



MIMESIS
ESSERE E LIBERTÀ

N. 15

Collana diretta da Claudio Ciancio

COMITATO SCIENTIFICO:

Gerardo Cunico, Adriano Fabris, Giovanni Ferretti, Albert Franz
(Technische Universität Dresden), Roberto Mancini, Giuseppe
Nicolaci, Maurizio Pagano, Ugo Perone, Giuseppe Riconda, Mario
Ruggenini, Leonardo Samonà, Federico Vercellone, Silvia Benso,
Brian Schroeder (Rochester Institute of Technology, USA)



INTRECCI FILOSOFICI

Pensare il Sé a Oriente e a Occidente

a cura di
Alessandra Cislaghi e Krishna Del Toso



MIMESIS
Essere e libertà

Volume pubblicato con il contributo del Programma di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale cofinanziato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca "Filosofia e spazio pubblico" dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale (responsabile scientifico: Ugo Perone) e con il contributo della Provincia di Trieste.

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: *Essere e libertà*, n. 15

Isbn: 9788857511320

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Alessandra Cislaghi</i>	p.	7
I. TESTI	p.	13
1. MAURIZIO PAGANO STUDIOSO DI HEGEL <i>di Aldo Magris</i>	p.	15
2. ALDO MAGRIS: LIBERTÀ E DESTINO <i>di Maurizio Pagano</i>	p.	31
II. RELAZIONI	p.	53
1. VERITÀ DELL'ALTRO <i>di Fabio Polidori</i>	p.	55
2. IL PROBLEMA DEL SÉ NEL BUDDHISMO ESOTERICO CONTEMPORANEO <i>di Massimo Raveri</i>	p.	65
3. IL SÉ COME IMMAGINE DELL'ASSOLUTO <i>di Claudio Ciancio</i>	p.	85
4. IL SÉ NELL'HINDUISMO E IL SÉ NEL BUDDHISMO <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i>	p.	99
III. CONTRIBUTI	p.	107
1. SÉ, TRASCENDENZA E DESTINO NEL PENSIERO DELLA CINA ANTICA <i>di Amina Crisma</i>	p.	109
2. L'OCCHIO E LA SCENA <i>di Enrico Guglielminetti</i>	p.	127
3. IL SÉ – TRA ORIENTE E OCCIDENTE... DI SE STESSO <i>di Pier Aldo Rovatti</i>	p.	131

4. TEBHYAŚ CAITANYAṂ:
IL "SÉ" SECONDO IL MATERIALISMO INDIANO
di Krishna Del Toso p. 135
5. L'ANIMA NELL'EBRAISMO
di Ariel Haddad p. 155
6. DUE DOMANDE APERTE
di Marco Ravera p. 159
7. SFIDE FUTURE
di Giuseppe Riconda p. 161

KRISHNA DEL TOSO

TEBHYAŚ CAITANYAM

Il “sé” secondo il Materialismo indiano

Γεγόναμεν ἅπαξι, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι.
 δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι.
 «Si nasce una volta, due volte non è concesso,
 ed è necessario non essere più in eterno».

*Epicuro*¹

1. Introduzione

Ciò che qui² chiamo Materialismo indiano non deve intendersi come scuola filosofica unica ed univocamente impostata, bensì come insieme di correnti di pensiero, propugnanti differenti punti di vista, ma tutte collocate entro l’orizzonte concettuale che nega ciò che in Occidente si usa chiamare Trascendente. Inoltre, com’è ovvio, bisogna distinguere tra un Materialismo filosofico – che prenderò in considerazione qui – ed un Materialismo, per così dire, popolare – al quale mi riferirò solo se necessario.³ Due

-
- 1 *Gnomologio Vaticano* 14; Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Giulio Einaudi editore, Torino 1973, pp. 142-143. Sebbene qui io intenda affrontare essenzialmente la problematica del “sé” nelle scuole del Materialismo indiano, ho nondimeno voluto suggerire, con i pochi, brevi riferimenti alle dottrine epicuree inseriti qua e là nelle note, una possibile – ma ovviamente caustissima – linea di dialogo filosofico la quale, tuttavia, piuttosto che i momenti di maggiore o minore consonanza, deve presupporre ben chiari e chiariti quali siano i punti di distanza tra questi due ambiti di pensiero.
- 2 È con affetto che ringrazio qui anzitutto Aldo Magris, dal quale ho imparato e continuo ad imparare forse la cosa più importante, ovvero il metodo filosofico, e Maurizio Pagano, la cui vasta ed articolata cultura ha per me sempre rappresentato un sicuro rifugio nei momenti di dubbio. Inoltre, il presente contributo non avrebbe davvero mai potuto essere senza l’amicizia e l’aiuto di Ramkrishna Bhattacharya, senza la sua gentilezza e la sua disponibilità a conversare con me – seppur a distanza – sui temi centrali del Materialismo indiano, e senza la sua pazienza e la sua penetrante attenzione nella lettura di un abbozzo inglese di questo scritto.
- 3 Tale distinzione, sebbene possa apparire banale ad una prima considerazione, è tuttavia essenziale. Essa infatti non solo consente di distinguere con un certo rigore quelle che sono le autentiche dottrine materialiste dalle tendenze e dalle creden-

sono le impostazioni materialiste che intendo trattare: l'una riguarda i sostenitori dell'esistenza di cinque elementi materiali (*bhūtapāñcakavādin*) che chiamerò, seguendo Ramkrishna Bhattacharya, proto-Materialisti, l'altra concerne i sostenitori dell'esistenza di quattro elementi materiali (*bhūtacatuṣṭayavādin*), tra cui i Cārvāka.⁴

ze popolari, ma mette in grado di selezionare, tra le opere filosofiche che trattano il Materialismo, quali siano gli elementi autentici del pensiero e quali, invece, le suggestioni dell'autore. Un esempio basti. Sāyaṇa-Mādhava (XIV-XV sec. d.C.), nel primo capitolo del suo *Sarvadarśanasamgraha*, dovendo descrivere alcuni aspetti del Materialismo, afferma – Sāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha of Sāyaṇa-Mādhava*, a cura di V.S. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1978 (rist.), p. 3 – che: *aṅganādyāliṅganādijanyaṃ sukham eva puruṣārthaḥ* («il fine dell'uomo è solamente il piacere [ad esempio] nato dall'abbraccio amoroso con donne, e così via»). È evidente, qui, che l'opinione di Sāyaṇa-Mādhava è alquanto riduttiva e tende ad innestare elementi edonistici peculiari del sentire comune – infatti, poco prima, egli definisce *lokaghātā* («detto popolare», «motivo popolare») un verso attribuito alla scuola materialista Cārvāka – entro l'ambito più propriamente filosofico del Materialismo (anche se è plausibile che il pensiero materialista sia germinato tra gli strati popolari, vedi *infra* la nota 45, ciò non toglie che esso abbia presto acquisito dignità filosofica). Una tale prospettiva è d'altro canto confutata da Jayantabhaṭṭa (IX-X sec. d.C.) che, sebbene si scagli con decisione contro gli assunti materialisti (Cārvāka), è altrettanto deciso nell'affermare come non vi siano nel Materialismo prescrizioni edonistiche; si veda ad esempio R. Bhattacharya, *The Present State of Cārvāka/Lokāyata Studies: An Overview*, in «Society and Change», 12.4 (2004), p. 10. Inoltre, l'utilizzo che Sāyaṇa-Mādhava fa della particella *eva* («proprio», «solo», «solamente») a mio avviso marca un certo desiderio di discredito, discredito peraltro sottolineato dalla seguente affermazione (Sāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha*, cit., p. 2): *durucchedaṃ hi cārvākasya ceṣṭitam* («lo stile di vita dei Cārvāka è invero difficile da estirpare»). Anche se è probabile che elementi di edonismo fossero ammessi da alcune frange materialiste, di cui però non abbiamo al momento attestazione alcuna, ciò non significa che tutte le scuole avessero tendenze edonistiche, tanto meno ciò implica che fossero coltivate solamente (*eva*) inclinazioni edonistiche (vedi *infra*, la nota 47). D'altro canto, come sottolinea R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009, p. 127, a proposito dei Cārvāka: «If they really believed in sensual enjoyment alone, they would not write on logic and epistemology with such finesse and acumen». Potremmo qui richiamare, con Diogene Laerzio (*Vita Epicuri* 118,12-119,1), quanto gli epicurei si dice affermassero dell'amore (Epicuro, *Opere*, cit., pp. 26 s.): «L'amplesso non giova mai, dicono; bisogna accontentarsi se non fa male» (συνουσίη δέ, φασίν, ὠνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε).

4 La scuola Cārvāka è alle volte riferita con il nome di Lokāyata. Per una ricognizione sul significato e l'utilizzo del termine Lokāyata rimando a R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., pp. 131-135 e 187-200.

La difficoltà di studiare le correnti del Materialismo indiano sta tutta nel fatto che non è sopravvissuta alcuna opera originale di questa o quella scuola materialista. Ciò che resta sono pochissimi frammenti e citazioni contenuti in scritti compilati da pensatori generalmente avversi al Materialismo,⁵ oppure brevi cenni inseriti in lavori teatrali e nelle opere dell’Epica,⁶ oppure ancora stringate descrizioni in testi a vocazione per lo più religiosa.⁷ Comunque sia, la centralità dialettica del Materialismo è, a mio parere, indiscutibile dato che questa imposizione di pensiero si è via via costituita quale “voce del dissenso” rispetto alle posizioni filosofiche, per così dire,

- 5 Ad esempio, Śāntarākṣita (VIII-IX sec. d.C.) tratta del Materialismo nel XXII capitolo del suo *Tattvasaṃgraha* – diffusamente commentato da Kamalāśīla (VIII sec. d.C.) nella sua *Tattvasaṃgrahapañjikā* – Jayantabhaṭṭa (IX-X sec. d.C.) ne esamina alcuni aspetti nella *Nyāyamañjarī*, Haribhadra (VIII-IX sec. d.C.), che pare essere stato il primo ad utilizzare il termine Cārvāka, dedica una parte del *Ṣaḍdarśanasamuccaya* alle teorie materialiste, così come fa anche Sāyaṇa-Mādhava (XIV-XV sec. d.C.) nel *Sarvadarśanasamgraha*. Śaṃkara (VIII sec. d.C.), nel suo *Brahmasūtrabhāṣya* espone gli assunti Lokāyata, anche se non del tutto in modo sistematico. Interessante è notare come il Canone pāli (*Dīghanikāya* I, 55) menzioni le teorie materialiste di Ajita Kesakambalin, un contemporaneo di Gotama Buddha. In *Majjhimanikāya* III, 71-72 queste stesse teorie sono dette «scorretta visione» (*micchādīṭṭi*). Sul fatto che Kesakambalin fosse un precursore dei Cārvāka, si veda l’illuminante R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., pp. 45-53. Le edizioni di riferimento sono, nell’ordine: Śāntarākṣita, *The Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the “Pañjikā” Commentary of Ācārya Kamalāśīla* (2 voll.), a cura di D. Śāstrī, Bauddha Bharati, Varanasi 1968; Jayantabhaṭṭa, *Nyāyamañjarī* (2 voll.), S.N. Śukla (a cura di), Chowkamba, Varanasi 1934-1936; Haribhadra Sūri, *Ṣaḍ-Darśana-Samuccaya*, a cura di M. Sivakumara Swami (ed. e trad.), Bangalore University, Bangalore 1977; Śaṃkara, *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam. With the Commentaries Bhāṣyaratnaprabhā of Govindānanda, Bhāmatī of Vācaspatimiśra, Nyāyanirnaya of Ānandagiri*, a cura di J.L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi 2000 (rist.); *The Dīgha Nikāya* (3 voll.), a cura di T.W. Rhys Davids e J.E. Carpenter, Pali Text Society, Oxford 1992-1995 (rist.); *The Majjhima-Nikāya* (3 voll.), a cura di V. Trenckner, Pali Text Society, Oxford 1993 (rist.).
- 6 Esempio a questo proposito è *Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa* CVIII, 17: *sa nāsti param ity etat kuru buddhiṃ mahāmate | pratyakṣaṃ yat tadātiṣṭha paroḥṣaṃ pṛṣṭhataḥ kuru* || («o altamente stimato, “non v’è [un altro mondo] oltre questo”, questa nozione coltiva, fai riferimento a ciò che è presente davanti agli occhi, coltiva il rifiuto per il non visibile»); Vālmīki, *Śrīmad Vālmīki-Rāmāyaṇa* (vol. 1), a cura di G.B. Karyalaya, Gita Press, Gorakhpur 1995.
- 7 Si consideri ad esempio *Chāndogya-upaniṣad* 8, 9, 1, oppure l’incipit della *Śvetaśvatara-upaniṣad* (I, 1-2), o anche *Kaṭha-upaniṣad* 1, 2, 6 (su cui vedi R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 47). L’edizione di riferimento è *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, a cura di P. Olivelle, Oxford University Press, New York 1998.

“forti”, ovvero rispetto alle dottrine di estrazione vedica, buddhista e jaina (anche se determinati assunti materialisti sono blandamente filtrati negli strati più antichi di alcune correnti cosiddette ortodosse, come ad esempio il Sāṃkhya).⁸ Nonostante l’infelice scarsità di fonti, è nondimeno possibile individuare quali siano stati i concetti fondamentali su cui il Materialismo ha centrato le proprie teorie.

2. Le dottrine dei bhūtapāṅcakavādin

Le correnti materialiste più arcaiche (ovvero il proto-Materialismo) ammettono l’esistenza, come s’è detto, di cinque elementi materiali. L’antichità della dottrina dei cinque elementi è testimoniata da almeno due passaggi dell’*Atharvaveda* (4, 14, 7 e 9, 5, 8) in cui si fa esplicita menzione a *pañcadhā* (appunto, «cinque elementi».)⁹ Un cenno alla medesima teoria è rintracciabile anche in *Ṛgveda* 10, 16, 3, ove si legge appunto il seguente verso funerario:

*sūryaṃ cākṣur gacchatu vātam ātmā dyām ca gaccha pṛthivīm ca dhārmaṇā
|
apō vā gaccha yādi tātra te hitām oṣadhiṣu prāti tiṣṭhā śārīraiḥ ||*

Vada l’occhio al Sole, il respiro al vento; vai tu al cielo o alla terra, secondo la [tua] condotta [passata], oppure vai all’acqua se colà è per te appropriato [luogo, o] risiedi con le tue membra nelle piante.

È Jean Filliozat a sottolineare come qui vi sia: «the announcement of the concept, later become classical, of the organism as formed of five elements (*pañca-bhautika*), if at least it is admitted that here the sky is a prefiguration of space (*ākāśa*) recognised in the classical doctrine».¹⁰ Se infatti,

8 Che il Materialismo fosse tenuto in debita considerazione dialettica dai filosofi ad esso avversi è dimostrato dalle varie trattazioni – per lo più a vocazione critica e antimaterialista – contenute in alcune tra le maggiori opere filosofiche indiane (di cui ho fornito un incompleto quanto sommario elenco alla nota 4).

9 Vi sono, inoltre, passaggi dell’*Atharvaveda* in cui il generico *pañca* («cinque») fa quasi sicuramente riferimento agli elementi materiali (8, 9, 4; 8, 9, 15). L’edizione di riferimento è: *The Atharvaveda. Sanskrit Text with English Translation*, a cura di D. Chand, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1980.

10 J. Filliozat, *The Classical Doctrine of Indian Medicine. Its Origins and Its Greek Parallels*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1964, p. 63. Per completezza è il caso di notare come nel *Ṛgveda* vi siano cenni anche ad una dottrina di tre elementi. Ad esempio, in *Ṛgveda* 1, 154, 4 compare *tridhātu* («tre elementi») che, secondo

oltre all’equazione tra cielo (*dyaus*) e spazio o etere (*ākāśa*), consideriamo il plausibilissimo parallelismo tra Sole (*sūrya*) e fuoco o calore (*tejas*), otteniamo l’elenco classico degli elementi materiali: terra (*prthivī*), acqua

il commentatore Śāyana, potrebbe significare: *prthivyāptejorāpadhātutrayaviśiṣṭam* («la triplice distinzione degli elementi materiali in terra, acqua e calore») – *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans together with the Commentary of Sayanacharya* (6 voll.), a cura di M. Müller, William H. Allen and Co., London 1849-1875. È proprio tale triplice distinzione – se si concede che *anna*, il cibo, stia per *prthivī*, la terra – a costituire il nucleo concettuale di un passaggio upaniṣadico, di sicuro interesse per quanto riguarda il nostro discorso. In *Chāndogya-upaniṣad* 6, 5, 1-4, il saggio Uddālaka Āruṇi così istruisce il figlio Śvetaketu: *annam aśitam tredhā vidhīyate | tasya yaḥ sthaviṣṭho dhātus tat puriṣam bhavati | yo madhyamas tan māṃsam | yo’niṣṭhas tan manaḥ || āpaḥ pītās tredhā vidhīyante | tāsām yaḥ sthaviṣṭho dhātus tan mūtram bhavati | yo madhyamas tal lohitaṃ | yo’niṣṭhaḥ sa prāṇaḥ || tejo’śitam tredhā vidhīyate | tasya yaḥ sthaviṣṭho dhātus tad asthi bhavati | yo madhyamaḥ sa majjā | yo’niṣṭhaḥ sā vāk || annamayaṃ hi somya manaḥ | āpomayaḥ prāṇaḥ | tejomayi vāg iti* («Il cibo mangiato è scisso in tre parti: ciò che di quello è parte più densa diviene escremento, la [parte] intermedia [diviene] carne, la più sottile [diviene] mente; le acque bevute sono scisse in tre parti: ciò che di quelle è parte più densa diviene urina, la [parte] intermedia [diviene] il sangue, la più sottile [diviene] respiro; il calore mangiato è scisso in tre parti: ciò che di quello è parte più densa diviene osso, la [parte] intermedia [diviene] midollo, la più sottile parola. Costituita di cibo, invero, o diletto, è la mente, costituito di acqua è il respiro, costituita di calore è la parola»). Per ciò che concerne invece *ākāśa* («etere», «spazio», ecc.), è la sua vicinanza concettuale al cielo (*dyaus*) qui suggerita a rendere probabile – anche se ovviamente non certo – il fatto che, nelle prime fasi del pensiero indiano, questo termine potesse significare il “luogo” entro cui gli altri elementi si “svolgono”. Se considerato in siffatti termini, *ākāśa* ricorda piuttosto da vicino l’ἄπειρον anasimandreo secondo l’accezione evidenziata da Aldo Magris (A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 159-160): «Il *peras* infatti delimita in quanto si trova più in fondo rispetto all’osservatore, come il confine d’un territorio o le pareti di una stanza: io però, muovendomi, posso sempre raggiungere il limite e attraversarlo mediante un *poros*, un ‘passaggio’, ed entrare in un altro territorio, in un’altra stanza. La medesima radice indoeuropea PER produce sia l’idea del “confine” (*peras*) sia quella dell’“attraversamento del confine” (*poros*) e non a caso ne deriva altresì il vocabolo “esperienza” (gr. *empeiria*, lat. *ex-perientia*, ted. *Er-fahrung*), giacché la metafora fondamentale del fare esperienza è appunto il “viaggiare” (gr. *poréuein*, ted. *fahren*), con cui l’uomo allarga i propri orizzonti conoscendo ciò che è fuori dai propri confini. Tenuto conto di ciò, il vocabolo anasimandreo non vuol dire una sostanza illimitatamente estesa bensì una situazione illimitatamente aperta nella quale non esiste un fondo definito, un limite attraversabile per andare altrove: l’*a-peiron* è semmai uno *s-fondo*, come l’orizzonte che sembra tale all’osservatore ma in realtà non è fissato da nessuna parte perché indietreggia man mano che uno vi si avvicina».

(*apas*), calore (*tejas*), aria (*vāta*, *vāyu*) ed etere (*ākāśa*). Va inoltre notato come, sempre in *Rgveda* 10, 16, 3, il termine *ātman* sia da tradursi con «respiro» e non, invece, con «sé», «spirito» o «anima», ecc.¹¹ Ciò può trovare facile conferma dalla lettura di alcuni passi del *Rgveda* in cui, per l'appunto, si accosta o s'identifica l'*ātman* al vento o all'aria. In *Rgveda* 1, 34, 7 leggiamo *ātméva vāta* («l'*ātman*, ovvero l'aria»), in 7, 87, 2 si afferma *ātmā té vāto* («l'aria è il tuo *ātman*»), ecc.¹² Se a ciò aggiungiamo passaggi come *Rgveda* 8, 3, 24: *ātmā pitús* («l'*ātman* è il nutrimento»), oppure 10, 107, 7: *dakṣiṇānam vanute yó na ātmā* («Dakṣiṇā procura il cibo che [è] il nostro *ātman*»), siamo legittimati a ritenere che, sin dagli strati più antichi del pensiero indiano, benché entro un orizzonte ampio e variegato di credenze, fosse nondimeno contemplata anche l'idea che il principio vivificante dell'essere umano, l'*ātman*, potesse avere natura squisitamente materiale, corporea.¹³ Nonostante l'attestarsi, nel corso dei secoli, di convinzioni maggiormente spiritualiste abbia spinto il concetto di *ātman* verso un'aura immateriale o sovramateriale rispetto al corpo fisico, composto da elementi grossolani – tale distinzione è adottata anche nei trattati di medicina tradizionale indiana che, in questo punto, trovano parziale ispirazione nella filosofia Sāṃkhya –,¹⁴ è senz'altro da considerazioni come quelle ora

-
- 11 Su questo punto si consideri T.J. Elizarenkova, *The Word ātmán in the Rgveda*, in «Indologica Taurinensia», 31 (2005), pp. 121-134, in particolare la p. 123.
- 12 Per ulteriori riferimenti in questa direzione rimando a T.J. Elizarenkova, *The Word ātmán*, cit., p. 125.
- 13 Si veda T.J. Elizarenkova, *The Word ātmán*, cit., p. 124. Ovviamente questa è, plausibilmente, solo una delle numerose interpretazioni di *ātman* che sono state raccolte e condensate all'interno del *Rgveda*. Accanto a tali posizioni, che potremmo definire materialiste, emergono infatti anche inclinazioni a decisa vocazione – per dir così – spiritualista. È Renou a ricordarci come – L. Renou, *On the Word ātmán*, in «Vāk», 2 (1952), pp. 151 s. – che: «The correlation *ātmán/vāta* (which is very secondary, and will hardly be exploited after the *R[g]V[eda]* [...] only expresses rough approximations, the most evident of which could be found on the naturalistic plane» (corsivo mio). Inoltre, sempre Renou sottolinea come nell'*Atharvaveda* (*Ibidem*, p. 152): «The association of *ā[tmán]* and of wind or breath tends to disappear (V, v, 7; IX, iv, 10 only)». Yāska (*Nirukta* 3, 15 e 10, 26) individua almeno tre significati di *ātman* – si veda P.L. Sharma, *Ātman*, in *Kalātattvakośa. A Lexicon of Fundamental Concepts in the Indian Arts*, a cura di K. Vatsyayan, Indira Gandhi National Centre for the Arts - Motilal Banarsidass, Delhi 1988, pp. 41-70, in particolare la p. 42 –, ovvero: «(1) the permeating or pervading principle, (2) the organism (*aṅgin*) in which other elements are combined or unified as *aṅgas* (components or organs), and (3) the ultimate sentient principle (*cetanatattva*) in which subsidiary *cetana tattvas* combine (*saṅghāta*)».
- 14 Anche i testi di medicina (*āyurveda*) parlano di cinque elementi, ma tendono ad interpretarli secondo una prospettiva Sāṃkhya. Si veda ad esempio l'inequivocabile

riferite che le correnti di ciò che abbiamo definito il proto-Materialismo hanno verosimilmente iniziato a concretizzarsi.

Procedendo nel percorso d'analisi, è dal *Mahābhārata* (*Śāntiparvan* 267, 4) che possiamo trarre l'informazione secondo cui i principi da cui trovano origine tutte le cose *mahābhūtāni pañceti tāny āhur bhūtacinakāḥ* («questi son detti “cinque elementi” da coloro che pensano [in termini]

spiegazione in *Suśrutasaṃhitā*, *Śārtrasthāna* 1, 20: *tatra sattvabahulam akāśaṃ rajobahulo vāyuḥ sattvarajobahulo'gni sattvatamobahulo āpaḥ tamobahulā pṛthivīti* («colà l'ākāśa si accompagna a *sattva*, il vento si accompagna a *rajas*, il fuoco si accompagna a *sattva* e *rajas*, l'acqua si accompagna a *sattva* e *tamas*, la terra si accompagna a *tamas*»). L'essere umano sarebbe composto da un corpo fisico e da un corpo spirituale, che sono tra loro distinti. *Suśrutasaṃhitā*, *Sūtrasthāna* 1, 22: *pañcamahābhūtaśārtrisamavāyāḥ puruṣa ity ucyate* («è detta “essere umano” la congiunzione dei cinque elementi [materiali] e del sé [lett: di ciò che ha un corpo]»). Tuttavia, il sé, pur essendo infinito e di natura spirituale, resta soggetto alla finitezza della carne (ovvero è *asarvagata*, «non onnipervasivo»). Questa interessantissima prospettiva – che in verità distanzia non di poco la filosofia medica (qui apparentemente in cerca di una via conciliante tra spirito e materia) dal netto ed irriducibile dualismo Sāṃkhya – emerge ad esempio da *Suśrutasaṃhitā*, *Śārtrasthāna* 1, 16: *na cāyurvedaśāstreṣūpadiśyante sarvagatāḥ kṣetrajñā nityāś ca asarvagateṣu ca kṣetrajñeṣu nityapurūṣakhyāpakān hetūn udāharanti āyurvedaśāstreṣv asarvagatāḥ kṣetrajñā nityāś ca tiryagyonimānuṣadeveṣu saṃcaranti dharmādharmanimittaṃ ta ete'numānagrāhyāḥ paramasūksmāś cetanāvantaḥ śāsvatā lohītaretaśoḥ sannipāteṣv abhivyajyante yato'bhīhitaṃ pañcamahābhūtaśārtrisamavāyāḥ puruṣaḥ iti sa eṣa karmapurūṣaś cikitsādhikṛtaḥ* («i trattati di medicina non specificano che i sé sono onnipervasivi e permanenti, [ma] illustrano le ragioni che fanno conoscere lo spirito permanente [risiedere] nei sé non onnipervasivi; i trattati medici [affermano] che i sé non sono onnipervasivi, sono eterni ed entrano negli animali, negli uomini e negli dèi secondo i meriti e i demeriti [accumulati], essi sono còliti mediante inferenza [poiché] sono estremamente sottili [ovvero impercettibili]; sono forniti di coscienza, eterni, si fanno manifesti [nei corpi] nel [momento del]l'unione di ovulo [lett.: sangue] e sperma; siccome l'espressione “essere umano” [indica] la congiunzione dei cinque elementi [materiali] e del sé, questo [che noi chiamiamo] “essere umano karmico” è il soggetto della scienza medica»). Il passaggio è così chiosato da K.K.L. Bhishagraṭna – *An English Translation of the Suśruta Saṃhitā Based on Original Sanskrit Text* (vol. II), published by the author, Calcutta 1911, pp. 119 s. nota –: «*Suśruta's Physiology, like that of Caraka, is in the strictest sense of the word molecular and his science of life is an attempt at explanation of consciousness from the materialistic standpoint [...]. The soul, according to Suśruta, is an independent existence and is often associated with what is called life. [...] The soul in Suśruta is individual [...] and takes cognisance of sorrow, disease and death by its union with the body*» (corsivo mio). Si veda anche: *Suśruta Saṃhitā. Text with English Translation* (voll. 1 e 2), a cura di K.K.L. Bhishagraṭna, Chowkhamba, Varanasi 1991.

di elementi»¹⁵. Ciò che deve attirare la nostra attenzione è il termine *bhūtacintakāḥ* («coloro che pensano [in termini] di elementi»). Questo medesimo vocabolo, come ha rilevato Ramkrishna Bhattacharya, ricorre altre volte all'interno del *Mahābhārata*.¹⁶ Qui basti citarne una (*Śāntiparvan* 224, 50):

*kecit puruṣakāraṃ tu prāhuḥ karmavido janāḥ
daivam ity apare viprāḥ svabhāvaṃ bhūtacintakāḥ*

Ora, alcune persone, i conoscitori dell'azione, dichiarano [che tutto si compie per] l'operosità dell'uomo, altri sapienti [per] il volere divino, coloro che pensano [in termini] di elementi [per] lo *svabhāva*.

È sempre Bhattacharya ad aver sottolineato come in questo particolare contesto il termine *svabhāva* debba intendersi con il significato di «caso», «accidente».¹⁷ Questa posizione “accidentalista” si aggiunge – stando alla stanza ora citata – a due altre e opposte inclinazioni: l'una rappresenta coloro che ritengono le cose del mondo esser dovute all'azione dell'uomo (*puruṣakāra*), l'altra coloro che sostengono siano governate dal fato o destino (*niyati*, *adrṣṭa*). I primi chiamano in causa esclusivamente l'individuo e le sue forze e possibilità, i secondi si riferiscono ad una potenza sovraor-

15 Vedi R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 40.

16 R. Bhattacharya, *What is Meant by Svabhāvaṃ Bhūtacintakāḥ*, in *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, a cura di K. Preisendanz, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007, pp. 275-281, da cui è tratto il sanscrito della stanza del *Mahābhārata* citata.

17 Bhattacharya, *Ibidem*, p. 279; Id., *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., pp. 41 s. In particolare si considerino i seguenti due passaggi, messi in evidenza in Id., *What is Meant by Svabhāvaṃ Bhūtacintakāḥ*, cit., p. 277. *Yājñavalkyasmṛti* 1, 349ab: *kecid daivāt svabhāvād vā kālāt puruṣakārataḥ* («alcuni [affermano che tutto si compie] a motivo del volere divino, oppure [altri] a motivo dello *svabhāva*, [altri] a motivo del tempo, [altri ancora] a motivo dell'operosità dell'uomo»); e una variante di questo verso riferita da Viśvarūpa nella sua *Bālakṛīḍā*: *kecid daivād dhaṭhāt kecit kecit puruṣakarataḥ* («alcuni [affermano che tutto si compie] a motivo del volere divino, alcuni a motivo del caso, alcuni a motivo dell'operosità dell'uomo»). Resta il fatto che *svabhāva* è vocabolo polisemico che, dipendentemente dall'orizzonte filosofico di riferimento, passa variamente ad indicare l'accidente, la necessità, la natura intrinseca, ecc. Tale polisemia è messa chiaramente in luce in R. Bhattacharya, *Verses Relating to svabhāvavāda: A Collection*, in «Sambodhi», 25 (2002), p. 84: «the Alpha and the Omega of the doctrine of *svabhāva* may be encapsulated in three words: *nirīśvaratā* (atheism), *ākasmikatva* (accidentalism) and *akriyā* (inactivism) [...] *svabhāva* could mean both causality inherent in every phenomenon [...] as well as chance».

dinata e, in certo senso, divina, celeste (come suggerito per l'appunto dal termine *daiva*, che però non implica alcuna soggettivazione: *daiva* resta qui sempre un qualche cosa di impersonale) che predetermina l'andamento del mondo.¹⁸ I sostenitori di *svabhāva*, quindi, da un lato negherebbero alle azioni umane ogni possibilità di auto-determinazione e, dall'altro non ammetterebbero alcun intervento da parte di una regola predestinante. Com'è ovvio, un'impostazione filosofica che preveda che tutto dipenda dal caso (*svabhāva*, altrimenti *yadr̥cchā*, termine che ne accentua la “spontaneità”),¹⁹ negando con ciò la causalità sia superna che terrena, dovrà necessariamente attestarsi entro un orizzonte di “inattivismo” (*akriyāvāda*). In un universo per nulla condizionabile o prevedibile non ha infatti alcun senso darsi pena, impegnandosi in una *vita activa* volta all'ottenimento di qualsivoglia

18 È questa la nota posizione dell'*ājīvika* Makkhali Gosāla, così descritta in *Dīghanikāya* I, 53 s.: *n'atthi [...] hetu n'atthi paccayo sattānaṃ saṃkilesāya, ahetu apaccayaṃ sattā saṃkilissanti. n'atthi hetu n'atthi paccayo sattānaṃ visuddhiyā, ahetu apaccayaṃ sattā visujjhanti. n'atthi attakāre n'atthi parakāre, n'atthi purisakāre, n'atthi balaṃ n'atthi viriyaṃ [...] sabbe sattā sabbe paṇā sabbe bhūtā sabbe jīvā avasā abalā aviriyaṃ niyatisaṅgati bhāvaparinatā* («Non v'è [...] causa, non v'è condizione nella corruzione degli esseri, gli esseri si corrompono senza causa e senza condizione. Non v'è causa, non v'è condizione nella purificazione degli esseri, gli esseri si purificano senza causa e senza condizione. Non v'è [causa né condizione] nell'azione propria, non v'è nell'altrui azione, non v'è nell'azione dell'uomo, non v'è forza, non v'è potenza [...] tutti gli esseri, tutti coloro che hanno respiro, tutti gli esistenti, tutti i viventi son privi di potere, privi di forza, privi di potenza, evoluti [come sono] nelle loro [rispettive] condizioni secondo necessità»). Silburn spiega (L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, De Boccard, Paris 1989, p. 133): «Gosāla enseignait une doctrine de l'universelle stabilité: si la nature n'était pas gouvernée par une loi inéluctable nommée *niyati*, aucun ordre n'y régnerait. Mais cet ordre prédéterminé a pour corollaire un changement non moins universel car la nature [...] c'est de façon inéluctable qu'elle progresse vers un but inéluctable».

19 In realtà, vi sono almeno due interpretazioni di *svabhāva*: la prima tende ad identificare tale concetto con *yadr̥cchā* o termini che indicano idee simili (vedi *supra*, la nota 17) laddove la seconda no. Un esempio di quest'ultimo caso è rintracciabile in *Svetāśvatara-upaniṣad* 1, 2 ove si distinguono le dottrine incentrate su *svabhāva* (che qui non ha affatto il significato di “caso”, “accidente”) da quelle ispirate a *yadr̥cchā*. A spiegazione di questa seconda interpretazione, R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 42, nota 30, riporta un illuminante passaggio di Amalānanda: «Amalānanda on Śāṅkara's commentary on *B[rahma-]S[ūtra]* II, 1, 33: *niyatiniṣiddhāmanapekṣā yadā kadācītipravṛtṭiyudayo yadr̥cchā, svabhāvastu sa eva yāvadvastubhāvī, yathā śvāsādu*, “*Yadr̥cchā* means random occurrence without regard for the law of fixed causation; by contrast *svabhāva* is that which exists as long as the thing exists, for example, respiration, etc. (in the case of living beings)”».

fine in questo o nell'altro mondo. Detto altrimenti, l'inattivismo s'innesta in una prospettiva filosofica secondo cui l'uomo non è né predestinato, né destinantesi, bensì sia adestinato che non destinantesi.

Inoltre, se *svabhāva* rappresenta l'accidente, che è qui ritenuto essere l'unico motivo dell'esistenza delle cose, e se tale dottrina si accompagna alla teoria dei cinque elementi (secondo cui *solo* i cinque elementi e null'altro sarebbero, per dir così, le unità fondamentali del cosmo), va da sé che la sfera del trascendente viene in questo contesto decisamente depotenziata (quando non completamente negata) entro una prospettiva fondamentalmente ateistica e aspiritualista. L'ateismo suggerito da una tale idea di *svabhāva*, però, può avere diverse sfaccettature: può essere infatti inteso in forma radicale e negazionista (per cui non sono ammessi gli dèi, ma solo l'accidente conta), o in forma moderata e riduttivista (per cui anche gli dèi starebbero, materiali ed impotenti, sotto il dominio dell'accidente).²⁰ Ad ogni modo, un'autentica posizione materialista dovrà su questo punto essere meramente negazionista,²¹ e ciò anche alla luce del fatto che, se diamo credito a quanto s'afferma nel *Maṇimēkalai*, i *bhūtapañcakavādin* riterrebbero essere un mezzo di conoscenza valida solamente la percezione diretta (*pratyakṣa*).²² Inoltre, anche l'essere umano nella sua interezza sarà ridotto, più o meno radicalmente, alla "cruda" materia (*tajjīvataccharīravāda*, *dehātmaavāda*).²³

20 Questa prospettiva è ben delineata in *Mahābhārata*, *Āśvamedhikaparvan* 50, 11: *devā manuṣyā gandharvā piśācāsurarākṣasāḥ | sarve svabhāvataḥ sṛṣṭā na kriyābhyo na kāraṇāt ||* («gli dèi, gli uomini, i *piśāca*, i demoni, i *rākṣasa*, tutti son emessi da *svabhāva*, non dalle attività [di dèi, uomini, ecc.], né da una causa [sovraordinata]»). Vedi R. Bhattacharya, *What is Meant by Svabhāvaṃ Bhūtacintakāḥ*, cit., pp. 279 s. (da cui si cita il testo sanscrito).

21 Inclinazioni ateistiche pare siano esistite fin dai tempi del *Rgveda*, come attestato da 8, 70, 7 (ove compare il termine *ādeva*, «senza dio»), 8, 71, 8 (*ādevo*) e 10, 38, 3 (in cui troviamo sia *dāsa*, «infedele», sia °*ādeva*).

22 Il *Maṇimēkalai* (poema buddhista tamil attribuito a Cīttalai Cāttaṅār, VI sec. d.C., ma molto probabilmente composto complessivamente tra il III e il VII sec. d.C.), dedica l'ultima parte del capitolo XXVII (versi 264-276) alle dottrine dei *bhūtavādin*. Secondo un passaggio della traduzione di Holmstörn, citato in R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 39, i *bhūtapañcakavādin* ritenevano valido solo *pratyakṣa*, con ciò implicitamente rifiutando l'esistenza delle divinità, ma anche dell'*ātman* in senso eternalista, esistenza in genere provata ricorrendo all'inferenza (*anumāna*).

23 Per le posizioni meno radicali – e con ciò stesso non strettamente materialiste – richiamo, qui, le considerazioni già avanzate *supra* a proposito delle scuole mediche (*āyurveda*), alla nota 14. È tuttavia plausibile pensare – anche se non abbiamo sufficienti evidenze testuali – che le germinali espressioni materialiste ti-

Quindi, per ciò che concerne il proto-Materialismo – pur non potendo individuare da quali e quante differenti correnti di pensiero esso sia stato composto, né d’altro canto avendo certezza che abbia mai raggiunto la forma di un pensiero organico e compiuto –, possiamo affermare che in esso sono confluite diverse tendenze e prospettive di cui si ha traccia sin dal più remoto passato filosofico a noi accessibile. I punti fondamentali di tale impostazione sono: (1) l’ammissione dell’esistenza di cinque elementi; (2) l’idea che non solo il mondo, ma anche il sé sia frutto della mescolanza di questi cinque elementi; (3) l’idea che l’universo, nel suo svolgersi, non dipenda da alcunché se non dal caso; (4) l’idea che, se il caso o accidente impera su tutte le cose, ogni sforzo personale in vista di un qualunque fine – materiale o morale – si dimostri inefficace, e da qui l’inclinazione all’inattivismo (*akriyāvāda*).

3. Le dottrine dei Cārvāka (bhūtacatuṣṭayavādin)

Passando ora alle scuole Cārvāka, esse accettano l’esistenza non di cinque, bensì di quattro elementi: terra, acqua, fuoco e aria (*prthivyāpastejovāyur iti tattvāni*).²⁴ Rifiutano quindi l’*ākāśa* o etere e per ciò son detti *bhūtacatuṣṭayavādin*. Senz’altro, è questa una posizione decisamente più rigorosa rispetto a quella dei *bhūtapañcakavādin*, in quanto l’ammissione dell’*ākāśa*, non essendo attestato dai sensi, non sarà mai dimostrabile in un sistema di pensiero che si rifà in primissima istanza alla percezione diretta e, non essendo percettivamente dimostrabile, esso potrebbe dar adito a facili propensioni verso l’immateriale (l’impercettibile *ākāśa* come *luogo* dell’indimostrabile *ātman*).²⁵ Dunque, tutto ciò che esiste è costituito esclu-

piche della medicina indiana (in cui comunque si manteneva una distinzione netta tra *ātman* e *śarīra*, tra sé e corpo) abbiano potuto essere meditate in senso ben più “estremista” da alcune correnti di *bhūtapañcakavādin*. Secondo il *Mañimēkalai*, infatti, vi sarebbero stati *bhūtapañcakavādin* che ritenevano che *sia* il corpo, *sia* lo spirito, fossero composti dai cinque elementi, e che nulla sopravvivesse alla morte (R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 39).

24 *Ibidem*, p. 78.

25 In effetti, le scuole mediche indiane, pur avendo una, per dir così, impostazione materialista basata sulla dottrina dei cinque elementi, hanno altresì concesso spazio allo spirito, al *puruṣa* di matrice Sāṃkhya. Ricordo qui le parole di Jayatilleke il quale, analizzando l’espressione *ayacchaṭṭhā* (che egli rende con «with *ātman* as the sixth») ricorrente nella versione ardhmāgādhi del *Sūtrakṛtāṅgasūtra*, suggerisce che – K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), p. 96 –: «the person who held the reality of the five

sivamente da quattro elementi: *tatsamudāye śarīrendriyaviśayasamjñāh* («ciò che chiamiamo “corpo”, “senso” e “oggetto” dipende dalla loro combinazione»)²⁶. Detto questo, bisogna nondimeno specificare che i Cārvāka non limitavano le autentiche possibilità conoscitive dell'uomo alla mera percezione diretta (*pratyakṣa*): essi, infatti, ammettevano anche l'inferenza (*anumāna*), ma solamente quel tipo di inferenza che trova o può trovare conferma nell'esperienza sensibile, solo l'inferenza – per dir così – strettamente subordinata alla percezione.²⁷ Secondo quello che è oramai di-

elements also believed in the reality of the *ātman* as a sixth element, in which case this is not a Materialist philosophy at all». A mio parere questo è un buon ritratto, ad esempio, della filosofia āyurvedica.

26 R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 79.

27 Bhattacharya nota come secondo Aviddhakarṇa, un esponente della scuola Cārvāka (*Ibidem*, p. 58): «Inference [...] might be accepted from the empirical point of view but adds: the definition of *probans* (*liṅga*) is not possible, inference *per se* cannot be a means of right knowledge». Se, infatti, Aviddhakarṇa ammette da un lato che l'inferenza possa essere utilizzata a supporto della nostra conoscenza, dall'altro egli definisce “conoscenza” esclusivamente il cogliimento di oggetti non conosciuti in precedenza, con ciò stesso estromettendo l'inferenza dal novero dei mezzi di conoscenza valida (*pramāṇa*). Si considerino i seguenti due frammenti entrambi tratti dalla *Pramānavārttikasvopajñāvṛttiṭkā* di Karṇakagomin (IX sec. d.C.) e attribuiti ad Aviddhakarṇa (raccolti in *Ibidem*, p. 81): *satyam anumānam iśyata evāsmābhīḥ pramāṇam lokapratītatvāt* («è vero che l'inferenza è da noi accettata quale mezzo di conoscenza valida, [e ciò] poiché è riconosciuta dalla gente») e *anadhigatārthaparicchittiḥ pramāṇam ato nānumānam pramāṇam arthaparicche dakatvābhāvād* («[ciò che consente di cogliere] un oggetto non [ancora] conosciuto è l'esatta definizione [di] mezzo di valida conoscenza, quindi l'inferenza non è un mezzo di valida conoscenza poiché non esiste [ad esempio] l'universale “acqua” nell'esatta determinazione dell'oggetto [particolare]»). Ciò che Aviddhakarṇa sembra negare qui, schierandosi in tal modo contro le impostazioni epistemologiche ad esempio delle scuole Nyāya, è che l'inferenza si attui tra universali (*sāmānya*) – ovvero tra universale fumo (*dhūmatva*, la “fumosità” del fumo) e universale fuoco (*vahnitva*, la “fuochità” del fuoco) mediante una regola di invariabile concomitanza (*vyāpti*) – e non, invece, tra particolari (*viśeṣa*) – ovvero tra il concreto fumo (*dhūma*) e il concreto fuoco (*vahni*). Ovviamente una coerente impostazione materialista dovrà ritenere gli universali inesistenti poiché non percepibili. Una dettagliata spiegazione delle argomentazioni materialiste contro la validità di *vyāpti* può rintracciarsi nel *Sarvadarśanasamgraha* di Śāyaṇa-Mādhava (Śāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha*, cit., pp. 7-13). Si noti qui – *mutatis mutandis* – l'assonanza con il pensiero di Epicuro, il quale sostiene il primato della sensazione poiché essa sarebbe sempre vera. Tuttavia, ammette anche la bontà della prolessi (πρὸλήψις) o anticipazione: la prolessi consente di conoscere anticipatamente le cose in base a delle previe e reiterate conferme percettive. Va però sottolineato come la prolessi possa anticipare l'esperienza solo ed esclusivamente in quanto dipende ed è suscitata dall'esperienza medesima. È

venuto l'esempio classico, i Cārvāka non rifiutano inferenze del tipo “vedo del fumo → c'è del fuoco” perché l'esperienza quotidiana attesta per lo più il fatto che, ove ci sia fumo, ci deve essere qualcosa che brucia, e quindi ci deve essere fuoco. Tuttavia, essi respingono inferenze che non si basino su esperienze verificabili, e con ciò non considerano valide inferenze che siano architettate allo scopo di determinare l'esistenza del sé (*ātman*) inteso come entità sovramateriale ed imperitura,²⁸ degli dèi (*īśvara*),²⁹ e di

dunque tale stretta dipendenza da esperienza e sensazione, che rappresentano di per sé criteri di verità, a garantire il valore veritativo anche della prolessi. Si veda Diogene Laerzio, *Vita Epicuri* 33,1-7, in Epicuro, *Opere*, cit., pp. 22 s.

- 28 Principalmente, l'argomentazione muove in due direzioni, entrambe basate sul fatto che il sé non è percepito (non lo si vede, né lo si ode, ecc.). Ora, la percezione è ritenuta essere o esterna – ad esempio, vedere un oggetto –, oppure interna – ad esempio, sperimentare una sensazione. (1) Nel primo caso, si coglie solo ciò che è visibile, udibile, e così via, ma il sé non ha alcuna di queste caratteristiche e quindi non può essere afferrato dai sensi. Un esempio di come questa critica materialista al sé poteva strutturarsi ci viene fornito dal *Sūtrakṛtāṅgasūtra* (2, 1, 9): *anno bhavati jīve annam sarītram | tamhā te evaṃ no vipaḍivedenti ayamāiso āyā dīheti vā hasseti vā parimaṇḍaleti va vaṭṭeti vā taṃseti vācāiṃseti vā āyateti vā chalaṃsiṣṭi vā aṭṭaṃseti vā kiṇḥeti vā nīleti vā lohīyahālidde sukḥileti vā subbhigandheti vā dubbhigandheti vātīteti vā kati vā aṭṭaṃseti vā kiṇḥeti vā nīleti vā lohīyahālidde sukḥileti vā subbhigandheti vā dubbhigandheti vātīteti vā kaḥuṭeti vā kasāṭeti vā ambileti vā mahureti vā kakkhaḍeti vā maiṭeti vā guruṭeti vā lahuṭeti vā siṭeti vā usiṇeti vā niddheti vā lakkheti vā evaṃ asante asaṃvijjamaṇe jesim tam suyakkhayaṃ bhavati*. H. Jacobi – *Jaina Sutras Translated from Prakrit*, (vol. 2: *Uttarādhyayana Sūtra* e *Sūtrakṛtāṅga Sūtra*), The Clarendon Press, Oxford 1895, p. 340 – traduce: «Those who maintain that the soul is something different from the body cannot tell whether the soul (as separated from the body) is long or small, whether globular or circular or triangular or square or hexagonal or octagonal, whether black or blue or red or yellow or white, whether of sweet smell or of bad smell, whether bitter or pungent or astringent or sour or sweet, whether hard or soft or heavy or light or cold or hot or smooth or rough. Those therefore who believe that there is and exists no soul speak the truth». (2) Il secondo punto vuole che, se il sé non può essere percepito, allora non è né possibile, né necessario inferirne l'esistenza a partire dalle percezioni interne. La percezione, poniamo, del dolore, del piacere, o della fame, della sete, non dimostra la presenza di un sé autonomo: visto appunto che il dolore o il piacere sono sperimentati solamente in presenza di un corpo, non è necessario né ammettere un *ātman*, tanto meno un *ātman* distinto dal corpo.
- 29 Neppure gli dèi – come l'*ātman* – sono percepibili, e quindi anche per essi valgono le medesime considerazioni avanzate alla nota precedente. Si veda, a puro titolo d'esempio, la critica ai *brāhmaṇa* in *Dīghanikāya* I, 240 s.: essi pretenderebbero di raggiungere le divinità attraverso le pratiche sacrificali, pur senza averle mai vedute; il testo ripete: *na [...] brahmā sakkhidiṭṭho* («Brahmā non [...] è stato visto con i loro occhi»).

una vita futura (*paraloka*, ovvero un'esistenza *post-mortem*).³⁰ In sostanza, il diniego di questi tre elementi implica, per coerenza, l'idea che la legge di retribuzione karmica non sia valida, con ciò annientando la struttura di riferimento morale universalmente – anche se variamente – accettata da tutte le impostazioni religiose indiane.³¹

Tuttavia, i Cārvāka, pur non ammettendo l'esistenza di un *ātman* imperituro (*jalabudbudavaj jīvāḥ*, «i “sé” sono come bolle d'acqua»)³² e fruitore di meriti e demeriti conseguenti alle sue buone o cattive azioni – meriti e demeriti che dovrebbero essere elargiti conformemente alla regola del *karma* –, riconoscono nondimeno che si possa in certa misura fare esperienza “di sé”. Il sé di cui essi parlano ha, com'è ovvio, connotazioni squisitamente psicologiche, e nient'affatto spirituali. È un'entità strettamente subordinata alla presenza del corpo o, meglio, dei quattro elementi che concorrono a costituire il corpo materiale.³³ A prevenzione di facili critiche, i Cārvāka

30 L'esistenza di mondi ultraterreni (ovvero di vite future), ove dovrebbe recarsi l'*ātman* una volta lasciato il corpo materiale, è negata in base a due assunti. (1) Anzitutto, non è possibile percepire un altro mondo, differente da quello in cui ci troviamo e, quindi, nessuna inferenza in proposito potrà essere accolta (*paralokāsiddhau pramāṇābhāvāt*, «poiché non v'è un mezzo di conoscenza valida che stabilisca [l'esistenza] di un altro mondo»). (2) Inoltre, un mondo ultraterreno dovrebbe essere abitato da esseri ultraterreni, tuttavia *paralokino'bhāvāt paralokābhāvāḥ* («non v'è un altro mondo poiché non vi sono abitanti di un altro mondo»), e ciò *paralokicaitanyaṃ niravayavatvāt* («a motivo dell'inconsistenza di una coscienza [che abiti] in un altro mondo»). R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 80. Se già non è possibile determinare la presenza dell'*ātman* in questa vita, come si potrà scorgere un *ātman* che risiede altrove? Inoltre, anche posto che l'*ātman* sia identificato alla coscienza, non v'è nulla che possa testimoniare che tale coscienza provenga da un'esistenza precedente a quella attuale e proceda verso una condizione futura. Si consideri il seguente passaggio: *ihalokaparalokaśarāyayor bhinnatvāt tadgatayor api cittayor naikāḥ santānau* («per via della distinzione dei due corpi in questo mondo e nell'altro mondo, anche le due coscienze che procedono con quelli non sono una continuità»). *Ibidem*, p. 83.

31 In un verso attribuito ai Cārvāka leggiamo: *naiva varṇāśramādīnām kriyās ca phaladāyikāḥ* («neppure le azioni de[gli] uomini che appartengono a[ll]e [quattro] caste, degli [uomini che hanno abbracciato i quattro] ordini di vita, ecc., sortiscono un effetto [karmico]»). *Ibidem*, p. 84.

32 *Ibidem*, p. 79. Traduco *jīvāḥ* con «i sé» poiché è qui ovvio che il riferimento è all'*ātman*.

33 Si considerino, a titolo d'esempio, i seguenti brevi passaggi tratti dal Canone pāli e riferibili di sicuro a posizioni materialiste. *Dīghanikāya* I, 34: *attā rūpī cātummahābhūtikō* («il sé è corporeo e costituito dai quattro elementi»). *Dīghanikāya* I, 55: *cātummahābhūtikō ayam puriso* («questo essere umano è costituito dai quattro elementi»).

sostenevano che la coscienza non appare in tutte le forme corporee, ma esclusivamente nella forma tipica dell'essere umano: *caitanya viśiṣṭaḥ kāyaḥ puruṣaḥ* («l'essere umano è un corpo caratterizzato dalla [presenza della] coscienza»)³⁴ È generalmente portato, come esempio, il processo di fermentazione, secondo cui la coscienza emergerebbe nel corpo dell'uomo così come, in presenza di determinate condizioni, una certa sostanza sviluppa una gradazione alcolica: *kiṇvādibhyo madaśaktivat* («come il potere inebriante [proviene] dai fermenti, ecc.»)³⁵ Tuttavia si presenta a questo punto un problema filosofico cruciale: l'aforisma che afferma la derivazione della coscienza (*caitanya*) dagli elementi è non poco sibillino, visto che recita semplicemente *tebhyaś caitanyaṃ*, traducibile sia con «a quelli [dativo], la coscienza», sia con «da quelli [ablativo], la coscienza»,³⁶ e con ciò lasciando aperte varie possibilità interpretative. In effetti, dato per assunto che la coscienza esiste in virtù degli elementi, resta da determinare come essa sia da quelli derivata. Vi sono, a tale proposito, due correnti ermeneutiche, ben riassunte dal pensatore buddhista Kamalaśīla: *tatra kecid vṛttikārā vyācaḥṣate utpadyate tebhyaś caitanyaṃ | anye abhivyajyate ity āhuḥ | ataḥ pakṣadvayam āha jayate vyajyate'tha ceti* («colà, alcuni commentatori spiegano “la coscienza origina da quelli”; altri dicono “è manifestata”. Quindi, esprimono una duplice posizione “[essa] nasce” e “[essa] è manifestata”»)³⁷ Dunque, secondo una prima linea interpretativa, la coscienza origina (*utpadyate*) o nasce, sorge (*jayate*) dalla commistione di elementi, evidenziando in tal modo un rapporto produttivo, per così dire, che accade tra fattori connaturati. Secondo l'altra interpretazione, invece, si sostiene che gli elementi sono la causa dell'apparizione della coscienza (decisive in questo senso sono le forme passive *abhivyajyate*, *vyajyate*), con ciò intendendo che la coscienza “in qualche modo” (ma le fonti non ci permettono di definire quale) è da considerarsi distinta dai quattro elementi, pur esistendo sempre e comunque in virtù di quelli. Quest'ultima è la posizione, potremmo dire “riformata”, del filosofo Cārvāka Udbhāṭa Bhaṭṭa che, nei seguenti passaggi del *Granthibhaṅga* di Cakradhara (XI sec. d.C.), viene distinta da quella di Bhāvivikta, un più antico esponente del Cārvāka:

cirantanacārvākair hi bhāviviktaprabhṛtibhiḥ bhūtebhyaś caitanyaṃ iti sūtram bhūtebhya itī pañcamyanta padayojanayā vyākhyātam bhūtebhya utpa-

34 R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 79.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 *Tattvasaṃgraha pañjikā ad Tattvasaṃgraha* 1857-1858.

dyate caitanyam iti || udbhaṭena tu bhūtebhyaḥ itipadaṃ caturthyantatayā vyākhyātam bhūtebhyaś caitanyaṃ bhūtārtham caitanyaṃ svatantram eva śarīrārambhakabhūtopakāraḥ ity arthaḥ ||

Invero i Cārvāka antichi, ad iniziare da Bhāvivikta, spiegano l’aforisma «*bhūtebhyaś caitanyam*» con l’uso della parola *bhūtebhya* al quinto caso [ovvero l’ablativo, quindi]: «dagli elementi origina la coscienza». Invece, Udbhaṭa spiega la parola *bhūtebhya* con il quarto caso [ovvero il dativo, quindi]: «agli elementi, la coscienza»; la coscienza è [per Udbhaṭa] proprio un “oggetto” materiale (*bhūtārtha*) indipendente, [ma] ausiliario (*upakāra*) rispetto agli elementi che costituiscono il corpo; questo è il senso.³⁸

Se il punto di vista qui riferito a Bhāvivikta rappresenta quella che potremmo chiamare la prospettiva “classica” del materialismo Cārvāka, in cui vige una sorta di riduzionismo ai crudi elementi, Udbhaṭa dal canto suo si fa portavoce senza dubbio di una versione riformata e meno – per dir così – radicale, ove la determinazione della dimensione psicologica, ovvero della coscienza (*caitanya*), sembra trovare argomentazioni meno rigide (e più concilianti con alcuni assunti Nyāya-Vaiśeṣika),³⁹ come testimonia il seguente passaggio in cui egli descrive *caitanya* quale invisibile materialità:

śarīrārambhakakāraṇānām eva bhūtānam sa kaścit tādṛśo vicitrasukhaduḥkhopabhogado dharmāḥ svabhāvaviśeṣa ity arthaḥ ||

V’è invero una qualche invisibile proprietà degli elementi, dei principi che costituiscono il corpo, che in base alla [sua] particolare natura intrinseca promuove il godimento dei vari piaceri e pene; questo è il significato [dell’aforisma].⁴⁰

In ambo i casi, però, resta il fatto che la coscienza cessa d’essere alla morte del corpo. In che modo, quindi, è possibile coniugare la morale e l’etica entro un

38 Riportato in *Ibidem*, cit., p. 81.

39 Bhattacharya, (*Ibidem*, p. 82), cita un passaggio del *Syādvādaratnākara* di Vāḍidevasūri (1143 d.C.) in cui si riferiscono le seguenti parole di Udbhaṭa: *caitanya aśabdasukhaduḥkhecchādvesaprayatnasamskārānām tattvāntaratvāt* («poiché [oltre alla terra, ecc.] vi sono principi interni [oppure: altri principi] come la coscienza, la parola, il piacere, la pena, il desiderio, l’avversione, le volizioni, le impressioni mentali»). La parola *antaratva* può significare sia «interiorità» che «alterità». Pare quindi che Udbhaṭa ammetta l’esistenza di principi secondari (coscienza, parola, ecc.), *distinti* ma *dipendenti* dai principi primi (terra, acqua, ecc.).

40 Il passo si trova nel *Granthibhaṅga* di Cakradhara ed è riportato in R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 81. Sul significato di *svabhāva* in questo contesto si veda la nota seguente.

orizzonte che di fatto nega ogni possibile retribuzione karmica? S'è visto come i proto-materialisti si adagino sulla sponda dell'inattivismo, del ritiro dalla vita in una passiva attesa della fine. I Cārvāka, invece, negando ogni possibilità allo *svabhāva*,⁴¹ al caso dei *bhūtapañcakavādin*, e rifiutando l'idea che un qualsivoglia intervento “dall'alto” (sia ad opera di un dio, sia ad opera del destino) possa trovar luogo in questo mondo, accolgono l'istanza attivista (*kriyāvāda*). Secondo i Cārvāka, infatti, ogni uomo è facitore dei propri beni e dei propri mali.⁴² «Finché v'è vita, si viva gioiosamente», recita un *refrain* materialista.⁴³ Tuttavia la gioia, il piacere ricercato dai Cārvāka non deve confondersi con l'edonismo e la dissolutezza, quanto piuttosto con un più probabile esercizio della vita retta che – come possiamo solo intuire da alcuni frammenti – si dovrebbe configurare quale temperanza nella sfera del privato⁴⁴ e ottemperanza alle regole dello stato nella sfera del pubblico. (Nonostante il Materialismo Cārvāka abbia

41 Il termine *svabhāva* è utilizzato dalle correnti Cārvāka nel senso letterale di «natura propria», ad indicare che le caratteristiche di un qualsiasi oggetto sono dettate dalla sua natura costitutiva (ovvero dalle modalità con cui i quattro elementi si legano). In questa accezione, acquista notevole plausibilità affermare che la coscienza compare nell'uomo per necessità, ovvero perché è la sua stessa natura (*svabhāva*) a richiederlo.

42 Vedi *Ibidem*, pp. 41 s. e nota 25.

43 *yāvaj jīvaṃ sukhaṃ jīven* (*Ibidem*, p. 84). Inoltre: *Ibidem*, pp. 123-129.

44 A tale riguardo è interessante notare come il *Sarvadarśanasamgraha* riporti il seguente verso attribuito ai Cārvāka (Sāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha*, cit., p. 15): *māmsānāṃ khādanāṃ tadvan niśācarasamīritam* || («similmente, il mangiar la carne è promosso da esseri demoniaci»). Da qui si può supporre che una delle linee morali di questa scuola di pensiero fosse ad esempio il vegetarianismo (peraltro, l'astensione dei materialisti dal nutrirsi di carne è direttamente o indirettamente ribadita anche in altri testi; solo a titolo d'esempio: *Padmamahāpurāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa* 13, 320-321, 325, ecc.; *The Padma-Purāṇa* (vol. I), a cura di N.A. Deshpande, Motilal Banarsidass, Delhi 1988). Per ciò che riguarda l'esercizio della temperanza in ambito Cārvāka può essere di qualche aiuto, qui, il paragone con l'esperienza epicurea. Epicuro non solo preferiva, alle dissolutezze dei banchetti e dei godimenti mondani, una vita controllata e povera (vedi, *infra*, la nota 47), ma altresì sottolineava il fatto che non tutti i piaceri, così come non tutti i dolori, sono necessariamente da considerarsi come tali: il compito del saggio sarebbe appunto di evitare i piaceri fittizi (al modo in cui i Cārvāka, così ci vien detto, ritenevano fittizio il piacere del mangiar carne). A Meneceo (*Epistula ad Menoeceum* 129,9-130,4) egli ad esempio insegna (Epicuro, *Opere*, cit., pp. 112 s.): «Tutti i piaceri dunque, per loro natura a noi congeniali, sono bene, ma non tutti sono da eleggersi; così come tutti i dolori sono male, ma non tutti sono tali da doversi fuggire. [...] Talora infatti sperimentiamo che il bene è per noi un male, e di converso il male è un bene» (πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκειαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέγιστοι αἰρετὴ· καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκῦτα. [...] χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινὰς χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ, τοῦμπαλιν ὡς ἀγαθῷ).

trovato origine con ogni probabilità presso i ceti popolari,⁴⁵ questa corrente di pensiero con l'andar del tempo pare essere stata accolta anche da esponenti di corte).⁴⁶ Lontano dalle “false credenze” in una retribuzione karmica, il Cārvāka afferma la bontà di per sé della probità – alle volte coltivata in modo decisamente austero –⁴⁷ in quanto strumento per il bene sociale e individuale.⁴⁸

45 R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 32: «The popular origin seems to survive in the name *Lokāyata* (*lokeṣu āyatam*, widespread among the people) itself».

46 Ne è spia il fatto che, da un certo momento in poi, i Cārvāka sono generalmente ricondotti alle scienze del buon governo (*daṇḍanīti*) – ciò è evidenziato ad esempio dal *Sarvadarśanasamgraha* (Sāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha*, cit., p. 7): *lokasiddho bhaved rājā pareṣo nāparaḥ smṛtaḥ* («il re, celebrato dalla gente [oppure: potente nel mondo], sarebbe [dai Cārvāka] considerato l'insorpassato signore supremo», la qual cosa deve ovviamente intendersi in senso prettamente metaforico, poiché non è intenzione dei Cārvāka investire i regnanti di virtù sovranaturali o divine) e, d'altro canto, la centralità e preminenza del re è cantata sin dai tempi più antichi, come attesta *Atharvaveda* 4, 8.

47 Ajita Kesakambalin, il primo Cārvāka di cui si conosca il nome (R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 45-53), e contemporaneo di Buddha, conduceva una vita di ritiro e asceti, come spiega Bhattacharya (*Ibidem*, p. 30): «Ajita, it seems, had made a cult of asceticism, rather than of hedonism. It contradicts in no way his basic materialist position, because he was indifferent to both pleasure and pain». Ma già Giuseppe Tucci – *Linee di una storia del materialismo indiano*, in *Opera Minora* (vol. I), a cura di G. Tucci, Dott. Giovanni Bardi Editore, Roma 1971, p. 137 – notava come: «C'erano persino sette di Cārvāka che sicuri della ferrea legge inerente alla evoluzione degli elementi materiali, di cui i vari organismi si compongono, attendevano, in una specie di distacco dal mondo, come altre sette di yogi e mistici, che questo corpo si dissolvesse». Ciò è senz'altro evocativo della condotta epicurea, secondo cui sarebbe da prediligersi un'esistenza parca, lontana dai fasti del mondo. Scrive infatti Epicuro a Meneceo (*Epistula ad Menoeceum* 130,5-7, in Epicuro, *Opere*, cit., pp. 112-113): «Consideriamo un gran bene l'indipendenza dai desideri, non perché sempre dobbiamo avere solo il poco, ma perché, se non abbiamo il molto, sappiamo accontentarci del poco» (Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἔαν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα). E Giovanni Stobeo nel suo *Antholōgion* (3, 17, 33) riporta le seguenti parole attribuite ad Epicuro (Epicuro, *Opere*, cit., pp. 472): «Trabocca il mio corpo di dolcezza vivendo a pane e acqua, e sputo sui piaceri del lusso, non per se stessi, ma per gli incomodi che li seguono» (βροιάζω τῷ κατὰ τὸ σωματίον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄστρω χρώμενος, καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ).

48 Ritengo sia in questa direzione che debba interpretarsi il passaggio del *Sarvadarśanasamgraha* in cui si afferma (Sāyaṇa-Mādhava, *Sarva-Darśana-Samgraha*, cit., p. 2): *nītikāmaśāstrānusārenārthakāmāv eva puruṣārthau* («poiché seguono i trattati di politica e d'amore, essi considerano i fini dell'uomo essere solamente il benessere e il piacere»). Bisogna tuttavia rilevare come, sulla base

In conclusione, possiamo riassumere le dottrine dei Cārvāka come segue: (1) essi ritengono che solo quattro elementi primi esistano; (2) tutto ciò che esiste è frutto della mescolanza di questi quattro elementi; (3) a proposito della coscienza (*caitanya*) due sono le impostazioni filosofiche, un più antico materialismo, per così dire, “stretto” (Bhāvivikta) e una recente visione “riformista”, secondo cui la coscienza costituirebbe una sorta di “principio secondo” o “secondario”, distinto ma dipendente dai quattro principi primi;⁴⁹ (4) dato che non è ammesso nessun intervento sovraordinato nella natura (né per accidente, né per destino, né per volere divino), i beni e i mali dell’uomo sono ritenuti dipendere dalle sue proprie azioni, da qui l’accento più o meno sentito sull’attivismo (*kriyāvāda*) come strumento per allontanare i dolori e gioire dei piaceri; la ricerca del piacere, però, non deve essere intesa nel senso di irrefrenato slancio edonista, quanto come una condotta di vita probabilmente molto simile a quello che in Occidente è stato l’originario esempio epicureo.

delle esigue fonti pervenuteci, non sia possibile ricavare quali fossero le posizioni dei Cārvāka relativamente ai *puruṣārtha* o «fini dell’uomo». Se da un lato è plausibile che essi avessero cari il benessere e il moderato piacere, dall’altro lato (R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, cit., p. 129) «It is also to be noted that unlike the Brahminical and Jain controversialists, the Buddhists never refer to the Cārvāka view regarding *puruṣārtha* or *apavarga* [«emancipazione finale»] (nor do such eminent writers as Śaṅkara and Prabhācandra)».

49 Vedi *supra*, la nota 39.