solo, autore di opere monumentali, almeno cinquanta trattati che spaziano dalla teologia islamica alla filosofia neoplatonica, dalla mistica alla giurisprudenza. Persiano come Avicenna, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Aṭ-ṭūsī al-Ghazālī (1058 – 1111) influenzò tutto il pensiero islamico a lui successivo e seppe convertire le formule della teologia ortodossa, sulle quali si era formato per poi aderire al sufismo, in una personale visione mistica, servendosi di un linguaggio filosofico di grande chiarezza ed incisività, capace di un'enorme forza persuasiva. In questo modo, al-Ghazali rese accetto alla comunità ortodossa dell'Islam il pensiero sufista e, al tempo stesso, fu in grado di rivitalizzare una tradizione filosofica ormai stagnante e incapace di approcci innovativi e di attrarre un vasto consenso popolare tra le classi più umili.

Il sufismo ha forti connessioni con le dottrine gnostiche e anche panteistiche e quindi è facile trovare corrispondenze anche semantiche con il misticismo ebraico – esemplato nella Cabala – e le correnti mistiche cristiane del Medioevo. Molti illustri letterati islamici erano legati al sufismo, come i celebri poeti Gialal al-Din Rumi e 'Omar Khayyam.

Il sufismo trovò fertile terreno in India dove si sviluppò in relazione alle correnti filosofiche locali ed in particolare al pensiero panteista induista.

SCIISMO E KHARIGISMO

Le eresie della religione islamica hanno, come nel mondo cristiano, dato luogo a violenti conflitti e guerre sanguinose, ancora in tempi recentissimi, come quella durata dal 1980 al 1988 fra l'Iraq di Saddam Hussein e l'Iran di confessione sciita. La Persia (attuale

² L'Aristotele conosciuto da Avicenna era anche quello noto in occidente prima della rivoluzione scolastica del XIII secolo, ricco quindi di molti elementi neoplatonici.

Iran), in seguito all'assassinio perpetrato dalle forze califfali omayyadi di al-Ḥusayn b. 'Alī, figlio di 'Alī b. Abī Ṭālib, marito di Fatima, figlia di Maometto, avvenuto nel 680 a Karbalā', in Iraq, creò, sia pure sotto la taccia di eresia, un islam suo proprio, lo sciismo (in arabo شيعية, shī'a «partito, fazione», sottinteso «di 'Alī e dei suoi discendenti»). Lo sciismo approfondirà la separazione col rimanente mondo musulmano; e, politicamente, ben presto preparerà e guiderà quella rivolta, che, provocando la caduta del potere arabo della dinastia degli omayyadi a Damasco, porterà sul trono imperiale gli abbasidi e consegnerà in mano all'elemento iranico le leve del potere che saranno esercitate dalla nuova capitale appositamente fondata, Baghdād.

Lo sciismo si differenzia completamente dal sunnismo in quanto istituisce l'**imamato**. L'**imam** è la guida spirituale e religiosa della comunità islamica, a partire dal primo imam 'Alī b. Abī Ṭālib e dai suoi successori. Per gli sciiti duodecimani, che costituiscono il principale dei due rami in cui si divide la confessione (l'altro, sciismo settimano o ismailismo è discusso nel paragrafo successivo), i «quattordici purissimi» sono il profeta Maometto, sua figlia Fatima e i primi dodici imam. Con la morte del sesto imam nel 765, avvenne sul nome del successore la frattura con la corrente estrema dello sciismo che portò alla nascita dell'ismaismo. Il dodicesimo imam di questa catena di successione iniziata con 'Alī e proseguita con al-Ḥasan e al-Ḥusayn, sfuggì alla repressione del califfo di turno occultandosi nell'874 e dando così origine alla tradizione dell'imam nascosto o occulto nonché alla dimensione fortemente escatologica e religiosa dello sciismo. Gli sciiti duodecimani sono ancora in attesa della parusia del dodicesimo imam occulto.

Lo sciismo è basato su cinque fondamenti dottrinali, il Monoteismo (Tawḥīd), la Profezia (Nubuwwa), l'Imamato (Imāma), la Resurrezione (Ma'ād) e la Giustizia di Dio ('Adl). Gli sciiti distinguono, nel Corano, un significato esplicito da uno esoterico, nascosto, che è compito degli imam, cioè delle guide, illustrare ai fedeli. Gli sciiti duodecimani riconoscono poi come maggiori autorità religiose i **Marja' al-taqlīd** che possono essere più di uno e che ciascun fedele deve scegliere per seguirne i verdetti giuridici. Altri titoli delle autorità religiose sciite sono quelli di **ayatollah** ("segno di Allah"). La massima parte dei più grandi pensatori dell'Islam sciita sono di origine persiana; basta ricordare i nomi di al-Bīrūnī e di Ibn Sīnā, di poeti come Firdūsī, Ḥāfiz, Sa'dī e Omar Khayyām, di mistici come al-Ghazālī e Jalāl ad-Dīn Rūmī, di uomini politici come Nizām al-Mulk.

ISMAILITI E NIZARITI

Gli ismailiti rappresentano una corrente estremista con forti connotazioni esoteriche all'interno del movimento sciita, che – come si è detto – si scisse nel 765 sulla scelta del settimo imam. Gli ismailiti ritennero che il settimo imam dovesse essere Ismā'īl ibn Ja'far (da cui il loro nome) e non il fratello minore Mūsā al-Kāẓim la cui legittimità è invece sostenuta dagli sciiti duodecimani. Con l'avvento della dinastia dei Fatimidi in Egitto tra il decimo e il dodicesimo secolo, l'ismaismo – da essi praticato – divenne non solo la più importante tra le correnti dello sciismo, ma giunse anche a mettere in discussione il primato dei sunniti.

L'ismaismo ha sempre dato grande rilevanza agli elementi esoterici della religione islamica: dai duodecimani li separa infatti, oltre alle ragioni politiche, anche una disquisizione sulla natura mistica della figura dell'imam e del suo rapporto con Allah, in quanto costituirebbe una sorta di figura intermedia fra l'umanità dei comuni fedeli e Dio.

A sua volta, l'ismaismo ha dato luogo nel 1094 ad una setta ancora più estremista, quella cosiddetta dei nizariti. I Nizariti conquistarono in breve tempo una serie di fortezze tra la Siria, l'Iraq e l'Iran e vi si asserragliarono, avendo il loro centro politico nella roccaforte di Alamut, fino all'invasione e conquista dei Mongoli. Dalle loro fortezze lanciarono una sfida all'intero mondo islamico, che li considerava temibili eretici, e per quasi due secoli seppero tenergli testa sia militarmente sia culturalmente, elaborando una versione dell'assetto sociale, politico e religioso dell'Islam radicalmente alternativa a quella sunnita che si andava allora affermando. Il coronamento di questa visione fu, nel 1164, la proclamazione della Qiyāma o «Resurrezione», cioè l'abrogazione dei vincoli della šarī'a, la legge religiosa, e l'istituzione del Paradiso in terra con la rinascita dei fedeli nizariti a una vita spirituale immortale.

Secondo la leggenda che ebbe anche ampia diffusione in Occidente, gli «Assassini» erano una cerchia di fanatici sicari musulmani, responsabili di un numero enorme di delitti efferati e di azioni suicide, che compivano nella convinzione di guadagnarsi così il Paradiso, delitti che commettevano dopo essersi storditi con l'hashish (dove il loro nome arabo Hašīšīyyūn, «assassini»). La loro guida era Hasan ibn al-Sabbah detto "Sheikh-el-Jebel" (ovvero il "vecchio della montagna"). In realtà, si trattava della setta dei nizariti, le cui vicende sono state accuratamente ricostruite dallo storico Marshall G.S. Hodgson, nel suo libro *L'ordine degli Assassini*. Ma già Marco Polo nel Milione aveva menzionato l'esistenza della setta nizarita che sicuramente si macchiò di numerosi delitti su commissione, soprattutto di eminenti figure politiche e religiose islamiche ma anche di cristiani invasori, come nel 1152 il conte di Tripoli Raimondo II.

La Casa della Saggezza

Come si sono salvati dall'oblio i testi più importanti della letteratura e della scienza greca ed ellenistica? La scienza islamica è stata capace di contributi originali o si è limitata a copiare i risultati degli scienziati greci?

La Casa della Saggezza (in arabo: بيت الحكمة, Bayt al-Hikmah), nota anche come *Grande Biblioteca di Baghdad*, è un termine non ben precisato che può riferirsi sia a una grande accademia pubblica abbassica e centro intellettuale realizzato a Baghdad, sia ad una imponente biblioteca privata appartenente ai Califfi abbasidi durante l'età dell'oro islamica. Secondo la tradizione, la Casa della Saggezza fu fondata come biblioteca per le collezioni del califfo Harun al-Rashid alla fine del X secolo, poi trasformata in accademia pubblica durante il regno di Al-Ma'mun. Secondo altre fonti, sarebbe stata una collezione privata creata dal califfo Al-Mansur durante il suo regno (754-775) per ospitare libri rari e raccolte di poesie sia in arabo che in persiano.

Istituzionalizzata da Al-Ma'mun, l'accademia incoraggiò la trascrizione degli scritti filosofici e scientifici greci, acquisendo manoscritti di testi importanti che non erano accessibili ai paesi islamici da Bisanzio e dal mondo bizantino. La Casa della Saggezza era molto più di una biblioteca, e una notevole quantità di opere scientifiche e filosofiche originali fu prodotta da studiosi ed intellettuali che vi operarono. Questa importantissima istituzione, sicuramente la più moderna e progredita dell'epoca, non soltanto includeva una società di scienziati e accademici, un dipartimento di traduzione e una biblioteca che conservavano le conoscenze acquisite dagli Abbasidi nel corso dei secoli, ma anche osservatori astronomici e altri innovativi laboratori sperimentali. Vi fu praticata e studiata anche l'**alchimia**, che fu in seguito utilizzata per creare la struttura della chimica moderna. L'esistenza di un **osservatorio astronomico** permise agli studiosi musulmani di verificare le informazioni astronomiche effettuate dai precedenti studiosi in età ellenistica e di formulare nuove originali ipotesi sui moti planetari che addirittura precorrono e si confrontano con le intuizioni di Copernico molti secoli dopo.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (persiano: نصير الدين الطوسي, 1201 – 1274) fu uno scienziato eclettico, dedito soprattutto alla matematica e all'astronomia. Per i suoi modelli astronomici, inventò una tecnica geometrica in grado di generare moti lineari dalla somma dei moti circolari; con questo metodo fu capace di sostituire le equazioni tolemaiche con altre più semplici ed eleganti e di *calcolare il valore della precessione degli equinozi*. Inoltre, al-Ṭūsī perfezionò la tecnica di calcolo delle declinazioni e contribuì alla costruzione di alcuni strumenti astronomici, tra i quali l'**astrolabio**. Al-Ṭūsī fu anche il primo a presentare osservazioni empiriche evidenzianti la **rotazione terrestre**, usando come parametro di riferimento la posizione delle comete. Le argomentazioni addotte dall'astronomo persiano furono simili a quelle usate da Niccolò Copernico nel 1543 per spiegare la rotazione della terra.

Purtroppo, come tutte le altre biblioteche di Baghdad, la Casa della Saggezza fu distrutta dall'esercito mongolo di Hulagu al termine dell'assedio di Baghdad. Il 13 febbraio 1258, i Mongoli entrarono nella città, iniziando un'intera settimana di saccheggio e distruzione. I libri delle biblioteche di Baghdad furono gettati nel fiume Tigri in quantità tali che il

fiume – secondo le cronache dell'epoca - era divenuto nero per l'inchiostro dei libri. Al-Ṭūsī salvò circa 400.000 manoscritti che portò a Maragheh, in Persia, prima dell'assedio.

La Casa della Saggezza e in generale la cultura islamica permisero così almeno in parte di preservare e arricchire il prezioso patrimonio librario ereditato dalle grandi biblioteche ellenistiche e accresciuto dai contributi fondamentali, scientifici e letterari di studiosi della Persia e del Vicino Oriente, come la Siria. Il contributo essenziale dell'Islam alla cultura mondiale è rappresentato in sostanza, oltre che dai contributi scientifici e letterari originali di grande importanza, dal fatto di formare una sorta di ponte 'informativo', di passaggio di comunicazione tra l'età classica e quella moderna (Umanesimo e Rinascimento) che corregge il drastico collasso della quantità di informazioni disponibili in Occidente nell'era altomedievale.

Sono moltissimi i contributi originali degli studiosi islamici allo sviluppo della scienza: basti qui menzionare, oltre ai risultati ottenuti nel campo astronomico, le scoperte matematiche, dalla geometria all'**algebra**, che trae il nome dall'arabo الجبر, al-ğabr che significa "unione", "connessione" o "completamento", ma anche "aggiustare" (deriva dal libro del matematico persiano del IX secolo Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥwārizmī, che tratta la risoluzione delle equazioni di primo e di secondo grado) fino al calcolo algoritmico (la parola algoritmo deriva dal nome dello stesso matematico al-Ḥwārizmī o al-Khwārizmī). Fondamentali i progressi effettuati in fisica, ad esempio nel campo dell'ottica, in chimica/alchimia, in geografia e in medicina.

In Andalusia

La cultura e la filosofia islamica si sono quindi prodotte soltanto fra Damasco e Baghdad? La verità religiosa è in opposizione con la verità filosofica?

Riprendiamo il titolo significativo del capitolo del fondamentale testo dello storico della filosofia Henri Corbin, *Storia della filosofia islamica*, per ricordare almeno un aspetto importante della cultura e del pensiero islamico, quale si è sviluppato agli estremi confini dell'impero, nella penisola iberica. Qui furono presenti e produssero risultati originali le principali correnti islamiche, a cominciare dall'esoterismo della scuola di Almería di Ibn Masarra, allo storico critico delle religioni e filosofo platonico Abū Mohammad 'Alī ibn Hazm, ad Avempace in Saragozza, autore di numerosi e profondi commenti ad Aristotele, che influenzò sia Averroè sia Alberto Magno.

Riassumere il contributo di Averroè³ alla filosofia islamica e a quella tout-court universale è compito pressochè impossibile, data la vastità della sua opera e dei suoi interessi. Come conferma il Corbin, "dover trattare di Averroè in poche righe è un compito particolarmente arduo, tanto più che la preoccupazione principale dei vari storici sembra essere stata, nella maggior parte dei casi, quella di dimostrare che Averroè stava dalla loro parte, nel grande dibattito sui rapporti fra filosofia e religione".

L'opera filosofica più importante di Averroè è *L'incoerenza dell'incoerenza* (Tahāfut al-tahāfut), tradotta in latino come la *Destructio destructionis philosophorum*, in cui egli prese le difese della filosofia aristotelica contro le critiche esposte da al-Ghazali nel trattato *L'incoerenza dei filosofi* (Tahāfut al-falāsifa), dove sosteneva la tesi che il pensiero di Aristotele, e la filosofia in generale, fossero in contraddizione con l'Islam. Averroè invece riteneva che la verità potesse essere raggiunta sia attraverso la religione rivelata sia attraverso la filosofia speculativa.

Lettere consigliate

■ Fernand Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2006, pp. XXII – 548.

³ 'Abū al-Walīd Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Rušd (in arabo: أبو الوليد محمد ابن احمد ابن رشد), latinizzato come Aven Roshd e infine come Averrhoës o Averroës, nacque a Cordova il 14 aprile 1126 e morì esule a Marrakesh il 10 dicembre 1198. Le linee generali della sua filosofia e di quella di Avicenna sono esposte nel Fascicolo 4, nella Sezione dedicata al medioevo.

Questo volume del celebre storico francese offre un inquadramento generale e metodologico che riguarda anche la storia dell'Islam.

■ Per una concisa ma esauriente introduzione alla storia e al pensiero islamico, vale la pena di leggere la voce **Islam** nell'*Enciclopedia Treccani online*:

<https://www.treccani.it/enciclopedia/islam>

<https://it.wikipedia.org/wiki/Maometto>

■ Alfonso M. Di Nola, *Maometto*, Tascabili economici Newton, Roma, 1996.

È un'agile e accurata biografia di Maometto, tra le poche disponibili in italiano.

■ È possibile consultare il *Corano* in un'eccellente traduzione integrale italiana del testo originale, corredata di una introduzione e di commenti e note al testo, in formato pdf, collegandosi al sito web:

<http://web.archive.org/web/20190626091517/https://arca.unive.it/retrieve/handle/10278/22716/22947/IL%20CORANO.pdf> (a cura di Alberto Ventura, con commento di Mo-hyddin Yahia, Ida Zilio-Grandi e Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Il Corano (PDF)*, Università Ca' Foscari, Venezia, traduzione di Ida Zilio-Grandi, Islamica, 1ª ed., Mondadori 2010).

■ Jim Al-Khalili, *La casa della saggezza. L'epoca d'oro della scienza araba*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

Al-Khalili, nato a Baghdad, è un fisico teorico inglese, abile e competente divulgatore scientifico, autore di numerosi bestseller e di trasmissioni televisive sui canali della BBC inglese. Questo suo libro è una storia del contributo islamico allo sviluppo della scienza, scritto in maniera accessibile e di piacevole lettura (per chi è interessato alla scienza e alla filosofia...).

La filosofia islamica ed ebraica medievale: Dio, l'essere e l'intelletto

di Vincenzo Ariano

Tra l'VIII e il IX secolo i califfi della dinastia abasside, che avevano spostato la capitale dell'impero da Damasco a Bagdad, promossero un'importante opera di traduzione in arabo di gran parte del patrimonio filosofico e scientifico greco. Si trattava di presentare la nuova fede islamica come compatibile con la ragione ed accreditare il califfato abasside come autentico erede della civiltà greca, in contrasto con Bisanzio, che aveva invece chiuso le scuole di filosofia ed interdetto la lettura di molti testi filosofici.

A questa tradizione erano naturalmente sconosciuti i presocratici e molti filosofi ellenistici che già la tarda cultura greca aveva cessato di tramandare. Di Platone era giunta ad essa solo la *Repubblica*, mentre Aristotele era arrivato sostanzialmente per intero, ma nell'interpretazione neoplatonica, di modo che la teoria dell'intelletto – un aspetto secondario dell'indagine del filosofo – aveva assunto un rilievo particolare. L'idea che l'intelletto passivo o in potenza dell'uomo abbia bisogno per conoscere gli intelligibili universali di un intelletto divino già in atto era stata messa in relazione con l'idea di Plotino per cui l'Uno emana da sé l'Intelletto divino, duplicandosi, e da esso, attraverso progressivi gradi di emanazione, si originano gli Intelletti che regolano le sfere celesti, e poi tutti gli esseri molteplici. La conoscenza filosofica del vero è quindi partecipazione all'Intelletto divino attraverso la catena delle emanazioni.

Naturalmente non solo Aristotele, ma il pensiero filosofico e scientifico greco tramandato venne inserito e rielaborato nel processo di acculturazione del mondo musulmano. Tutti gli ambiti della filosofia e delle scienze matematiche, come la geometria, l'astronomia, l'ottica e l'algebra, vennero coinvolti e sviluppati. La riscoperta nell'Occidente latino della filosofia greca, e in particolar modo aristotelica, tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo, fu il frutto di traduzioni dall'arabo, che oltre alla cultura greca, apportarono all'Europa medievale tutte le novità introdotte dai pensatori musulmani.

Al-Kindi: origine e finalità della *falsafa*

Uomo di vasti interessi fu autore enciclopedico. Denominato “il filosofo degli Arabi” nacque a Bassora all'inizio del IX secolo e morì intorno all'anno 870. Scrisse di filosofia, logica, matematica, musica, astronomia, ottica, cosmologia, medicina, astrologia, etica, politica, divinazione. Solo una minima parte delle sue opere è giunta sino a noi. La più nota e tradotta è la *Filosofia Prima*, nella quale egli interpreta la *Metafisica* di Aristotele come un'esposizione filosofica del principio coranico dell'assoluta unità ed unicità di Dio (*tawid*). In questa operazione egli si distingue però dal **kalam** della scuola mutazilita, che, partendo dal Corano, usavano gli strumenti filosofici per spiegare e confermare la fede. Al-Kindi, invece, cercando l'accordo con quest'ultima per quanto è possibile, mira a sostenere una verità di ordine filosofico. Sarebbe però del tutto anacronistico attribuirgli l'idea di una distinzione fra ragione e fede come forme di conoscenza eterogenee da accordare nel caso in cui le rispettive conclusioni entrassero in conflitto. Non è infatti sua intenzione armonizzare tra loro le scoperte della ragione con la dottrina della fede, ma ricercare quell'unica verità che è a fondamento del mondo sensibile e del mondo sovrasensibile e che si identifica sempre e comunque con Dio. La differenza tra la verità rivelata da Dio direttamente ai profeti e quella raggiunta dall'uomo con fatica sta nell'efficacia e non nel contenuto. Nel senso che quando Dio ha voluto rivelare apertamente la verità lo ha fatto con una chiarezza e potenza persuasiva che l'uomo non è in grado di eguagliare e rispetto alla quale la ragione non può fare altro che assentire. Unica origine della verità è in ogni caso Dio.

Non dobbiamo perciò vergognarci di trovare bello il vero e di far nostro il vero da qualunque parte esso provenga (...): per chi ricerca il vero, nulla viene prima del vero; il vero non è diminuito né abbassato da chi lo dice o da chi lo comunica, nessuno è

svilito dal vero, ma anzi il vero nobilita tutti (*Sulla Filosofia Prima*, cit. in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. 1, p. 340)

L'Islam orientale: **al-Farabi** e **Ibn Sina** (Avicenna)

Al-Farabi

A Bagdad, nel X secolo, nacque un circolo di filosofi e di traduttori cristiani e musulmani dediti allo studio del pensiero greco e in particolare di Aristotele. Tra i componenti di tale circolo si distinse in modo particolare al-Farabi, ricordato successivamente come "il maestro secondo solo ad Aristotele". Nato nel Turkestan intorno all'anno 870, morì a Damasco verso il 950. Dopo aver studiato esegesi coranica e le *hadit* (le tradizioni concernenti il profeta Muhammad) era entrato nel circolo aristotelico guidato dal maestro cristiano, commentatore e traduttore, **Matta ibn Yunus**. Le sue opere principali hanno per oggetto la sua visione del compito della filosofia e del filosofo nella società islamica. Al-Farabi realizza per primo nel mondo di lingua araba e di religione musulmana un'originale sintesi che integra in un unico sistema gerarchico del sapere discipline profane e religiose. Nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*, dopo aver esposto la sua dottrina metafisica sulla Causa Prima e sull'ordine di tutte le cose, egli propone un'articolata descrizione dell'uomo, soffermandosi sulle diverse facoltà che ne costituiscono la natura, ed elabora una teoria della perfetta forma di associazione politica, che culmina nel modello della *guida ideale*. Le fonti di ispirazione di quest'opera sono, da una parte, la scienza politica della *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone, e, dall'altra, la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia dialettica (*kalam*), peculiari della tradizione islamica fondata sulla rivelazione coranica e sulle opinioni ed azioni della comunità religiosa.

Al-Farabi s'interroga su quale possa essere il governo perfetto, nel quale soltanto l'uomo può raggiungere la piena felicità, e chi ne debba essere a capo. Nell'*Accesso alla felicità* egli sostiene che Platone e Aristotele sono concordi nel ritenere che la vera filosofia conduca l'uomo alla perfezione e quindi alla vera felicità. Il filosofo è l'uomo perfetto e felice, in quando egli conosce l'essenza e le cause delle cose. La guida della ragione fonda il governo virtuoso che conduce alla felicità mediante la disciplina dei desideri e la conoscenza della natura e di Dio. Soltanto pochi individui sono in grado di realizzare questo stile di vita. Gli altri hanno bisogno di essere educati e guidati. Si spiega così la necessità di un governo virtuoso affidato a coloro che riescono a realizzare l'ideale di perfezione e di felicità. Chi è a capo del governo virtuoso deve curarsi dell'educazione dei cittadini, assegnare loro dei compiti, dare loro delle leggi, condurli in guerra, preoccupandosi che ciascuno possa realizzarsi nel modo più conforme all'ideale di una felice pienezza umana. Il sovrano della città non solo raggiunge la pienezza sul piano delle umane facoltà, ma è anche predisposto a ricevere la Rivelazione divina, diventando profeta mediante l'Intelletto agente. Nell'*Epistola sull'Intelletto*, un piccolo trattato che ha esercitato un'enorme influenza sulla tradizione araba, ebraica e latina successive, troviamo la teoria dell'Intelletto agente, separato e unico per tutto il genere umano. Tale Intelletto avrebbe la funzione di illuminare l'intelletto in potenza individuale. La conoscenza veritiera è infatti accessibile all'uomo mediante l'unione con l'Intelletto Agente. Tale congiunzione, che non implica né fusione, né identificazione, può realizzarsi o intuitivamente nel caso dei profeti, oppure razionalmente nel caso dei filosofi. Facoltà della conoscenza intuitiva è l'immaginazione che rende possibile la conoscenza ispirata dall'Intelletto Agente sia in stato di veglia sia in stato di sonno. La conoscenza filosofica, o discorsiva, avviene, invece, attraverso i quattro gradi dell'intelletto, individuati in termini analoghi da al-Kindi, e che al-Farabi riconduce, introducendo alla classificazione presente nel del III libro del *De anima* di Aristotele, reinterpretandola in modo originale 1. L'intelletto in potenza è pura possibilità di ricevere le forme astratte dalla materia. 2. L'intelletto in atto è l'attualizzazione del precedente, ossia l'atto di cogliere concretamente le pure forme delle cose materiali. 3. L'intelletto acquisito rappresenta l'insieme delle forme acquisite precedentemente, e dunque utilizzabili dall'intelletto in maniera ormai completamente autonoma dalla realtà sensibile. 4. Infine l'intelletto agente, sempre in atto, luogo eterno degli intelligibili, trascendente ed esterno all'uomo, di natura divina.

Questa complessa articolazione dell'attività intellettuale, che arricchisce di un contributo originale la tradizione aristotelica, costituirà un paradigma imprescindibile non solo per i filosofi arabi ed ebrei, come Avicenna, Averroè, Al-Ghazali e Maimonide, ma anche per i filosofi dell'Occidente latino come Gundissalino, Ruggero Bacone, Bonaventura di Bagnoregio, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Ibn Sina (Avicenna)

Con la vastità delle sue opere e l'originalità del suo pensiero, Ibn Sina, latinizzato Avicenna, è certamente una delle figure più rilevanti della storia della filosofia. Egli nasce a Asfana, nell'attuale Uzbekistan intorno al 980 e muore a Isfahan, nell'attuale Iran, nel 1037. Oltre che filosofo e teologo fu medico. Il suo *Canone* ha rappresentato fino al tardo Rinascimento uno dei testi di riferimento della medicina insegnata nelle principali università europee.

La filosofia di Avicenna si situa nel punto d'intersezione di quattro grandi aree di pensiero. Egli è anzitutto un rappresentante della *trasmissione araba del pensiero greco*. La sua opera filosofica costituisce infatti l'espressione matura di una linea di sviluppo della filosofia che muovendo da Aristotele attraversa l'antichità greca e approda alla filosofia araba di al-Kindi ed al-Farabi. Questa tradizione filosofica si unisce felicemente alla speculazione teologica islamica realizzando un modello di sintonia tra *kalam* e *falsafa* che diventerà un importante riferimento sia nel mondo latino, sia nel mondo arabo. La seconda area è costituita dal *dibattito teologico islamico* basato sul Corano e sugli altri scritti sacri dell'Islam. Una terza area corrisponde alla *filosofia medievale latina* che diede grande importanza ad Avicenna e ad Averroè quali principali esponenti della tradizione filosofica aristotelica. Infine la quarta area è rappresentata dalla *filosofia araba a lui posteriore*.

Un contributo fondamentale del pensiero di Avicenna è costituito dalla teoria della ***distinzione tra essenza ed esistenza***, che egli elabora, nel contesto della sua interpretazione dell'ontologia aristotelica, alla luce del principio coranico dell'assoluta unità ed unicità di Dio. La realtà delle cose considerata nella sua generalissima consistenza non può infatti coincidere semplicemente con la struttura ontologica dell'***essenza***. Questa corrisponde soltanto alla definizione della natura propria di ciò che è e non è sufficiente per giustificare l'***esistenza*** delle cose. Dall'essenza da noi pensata del cavallo non deriva che necessariamente esistano i cavalli (*la cavallinità non è altro che cavallinità*, e da essa non deriva nulla di reale). L'esistenza è invece frutto dell'intervento creatore di Dio, che, sul piano metafisico, viene interpretato come la causa dell'essere di ogni ente. L'ente in quanto tale non è in grado di sussistere se non in quanto è causato, è posto in essere, dalla causa prima di tutto e quindi, in ultima istanza da Dio stesso. Dio soltanto ***è ed esiste*** per virtù ontologica propria, ossia è ***necessariamente*** e, quindi, esiste perché la sua esistenza è inscritta nella sua essenza. Mentre il mondo degli enti finiti riceve l'esistenza da Dio. In tal senso il mondo è soltanto *possibile* sul piano dell'essenza e della sua definizione ontologica ed è quindi *contingente*. Dio soltanto è in quanto tale e quindi ***esiste necessariamente***. Sicché l'essere degli enti finiti è contingente mentre l'essere di Dio è necessario.

Questa teoria sarà determinante per la teologia di Tommaso d'Aquino, che definirà Dio *ipsum esse* (*l'essere stesso*). In età moderna Cartesio reinterpretò l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio identificando l'*ens perfectissimum* con l'*ens necessarium*. In verità, la dottrina avicenniana dell'essere necessario è il frutto di una sintesi tra la teoria aristotelica dell'universalità dell'essenza rispetto alla particolarità dell'esistenza e dell'identificazione della causa prima con il grado supremo dell'essere, che, ispirandosi al neoplatonismo, dona l'essere a tutti gli enti per sovrabbondanza di sé. La struttura ontologica del reale comporta infatti una complessa gerarchia, in virtù della quale il mondo delle cose non deriva direttamente da Dio, ma dall'intelletto primo, separato e immateriale, che media tra Dio e il mondo.

La dottrina dell'intelletto di Avicenna spiega l'intellectio umana con un'originale sequenza articolata in quattro stadi. L'intelletto materiale è una *tabula rasa* priva delle forme intelligibili. L'***intelletto in habitu, o abituale***, ossia in stato di abitudine, una condizione che può essere paragonata a quella dell'artigiano che ha fatto l'abitudine al suo lavoro acquisendo alcune capacità di base che gli permettono di esercitare la sua attività e di progredire nelle sue competenze. Esso consiste concretamente nel possesso dei principi logici fonamen-

tali, condizione necessaria dell'acquisizione degli altri intelligibili. L'**intelletto in atto** consiste nella condizione in cui l'intelletto ha acquisito gli intelligibili, ma non li pensa. Stadio finale è l'**intelletto acquisito** che corrisponde alla condizione in cui l'intelletto pensa in atto gli intelligibili in quanto è congiunto con l'intelletto agente divino. In virtù di tale congiunzione gli intelligibili vengono intuiti dall'intelletto umano.

Questa concezione della conoscenza intellettuale avvicina la filosofia di Avicenna alla *mistica*. Sù sù, al di là della conoscenza delle forme intelligibili, l'intelletto umano può elevarsi al supremo intelletto agente, ma ciò è riservato a pochi, a quelli cioè che giungono a possedere un **intelletto santo**. “Conformemente alla mistica islamica – dice lo storico della filosofia Hans Daiber – il fine dell'uomo senziente, della sua anima razionale, è l'affrancamento dell'anima dal corpo, dall'animalità, e il ritorno all'origine celeste, che preannuncia la beatitudine dell'eterna visione dell'essenza celeste e di Dio”.

Dunque per Avicenna la conoscenza delle forme intelligibili è l'essenza propria dell'uomo, e per questo esso, secondo lui, è prima di tutto anima. Il filosofo introduce anche l'idea di cinque sensi “interni” dell'anima, che si aggiungono ai cinque sensi esterni. In conclusione, l'anima, nelle sue più elevate intellezioni, è indipendente dal corpo e per questo può sopravvivergli. L'anima è per lui una vera e propria sostanza autonoma, non semplicemente una forma del corpo come per Aristotele (un'affermazione analoga sarà fatta in seguito da un altro seguace di Aristotele e lettore di Avicenna, Tommaso d'Aquino).

Per dimostrare la sua tesi sull'anima, Avicenna immagina una specie di esperimento mentale. Ipotizza che un uomo sia stato creato sospeso nell'aria o nel vuoto, senza che l'aria faccia pressioni tattili sulla sua pelle, senza la possibilità di vedere o udire qualcosa, o di toccare le sue membra. Non sarebbe in grado di dire di avere un corpo, ma sarebbe comunque in grado che il suo Sé esiste.

Al-Ghazali e il rifiuto della *falsafa*

La posizione di apertura alla filosofia greca, incarnata nella pratica della *falsafa*, sostenuta da Avicenna nel solco aperto da al-Kindi, viene invece contestata e rigettata da al-Ghazali (1057-1111). Nel *Tahafut al-falasifa* (*Incoerenza dei filosofi*) egli rifiuta l'opera di mediazione culturale tra filosofia greca e rivelazione coranica, avviata da al-Kindi e sviluppata da al-Farabi e Avicenna, considerandola una pericolosa minaccia per il credente, giacché concederebbe troppo al pensiero antico, intaccando, secondo lui, alcuni fondamenti irrinunciabili della religione islamica. Vi sono infatti argomenti di metafisica e di fisica sostenuti dai filosofi, come ad esempio le tesi aristoteliche dell'**eternità del mondo** o della **conoscenza divina limitata agli universali**, che sarebbero inconciliabili con il creazionismo e con l'idea di un'azione provvidente divina nei confronti delle realtà individuali.

Idee analoghe verranno sostenute anche da molti teologi cristiani, e saranno alla base del temporaneo bando dall'università di Parigi (nel 1270) dell'insegnamento di Aristotele e dei suoi commentatori arabi.

Ibn Rushd (Averroè)

Abu al Walid Muhammad ibn Rushd, conosciuto in occidente con il nome latinizzato di Averroè, nacque a Cordova, nella Spagna musulmana (Al Andalus), nel 1126, da una grande famiglia di notabili locali. Suo nonno era stato un importante giurista ed era stato “*qadì* della Comunità, suprema autorità giudiziaria, giuridica e religiosa di Al Andalus sotto gli Almoravidi, dinastia di origine magrebina. Lo stesso Averroè fu *qadì* prima a Siviglia e poi a Cordova, sotto il califfato instaurato dalla dinastia Almohade, subentrata a quella Almoravide. Non fu filosofo di professione, né insegnò filosofia se non ad una ristretta cerchia di discepoli. La sua fama in Occidente di “Commentatore” di Aristotele coglie soltanto un aspetto della sua personalità intellettuale. Certamente egli fu un grande ammiratore di Aristotele, che, ai suoi occhi incarnava il modello di una perfezione inarrivabile in ogni ambito dello scibile umano. Tale idealizzazione non gli impedì di elaborare interpretazioni originali su alcuni temi centrali della

filosofia di ispirazione aristotelica. Fu critico dell'interpretazione neoplatonizzante di Avicenna in nome di una più rigorosa e letterale adesione ai testi del filosofo greco. Difese con grande convinzione le ragioni della filosofia, contestando l'attacco di Al-Ghazali con un testo intitolato *Incoerenza dell'incoerenza*, che si richiamava polemicamente al titolo dell'opera di quest'ultimo, nella quale le tesi dei filosofi erano state interpretate come una pericolosa minaccia ai fondamenti della religione coranica.

Sulla questione del rapporto tra filosofia e religione, Averroè scrisse il *Trattato decisivo sull'accordo tra filosofia e religione*. In questo testo la questione viene affrontata secondo un'ottica giuridica. In termini tecnici si tratta infatti di una *fatwa*, ossia di una risposta qualificata pronunciata dall'autorità giuridico-religiosa competente. L'islam è infatti un complesso di precetti e di regole di condotta, una *sharia* (legge) e non deve stupire quindi che l'autorità religiosa e l'autorità giuridica coincidano. Averroè fu infatti un *qadi*, un giudice. Nel *Trattato decisivo* egli si pronuncia con l'autorità del giudice interpellato per rispondere alla domanda se la filosofia sia compatibile con la legge islamica (*sharia*). Per comprendere la risposta di Averroè è necessario richiamare il diritto islamico che classifica le azioni umane in tre categorie: 1. atti permessi o leciti, indifferenti sul piano morale; 2. atti prescritti, distinti a loro volta in atti obbligatori e atti semplicemente raccomandati; 3. atti illeciti, distinti a loro volta in atti assolutamente vietati e atti semplicemente riprovevoli. Facendo riferimento a questo schema Averroè colloca la filosofia tra gli atti prescritti dalla legge islamica come obbligatori o quantomeno raccomandati, dal momento che non tutti possono dedicarvisi.

Cosa si deve fare nel caso in cui si registrasse una discordanza tra gli insegnamenti della *falsafa* e quelli della religione? Per Averroè non si può dare un contrasto vero e proprio perché la rivelazione, essendo ispirata da Dio, non può indurre all'errore, così come le dimostrazioni razionali, se ben condotte, sono vere. La verità non può contraddirsi, ragion per cui religione e filosofia conducono entrambe alla stessa verità. Essendo allora la verità coerente con se stessa ed incapace di contraddirsi, la cosiddetta teoria della "doppia verità", attribuita nell'occidente latino ad Averroè, secondo la quale alcune cose sarebbero vere nell'ottica della fede, ma non della ragione, e viceversa, è completamente estranea al suo pensiero.

Un eventuale contrasto tra filosofia e rivelazione sarebbe allora apparente, nel senso che una delle due ipotetiche verità dovrebbe essere corretta. Quale allora? Averroè non ha dubbi al riguardo. Sul piano del sillogismo dimostrativo del discorso scientifico, teorizzato da Aristotele, non può esserci contraddizione con la verità. *Nel caso di un contrasto dovrà quindi essere riveduta l'interpretazione del testo coranico. Si dovrà, procedere allora ad un'interpretazione compatibile con la verità filosofica.* Tale tesi si fonda sul fatto che, secondo Averroè, il testo coranico è passibile di diversi livelli di lettura. Esiste un senso letterale, alla portata di tutti i credenti, ed un senso metaforico più profondo, accessibile a chi ha una cultura adeguata per coglierlo. Non si darà mai un vero e proprio conflitto tra religione e filosofia, perché i **filosofi** saranno sempre in grado, in virtù degli strumenti culturali di cui dispongono, di trovare l'interpretazione del testo sacro che sia compatibile con ciò che si può dimostrare scientificamente.

Questa posizione di Averroè comporta due conseguenze fondamentali. Le persone semplici devono attenersi al senso letterale della rivelazione. Senza gli strumenti necessari, infatti, queste persone rischierebbero di confondersi e di smarrire la via della salvezza. La seconda conseguenza è che è dovere dei principi bandire l'interpretazione dei **teologi**, perché questi, opponendosi alla filosofia, rifiutano di adottare come criterio di giudizio la logica rigorosa della ragione, si avventurano in interpretazioni allegoriche incontrollate che alimentano divisione, fanatismo, intolleranza e guerre di religione. Il Corano parla infatti ai semplici e ai filosofi: religione e filosofia sono "sorelle di latte". Averroè esprime così la massima fiducia nella compatibilità di filosofia e Islam, ritenendo invece responsabili i teologi delle controversie e di conflitti tra interpretazioni irriducibili. Qualche anno dopo la redazione del *Trattato decisivo*, con la morte di Abu Yakub Yussuf, a cui subentrò il figlio Yakub al-Mansur, meno conciliante con i filosofi, Averroè fu costretto all'esilio proprio a causa dell'ostilità manifestata contro di lui dai tradizionalisti. La raffinata posizione di Averroè, esprime in verità una visione elitaria non priva di un certo paternalismo verso i cosiddetti semplici, che, per essere concretamente attuata, comporta che chi governa la comunità sia nella condizione di esercitare la

virtù politica della prudenza, la quale, come è noto dalla lezione della storia degli uomini, preferisce far leva sulla persuasione che sulla costrizione.

Maimonide e il culmine della filosofia ebraica medievale

Anche gli intellettuali di religione ebraica facevano parte del mondo culturale arabo-islamico al cui centro c'era la filosofia aristotelica interpretata in modo neoplatonico. E molti di essi scrivevano in arabo, la lingua veicolo del loro popolo nei diversi Stati islamici, a tal punto che in occidente era considerato arabo mussulmano il poeta e filosofo ebraico **Ibn Gabirol** (o Ibn Gebirol, in latino **Avicbron**), vissuto nella Spagna araba nel sec. XI, che influenzò molti filosofi e teologi.

Viceversa l'identità ebraica di Maimonide era ben nota ai suoi numerosi lettori di lingua latina, come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Boezio di Dacia, che furono notevolmente influenzati dal suo pensiero.

Moshè ben Maimon (Maimonide) è indubbiamente il più famoso e luminoso filosofo ebreo medievale. Nato a Cordova, nella Spagna musulmana di Al Andalus, nel 1139, fu costretto ad abbandonare la sua città natale a seguito delle conversioni forzate degli ebrei imposte dagli Almohadi, nel periodo di intolleranza che seguì le crociate spagnole. Dopo diverse peripezie approdò a Fez, in Marocco, dove fu accusato dalla sua stessa comunità di ripudio della propria fede. Si trasferì infine in Egitto, presso Il Cairo, dove morì nel 1204.

Oltre ad essere filosofo, Maimonide esercitò la professione medica e fu un esperto di diritto religioso. Il suo impegno filosofico si concentra nel progetto di interpretare il giudaismo alla luce della ragione. Il suo scritto più celebre in tal senso è *La guida dei perplessi*. Composta tra il 1180 e il 1190, quest'opera è rivolta a quegli ebrei che volendo conciliare la legge religiosa della tradizione giudaica con la filosofia aristotelica si trovano in imbarazzo di fronte alle apparenti contraddizioni suscitate dal loro confronto. Secondo Maimonide la soluzione si può trovare mostrando che le due vie conducono allo stesso risultato. Ciò è però possibile soltanto a condizione che *si vada oltre la nuda lettera dei testi sacri e si adotti un'esegesi di tipo allegorico*, l'unica in grado di dischiuderne il significato nascosto.

Tra gli aspetti di particolare interesse della *Guida dei perplessi* troviamo il rilievo assegnato agli attributi negativi di Dio e la formulazione di una prova dell'esistenza di Dio imperniata sui concetti di necessità e contingenza. Il mondo, afferma Maimonide, è in sé contingente e dipende perciò da altro. Ma ciò da cui dipende non può a sua volta dipendere da altro. Sostenerlo innescherebbe una regressione all'infinito nella concatenazione delle cause e degli effetti. Inoltre se tutto fosse contingente, nulla potrebbe garantire la realizzazione di qualcosa, ossia la concreta traduzione in atto della pura possibilità di essere di tutte le cose. Il mondo esige perciò una causa la cui causa non sia altrettanto contingente ma necessaria.

Come conciliare la teoria aristotelica dell'eternità del mondo con il creazionismo biblico? A tale riguardo Maimonide sostiene che non esiste una dimostrazione razionale che permetta di optare per l'una o per l'altra tesi, sicché la teoria della creazione del mondo è soltanto preferibile rispetto alla teoria dell'eternità del mondo. In realtà neanche il creazionismo è un evidente dato rivelato, poiché, secondo Maimonide, i passi biblici che sembrano proporre la creazione temporale del mondo possono essere interpretati allegoricamente secondo l'ottica opposta dell'eternità del mondo. Maimonide si spinge a dire che l'interpretazione allegorica del testo biblico potrebbe essere compatibile con la dottrina che il mondo possa durare in eterno dopo la creazione (dottrina dell'eternità **ex parte post**).

Molto suggestiva è la parabola che Maimonide inserisce verso la fine della *Guida dei perplessi*. Si tratta di "una sorta di conclusione, e nel contempo è una spiegazione del culto di chi ha percepito le verità proprie di Dio dopo aver percepito quale sia Dio stesso, ed è una guida a raggiungere quel culto, che è il fine dell'uomo, e che gli fa conoscere come agisca la provvidenza in questo mondo finché non si passa 'nello scrigno della vita'"

Egli così prosegue:

Dico dunque che il re è nel suo castello, e tutti i suoi sudditi sono alcuni in città e alcuni fuori città. Di quelli che sono in città, alcuni volgono la schiena al castello del re, e i loro volti sono rivolti in un'altra direzione; altri sono diretti verso la casa del re, e i loro volti sono rivolti verso di essa, tentano di entrarvi e di presentarsi da lui, ma si-

nora non hanno visto neppure le mura della casa. Tra quelli che vi sono diretti, c'è chi è arrivato alla casa e ci gira intorno, cercando la porta; c'è chi è entrato dalla porta e cammina nelle anticamere; c'è chi è arrivato ad entrare nel cortile della casa e ad essere nello stesso luogo in cui è il re, ossia nella sua casa; ma il fatto di essere giunti all'interno della casa non comporta che essi vedano il re o gli parlino. Anzi, dopo aver raggiunto l'interno della casa, è necessario che facciano un altro sforzo, e solo allora saranno presenti davanti al re e lo vedranno da lontano o da vicino, oppure ne udiranno le parole o gli parleranno” (*La guida dei perplessi*, edizione italiana a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2005, p. 738).

Il pensiero indiano antico

di Alessandra Consolaro

Introduzione

Dal punto di vista geografico si parla spesso di subcontinente indiano, ma oggi si preferisce parlare di Asia meridionale. La regione comprende gli odierni stati di Bangladesh, Bhutan, India, Maldive, Nepal, Pakistan e Sri Lanka, ma anche le aree dell'attuale Afghanistan e del Tibet (che oggi è Cina) ne hanno a lungo fatto parte culturalmente. Si caratterizza per la posizione dominante di un singolo paese, l'India, e per la natura particolare di un altro, il Pakistan, fondato in nome di una specifica religione.



Photo credit: SAARC3.svg
CC-BY-SA-4.0

Nel III millennio a. C. nella valle del fiume Indo (oggi in Pakistan) esisteva già una realtà culturale e politica organizzata in nuclei urbani, la cui scrittura non è ancora stata decifrata. Nel secondo millennio a.C. popolazioni parlanti lingue indo-arie (un ramo delle lingue indoeuropee) provenienti dall'Asia centrale si stanziarono nella pianura del Gange e introdussero la propria religione, letteratura e organizzazione sociale, che in seguito avrebbero plasmato la cultura indiana, specialmente la **religione vedica** che fu in seguito sostituita dall'**induismo**. I *Veda* ("conoscenza") sono un insieme di testi sacri. La raccolta principale è il *Rigveda* ("conoscenza dei versi"), un'opera non unitaria a cui composizione potrebbe aver richiesto diversi secoli. Al momento della redazione finale nel 1200 a.C., rifletteva un sistema religioso ben sviluppato. Durante i due o tre secoli successivi fu integrato da altri tre *Veda* e ancora più tardi da altri testi, fra cui i più importanti dal punto di vista filosofico sono le *Upanishad*, che indirizzarono le discussioni filosofiche in nuove direzioni, sostenendo una dottrina di monismo (la realtà è essenzialmente riducibile a un unico principio fondamentale chiamato *brahman*) e di libertà (*moksha*, letteralmente "liberazione") dal ciclo delle morti e rinascite (*samsara*). Fra il 200 a.C. e il 200 d.C. furono redatti i due principali poemi epici, il *Mahabharata* e il *Ramayana*, che attingevano a storie, mitologia e filosofia precedenti e si incentravano soprattutto sul problema del *dharma* (vedi sotto).

La storia del subcontinente indiano è caratterizzata da una divisione in entità politiche relativamente piccole. L'unico periodo in cui c'è stata un'unificazione territoriale comparabile a quella, p.es., dell'impero persiano, è stato quello dell'impero **Maurya** (sec. VI-III a.C.) che comprendeva quasi tutto il subcontinente. Molto grande, ma limitato all'India settentrionale, al Bengala e al Pakistan fu poi l'impero **Gupta** (sec. IV-V d.C.).

L'espansione islamica comincia col **Sultanato di Delhi** (secoli XIII-XVI), che controlla gran parte del subcontinente, e prosegue poi nei secoli XVI-XVIII coll'Impero **Mughal** (o Moghul), con la diffusione della cultura indo-persiana in un sistema statale a organizzazione centralizzata molto efficiente, con un vasto complesso di ricchezza, burocrazia e servizi di informazione.

La colonizzazione britannica (dal XVII sec. al 1947) ebbe un ruolo ambivalente: da un lato, con le sue politiche di unificazione, pose le basi (in parte iniziate dai Mughal già nel XVI sec.) per una rappresentazione mentale unitaria della regione, dall'altro contribuì a creare divisioni di tipo sociale, etnico, linguistico e religioso. Con l'affermarsi di movimenti nazionalisti per l'indipendenza si arrivò alla divisione del paese in due grandi stati nel 1947: la Federazione Indiana, uno stato laico a maggioranza hindu, e il Pakistan musulmano, da cui si separò la parte orientale nel 1971, creando il Bangladesh.

La regione dunque ha avuto una storia tragica di plurime spartizioni, ma è unita da storia e cultura e molte sono le pratiche sociali, culturali, linguistiche e religiose condivise attraverso le frontiere nazionali, soprattutto nelle pratiche quotidiane, nella cultura materiale, nelle usanze e nell'intrattenimento: in tutta la regione è normale mangiare con le mani e cucinare facendo grande uso di spezie piatti a base di riso e lenticchie; è diffuso il matrimonio combinato e si usano indumenti come il *salwar kameez*; vi sono stili affini di danza, arte e musica; lo sport preferito è il cricket e il cinema è molto popolare, come testimonia l'industria di Bollywood.

I paesi dell'Asia meridionale sono caratterizzati da un sistema sociale fortemente gerarchico. La forma più nota di tale struttura è quella castale, generalmente ritenuta propria della società hindu, ma penetrata anche nel cristianesimo, nell'islam e nel sikhismo. 'Casta' (che include anche il concetto di 'tribù') è un gruppo sociale delimitato definito dall'esercizio del potere lungo la sua storia millenaria. Secondo una visione diffusa ma errata, il sistema castale riflette una divisione sociale riscontrabile presso tutti gli antichi popoli indoeuropei, originariamente basata su una concezione rituale della società (la società era infatti incentrata sul sacrificio).

Nella classificazione dei testi brahmanici hindu si usa il termine sanscrito *varna* (letteralmente "colore"). Al vertice della piramide sociale vi sono i brahmani, con funzione sacerdotale. Collegano mondo umano e divino e tramandano la scienza sacra. Seguono i guerrieri, gli *kshatriya*, che si occupano idealmente della difesa della società. I *vaishya* sono gli addetti alla produzione dei beni e ricchezza. Alla base della piramide vi sono gli shudra, cui spettano i lavori servili.

L'idea che normalmente riconduciamo al concetto di "casta", più che ai *varna*, deve essere associata alla parola sanscrita *jati*. Quest'ultima «significa letteralmente "nascita", ma anche "genere", "specie" (come il latino *genus*, con cui è etimologicamente imparentata) e designa un gran numero di gruppi sociali caratterizzati da regole sul matrimonio (gli sposi vengono obbligatoriamente selezionati all'interno del medesimo gruppo o stirpe, clan, tribù) e sulla condivisione del cibo. In questi gruppi sono costituiti principalmente sulla base dell'occupazione, oltre che su basi etniche, religiose, della provenienza e di altri fattori ancora, si suddividono non solo gli appartenenti ai *varna*, ma anche i "senza *varna*". Non si tratta di un gruppo omogeneo e comprende i gruppi che nel corso della storia sono stati chiamati con vari nomi: paria, intoccabili, *harijan*, *dalit*. Tradizionalmente, la loro condizione è ritenuta fortemente impura e sono loro destinati i lavori più umili, in particolare a contatto con la morte (addetti ai crematori, alla rimozione delle carogne, conciatori di pelli). Il sistema delle *jati* non è fisso e immutabile: può accadere, ad esempio, che una stessa *jati* sia considerata appartenente a due diversi *varna* in differenti regioni dell'India.

La civiltà indiana, una delle più antiche al mondo, ha apportato contributi fondamentali alla scienza e alla tecnologia, soprattutto nel campo della matematica. I matematici indiani introdussero lo zero, semplificando le operazioni di calcolo e utilizzarono equazioni algebriche di secondo grado e il concetto di valore limite. Gli astronomi indiani sapevano derivare equazioni che spiegavano il movimento dei pianeti e crearono le prime tavole trigonometriche con il calcolo del seno e coseno. Infine, la medicina indiana conse-

guì notevoli risultati nella chirurgia, mentre Charaka – attivo in un'epoca indeterminata fra il II sec. a.C. e il II sec. d.C. - fu autore di un testo fondamentale, Charakasamhita, sull'antica scienza dell'Ayurveda. Indicato come il padre della medicina indiana, Charaka fu il primo medico a presentare il concetto di digestione, metabolismo e immunità nel suo libro. L'antico manuale di Charaka sulla medicina preventiva rimase un lavoro di riferimento sull'argomento per due millenni e fu tradotto in molte lingue, tra cui l'arabo e il latino. Dal punto di vista tecnologico, gli studiosi indiani compirono grandi progressi nel campo della metallurgia e della misurazione, come hanno mostrato i reperti archeologici degli scavi effettuati a Harappa.

Le religioni in India

In Asia meridionale nacquero 4 fra le maggiori religioni del mondo:

- **induismo** – 2500 a.C.
- **giainismo** – 6° sec. a.C.
- **buddhismo** – 6° sec. a.C.
- **religione sikh** – 16° sec. d.C.

Inoltre le popolazioni adivasi (indigene o tribali) praticano religioni dette *adidharam*, o religione originaria, che considera la vita umana in relazione simbiotica con la natura e pone un forte accento sulla conservazione, protezione e promozione della terra, dell'acqua e delle foreste.

Nell'area arrivarono e si stabilirono molte altre importanti religioni:

- ebraismo (562 a.C.)
- cristianesimo (1° sec. d.C.; ha a lungo prevalso la Chiesa nestoriana, una delle tante eresie del IV secolo – cfr. cap. 11 - di cui la gran parte si riconciliò con la Chiesa cattolica con l'arrivo dei portoghesi; il protestantesimo arrivò nel 1705)
- islam (7° sec. d.C, commercio sulla costa del Malabar; 12° sec. invasione nell'India settentrionale)
- zoroastrismo – 10° sec. fuggiti dall'Iran invaso da musulmani
- bahá'í (1844)

La filosofia indiana

Cominciamo dal/la fine

Esiste una filosofia indipendente dalla “filosofia” greca? Ha senso parlare di filosofi indiani, dal momento che questi pensatori non si mettevano in dialogo con la filosofia greca? Esiste un termine indiano per parlare di filosofia?

Aham brahmāsmi (अहम् ब्रह्मास्मि): Io sono il Brahman

Brihad. Up. I.4.10

Nella *Brihadaranyaka Upanishad* si sostiene che ciò che si deve osservare e ascoltare è il Sé. È su se stessi che ci si deve concentrare e riflettere perché così si ottiene la conoscenza di tutta questa realtà, che altro non è che il Sé. Questi versi del “testo segreto della grande foresta” ci esortano a fare filosofia, con la promessa che esaminare il sé o *atman* in ultima analisi ci porta a comprendere tutte le cose.

La parola “filosofia” non si trova in nessuno dei testi indiani antichi. D’altro canto, “*philosophia*” è una parola greca e perciò la maggior parte dei libri di testo restringono l’indagine del pensiero a ciò che si può fare risalire alla Grecia antica: dai presocratici a Platone e poi nella tradizione latina e medievale in Europa fino a oggi.

Fin dall’antichità l’India è stata sede di una tradizione filosofica imponente che non ha nulla da invidiare alla cosiddetta “filosofia occidentale”, producendo testi che discutono temi di interesse filosofico fin dal secondo millennio a.C. I pensatori indiani non si confrontavano con la grande tradizione della filosofia greca, ma il pensiero indiano esamina molto bene tutte le aree e i problemi centrali della storia della filosofia come la intendevano i greci. Ci sono tentativi di articolare i fondamenti della conoscenza e di ridurre la realtà metafisica a pochi tipi fondamentali di entità o anche a nessun tipo di entità fondamentale. Ci sono posizioni a sostegno dell’atomismo e idee di tempo e spazio. I pensatori indiani svilupparono la logica e presentano teorie di etica e legittimazione politica.

Nel mondo accademico si è spesso sottolineato il termine sanscrito *darshana* come equivalente, o come modo [indiano] di riferirsi a un *sistema filosofico*. Ma questo può essere fuorviante. Il termine, derivato dalla radice verbale “vedere”, può certamente indicare un punto di vista, una prospettiva o una dottrina, ma può anche significare visione, che può suggerire che i sistemi filosofici indiani sono basati sull’intuizione più che sull’argomentazione. Perciò è preferibile usare un antico termine sanscrito, *anvikshiki*, che significa qualcosa come studio o indagine critica e che era utilizzata proprio dai filosofi indiani classici. Uno dei testi più antichi dove compare il termine *anvikshiki* è l’*Arthashastra*, o trattato sugli obiettivi, un’opera di governo, politica ed economia risalente probabilmente al I sec. a.C.. Il suo autore, **Kautilya**, lo scrisse per educare i giovani principi ad acquisire le abilità per governare con successo e ricchezza, identificando 4 rami di studio: *anvikshiki*, il metodo di ricerca razionale; *treya*, il canone religioso composto dai tre *Veda*; *varta*, la scienza dell’acquisizione materiale come il commercio e agricoltura, e *dandaniti*, il “governo col bastone”, ovvero amministrazione politica e governo. Per Kautilya *anvikshiki* non è solo una branca della conoscenza fra tante, ma piuttosto uno strumento per studiare i fini e i metodi della conoscenza in quanto tale. Perciò, conclude, la ricerca è sempre stata considerata la matrice di tutte le discipline, lo strumento di ogni attività, e il sostegno di ogni dovere sociale e religioso.

Kautilya elenca anche i diversi *tipi di ricerca* a lui noti: *samkhya*, creando elenchi ed enumerazioni; *yoga*, dividendo e riconnettendo; *lokayata* o *charvaka*, attraverso la sperimentazione empirica. Questi tre **metodi** continueranno a essere usati per molti secoli dai pensatori indiani, e saranno integrati da altri due, che a loro volta sono i nomi di due scuole di pensiero nate in quella che chiamiamo l’epoca dei *sutra*. *Nyaya*, che sarebbe diventata

la caratteristica del sistema Nyaya, si riferisce a una procedura di osservazione e deduzione, che si sviluppò nel contesto della diagnosi e prognosi medica; *mimamsa* è una tecnica di interpretazione dei testi. Tutte queste **tecniche di ragionamento** finirono per caratterizzare la filosofia in India tanto quanto, o addirittura più di qualunque raccolta dottrinale.

La tentazione di trovare parallelismi e corrispondenze fra idee e pensatori della tradizione indiana e specifici filosofi della tradizione greca o successiva è grande. Il filosofo buddhista **Nagarjuna** (II sec) ci ricorda **Sesto Empirico**, un pensatore greco altrettanto radicale e metodologicamente preciso suo contemporaneo (cfr. Ellenismo, cap. 8). Un altro parallelismo spesso tracciato è quello fra i materialisti amanti del piacere e realisti, i **Charvaka**, e gli **epicurei**. Può darsi che queste risonanze non siano coincidenze. Alessandro Magno portò il suo esercito fino in India e si tramanda che filosofi greci come Pirrone, l'originale scettico greco che ispirò Sesto Empirico, viaggiarono verso oriente alla ricerca della sapienza. L'idea di una reciproca influenza è allettante, ma è più utile esaminare il pensiero indiano come un oggetto di studio a sé. Qualunque influenza ci possa essere stata fra le due tradizioni si ritiene abbia sempre viaggiato verso ovest: fu pensiero indiano che ispirò Pirrone o filosofi greci successivi come Plotino, per non parlare di personaggi molto più tardi come Schopenhauer. Anche mettendo da parte l'idea di trovare connessioni storiche documentabili, sono due civiltà antiche che sono state considerate dalle generazioni successive come fonti di saggezza. Paragonare pensatori indiani con una tradizione illustre come quella che include Platone o Aristotele non è certo un insulto. Ma, considerando l'estensione geografica della regione e il fatto che queste tradizioni sono sopravvissute a quella greca, un altro paragone è più pertinente: quello con la filosofia dell'intera Europa, che si può dividere in periodi e sottoperiodi, dibattiti che durano a lungo e improvvisi cambi di paradigma, con decine di personaggi principali e tantissime figure minori che spesso non sono state ancora studiate a fondo.

Come nella filosofia europea, i testi filosofici antichi sono stati redatti in molte lingue, fra cui pali, pracrito, sanscrito, ma sono fondamentali anche le traduzioni in persiano, tibetano e cinese che ci hanno tramandato testi di cui si è perso l'originale. La filosofia indiana attraversa divisioni religiose, fra cui l'induismo, il buddhismo, il giainismo e l'islam sono solo le fedi predominanti. Comprende pensatori di molte scuole e correnti all'interno delle scuole. Fra i suoi temi ci sono la filosofia del diritto, la medicina, la matematica e la politica, anche se i dibattiti più importanti riguardano la filosofia della mente, lo studio della lingua, l'epistemologia (lo studio dei fondamenti della conoscenza) e la metafisica.

Una periodizzazione della filosofia antica indiana

Quali sono le fonti più antiche della filosofia indiana? C'era una linea di pensiero unitario o esistono posizioni diverse? Esiste una filosofia indiana classica? Che reazione ci fu allo sviluppo di scuole non ortodosse? Come si svilupparono le scuole filosofiche?

Il problema della periodizzazione della filosofia indiana ci porta di fronte a una grossa tentazione: parlare di filosofia "classica", che spingerebbe ancora di più a fare paragoni fra l'India e la Grecia. Ma il termine "classico" è problematico rispetto alla tradizione indiana, a causa dell'eccezionale longevità e continuità di tale tradizione se la si confronta con altre civiltà classiche. Perciò qui si propone un modo diverso di dividere il passato intellettuale dell'India, che non è preso a prestito dalla civiltà occidentale (che divide periodo antico, classico, medievale, moderno e contemporaneo).

1. La filosofia come arte di vivere (VIII sec. a.C. - II sec. d.C.)

Nel primo periodo che si può definire della "**filosofia della via e della meta**", da circa l'VIII sec. a.C. fino al II sec. d.C., la filosofia era concepita come un modo di vivere e come

un veicolo per ottenere la liberazione o il superamento del dolore. Questo periodo, che coincide con il periodo classico della Grecia e della repubblica romana, è contemporaneo ai presocratici, Platone, Aristotele, e alla nascita della scuola ellenistica.

Questa storia comincia con l'antica saggezza dei *Veda*, che in realtà furono redatti ben prima dell'inizio di questa epoca da popolazioni che si definivano *arya*, ovvero "nobili". Presentano prescrizioni per pratiche rituali e possono essere considerate testi sacri rivelati, tanto che sono da molti considerati la fonte originaria della religione che oggi chiamiamo induismo. Riflessioni filosofiche cominciarono ben presto con le *Upanishad*, che commentano gli inni vedici ed elaborano ***l'unità dell'essere umano e del cosmo***. Questo è anche il periodo che ha prodotto il grande poema epico *Mahabharata*, dieci volte più lungo dell'Iliade e dell'Odissea messe insieme. Fra i molti elementi filosofici che contiene, spicca un famoso discorso fra due dei suoi protagonisti, noto come "Il canto del Signore", *Bhagavadgita*.

Bisogna accettare che la filosofia indiana metta in discussione la nostra idea di che cosa sia la filosofia. Pensiamo all'esortazione a riflettere su se stessi per conoscere il mondo, che abbiamo letto all'inizio del capitolo. Quale concezione del sé e del mondo implica? Quale concezione della filosofia e del suo potenziale?

La filosofia antica comincia dalla fine, o perlomeno dall'idea di quale possa essere la nostra meta, il nostro fine ultimo. Aristotele lo chiamava il *telos*, l'atto finale, lo scopo, il fine della vita stessa. Secondo alcuni studiosi, i greci stessi consideravano la filosofia uno ***stile di vita***, costruita attorno a ciò che Pierre Hadot ha chiamato "esercizi spirituali": come un atleta si sottopone a un regime di allenamento, la persona alla ricerca della saggezza si dedica alla filosofia, con l'obiettivo di ottenere e mantenere la salute dell'anima o del sé. La citazione iniziale, che ci dice "se vuoi ottenere la saggezza, comincia a riflettere su te stessa/o", ci suggerisce che questa idea era piuttosto diffusa nell'India antica, come conferma la letteratura.

Questa cultura filosofica però non era monolitica, ma era caratterizzata da diversità e divergenza, proprio come la filosofia europea. Due scuole di pensiero si impegnarono a sfidare i valori e le credenze dei *Veda* e della letteratura che si sviluppò attorno ad essi. Una era il **buddhismo**. Siddharta Gautama, il Buddha come personaggio storico, probabilmente visse quando le prime *Upanishad* erano già state redatte, nel VI-V sec. a.C. Il suo insegnamento indicava la via per spezzare la catena delle morti-rinascite (*samsara*) e divenne noto come "le quattro nobili verità": ***vivere è dolore; il dolore sorge dalla brama per gli oggetti della percezione; il dolore si supera attraverso la completa mancanza di desiderio***. L'espressione "filosofia della via e della meta" è in parte ispirata da lui. L'ultima delle sue "nobili verità" si chiama "la verità della via", dove la via porta dal dolore al *nirvana*, uno stato in cui si è libera sia dal dolore fisico che spirituale. Gli insegnamenti del Buddha furono tramandati dai suoi discepoli per molti anni prima di essere messi per iscritto nel triplice canone (*Tipitaka*).

La scuola di liberazione era condivisa dalla scuola **giaina**, famosa per la sua etica di assoluta nonviolenza basata sugli insegnamenti di **Mahavira**, vissuto poco prima del Buddha. Per i giaina l'azione genera accumulo di *karman*, il quale impedisce la corretta visione delle cose, rende sensibili al dolore e alla gioia, confonde la retta fede e turba la retta condotta, determina le nascite future, condiziona le qualità fisiche e psichiche del futuro corpo, stabilisce il futuro status sociale e causa impedimenti di varia natura all'anima. Il primo passo per la liberazione è dunque bloccare la produzione di nuovo *karman* attraverso rinunce e austerità. Le pratiche ascetiche invece permettono di "bruciare" il *karman* precedentemente accumulato. Il giainismo si caratterizza per l'assoluto rispetto verso tutte le forme di vita e dell'ambiente in cui si vive. Queste due scuole rimangono presenti nella storia della filosofia indiana fino all'epoca contemporanea, poiché sia il buddhismo sia il giainismo si dividono in molteplici sotto-tradizioni e producono testi sempre più sofisticati e polemici, evidenziando la rivalità che esisteva sia all'interno delle scuole di pensiero e tra di loro.

Bisogna sottolineare che c'è una grande incertezza per quanto riguarda le datazioni. Molto raramente disponiamo di una cronologia precisa riguardo a testi o pensatori specifici e spesso il meglio di cui possiamo disporre è una cronologia relativa: se un testo ne men-

zione un altro capiamo che è più recente del testo che cita. A queste difficoltà va aggiunto il problema di assegnare un nome all'autore: molti testi discutono antologie di altri testi curati e rimaneggiati da una serie di persone diverse in un lungo periodo di tempo. Già le *Upanishad* furono tramandate dalla tradizione orale per secoli prima di essere messe per iscritto. Gli autori tradizionalmente assegnati ai testi filosofici potrebbero essere semplicemente delle creazioni letterarie: un testo può essere attribuito a un famoso filosofo per dargli maggiore legittimità e visibilità. Del resto, nel contesto indiano la scrittura ebbe sempre un peso meno rilevante della tradizione orale dei testi, e si svilupparono tecniche di memorizzazione e trasmissione orale accuratissime. La persona erudita non era definita in base alla capacità di leggere o scrivere testi, ma era *bahushruta*, ovvero **una persona "che ha molto ascoltato"**.

2. L'epoca dei sutra (100 a.C - 350 d.C.)

Nel primo periodo si sviluppò un'imponente corrente di pensiero eterodossa, che si oppose all'ortodossia del brahmanesimo vedico, e che sviluppò un pensiero che spaziava dall'idealismo al materialismo. Per contrastare queste sfide si impegnarono molti pensatori del secondo periodo, che chiameremo "l'epoca dei *sutra*" e che spazia dal 100 a.C fino al 350 d.C., e perciò è contemporaneo con il periodo dell'impero romano fino all'epoca della cristianizzazione. Nella storia della filosofia europea coincide a grandi linee con il risveglio del platonismo e dell'aristotelismo e si protrae fino all'epoca di personaggi come Plotino e Agostino.

Il termine *sutra* significa "filo" e indica testi che raccolgono una serie di aforismi, spesso presentandoli in modo disparato e privi di unità, ingarbugliati come i fili di un tappeto. Ma in realtà l'epoca dei *sutra* fu un periodo d'oro per la sistematizzazione. Lo si può vedere nei commentari che si impegnano a mettere insieme tutti i concetti dei *sutra* tessendo i diversi fili fino a formare un tessuto omogeneo. I redattori dei primi commentari, come Shabara, Vatsyayana e Shankara, sono i fondatori delle tradizioni filosofiche che si avrebbero assunto la forma dei **6 *darshana* o sistemi filosofici** (Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaisheshika, Mimamsa e Vedanta). Questa classificazione però predilige le correnti maggioritarie dell'induismo e ignora i movimenti meno noti e tutti gli esponenti del dissenso, specialmente i buddhisti e i giaina, per non parlare di pensatori **materialisti naturalisti** come Brihaspati, autore di un altro *sutra*, il *Charvakasutra*, che diede il suo nome a una ricca tradizione intellettuale che riconosce solo la percezione sensoriale come mezzo di conoscenza e rifiuta ogni idea di spirituale o sovrannaturale, compresa la coscienza. I testi originali scuola sono tutti perduti e abbiamo solo le confutazioni delle loro teorie nelle opere dei loro avversari, che spesso sembrano presentare una caricatura del sistema originale, mettendone in luce le debolezze e travisandone i principi fondamentali.

Tutti questi movimenti divergenti appartengono a un filone più generale, nel quale i pensatori cercavano di cristallizzare la propria conoscenza in forma sistematica. Ciò non significa che avessero messo completamente da parte l'idea che praticare la filosofia fosse il bene supremo e una via con una meta. Ma ora l'obiettivo principale era **descrivere l'umanità, il mondo** nel quale gli esseri umani vivono e le **abilità** che si possono usare **per conoscere quel mondo**.

Questo periodo vide grandi cambiamenti, non solo nel modo in cui la filosofia era scritta, ma anche nelle lingue con cui veniva redatta. Fino al II sec d.C. anche la letteratura buddhista e giaina era scritta in pracrito e pali, lingue che sebbene fossero legate al sanscrito, non erano destinate a diventare il veicolo principale per la discussione intellettuale. Quando i pensatori di queste scuole adottarono il sanscrito, vi furono enormi conseguenze. Affrontati sul proprio terreno linguistico, i sistemi filosofici della tradizione vedica si trovarono a difendere le proprie idee come mai era successo prima. Lo fecero esplorando e adattando le idee dei loro testi più antichi, ma anche prendendo a prestito e adottando senza ritegno idee buddhiste e giaina. Fu in questo periodo che il dibattito filosofico emerse come il metodo per affinare gli strumenti filosofici, non solo nei commentari sui testi originali, ma anche in forma di **incontri pubblici, vere e proprie gare dove si decretava un vincitore**. Si fissarono regole precise del dibattito a cui ci si doveva attenere scrupolo-

samente, per promuovere una discussione amichevole e collegiale nonostante le basi epistemologiche potessero essere il più distante possibile.

3. Un'epoca di analisi e sintesi (152 – 550)

Il risultato fu un terzo periodo, che completa il primo millennio della filosofia indiana e si estende, grosso modo, dal 152 al 550: un'era di analisi buddhista e sintesi giaina. Fra i più importanti filosofi buddhisti di questo periodo spiccano Nagarjuna, Vasubandhu, Buddhaghosa e Dignaga. La grande università buddhista di **Nalanda, fondata nel VI secolo**, divenne uno dei centri di studio e ricerca più importanti a livello mondiale ben 500 anni prima che fosse fondata la prima università europea a Bologna nel 1088. Questa fu un'epoca cosmopolita di dialogo in sanscrito, con il trasferimento di buddhisti in Tibet nel IX sec.

All'epoca della caduta dell'impero romano in Europa il buddhismo si stava trasformando in un sofisticato sistema filosofico e proliferava in diverse ramificazioni. Lo stesso avvenne per la tradizione giaina, uno dei più antichi movimenti razionalisti al mondo. I pensatori giaina più importanti di questo periodo sono Kundakunda, Prabhachandra e Hemachandra. La loro fede nei principi di tolleranza e armonia li portò a una filosofia che, partendo da una teoria atomistica, afferma il pluralismo nella metafisica e nell'etica. Si tratta di una sorta di relativismo epistemologico, il quale sostiene che la natura dell'universo sia indeterminabile e che anche la realtà viene percepita in modo diverso da persone diverse (*anekantavada*), tanto che la verità non si può mai conoscere, a meno di diventare onniscienti. Gli aspetti pratici del giainismo ebbero un ruolo fondamentale nella cultura indiana: fu la prima scuola di pensiero che pose al centro il concetto di "non nuocere" (*ahimsa*), che nel XX sec. sarebbe stato trasformato in uno strumento di lotta anticoloniale da Gandhi, noto come **nonviolenza**.

Ci fermiamo qui per ora, ma non finisce qui la filosofia in India. Al periodo complesso che abbiamo tratteggiato fin qui fece seguito un periodo di turbolenza intellettuale e di innovazione. Uno sviluppo fondamentale fu il declino politico del Buddhismo in India anche se rimase vitale nei paesi confinanti, specialmente Sri Lanka, Birmania, Thailandia, Cina, Corea e Giappone. In India cominciò una nuova era, questa volta caratterizzata da uno spirito di incertezza. Senza i buddhisti a fungere da avversario, i pensatori indiani misero sempre più in dubbio le basi dei sistemi che erano stato costruiti e difesi con tanto impegno fino ad allora.

I presupposti del pensiero indiano

Quali sono i valori ultimi e i più alti ideali della filosofia indiana? Quali le idee comuni a cui hanno attinto la maggior parte dei pensatori?

Non è possibile stabilire in modo definitivo la fonte delle idee, dei concetti o delle argomentazioni del pensiero indiano. Ma esiste un gruppo di idee comuni a cui molti hanno attinto e che presentiamo qui seguendo il grande studioso K.H. Potter.

1. Controllo e libertà

Nel pensiero europeo c'è stata una costante adesione a una certa idea di Bene supremo (come lo chiamò Platone) o di perfezione morale e la corrente principale del pensiero occidentale mette al primo posto la razionalità a scapito di concetti come potere, controllo o libertà, tranne che in pochi casi, come Nietzsche. Il pensiero indiano invece li eleva al di sopra della moralità razionale: il valore ultimo non è la moralità come adeguazione a un ideale, ma la liberazione dell'individuo, non l'autocontrollo razionale nell'interesse del benessere della comunità, ma il completo controllo sul proprio ambiente, inteso come autocontrollo ma anche come controllo degli altri e perfino delle sorgenti fisiche di potere dell'universo.

Nel nostro linguaggio, se si dice potere, si pensa al potere su stato e popolo, non sui singoli e tanto meno su se stessi. Ma il pensiero indiano è meno interessato al concetto di Stato o cosa pubblica. Quando, nella *Bhagavadgita* Arjuna si lamenta con Krishna perché se combatte i suoi parenti distruggerà i fondamenti di una società morale, il dio gli risponde che è più importante che Arjuna sia se stesso piuttosto che un ingranaggio nella macchina sociale. Deve realizzare le proprie capacità come guerriero, fronteggiando i pericoli della guerra quando essa si presenta. Facendo ciò egli accresce il proprio controllo e non è più dominato dalle circostanze, ma le domina. L'uomo che ha controllo è celebrato come un eroe.

Lo stesso è detto riguardo al vero *yogi*: *yoga*, termine legato all'italiano 'giogo', porta il significato di disciplina, cioè autocontrollo e indica pratiche psicofisiche di ascesi e meditazione. Chi pratica lo yoga cerca di andare "al di là del bene e del male". Le ingiunzioni dei testi sacri che prescrivono azioni moralmente corrette non valgono per lo *yogi* e il cammino del santo può portarlo ad assumere comportamenti esteriori che per altri sarebbero altamente inappropriati. Anche l'idea tradizionale del *guru* (consigliere spirituale, maestro) segue lo stesso schema. L'eroe, lo *yogi* e il *guru* sono tra gli esseri umani quelli che più si avvicinano all'ideale di completo controllo o libertà ed esemplificano una superiore padronanza di se stessi e del loro ambiente.

2. La via per il controllo

Il controllo si ottiene attraverso un processo di maturazione descritto attraverso quattro concetti che sono spesso definiti "**gli scopi della vita**": *artha*, *kama*, *dharma* e *moksha*. Si dice generalmente che *artha* ha a che fare con la prosperità materiale; *kama* ha a che fare con le relazioni sessuali e con il valore estetico; e *dharma* riguarda il dovere verso la propria famiglia, casta o classe.

Ma per capirli è meglio considerarli **atteggiamenti o orientamenti**. Per esempio, che atteggiamento abbiamo verso oggetti materiali di uso quotidiano, come la porta della classe. Quanto ci preoccupiamo di lei? Ci identifichiamo con la porta e ci preoccupiamo di ciò che le accade? Se si apre e si chiude ci basta, è un oggetto verso cui nutriamo un interesse minimo: questo è designato dalla parola *artha*. Tipicamente le cose per cui si ha un atteggiamento di minimo coinvolgimento sono quelle che vengono manipolate nel procacciarsi da vivere.

L'atteggiamento che tendiamo ad assumere verso coloro per cui proviamo un'attrazione passionale è molto diverso. Pensiamo a un bambino che abbraccia il suo peluche o a un uomo che ama appassionatamente una donna: entrambi hanno questo atteggiamento, un tipo di interesse caratterizzato da possessività, unito a una parziale identificazione di se stessi con l'oggetto della propria attenzione. Si descrive il *kama* nei termini delle relazioni sessuali perché queste implicano tipicamente questo tipo di atteggiamento.

Un atteggiamento di maggiore coinvolgimento caratterizza il *dharma*, per cui si trattano le cose generalmente considerate "altro da sé" come "sé". Ciò non avviene, tuttavia, in uno spirito di passione e possessività, come fa una persona orientata al *kama*, ma piuttosto in uno spirito di rispetto. In altre parole, nella disposizione *dharma* non solo ci si proietta nell'altro, ma lo si fa con una certa concezione di se stessi che preclude sia l'uso dell'altro come fa la persona incline all'*artha*, sia la dipendenza dall'altro tipica della persona incline al *kama*. Generalmente si traduce *dharma* come "dovere". Tale traduzione ha il merito di connotare l'aspetto cruciale del rispetto per le abitudini e i desideri degli altri. Tuttavia suggerisce un atteggiamento piuttosto rigido, perfino duro. L'atteggiamento di *dharma* è invece un atteggiamento di interesse per gli altri come estensione fondamentale di se stessi. Per esempio, una madre si interessa del proprio figlio/la propria figlia come una parte fondamentale e indistinguibile da se stessa, il suo stesso sé è accresciuto da questa identificazione. Ma dal momento che rispetta se stessa - cioè rispetta le proprie abitudini e desideri, a differenza di chi ha verso se stesso un atteggiamento *artha* o *kama*, deve anche rispettare le abitudini e i desideri del proprio figlio/della propria figlia: quindi non usa la bambina/il bambino per i propri capricci, né dipende da lei/lui nel modo in cui l'amante pas-

sionale dipende dal/la suo/a amato/a. Ciò avviene perché in questo orientamento la bambina/il bambino è parte di lei stessa.

Il quarto tipo di atteggiamento, *moksha*, è la via al controllo superiore o liberazione completa, e consiste nella padronanza di atteggiamenti di ***sempre maggior coinvolgimento uniti a sempre minor attaccamento o possessività***. Quando una persona ottiene la liberazione allo stesso tempo non è più alla mercé di ciò che non è lei stessa, cioè libera da restrizioni imposte dal non sé, e anche libera di anticipare e controllare qualunque cosa verso cui diriga i propri sforzi, dal momento che, in questo orientamento, il mondo intero è considerato come se stessa. La "libertà da" corrisponde alla mancanza di attaccamento e la "libertà di" corrisponde all'interessamento universale.

3. Schiavitù e karma

In ogni momento della sua vita ogni persona affronta prove che mettono alla prova la sua libertà ed è costretta a riconoscere inadeguatezze nelle sue risposte, quando non può soddisfare bisogni fisiologici, o prova tensioni emotive o psicologiche. Queste inadeguatezze riflettono, nella terminologia indiana, la nostra schiavitù (*bandha*). Queste sfide si possono superare in vari modi: per nascita, quando si nasca in una famiglia o in una società ricca; per azione sociale, quando la comunità lavori insieme per migliorare il tenore generale di vita; per mezzo dell'applicazione delle tecniche scientifiche che rimuovano la minaccia di malattie o altre fonti di calamità naturali. Ma, sebbene queste forze possano certamente aiutare gli umani a ottenere una posizione di crescita verso la libertà, per superare le abitudini è necessaria una disciplina individuale. Infatti, scienza, tecnologia e progressi sociali aiutano l'umanità a liberarsi dalle condizioni generali che generano schiavitù, ma le sfide più sottili giacciono sotto la superficie, nascono dalle stesse abitudini, che perdurano anche dopo che le condizioni che le hanno generate sono state eliminate, e che generano nuove abitudini le quali a loro volta devono in qualche maniera essere eliminate. Questo cerchio di abitudini generanti abitudini è parte di ciò che in sanscrito è definito *samsara*, la perpetua serie di rinascite e rimorti che è governata dal *karma*, cioè è frutto delle abitudini stesse. Pensiamo a una persona che ne corteggi con successo un'altra. Si rende più attraente ai suoi occhi mettendo in rilievo tratti gradevoli del carattere e lo fa spontaneamente. Pian piano però quei tratti che sono apparsi gradevoli al/la suo/a amato/a diventano abituali, e il rapporto scivola nella routine, non si riesce a rinnovare le proprie risposte agli sviluppi sempre nuovi del rapporto. Questa mancanza di flessibilità, l'abitudine, costituisce una schiavitù; rende una persona incapace di rispondere emotivamente, e questa è una limitazione della libertà. L'innamorato/a ha perso controllo delle fonti di attrazione presenti in lui/lei; la sua *buddhi*, la sua capacità di discriminazione e il potere di agire in maniera appropriata e incisiva si sono incrostatati di abitudine. Il pensiero occidentale offre modi di espressione di questa fonte di frustrazione nel fatalismo degli antichi greci, nella dottrina del peccato originale, nel paradosso per cui ricercare il piacere come unico obiettivo e agire di conseguenza spesso finisce per procurare meno piacere di quello che risulta dal porsi altri obiettivi e agire di conseguenza.

In India la causa di questo tipo di fallimento è il *karma* o *karman*, a volte identificato anche con *avidya* o "ignoranza", più precisamente "mancanza di discriminazione e intuito". La teoria del *karma* fu accettata come un fatto dell'esistenza così anticamente nella storia della filosofia indiana che nessuna delle scuole ritenne necessario darle una giustificazione filosofica. Si basa sulla concezione che lo stato presente dell'essere umano nel mondo derivi da cause precedenti e che, di conseguenza, ciò che accade o che si fa ora determina, condiziona e influenza eventi e situazioni future. La filosofia indiana è particolarmente attenta a questa fonte di fallimento e tutti i tre sistemi indigeni del buddhismo, giainismo e induismo presuppongono l'efficacia del *karma*. Nella filosofia dei giaina, per esempio, è descritto come una specie di sporcizia che si attacca al sé, che altrimenti è puro, in virtù delle azioni compiute, e ne limita le attività. Il *karma* regola il comportamento di quel sé nella vita seguente, finché si consuma ed è rimpiazzato da *karma* più nuovo. Nella *Bhagavadgita* questo sedimento è descritto come corrispondente a tre tipi: praticamente traspa-

rente (*sattva*), traslucido (*rajas*) e opaco (*tamas*). Possiamo intenderli come tipi di abitudini: buone abitudini, che ci conducono verso un controllo non apparente ma reale; abitudini che non illuminano né debilitano; cattive abitudini, che ci trattengono in uno stadio basso all'interno di un orientamento. Il punto è che tutte queste abitudini legano l'umano. Spesso si scopre, e con grande costernazione, che il successo in sé non necessariamente illumina l'individuo, e nemmeno lo fanno sofferenza e frustrazione, nonostante alcuni lo abbiano sostenuto. Uso il termine "illuminazione" deliberatamente, poiché la persona veramente libera, l'anima che si è spogliata del proprio *karma* e del suo fardello, ed è perciò splendente, è precisamente il Sé veramente libero, potente, controllato e capace di controllo, che costituisce lo scopo reale, anche se di solito nascosto, dei nostri tentativi di far fronte alle sfide. Non bastano intere vite di esperienza per la completa liberazione, perché continuano a produrre *karman*. È necessario qualcosa in più. Infatti, anche quando si ottiene una soddisfazione, questa non dura perennemente e la sua fine produce frustrazione. Questo è il nocciolo della prima delle quattro nobili verità del Buddha: tutto è *duhkha*, cioè frustrazione, dolore. Avere più esperienza al più ci metterà in grado di sostituire capacità più positive alle attuali incapacità e di sostituire alla sporcizia opaca uno sporco trasparente. Ma in sé non può eliminare definitivamente la schiavitù, perché porta con sé i semi di maggior schiavitù. Per far ciò, si devono trovare metodi speciali.

4. Rinuncia e rassegnazione

Perfino l'individuo che ha conseguito il *dharma* sperimenta frustrazione, perché è legato dal concetto di dovere verso gli altri, ma la sua posizione non è naturale e spontanea. Questa persona è governata dai principi ed è rassegnata ai principi che lo governano, invece di essere padrone di sé al punto da vivere quei principi con spontaneità, senza doversi fermare a consultarli. Per questo l'unica soddisfazione a cui può aspirare sembra essere la consapevolezza che è una persona virtuosa, migliore di tutti. Per risolvere questa situazione i pensatori indiani raccomandano di intraprendere una disciplina che conduca alla rinuncia. Attenzione, però, la rinuncia è diversa dalla rassegnazione: attraverso la rinuncia ai frutti delle proprie azioni un individuo aderente al *dharma* può perfezionarsi ed eliminare le fonti di tutte le frustrazioni. Paradossalmente, l'individuo completamente libero assomiglia molto da vicino alla persona che è meno libera, l'individuo che non si fa coinvolgere nelle cose. La differenza si trova negli atteggiamenti: quest'ultimo è rassegnato, mentre l'uomo libero ha rinunciato.

Ma quale magia della rinuncia la rende capace di permettere di ampliare le capacità umane al di là dei limiti apparenti? Per prima cosa bisogna chiarire a che cosa si rinuncia. Rinunciando non si abbandona la propria abilità di esercitare una capacità che si sa di possedere, ma piuttosto si sceglie di non essere attaccati a qualunque guadagno o perdita possa risultare dall'esercizio di tale capacità. ***L'attaccamento genera schiavitù, abitudini che controllano il sé e limitano la sua libertà.*** Questo è il messaggio di Krishna ad Arjuna nel testo indiano più importante sulla rinuncia, la *Bhagavadgita*. Non è certamente semplice per noi, cresciuti in una tradizione che mette in rilievo i limiti dell'essere umano, capire l'insegnamento di Krishna. Arjuna è assillato da paure e dubbi: si trova in procinto di intraprendere una guerra contro i propri parenti e amici, ed è preoccupato degli effetti che questa guerra avrà sulla società. Ma Krishna gli fa notare che non si preoccupa delle cose giuste. Arjuna teme che dal suo esercitare i suoi poteri possano derivare cattivi risultati, ossia l'uccisione dei propri consanguinei. Perciò getta via le proprie armi e rifiuta di combattere. Ma Krishna gli spiega che la scelta più importante che deve fare non è tra combattere e non combattere, bensì tra attaccarsi ai frutti del combattere e non attaccarsi a quei frutti. Non c'è possibilità di scelta tra agire e non agire. Qualunque cosa si faccia, o qualunque cosa ci si astenga dal fare, costituisce un'azione, e, a meno che si tratti di un atto di rinuncia, è destinato a produrre *karma*, schiavitù e frustrazione. Arjuna pensa, come è naturale pensare, che la sua scelta sia tra un'azione e un'altra, ciascuna con le sue conseguenze frustranti. Può uccidere la sua famiglia e i suoi amici, il che conduce all'inferno, oppure può rifiutarsi di combattere e perdere la propria autostima e quella degli

altri mancando di esercitare le proprie capacità di guerriero. I frutti di entrambe le linee conducono inevitabilmente alla sofferenza.

Ma Arjuna ha tralasciato di considerare **la scelta più importante, quella tra l'agire attaccato ai frutti della propria azione e l'agire senza essere attaccato a quei frutti**. Il legame è condizione necessaria del dolore, e il non attaccamento, ossia la rinuncia, elimina la condizione necessaria del legame: niente attaccamento, niente legame; niente legame, niente dolore. Se ci si impone una disciplina improntata al non attaccamento, questa scelta sostituisce la scelta tra due frustranti linee di azione con attaccamento. La conoscenza di se stessi è una condizione necessaria per la rinuncia e per l'eventuale liberazione completa: è necessario avere conoscenza del proprio tipo di personalità, delle proprie capacità, per poter scegliere il ruolo appropriato all'interno del quale rinunciare e così divenire liberi. Una persona diversa da Arjuna, che non fosse un valoroso guerriero, potrebbe forse più appropriatamente ritirarsi; per lui non deriverebbe disonore, o se anche ne derivasse, avrebbe fede nella propria capacità di disprezzarlo: per lui non sarebbe peggiore della morte.

Molti trovano l'insegnamento di Krishna egoista, dal momento che sacrifica le vite di altri alla promozione personale di un solo uomo, Arjuna. La posizione di Krishna è semplicemente che i valori ultimi non si trovano nei frutti delle azioni o nei risultati - la vittoria o la sconfitta in guerra, o l'uccisione o non uccisione di persone- ma piuttosto nella sola **libertà**, la quale **non è per niente un risultato, ma un atteggiamento**. Poiché, se la liberazione è possibile, allora gli esseri umani la posseggono nella loro capacità di essere interessati gli uni agli altri amorevolmente ma disciplinatamente, con spontaneità ma con responsabilità. La filosofia di Krishna, dunque, incoraggia lo sviluppo dell'interesse reciproco tra sé e l'altro, in modo che ciascuno possa alla fine raggiungere il *moksha*. Ma la realizzazione di questo genere di liberazione sembra richiedere una continuità del sé attraverso il tempo, o del sé attraverso lo spazio. Questa è la differenza più cruciale fra la filosofia delle limitate capacità umane, caratteristica della tradizione occidentale, e la credenza degli indiani nelle illimitate potenzialità umane.

5. Trasmigrazione

Se chi ascolta Krishna crede nella specifica teoria della trasmigrazione dell'anima da un corpo all'altro, come molte persone indiane professano di fare, si troverà molto più a proprio agio di chi crede in una sola vita terrena, poiché non avrà una reazione di compassione per la necessaria perdita di vita altrui. Infatti, per una persona hindu, buddhista o giaina, gli individui sono solo una realtà illusoria. L'unica vera realtà delle cose è l'assoluto, l'energia che sostiene e pervade tutto, spesso chiamato *brahman*. Ciò che noi percepiamo come individualità è un'illusione. Nell'unità del cosmo noi ci illudiamo che esista un individuo qua, un individuo là, come fossero identità separate. Questa illusorietà della realtà che percepiamo attorno a noi, questa separatezza, è l'idea di "io", l'identità. Ma dentro questa parvenza illusoria c'è qualcosa che è ancora più profondo del nostro senso di identità individuale, è la realtà vera del **sé**. Quando si muore, con la dissoluzione dell'illusorietà dell'individuo, l'*atman* non scompare, bensì assume o meglio si soggioga a un'altra realtà. Quindi questo individuo (o meglio, quello che si percepisce come un individuo) assume un'altra realtà, un'altra identità, che si percepisce come un'altra vita. E questa idea di una vita che viene dopo un'altra vita, e dopo un'altra ancora, si chiama a volte nel discorso comune trasmigrazione dell'anima, o reincarnazione, ma con maggiore precisione è il *samsara*, l'infinito ciclo di nascite, morti e rinascite che tiene imprigionato l'*atman* in una realtà illusoria, a "scorrere insieme" nell'esistenza mondana.

In quest'ottica la morte degli individui non è reale. Ciò che maggiormente preoccupa un cristiano, o un buddhista o un giaina, quando consideri che cosa fare nei panni di Arjuna, è il dolore che si provoca alle altre persone. Tuttavia, è significativo tutti i sistemi di pensiero indiani, a parte i materialisti, accettarono le teorie del *karman* e della trasmigrazione. Non fu col pretesto che non credevano nella trasmigrazione che le due filosofie che reagirono contro l'induismo, buddhismo e jainismo, misero in rilievo le virtù della compassione (*karuna*) e nonviolenza (*ahimsa*). La discussione tra l'induismo e i buddhisti e jaina

riguardo all'etica è la discussione tra coloro che credono che si debba a volte combattere per difendere la propria libertà e coloro che credono che la liberazione si possa ottenere solo non combattendo mai; è la discussione tra attivismo e pacifismo. Ma sulla postulazione di base dei valori ultimi, induismo, buddhismo e jainismo sono uniti: la completa liberazione è la sola cosa a cui valga la pena di aspirare e completa libertà significa massimo coinvolgimento con minimo attaccamento.

6. Le vie per la liberazione

La liberazione completa è l'eliminazione di tutto il *karma*. La liberazione non è possibile solo logicamente, ma è realmente possibile. Nel pensiero indiano, come nel pensiero occidentale classico e medievale, teoria e prassi funzionano in stretta armonia. Esiste una via per ogni essere umano, ma non necessariamente è la stessa via per tutti. Si distinguono tre possibili vie:

1. La via dell'**attività** (*karmayoga*): prevede l'esecuzione di certi tipi di azioni come mezzo per ottenere il non-attaccamento. Nella sua forma tradizionale si riferisce alla celebrazione di riti sacrificali e liturgici prescritti dagli antichi testi sacri.

2. La via della **devozione a un dio personale** (*bhaktiyoga*): meno ritualistica, propone un atteggiamento più intensamente personale verso la devozione, l'affidarsi a una divinità con amore.

3. La via della **conoscenza** (*jnanayoga*): ascoltare, riflettere e meditare costantemente i testi sacri. Un'altra parola usata frequentemente in connessione con questa via è contemplazione (*dhyana*), e nel buddhismo è spesso definita come intuizione (*prajna*).

Tutte queste vie ipotizzano che la liberazione si ottenga attraverso una progressione dal non libero al libero. Vi sono poi alcuni pensatori che propongono che quando ci liberiamo, nulla viene ad essere creato o causato. Siamo già tutti liberi. Ma, in un certo senso, non siamo tutti liberi finché non comprendiamo la nostra libertà. Alcuni filosofi invece ritengono che un individuo acquisisca conoscenza e consapevolezza della propria libertà solo se impegna per ottenerla. E ovviamente ognuno è libero di scegliere se farlo o meno. Altri ritengono che il fatto che un individuo acquisisca conoscenza della propria libertà dipenda da qualcosa di superiore, ad esempio la grazia divina.

Conclusione

Ma a cosa serve studiare il pensiero indiano antico oggi?

Basterebbe la constatazione che la filosofia indiana esista per giustificarne lo studio: come l'Everest, il fatto che stia là è sufficiente per desiderare di esplorarlo. In Italia la filosofia "non occidentale" si è generalmente studiata fra gli studi di religione, in un contesto coloniale per cui si riteneva che il pensiero di queste popolazioni non soddisfacesse gli "standard razionali" della filosofia occidentale. La filosofia indiana antica ha molto da insegnarci, poiché si fonda su solide basi teoretiche. In questo capitolo si è cercato di sfatare il preconcetto che tutto ciò che riguarda l'India sia in un modo o nell'altro di natura religiosa. L'India presenta alcuni dei più antichi pensatori scienziati, poiché il naturalismo materialista dei Charvaka cercava di spiegare il mondo senza ricorrere a miti, come Talete in Grecia. Tre scuole importanti di pensiero – buddhismo, giainismo e Lokayata (materialisti) sono atee e rifiutano la nozione tradizionale di un dio trascendente, anche se in seguito alcune correnti giaina e buddhiste avrebbero cominciato a considerare Buddha e Mahavira come divinità. Ma il buddhismo nasce come un pensiero molto pragmatico e privilegia la percezione rispetto alla speculazione, con l'obiettivo di liberare dal dolore. Del resto, anche tre scuole "ortodosse" (Samkhya, Yoga e Mimamsa), rifiutano un dio personale, creatore ed eterno, anche se accettano l'autorità dei *Veda* e l'idea del *brahman* assoluto. Fare filosofia nell'India antica significava abbracciare sia la teoria che la prassi: non si poteva

essere un filosofo nel senso accademico, ma la filosofia doveva influenzare ogni aspetto della vita.

L'importanza del dibattito filosofico nella tradizione indiana può insegnarci qualcosa nel contesto delle relazioni interculturali: sebbene le teorie sulla conoscenza variassero da scuola a scuola, rimaneva la possibilità di discuterne e tutte le scuole di pensiero, anche quelle contrapposte alle tendenze dominanti, erano riconosciute. Le scuole atee non furono bandite o disprezzate, ma fu loro permesso di coesistere, combattendo battaglie con le parole e non con le armi, e permettendo la libertà di espressione. Questo non significa che ci fosse un'atmosfera ideale, ma è significativo che diversi tipi di dibattito si svolgessero secondo regole precise e che si sapesse cosa significhi discutere i problemi in modo amichevole e collegiale.

Consigli di lettura:

- Alessandra Consolaro, *I Veda*, Xenia, Milano 1999
- Giorgio Renato Franci, *Il buddhismo*, Il mulino, Bologna 2004
- Miguel A. Gomez, *Mahābhārata. La grande guerra della stirpe dei Bharata*, Laksmi ed., Savona 2015
- Richard Osborne, *Le filosofie orientali a fumetti*, Editori Riuniti 1998
- Antonio Rigopoulos, *Hinduismo*, Brescia, Queriniana 2005
- Stefano Piano, *Cultura dell'India e filosofia dello yoga*, Magnanelli, Torino 2019
- Karl H. Potter, *Presuppositions of India's philosophies*, Motilal Banarsidass, Delhi 2020
- Raffaele Torella, *Il pensiero dell'India*, Carocci, Roma 2008

Il pensiero cinese antico

di Claudio Cantale

Introduzione

Esiste una vera e propria filosofia cinese? Se esiste, perché gli autori cinesi non sono citati nella maggior parte dei libri di testo di storia della filosofia? Se invece non esiste, perché inserire un intero capitolo sul pensiero cinese in un manuale come questo che state leggendo?

“Filosofia”, lo sappiamo bene, è una parola di origine greca. Di consueto, a scuola i professori si occupano di tale termine durante la prima lezione, quella introduttiva, spiegando che “filosofia” è un sostantivo composto, nella sua etimologia, di due parti distinte, una indicante una certa idea di amore e l'altra indicante una *certa* idea di sapienza. Cosa intendevano, dunque, i Greci antichi con “sapienza”? Come abbiamo visto, tale concetto varia molto di autore in autore, ma c'è qualcosa che senz'altro accomuna tutte queste diverse dottrine, un'idea che permea di sé tutta la storia del pensiero, da Talete ad Agostino, a Kant, a Beauvoir, a Chomsky. Tale idea così potente è quella di “essere”.

Studiando filosofia, siamo abituati a sentir parlare di essere, di cosa sia e di quale sia il suo rapporto con la realtà. Ciò a cui siamo meno abituati è la sua messa in discussione in quanto strumento per pensare e descrivere il mondo che ci circonda. Come vedremo, infatti, nella lingua cinese antica non esiste alcun verbo “essere”. Già da questo primo elemento possiamo intuire la profonda lontananza fra la cultura cinese e quella greca. Posto ciò, se la visione del mondo di un antico cinese era così differente da quella di un antico greco, possiamo facilmente dedurre che anche i due concetti di “sapienza” varino sensibilmente. Se, allora, la filosofia dei Greci è un amore per la *sophia*, ovvero per una sapienza incentrata più o meno esplicitamente sul pensiero dell'essere, diviene chiaro che parlare di “filosofia” in riferimento ai pensatori cinesi significherebbe operare una forzatura ed è esattamente per questo motivo che quasi mai troviamo nomi come Laozi, Confucio e Mencio nei manuali di filosofia per il liceo. Lo stesso accade in molte università, dove i corsi di laurea in filosofia non comprendono, al loro interno, alcun riferimento al pensiero “orientale”. Siamo sicuri, però, che evitare questa forzatura, tagliando questi autori fuori dai nostri programmi, sia la scelta più giusta? Com'è evidente, in questa sede non siamo di tale avviso. Crediamo, infatti, fermamente che la storia mondiale del pensiero sia ricchissima di voci che, pur non etichettate come “filosofiche”, hanno un valore inestimabile per chi si occupi di filosofia. Per questo motivo, consigliamo a chi legge di soprassedere e non storcere troppo il naso di fronte a chi chiami “filosofi” autori distanti da noi. Si tratta, infatti, di un'imprecisione piccola e spesso più che giustificata. Ciò detto, si è comunque deciso, in questa sede, di utilizzare i termini “pensiero” e “pensatore”, in luogo di “filosofia” e “filosofo”, nel parlare dei cinesi antichi.

Infine, nel rendere in italiano queste opere antiche, ci si trova spesso di fronte a concetti che non hanno un vero e proprio corrispettivo nella nostra lingua. Molte volte, allora, per rendere la lettura più semplice, si decide di adottare termini propri della nostra tradizione filosofica e “prestarli” al pensiero cinese. Il risultato è che autori fra loro eccezionalmente distanti, sia geograficamente che culturalmente, sembrano dire sostanzialmente la stessa cosa. Tali considerazioni servano da monito a chi, nell'affrontare un testo dell'antichità cinese, si ritrovi a pensare “Questo è proprio quello che disse Parmenide!” oppure “Il pensiero di Zhuangzi mi ricorda quello di Democrito”. Trasformare i Cinesi in Greci li rende certamente più

comprensibili, ma corrode irreparabilmente le fondamenta del loro pensiero, cancellando ogni traccia di ciò che cercarono di tramandarci.

Tao senza Essere

È davvero possibile fare a meno del verbo “essere”? Che ripercussioni può avere tale assenza sulla storia del pensiero?

Affermare che i Cinesi fossero incapaci di concepire il concetto stesso di “essere” sarebbe forse un poco affrettato. Molte ipotesi sono state formulate durante il secolo scorso sulla correlazione diretta fra pensiero e linguaggio, ma nessuna di esse ha finora raccolto sufficienti prove scientifiche a proprio favore. Possiamo, però, affermare, senza timore di essere smentiti, che nella *lingua* cinese classica non vi è alcun corrispettivo verbale del greco “*eînai*”, essere. Ciò dimostra quantomeno che il rapporto dei Cinesi con l’essere fu del tutto diverso che per i Greci. In particolare, nei Greci abbiamo riscontrato una grande attenzione verso la **definizione**, non solo dell’essenza in sé, ma anche dell’essenza di oggetti specifici, quali idee, sensazioni, emozioni, forme politiche e quant’altro.

Prendiamo, ad esempio, un problema comune ad entrambe le culture: cosa è la conoscenza? Chiamiamo, dunque, a rispondere i due pensatori più celebri della storia rispettivamente greca e cinese: Socrate e Confucio. Nel primo caso, Socrate risponde a Teeteto, un ragazzo che ha interrogato su cosa sia, secondo lui, la conoscenza. Il giovane ha risposto di getto, dicendo che essa è l’insieme di ciò che è possibile apprendere, ovvero le materie di studio, ma anche le arti tecniche. “Ma non era questo ciò che era stato chiesto, Teeteto, di che cosa c’è conoscenza, né quante sono esse”, dice Socrate, “io facevo la domanda non con l’intenzione di enumerarle, ma di conoscere la conoscenza *in sé*, cos’è mai. Dico, forse, una cosa da nulla?”.

Ecco i testi nelle lingue originali:

Τὸ δὲ γ' ἐρωτηθέν, ὃ Θεαίτητε, οὐ τοῦτο ἦν, τίνων ἢ ἐπιστήμη, οὐδὲ ὁπόσαι τινές: οὐ γὰρ ἀριθμῆσαι αὐτὰς βουλόμενοι ἠρόμεθα ἀλλὰ γινῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν. ἢ οὐδὲν λέγω; τὸ δὲ γ' ἐρωτηθέν, ὁ Θεαίτητε, ὡς εἶπες, οὐκ ἐπὶ τὴν ἐπιστήμην, οὐδὲ ὁπόσαι τινές; Ὁ γὰρ ἀριθμῆσαι αὐτὰς βουλόμενοι ἐρῶμεθα ἀλλὰ γινῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν. Ἔστιν ὁ δὲ λέγο;

子曰：「由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。」
zīyǔē: «yòu! wěi nǚ zhīzhī hū? zhīzhī wéi zhīzhī, bù zhīzhī wéi bù zhīzhī, shì zhī yě»

A Socrate interessa, dunque, trovare un modo di definire la conoscenza, un insieme di parole che permettano di identificarne la natura più intima. La scena che abbiamo di fronte nei *Dialoghi* di Confucio è ben diversa. Sono gli allievi a fare timidamente le loro domande, alle quali il maestro risponde in modo preciso e sintetico. Altre volte non siamo sicuri che ci sia stata una domanda, semplicemente il maestro parla e gli allievi lo ascoltano, colmi di ammirazione. In questo caso, a quanto pare, è stato un certo You ad interrogarlo sulla sapienza: “You, vuoi che ti parli della sapienza? Quando si sa, comportarsi come qualcuno che sa; quando non si sa, comportarsi come qualcuno che non sa. Questa è la sapienza”. La differenza fra i due modi di affrontare la questione è resa chiara dai verbi in uso. Socrate, come già sottolineato, si avvale del verbo greco “essere” e si interroga sulla conoscenza “in sé”; Confucio, al contrario, riceve domande di altro tipo, ad esempio: «子貢問君子» [zīgòng wèn jūnzǐ], ovvero “Zigong chiese dell’uomo nobile”. Non c’è qui riferimento linguistico all’essenza, la frase recita letteralmente “Zigong-chiedere-uomo nobile”. Noi oggi diremmo “Zigong chiese cosa fosse (o come fosse) un uomo nobile”. Allo stesso modo, quando ci parla della sapienza - in risposta, probabilmente, ad una domanda simile (un ipotetico «臣問知之» [chén wèn zhīzhī], “io-chiedere-sapiente”) - Confucio parla di “comportarsi”, di “agire”, “為” [wéi], con consapevolezza. In sintesi, quello che interessa al maestro cinese ed ai suoi allievi non è l’essenza della sapienza, ma cosa significhi agire con sapienza, quali siano le azioni di un sapiente. La Cina sta vivendo un lungo periodo di instabilità politica e ciò che più sembra importante è, da una parte, capire come comportarsi, quale debba essere il proprio rapporto

con una società non semplice; dall'altra, ci si interroga su quale sia il modo migliore di fare politica, di guidare un popolo, di gestire i rapporti internazionali. Non il "che cosa" di Socrate, ma il "come", regna qui sovrano. Tutta l'attenzione è rivolta al modo, al metodo migliore, al percorso più agevole. Mentre i Greci parlano di ἀρχή [archè], μέθοδος [mèthodos] e λόγος [lògos], i Cinesi costruiscono i loro discorsi attorno al concetto di 道, **tao**.⁴

Chi intenda contribuire con il proprio lavoro ad un determinato ambito del sapere deve necessariamente utilizzare gli stessi vocaboli dei propri predecessori, soprattutto di quelli con i quali intenda porsi in contrapposizione. Non c'è modo, infatti, di intavolare una discussione con qualcuno se si differisce nel vocabolario fondamentale. Uno di questi vocaboli fondamentali, se non il più importante, nella storia antica del pensiero cinese è proprio "tao". È vitale, dunque, comprendere bene il suo significato. Naturalmente è un'espressione che si presta a diverse traduzioni differenti: "via", "percorso", "modalità" e persino "parlare". I pensatori antichi utilizzarono questo termine in modo diverso l'uno dall'altro, conferendovi sfumature assai variegata, ma in sostanza si servirono di questa parola per parlare del **giusto modo di pensare e agire**, ovvero la corretta "via" da seguire, riferendosi sia al pensiero che alle azioni del quotidiano. Inutile dire che ognuno di questi autori ritenesse di avere certamente in pugno tale profonda verità. In questo i Cinesi non differirono dai propri omologhi greci, né da tutte le altre esuberanti personalità che popolano la nostra storia della filosofia. Il tao è, dunque, una via da seguire, ma è pericoloso definirlo un "metodo", perché questa parola richiama il *mèthodos* di Platone e Aristotele, che a sua volta porta con sé un atteggiamento verso la realtà molto diverso da quello cinese, un atteggiamento proto-scientifico, basato, come abbiamo detto, sulla ricerca di una "essenza" che a pensatori come Confucio interessò davvero poco. La politica, il vivere comune, questo interessò i Cinesi: l'essere umano in rapporto con gli altri, la sua vita nel modo in cui questi la percepisce, come anche la ricerca di nuovi modi di rapportarsi ad essa. Ecco, questo fu il tao, una via per relazionarsi al mondo nel modo migliore. Ciò sposta immediatamente il punto focale dal mondo all'essere umano. Non è più importante, infatti, come il mondo *sia* effettivamente, quanto piuttosto l'esperienza che si *sceglie* di farne.

Confucio

Chi fu Confucio e quali furono i capisaldi del suo pensiero? Perché non è possibile accomunarlo al suo contemporaneo Socrate?

Il maestro Confucio è probabilmente la personalità più influente della storia del pensiero cinese. Visse, si ritiene, tra il 551 ed il 479 a.C. e per questo motivo viene spesso accostato al greco Socrate. In effetti, è possibile elencare alcune caratteristiche comuni ad entrambe queste figure, fra cui la più citata è il fatto che nessuno dei due ci abbia lasciato alcuna testimonianza scritta di proprio pugno. Molte di più sono, però, ovviamente, le discrepanze: Confucio si occupò prevalentemente di politica e, a quanto sembra, viaggiò molto, cercando di diffondere la propria dottrina fra i diversi sovrani che si spartivano la Cina della sua epoca. Tornato in patria senza essere riuscito nella propria missione, si dedicò alla predicazione del proprio pensiero. Non fermava le persone in strada per invitarle al dialogo, il dialogo stesso, anzi, sembrerebbe non fosse affatto incentivato durante sue lezioni. Erano gli allievi a raggiungerlo, non lui a recarsi da loro. Diligenti, annotavano i suoi insegnamenti, limitandosi ad ascoltare e, di tanto in tanto, a proporre argomenti nuovi, pregando il maestro di approfondirli. Sono proprio questi appunti che hanno permesso alle sue parole di viaggiare nel tempo fino a noi. Curiosamente, gli insegnamenti di Confucio sono riuniti in una raccolta che prende il nome di *Dialoghi*, ma il dialogo qui non è un confronto alla pari, come lo intese Socrate – seppure con una buona dose di ironia – quanto le domande incerte degli allievi, intercalate alle risposte secche e precise del maestro.

Confucio riteneva che chiunque potesse migliorare se stesso, era convinto che ognuno avesse gli strumenti per perfezionare la propria condotta e vivere in armonia. La sua via da seguire, il suo tao, passa attraverso lo strumento fondamentale dello studio. Si badi che in

⁴ La corretta trascrizione pinyin di 道 è "dào", ma, abbiamo optato per la più diffusa "tao".

Confucio lo studio non è mai inteso come pura erudizione, ma sempre come nutrimento per il pensiero.

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」⁵

Come la maggior parte degli aforismi contenuti nei *Dialoghi*, anche questo si apre con queste due parole: 子曰 [zǐ yuē], ovvero “Il maestro disse”. In questo caso, il maestro dice “Studiare senza pensare è vano, pensare senza studiare è pericoloso”. Nella prima frase, il riferimento è a chi si carichi di nozioni senza sviluppare un pensiero critico, riempiendosi di una sapienza di cui non conosce il vero valore; nella seconda frase, il maestro si riferisce a coloro i quali si credono grandi pensatori senza avere in sé le conoscenze adeguate allo scopo. Lo studio permette di comprendere il mondo e, in primo luogo, il mondo umano. A noi che siamo immersi nella filosofia europea questo potrebbe apparire come un punto di arrivo: lo studio garantisce una conoscenza vera delle cose e fornisce al pensiero gli strumenti per analizzare il mondo con lucidità. Eccezionale. Ma i Cinesi sono più esigenti, a loro questo non basta. Mentre un ipotetico discepolo greco di Confucio corre, persuaso, a studiare più che può, i discepoli cinesi attendono la risposta alla prossima domanda: abbiamo dunque concluso che lo studio consente di riflettere sul mondo e conoscerlo a fondo, ma nei fatti qual è l'utilità di tutto questo? Questa può sembrare una domanda sciocca, ma per comprenderla basti pensare che, come accennato in precedenza, la Cina di cui parliamo in queste pagine è segnata da una fortissima instabilità politica, che seguirà fino alla fine del III secolo a.C. Piccole e medie monarchie si spartiscono una terra vastissima, in un intreccio perenne di tregue e conflitti. Una situazione del genere non lascia molto spazio al culto della conoscenza fine a se stessa. Dire che i pensatori cinesi furono del tutto pragmatici nel costituire le loro correnti e dottrine sarebbe senz'altro errato, ma allo stesso tempo ci troveremo spesso davanti ad un modo differente di problematizzare la realtà, che dobbiamo imparare pian piano a comprendere. Qual è, dunque, il **valore della conoscenza**? Ebbene, dice il maestro, grazie ad essa è possibile acquisire gli strumenti per muoversi con disinvoltura in qualsiasi ambiente sociale. Innanzitutto, lo studio permette l'accesso alle alte cariche politiche, che a loro volta garantiscono una vita agiata. Ciò sarà vero soprattutto più avanti nella storia cinese, con l'istituzione dell'impero e degli esami imperiali di selezione dei funzionari statali, ma anche al tempo di Confucio lo studio era un requisito fondamentale per accedere alla vita politica, se non altro perché – e questo è ciò che davvero importa – lo studio, se non portato avanti in modo meccanico e puramente nozionistico, conferisce la capacità di comprendere i ruoli sociali e comportarsi di conseguenza, adeguando i propri gesti e il proprio linguaggio alle diverse situazioni in cui capiti di imbattersi. Lo studioso è, così, qualcuno che non solo conosce i testi classici e le parole sagge degli antichi, ma anche qualcuno che osserva e studia, attraverso quei testi e quelle parole, la società che lo circonda. Chi studia comprende che il mondo umano si compone di **cinque relazioni fondamentali**: sovrano e suddito, marito e moglie, padre e figlio⁶, fratello maggiore e fratello minore, amico e amico. I primi quattro sono caratterizzati dalla superiorità del primo elemento sul secondo, mentre nell'ultimo si ha un'uguaglianza fra i due. Compito del sapiente è saper rispettare questi rapporti fondamentali, pilastro del sistema sociale. Solo così sarà possibile mantenere la stabilità e la pace. Fondamentale è, dunque, rispettare il 禮 [lǐ], ovvero il rito. Ogni situazione ha il suo rito di riferimento, pensiamo ad un incontro amichevole: si dice “Ciao, come stai?” e si solleva una mano per salutare. In situazioni più formali è necessario utilizzare parole diverse, come “salve” o “buongiorno” e salutare con un cenno del capo o con una stretta di mano formale. Ecco, questi sono due esempi molto banali di 礼, rapportati alla società contemporanea. Lo studio e l'analisi permettono, così, di comprendere appieno il mondo che si ha intorno, di saper agire, consigliare, ideare strategie, prendere decisioni e prevedere ciò che accadrà in futuro.

Zhuangzi e Laozi

⁵ [zǐ yuē: «xué ér bù sī zé wǎng, sī ér bù xué zé dài»]

⁶ O, più in generale, vecchio e giovane.

Chi furono i maggiori esponenti del taoismo antico? È forse possibile ritrovare nella loro accezione di “tao” qualcosa di simile al concetto greco di “archè”? L’esortazione al “non agire” è un elogio della pigrizia o vi è una sfumatura più profonda?

Possiamo definire il tao l’archè dei cinesi? Chiaramente, no. E esso, infatti, non è altro che una parola, da essi utilizzata per riferirsi al cuore del proprio pensiero, senza, però, prendere forma in un elemento specifico della natura. Eppure una fra le dottrine più importanti della Cina antica è quella del taoismo, i cui esponenti ritenevano che il Tao fosse proprio un principio naturale, capace di muovere e dare forma all’universo. Vediamo, dunque, se i taoisti ci lasceranno ritrovare nella loro affascinante visione del mondo alcune caratteristiche familiari, qualcosa che ci faccia sentire “a casa” e ci dimostri che in fondo il pensiero umano ha ovunque la medesima natura e ovunque segue il medesimo tracciato.

Gli esponenti più importanti del taoismo sono Laozi e Zhuangzi (da leggersi all’incirca “Làoz” e “Giuàngz”). Fino agli anni Settanta del secolo scorso, si riteneva che il primo fra i due fosse vissuto nel VI secolo circa a.C. e fosse, dunque, un contemporaneo di Confucio. Ma alcuni ritrovamenti archeologici avvenuti nella città di Mawangdui farebbero ritenere, invece, che il pensatore sia piuttosto vissuto nel III-II secolo a.C. e che sia, dunque, posteriore a Zhuangzi, vissuto fra i secoli IV e III a.C. Le due opere attribuite loro dalla tradizione ci riportano una visione del mondo molto simile, seppure espressa in due modalità del tutto diverse: il *Zhuāngzi*, che prende il nome dal suo autore,⁷ è una raccolta di aneddoti e racconti dal carattere ora spensierato ora enigmatico, mentre il *Dào Dé Jīng* (ovvero “Libro del Tao e della Virtù”) di Laozi è un poema solenne. Ancora più che per Confucio, è importante, nello studio del taoismo, partire dal concetto di “tao”. Qual è, dunque, per i taoisti, la “corretta via da seguire”, qual è il loro “tao”? La corretta via consiste nel conformare il proprio pensiero e la propria azione all’ordine cosmico universale. Si direbbe un obiettivo piuttosto complesso da perseguire. È necessario approfondire ancora un poco questa dottrina per comprenderne la logica.

Abbiamo già parlato della forte instabilità politica che caratterizzò la Cina di Confucio. Ebbene, il periodo in cui vissero Zhuangzi e, probabilmente, anche Laozi non è da meno in quanto a guerre e contrasti fra i regni, tanto che prende oggi il nome di Periodo degli **Stati Combattenti** (453-221 a.C.). Come per Confucio, il tema principale della riflessione dei taoisti è, dunque, l’armonia.

Il *Dào Dé Jīng* è un’opera che si occupa molto di politica. Parla del governo del regno e di come dovrebbe comportarsi un sovrano saggio.

Non esaltare l’eccellenza, fa’ sì che la gente non competa.

Non dar valore ai beni difficili da ottenere, fa’ sì che la gente non diventi ladra.

Non ostentare ciò che può eccitare il desiderio, fa’ sì che i cuori della gente non siano turbati.

Il *Zhuangzi*, al contrario, pur contando fra i personaggi delle sue storie numerosi principi e ministri, propone una dottrina più personale, che rifugge la pratica politica.

Una volta che Zhuangzi pescava nel fiume Pu, il re di Chu mandò due dei suoi dignitari a fargli queste profferte: «Il nostro principe,» dissero «vorrebbe affidarvi il suo territorio».

Senza rialzare la canna da pesca, senza nemmeno girare la testa, Zhuangzi disse loro: «Ho sentito dire che a Chu si trova una tartaruga sacra, morta da tremila anni. Il vostro re ne conserva il guscio in un cesto, avvolto in un panno, in cima al tempio dei suoi antenati. Ditemi, questa tartaruga non avrebbe preferito vivere trascinando la sua coda nel fango?»

«Avrebbe preferito vivere trascinando la sua coda nel fango» dissero i due dignitari.

«Andatevene, allora!» disse Zhuangzi «anch’io preferisco trascinare la mia coda nel fango».

Tuttavia, come vedremo, le due opere condividono i principi fondamentali secondo i quali interpretano il mondo e per questo motivo sono considerate come appartenenti alla stessa corrente di pensiero. L’universo taoista è, innanzitutto, interamente costituito di 氣 [qì], il cui carattere è composto dal simbolo del riso (米) con sopra il simbolo di “aria”, “soffio”, “vapore” (气). Esso può essere interpretato come l’immagine del vapore che si solleva durante la cottura del riso. Il qì, come dicevamo, permea di sé l’universo, ma, ancora, non è un archè,

⁷ L’attribuzione del *Zhuangzi* ad un unico autore è, con ogni probabilità, unicamente legata alla leggenda. Solo i primi sette capitoli dell’opera, detti “interni”, sono da ascrivere con certezza ad un unico autore, che a questo punto possiamo ipotizzare sia proprio il maestro Zhuang.

perché non è un principio primo e ordinatore. Esso è unicamente ciò di cui ogni cosa è costituita. Cosa muove, dunque, il *qì* nel suo costante ed eterno fluire, che a sua volta genera il costante ed eterno mutamento del mondo? Il **Tao**. Nel tradurre in italiano i testi taoisti, la parola “道” [dào] è di solito tradotta con la lettera maiuscola: si scrive “Tao” oppure “Via”. Questo perché il tao dei taoisti è qualcosa di più di una semplice via da seguire. Esso è, infatti, il principio segreto e imperscrutabile, assoluto e lontano da ogni logica, che regola i mutamenti del *qì*. Ricapitoliamo: l’universo, secondo i taoisti, è costituito interamente di una sostanza chiamata *qì*, che è in grado, addensandosi e rarefacendosi, di assumere la forma di tutto ciò che vediamo attorno a noi. Il *qì* muta costantemente e ciò spiega il costante mutare di tutte le cose. Tale mutamento non è casuale, ma è guidato da una forza superiore, ovvero il Tao. È il Tao a muovere il *qì* e a comporre, attraverso di esso, le forme degli oggetti, degli animali, delle piante. La logica secondo cui il mondo muta non si può comprendere razionalmente, ma si può intuire. Si osservi la danza delle lingue di fuoco in una fiamma viva o l’intricato disegno composto dalle gocce di pioggia nella loro discesa lungo una superficie liscia o, ancora, le striature naturali della giada e il gioco delle correnti in un corso d’acqua: tutto ciò, nella sua irregolarità, sembrava ai taoisti avere un senso profondo, oscuro, impermeabile alla comprensione razionale, ma anche preciso, ordinato e, al di là di tutto, magnifico. Il mondo, dunque, si muove secondo un principio unico e invisibile, come seguendo una musica e unendosi ad essa, danzando e cantando all’unisono.

Ecco, allora, è il Tao, questo con la lettera maiuscola, l’*archè* dei Cinesi? Assolutamente no. Di certo esso è un principio ordinatore, ma **non ha essenza**. Non esiste allo stesso modo in cui esistono un prato, l’acqua di un fiume, un pensiero o un dio. Esso è solamente il senso interno ai mutamenti del mondo, non ama, non odia, non crea, non sceglie. È una legge segreta di armonia, secondo la quale tutto l’universo si muove. Sembrerebbe simile alla forza di gravità, ma non agisce dall’esterno, esso è immanente ad ogni cosa. Eppure nel *Dào Dé Jīng* si parla del Tao come della “Madre dei diecimila esseri”, ovvero la madre di tutti gli esseri del mondo (a quanto pare, i Cinesi non sono sempre stati così tanti). Va ricordato, però, che il *Dào Dé Jīng* è un testo poetico ed è pericoloso prenderlo alla lettera. Che il Tao sia “Madre degli esseri” può tranquillamente significare che sia a partire da tale principio che gli esseri sono generati, senza implicare che esso sia una vera e propria entità da cui gli esseri nascono.

Veniamo ora ad un punto importante. Abbiamo parlato della parola “tao” (道) e del fatto che tale termine costituì il fulcro del dibattito fra i pensatori dell’antichità cinese, che usavano riferirsi alla propria dottrina come ad una via da seguire per trovare la cosa più preziosa, ovvero l’armonia, la pace, intese in senso politico, ma anche etico e psicologico. Dopodiché, abbiamo parlato dei taoisti, che utilizzano “tao” per parlare di un principio naturale immanente alle cose. Fin qui si direbbe che la stessa parola sia utilizzata per dire due cose diverse. Che i taoisti abbiano scelto di partecipare alla discussione sul tao e la via da seguire, facendo affidamento su un gioco di parole? Come se un greco avesse voluto prendere parte alla discussione filosofica sui principi primi portando avanti l’argomentazione che essi sono i primogeniti dei re?

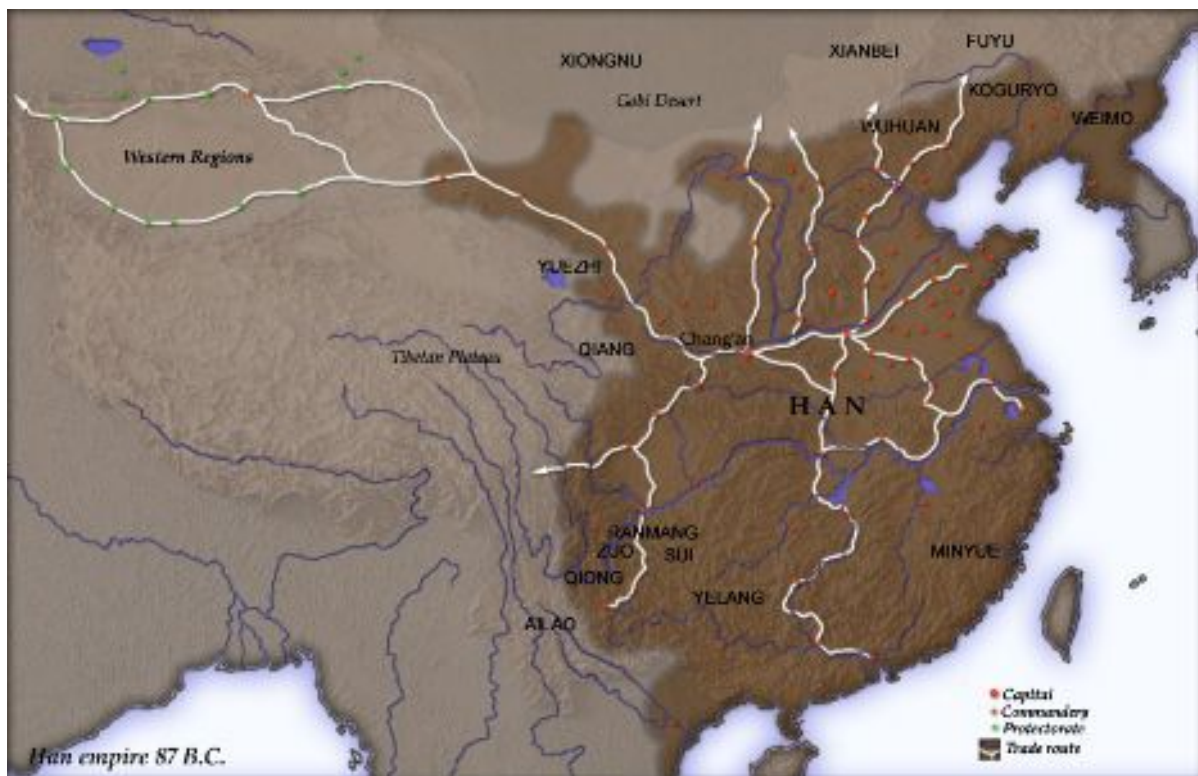
È chiaro che per comprendere il pensiero taoista ci manca ancora un tassello importante, qualcosa che ci riporti alla realtà del quotidiano e che renda questa bizzarra dottrina capace di dare risposte che potessero contrapporsi a quelle di Confucio, Mozi, Gongsun Longzi ed i tanti altri pensatori del loro tempo. Questo tassello risiede in un’altra parola, fondamentale per i taoisti, che già abbiamo incontrato in Confucio. Si legge “wéi” e si scrive in questo modo: 為. “Wéi” pur significando letteralmente “agire”, acquisisce, in ambito taoista, un significato molto particolare. Abbiamo parlato dell’universo, del *qì*, del Tao, ma non di come l’essere umano si inserisca in questo quadro generale. Ebbene, questi ha un ruolo molto interessante: gli è infatti possibile evadere la legge suprema del Tao, uscire da quel flusso naturale che sembra muovere ogni creatura, attraverso un istinto primordiale. I taoisti ritengono, però, che, per quanto ci sia possibile ignorarlo, in noi questo istinto *sia* presente e lo chiamano “明” [míng]. Ognuno di noi può, quindi, percepire in sé questo istinto che lo spinge ad assecondare la legge cosmica. Possiamo, però, anche decidere di non ascoltare, di agire secondo logiche differenti, rompendo, così, l’ordine naturale attorno a noi. Agire in conformità con il moto dell’universo non ha alcun effetto su di esso, non ne turba gli equilibri, è un’azione che si confonde nel fluire

del tutto, in pratica è un “**non agire**”, 無為 [wúwéi], perché le proprie azioni ed i propri pensieri si confondono nell’armonia del tutto.

Agire, wéi, significa dunque per i taoisti muoversi in opposizione alla legge del Tao. Essere capaci di fare ciò ci rende potenti, perché espande a dismisura le nostre possibilità. Non siamo, insomma, obbligati a compiere azioni istintuali, possiamo scegliere. Ciò significa che ogni nostro atto si carica di **responsabilità**, non tanto nei confronti dell’universo, di cui non costituiamo che un granello infinitesimale, quanto piuttosto verso noi stessi. Ogni mossa compiuta in armonia con il Tao ci porta pace e tranquillità; al contrario, ogniquale volta siamo in disaccordo con la legge universale, ci abbandoniamo a caos e sofferenza. Non si tratta di un destino inteso in senso stoico, non siamo cani legati ad un carro che avanza, a cui è concessa una sola strada da intraprendere. Questo non solo perché è possibile un’evasione, seppure sconsigliabile, che invece al cane non è concessa, ma anche perché sono molte le vie possibili e in accordo con la musica del Tao. Il taoismo non ci parla di un viaggio già prefissato, ma di uno strumento per costruire se stessi *nella propria individualità*, agendo sempre in modo tale da creare armonia attorno a sé e dentro se stessi. Per farlo è necessario apprendere ad “ascoltare” il mondo esterno, ma anche il proprio corpo, utilizzando la facoltà innata del *míng*. Interno ed esterno, infatti, non sono che una medesima cosa, l’universo ripete in noi la sua forma, come uno specchio, rendendoci a tutti gli effetti un microcosmo. Dentro-fuori, anima-corpo, mente-corpo, sono tutte suddivisioni proprie della nostra cultura, ma bisogna tenere presente che i Cinesi non distinsero fra “mente” e “corpo” nemmeno nel linguaggio. Tutto è uno, sia in noi, sia al di fuori di noi. I taoisti videro gli esseri umani come pesci in un fiume, capaci di un affascinante quanto sconveniente nuoto controcorrente, che però gli permette di percepire davvero la corrente, di prenderne atto razionalmente e di compiere consapevolmente l’atto aggraziato del wúwéi, che consiste nel compiere le proprie scelte considerando la corrente e desiderando sempre, per sé e per gli altri, l’armonia e la pace. Ecco come il “Tao” diviene anche il “tao”.

Il Buddhismo

Quando e come giunse in Cina il buddhismo? Quali problemi nascono dall’incontro repentino di due culture differenti e in che modo un pensiero nuovo riesce a diffondersi in un contesto già ricco di concetti e valori ben consolidati?



Il buddhismo, pur essendo, per quanto riguarda la Cina, una delle tre più importanti dottrine di tutti i tempi, assieme a taoismo e confucianesimo, giunse nel paese solo più tardi, ovvero, si pensa, durante il I secolo d.C. Siamo, dunque, ben lontani dal periodo degli Stati Combattenti. La Cina è stata unificata sotto l'egida di un potere imperiale centralizzato, dapprima con l'imperatore Qin (221-206 a.C.), poi con la dinastia **Han**, che, fra alterne vicende, manterrà il proprio potere per circa quattro secoli (206 a.C.-220 d.C.). È, dunque, sotto gli Han che comincia a diffondersi in Cina la dottrina buddhista. Probabilmente fu attraverso la tratta commerciale della Via della Seta che questa religione, nata, come sappiamo, in India, penetrò all'interno del territorio cinese e per questo motivo la sua influenza rimase perlopiù circoscritta alle regioni settentrionali e nord-occidentali della Cina, complice, nel 220 d.C., lo smembramento dell'impero Han in tre parti ed il conseguente inizio del periodo storico detto, appunto, dei **Tre Regni** (220-280), che indebolì i rapporti e gli scambi, anche culturali, fra le tre aree in questione.

Se pure il buddhismo giunse a rappresentare un tassello fondamentale della cultura cinese, la sua iniziale acquisizione fu lenta e difficile. Non solo, infatti, la divisione dell'impero in tre parti rese difficoltosa l'avanzata del buddhismo sul territorio cinese. Al livello politico e sociale, il buddhismo dovette affrontare alcuni altri ostacoli di grande rilevanza, legati in sostanza alla nascita e diffusione del **monachesimo**. In primo luogo, i templi buddhisti si presentavano come un organismo tendente a sfuggire al potere politico, così come già avveniva in India, in cui era oramai accettato che i monaci fossero esenti dalle tassazioni e dai doveri che interessavano il resto della popolazione. Per questo motivo, la storia cinese conta più di una persecuzione, si badi, non del buddhismo in quanto religione e di chi la professasse, ma rivolta esclusivamente alla classe dei monaci. Lo scontro avvenne anche sul piano dottrinale, perlopiù con il confucianesimo. I confuciani accusavano i monaci di improduttività, parassitismo e immoralità. L'argomentazione era che i templi raccogliessero coloro i quali non avevano voglia di lavorare e che, attraverso le elemosine, loro prima ed unica fonte di sostentamento, si beassero illegittimamente del lavoro altrui. A questo i buddhisti risposero che nei templi si produceva moralità e che i monaci servivano da esempio per gli altri cittadini, attraverso la ferrea rettitudine con cui applicavano i propri valori.

Ecco, dunque, l'attacco confuciano ai valori: quale moralità può insegnare un individuo che aderisce ad una dottrina straniera (e dunque inferiore) e che, soprattutto, non mostra alcuna pietà filiale, abbandonando la propria famiglia e rinunciando a formarne una propria, nuocendo, così, non solo ai propri cari, verso i quali è doveroso il rispetto, ma anche allo Stato intero? I buddhisti rispondono che la pietà filiale è un valore riconosciuto anche nella propria dottrina, citando l'esempio di Buddha che convertì suo padre. Si tratta semplicemente di un modo differente di mettersi a sostegno della società, basato sull'esempio dato dalla propria condotta e sullo studio, con lo scopo ultimo del perfezionamento, proprio ciò a cui anche i confuciani mirano. Nei secoli si susseguirono trattati a sostegno ora dell'una ora dell'altra fazione, senza mai giungere ad una vera conclusione della disputa. Disputa che comunque non impedì il diffondersi della dottrina buddhista, soprattutto fra le classi meno acculturate, a cui poco interessavano le controversie ideologiche e che trovarono nel tao buddhista alcune solide e semplici risposte agli interrogativi del proprio quotidiano.

Vi fu, poi, un ulteriore problema fondamentale che il buddhismo si trovò ad affrontare fin dagli albori della sua diffusione sul territorio cinese, ovvero la **traduzione** dei testi canonici. Nella Cina del I secolo erano davvero in pochi a conoscere il sanscrito e questo, già di per sé, rappresentava un ostacolo non indifferente. In India, la tradizione buddhista aveva dato vita a numerose correnti diverse, che a loro volta facevano ognuna riferimento ad una moltitudine di testi sacri, tutti importanti da leggere e conoscere per chi intendesse fare propria una di queste dottrine. Oltre che difficili da tradurre, a causa, come abbiamo accennato, della scarsità di traduttori, tali testi erano anche molto difficili da reperire, per via della distanza che separava il territorio cinese da quello indiano. Non essendoci, poi, chiaramente, un inventario generale che indicasse i luoghi dove le copie delle varie opere erano situate, per procurarsi un titolo in particolare, non bastava raggiungere l'India, ma occorreva, giunti lì, mettersi attivamente alla sua ricerca. Nel tempo cominciarono ad essere organizzate delle vere e proprie spedizioni in India atte al reperimento di materiale originale, ma, perché ciò avvenisse, bisognò attendere che il buddhismo penetrasse nelle corti e nei luoghi di potere, fra le persone che possedevano

le risorse necessarie per finanziare viaggi del genere. Il *Sūtra del loto della vera dottrina* (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*), ad esempio, pur destinato nel tempo a divenire il testo buddhista più popolare nella cultura cinese, fu tradotto soltanto nel 290, quando già anche la divisione nei tre regni era finita, a seguito della nuova unificazione portata avanti dalla dinastia Jin, terminata nel 280. Per questo motivo, i primi secoli di diffusione del buddhismo in Cina sono caratterizzati da una profonda scarsità di testi originali, indispensabili per comprendere appieno i precetti della dottrina di partenza.

C'era, poi, il problema della traduzione vera e propria di quei pochi testi che pure circolavano. Come tradurre? Quali termini utilizzare? Abbiamo già accennato alla questione fondamentale della terminologia: per inserire un testo in una cultura è necessario che esso possa non solo essere compreso dai suoi lettori, ma anche dialogare con gli altri testi fondamentali che tale cultura porta con sé. Il buddhismo era nato in un bacino culturale del tutto diverso da quello cinese e si componeva di concetti spesso completamente estranei ad esso. Tradurre concetti nuovi coniando parole nuove sembra la scelta più efficace, ma porta con sé il rischio elevato di non riuscire ad inserire tali concetti nella cultura di arrivo. In breve, utilizzare parole nuove porta spesso all'incomunicabilità.

Detto ciò, esiste anche il problema contrario, ovvero il fatto che i Cinesi, carichi della propria cultura e della propria terminologia, associarono inizialmente molti concetti buddhisti ad altri concetti, perlopiù taoisti, che già conoscevano e che sembravano avere un significato simile. Ciò non ci stupisca. Questo procedimento è lo stesso che ci porta oggi ad affrontare concetti provenienti da culture lontane dalla nostra per mezzo di similitudini con i concetti che già ci appartengono. È ciò che oggi spinge alcuni ad affermare che Confucio sia una specie di Socrate, che il taoismo sia una religione o che l'unica storia del pensiero utile da conoscere sia quella nata in Grecia e scritta nelle lingue europee, perché il resto non è "filosofia". Da questi due tentativi, uno volto ad inserire una dottrina "nuova" in un contesto antico e l'altro volto a comprenderla per mezzo delle strutture che già si possedevano, nascono le prime traduzioni cinesi dei testi buddhisti. Non si tratta, chiaramente, di buone traduzioni, tanto che il buddhismo fu accolto inizialmente come una specie di taoismo atipico, ma è grazie ad esse e al loro farsi sempre più accurate, nello scorrere degli anni e dei secoli, che lentamente questa corrente di pensiero fu incorporata nella cultura cinese, dando vita a numerose tradizioni autoctone, storicamente suddivise in tredici correnti, chiamate le "Tredici Scuole", 十三宗 [shísān zōng], che arricchirono la cultura medievale cinese e ne animarono i dibattiti dottrinali, subendo ora contrasti ora agevolazioni a seconda che i sovrani di turno appoggiassero od osteggiassero i loro precetti.

Consigli di lettura:

Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi

Confucio, *Dialoghi*, Einaudi

Laozi, *Tao te ching*, Feltrinelli

Liou Kia-Hwai (a cura di), *Zhuang-zi*, Adelphi

Isabelle Robinet, *Storia del taoismo*, Ubaldini

Erik Zürcher, "Il buddhismo in Cina", in Giovanni Filoramo, *Buddhismo*, Laterza