

TUTTO IN QUESTA VITA: CONSIDERAZIONI SULL'ETICA
E LA MORALE DEI CĀRVĀKA/LOKĀYATA

Krishna Del Toso

ἄνθρωποι τὸν θάνατον φεύγοντες διώκουσιν
«Gli uomini, fuggendo la morte, finiscono per
inseguirla»

Democrito, Frammento

I. NOTE PRELIMINARI*

Intendo qui avanzare alcune riflessioni concernenti l'orizzonte etico-morale proprio della scuola di materialismo indiana nota con il nome di Cārvāka/Lokāyata (C/L). La scuola C/L fiorì in India a partire dal IV, o fors'anche dal V secolo d.C. e molto probabilmente si estinse prima del XIV sec. d.C., poiché Sāyaṇa-Mādhava (m. 1387), che dedica al pensiero del C/L il primo capitolo della sua opera *Sarvadarśanasamgraha* (*Il compendio di tutti i punti di vista*), non riferisce alcuna fonte diretta ma si limita a collezionare e rielaborare materiale derivante da fonti indirette o secondarie.

Va subito fatto notare che, sebbene non sia di certo l'unica espressione di pensiero materialista che l'India abbia prodotto,¹ il

* Vorrei qui ringraziare anzitutto Ramkrishna Bhattacharya, con cui ho il piacere di conversare sui temi della filosofia Cārvāka/Lokāyata oramai da anni, e Gianni Pellegrini per il suo gentile aiuto nell'individuare alcune delle fonti qui riferite. Inoltre, un sentito e affettuoso grazie va a Pietro Piro, Giovanni Nancini e Giuseppe Vitello per la calorosa accoglienza e i profondi scambi d'opinione fitamente intessuti durante lo svolgimento dei lavori convegnistici.

¹ A tale riguardo si vedano le considerazioni avanzate nella prima parte di un mio saggio: “*tebhyas caitanyam*: il ‘se’ secondo il Materialismo indiano”, in *Intrecci filosofici*, a cura di A. Cislighi e K. Del Toso, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 135-153. Inoltre, R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 33-43.

C/L resta la sola filosofia materialista indiana che sappiamo avere raggiunto una struttura sistematica, espressa in testi e commentari di cui ci sono pervenuti purtroppo solo pochi frammenti.² Nondimeno, a fronte della esigua letteratura primaria che la storia ci ha consegnato, la densità concettuale dei frammenti del C/L ci consente di poter avanzare e articolare interessanti considerazioni. Tuttavia, prima di affrontare il soggetto specifico di questo scritto, e al fine appunto di rendere il più chiaro possibile il messaggio etico-morale che possiamo attribuire al C/L, sarà il caso di tracciare, seppur brevemente, alcune linee introduttive relative agli assunti ontologico-psicologici ed epistemologici di questa scuola.

I.1. GLI ASSUNTI ONTOLOGICO-PSICOLOGICI

L'idea fondamentale che sta alla base di qualsivoglia pensiero materialista è che tutto è materia. La risposta alla domanda "che cosa c'è?", domanda originaria di ogni riflessione ontologica, è dunque per il materialista: la materia. Da qui deriva la negazione di ogni principio metafisico e la conseguente "riduzione", per dir così, dell'immateriale a mera inesistenza. Anche il C/L segue tale impostazione nei suoi assiomi generali, come possiamo ben inferire dalle seguenti testimonianze. Gli elementi primi del reale sono da questa scuola di pensiero ritenuti essere quattro – *prthivyāpa-stejovāyur iti tattvāni* («Terra, acqua, calore e aria sono i principi») –, essi e solo essi concorrono a costituire ogni ente esistente – *tatsamudāye śarīrendriyaviśayasamjñāh* («Ciò che è chiamato "corpo", "organi di senso", "oggetto" [ha luogo] nella combinazione di quelli», oppure: «Il corpo, gli organi di senso, l'oggetto e la facoltà di conoscenza [hanno luogo] nella combinazione di quelli») – e ogni coscienza individuale – *tebhyas caitanyam* («Da quelli, la coscienza»)³. La coscienza, in particolare, è ritenuta aver

luogo dagli elementi, similmente al modo in cui la gradazione alcolica sorge nella mescolanza di zuccheri e gradici vegetali – *kiṅvādibhyo madaśaktivai* («Come il potere inebriante [sorge] dai fermenti ecc.»)⁴. Anantavīrya, pensatore del X-XI sec. d.C., nella sua *Siddhiviniścayaṅkā* (*Commento all'Accertamento delle dimostrazioni logiche*) riferisce l'opinione del materialista Purandara, esponente del C/L, in merito a quest'ultimo aforisma: *mūrtasya prthivyādicatuṣṭayasya jñānam* («La coscienza [compare nella mescolanza] dei quattro [elementi, ovvero] la terra ecc., [ma solo quand'essi sono] costituiti in una precisa forma»)⁵. È facile indovinare come la "precisa forma" di cui fa menzione Purandara sia la forma specifica del corpo umano ed è altrettanto facile comprendere il perché di una simile precisazione. Se il C/L ammette il sorgere della coscienza nella mescolanza degli elementi, è anzitutto vero che non tutti gli esistenti sono dotati di coscienza (come nel caso di una sedia, di un libro, ma anche si suppone di una pianta, e così via). Ergo, l'insorgenza della coscienza dovrà dipendere da una ben precisa e particolare proporzione della mistura dei quattro elementi. In altri termini, la coscienza – secondo il C/L – avrebbe luogo solo qualora la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria concorrono a costituire quella particolare mistura che è il corpo umano. Infatti, altri due aforismi sottolineano nello specifico questo aspetto: *caitanyaviśiṣṭaḥ kāyaḥ puruṣaḥ* («L'uomo è un corpo caratterizzato da coscienza») e *śarīre bhāvāt* («Poiché [la coscienza] esiste/appare dove v'è un corpo»)⁶. Ammettendo che la coscienza non sia altro che il risultato di una sorta di reazione chimica avente luogo tra elementi materiali, ne segue che l'esistenza della coscienza sarà

Some Dialectical Considerations on Udbhaṭabhaṭṭa's Position against Nyāya and Vaiśeṣika, in «Open Journal of Philosophy» 1.2 (2011), pp. 48-56.

⁴ Questi aforismi sono riferiti in R. Bhattacharya, *Studies*, cit., pp. 78-79. Si veda, *ivi*, anche i vari riferimenti. I passaggi sanscriti riportati nel presente lavoro sono stati tutti uniformati allo stile di citazione qui adottato. Se non altrimenti indicato, le traduzioni italiane dei frammenti in sanscrito, in pāli e in tibetano sono mie.

⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁶ *Ibidem*, p. 79.

² Si veda R. Bhattacharya, *Studies*, cit., pp. 69-104. Inoltre, *Ibidem*, pp. 65-68.

³ Sulle differenti linee interpretative di questo aforisma in seno al C/L, rinvio al mio *Is Cognition an Attribute of the Self or It Rather Belongs to the Body?*

strettamente subordinata alla presenza di un corpo fisico. Ciò comporta che alla morte di quello, anche la coscienza sarà inevitabilmente destinata a spegnersi per sempre. Un versetto attribuito al C/L condensa proprio questo concetto: *yāvaj jīvaṃ sukhaṃ jīven nāsti mṛtyor agocarāḥ | bhasnībhūtasya śāntasya punarāgamaṇam kutaḥ ||* («Finché v'è vita, egli viva gioiosamente [poiché] non v'è chi sia al di fuori del campo [d'azione] della morte. In che modo vi sarà ritorno del defunto divenuto cenere?»). Abbiamo qui l'espressione di una prorompente finitudine: allo sciogliersi del vincolo elementale che determina il corpo umano, anche le strutture psicologiche aderenti – e identiche! – a quel corpo saranno dissipate. Questo significa che nulla sopravvive alla morte, che tutto è questa vita, appunto: *etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocarāḥ* («L'uomo è solo tanto quanto [sta] entro il campo [d'azione] dei sensi»).⁷ Inserito all'interno del contesto filosofico indiano, un simile pensiero si configura quale negazione dell'idea che vuole l'essere umano costituito da un principio cosciente immateriale e imperituro (*ātman* di upaniṣadica memoria), in grado di godere nel *post mortem* dei frutti delle azioni di questa esistenza. Secondo il C/L, infatti, *jalabudbudhavāj jīvāḥ* («I sé personali [ovvero i principi coscienti] sono [evanescenti] come bolle d'acqua».)⁸

I.II. GLI ASSUNTI EPISTEMOLOGICI

Riverbero naturale di una simile impostazione ontologica è l'ammissione di una teoria epistemologica in cui siano accolti come validi i soli mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) strettamente legati all'orizzonte della materialità, quali anzitutto la percezione diretta (*pratyakṣa*) e in secondo luogo l'inferenza logica (*anumāna*) – ma soltanto quell'inferenza che sia fondata da, e in, una percezione

diretta esperibile normalmente da tutti gli uomini.⁹ La bontà di ogni altro mezzo di conoscenza (come ad esempio la testimonianza verbale, *śabda*, la presunzione, *arthāpatti*, la non-percezione, *anupalabdhi*, e così via) è dal C/L rigettata. A tale proposito abbiamo alcuni aforismi. Anzitutto, riguardo la percezione diretta: *pratyakṣam (ekam) eva pramāṇam* («La percezione diretta è, invero, il (solo) mezzo di valida conoscenza»)¹⁰. Per quanto concerne l'inferenza – la cui definizione generale troviamo chiaramente espressa in *Nyāyasūtra* (*Gli aforismi del Nyāya*) 1.1.5 ove *anumāna* è definito *tapūrvakam* («preceduto da quello [sci.] dalla percezione diretta») –¹¹ il C/L avanza la seguente riflessione: *pramāṇasyāgaṇatvād anumānād arthanīścayo durlabhāḥ* («Poiché un mezzo di valida conoscenza non deve essere subalterno [ad altro mezzo di conoscenza], [per ciò stesso] dall'inferenza è difficile ottenere l'accertamento dell'oggetto [conosciuto]»)¹². Il pensatore buddhista Kaṛṇakagomin (VIII-IX sec. d.C.), nella sua *Pramāṇavarttikavṛttiṭṭka* (*Commento alla Spiegazione delle Note sui mezzi di valida conoscenza*), riferisce in questo senso alcune parole di Aviddhakarma, filosofo materialista posteriore a Purandara,¹³ secondo cui: *anadhigatārthaparicchittih pramāṇam ato nānumaṇam pramāṇam* («[Ciò che consente di conoscere] un oggetto non [ancora] conosciuto è l'esatta definizione [di] mezzo di valida conoscenza, quindi l'inferenza non è un mezzo di valida conoscenza»)¹⁴. Questo lascia intendere come il principale mezzo di conoscenza valida

⁹ Per uno studio sulla percezione e l'inferenza in contesto C/L rinvio a *Ibidem*, pp. 55-63.

¹⁰ *Ibidem*, p. 80.

¹¹ S. Chandra and N. Sinha, *The Nyaya Sutras of Gotama*, Ajay Book Service, New Delhi 1930.

¹² R. Bhattacharya, *Studies*, cit., p. 80.

¹³ Sebbene sia difficile, se non impossibile, determinare con esattezza il periodo storico in cui vissero i pensatori C/L a noi noti – per cui vedi *Ibidem*, pp. 65-68 –, nondimeno sappiamo che Aviddhakarma fu senz'altro successivo a Purandara poiché egli scrisse un commento al *Paurandarasūtra* (*Gli aforismi di Purandara*).

¹⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁸ *Ibidem*, p. 79.

a cui fare *anzitutto* ricorso debba necessariamente essere la percezione diretta, poiché è solo attraverso la percezione dell'oggetto da parte dei sensi che tale oggetto può essere davvero conosciuto (e solo mediante la percezione si potrà conoscere anche un qualsiasi nuovo oggetto). Ne segue che l'unica inferenza ammessa sarà l'inferenza verificabile mediante ricorso ai sensi e condivisa nell'uso comune. In tale direzione si muove la riflessione epistemologica sia di Purandara, sia di Aviddhakarṇa. Il pensatore buddhista Kamalaśīla (VIII sec. d.C.), infatti, nella sua *Tattvasaṅgrahaṇajikā* (*Analisi della Raccolta dei principi*) ci rende noto quanto segue: *purandaras tv āha lokaprasiddham anumānaṃ cārvākair apīśyata eva yat tu kaiścil laukikaṃ mārgam atikramyānumānam ucyate tan niśidhyate* («Ma Purandara disse: «Anche dai Cārvāka è invece ammessa l'inferenza [quand'essa è] attestata presso la gente, tuttavia ciò che è chiamato inferenza da alcuni e che trasgredisce l'uso popolare, questo è [da noi] negato»»).¹⁵ Inoltre, sempre dalla *Pramāṇavārttikavṛttiṭīkā* di Kaṇṭhakagomin sappiamo che: *tena yad ucyate 'viddhakarṇena satyam anumānam iśyata evāsmābhiḥ pramāṇam lokapratītatvāt* («Quindi, questo dice Aviddhakarṇa: «Vero è che l'inferenza è da noi affatto accettata quale mezzo di conoscenza valida, [e ciò] poiché è riconosciuta dalla gente»»).¹⁶ Se dunque l'unica inferenza logica ammessa è l'inferenza strettamente subordinata alla percezione diretta, ne deriviamo che inferenze volte a provare l'esistenza di enti che non siano accertabili attraverso i sensi dovranno essere rigettate. In altri termini, se è vero che il C/L ammette, ad esempio, la validità di un'inferenza con la quale si prova la presenza del fuoco a partire dall'osservazione del fumo, e ciò poiché il fuoco – così come il fumo – è un ente di per sé osservabile, esperibile con i sensi, al contrario ogni inferenza che si ritenga fondativa dell'esistenza di entità non direttamente percettibili da tutti, quali un sé eterno (*ātman*), una divinità (*īśvara*), ecc., dovrà essere rifiutata. Chiarissimi, a tale proposito,

¹⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶ *Ibidem*, p. 81.

sono i seguenti versetti attribuiti al C/L e riferiti da Jayantabhaṭṭa (IX-X sec. d.C.) nella sua *Nyāyamañjarī* (*Il mazzo di fiori del Nyāya*): *tatra dhūmānumānādeḥ prāmāṇyaṃ kena neśyate* («Quindi, chi non ammetterà l'autenticità dell'inferenza [che prova la presenza del fuoco dall'osservazione] del fumo, ecc.?») e *yat tv ātmeśvara-sarvajñaparalokādigocaram | anumānaṃ na tasyeṣṭaṃ prāmāṇyaṃ tattvadārśibhiḥ* || («Tuttavia, [a proposito di] quell'inferenza relativa al sé [eterno], alla divinità, all'essere onnisciente, all'aldilà, ecc., [va detto che] l'autenticità di questa non è approvata da coloro che comprendono la realtà»»).¹⁷

II. L'ETICA E LA MORALE

Riassumiamo brevemente quanto emerso sin qui. Il C/L postula l'esistenza di quattro elementi materiali. La coscienza è anch'essa materiale, subordinata al corpo, e dunque soggetta a disfacimento al momento della morte di quello. Il mezzo di valida conoscenza principe è la percezione diretta mentre l'inferenza è ammessa solo se supportata dai sensi. Relativamente a quest'ultimo punto è qui interessante evidenziare alcuni ragionamenti che portano il C/L a negare la possibilità che vi sia una vita dopo la morte. Fortunatamente, in merito a ciò ci restano alcuni frammenti. Il filosofo buddhista Bhāviveka (VI sec. d.C.) nel suo *Prajñāpradīpa* (*La lanterna della saggezza*), purtroppo pervenutoci solo in tibetano, così descrive il punto di vista del C/L: *'di ltar ma śi ba'i bar du gnas pa rnam la blo gcig kho nar zad pa'i phyir te | de ltar re śig 'jig rten sña ma med do* («Quindi, poiché sino alla sua morte non v'è che una coscienza per ciascuno di coloro che sono in questo mondo, ne segue che un mondo precedente [a questo] non esiste»»).¹⁸ Il medesimo concetto è espresso anche in altri frammenti tratti dalla

¹⁷ *Ibidem*, p. 86.

¹⁸ Si veda l'edizione *dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa śes rab gron ma. sDe-dge bsTan-'gyur, dBu-ma, TSHa*, segnatamente foll. 164a7-b1.

Tattvasamgrahapañjika di Kamalaśīla: *punarukta deśāntaram kalāntaram avasthāntaram vā paralokāḥ* («[I C/L] ripetono che un mondo futuro è un altro posto, un altro tempo, un'altra condizione») e *ihalokaparalokāśarṭrayor bhinnatvāt tadgatayor apicittayor naikāḥ santānah* («Data la distinzione tra il corpo in questo mondo e il corpo nel mondo futuro, anche il flusso delle due coscienze che aderiscono [rispettivamente] a quei [due diversi corpi] dovrà non essere il medesimo»).¹⁹ L'assunto di base che sta dietro a simili considerazioni s'indovina facilmente dai seguenti due aforismi attribuiti al C/L: *paralokāsiddhau pramānābhāvāt* («Poiché non esiste mezzo di valida conoscenza nella determinazione di un mondo futuro»), da cui deriva che *paralokino'bhāvāt paralokābhāvāḥ* («Dall'assenza di un essere che stia in un mondo futuro [si ricava] l'assenza del mondo futuro [stesso]»).²⁰ In altri termini, l'esperienza attesta che non esiste alcun ente percettibile, il quale consenta di fondare mediante inferenza l'esistenza di una vita dopo la morte: né l'aldilà è direttamente esperibile, né è direttamente esperibile un essere che viva nell'aldilà. Ne segue la non ammissione sia dell'uno, sia dell'altro. E dunque, tutto in questa vita. Eccoci al punto! Entro un simile orizzonte concettuale, in che modo una riflessione etico-morale è stata gestita? Verrebbe, infatti, da pensare che in un sistema filosofico in cui si vuole l'atūmo della morte concludere con la fine di tutto, l'etica e la morale – tradizionalmente sviluppate allo scopo di ottenere un bene sovraordinato, nella più parte dei casi ultraterreno, mediante un retto comportamento in questa vita – non trovino uno spazio di autentica legittimazione. Questa è stata l'accusa mossa contro il C/L da alcuni pensatori del passato, convinti assertori dell'assoluta devozione all'edonismo dei materialisti. Tra i tanti, ricordo qui la posizione di Sāyaṇa-Mādhava, il quale sostiene come secondo il C/L, *aṅganādyaliṅganādijanyaṃ sukhāṃ eva puruṣārthāḥ* («Il fine dell'uomo è solamente il piacere [ad esempio] nato dal-

l'abbraccio amoroso con donne, e così via»).²¹ Oppure si vedano le riflessioni attribuite al C/L nel canto 17 del *Naiṣadhacarita* (o *Naiṣadhīyacarita*, *Le gesta del re di Niṣadha*) di Śrīharṣa (XII sec. d.C.), da cui vien fatto emergere come il materialista sia tutto dedito alla crapuloneria e al godimento sensuale.²² Sono, questi, ovvi tentativi di screditare un pensiero etico-morale ben più articolato e consapevole, entro cui derive edonistiche in realtà pare non siano affatto filtrate, come del resto attestano altre fonti più attendibili.²³ Riconducendo dunque la tematica etica a considerazioni più rigorose, anzitutto bisogna qui sottolineare che dal C/L sono rifiutate tutte quelle strategie di riscatto morale operate dalle tradizioni dominanti indiane, quali ad esempio l'esercizio del sacrificio vedico (*yajñā*) che secondo la regola brāhmanica aprirebbe la via alla vita *post mortem* presso gli dèi (*svarga*), oppure la retta condotta buddhista volta all'ottenimento di una rinascita migliore – mediante successive retribuzioni causa-effetto determinate dalla legge del *karman* – o dell'emancipazione spirituale (*nirvāṇa*). Per il C/L nulla di tutto ciò ha senso, come testimoniano due aforismi: *dharma na kāryāḥ* («Il *dharma* [la regola religiosa] non si deve praticare»), *tad upadeśeṣu na pratyetyayam* («Quello [scil. il *dharma*] non è contemplato nei [nostri] insegnamenti»).²⁴ Un versetto attribuito al C/L è su questo punto molto chiaro: *na svargo nāpavargo vā naivātmā pāralaukikāḥ | naiva varṇāśramādīnām kriyāś ca phaladāyikāḥ* («Non v'è paradiso, né v'è emancipazione finale, neppure v'è un sé che stia in un mondo ultraterreno, e neanche le azioni delle [persone, secondo le loro] caste sociali, degli

¹⁹ Sāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava*, ed. by V.S. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1978 (rep.), p. 3.

²² L'edizione di riferimento è: *Naiṣadhīyacaritam of Mahākavi Śrīharṣa With the "jīvatū" Sanskrit Commentary of Mallināth and the "candrika" Hindi Commentary* (vol. 2), ed. by D.S. Shastri, Krishnadas Academy, Varanasi 1987.

²³ Ad esempio, Jayantabhaṭṭa, su cui si veda R. Bhattacharya, *The Present State of Cārvaka/Lokayata Studies: An Overview*, in «Society and Change» 12.4 (2004), p. 10.

²⁴ R. Bhattacharya, *Studies*, cit., p. 80.

¹⁹ R. Bhattacharya, *Studies*, cit., p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 80.

«uomini, secondo i loro» stadi della vita, ecc., comportano frutto».²⁵ Quale che sia lo scopo ultraterreno non ha senso agli occhi del C/L poiché né la bontà dell'azione sacrificale, né la validità della regola karmica sono di per sé attestabili mediante i sensi, e dunque – in virtù di quanto detto sopra – non sarà neppure ammessa alcuna inferenza che cerchi di affermarne l'autenticità. In generale, come ci ricorda Haribhadrasūri (VIII sec. d.C.) nel suo *Śaddarśanasamuccaya* (*Collezione dei sei punti di vista*, versetto 85), la prospettiva C/L su simili argomenti è la seguente: *tasmād dr̥ṣṭaparit̥yāgād yad aḍr̥ṣṭe ca pravartanam | lokasya tad vinūḍhatvam cārvākāḥ pratipediṣe* || («E quindi, i C/L consideravano che il [preferir] procedere dalla rinuncia del[le cose del mondo] visibile verso un invisibile [mondo futuro] è [dovuto alla] insensatezza della gente».²⁶ Eliminato in tal modo ogni orizzonte metafisico, il C/L rivolge la sua attenzione al qui e ora, alla fatticità della vita, alla nuda presenza della carne, e su ciò costruisce una morale, potremmo dire, razionale. Qui di seguito cercherò di mettere in evidenza tre punti dell'etica C/L che ci sono restituiti dalle fonti in nostro possesso.

1. Alcuni frammenti attestano la particolare attenzione e cura con cui il C/L pare tenesse in alta considerazione il diritto alla vita che ogni essere ha proprio. A questo riguardo, il C/L è in varie occasioni descritto come estremamente critico verso l'uccisione della vittima sacrificale durante il rito vedico, che viene assunto quale inutile efferatezza verso un essere vivente tutto sommato indifeso – inutile efferatezza, poiché non è certo né comprovato che il sacrificio porti davvero l'effetto positivo che gli si attribuisce. In particolare, nel *Padma-mahāpurāṇa* leggiamo vari passaggi che presumiamo riassumano la prospettiva C/L su questo particolare punto: (1.13.323) *yaj-*

ñam kṛtvā paśuṃ hatvā rudhirakardamam | yady evam gamyate svargo narakah kena gamyate || («Avendo compiuto il sacrificio, avendo ucciso l'animale sacrificale, [il sacrificante essendosi] coperto di fango insanguinato: se in tal modo è raggiunto il paradiso, in che modo sarà raggiunto l'inferno?»), (1.13.320-321) *devar̥ṣayo' tha ye cānye vaidikaṃ pakṣam āśritāḥ | hīmsāprāyāḥ sadā krūrā māṃsādāḥ pāpakāriṇāḥ* || *surās tu madyapānena māṃsādā brāhmaṇās tv amī | dharmenānena kaḥ svargaṃ katham mokṣam gamīyati* || («Inoltre i saggi divini e altri [sapienti] che trovano asilo presso la fazione vedica, sono ricolmi di violenza, sempre crudeli, divoratori di carne, compiono il male; pure gli dèi [compiono il male] poiché bevono liquori; ora, quei *brāhmaṇa* divorano carne: per mezzo di questa regola religiosa, chi raggiungerà il paradiso? In che modo [un *brāhmaṇa* raggiungerà] la liberazione?»).²⁷ Sāyaṇa-Mādhava riferisce il seguente versetto, che muove nella stessa direzione concettuale: *māṃsānām khādanam tadvan niśācarasamīritam* («Mangiando carne [i *brāhmaṇa* sono] come raminghi demoni».²⁸ L'assunto morale alla base di una simile riflessione ci è reso noto sempre dal *Padmamahāpurāṇa*, come segue (1.13.326): *jātasya jīvitaṃ jaṃtor iṣṭaṃ sarvasya jāyate | ātmamāṃsopamaṃ māṃsaṃ katham khādeti paṇḍitāḥ* || («Dell'essere vivente di ogni specie, nato [in questo mondo], cara è [a esso] la vita; [considerando ciò,] in che modo il saggio potrà mai mangiare carne, che è prossima [in natura] alla sua stessa carne?»).²⁹ E dunque eccoci innanzi a un solido precetto di compassione, da cui traspare chiaro il rispetto per la vita altrui, un rispetto fondato sull'immedesimatezza, sulla consapevolezza che l'aver cura dell'esistenza degli altri esseri cela la ricerca della cura per sé. È interessante notare, qui, che un simile ideale di non violenza e compassione era condiviso anche da altre correnti di pensiero, quali ad esem-

²⁵ *Ibidem*, p. 84.

²⁶ L'edizione di riferimento è contenuta in O. Qvarnström, "Haribhadra and the Beginning of Doxography in India", in *Approaches to Jaina Studies: Pli-losophy, Logic, Rituals and Symbols*, ed. by O. Qvarnström and N.K. Wagle, University of Toronto, Centre for South Asian Studies, Toronto 1999, pp 169-210.

²⁷ *The Padmamahāpurāṇam* (vol. 1), Nag Publishers, Delhi 1996 (rep.), p. 32.

²⁸ Riferito in R. Bhattacharya, *Studies*, cit., p. 85.

²⁹ *The Padmamahāpurāṇam*, cit., p. 32.

pio il buddhismo, come ci confermano i seguenti due versetti tratti dal *Dhammapada* (*I passi nella dottrina*, 129-130), così evocativi del passaggio dal *Padmamahāpurāṇa* ora riferito: *sabbe tasanti daṇḍassa sabbe bhāyanti maccuno | attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye* || *sabbe tasanti daṇḍassa sabbesaṃ jīvitam piyam | attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye* || («Tutti della punizione sono timorosi, tutti della morte hanno paura, avendo paragonato [gli altri] a sé, egli non uccida, né causi uccisione. Tutti della punizione sono timorosi, a tutti è cara la vita, avendo paragonato [gli altri] a sé, egli non uccida, né causi uccisione»).³⁰ Inoltre, com'è noto, anche l'etica jaina prevede un estremo rispetto per qualsivoglia forma di vita e il vegetarianesimo diventa in tal senso un elemento essenziale.³¹ Nondimeno, è in virtù della sua natura squisitamente materialista e negatrice di qualunque utilità etica della pratica religiosa, che il C/L considera sia la regola buddhista, sia la regola jaina, essere in sé prive di significato, come ci viene fatto intendere in questo versetto, contenuto nel *Tattvopaplavasīṃha* (*Il leone dell'inondazione di tutti i principi*) di Jayarāśibhaṭṭa (VIII sec. d.C.): *nagnaśramaṇakadurbuddhe kāyakleśaparāyāna | jīvikārthe'pi cārambhe kena tvam asi śikṣitāḥ* || («Oh nudo [scil. il jaina], oh asceta [scil. il buddhista], oh sciocco, [sempre] intento a sofferenze fisiche! Da chi sei tu istruito in un [siffatto] scopo della vita e anche in una [simile] fatica?»).³² E dunque, ancora una volta, l'orizzonte si ferma a questa vita, e proprio per questo – proprio perché l'uomo ha solo una unica possibilità d'esistere – il monito del C/L è di vivere la migliore delle vite possibili, che sarà tanto migliore quanto più sarà rispettosa delle vite altrui poiché, vien fatto di pensare, rispettando il prossimo ci si conquista il rispetto del prossimo.

³⁰ *The Dhammapada*, ed. by S. Sumaṅgala Thera, Pali Text Society, London 1914, p. 19.

³¹ Su queste tematiche si veda l'ottimo contributo in traduzione italiana: P. Dundas, *Il jainismo. L'antica religione indiana della non-violenza*, trad. it. a cura di D. Cuneo, Alberto Castelvetti Editore, Roma 2005, pp. 218-221 e pp. 236-237.

³² Riferito in R. Bhattacharya, *Studies*, cit., p. 85.

2. Un altro punto nodale della riflessione etico-morale del C/L sembra sia stato il rifiuto o, almeno, la messa in dubbio dei privilegi e delle discriminazioni castali. Un passaggio del *Naiśadhacarita* di Śrīhaṛṣa, in cui l'autore lascia intendere di esporre la prospettiva C/L, pare proprio corroborare tale assunto: (17.39) *śuddham vaṃśadvayīśuddhau pitroh pitror yad ekaśaḥ | tad anantakulādoṣād adoṣā jātir asti kā* || («La purezza [di una persona risiede] nella purezza di entrambe le famiglie, ovvero in ambo [le coppie de]i nonni presi singolarmente; quale casta è dunque priva di difetti per via della mancanza di difetti di illimitate generazioni?»).³³ Ancor più chiaro è Kṛṣṇamīśra (XI sec. d.C.) nel suo dramma allegorico *Prabodhacandrodaya* (*Il sorgere della luna della conoscenza*), in cui al materialista vien fatto dire (2.18a): *tulyatve vapuṣāṃ mukhādyavayavair varṇakramāḥ kīdrśo* («Poiché v'è uguaglianza de[lla] forma de[]i corpi per via delle [varie] parti come la bocca ecc., [che sono simili in ogni essere umano], a che serve un ordine castale?»).³⁴ La negazione dell'attribuzione di maggiore o minore valore a una persona in relazione alla rigida struttura sociale castale, è facile indovinare, doveva equivalere a smantellare l'impalcatura etica su cui i *brāhmaṇa* si riteneva fondassero – e di fatto fondavano – il loro primato. Fior di scrittura afferenti alla tradizione vedica, infatti, determinavano la supremazia dei sacerdoti sulle altre caste poiché essi sarebbero stati gli unici detentori di un sapere – quello legato al corretto compimento del sacrificio, *yajña* – che permetteva di assicurare, a chiunque commissionasse loro un rito, la rinascita presso gli dèi in virtù dell'azione sacrificale compiuta correttamente. Il C/L, invece, si dimostra non solo indifferente a un simile potere sociale, ma si spinge finanche al dilleggio dei sacerdoti, come confer-

³³ Per l'edizione di riferimento, si veda *supra* la nota 22. Va qui sottolineato che l'intento di Śrīhaṛṣa è tutt'altro che eulogistico nei confronti del C/L. Nondimeno, possiamo indovinare la presenza di alcuni aspetti del pensiero materialista che interessano il nostro discorso.

³⁴ L'edizione di riferimento è: *Prabodhacandrodaya of Kṛṣṇa Mīśra*, ed. by K. Nambiar, Motilal Banarsidass, Delhi 1971.

mano i seguenti passaggi: *agnihotraṃ trayo vedasya bhadraṃ bhasmaḡuṅṭhanam | buddhipauruṣaḡhānānām jīviketi* («L'oblazione al fuoco, i tre Veda, il triplice bastone, il ricoprirsi di cenere: [sono, questi,] modi di vivere di [persone] in difetto di intelletto e virilità»),³⁵ *trayo vedasya kartāro bhaṅḡadhūrta-niśācārah* («I tre autori del Veda sono dei buffoni, degli imbroglioni, dei demoni») e *aśvasyātra hi śiśṅam tu patnīgrāhyam prakṛtitam | bhaṅḡais tadvat paraṃ caiva grāhyajātam prakṛtitam* («A tal proposito, invero, [solo] da dei buffoni è approvato che il membro del cavallo sia accolto dalla moglie del re e allo stesso modo è [da dei buffoni] approvata [qualsiasi] altra cosa che deve essere intrapresa [durante il sacrificio]»).³⁶ A tale riguardo va fatto notare che anche i buddhisti tenevano in una qualche disistima la classe sacerdotale brāhmaṇica – più volte descritta come corrotta, non più portatrice di un messaggio autenticamente salvifico e asservita per lo più a logiche di guadagno –,³⁷ preferendo invece cercare presso la casta dei re-

gnanti (*kṣatriya*) e dei mercanti (*vaiśya*) una sponda favorevole alla diffusione della propria dottrina. Tuttavia, come più sopra ricordato, nonostante le apparenti congruenze di vedute, il C/L è critico anzitutto verso l'orizzonte etico buddhista, secondo cui ogni azione, parola o pensiero (*kāyavākচিত्ता*) qui compiuti determinerebbero una modificazione, per così dire, nell'assetto karmico dell'agente, cadendo in tal modo nel difetto di proiettare il visibile (*dṛṣṭa*) agire entro l'orizzonte di una invisibile (*adṛṣṭa*), e per ciò stesso non provabile, legge di retribuzione morale.

3. Accanto alla messa in dubbio delle tradizionali dinamiche castali, il C/L pare abbia anche riconsiderato il ruolo della donna all'interno della società indiana. È sempre Śrītharṣa nel suo *Naiṣadhacarita* a portare la nostra attenzione su questo aspetto: (17.41) *trīṣṭayā rakṣato nārīṃ dhik kulasthitidāmbhikān | smarāndhatvāviśeṣe'pi tathā naram arakṣataḡ* («Vergogna agli ipocriti dei [buoni] costumi in famiglia, assoggettatori della donna per [mera] gelosia, e tuttavia allo stesso modo non controllano l'uomo, benché sia indistinta [tra maschi e femmine la forza dell]infatuazione amorosa») e (17.57ab) *trīṅānīva ghrṅāvādān vidhūnaya vadhūr anu* («Si respingano come di nessun valore i discorsi censori concernenti le mogli [o: le donne]»).³⁸ È qui, a mio avviso, un autentico momento d'innovazione rispetto alla maggior parte delle altre tradizioni di pensiero indiane, in cui alla donna spettava un ruolo secondario rispetto all'autorità esercitata dall'uomo. È, questo del C/L, un messaggio la cui forza rimane prepotente, il cui senso è vieppiù moderno. Purtroppo, non possiamo sapere quali siano stati gli esiti filosofici di una simile impostazione, dato che le fonti in nostro possesso si fermano a tale semplice constatazione. Nondimeno, possiamo ben intuire – ma pur sem-

³⁵ R. Bhattacharya, *Studies*, cit., p. 84. L'oblazione al fuoco (*agnihotra*) è, com'è noto, uno dei riti fondamentali del sacrificio vedico; a tale riguardo si veda: P.E. Dumont, *Description de l'agnihotra dans le rituel védique d'après les Śrautasūtra*, The Jhon Hopkins Press, Baltimore 1939, e F. Staal, *Agni, The Vedic Ritual and the Fire Altar* (2 vols.), Asian Humanities Press, Berkeley 1983. Il triplice bastone (*tridanda*) indica qui una confraternita di asceti itineranti, soliti peregrinare portando con sé un bastone costituito da un fascio di tre fucseli uniti assieme. L'usanza di ricoprirsi il corpo di cenere, solitamente raccolta nei campi di cremazione, è tipica di alcune sette di asceti, come ad esempio i Kāpālika, su cui vedi, tra gli altri, D.N. Lorenzen, *The Kāpālika and Kālamukhas. Two Lost Śaivite Sects*, Motilal Banarsidass, Delhi 1991 (rep.).

³⁶ *Ibidem*, p. 85. Per quanto concerne il secondo passaggio, vi è colà un riferimento a un particolare momento del sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), in cui la moglie del richiedente il rito è tenuta a simulare un coito con il cadavere del cavallo sacrificato. Su questo particolare sacrificio si veda, ad esempio: P.E. Dumont, *L'aśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisamhita, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra)*, P. Geuthner, Paris 1927; S. Kak, *The Aśvamedha. The Rite and Its Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 2002.

³⁷ A puro titolo d'esempio, si veda il seguente e significativo versetto tratto dal *Suttanipāta* (*La cascata dei discorsi*, 301): *gomaṅḡalaparibbūḡham nārīvaraganayutam | uḡraṃ mānuṣam bhogaṃ abhijīḡayimsu brāhmaṇa* («I brāhmaṇa

bramarono l'umana nobiltà e ricchezza, accompagnata da una moltitudine di vacche e ricca di un gran numero di graziose fanciulle»). L'edizione di riferimento è: *Sutta-Nipāta*, ed. by D. Andersen and H. Smith, The Pali Text Society, Oxford 1997 (rep.).

³⁸ Per l'edizione di riferimento, si veda *supra* la nota 22.

pre e solo intuire! — il modo in cui una simile proposta etica sia stata accolta presso una società fortemente tradizionalista e androcentrica quale quella indiana.

III. CONCLUSIONI

Come riflessione conclusiva, vorrei qui richiamare la particolare attenzione con cui il C/L sembra considerasse la regola, per dir così, laica, ovvero la legge dello stato (*nīti*).³⁹ Varie sono le fonti (purtroppo secondarie o indirette) che descrivono il C/L quale assertore della bontà e validità di una norma sociale condivisa, sulla base della quale poter garantire il bene sia collettivo sia individuale. Ne è spia il fatto che, ad esempio, nel *Prabodhacandrodāya* di Kṛṣṇamiśra, al materialista si fa dire con perentorietà: *vatsa jānāsi daṇḍanītir eva vidyā* («Oh ragazzo, sappi che l'unica scienza è l'arte del governare»).⁴⁰ Anche Sāyana-Mādhava, nel suo *Sarvadarśanasamgraha*, insiste a più riprese sulla centralità della figura del regnante quale garante della legge e sull'interesse dimostrato dai C/L nei confronti dei trattati legislativi (*nītiśāstra*).⁴¹ In una simile ottica, che rimane tuttavia in filigrana e purtroppo non esplicitamente confermata dalle fonti dirette, il portato etico-morale del C/L, che qui ho cercato di evidenziare, acquisisce una nuova dimensione, ovvero l'idea che vi possa essere uno stato di diritto non asservito a logiche religiose (e dunque scevro da derive e influenze dettate dalla subordinazione alle classi sacerdotali o alle confraternite cennobitiche), in cui la parità dei diritti (e dei sessi) fosse tutelata sulla

³⁹ In tale senso il C/L potrebbe aver ereditato alcuni aspetti del pensiero che fu proprio dei più antichi *lokāyatika*, di cui parla il Canone buddhista in lingua pāli. A tale proposito è qui interessante notare, ad esempio, come il *brāhmana lokāyatika* Brahmāyū, in *Majjhimanikāya* (*La collezione di media lunghezza*) 2.134, si premuri di esporre quali siano le caratteristiche del buon regnante. L'edizione di riferimento è: *The Majjhima-Nikāya* (vol. 2), ed. by R. Chalmers, Pali Text Society, Oxford 1993 (rep.).

⁴⁰ *Prabodhacandrodāya*, cit., p. 40

⁴¹ Sāyana-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha*, cit., p. 2 e p. 7.

base di una riflessione, per dir così, razionale ed equanime, anziché a partire da assunti dottrinari più o meno tradizionali, i quali, di fatto, paiono piuttosto aver avvalorato una certa discontinuità dell'applicazione della norma a seconda della casta e del sesso. Ecco quindi che, nella consapevolezza che tutto è questa vita, che tutto è *in* questa vita, che non vi sono altre possibilità se non *questa*, prorompe qui l'idea intelligente che la tutela del bene personale passi necessariamente attraverso la tutela del bene comune, secondo la felice equazione per cui prendersi cura di se stessi implica prendersi cura in egual misura di ogni individuo della collettività a cui si appartiene. Quanto di più alieno all'accusa, sopra menzionata, di irriflesso edonismo e stolido crapuloneria! Esattamente in ciò, dunque, come non vedervi un messaggio e un esempio di clamorosa attualità?

PERCHÉ GUARDARE A ORIENTE?

PROSPETTIVE, RISORSE E VISIONI DI UN MONDO NON PIÙ LONTANO

A cura di
Pietro Piro e Krishna Del Toso



PERCHÉ GUARDARE A ORIENTE?
PROPOSTE PER UN MONDO PIÙ FELICE

di
Lorenzo Sacconi

ISBN 978-88-6496-092-0

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2013 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA

www.tipheret.org
proposte@tipheret.org

INDICE

INTRODUZIONE
di *Pietro Piro* pag. 17

Pietro Piro
PERCHÉ GUARDARE A ORIENTE
NELL'EPOCA DELLA TECNICA? " 21

EAST AND WEST

Ramkrishna Bhattacharya
PREHISTORY OF GEOMETRY IN THE EAST AND THE WEST " 39

María Teresa Román López
¿ORIENTE Y OCCIDENTE? " 55

VICINO ORIENTE

Alberto Samonà
ESICASMO ED ENERGIE INCREATE NELLA CRISTIANITÀ
D'ORIENTE: UNA PORTA VERSO SE STESSI " 71

Marco Miano
MUSICA E LETTERATURA NELL'ESPERIENZA SPIRITUALE
DELLA CULTURA RELIGIOSA DELL'ISLÀM " 81

INDIA

Luca Canapini
MEDITAZIONI SULLA *BHAGAVAD GĪTĀ*:
L'ANIMA E LE TRE INFLUENZE pag. 91

Valentino Bellucci
LA PRATICA DEL BHAKTI-YOGA
SECONDO LA TRADIZIONE VAISHNAVA » 105

Krishna Del Toso
TUTTO IN QUESTA VITA: CONSIDERAZIONI SULL'ETICA
E LA MORALE DEI CĀRVĀKA/LOKĀYATA » 117

Igor Spanò
COSMOGONIA CROMATICA:
DALLE UPANIṢAD AL SĀMKHYA » 135

CINA

Giusi Tamburello
VIA CON TE DI LIU RUOYING, LETTURA IN PROSPETTIVA
DI UN ROMANZO CINESE CONTEMPORANEO » 171

GIAPPONE

Aldo Tollini
L'INSEGNAMENTO DI DŌGEN ZENJI (1200-1235)
NELLA PROSPETTIVA DELL'UOMO MODERNO » 197

Daniela Sadun
DA VAN GOGH A JOHN GALLIANO.
INFLUENZE GIAPPONESI SULLE ARTI OCCIDENTALI pag. 209

Giuseppe Vitello
IL PROFONDO DESIDERIO DEGLI UOMINI.
BREVI CONSIDERAZIONI SUL CINEMA DI SHOHEI IMAMURA » 221

PSICOTERAPIA, FILOSOFIA, LETTERATURA
IN DIALOGO CON IL PENSIERO ORIENTALE

Antonio Sperandeo
LA DECLINAZIONE DEL TEMPO IN PSICOTERAPIA
QUALE LEGAME TRA CURA E MEDITAZIONE » 241

Giovanni Nancini
UNA PROSPETTIVA OCCIDENTALE.
MISTICA E TECNICA IN H. BERGSON » 253

Mariana Urquijo Reguera
TAGORE E BERGSON: PERCORSI ANTAGONISTI
E CONVERGENTI TRA ORIENTE E OCCIDENTE » 269

Gianfrancesco Iacono
GABRIELE D'ANNUNZIO E YASUNARI KAWABATA,
DUE ESTETI A CONFRONTO: IMPRESSIONI
DI UN LETTORE OCCIDENTALE » 291

PROFILI BIO-BIBLIOGRAFICI DEGLI AUTORI » 301