



 **MIMESIS / ESPERIENZE FILOSOFICHE**

N. 3

Collana diretta da *Luigi Vero Tarca*, Università Ca' Foscari di Venezia

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam

Giorgio Brianese, Università Ca' Foscari di Venezia

Luc Brisson, CNRS Paris

Laura Candiotti, University of Edinburgh

Paul Clavier, École normale supérieure Paris

Felix Duque, Universidad Autonoma de Madrid

Luca Illetterati, Università degli studi di Padova

Salvatore Lavecchia, Università degli studi di Udine

Olga Lizzini, Universiteit van Amsterdam

Livio Rossetti, Università di Perugia

Fernando Santoro, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Davide Spanio, Università Ca' Foscari di Venezia

Gianluigi Paltrinieri, Università Ca' Foscari di Venezia

Giangiorgio Pasqualotto, Università degli studi di Padova



Collana sottoposta a *peer review*





# I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO

a cura di  
Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca

 **MIMESIS**

Il testo è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Esperienze Filosofiche* n. 3  
Isbn: 9788857542683

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

## INDICE

INTRODUZIONE <i>di Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca</i>	7
<i>Isabella Adinolfi</i> , “ESPRIMERE ASSOLUTAMENTE IL SUBLIME CON IL PEDESTRE”. IL LINGUAGGIO DELL’ASSOLUTO IN <i>FRYGT OG BÆVEN</i> DI S. KIERKEGAARD E IN <i>THIS IS WATER</i> DI D.F. WALLACE	15
<i>Giuseppe Barzaghi</i> LA METAFORA: TRASPARENZA NELLA TRASPOSIZIONE	31
<i>Laura Candiotta</i> “DA CACCIATOR DIVENNE PREDA”. LA TRASFIGURAZIONE DEL SOGGETTO CONOSCENTE, TRA RICERCA APPASSIONATA E COGLIMENTO ESTATICO, NEL LIGNAGGIO PLATONICO	45
<i>Alessia Cavallaro</i> L’ICONA: L’ASSOLUTO RUSSO TRA “QUADRATI” E “TAVOLE NERE”	61
<i>Sabina Crippa</i> UNO E MULTIPLO: LE VOCI DEL DIVINO	83
<i>Giovanni De Zorzi</i> IL SUONO LINGUAGGIO DELL’ASSOLUTO	97
<i>Sebastiano Galanti Grollo</i> DIRE L’ASSOLUTO. LEVINAS, L’INFINITO E IL LINGUAGGIO	123
<i>Gaetano Lettieri</i> ΣΚΙΑΓΡΑΦΕΙΝ / SCRIVERE OMBRA. LA TEOLOGIA CONGETTURALE DI GREGORIO DI NISSA E LA SUA EREDITÀ	143



*Tatsuma Padoan*

PER UNA SEMIOTICA DELLA POSSESSIONE ORACOLARE: SENSI E DISCORSO  
SUL MONTE KISO ONTAKE 173

*Giangiorgio Pasqualotto*

RELATIVITÀ DELL'ASSOLUTO 199

*Stefano Pellò*

L'ELEMENTO PAROLA. APPUNTI INTORNO AGLI ASSOLUTI DEL LINGUAGGIO  
NEI CHAHĀR 'UNŠUR DI MĪRZĀ 'ABD AL-QĀDIR BĪDIL 205

*Massimo Raveri*

CONTEMPLARE IL BUDDHA / PRONUNCIARE IL SUO NOME: I SENSI  
DELL'ASSOLUTO 227

*Antonio Rigopoulos*

SILENZIO, GESTO, PAROLA: I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO  
DEL SAI BABA DI SHIRDI 255

*Federico Squarcini*

L'ASSOLUTO ASSOLUTAMENTE ASSOLTO. RICOGNIZIONI SULLE LACUNE  
DEL LINGUAGGIO, FRA GLI SGUARDI DEI POETI VEDICI E LE ASTUZIE SEMIOTICHE  
DEI MADHYAMAKA 287

*Luigi Vero Tarca*

ASSOLUTO E VERITÀ 315

*Aldo Tollini*

DIRE L'INDICIBILE. DŌGEN ZENJI INSEGNA L'ILLUMINAZIONE 347

*Vincenzo Vitiello*

I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO E IL LINGUAGGIO DEL DOVER-ESSERE 361

*Ida Zilio Grandi*

"DIO È BELLO E AMA LA BELLEZZA". APPUNTI PER UN'ESTETICA ISLAMICA  
IN CHIAVE MORALE 371

SCHEDE DEGLI AUTORI 391



MASSIMO RAVERI E LUIGI VERO TARCA

## INTRODUZIONE

Il rapporto tra linguaggio e realtà ultima è un problema filosofico-teoretico fondamentale, che si pone con particolare urgenza all'interno delle più diverse tradizioni religiose. Una definizione convenzionale di assoluto, di carattere generale, potrebbe essere: "tutto ciò che è *ab solutus*, sciolto da legami o limiti, qualcosa che non dipende da altro, che ha la propria ragione, causa e spiegazione in se stesso". Nonostante tale definizione determini l'assoluto come non esprimibile in termini umani (Dio – in quanto realtà metafisica totalmente "altra" – viene pensato come impensabile, nominato come innominabile), le ricerche sulle varie religioni hanno messo in luce come, paradossalmente, non ci sia tradizione che non abbia portato il linguaggio al limite, pur di comunicare ed esperire quello che considera il fondamento primo e ultimo della propria visione di salvezza.

I processi di comunicazione della realtà ultima non si limitano al linguaggio verbale (orale e scritto), ma avvengono anche nella combinazione di diversi linguaggi (visivo, rituale, musicale, artistico, mediatico) che si sforzano di circoscrivere e raggiungere quell'assoluto che è oltre il limite. E' stata anche azzardata l'ipotesi che siano gli stessi linguaggi, nel loro svilupparsi all'interno dei processi di interazione comunicativa, a "creare" l'assoluto, postulandolo.

Il presente volume prende in esame, in chiave comparativa, le più significative riflessioni filosofiche sul problema nodale dell'esprimibilità della verità ultima o del silenzio, e dei processi di significazione dell'assoluto, attraverso l'analisi delle consonanze e delle divergenze teoretiche sia delle tradizioni speculative orientali sia di quelle occidentali, seguendo il filo dell'interculturalità teso da Raimon Panikkar.

In ambito europeo, la questione relativa alla possibilità e alle caratteristiche di un linguaggio in grado di "dire l'assoluto" è connessa al problema generale dell'atteggiamento razionale, della sua pretesa di universalità nonché all'influenza che tale pretesa ha esercitato sul pensiero occidentale. Un momento cruciale è quello in cui è stato rilevato un limite essenziale e

quindi insuperabile che caratterizza il linguaggio, e segnatamente il linguaggio apofantico, legato al principio di non contraddizione, come emerge in particolare dai Teoremi di Incompletezza di Gödel. Non è un caso, del resto, che agli stessi esiti pervenga uno dei capolavori filosofici del Novecento, il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, che colloca nella dimensione della mistica il linguaggio concernente l'assoluto. Come non è un caso che la parabola dell'ontologia occidentale metta capo, anche con Heidegger, a una prospettiva per la quale l'Essere non può più essere detto, o, eventualmente, posto sotto barratura. In questo quadro ermeneutico si pone il problema di come il pensiero contemporaneo sia passato dal Dio dell'onto-teo-logia cristiana (il Dio *causa sui*) al Dio della ritrazione e dell'assenza, al di là di ogni *parousia*, e su come l'esperienza della parola sia intesa come espressione di una "vicinanza alla mancanza", un dubbio accettato per fede, secondo Kierkegaard. La domanda è se la svolta di pensiero che avviene nel "secondo Wittgenstein" (*Philosophische Untersuchungen*), consenta la riapertura di un esito almeno parzialmente diverso da quello sostanzialmente "apofatico". Per cercare di rispondere, l'analisi si muove anche a ritroso, ispirandosi ad alcuni punti topici della nostra tradizione come la speculazione filosofica di Aristotele e Platone o la prova ontologica di S. Anselmo. Si può parlare, infatti, di una sorta di "via negativa" contemporanea, che si connette, in forme diverse, ad alcuni momenti della filosofia greca (ad esempio all'*epekei-nates ousias* di Platone) e della «teologia negativa» cristiana (ad esempio Dionigi Areopagita), e che si declina anche nelle proposte filosofiche di Lévinas e Marion.

In ambito orientale, il problema dell'esprimibilità dell'assoluto è affrontato in tutte le grandi tradizioni filosofico-religiose come lo Hinduismo, il Daoismo e le diverse correnti di pensiero buddhiste, da quella Madhyamaka all'esoterismo tantrico, dall'Amidismo allo Zen. In alcune correnti della tradizione hinduista vi è un approccio radicalmente apofatico, di rigetto del linguaggio e del pensiero, nel nome della completa trascendenza dell'assoluto (il *neti neti* delle *Upaniṣad*). Nondimeno, nella sofisticata teologia śivaita, il linguaggio si trasforma in "puro assoluto" ed è declinato come "il vero *logos*", "la voce suprema" (*Parāvāc*), o Brahman, quale puro suono. Per le scuole devozionali e teiste della *bhakti*, il Nome stesso di Dio è Dio e a lui appartengono tutti i nomi dell'universo. Il Buddhismo antico giunge a rifiutare persino di porre la domanda sull'assoluto, e insegna a osservare con rigore il "nobile silenzio", tanto in merito all'eternalismo vedantico, quanto al nichilismo.

Il pensiero Mahāyāna – e in particolare la tradizione Madhyamaka – nega risolutamente che fra il linguaggio e la verità ultima possa instaurarsi un rap-



porto. Gli insegnamenti del Buddha storico Śākyamuni segnano il momento in cui l'assoluto, assumendo forme umane, ha comunicato la verità agli uomini. Ma lo ha fatto utilizzando degli *upāya*, dei "mezzi adatti" alle loro menti, esprimendo cioè in modo graduale una "verità convenzionale" e relativa, *saṃvṛtisatya*, costruita col linguaggio ordinario della ragione, con concetti limitati, espedienti provvisori e condizionati dallo spazio e dal tempo. Ma è un'illusione pensare che un sistema di segni così indissolubilmente legato alla dimensione del relativo e del fenomenico possa esprimere la realtà ultima del vuoto. La verità rimaneva "coperta", velata dalle percezioni ingannevoli dei sensi, dalle forme opache del linguaggio e imbrigliata dalle rigide affermazioni della razionalità. Anche nel caso dell'insegnamento del Buddha, le sue parole non possono "dirla", perché è ineffabile. La verità convenzionale resta valida finché non è svuotata di senso da una comprensione più profonda. Solo alla fine del percorso interiore di meditazione, nella coscienza può sbocciare l'intuizione di una dimensione incondizionata di verità, *paramārthasatya*. Il pensiero Madhyamaka si rifiuta di limitare l'assoluto, il vuoto, e di trasformarlo in un relativo attraverso le convenzioni del linguaggio, e mette in luce come ogni tentativo filosofico di caratterizzare la realtà assoluta e non condizionata sia reso inconsistente dall'interdipendenza logica delle parole e dei concetti. La realtà ultima, al di là di ogni teorizzazione, ha solo la voce del silenzio.

Tale silenzio non è il semplice venir meno del linguaggio, ma deve essere interpretato come il superamento di due diverse concezioni del linguaggio e strategie di rappresentazione, poste in reciproca e vitale tensione: da un lato, la vacuità viene configura, letteralmente, come un'assenza (*śūnyatā*) di sostanzialità, dall'altro l'assenza è vista come l'essenza (*dharmatā*) del reale.

Nell'opporci all'esprimibilità dell'assoluto si può individuare un senso di abbandono sentito come liberazione. Paradossalmente il silenzio può essere il frutto di un radicale capovolgimento di valori: esso contrassegna la disponibilità del saggio ad accettare ciò che è giusto che sia, ovvero la volontà del Cielo. Quel Cielo che segue il proprio corso, inesorabile, tacendo; che dispiega la propria potenza e manifesta il proprio disegno senza mai pronunciarsi.

Eppure, anche nella tradizione buddhista che svaluta il linguaggio in quanto strumento di conoscenza convenzionale, l'esoterismo tantrico, sia in Tibet sia in Giappone, postula l'esistenza di modalità linguistiche 'altre', perfette e non condizionate. Sistemi di segni visivi e sonori 'diversi', privi del valore comunicativo consueto, che non designano oggetti, non fondano una conoscenza razionale ma esprimono significati più profondi e segreti,

l'essenza della verità ultima. È il Corpo della Legge, il *Dharmakāya* stesso che “predica” agli uomini la verità ultima e incondizionata, manifestandola nelle forme del mondo in modo spontaneo. L'universo, nella sua profonda armonia, ‘dice’ l'illuminazione, ma in modi reconditi, conoscibili solo dagli iniziati, attraverso vibrazioni aurorali, proto-semantiche, che via via si trasformano in suoni e poi in parole, in segni e lettere e, alla fine di un processo di opacizzazione, nei linguaggi dei dieci mondi dell'esistenza. È la Via della sapienza”, basata sullo studio dei testi esoterici, e su un percorso iniziatico di meditazione.

Ma nel contesto asiatico si forma anche una seconda Via, “della Terra Pura”, un percorso semplice accessibile a tutti, che porta ad abbandonarsi al Voto Originale del Buddha Amida, pronunciando con fede pura il suo Nome.

Il problema del Nome di Dio è assolutamente centrale anche nelle tradizioni monoteiste. I maestri della sapienza ebraica, cristiana e islamica hanno sempre discusso se il nome o l'immagine possano cogliere l'essenza di Dio, e se, data la sua unicità e la sua santità, la sua assoluta purezza e la sua grandiosa potenza, sia possibile pronunciare il suono che ne coglie l'essenza o creare le forme del suo volto, o se invece ciò sia interdetto. Il linguaggio, quindi, viene spesso utilizzato come tecnica di aggiramento, attraverso l'elaborazione dei nomi simbolici della *Qaballah* e delle *Sefiroth*. La tradizione rabbinica stabilirà degli attributi di Dio; la teologia islamica ne coglierà tutta la rilevanza ontologica ed etica e, ispirandosi al testo coranico, elaborerà i novantanove nomi di Allah. L'esperienza religiosa islamica, legata alla meditazione sui nomi divini, a sua volta si fonderà con la tradizione cristiana dei padri del deserto, per esempio nell'Anatolia del XIII secolo, e con il devozionalismo mistico della tradizione esicastica della “preghiera del cuore”.

Questo volume assume la compresenza di una pluralità di “linguaggi dell'assoluto” e, attraverso le diverse prospettive degli articoli che lo compongono, vuole mettere in luce i processi attraverso cui, nella prassi religiosa, all'oralità si affianchino anche i linguaggi del corpo (danza, gesto rituale, possessione estatica), il linguaggio della musica, dell'arte, dei nuovi media.

In questa accezione, il corpo assume un ruolo centrale, poiché diventa il punto di convergenza di un gioco di proiezioni tra corpo di Dio (o del Dharma) da una parte, e corpo sociale dall'altra. Si pongono, pertanto, in modo inevitabile, due problemi affrontati in modi diversi dai discorsi religiosi: quello della rappresentabilità iconografica del “corpo dell'assoluto” e, in secondo luogo, quello del rapporto tra conoscenza ultima e sensi. Il corpo, esattamente come il linguaggio, è al contempo tanto l'ostacolo fondamentale al processo di risveglio e liberazione, quanto il *medium* in cui tale processo può

realizzarsi. Nello Zen di Dōgen, il praticante stesso, in serena meditazione, è di per sé Illuminazione. In alcune tradizioni, infatti, il corpo dell'assoluto è rappresentabile, in altre rappresentarlo costituisce abominio. Così come, in alcune tradizioni religiose i sensi sono veicolo di desiderio e di conoscenza illusoria e in altre, invece, non c'è attingimento della verità ultima che non passi attraverso un'esperienza profonda dei sensi.

L'ulteriore problema che si pone è quello di stabilire quali siano le ragioni non solo teologiche, ma anche antropologiche, in base alle quali una determinata tradizione religiosa privilegi un linguaggio "divino" rispetto agli altri (la scrittura rispetto all'oralità, la musica rispetto al visivo, la gestualità e la fisicità del corpo rispetto alla virtualità dei media, ecc.) e quali siano le implicazioni di carattere ideologico che tali scelte comportano. Quali siano le logiche dei processi di "traduzione semiotica" per cui, all'interno di una stessa tradizione religiosa, avvengono (o siano avvenute) delle trasformazioni e dei cambiamenti di priorità tra linguaggi dell'assoluto (ad esempio nella scuola buddhista della Terra Pura, il passaggio avvenuto nei secoli, dallo scrivere il Nome del Buddha Amida, al rappresentarlo iconograficamente, al pronunciarne solamente il Nome). Vi è anche un problema ideologico di intraducibilità: talune lingue sono per definizione imposte come sacre di per sé, come "lingue dell'assoluto" (ad esempio l'arabo coranico, il latino, il sanscrito).

Una delle ipotesi più azzardate della riflessione contemporanea sul problema del rapporto tra linguaggio e realtà ultima è l'ipotesi che siano gli stessi linguaggi, nel loro svilupparsi all'interno dei processi di interazione comunicativa, a "creare" l'assoluto. A tale proposito è assai rilevante il contributo di Ricoeur, il quale, facendo ricorso alla teoria degli atti linguistici (Austin e Searle), prende in esame il linguaggio religioso dell'assoluto, sostenendone la peculiare sensatezza. La rivelazione contenuta nei testi sacri si renderebbe, quindi, comprensibile grazie alla "funzione poetica" del linguaggio. Ricoeur riprende da Jakobson tale concetto e lo distingue dalla referenzialità, aprendo la possibilità di una "referenza metaforica", la quale racchiuderebbe una dimensione di rivelazione. La funzione poetica rinvierebbe ad un concetto di verità come manifestazione dell'assoluto, la quale si sottrarrebbe, quindi, ai parametri critici della falsificazione e della verifica. La sua specificità risiederebbe nella "proclamazione" del Nome, per delinearne la pienezza attraverso le presentazioni indirette del linguaggio metaforico, che permette la resa "figurativa" dell'assoluto.

Il concetto di "metafora viva" può essere lo strumento analitico per mettere in luce quei processi di significazione e creazione di assoluto che avvengono attraverso delle estremizzazioni e forzature dei linguaggi nelle

pratiche discorsive, come, per esempio, nella tradizione dello Zen, la pratica degli enigmi senza soluzione (*kōan*), oggetto di meditazione, oppure nella “sregolatezza controllata” e creativa della danza estatica, o, ancora, negli inni ed espressioni “poetiche” su Dio. Anche i margini del linguaggio (i rumori, le grida, le glossolalie...), emarginati dalle classificazioni grammaticali, vengono “sacralizzate” dal contesto rituale profetico-divinatorio. È significativo il fatto che, nonostante il linguaggio non possa arrivare a cogliere l'assoluto, spesso lo circonda semanticamente, tramite processi di aggettivizzazione, in una dinamica simile a quella della metafora proposta da Cusano, del poligono inscritto in una circonferenza, in cui, per quanto si aumentino i lati del poligono, non si raggiungerà mai la coincidenza con la circonferenza.

In molte tradizioni religiose il Nome è pensato possedere un'efficacia performativa, non solamente nelle pratiche di creazione dell'assoluto, ma anche, in un continuo effetto retroattivo di interazioni e significazioni, in processi come la creazione di leader carismatici. Essi si affermano in quanto “possessori del Nome” e la loro parola profetica, rompendo i codici del linguaggio convenzionale, diventa voce dell'assoluto ed è creatrice di comunità utopistiche e di pratiche religiose innovative. Quando, all'interno di un discorso religioso, l'assoluto è pensato essere nominabile, nella prassi rituale appare implicito che il Nome, scritto, ma soprattutto pronunciato, racchiuda in sé la presenza e la potenza dell'assoluto stesso (ad esempio lo sciamano in estasi, che pronuncia il nome di dio, il sommo sacerdote nel tempio nel giorno dell'espiazione, il devoto che pronuncia il nome del Buddha Amida). Data questa connotazione di performatività, attribuita al Nome, chi ritualmente lo gestisce, detiene potere e autorità politico-religiosa. Ad esempio, in ambito rituale, nel dialogo con la divinità, necessario alla riuscita di ogni rito, l'operatore deve mostrare la sua capacità di avvicinarsi e di unirsi a Dio. Egli prega, invoca, supplica, modulando e intonando la voce, affinché essa divenga “divina” e questo gli permetta di essere “uno” con Dio. In effetti, tre sono le prospettive, come mette in rilievo Hilsum: il linguaggio *di* Dio, il linguaggio *su* Dio e il dialogo *con* Dio, che può anche essere il superamento delle categorie del linguaggio nell'intimità del silenzio interiore. In questo contesto, quindi, la ricerca riguarda l'analisi delle forme di gestione del potere sacrale che da una parte possono essere di carattere esoterico-iniziatico e tradursi in un'istituzione elitaria burocratica e gerarchica, dall'altra, possono invece essere delle forme esoteriche di pronuncia del Nome, che legittimano la formazione di movimenti utopistici di dissidenza e innovazione religiosa.

L'idea che il Nome possa essere liberamente pronunciato da tutti, al di là dei ruoli sociali e, se pronunciato con fede, sia efficace nel suo potere salvifico, apre la prospettiva di un rapporto diretto tra uomo e Dio, senza l'intermediazione di apparati religiosi istituzionali. Questa prospettiva soteriologica può trascendere un comportamento etico e un'obbedienza all'autorità religiosa. Di qui la diffidenza dell'autorità religiosa verso i movimenti devozionali legati alla pronuncia del Nome (ad esempio i movimenti cristiani dell'esicasmò, i movimenti buddhisti del *nenbutsu*, le Nuove Religioni in Asia). È l'antico problema che sempre riemerge in ogni discorso del sacro, del rapporto fra la Legge e la fede.

Tutti i temi ai quali abbiamo fatto qui cenno ritornano, variamente modulati, all'interno del presente volume. Proprio a causa di questa varietà avremmo potuto raccogliere i saggi che lo compongono secondo criteri di tipo assai diverso, ciascuno dei quali avrebbero dato luogo a un differente ordine compositivo. Ma ognuno di questi sarebbe risultato comunque unilaterale e quindi più o meno arbitrario; per questo alla fine abbiamo preferito adottare, come criterio d'ordine, quello alfabetico. Ciò consentirà al lettore di rintracciare liberamente i fili e le connessioni che ritiene più importanti, e di riorganizzarli mentalmente secondo le mappe concettuali che gli paiono più opportune.

I curatori desiderano ringraziare l'Università Ca' Foscari di Venezia per il contributo finanziario che ha reso possibile lo svolgimento della ricerca che ha condotto alla pubblicazione di questo volume.

Un particolare ringraziamento anche a Isabella Adinolfi, Sebastiano Galanti Grollo, Laura Candioto, Tatsuma Padoan, Stefano Pellò, Melania Cassan e Thomas Masini per il loro prezioso contributo alle attività che hanno consentito la pubblicazione di questo volume.



ISABELLA ADINOLFI

## “ESPRIMERE ASSOLUTAMENTE IL SUBLIME CON IL PEDESTRE”

Il linguaggio dell’assoluto in *Frygt og bæven* di S. Kierkegaard  
e in *This is Water* di D.F. Wallace

L’infinita rassegnazione è negazione, la fede vera e propria è affermazione di ciò che prima è stato negato, cioè della temporalità. Dopo aver posto il singolo al di sopra del generale, Kierkegaard cerca nel paradosso della fede di raggiungere per suo conto ciò a cui la mediazione hegeliana era pervenuta solo a parole: l’autentica conciliazione di finito e infinito. Solo così, d’altronde, si può dire che Abramo ha davvero sconfitto Hegel (D. Sacchi, *Le ragioni di Abramo. Kierkegaard e la paradossalità del logos*).

“Esprimere assolutamente il sublime con il pedestre”.<sup>1</sup> Questa frase enigmatica si trova in *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio (Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de silentio)*, una delle opere più lette, studiate, commentate di Søren Kierkegaard. A parlare questa misteriosa, paradossale, affascinante lingua è Abramo, il cavaliere della fede, modello dei credenti. Con il suo “nuoto mistico nell’esistenza”,<sup>2</sup> compiuto grazie al miracolo di una fede capace di tenere insieme Dio e mondo, infinito e finito, eternità e tempo, egli esprime la sublimità del pedestre.

1 Nelle note la citazione degli scritti di Kierkegaard è data facendo riferimento sia all’edizione danese sia alle traduzioni italiane. Per il testo danese il rinvio è all’ultima edizione delle opere complete del filosofo: *Søren Kierkegaards Skrifter* (in seguito abbreviato in *SKS*), bd. 1-28, bd. K1-K28, udg. af N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et alii, Gads Forlag, København 1997-2012. Dopo il rinvio al volume e alle pagine dell’edizione critica danese, segue quello alle traduzioni italiane delle opere citate, il cui testo è talora leggermente modificato. La frase “esprimere assolutamente il sublime con il pedestre [*absolut at udtrykke det Sublime i det Pedestre*]” si legge in S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio*, in *SKS* 4, pp. 97-210, qui p. 136, tr. it. di C. Fabro, *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de silentio*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 39-100, qui p. 58.

2 *Ivi*, p. 144, tr. it., *ivi*, p. 62.

Questa, in estrema sintesi, la tesi che illustrerò in queste pagine e perché risulti comprensibile a chi legge procederò per gradi, cominciando col porre una questione preliminare che solo in apparenza esula dal tema. *Timore e tremore*, si diceva, è l'opera più popolare di Kierkegaard: ora non è facile comprendere perché quest'opera strana, a metà tra il filosofico e il poetico, scritta nel lontano 1843, di difficile lettura, che ha al suo centro la figura di Abramo e in particolare l'episodio del "sacrificio di Isacco", attragga ancora oggi tanti lettori che forse neppure più leggono la Bibbia. Chiediamoci dunque prima di tutto: a cosa deve il suo inossidabile appeal questo libro senza rughe che pare non risentire del passare del tempo?

In un importante articolo del 1993 Ronald M. Green osservava che pochi libri sono stati così gravemente fraintesi come questo. Spesso, infatti, *Timore e tremore* viene letto unicamente come un'apologia della fede quale cieca obbedienza a Dio e ai suoi ordini anche quando essi contraddicono i principi universali della morale. Abbagliati dall'argomento filosoficamente provocante secondo cui la fede di Abramo comporta una "sospensione teleologica dell'etica" durante la prova, la maggioranza degli studiosi hanno concentrato le loro analisi su questo argomento. L'hanno discusso, criticato, ripreso ed esteso ad altre situazioni al di fuori della fede, trascurando il vero tema del libro che è, per Green, quello soteriologico.<sup>3</sup>

Salvezza che però, pare a me, non è intesa da Kierkegaard secondo la tradizione paolina e luterana di "giustificazione per grazia" come Green scrive nell'articolo citato, bensì all'interno dell'orizzonte più ampio del pensiero mistico (è del resto lo stesso Kierkegaard a parlare di "mistico"). Ed è appunto per comunicare al lettore la sua mistica concezione della salvezza che il filosofo utilizza in quest'opera una raffinatissima forma di comunicazione indiretta, un linguaggio paradossale, che custodisce il silenzio ed è volto a condurre il lettore oltre il limite del pensabile e del dicibile.

Se questa lettura è, come penso, corretta, *Timore e tremore* deve la sua fama principalmente al modo in cui ci parla della "salvezza" derivante dalla fede, dalla relazione amorosa dell'uomo con Dio, dal rapporto assoluto con l'Assoluto. Una salvezza che non concerne la vita dopo la morte bensì questa vita, per cui la storia che quest'opera ha da raccontarci è molto più

3 *Timore e tremore* – è la tesi dell'articolo di Green – ha rapporto più che con l'etica, come la maggior parte degli interpreti sembra ritenere, con la "soteriologia". Lo studioso intende poi la soteriologia nel senso paolino e luterano di "giustificazione per grazia". Ora questo tema è certamente presente nell'opera, ma a mio parere *Timore e tremore* non è una tradizionale difesa della concezione luterana della fede (R. M. Green, *Enough is enough! "Fear and Trembling" is not about Ethics*, "The Journal of Religious Ethics", Vol. 21, 2 (1993), pp. 191-209).



complessa e sfumata di com'è stata solitamente recepita dal vasto pubblico dei suoi lettori e dalla critica.<sup>4</sup> Ma come ci parla della salvezza? Quale linguaggio usa? E ancor prima chi è che ce ne parla? *Timore e tremore* è un'opera pseudonima che, secondo le dichiarazioni dello stesso Kierkegaard, non appartiene al ciclo propriamente religioso-cristiano della sua produzione letteraria.<sup>5</sup> L'autore fittizio che ne è il firmatario, Johannes de silentio, è un'individualità poetica che nutre una sconfinata ammirazione per la storia di Abramo e in particolare per l'episodio relativo al sacrificio di Isacco (Gen, 22,1 sgg.), di cui propone nel corso del libro un'esegesi originale, alternando poesia e dialettica.

Nel capitolo intitolato "Stato d'animo" Johannes de silentio si presenta ai suoi lettori come un uomo adulto, appassionato, al corrente dei progressi della filosofia del suo tempo, che avendo sentito da bambino raccontare la "magnifica" storia del patriarca biblico, di come fu tentato da Dio che gli chiese di sacrificare il proprio figlio, e di come forte della sua fede superò la prova e riebbe Isacco, ne rimase profondamente impressionato e commosso. Con l'avanzare degli anni, reso consapevole che la vita separa quel che il racconto unisce (la fede e un vivere felice), Johannes legge e rilegge quel racconto e, volendo comprenderlo più a fondo, decide alla fine di mettersi idealmente in cammino con Abramo lungo la via che porta al monte Moria, il luogo indicato da Dio per il sacrificio, ripetendone più volte il doloroso viaggio.

L'esperimento però non riesce. Mediante questi viaggi immaginari Johannes non comprende Abramo, comprende unicamente che non lo comprende. Fingendosi Abramo, calandosi empaticamente dentro la medesima situazione, rivivendone la vicenda, capisce che non ha la sua fede, che non riesce a compiere i suoi stessi movimenti spirituali – e che dunque non riesce a conservare a un tempo la fede in Dio e il figlio. Comprende che non ha la statura del patriarca.<sup>6</sup> Egli così ci descrive i *propri* movimenti spirituali, che evidentemente non sono quelli di Abramo, perché non riescono mai a condurre al risultato cui quelli pervengono.

4 "Often the book has been read as a strident demand for obedience to God even when divine commands override the requirements of ethics. But we shall see in due course that the story it has to tell is rather more complex and nuanced than that" (J. Lippitt, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, Routledge, London 2003, p. 2).

5 In quanto, scrive il filosofo nella *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Timore e tremore* manca la determinazione di peccato.

6 È un "failed Abraham" osserva E. Mooney in *Knights of Faith and Resignation. Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*, State University of New York Press, Albany 1991, p. 28.

Di fatto, mentre Abramo compie i movimenti della fede (movimenti che ottengono ciò a cui rinuncia, tenendo insieme Dio e mondo), Johannes fa i movimenti della rassegnazione, che non è la fede, ma “l’ultimo stadio che precede la fede”.<sup>7</sup> Così facendo, conducendoci alle soglie del mistero della fede, *indirettamente* però ci fa sentire la grandezza di Abramo. Non dice la fede del patriarca biblico, ma la indica, come una “terra sconosciuta [*det ubekjendte Lands*]”<sup>8</sup> che sta oltre il limite, oltre il confine a cui lui giunge, rimanendone quindi personalmente al di fuori, ai margini.

Per parlarci della fede di Abramo Kierkegaard adotta quindi una strategia comunicativa di tipo indiretto. Dice ciò che la fede è a partire da ciò che non è, esprimendosi per *via negationis*. Mappa il dicibile, lo delimita accuratamente, per indicare, al di là del dicibile, l’indicibile, l’ineffabile. Poco oltre, in verità, Johannes tenta anche una via affermativa: appeso a una cinghia che pende dal soffitto (così si descrive), prova a mimare i movimenti di Abramo, il suo “nuoto mistico” nell’esistenza, descrivendoci le vigorose bracciate del patriarca, magnificandone la sicurezza, ma confessando al tempo stesso che lui, se fosse sciolto dalla cinghia che lo sorregge e gettato in acqua, lontano da riva, vinto dallo spavento non saprebbe compiere i movimenti che ammira e di cui parla.<sup>9</sup>

Confessando i propri limiti e la propria inadeguatezza, Johannes stabilisce un “legame simpatico”<sup>10</sup> con il lettore e dopo averlo attirato median-

7 S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, in *SKS 4*, cit., p. 140, tr. it., S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 60.

8 *Ivi*, p. 200; tr. it., p. 95. Anche tutte le figure e posture descritte successivamente nel libro rappresentano approssimazioni, cioè stadi spirituali che si accostano alla fede del patriarca, ma a un certo punto deviano da essa. “È stato anche osservato che nulla degli stadi descritti contiene un’analogia con Abramo ed essi furono unicamente descritti allo scopo che, mentre venivano svolti nella loro propria sfera, nel momento della deviazione [da Abramo], potessero comunque indicare i confini della terra sconosciuta della fede” (*ibidem*).

9 Johannes ci descrive dunque dei movimenti che non sa compiere. Lo dichiara *expressis verbis*: “Io non ho affatto la fede. Io sono per natura una testa scaltra e ogni tipo simile prova sempre grandi difficoltà a compiere il movimento della fede” (*ivi*, p. 128, tr. it. *ivi*, p. 53). E poco oltre confessa: “Io non sono in grado di fare il movimento della fede: non posso chiudere gli occhi e precipitarmi fiducioso nelle braccia dell’assurdo, questo è per me impossibile” (*ivi*, p. 129, tr. it. *ibidem*). E poi ancora di nuovo: “Io posso fare il grande salto dal trampolino con cui trapasso nell’infinito [...] posso tuffarmi nell’esistenza. Ma non posso fare il salto seguente e lo strano non è ch’io non posso farlo, ma solo perché mi spaventa” (*ivi*, p. 131, tr. it., p. 55).

10 Cf. E. F. Mooney, *Knights of Faith and Resignation. Reading Kierkegaard’s Fear and Trembling*, cit., p. 6.

te la sua intelligente strategia comunicativa nelle narrazioni dei suoi viaggi al monte Moria, che, come osserva Derrida, “narrano o interpretano a loro modo il racconto biblico”,<sup>11</sup> lo spinge a misurarsi con Abramo, a esaminare la propria fede e a confrontarla con quella del patriarca attraverso un processo di identificazione e differenziazione.<sup>12</sup> L'intento dello pseudonimo è maieutico e pedagogico: ciascun lettore, per proprio conto, deve esaminare se stesso e giudicare se è capace di compiere i movimenti del padre dei credenti. Deve chiedersi: nella situazione di Abramo cosa avrei fatto? Avrei agito come lui? E se la risposta è negativa, deve domandarsi perché non avrebbe agito così. L'intento è, insomma, quello di spingere il lettore a mettersi in discussione, affinché comprenda se stesso e stabilisca da solo se compie il movimento spirituale della fede o quello diversamente spirituale della rassegnazione oppure né l'uno né l'altro. In una parola, che il lettore capisca se è Abramo o Johannes.

Abramo compie il doppio movimento della fede: con le proprie forze rinuncia al finito per afferrare l'infinito, e simultaneamente, mediante il salto mortale della fede, fiducioso nell'amore di Dio e sorretto dalla grazia, ritorna al finito. La fede non è rassegnazione, non è la rinuncia alla felicità in questa vita, a Isacco, per amore di Dio, ma è credere nell'amore di Dio e nella restituzione di Isacco nell'ora presente. La fede di Abramo in Dio, ripete Kierkegaard, rende beati in questa vita: “Con la fede – leggiamo – Abramo non rinunciò a Isacco ma con la fede Abramo ottenne Isacco”.<sup>13</sup>

Johannes, dal canto suo, compie invece solo il primo dei due movimenti, quello dell'infinita rassegnazione. Dopo essersi rassegnato a perdere Isacco, rinunciando a essere felice in questo mondo, abbandona il finito, il mondo reale, per rifugiarsi nell'infinito, nel mondo ideale. Compiuto questo movimento egli non appartiene più al finito, non riesce più a vivere nel secolo, si sente straniero nel mondo, come accadeva, secondo Kierkegaard, nel medioevo a coloro che entravano nel movimento claustrale.

11 J. Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, Paris 1999, p. 166, tr. it. di L. Berta, *Introduzione* di S. Petrosino, *Postfazione* di G. Dalmasso, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, p. 151.

12 “Johannes de Silentio ci offre delle finzioni tese ad indicare quali sarebbero stati gli atteggiamenti possibili di Abramo posto di fronte al comando divino di sacrificare il figlio *se egli non fosse stato il Cavaliere della Fede*, la cui vera figura – e statura – sarà approssimata per differenza” (B. Scapolo, *Leggere Timore e Tremore di Kierkegaard*, Ibis, Como-Pavia 2013, pp. 100-101).

13 S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, in *SKS 4*, cit., p. 144, tr. it., S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 62.

Una distinzione/opposizione sottende dunque la descrizione dei movimenti dello spirito. Quella tra reale e ideale, tra mondo esterno visibile e mondo interiore invisibile. Questa distinzione/opposizione anima la "Prefazione" e la "Conclusione" che racchiudono come in una cornice il libro, ma è soprattutto nell'"Espettorazione preliminare" che viene tematizzata. Ora questa distinzione/opposizione implica una critica radicale, esplicita ad Hegel. Il fulcro del sistema hegeliano è infatti quella identità di razionale e reale, infinito e finito, che è stata presa di mira con argomenti assai diversi da tutti i filosofi post-hegeliani. In *Timore e tremore* Kierkegaard la critica facendo notare al lettore, con esempi tratti dalla vita di tutti i giorni, quanto questa identificazione sia errata e falsa. È infatti esperienza comune che il corso degli eventi contraddice in modo stridente il nostro più elementare senso della giustizia, della bellezza, della ragionevolezza. La scoperta che il mondo reale non ha nulla di quel mondo ideale di cui ciascuno fa esperienza nella propria interiorità, Johannes de silentio l'ha fatta nella sua vita e la fa ripetere nel suo scritto a un giovane di umili origini, idealista e sognatore, che vede miseramente naufragare nella realtà il suo puro sogno d'amore di congiungersi in matrimonio con una principessa.

Posta la distinzione/opposizione di ideale e reale, di infinito e finito, sono possibili rispetto ad essa alcuni atteggiamenti, definiti da Kierkegaard "movimenti e posture" (così inizialmente aveva pensato di intitolare *Timore e tremore*), quali reazioni conscie o inconscie rispetto a questa situazione. L'uomo comune, immediato, preso presto congedo dall'ideale, si adatta completamente al reale, vivendo in esso come se non avesse mai conosciuto nulla di più elevato. L'idealista, l'anima bella, compie il movimento opposto: abbandona il reale e si isola dal mondo per rifugiarsi nell'ideale, lascia il finito per afferrare l'infinito e vivere in esso. Infine il credente, il mistico, compie "la cosa miracolosa": in virtù della fede in Dio che può cambiare l'acqua in vino, confidando nell'amore divino e sorretto dalla grazia che tutto giustifica e redime, trasforma continuamente il reale in ideale, l'esperienza più banale e pedestre in un'esperienza sublime, eccelsa.

Quel che Kierkegaard cerca di restituirci nelle pagine in cui descrive una giornata qualsiasi del cavaliere della fede è la sua immersione amorosa nella realtà di tutti i giorni, la "perfetta letizia" con cui vive il quotidiano. Mistico è in queste pagine colui che crede nella beatitudine non solo come una "realtà futura" che concerne l'eternità, ma come una possibilità per questo tempo. Ma ecco il ritratto ironico e solenne a un tempo del cavaliere della fede dipinto da Johannes:

Eccolo qui, abbiamo fatto conoscenza, gli sono stato presentato. Ma non appena poso su di lui il mio sguardo, faccio un balzo indietro, giungo le mani, e dico a mezza voce: “Gran Dio! È quest’uomo qui, è proprio lui? Ha tutta l’aria di un esattore delle imposte [Rodemester]!”. Eppure, è lui. [...] Lo esamino dalla testa ai piedi, cercando la fessura attraverso cui si riveli l’infinito. Nulla! È solido in ogni punto. Il suo passo? È vigoroso, appartiene interamente al finito. [...] È completamente di questo mondo [...]. Nulla che riveli quella rara e altera natura da cui si riconosce il cavaliere dell’infinito. Si rallegra d’ogni cosa, si interessa a tutto; [...] È in quel che fa. [...] Va in chiesa. Nessuno sguardo celeste, nessun segno dell’incommensurabile lo tradisce; se non lo si conoscesse, sarebbe impossibile distinguerlo dal resto dell’assemblea; perché il suo modo sano e forte di cantare i salmi prova al massimo che ha buoni polmoni. Nel pomeriggio, va in campagna. Gode di tutto quel che vede, del brusio della folla, dei nuovi omnibus, della vista del Sund [...] Verso sera fa ritorno a casa; il suo passo non rivela maggior fatica di quello di un fattorino. Cammin facendo, pensa che sua moglie gli ha preparato per cena un buon piatto caldo, una vera e propria novità, una testina di capretto arrosto, per esempio, con contorno, forse. Se incontra un suo simile, allora potrebbe andare con lui fino a Österport per parlargli di quel piatto con passione [...] Vive senza pensieri, come un fannullone, eppure paga al più caro prezzo il suo buon tempo, con ogni istante della sua vita: compie costantemente il movimento dell’infinito ma con una tale precisione e sicurezza che ne ricava incessantemente il finito, senza che neppure per un istante sia possibile supporre qualcosa di diverso. [...] Esprimere assolutamente il sublime col pedestre, questo lo può soltanto quel cavaliere: ecco il solo miracolo.<sup>14</sup>

Alla luce del rapporto che intrattiene con Dio, il cavaliere della fede riesce dunque a vivere a proprio agio in quel mondo che agli occhi del cavaliere dell’infinita rassegnazione appare destituito di ogni idealità, godendo e rendendo sublimi anche le esperienze più umili e prosaiche come una passeggiata nel bosco, una gustosa cenetta, il fumare la pipa nel crepuscolo sull’uscio di casa. È quello stesso mondo, tutto è esattamente come prima, ma diversamente illuminato, perché colto da un diverso sguardo: lo sguardo del mistico.

L’atto di fede è dunque rinuncia della finitezza e simultaneamente ricezione della stessa come “dono”. È fusione mistica con l’assoluto cui segue, e in questo consiste per Kierkegaard il vero miracolo, il “ritorno” al mondo e il recupero del medesimo.

Prima di *Timore e tremore* nella produzione letteraria di Kierkegaard il termine “mistico” era stato usato da un altro pseudonimo del filosofo, l’assessore Wilhelm, con un significato negativo, opposto a quello che gli attri-

14 *Ivi*, pp. 133-136, tr. it., pp. 56-58.

buisce Johannes de silentio. Wilhelm, il personaggio che interpreta la parte dell'uomo etico su quell'immenso palcoscenico teatrale che è l'opera di Kierkegaard, imputa al mistico la fuga dal mondo, il completo isolamento, una scelta esistenziale astratta e vuota, riproponendo così la critica che spesso è stata mossa al mistico di vivere l'unione con Dio, che per lui è fonte d'inesauribile gioia e godimento, nell'indifferenza per il mondo e per gli altri uomini.

Per il mistico – scrive Wilhelm – il mondo intero è morto, egli si è innamorato di Dio [...] il mistico si immerge nella contemplazione del Divino [...] ed ecco perché la preghiera è la sua vera vita [...] La preghiera è l'espressione del di lui amore, il linguaggio in cui da solo può indirizzarsi al Divino del quale s'è innamorato. [...] il mistico arde dal desiderio dell'istante in cui nella preghiera potrà per così dire insinuarsi in Dio. [...] Colui che unilateralmente si dà a una vita mistica, quegli alla fin fine diventa così estraneo a tutti gli uomini che ogni rapporto, persino il più tenero e il più stretto, si farà per lui indifferente.<sup>15</sup>

Del tutto opposta, come si è visto, è la concezione del mistico di Johannes de silentio, per il quale il cavaliere della fede appartiene completamente al mondo, è “l'erede della finitezza [*Endelighedens Stamherre*]”.<sup>16</sup>

Ma il movimento spirituale compiuto dal cavaliere della fede descritto in *Timore e tremore* è mistico anche nel senso che ha relazione a qualcosa di misterioso, di nascosto. Nel senso cioè etimologico della parola, che rinvia a un segreto non esprimibile, non comunicabile, che impone il silenzio. Il cavaliere della fede può infatti ereditare la finitezza e vivere con intensità e in pienezza in questo mondo grazie alla fede in Dio, perché confida in Lui, nella sua grazia. Perché ha fiducia nel suo amore. Johannes definisce la relazione di Abramo con Dio, un rapporto intimo, privato, assoluto con l'Assoluto (ossia sciolto da ogni altro legame e non mediato da nessuna istituzione, né stato né chiesa).

La fede di Abramo sgorga dunque da un'esperienza di vita interiore, da un'intima unione con Dio, un'unione amorosa che ispira confidenza. Questa esperienza interiore, personale, soggettiva, non è pensabile nei termini di un sapere oggettivo, universale, e quindi non è esprimibile e comunicabile con un linguaggio filosofico, per mezzo di concetti e astrazioni. Il mi-

15 S. Kierkegaard, *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse*, in *Enten-Eller. Et fragment livs*, in SKS 3, pp. 231-234, tr. it. di A. Cortese, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Adelphi, Milano 1989, pp. 130-134.

16 S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, in SKS 4, cit., p. 144, tr. it., S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 63.

stico, a differenza del teologo, non parla del Dio dei filosofi, ma di Dio come gli si è manifestato in un'esperienza, da solo a solo.

Da un lato dunque la fede del mistico comporta incomunicabilità, silenzio, solitudine, isolamento. Dall'altro però, proprio in virtù del suo segreto che non può comunicare ad alcuno, il cavaliere della fede è perfettamente integrato nella comunità in cui vive: egli mostra bonomia e benevolenza verso tutti gli uomini e quando si intrattiene a conversare amabilmente con loro, parla un linguaggio ordinario, le sue sono parole quotidiane, comuni. Solo alla luce della sua fede, che compie il miracolo di tenere insieme Dio e il mondo, l'infinito e il finito, l'assoluto e il relativo, esse dicono più di ciò che letteralmente significano. Solo se illuminate dalla luce della fede, esprimono la sublimità del pedestre.

Nella sezione più dialettica di *Timore e tremore*, "Problemata", Kierkegaard insiste molto sull'impossibilità per Abramo di comunicare la sua fede paradossale ad altri, soffermandosi a lungo sulle ragioni del suo silenzio con Sara, Isacco e Eliezer riguardo alla prova a cui è chiamato da Dio. Johannes innanzitutto tesse l'elogio del silenzio in generale. Il silenzio, così come il segreto, sono "determinazioni dell'interiorità" e, in quanto tali, costituiscono la grandezza di un uomo. Un chiacchierone che non sappia mantenere un segreto è un individuo privo d'interiorità, privo di spirito. In questo senso, il valore del silenzio era riconosciuto anche dal paganesimo: secondo uno dei suoi miti più celebri, quando Amore lascia Psiche dopo averla fecondata, le dice che partorirà un bimbo che sarà Dio se tacerà, uomo se invece tradirà il segreto.<sup>17</sup>

L'interiorità poi è per il religioso il luogo in cui Dio si rivela. L'affermazione di Agostino: "Deus intimior intimo meo"<sup>18</sup>, trova un'eco in quella di Johannes per cui è nell'interiorità, nel segreto e nel silenzio che avviene la "mutua intesa [*Guddommens Samviden*]"<sup>19</sup> fra Dio e il singolo. Questa reciproca intesa non si può mai comunicare pienamente a un altro. Abramo è solo, è solo con la sua terribile responsabilità. A isolarlo è l'impossibilità di comunicare la propria decisione a un altro: cosa potrebbe dire Abramo a Isacco? Dio mi ha comandato di sacrificarti, io sono disposto a farlo perché è Dio che lo comanda, ma sono certo nel mio cuore che Lui non vuole questo da me, che mi sta solo mettendo alla prova? Chi potrebbe capirlo?

Anche se tentasse di comunicare con altri, non sarebbe compreso. Così quando Isacco, giunti al Moria, si rivolge ad Abramo per chiedergli dov'è

17 *Ivi*, p. 177, tr. it., p. 82.

18 Agostino, *Confessiones*, III, VI, 11.

19 S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, in *SKS 4*, cit., p. 178, tr. it., S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 82.

l'agnello per l'olocausto e lui risponde: "Dio provvederà un agnello per l'olocausto, figlio mio" (Gen, 22, 8), la sua risposta, osserva Johannes, non dice *nulla* ad altri. Egli parla a se stesso e con Dio, e le sue parole dicono la sua fede, la sua fiducia nell'amore di Dio, il suo confidare in questo amore. Dicono la sua paradossale convinzione che Dio non vuole il sacrificio di Isacco, sebbene gli abbia comandato di immolarlo. Il rapporto con Dio dunque lo separa, lo isola dalla comunità e gli impedisce ogni comunicazione diretta. Abramo tace con Sara e Eliezer, tace anche con Isacco.<sup>20</sup>

Ma – occorre ribadirlo – se il rapporto assoluto con l'Assoluto isola il singolo dalla comunità, al contempo è quel che gli consente di vivere in pienezza questa vita. Il credente infatti afferra continuamente l'esistenza in forza della fede. Nella vicenda di Abramo la fiducia in Dio, la sua intima relazione con Lui, è il segreto, lo sfondo misterioso, ineffabile, inesprimibile, nascosto, che dà significato a tutto quel che accade in superficie, a tutto quel che il patriarca dice e fa. Per questo motivo, credo, Kierkegaard ripete di continuo che Abramo è comprensibile solo nella fede. E in *Timore e tremore* il filosofo ci parla della fede del patriarca biblico, del suo rapporto assoluto con l'Assoluto, nel solo modo adeguato a questo tema, in modo indiretto, per approssimazioni e accostamenti, mimandone i movimenti spirituali. Osservando infine il silenzio riguardo all'essenziale, ossia a quell'intima intesa con Dio, a quel rapporto assoluto con l'Assoluto, che non si può tradurre in nessuna lingua, come indica emblematicamente il nome stesso dello pseudonimo con cui il filosofo firma l'opera. Johannes de silentio, nota Derrida, è colui che mantiene e custodisce il silenzio<sup>21</sup>.

Se non che, il silenzio in cui avviene il colloquio con Dio, il rapporto assoluto con l'Assoluto è un silenzio che apre, non un silenzio demoniaco che chiude. Come viene descritto in *Timore e tremore* il silenzio di Abramo è pieno di Dio, è la sua voce. È il silenzio che consente ad Abramo di udire la voce di Dio quando lo chiama, di rispondergli con prontezza: "eccomi". Il silenzio interiore di Abramo è quell'assenza di parola, quel mettere a tacere le inutili chiacchiere, che stimola l'attenzione, che rende possibile l'ascolto e il risuonare della parola di Dio, una parola uscita dal silenzio, che improvvisamente chiama e interpella. L'obbedienza di Abramo non è

20 Scrive Derrida: "Kierkegaard-de Silentio ricorda la strana risposta di Abramo ad Isacco quando gli chiede dove si trova l'agnello per il sacrificio. Non si può affermare che Abramo non gli risponda. Dice che Dio vi provvederà. Dio procurerà l'agnello per l'olocausto. Abramo mantiene dunque il suo segreto, ma risponde ad Isacco" (J. Derrida, *Donner la mort*, cit., p. 86, tr. it., p. 94).

21 *Ivi*, p. 85, tr. it. p. 93.



servile soggezione al volere divino, ma è essenzialmente *ob-audire*, ascolto incondizionato della parola di Dio.<sup>22</sup> È esperienza della trascendenza.

Ed è il rapporto con la trascendenza, con Dio, che conferisce senso all'immanenza, che salva in questa vita e nell'altra. L'uomo, da se stesso, può solo compiere il movimento della rassegnazione, della rinuncia. Questo, pare a me, il messaggio ultimo di *Timore e tremore*. Ecco dunque la risposta alla domanda posta all'inizio di questo saggio, che interrogava sui motivi della popolarità di quest'opera. Se *Timore e tremore*, oggi come ieri, è letto con interesse è perché presenta, attraverso un'esegesi originalissima della storia di Abramo, l'esperienza di fede come una via preziosa per penetrare il mistero dell'esistenza e per darle valore.

La concezione della fede espressa in *Timore e tremore* rappresenta però un *unicum* nella produzione letteraria pseudonima del filosofo danese, perché solo in quest'opera del '43 la fede è in rapporto a questa vita e non a un'altra vita, spera in un compimento e in una beatitudine nell'aldilà e non nell'aldilà. Com'è noto, le vicende personali del filosofo hanno avuto un'influenza determinante sullo sviluppo del suo pensiero. Quando scriveva *Timore e tremore* Kierkegaard non aveva rinunciato a Isacco, cioè a Regine, alla fidanzata che lui stesso aveva lasciato, rompendo bruscamente il fidanzamento, in obbedienza a un presunto comando divino. In questa prospettiva, Jean Wahl interpreta l'opera come una preghiera che il filosofo rivolge a Dio: in *Timore e tremore* Kierkegaard ha pregato Dio che gli restituisse Regine con un miracolo, ma il miracolo non è accaduto.<sup>23</sup> Il suo desiderio non è stato esaudito. Le opere successive trarranno le conclusioni di questo esito negativo.

Sicché in un tardo testo del *Journal* del 1852, ritornando a riflettere sul sacrificio di Isacco, Kierkegaard si spinge sino a dare un'interpretazione della fede di Abramo totalmente diversa rispetto a quella proposta in *Timore e tremore*. Il testo porta il titolo: *Cristianesimo – Giudaismo* e recita:

Abramo impugna il coltello – e riottiene Isacco, la cosa non accadde nella serietà. Il culmine della serietà fu “la prova”, ma poi ritorna il godimento di questa vita.

22 Come insegnerà più tardi Magister Kierkegaard il raccolto silenzio è preghiera. Perché pregare non è ascoltare se stessi parlare, ma giungere a tacere e restare in silenzio, nell'attesa, fino a che chi prega non giunga ad ascoltare Dio (cf. S. Kierkegaard, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, in *SKS 11*, tr. it. di E Rocca, *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Donzelli, Roma 1998).

23 La Olsen si è sposata poco dopo con un altro uomo, Johan Frederik Schlegel.

Diversamente nel Nuovo Testamento. Non è la spada che pende da un crine di cavallo sul capo di Maria Vergine, per “provare” se lei stessa in quel momento avrebbe conservato l’obbedienza della fede... no, giunse davvero a trapassare il suo cuore – ma allora lei ottenne di diritto l’eternità, cosa che Abramo non ebbe. L’Apostolo non è portato a quell’estremo che gli mostri che arriverà a soffrire tutto, per “provare” se lui stesso può conservare l’obbedienza della fede, no, egli arrivò a soffrire ogni cosa, a urlare e piangere, mentre il mondo si rallegrava: egli fu realmente crocifisso, ma allora ottenne un diritto all’eternità che Abramo non ebbe.

La “prova” dell’Antico Testamento è una categoria dell’infanzia, Dio prova se il credente vuole, e quando vede che vuole, la prova è finita. Morire al mondo non è una cosa seria – all’eternità non si accenna neppure. Diversamente nel Cristianesimo<sup>24</sup>.

Nella sua vita ha ormai rinunciato a Regine, ora spera solo di ricongiungersi a lei nell’aldilà. La fede non salva più nel tempo, ma unicamente nell’eternità. Il messaggio dell’ultimo Kierkegaard è dunque che solo una fede infantile, che è immediatezza priva di riflessione, può credere e pregare per un compimento in questa vita.

E noi? Nella sua generalità, il mondo che si definisce cristiano non è più in grado di fare i movimenti della fede così come li descrive Johannes de silentio. Anche quando ci si relaziona con Dio, per lo più lo si colloca in una dimensione di sostanziale incomunicabilità con la realtà spazio-temporale, con il mondo; sicché l’amore per Dio non si traduce nel presente della fede viva, autentica, ma piuttosto in un amore nostalgico, basato sulla rinuncia a sé e a questa vita. Per il nostro tempo che, come l’ultimo Kierkegaard, non crede più possibile il miracolo, la fede che prega e spera per essere felice in questa vita rappresenta una fede ingenua, puerile.

Eppure, malgrado la nostra incredulità, non cessiamo neppure oggi di vagheggiare il doppio movimento della fede descritto in *Timore e tremore*, come dimostra *This is water (Questa è l’acqua)* di David Foster Wallace che ripropone, rivisitandolo e attualizzandolo, quel “nuoto mistico” nell’esistenza che Johannes de silentio attribuisce ad Abramo. Come *Timore e tremore* anche *Questa è l’acqua* può essere interpretato come una preghiera.

È il 21 maggio del 2005 Wallace, scrittore molto amato dai giovani americani, è stato invitato a tenere un discorso ai neolaureati del Kenyon College. La conferenza, conosciuta con il titolo *This is water* appartiene al genere letterario dei *commencement speech*, cioè dei discorsi tenuti da personalità di spicco del mondo della cultura o della politica al termine

---

24 NB26:25 (SKS 25, 32); Pap. X 4 A 572.

dell'anno accademico ai laureati delle più prestigiose università americane. Il tono di tali discorsi è introduttivo ed esortativo, serio e scherzoso a un tempo, il loro scopo è quello di introdurre i giovani alla vita reale.

*Questa è l'acqua* è diventato negli anni un manifesto di ciò che significa oggi avere una formazione umanistica. E, certo, se consideriamo il video che viaggia in rete,<sup>25</sup> che ne omette alcuni passaggi fondamentali, il *focus* del discorso sembra essere l'istruzione e in particolare quella di tipo umanistico. In realtà, la conferenza si spinge oltre: il movimento descritto è religioso. Anzi mistico e, sebbene Wallace non li citi direttamente, sullo sfondo s'intravedono il pensiero filosofico di Kierkegaard e Wittgenstein.

Simile è innanzitutto la forma di comunicazione. Anche Wallace, come loro, parla in modo ironico e solenne a un tempo. Anche lui si avvale di un'efficace forma di comunicazione indiretta.

*Questa è l'acqua* si apre con un aneddoto che dà il titolo al discorso. Due pesci giovani incrociano un pesce anziano che chiede loro com'è oggi l'acqua. La domanda spiazza i due giovani pesci che perplessi si chiedono cosa sia l'elemento in cui nuotano e vivono immersi fin dalla nascita. La morale del racconto, tratta dallo stesso Wallace, è che le realtà più ovvie, onnipresenti e importanti sono spesso le più difficili da capire e conoscere.

L'aneddoto successivo imprime una piega religiosa a tutto il discorso e ne rivela il tratto "sapienziale". Il quadretto richiama Dostoevskij che Wallace conosce bene:

Ci sono due tizi seduti a un bar nel cuore selvaggio dell'Alaska. Uno è credente, l'altro è ateo, e stanno discutendo l'esistenza di Dio con quella foga tutta speciale che viene fuori dopo la quarta birra. L'ateo dice: – Guarda che ho le mie buone ragioni per non credere in Dio. Ne so qualcosa anch'io di Dio e della preghiera. Appena un mese fa mi sono lasciato sorprendere da quella spaventosa tormenta di neve lontano dall'accampamento, non vedevo niente, non sapevo più dov'ero, c'erano quarantacinque gradi sottozero e così ho fatto un tentativo: mi sono inginocchiato nella neve e ho urlato: 'Dio, sempre ammesso che Tu esista, mi sono perso nella tormenta e morirò se non mi aiuti!' – A quel punto il credente guarda l'ateo confuso: – Allora non hai più scuse per non credere, – dice. – Sei qui vivo e vegeto –. L'ateo sbuffa come se il credente fosse uno scemo integrale: – Non è successo un bel niente, a parte il fatto che due eschimesi di passaggio mi hanno indicato la strada per l'accampamento.<sup>26</sup>

25 Confezionato dal sito di grafica *The Glossary*.

26 D. F. Wallace, *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, Little, Brown and Company Hachette Book Group, New York 2009, pp. 17-23, tr. it. di G. Granato, a cura di L. Briascio, Einaudi, Torino 2009, pp. 144-145.

Nelle riflessioni che seguono lo scrittore sottolinea l'arroganza del non credente della storiella e pone sullo stesso piano atei e credenti dogmatici, a suo dire accomunati dallo stesso approccio acritico, dalla medesima chiusura mentale e cieca sicurezza rispetto al fondamentale problema esistenziale di credere oppure no all'esistenza di Dio. Wallace fa poi notare come in realtà non esistano i non credenti. La scelta fondamentale non è infatti tra credere e non credere, la scelta è cosa venerare. L'ateismo, scrive, non esiste e quando si sceglie di venerare idoli come la bellezza, la ricchezza, il potere, inevitabilmente si finisce per esserne divorati vivi. Per volere essere sempre più attraenti, magari vivendo esclusivamente in funzione del proprio corpo, per cercare di accumulare sempre più denaro, per voler acquisire sempre più potere<sup>27</sup>, finendo prima o poi disperati perché si tratta di beni effimeri, labili, caduchi, la cui essenza, come aveva già detto Kierkegaard, è il passar via.

La vita quotidiana di chi venera questi idoli, dietro ai quali si cela sempre alla fine l'egolatria, ossia il culto dell'io che istintivamente si desidera sempre più attraente, ricco, potente, è povera e infelice. È priva di scelta, non libera. È una vita puramente immediata, direbbe Kierkegaard, mentre Wallace parla di scelta inconsapevole e di una modalità predefinita di vivere.

L'uomo, per Wallace, è naturalmente egocentrico, nel senso che istintivamente pensa di essere al centro del mondo. Siamo "tutti sovrani dei nostri minuscoli regni formato cranio, soli al centro di tutto il creato"<sup>28</sup>, scrive, sottolineando come ogni individuo percepisca i propri pensieri, bisogni, desideri, immediatamente come reali, mentre i pensieri e desideri degli altri solo indirettamente, quando gli vengono comunicati.

27 "Ecco un'altra cosa vera. Nelle trincee quotidiane della vita da adulti l'ateismo non esiste. Non venerare è impossibile. Tutti venerano qualcosa. L'unica scelta che abbiamo è che cosa venerare. E un motivo importantissimo per scegliere di venerare un certo dio o una cosa di tipo spirituale – che sia Gesù Cristo o Allah, che sia YHWH o la dea madre della religione Wicca, le Quattro Nobili Verità o una serie di principi etici inviolabili – è che qualunque altra cosa veneriate vi mangerà vivi. Se venerate il denaro e le cose, se è a loro che attribuite il vero significato della vita, non vi basteranno mai. Non avrete mai la sensazione che vi bastino. È questa la verità. [...] Sotto un certo aspetto lo sappiamo già tutti benissimo: è codificato nei miti, nei proverbi, nei cliché, nei luoghi comuni, negli epigrammi, nelle parabole; è la struttura portante di tutte le grandi storie. [...] Venerate il potere e finirete col sentirvi deboli e spaventati, e vi servirà sempre più potere sugli altri per tenere a bada la paura. Venerate l'intelletto, spacciatevi per persone in gamba, e finirete col sentirvi stupidi, impostori, sempre sul punto di essere smascherati. E così via" (*Ivi*, pp. 97-110, tr. it. p. 153).

28 *Ivi*, p. 117, tr. it., p. 154.

Concentrato su se stesso, ossessivamente preoccupato di acquistare o perdere la propria avvenenza, ricchezza o potere, l'egocentrico vive una vita solitaria, infelice, esposta quotidianamente alla sofferenza e alla disperazione. L'esperienza più comune e abituale come il recarsi al supermercato per fare la spesa si rivela frustrante e irritante. La coda interminabile di automobili nell'intenso traffico dell'ora di punta per arrivare al supermercato, la cassiera lentissima, la persona che parla ad alta voce al cellulare mentre fa la fila, tutto lo infastidisce e deprime. Tutto cospira a fargli sprecare il *suo* tempo prezioso, ad aumentare la *sua* stanchezza, a impedirgli di soddisfare la *sua* fame. L'egocentrico è una monade senza porte né finestre, l'altro è vissuto come un ostacolo o un rivale.

L'egocentrismo è una malattia diffusissima e coloro che ne soffrono vivono male. Per guarirne Wallace propone un esercizio di pensiero. Secondo un diffuso stereotipo la cultura umanistica dovrebbe insegnare a pensare, offrendo a chi la possiede l'opportunità di modificare le proprie inconsapevoli rappresentazioni della realtà, la propria immediata visione del mondo. Wallace scrive il proprio sguardo.

Si tratta dunque di esercitare la propria capacità di pensare, di persuadersi che in realtà non si è il centro dell'universo. E se si riesce per un istante a distogliere lo sguardo da se stessi, allora il mondo che ci circonda e la relazione con gli altri uomini ci apparirà in una luce diversa. Li potremo guardare in un altro modo e percepirli non più con fastidio come ostacoli che intralciano i nostri progetti, che si frappongono alla soddisfazione dei nostri desideri e bisogni.

Solo se smettiamo di pensare unicamente a noi stessi e di adorarci solo allora possiamo diventare attenti agli altri e accorgerci che i problemi che ci affliggono sono anche i loro.

Il movimento descritto può sembrare puramente immanente, un movimento che posso fare da me stesso con le mie sole forze, che richiede unicamente un'onesta consapevolezza di sé e della realtà. Un esercizio di pensiero, come già si diceva. Le cose però non stanno così. Per dirla con le parole di Wallace lo sguardo sul mondo, capace di trasformare un'esperienza "iperconsumistica" come il fare la spesa in un supermercato affollato in un'esperienza "non solo significativa ma sacra, incendiata dalla stessa forza che ha acceso le stelle [*not only meaningful, but sacred, on fire with the same force that lit the stars*]"<sup>29</sup> è lo sguardo del mistico. E in chiusura del discorso, sia pure in modo indiretto, ci svela che il movimento descritto è religioso. Con un rapidissimo accenno Wallace recupera i due aneddoti rac-

---

29 *Ivi*, p. 93, tr. it., p. 152.

contati all'inizio e conclude, rivelando qual è il suo retropensiero: "Questa è l'acqua, questa è l'acqua; dietro questi eschimesi c'è molto più di quello che sembra".<sup>30</sup>

Solo un cenno fuggevole, ma in un mondo che è andato decisamente "oltre" la fede di Abramo, molto più che all'epoca in cui Kierkegaard scriveva *Timore e tremore*, in cui il credente che confessa la propria fede quasi arrossisce di vergogna, è già moltissimo.

---

30 *Ivi*, pp. 132-134, tr. it., p. 155.

GIUSEPPE BARZAGHI

## LA METAFORA: TRASPARENZA NELLA TRASPOSIZIONE

1. L'Assoluto, come tale, è imparagonabile. Se fosse paragonabile non sarebbe assoluto, giacché ciò che non ammette legami – l'*absolutus* appunto – neppure accetta affiancamenti – *paragoni* appunto.

Per dire che una cosa non è bianca la devo affiancare, e cioè paragonare, a ciò che è bianco. Allo stesso modo, se dico che l'Assoluto è imparagonabile lo devo affiancare, cioè paragonare, a ciò che è paragonabile. Ed è qui che scatta la contraddizione di un imparagonabile strutturalmente paragonato.

L'Assoluto, come tale, è imparagonabile, ma per significarlo come tale occorre paragonarlo e così non è più tale. È chiaro che il problema non sta nell'Assoluto, ma nel nostro modo di significarlo. E la contraddizione assume più precisamente la veste dell'*aporia*: non ammette *passaggio* o soluzione. La Sacra Scrittura ne è pienamente consapevole: «Sicut in percussura cribri remanebit pulvis, sic aporia hominis in cogitatu illius» (*Ecclesiasticus* – *Sir* 27,5) Come dire: più l'uomo riflette per purificare e più emette scorie, cioè impedimenti, ostacoli, dubbi<sup>1</sup>.

La genialità di un Anselmo d'Aosta ha teoreticamente condensato questa condizione aporetica in un lampo intuitivo: proprio perché Dio è ciò di cui non si può concepire nulla di superiore è superiore a tutto quanto si possa concepire: dunque al suo stesso concetto<sup>2</sup>. E così la teoresi più rigida si spalanca alla morbidezza della mistica.

---

1 Sempre nel libro del *Siracide* (*Ecclesiasticus* 18,6) si legge: «Cum consummaverit homo, tunc incipiet et, cum quieverit, aporiabitur» (*Quando l'uomo finisce d'investigare allora comincia e quando riposa dubita*).

2 Cfr. G. Barzagli, *L'Unum argumentum di Anselmo d'Aosta e il fulcro anagogico della metafisica. Essere logici nel Logos*, in Id., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 65-93.

Ma l'Assoluto s'impone: almeno l'essere come tale non ammette alcun dubbio, giacché l'unica alternativa possibile, cioè il non essere, per definizione non è, non c'è.

Non si può dubitare dell'esistenza dell'Assoluto, perché l'Assoluto non ha bisogno di niente: è perché è. Non ha neppure bisogno di essere dimostrato: è perché è. Potrebbe essere questa carta, questa lampada, o la sintesi di tutte le cose che ho visto, eccetera. Oppure non essere questo o quello, se questo o quello mostrano una dipendenza e dunque una relatività. Ciò che conta è semplicemente questo: ciò che è, è assoluto: non puoi chiederti perché c'è; c'è perché c'è: non ha antagonisti (pena essere relativo – appunto – a questi antagonisti!)<sup>3</sup>.

Dunque, l'esistenza dell'Assoluto è indubitabile.

Ma l'Assoluto può entrare in composizione con qualcosa d'altro da sé? No, altrimenti non sarebbe *assoluto*, svincolato da... L'Assoluto non entra in composizione con..., non si appoggia a nulla, non riconosce nulla come altro da sé. L'Assoluto non crea alleanze con nessuno, non ha bisogno di nessuno.

Ma noi vediamo tante cose. E certamente, una cosa per essere se stessa non può essere un'altra. La carta, per essere carta, non può essere lampada: una carta-lampada o una lampada-carta non è né lampada né carta, è un nulla. Se esistono tante cose, perfettamente distinte l'una dall'altra, queste cose non hanno più la caratteristica della assolutezza, perché si distinguono per opposizione all'altra. Non solo: possono essere gerarchicamente collegate tra di loro, possono essere funzionalisticamente subordinate tra di loro, cioè sono in relazione o relazionabili tra di loro.

Bene: c'è l'Assoluto ma ci sono anche le molteplici cose poste in relazione tra di loro. L'Assoluto è una di queste cose? No! Non può entrare in relazione, così come sono in relazione le molteplici cose.

Ma allora, il posto dell'Assoluto qual è? Io vedo il posto che è occupato da una cosa che si distingue da un'altra, che si lega o è in conflitto con un'altra, ma non vedo il posto dell'Assoluto. Perché non vedo il posto dell'Assoluto? Perché il posto dell'Assoluto è ogni singola cosa. Il posto dell'Assoluto non è un posto separato dalle cose, accanto alle cose. L'Assoluto è tutto in ogni singola cosa. *Omnia in omnibus et quodlibet in quolibet*.

3 Se tutto dipende, nulla dipende, perché non ci sarebbe la condizione ultima di dipendenza. Sarebbe come dire che tutto è effetto: ma se tutto è effetto (= dipendente), nulla è effetto, perché non ci sarebbe la causa (= ciò da cui si dipende).



Certo l'Assoluto non può essere accanto o tra le cose relative: se le mangia tutte. E non è neppure separato, perché questo equivarrebbe a dire che è accanto. Allora occorre necessariamente ammettere che l'Assoluto è tutto in ogni singola cosa.

L'Assoluto è quel tutto che è tutto in ogni singola parte. Non è la singola parte, altrimenti non sarebbe l'Assoluto o Tutto, ma una parte di fronte a un'altra parte.

Ma il Tutto non contiene le parti? Sì, per definizione! Dunque, se l'Assoluto è il Tutto ed è in ogni singola parte, ogni singola parte contiene tutte le altre parti.

Il Tutto-Assoluto contiene tutte le parti; ogni parte è abitata dal Tutto-Assoluto: ogni parte è abitata da tutte le altre parti. *Omnia in omnibus et quodlibet in quolibet*.<sup>4</sup> Tutto è perfettamente coordinato e integro. E ogni cosa porta in se stessa questo coordinamento e integrità.

4 Il coordinamento dialettico del tutto appare con evidenza nel richiamo logico per il quale ogni determinazione è sempre con la totalità del suo contraddittorio semantico. *Omnis determinatio negatio*: nel senso che ogni determinazione è quel positivo che esprime la sua originale densità opponendosi alla propria negazione radicale, cioè contraddittoria.  $A$  è  $A$  in quanto è la negazione di  $B, C, D$  ecc., cioè della totalità del suo negativo che significhiamo con  $non-A$ .  $A$  è se stesso in quanto  $non$  è  $non-A$ . Traducendo in affermativa questa proposizione negativa si ha che  $A$  è  $non non-A$ : la doppia negazione si elide e si giunge alla aperta tautologia  $A$  è  $A$ . Questo significa che la determinazione  $A$  porta in se stessa, per essere se stessa, la totalità del suo altro: *include* in sé l'*esclusione* dell'altro da sé, cioè è sempre in *compagnia* di tutte le altre determinazioni, non è mai *isolata*. Ogni determinazione è sempre la beata compagnia della totalità. Questo è il senso della celebre tesi anassagorea: *Omnia in omnibus et quodlibet in quolibet*. Importanti riflessioni sul senso della dialettica come superamento dell'isolamento si trovano in F. Berto, *Determinazione completa. La dialettica della struttura originaria*, in "Divus Thomas" 1 (2001), pp.239-275, studio di impostazione severiniana; cfr. E. Severino, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995, pp.140-154.

Del resto, se l'enunciato  $A non è non A$  è un giudizio sintetico a priori, giacché è la connessione necessaria del diverso, così che il semantema  $non-A$  rientra necessariamente in  $A$ , ma nella forma mediata della negazione (altrimenti l'identificazione immediata di  $A$  e  $non-A$  sarebbe *contraddizione*), tuttavia il complesso del predicato  $non è non A$ , nella sua risoluzione affermativa è  $non non-A$  – con la conseguente cancellazione della doppia negazione – dà modo di evidenziare l'*analiticità* dello stesso enunciato. Il fatto che ogni determinazione porti in se stessa la compagnia del negativo e della totalità, o meglio sia la totalità nella quale il positivo e il negativo escludendosi si includono e includendosi si escludono, ci dà modo di diagnosticare che il tutto è un coordinamento *armonico*, cioè un insieme nel quale il legame è sempre segnato da *una serena battaglia*. La musica ha un carattere fortemente evocativo della struttura del tutto. Ma, una sinfonia evoca l'essere travolti dal destino, il contrappunto, invece, ne significa la compagnia: il de-

Il Tutto-Assoluto non è la parte in quanto parte ma, essendo tutto in ogni parte, è la parte che non è più parte, bensì il Tutto stesso o Assoluto. Occorre valutare prospetticamente questa condizione del rapporto tutto-parte in senso metafisico, per scoprire l'assoluta nobiltà che è nascosta nella parte.

2. Tommaso d'Aquino, sulla scia di Dionigi Pseudo-Areopagita, concepisce questo quadro, che noi potremmo chiamare Struttura del tutto *ex par-*

---

stino capito nell'istante come se fosse il tutto. Nella vita il conflitto non è mai cancellato, ma da sempre risolto in una solidità intangibile: la serena battaglia della compassione infinita.

Il tema o la tesi metafisica del *tutto in tutti* ha una linea che coinvolge Plotino, Eckhart, Cusano, Gioberti, oltre che essere una linea determinante nella metafisica neotestamentaria ("Cristo è tutto in tutti" Col 3, 11; Dio è *tutto in tutti* 1 Cor 15, 28). Plotino: "Tutto è ovunque e tutto è tutto e ogni singolo è tutto" (*Enneadi*, 5, 8, 4.). Eckhart: "Dio è uno, è una negazione della negazione". (*Unus Deus et Pater omnium* tr. Vannini); "Nel regno dei cieli è tutto in tutto, e tutto una sola cosa, e tutto è nostro" (*Videte qualem caritatem* tr. Vannini); "Non diventiamo simili a lui, se non viene espulso questo nulla, per poter essere tutto in tutto, come Dio è tutto in tutto" (*Videte qualem caritatem* tr. Vannini); Cusano: "Poiché risulta chiaramente ... che Dio è in tutte le cose in modo tale che tutte sono in Dio e, ora, vediamo che Dio è in tutte le cose per la mediazione dell'universo – ne consegue che tutte le cose sono in tutte e che ognuna è in ognuna" (*De docta ignorantia*, II, 5, 117); "Creare ed insieme essere creato non è altro che comunicare il tuo essere a tutte le cose, in modo da essere tutto in tutto e rimanere, tuttavia, svincolato da tutto" (*Ivi*, II, 5, § 118); "Guarda con più attenzione e vedrai che ogni cosa esistente in atto trova pace perché tutto in essa è essa stessa, ed essa in Dio è Dio" (*Ivi*, II, 5, § 120). Gioberti: "Nella scienza come nella natura, e nell'idea tutto è in tutto. Bisogna dunque che chi legge e studia rifaccia nel suo spirito quell'unità ideale, cui il pensiero riflesso e il linguaggio son costretti a rompere e sminuzzare in migliaia di parti" (*Protologia*, CEDAM, Padova 1983, I, p. 99); "*Dilettevolissimo*, dice Aristotele (*Poet.*2; [in realtà dovrebbe essere 4]) è il vedere una cosa dentro un'altra; onde in parte il piacere dell'imitazione". Due sono gli elementi di questo piacere: "l'intuito dell'uno e quello del molteplice, dell'identico e del vario; di un vario che è identico, e di un identico che è vario. Ora il tipo e oggetto primitivo di questo piacere è l'atto creativo, per cui l'Uno crea il molteplice, e il molteplice effigiato a sembianza dell'uno è nuovo e vecchio, e somiglia e si svara da se stesso in tutte le sue parti; onde tutto è in tutto, come dice Anassagora" (*Ivi*, I, pp.331-332); "Ogni operazione del pensiero importa una relazione. L'uomo non può pensare che relazioni. Lo spirito non può cogliere gli oggetti disgregatamente. Ogni pensiero è giudizio. Ora il giudizio, il raziocinio e tutte le operazioni mentali arguiscono relazioni. L'isolamento è impossibile subbiettivamente, come obbiettivamente. Non può essere, né venir pensato. Ogni esistenza implica due specie di relazioni. 1°. La relazione essenziale con Dio (creazione). 2°. Le relazioni accidentali colle altre esistenze. Tutto è nel tutto" (*Ivi*, I, p.331).

te Dei o l'Originario o il Fondamento,<sup>5</sup> come la presenza di Dio in ogni cosa per *partecipazione* e la presenza di ogni cosa in Dio per *eminenza*. Evidentemente si tratta di un quadro creazionistico, l'unico capace di tenere insieme questa particolarissima dialettica.

Questa Struttura è l'eternità del tutto *ex parte Dei*. E la struttura è in sé articolata, così che le relazioni tra le creature implicano una inseità o insidenza di una cosa nell'altra: *omnia in omnibus*. Se qualcosa di unitario è costituito di parti, occorre anzitutto che le parti convengano tra di loro (per esempio i mattoni nella casa convengono tra di loro). E così le parti dell'universo. Secondo una comunione universale, appunto, che non dissolve le diversità: così *il superiore è nell'inferiore per partecipazione e l'inferiore è nel superiore per eminenza o eccellenza*. Occorre anche che le parti si adattino reciprocamente, come i mattoni attraverso il cemento. Ma è anche indispensabile che una parte giovi alle altre come per mutua amicizia: così come nella casa le fondamenta sostengono le pareti e il tetto, ma il tetto copre le pareti e le fondamenta. Così nell'ordine universale le realtà superiori conferiscono la perfezione alle realtà inferiori e queste, a loro volta, manifestano la perfezione delle superiori. Infine, occorre l'armonia tra le parti, perché dalla molteplicità si costituisca l'*unità concreta* dell'universo: il superiore contiene l'inferiore. E questo è bello e opera della bellezza<sup>6</sup>.

Perciò se l'Assoluto, come tale, non accoglie né può essere accolto, perché ciò contraddice alla sua natura, tuttavia, per l'altrettanto incontestabile presenza di noi che riflettiamo e ci interroghiamo intorno all'Assoluto e che con ciò testimoniamo di non esserlo, la fisionomia dell'Assoluto è quella dell'accogliere e dell'essere accolto.

E la prima idea che di se stesso l'Assoluto imprime nel nostro sentimento, cioè nella nostra sentenza più profonda è quella dell'umiltà: l'Assoluto

5 Questo è il senso di Dio come contenente la totalità e Egli stesso come totalità. "Totum autem hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur, sic enim Deitati congruere non posset, utpote eius simplicitati repugnans, sed prout secundum Platonicos totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus; utpote si dicamus quod domus, quae est in materia, est totum ex partibus et quae praexistit in arte aedificatoris, est totum ante partes. Et in hunc modum tota rerum universitas, quae est sicut totum ex partibus, praexistit sicut in primordiali causa in ipsa Deitate; ut sic, ipsa Deitas Patris et Filii et Spiritus Sancti, dicatur tota, quasi praehabens in se universa", Tommaso d'Aquino, *In Div. Nom.*, 2, l.1. Ed è il modo con il quale ho proposto l'idea di *Exemplar* come struttura originaria, cfr. G. Barzaghi, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*, ESD, Bologna 2015; G. Barzaghi, *L'Originario. La culla del mondo*, ESD, Bologna 2015.

6 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Div. Nom.*, 4, lect. 6.

è *umile* perché non sfida nessuno e non si confronta con nessuno, *accoglie lasciandosi accogliere*.

Dunque, la nostra conoscenza di Dio non può estendersi alla comprensione dell'essenza stessa di Dio. Il nostro intelletto ha come suo oggetto proprio l'essenza delle cose materiali o sensibili, cioè l'intelligibile astratto. Per conoscere l'essenza di Dio in se stessa, il nostro intelletto ha bisogno di una somiglianza rappresentativa dalla parte dell'oggetto. Ma questa è imperfetta perché la specie conoscitiva creata non può far conoscere l'essenza increata, come la specie corporea non può far conoscere l'essenza di una cosa incorporea; l'essenza di Dio è il suo stesso essere, che non può dunque essere rappresentato da alcuna forma creata; l'essenza divina contiene tutte le perfezioni, mentre una forma creata è determinata specificamente e non esprime tutto. La nostra intelligenza naturale può arrivare tuttavia, attraverso le creature, a una certa conoscenza di Dio. Tre vie segnano questa conoscenza: affermazione – negazione – eminenza (*thesis – aphairesis – hyperoche*). Secondo la via di *affermazione o di causalità*: si afferma l'esistenza di Dio come atto originario. Secondo la via di *negazione o di rimozione*: si nega che Dio, come atto originario, possa implicare della potenzialità (immutabile, incomposto o semplicissimo, atto puro ecc.). Secondo la via di *eminenza*: si afferma in modo assoluto la perfezione di Dio, per cui Egli è lo stesso Essere per sé sussistente.

Ma occorre tener presente che queste “vie” conoscitive e espressive non sono successivamente distribuite. In realtà, queste vie sono *momenti dialettici*: la dialettica non ha uno sviluppo temporale come la psicologia. La dialettica è caratterizzata dalla densità cognitiva, per rapporti di inclusione e esclusione. Perciò, il momento più alto è l'originario. Affermazione, negazione ed eminenza corrispondono a *tesi*, *antitesi* e *sintesi*. Il momento più alto e originario è dunque la sintesi o eminenza. La tesi (affermazione) e l'antitesi (negazione) sono suoi momenti impliciti. La vera affermazione piena è la sintesi. In termini scolastici potremmo parlare di *positio*, *resolutio* e *compositio*. E la *compositio* o sintesi è dunque il vertice espressivo. Nella *compositio* si ha la vera inclusione dialettica: l'inclusione della esclusione. E' un *affermare negando*: “A non è non A”, cioè “A è non non A”, cioè “A è A”. La vera affermazione non è la superficiale tautologia, ma l'identità dell'intero semantico che è costituito dalla inclusione dialettica della negazione della negazione del positivo.

L'idea di infinito – cioè l'idea di Dio – si configura come negazione della negazione propria dell'ente finito: il finito si costituisce come limitazione e quindi come negazione; l'infinito è perciò negazione di questa negazione e perciò si configura come l'originario. Dunque, noi abbiamo una

intenzionalità immediata dell'Essere infinito e necessario. L'originario è il positivo che intendiamo come negazione del negativo. L'originario è l'infinito che intendiamo come negazione della negazione finitizzante.

In questo senso, dunque, la vera affermazione è l'espressione di eminenza: *Dio è la sapienza per sé sussistente*. Il che appunto significa che la sapienza è detta di Dio per identità: negando la dimensione di limite compositivo a modo di possesso. Dio *non ha* la sapienza ma *è* la sapienza; e – ancora – *non è* la sapienza che qualifica accidentalmente il sapiente, cioè come qualità formalmente aggiunta a un soggetto, bensì in quanto soggetto a se stessa, o per sé sussistente.

Questo è *l'affermare negando* della dialettica dell'*hyperoché*: il "sovrapossedere",<sup>7</sup> cioè l'oltrepassamento del possedere, o la negazione del possedere per indicare *l'identità sostanziale* e non una mancanza. *L'eminenza* è appunto questo *eccesso*<sup>8</sup> e l'oltrepassamento è il senso ineffabile dell'eminenza.

Quando parliamo di Dio, usiamo i nomi astratti per indicarne la semplicità, mentre usiamo i nomi concreti per indicarne la sussistenza, perché quanto al nostro modo di concepire, i nomi concreti significano una composizione, mentre i nomi astratti significano il semplice, ma come parte di un tutto. Diciamo, per esempio, che Dio è la *sapienza* e che Dio è *sapiente*. Ma sempre con un certo difetto di significato, perché sapienza (astratto) è per noi una qualità di un soggetto e sapiente (concreto) è per noi un soggetto che possiede la sapienza: Dio è semplicissimo nella perfetta sussistenza. Perciò non esiste un uso perfettamente adeguato alla significazione grammaticale dei nomi teologici. Si deve quindi ricorrere a una determinazione nominale complessa, per via di eminenza: sintetizzando astratto e concreto. Per es. diciamo che Dio è la Sapienza (astratto) per sé sussistente (concreto).

7 A mio parere, *hyperoché* da *hyper-echo*, va tecnicamente inteso proprio come un *oltrepassamento del possesso*. Il possedere, infatti, implica una composizione: chi possiede è diverso da ciò che possiede. L'identità, invece, è l'assolutamente positivo.

8 "Excessus autem est duplex: unus in genere, qui significatur per comparativum vel superlativum; alius extra genus, qui significatur per additionem huius praepositionis: super; puta, si dicamus quod ignis excedit in calore excessu in genere, unde dicitur calidissimus; sol autem excedit excessu extra genus, unde non dicitur calidissimus sed supercalidus, quia calor non est in eo, eodem modo, sed excellentiori. Et licet iste duplex excessus in rebus causatis non simul conveniat, tamen in Deo simul dicitur et quod est pulcherrimus et superpulcher; non quod sit in genere, sed quod ei attribuuntur omnia quae sunt cuiuscumque generis", Tommaso d'Aquino, *In de divinis nominibus* C. 4, lect.5

Tuttavia, nel nostro parlare usuale di Dio, anche nell'ambito della stessa teologia filosofica, siamo costretti ad usare le forme espressive che sono connaturali al nostro linguaggio. Per questo continuiamo a trattare della natura *di* Dio, delle operazioni *di* Dio, dell'essere *di* Dio, della bontà *di* Dio ecc., cioè trattando Dio come un composto: soggetto + natura o essenza + qualità + operazioni. Occorre, però, rettificare o correggere speculativamente questo linguaggio positivo, negando che in Dio si verifichi la composizione che il significato grammaticale di tali espressioni indica: ricorriamo cioè alla descrizione di eminenza, che sintetizza astratto e concreto.

Ma il problema fondamentale delle espressioni teologiche è rappresentato dal tema del tempo: di lì nascono i più grandi equivoci intorno a Dio. Dio è l'eternità, che ha come caratteristica la totale simultaneità. Quando diciamo che "Dio sa" o che "Dio sapeva ciò che sarebbe accaduto", noi introduciamo una separazione tra la scienza divina e ciò che essa conosce: si tratta della proposizione che noi formuliamo, solo rispetto alla quale ciò che Dio conosce risulta futuro, non certo rispetto alla pura scienza divina! Dio vede ogni cosa nella sua esistenza assolutamente attuale. La fallacia della nostra espressione consiste nell'attribuire all'eternità ciò che temporalmente qualifica solo la nostra espressione proposizionale collocata nel tempo.<sup>9</sup>

Il principio metafisico che non va mai dimenticato è che Dio è assoluta semplicità e assoluta coincidenza sostanziale di essere, essenza e azione. Perciò, tutto ciò che si predica di Dio secondo la prospettiva temporale non è in Dio se non secondo il nostro modo di concepire. Tutto ciò di cui si predica qualcosa a cominciare da un certo tempo, può dirsi fatto o divenuto: per esempio un uomo è diventato vecchio, un ragazzo si è fatto grande ecc. Ma a Dio ripugna il divenire. Dunque il cambiamento o il divenire o l'esser fatto non si dice di Dio che secon-

9 "Rursus, cum dicitur, *Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicitur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum – quod designatur cum dicimus, Deus scivit –: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli", Tommaso d'Aquino, *C.G.*, I, 67.*

do la nostra ragione, senza che alcun mutamento sia avvenuto in lui.<sup>10</sup> I nomi divini che esprimono una relazione con le creature, come l'attributo *Signore* o l'attributo *Creatore*, oltre ad indicare la relazione alle creature (che è sempre e comunque di ragione *ex parte Dei*), indicano anche direttamente o indirettamente l'essenza divina. Per esempio, *Signore* indica principalmente la relazione alle creature e secondariamente l'essenza divina presupposta; il termine *Creatore*, invece, indica direttamente l'essenza divina, perché l'azione creatrice coincide metafisicamente con l'essenza o sostanza divina, mentre indirettamente indica il riferimento alle creature. Ebbene, se questi termini sono presi nella prospettiva relazionale con le creature cadono nell'ottica temporale; se invece vengono assunti nella prospettiva significante direttamente o indirettamente l'essenza divina, essi valgono secondo l'eternità: Dio è eternamente Signore e Creatore.<sup>11</sup>

3. La situazione della nostra intelligenza rispetto all'Assoluto è quella dell'*oltrepassamento*. Consiste nel porre delle determinazioni che si sa di dover oltrepassare, perché l'Assoluto come tale non è in una determinazione, eppure è necessario metterle, perché è necessario oltrepassare il determinato per intendere ciò che è per natura sopra o oltre ogni determinazione. Perché l'Assoluto si sottrae al concepimento e si affaccia all'intendimento: l'*in-tendere* non ha infatti limiti. Noi non siamo l'Assoluto e perciò concettualizziamo.

Ma forse la vera consapevolezza critica di questo porre-oltrepassando si dà con l'uso della metafora: la *trasposizione* per eccellenza. In qualche

10 "Ad secundum dicendum quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, Domine refugium factus es nobis", Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, I, 13, 7, ad 2.

11 "Relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut salvator, creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte", Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, I, 13, 7, ad 1.



modo la metafora è la pienezza della dialettica: il suo *dire-attraverso* è un non-dire-dicendo e un dire-non-dicendo. Forse è la sua capacità *evocativa* che la pone in questa posizione di privilegio, così come la sua aperta imperinenza: proprio perché si sa che genera equivoco, in questa consapevolezza *svela rivelando* e svolge un compito insostituibile. L'indicibile supera il detto evocativamente.

L'evocazione è un tirar fuori con la voce, come se si volesse che la voce fungesse da criterio di oltrepassamento della parola o del concetto: il tono della voce *richiama* qualcosa che la parola non sa sempre dire. L'evocazione mette in scena il retroscena del detto o meglio ancora richiama il retroscena del detto così che il detto nella voce sia ambientato misteriosamente. L'evocazione è la dimensione mistica della parola. È la sua aureola.

La metafora è una trasposizione, cioè l'oltrepassamento di una posizione. Se diciamo che Dio è una *nube* è ovvio che ciò non è vero per natura e che si sottace il "come" una nube. Ma anche oltrepassando la natura della nube ci si imbatte nella complessità delle proprietà o caratteristiche di una nube e che la nube, assunta come immagine, *evoca*. La nube può proteggere dall'eccessiva luce del sole e dal suo calore cocente, oppure può impedire la visione, oscurare e terrificare, oppure riflettere la luce del sole appena tramontato, oppure nascondere misteriosamente... Quale di queste proprietà si intende richiamare ponendo l'immagine della nube per Dio<sup>12</sup>? Entro

12 Ecco un esempio di come Tommaso d'Aquino enuclea le diverse caratteristiche della nube e i suoi simbolismi nella Scrittura. "Nota, circa l'espressione *su una nube*, che vi sono molte nubi: primo, la nube della carne assunta, come è detto in *Gb* 38,4,9: «Tu dov'eri quando ponevo una nube come suo vestito e lo avvolgevo di caligine come di fasce?»; secondo, quella del ventre verginale, come è detto in *1 Re* 18,44: «Ecco una piccola nuvoletta saliva dal mare»; terzo, quella della mente devota, come è detto nel *Sal* 67,35: «La sua maestà e la sua potenza è nelle nubi»; quarto, quella della sede del giudizio, come è detto nel *Sal* 96,2: «Nubi e tenebre lo avvolgono, giustizia e diritto sono il fondamento del suo trono». Ugualmente, nota che dalla prima nube proviene la pioggia sacramentale o della santificazione, come è detto in *Gv* 19,34: «Dal fianco del Signore subito uscì sangue e acqua»; dalla seconda proviene il cibo della consolazione, come è detto in *Sap* 19,7: «La nube copriva con la sua ombra l'accampamento e dall'acqua che c'era prima comparve la terra asciutta», e più sotto «Vedendo i tuoi miracoli e prodigi: come cavalli infatti trovarono pascolo»; dalla terza proviene il bagliore della predicazione, come è detto in *Gb* 37,11: «Le nubi son fatte per il frumento, le nubi diffondono la propria luce»; dalla quarta proviene la tempesta della condanna, come è detto in *Ger* 4,13: «Ecco come le nubi», e nel *Sal* 67,35: «La sua potenza è nelle nubi». Ugualmente nota, circa l'espressione *una nube leggera*, che la prima viene detta leggera per la dignità dell'eccellenza, come è detto in *Dn* 7,13: «Ecco tra le nubi veniva uno simile a un figlio di uomo»; la seconda è detta leg-



questo ventaglio di possibilità sta appunto il retroscena, che si affaccia evocativamente in ciascuna di esse.

La metafora si lascia attraversare perché non è opaca ma densa: porta in sé più cose. È come l'immagine. L'immagine fa *vedere attraverso*, così come la dialettica è un *dire attraverso*: in ogni modo è un *trasportare*, un *trasferire* (*metaphoreo*), un *trapassare* e dunque un *oltrepassare*.

L'oltrepassamento è un esercizio anagogico, cioè una elevazione per cogliere una cosa dall'alto così che risulti immagine e lasci trasparire la realtà evocata. È in quest'ottica che nasce la mistica speculativa.

Forse l'uso della metafora, di ogni metafora, e quindi della metafora in quanto metafora, e quindi nel senso di oltrepassamento e trasposizione è indice della compassione infinita che ci struttura e della nostalgia che ci muove, o ci commuove. Proprio come il risuonare evocativo delle parole di Anselmo nell'*unum argumentum*: ciò di cui non si può concepire il maggiore e che è maggiore di tutto quanto si possa concepire<sup>13</sup>.

La seconda parte di questa riflessione argomentativa anselmiana propone la dimensione del *fascino argomentativo* che si riscontra nel sapere *quia*. Quando diciamo: «So che è (*quia*) così, ma non so perché (*propter quid*) è così», il nostro giudizio è un *sentimento* profondo, è cioè una sentenza immersa nell'affetto o un affetto che ha valore di una sentenza. Basterebbe dire *sentenza*, se questa espressione fosse assunta come la conoscenza più piena, cioè come conoscenza per *connaturalità*, cioè quella nella quale l'affetto diventa il motivo o la *ratio* connettiva. «Affectus transit in conditionem obiecti» direbbe Giovanni di san Tommaso<sup>14</sup>.

Tra le due prove, quella *quia* e quella *propter quid*, la *quia* ha un che di *affascinante* e *misterioso*, che oltrepassa il rigore della *propter quid*. Un conto è appunto sapere *che* una cosa è così com'è e altro è sapere *perché* è così com'è. Il sapere perché una cosa è così com'è certifica *subordinando*

---

gera per la purezza della verginità, come è detto in *Ap* 14,14: «Ed ecco una nube bianca e sopra la nube uno che sedeva simile a un figlio d'uomo»; la terza è detta leggera per la velocità dell'obbedienza, come è detto più sotto al cap. 60,8: «Chi sono questi che volano come le nubi?»; la quarta è detta leggera per la facilità dell'operare, come è detto in *Sir* 43,16: «Con la sua potenza ha posto le nubi e si sono frantumati chicchi di grandine»», Tommaso d'Aquino, *In Is.*, 19,1.

13 «Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit», *Proslogion*, 15.

14 R. Garrigou Lagrange, *Prefazione a Jean de Saint Thomas, Les dons du Saint Esprit*, Cerf, Paris 1930, pp.VII-XV. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927.

chiaramente. Il sapere che una cosa è così com'è ma non sapendo perché, certifica liberando il mistero.

Nel dire: «So che è così ma non so perché», nasce il fascino. Penso che questo sia il carattere proprio del giudizio persuasivo, l'*entimema*, che si fissa nell'anima appunto come sentenza.

Sul piano mistico, l'anagogia è come lo scetticismo metafisico allo stato puro, cioè non banale o triviale. Una visione così piena che non trova un perché al di fuori di sé. È il riflesso concettuale dell'Assoluto come tale, che si auto-apprezza e si auto-celebra nell'umiltà del non-raffronto, cioè della non competizione. È come chiedersi: «Perché è così bello?». La risposta di questo scetticismo è che la domanda si risolve nella stessa bellezza struggente del porsi la domanda sapendo che la risposta non c'è e non può esserci, pena lo svilire la bellezza assoluta. Comprende la stessa mestizia con la quale si solleva la domanda: è bella e senza perché anch'essa.

È un entrare senza disagio o con piena fiducia nella nebbia della conoscenza mistica.

Splendido questo passo di Tommaso d'Aquino nel *Commento alle Sentenze*: «Perciò, quando ci avviciniamo a Dio per via di rimozione, prima di tutto escludiamo da lui la realtà corporea; in secondo luogo, anche le realtà di ordine intellettuale secondo il modo che esse hanno nelle creature, come la bontà e la sapienza; e così nel nostro intelletto non resta altro che il semplice fatto che egli è: per questo il nostro intelletto si trova in una certa confusione. Da ultimo, poi, escludiamo da Dio anche lo stesso essere, secondo il modo che è proprio delle creature, e così il nostro intelletto si trova come in una tenebra di ignoranza, per la quale, secondo quanto conviene al nostro stato di viatori, noi siamo uniti a Dio in modo eccellente, come dice Dionigi, e questa è quella nebbia nella quale si dice che Dio abita»<sup>15</sup>.

15 «Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur». Tommaso d'Aquino, *In 1 Sent.*, d.8,1,1, ad 4.

Ma la pienezza o la realtà della vita mistica è opera della grazia divinizzante<sup>16</sup>: è Dio che ci divinizza e ci introduce in questa esperienza muta e

16 Propongo questi testi sulla divinizzazione tratti dalla *Liturgia delle ore* e limitati alle letture proposte nella liturgia, non perché siano gli unici, ma per mostrare come l'idea di divinizzazione sia nella vita cristiana qualcosa di fondamentale, tanto da essere oggetto di universale meditazione per tutti i fedeli e non qualcosa di oscuramente esoterico. Dalla *Liturgia delle ore secondo il rito romano*. Ufficio divino rinnovato a norma dei decreti del concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI, Libreria Editrice Vaticana 1975:

*Tempo di Avvento e Natale (I)*

- Dal *Commento su san Luca* di sant'Ambrogio, vescovo (2, 19, 22-23, 26-27; CCL 14, 39-42): «Beata — disse — tu che hai creduto (cfr. Lc 1, 45). Ma beati anche voi che avete udito e creduto: ogni anima che crede concepisce e genera il Verbo di Dio e riconosce le sue opere». (p.348).
- Dal trattato *La condizione di tutte le eresie* di sant'Ippolito, sacerdote (Cap. 10, 33-34; PG 16, 3452-3453): «Però Dio ha promesso anche di concederti le sue stesse prerogative una volta che fossi stato divinizzato e reso immortale [...] Dio non lesina i suoi beni, lui che per la sua gloria ha fatto di te un dio». (p.450).

*Tempo di Quaresima e Pasqua (II)*

- Dai *Discorsi* di san Gregorio Nazianzeno, vescovo (Disc. 14 sull'amore verso i poveri, 23-25; PG 35, 887-890): «Riconosci, inoltre, che sei divenuto figlio di Dio, coerede di Cristo e, per usare un'immagine ardita, sei lo stesso Dio!» (p.83).
- Dal trattato *Su lo Spirito Santo* di san Basilio Magno, vescovo (Cap. 9, 22-23; PG 32, 107-110): «Da lui la gioia eterna, da lui l'unione costante e la somiglianza con Dio, e, cosa più sublime d'ogni altra, da lui la possibilità di divenire Dio» (p.888).

*Tempo ordinario (III)*

- Dal *Commento sui Proverbi* di san Procopio di Gaza, vescovo (Cap. 9; PG 87, I, 1299-1303): «La Sapienza si è costruita una casa (Pro 9, 1)... A coloro che sono privi delle opere della fede, anche se ricchi di dottrine elevate, dice: «Venite, mangiate il mio corpo, pane che vi nutre nella forza, bevete il mio sangue, vino che vi rallegra nella scienza e vi fa diventare Dio. Ho infatti unito il sangue alla divinità per la vostra salvezza» (pp.192-193).
- Dalle *Omellerie* di san Gregorio di Nissa, vescovo (Om. 6, sulle beatitudini; PG 44, 1270-1271): «Mi pare proprio che Dio voglia mostrarsi a faccia a faccia a colui che ha l'occhio dell'anima ben purificato, ma però secondo quanto dice Cristo: «Il regno di Dio è dentro di voi» (Lc 17, 21). Chi ha purificato il suo cuore può contemplare l'immagine della divina natura nella bellezza della sua stessa anima. Se dunque laverai le brutture che hanno coperto il tuo cuore, risplenderà in te la divina bellezza. Come il ferro, liberato dalla ruggine splende al sole, così anche l'uomo interiore, quando avrà rimosso da se la ruggine del male, ricupererà la somiglianza con la forma originale e primitiva e sarà buono. Quindi chi vede se stesso, contempla ciò che desidera in se stesso [...] Coloro che vedono il sole in uno specchio, benché non fissino i loro occhi in cielo, vedono il sole non meno bene di quelli che guardano direttamente l'astro luminoso. Così anche voi benché le vostre forze non siano sufficienti per scorgere e contemplare la luce inaccessibile, se ritornerete alla grazia originaria troverete in voi ciò che cercate [...] Tolta dagli oc-

puramente contemplativa, dove tutto è puro gusto<sup>17</sup>.

4. Potremmo concludere dicendo che la metafora è insieme una Mistica Equivalenza Tra Apofatiche Figure Ottenuta Riflettendo Anagogicamente, nella sua funzione evocativa, ma anche una Mediazione Ermetica Tesa Alla Forma Originaria Riflessa Analogicamente, perché occupa lo scenario consapevole in quella sua funzione che lo oltrepassa.

---

chi spirituali l'oscurità materiale, avrai la beata visione nella pura serenità del cuore. E questo sublime spettacolo in che cosa consiste? Nella santità, nella purezza, nella semplicità, e in tutti i luminosi splendori della natura divina per mezzo dei quali si vede Dio» (pp.388-389).

- Dalle *Opere* di san Tommaso d'Aquino, dottore della Chiesa (Opusc. 57, nella festa del Corpo del Signore, lect. 1-4): «L'Unigenito Figlio di Dio, volendoci partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura e si fece uomo per far di noi, da uomini, dèi» (p.581).

*Tempo ordinario* (IV)

- Dal *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce, sacerdote (Red. A, str. 38): «L'anima unita e trasformata in Dio vive in Dio e per Dio, e riflette verso di lui lo stesso impulso vitale che egli le trasmette [...] Non bisogna ritenere impossibile che nell'anima avvenga una cosa tanto sublime. Infatti quando Dio le fa la grazia di giungere ad essere deiforme e unita con la Santissima Trinità, essa diventa Dio per partecipazione [...] Perciò le anime possiedono per partecipazione gli stessi beni che possiede Dio per natura. In forza di ciò esse sono veramente Dio per partecipazione, uguali a lui e sue compagne (pp.63-65).

- 17 «Et ideo signanter dicit Augustinus quod filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est», Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, I,43,5,ad2; «Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalitatis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. II, vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit, quia scilicet ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit», *Ivi*, I-II,112.5.

LAURA CANDIOTTO

## “DA CACCIATOR DIVENNE PREDA”

La trasfigurazione del soggetto conoscente, tra ricerca appassionata e coglimento estatico, nel lignaggio platonico

*Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia,  
Che veder poss' il mortal e divino,  
In ostro ed alabastro ed oro fino  
Vedde; e 'l gran cacciator dovenne caccia.[...]  
I' allargo i miei pensieri  
Ad alta preda, ed essi a me rivolti  
Morte mi dàn con morsi crudi e fieri.*

Giordano Bruno

### *Introduzione*

Gli *Eroici furori* di Giordano Bruno, una delle più belle e significative opere della tradizione filosofica italiana, si ergono come una vetta di quello che potremmo chiamare “lignaggio platonico della conoscenza”, ovvero quella tradizione che scorre attraverso la storia della filosofia occidentale per la quale la conoscenza si realizza come trasformazione di sé nel coglimento dell’oggetto del desiderio. Una discendenza platonica può essere cioè scorta nella filosofia del Rinascimento italiano, passando per Plotino e Agostino, per poi proseguire attraverso Spinoza e Pascal fino al Romanticismo tedesco. Differenze specifiche e commistioni con altre tradizioni sono rintracciabili in più di duemila anni di storia e, certamente, il platonismo presenta anche numerose altre caratteristiche rispetto a quella che qui sto sottolineando; tuttavia il cuore della proposta rimane per certi versi immutato, identificando nell’amore il motore di quella trasformazione cognitiva dell’agente che chiamiamo filosofia. Viene inoltre sottolineato come la conoscenza filosofica non debba essere considerata un calcolo astratto, ma una via argomentativa che individua nel dialogo e nella dialettica quella ricerca appassionata che purifi-

cando deifica nella bellezza. Come ha sostenuto Max Scheler, riferendosi a Goethe, “non si impara a conoscere se non ciò che si ama, e quanto più profonda e completa ha da essere la conoscenza, tanto più forte, energico e vivo deve essere l'amore”.<sup>1</sup>

In questo contributo mi farò accompagnare dalle parole del Nolano per descrivere e discutere il lavoro procedurale dell'intelletto che, mosso da *eros*, trasfigura nel coglimento della verità. La specificità di questa operazione consiste nel fatto che non è più il soggetto conoscente colui che coglie la verità, ma è la verità che lo cattura e lo trasforma attraverso amore e bellezza. Il rapporto che sussiste tra procedura dialettica e coglimento singolare e istantaneo della verità mette così in discussione una relazione lineare tra temporalità ed eternità, tra particolare e universale, tra attivo e passivo, illuminando un senso nuovo della pratica filosofica come trasfigurazione del soggetto conoscente e come linguaggio dell'assoluto. Le parole di Giordano Bruno saranno così il viatico per discutere le radici platoniche e le innovazioni apportate da Plotino sulla dimensione contemplativa della filosofia e sugli effetti da essa prodotti.

### 1. La trasfigurazione

La mia prima mossa è ermeneutica e propone di adottare la nozione di trasfigurazione per comprendere la relazione erotica tra il soggetto e l'assoluto come passaggio dalla proceduralità dell'intelletto a una forma di attingimento estatico dell'oggetto che si rivela essere il vero autore del processo. Questa nozione indica cioè quella trasformazione del soggetto che, praticando la filosofia come esercizio spirituale,<sup>2</sup> diviene l'oggetto a cui anelava.

- 
- 1 M. Scheler, *Amore e conoscenza*, trad. it L. Pesante, Liviana, Padova 1967, pp. 21-22. Umberto Curi, riferendosi proprio al filosofo tedesco, e rintracciando le radici platoniche dell'idea, ha evidenziato così il rapporto di mutua implicazione tra *eros* e filosofia. Cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997.
  - 2 È merito di Pierre Hadot aver rintracciato nella filosofia, specialmente antica, la nozione di esercizio spirituale. La filosofia si configura cioè come una pratica, composta da diversi esercizi, volta alla realizzazione della trasformazione del filosofo. Secondo lo studioso francese, la trasformazione è una trasformazione dello sguardo, ovvero del modo di percepire le cose. Questa definizione, la quale mi pare essere molto pertinente per la tradizione platonica che qui sto discutendo, va compresa all'interno della mutua trasformazione dello sguardo e dello stile di vita, esplicitando cioè la pregnanza della nozione di vita filosofica. Cfr. P. Hadot, *Eser-*

La parola trasfigurazione deriva dal latino *transfiguratio* che, a sua volta, deriva dal greco *metamorphosis*. Queste parole intendono richiamare quell'incessante processo di oltrepassamento delle forme (*morphé, figura*) nelle quali il soggetto si determina, conducendolo al di là da esse (*meta-*; *trans-*). La metamorfosi è un tema centrale del mito – basti qui ricordare a titolo esemplare *Le Metamorfosi* di Ovidio, ed è simbolo dell'esperienza religiosa in diverse tradizioni, dalla trasfigurazione del volto di Cristo all'ascesa di Maometto per i sette cieli, assumendo spesso anche connotazioni magiche, specialmente nelle manifestazioni della religiosità popolare. La metamorfosi, inoltre, è simbolo della femminilità, dalla grande dea madre mediterranea alla *Mahadevi* dell'Induismo, nelle loro diverse manifestazioni,<sup>3</sup> associando così la trasformazione dello spirito ai riti di passaggio e alle fasi naturali e sessuali. Ritengo però che questa nozione sia estremamente significativa per comprendere anche alcune delle motivazioni che soggiacciono alla pratica della filosofia, almeno nel lignaggio che qui sto discutendo, e agli effetti che essa produce. Inoltre, la configurazione filosofica della procedura metamorfica presenta delle caratteristiche proprie che la differenziano dall'ambito mitico e religioso, quali l'enfasi rivolta alla natura conoscitiva di una procedura che potrebbe sembrare sfociare nell'irrazionale.

Da un punto di vista della pratica conoscitiva propria della filosofia, specialmente nella tradizione platonica – basti pensare ad esempio alla *scala amoris* del *Simposio* (210a-212a)<sup>4</sup> – si passa dalla dimensione egoica che identifica l'oggetto del desiderio nella singolarità, a un allargamento della prospettiva che permette di orientare il desiderio a dimensioni sempre più elevate e universali, realizzando al contempo l'oltrepassamento di funzioni mentali o livelli di conoscenza inferiori. La trasfigurazione, infatti, indica quel movimento della conoscenza che si oltrepassa continuamente, quel rivolgimento della mente in ricerca – il cacciatore, dirà Bruno – che nell'incontro con la verità trasfigura, diviene preda. Nel processo di oltrepassamento viene esperita la morte del livello precedente (“I’ allargo i miei pen-

*cizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005; P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, trad. it. A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008.

- 3 Illustrando la simbologia dei colori in relazione alle metamorfosi della dea, in particolare il bianco, il rosso e il nero, Alessandro Grossato ha evidenziato un'estensione molto ampia di questa idea, da Oriente a Occidente, e in diverse tradizioni religiose. Cfr. A. Grossato, *Il Libro dei Simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano 1999, pp. 42-55.
- 4 Platone, *Simposio*, a cura di D. Susanetti, Marsilio, Venezia 2006.

sieri ad alta preda, ed essi a me rivolti Morte mi dàn con morsi crudi e fieri”<sup>5</sup>), per realizzare così il superamento dell'ego nella “vita nova” che, come dirà Dante, è rinnovata dalla presenza miracolosa dell'amore.

Bruno, nel famoso dialogo quarto della parte prima degli *Eroici Furori* dedicato al mito di Atteone, dal quale sono stati tratti i versi per l'esergo, evidenzierà infatti che è la stessa operazione dell'intelletto dell'amante ciò che trasforma l'oggetto in soggetto, sancendo così la propria morte e rinascita: “Vedde il gran cacciator: comprese, quanto è possibile e dovenne caccia: andava per predare e rimase preda questo cacciator per l'operazion de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé”.<sup>6</sup> La visione come modalità per eccellenza della conoscenza, sulla quale torneremo in seguito, assume qui la funzione dell'*epistrophè*, ovvero di quella conversione dell'anima come trasfigurazione del soggetto e dei suoi ardori. Attingendo la dimensione dell'assoluto, i desideri del furioso divengono cioè la materia di cui la mente si ciba per la propria estasi, intesa come quella fuoriuscita dalla dimensione del sensibile che dischiude l'orizzonte della purificazione come invero. Affinché questo processo si possa realizzare, i desideri devono essere in primo luogo reindirizzati<sup>7</sup> verso il vero oggetto degno d'amore che, in questo lignaggio, si identifica con il Bello che riluce del Bene, che ha la precedenza.

L'esito di questa operazione dell'intelletto, esperito e portato in arte dai più grandi poeti e musicisti, è anche espressione della trasformazione operata dalla conoscenza filosofica.<sup>8</sup> La filosofia non intende però questa dimensione estatica come un salto nell'irrazionale, bensì come la più alta forma di

5 G. Bruno, *Eroici Furori*, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 2007, parte prima, dialogo quarto.

6 *Ivi*.

7 Qui acquisisce senso la rilevanza, riconosciuta da Platone nella *Repubblica*, della *paideia* e della cura dell'anima per l'attingimento della conoscenza filosofica.

8 Per quanto riguarda la poetica antica e la specificità della filosofia, cfr. S. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford University Press, Oxford 2011; A. Capra, *Plato's Four Muses. The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2015. È infatti importante ricordare anche il criticismo di Platone nei confronti dell'entusiasmo divino privo della conoscenza, come espresso ad esempio nello *Ione* (Platone, *Ione*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001). Cfr. L. Candiotti, “Incantamenti. Il potere della parola orale in Socrate e i rapsodi e l'invenzione platonica della performance filosofica”, *Anais del Filosofia Clássica*, in pubblicazione.



conoscenza che rende chi la pratica in prima persona filosofo, trasfigurando così la sua umanità in divinità.<sup>9</sup> Una trasfigurazione filosofica.

## 2. *La via della conoscenza e il fuoco della visione*

Nel lignaggio platonico la conoscenza è la via. La trasformazione messa in atto dalla conoscenza è una trasfigurazione nel senso di manifestazione maieutica di forme e modi di essere del soggetto vero di contro a quello falso, una aleturgia, quindi, come direbbe Michel Foucault.<sup>10</sup> Come ha efficacemente fatto notare Raimon Panikkar, la filosofia non va intesa solo come amore del sapere, nella fortuna della sua etimologia acquisita proprio nel lignaggio platonico, ma anche come sapere dell'amore.<sup>11</sup> In Platone questo non significa però che l'amore è l'oggetto della conoscenza, come sarà invece nelle forme che questo lignaggio assumerà nel Cristianesimo, ma che l'amore, incarnato dal furioso, va inteso come qualità del soggetto in ricerca del sapere.

Platone presenta diverse procedure per percorrere la via della conoscenza.<sup>12</sup> In primo luogo il dialogo, inteso come quel metodo euristico dove il filosofare si incarna in un linguaggio fatto di domande e risposte che assumono la forma della confutazione come purificazione e della produzione della conoscenza come maieutica. Nel dialogo filosofico l'assoluto comunica nella relazione tra Socrate e gli interlocutori, rimbalzando ed estendendosi nella cognizione di gruppo.<sup>13</sup> La dialettica e l'anamnesi, poi, saran-

9 Il tema dell'assimilazione al divino è infatti centrale nella tradizione platonica ed è discusso in maniera illuminante per quanto sto qui sostenendo in S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

10 M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-80*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014.

11 R. Panikkar, *Dwelling Place for Wisdom*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993, capitolo quarto "Philosophy of Lifestyle".

12 L. Candiotta, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano 2012.

13 Il rimbalzare della conoscenza di bocca in bocca, immagine che verrà assunta dal Cristianesimo per esprimere il potere dello Spirito Santo, viene inteso come una fiamma che si accende d'improvviso attraverso la pratica dialogica e una vita vissuta in comune. Cfr. Platone, *Lettera Sette (Lettere)*, a cura di M. I. Parente, Mondadori, Milano 2002). Come anche altre immagini che qui sto discutendo, anche quella del fuoco come simbolo della conoscenza e di trasformazione interiore è rintracciabile in diverse culture, pensiamo ad esempio alle Upanishad o alla tradizione buddhista tantrica.

no le due vie che permetteranno di risalire i gradini verso l'assoluto inteso come Bene, oltrepassando la dimensione ipotetica e categoriale nel famoso salto al di là dell'essere,<sup>14</sup> seguendo le tracce che grazie alla memoria riportano alle idee. La conoscenza è quindi un cammino e la procedura filosofica si configura come metodo (*meth-odos*) di conoscenza sin da Parmenide, o anche come vagabondaggio divino.<sup>15</sup> In questa configurazione sapienziale del sapere, il filosofo si presenta come l'iniziato che, spinto dal desiderio, percorre la via della conoscenza. Per mettersi in cammino, però, dovrà prima di tutto alzarsi e mutare la direzione dello sguardo dal fondo della caverna all'esterno, liberandosi dalle catene.<sup>16</sup> Il cammino in salita<sup>17</sup> verso il Bene richiede un affinamento delle funzioni mentali preposte alla conoscenza. Nello specifico, il passaggio dalla dimensione dianoetica discorsiva a quella noetica intuitiva viene a volte inteso come un salto in una nuova dimensione.<sup>18</sup> Il *nous* verrà inteso come occhio spirituale, capace di intuire al di là delle apparenze,<sup>19</sup> attraverso la tipica associazione

14 Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2007, VI 509 b.

15 Il riferimento è qui all'immaginifica etimologia proposta da Platone per *aletheia*. Cfr. Platone, *Crat.* 421b.

16 Questo è quanto descritto da Platone nel mito della caverna (*Resp.* 515c). Guido Cusinato ha efficacemente commentato queste pagine di Platone, sottolineando il valore trasformativo dell'*epistrophé* come conversione. Cfr. G. Cusinato, *Periagogé. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014.

17 Ci sono però anche alcune tradizioni iniziatiche che caratterizzano il cammino come catabasi, specialmente come discesa agli inferi.

18 La letteratura secondaria in merito è molto vasta e discute non solo la continuità o discontinuità di queste funzioni mentali, in riferimento alla dialettica, ma anche l'eventuale natura apofatica della conoscenza ultima e il ruolo del linguaggio scritto e orale. Cfr. F. Aronadio, *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Bibliopolis, Roma 2003. Questo tema che sarà centrale per la storia del platonismo sin dall'antichità, segnerà la storia della sua ricezione anche in riferimento alla tradizione cristiana. Per quanto riguarda la ricezione contemporanea del ruolo dell'amore nella conoscenza in ambito analitico e cristiano, cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York 2000, p. 303.

19 Secondo Kurt Von Fritz questo è vero già in Omero e nella tradizione presocratica, ma la funzione sarà di tipo pratico, ovvero la fuoriuscita da situazioni difficili. Cfr. K. Von Fritz, «NOYΣ, noein and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)», *Classical Philology*, 40/4 (1945), p. 223-242. In un mio recente lavoro (L. Candiotti, "*Nous* e *phren*: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone", *Methodos*, 16/2016, numero monografico a cura di F. Stella, "The notion of Intelligence (*nous-noein*) in Ancient Greece", <http://methodos.revues.org/4343>) ho discusso questo tema in relazione alla strategia platonica di trovare una soluzione all'aporia socratica (che significa letteralmente la non visione di vie d'uscita) attraverso il *nous*. Ho inoltre

platonica di conoscenza e visione. L'amore dunque non rende ciechi, ma è ciò che permette la visione, come una lanterna illumina il cammino dell'intelletto, "l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna".<sup>20</sup> Come fuoco l'amore brucia, nutrendosi dell'intelletto, e purifica per risplendere di una forma superiore di conoscenza.

### 3. *Il rilucere della bellezza e la divina follia*

L'assoluto comunica attraverso belle immagini, similitudini e simboli. Le immagini sono icone che rilucono nel mondo sensibile, producendo trasparenze e ombre, e devono essere interpretate. Questo tema, centrale non solo nella proposta filosofica di Giordano Bruno ma, in generale, del lignaggio platonico, assumerà un'ampiezza tale nella cultura e nella religiosità dell'Occidente<sup>21</sup> da trovare espressione, *mutatis mutandis*, anche in altre discipline, artistiche e scientifiche. Il riconoscimento della bellezza del mondo, però, è secondo Simone Weil,<sup>22</sup> espressione specifica della cultura greca, non solo della filosofia, ma anche dell'arte e della scienza, da cui dipende questo valore accordato alle immagini.

L'elemento acqueo viene considerato il luogo privilegiato dove scorgere le immagini di verità,<sup>23</sup> basti pensare alla famosa immagine mediterranea del grande mare del bello (*Symp.* 210d) da cui partire per cogliere le idee e alle pagine del Nolano che ci stanno accompagnando, "ecco tra l'acqui, cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino".<sup>24</sup>

In Plotino questa immagine assumerà la configurazione dell'anima specchio, con il conseguente esercizio di pulitura dello specchio per cogliere le trasparenze. Una via della visione come purificazione dello sguardo, come è

---

evidenziato le differenze che sussistono tra Socrate e Platone in merito all'epistemologia dei sensi, sostenendo che se il senso della conoscenza per Platone è la vista, per Socrate è invece l'udito.

20 G. Bruno, *Ibidem*.

21 Di nuovo, questo tema è rintracciabile anche in altre culture ed è alla base dello stesso progetto di ricerca che ha dato vita a questo volume.

22 S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014 (terza edizione).

23 La natura ontologica delle immagini è stata studiata da Platone nel *Sofista*, in riferimento alle nozioni di verità, apparenza e falsità. Cfr. L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Loffredo, Napoli 1994.

24 G. Bruno, *Ibidem*.

stato sostenuto da Pierre Hadot nel suo bellissimo commento alle *Enneadi*,<sup>25</sup> o da Roberto Calasso, come “tortuoso vagare dell’anima fino ai bordi estremi della mente [...] di chi si addestrava, come Plotino, a muoversi all’interno di se stesso”.<sup>26</sup> Il cambiamento di orientamento dell’anima verrà così inteso come il volgere lo specchio alla dimensione ideale. Lo specchio, cioè, riflettendo la bellezza di colui che si specchia e del cosmo permetterà la visione della loro vera natura. Questo processo di estrinsecazione verrà poi inteso da un altro grande pensatore di questo lignaggio, Agostino d’Ippona, come un penetrare *in interiore homine*, come l’esercizio socratico, potremmo anche dire, di conoscenza di sé che rivela il divino. Il filosofo va fuori di sé, e in questo uscire comprende che ciò che cercava era già dentro di sé. La consapevolezza del furioso deriva cioè dalla capacità di esperire quella *contractio* che per Nicolò Cusano rifletteva la concentrazione e meditazione su di sé per trovare il divino.<sup>27</sup> Così Bruno dirà:

[...] rapito fuor di sé da tanta bellezza, dovenne preda, veddesi convertito in quel che cercava; e s’accorse che de gli suoi cani, de gli suoi pensieri egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché già avendola contratta in sé, non era necessario di cercare fuor di sé la divinità. [...]. Però ben si dice il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade.<sup>28</sup>

La trasparenza richiama anche la nozione di evidenza, centrale per il metodo filosofico. L’evidenza in questione si fonda sulla luce delle idee che trapasce nel mondo sensibile sotto forma di bellezza. La bellezza istituisce un legame essenziale tra *nous*, come visione, ed *eros*, come desiderio. L’*eros*, nascendo nelle anime grazie alla bellezza, è quindi il motore che conduce alla visione della luce delle idee che rilucono agli occhi del *nous*.<sup>29</sup> La luce presente nelle cose sensibili permette quindi, attraverso un passaggio tra le facoltà conoscitive dell’anima, di compiere il salto che conduce all’ideale e alla generazione della virtù (*Symp.* 212a). Il fatto che sia il Bene l’oggetto primo del desiderio e della conoscenza, attraverso l’esperienza della bel-

25 P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, trad. it. M. Guerra, Einaudi, Torino 1999.

26 R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2016, p. 291.

27 A. Dall’Igna, “Characters of Giordano Bruno Mysticism”, in M. Vassányi, E. Sepsi, A. Daróczi (a cura di), *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, Springer, Cham 2017, pp. 143-156, p. 150.

28 G. Bruno, *Ibidem*.

29 Sul carattere generativo della luce, cfr. Salvatore Lavecchia, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

lezza, permette all'epistemologia platonica di configurarsi come quell'articolazione di desiderio e razionalità che individua nella pratica della virtù l'esito principale della contemplazione. La generazione attraverso *eros*, il testo di riferimento è di nuovo il *Simposio*, ma anche il *Fedro*, è quindi una via di trasfigurazione del soggetto nella sua globalità. Il soggetto che attraverso la pratica conoscitiva trasfigura diviene, cioè, un uomo nuovo, che pensa, sente, decide e agisce nel Bene. Non solo, per Plotino questo processo sarà continuo e quindi la pratica della virtù assumerà anche la configurazione di quel tenace addestramento per recuperare la dimensione contemplativa che viene smarrita nella quotidianità.

Non va però dimenticato che, per il lignaggio platonico, la vita incarnata è sempre situata tra luce e tenebra, tra visione e non visione, tra il nuovo scoperto e la non comprensione. Non si dà dunque la *beatitudine plenam*, se non in attimi fugaci, incomprensibili e discontinui rispetto alla vita ordinaria, come forse accadeva anche a Socrate.<sup>30</sup> Se ci riferiamo ancora al mito della caverna, questo è ribadito simbolicamente attraverso il dolore vissuto dal prigioniero nel momento della visione, dall'accecamento<sup>31</sup> che deve essere curato attraverso l'abitudine alla luce. Questa forma di conoscenza come illuminazione (*eklampein*) e liberazione dalla prigionia, cioè, è anche una pazzia (il cacciatore è infatti un furioso), ma è divina (*Phaedr.* 245b-c), perché conferisce quell'ulteriorità di senso che si identifica con il riconoscimento dell'immortalità dell'anima.<sup>32</sup> L'abituarsi alla luce dischiude l'orizzonte dell'esercizio che, a mio parere, è una nozione centrale per comprendere questo modello di pratica spirituale che si identifica innanzitutto come purificazione,<sup>33</sup> ovvero come quella trasfigurazione che, liberandosi dall'apparenza, esprime la vera natura. Non si tratta cioè solo di una tragica visione furtiva, fugace ed effimera, come sarà poi per i Roman-

30 Mi riferisco qui alla caratterizzazione dell'*atopia* di Socrate che, significativamente, presenta anche interessanti analogie con gli stati aporetici, così importanti nella dimensione procedurale della conoscenza. Anche negli stati aporetici, infatti, si realizza quel corto circuito che, a un livello più elevato, si realizza nella trasfigurazione del soggetto conoscente.

31 "Avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal Sole" (Platone, *Resp.* 516d5).

32 Umberto Galimberti ha sottolineato, a questo riguardo, come la conoscenza di sé dipenda dal dono divino inteso appunto come *theia mania*. Cfr. U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 59.

33 Un fuoco che purifica dunque, il fuoco degli "eroici furori" appunto, che rende il cacciatore "eroico", ovvero mosso da *eros*, il quale "da quel ch'era un uom volgare e commune, dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita", G. Bruno, *Ibidem*.

tici, ma la divina follia va esercitata attraverso la pratica della filosofia, mediante il conferimento di una dimensione normativa, valoriale e razionale all'esperienza. Questa operazione farà ritornare l'anima alla funzione discorsiva, ma essa sarà come rinnovata nella produzione di discorsi veri e leggi per la città (*Symp.* 210d).

Per Plotino questo processo non si svolge una volta per tutte. La realizzazione della contemplazione, cioè, si darà in attimi privilegiati dove verrà esercitata un'attività che scavalca le modalità della coscienza e del ragionamento. Dopo le illuminazioni ci si sorprende di essere come prima, e si prova dolore, e si continuano a commettere errori. Questo riconoscimento dischiude quindi l'orizzonte di una pratica continua, di un impegno e determinazione privi di sforzo, alla ricerca della reiterazione di quei divini momenti, anche attraverso il ricordo.

#### 4. *La dimensione maschile e femminile della ricerca*

La ricerca della conoscenza assumerà in Plotino e poi nella mistica, diversamente da Platone, il senso femminile della ricezione e della passività, dello svuotamento per accogliere l'assoluto. In Plotino c'è sì il motivo della ricerca e della metamorfosi interiore, ma essa non si configurerà come la corsa agonistica per raggiungere la preda, ma come una forma di contemplazione, consapevole che più si cerca meno si trova, perché l'esperienza è presenza. "Il Tutto non ha bisogno di venire per essere presente: se non è presente è perché sei tu ad essertene allontanato".<sup>34</sup> Il compito del praticante, dunque, è lasciare apparire l'attività manifestativa che spetta all'assoluto. La manifestazione lascia senza parole,<sup>35</sup> non permette dunque quella trasposizione linguistica, pur limitata, della conoscenza che ho poco fa evidenziato in Platone. A partire da questo momento, cioè, la conoscenza filosofica e l'esperienza mistica che in Platone stavano assieme, iniziano a separarsi, nel riconoscimento della differenza dei propri linguaggi e metodi, simbolicamente riconosciuti l'uno come maschile e l'altro come femminile.<sup>36</sup>

34 Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini e R. Radice, Bompiani, Milano 2000, VI, 5, 12.

35 "[...] ora è il suo silenzio a parlare: piena di gioia, non si inganna, proprio perché è piena di gioia e non lo dice a causa di un piacere che le faccia vibrare il corpo, ma perché è diventata quella che era un tempo, quando era felice" (Plotino, *Enn.* VI, 7, 34). Per quanto riguarda l'ineffabile e l'esperienza mistica in Plotino, cfr. *Enn.* V 3.14, VI 8, VI 9.3.

36 Non mi espongo qui nella discussione della liceità o meno di questa simbologia, ma mi permetto di assumerla come espressione della ricezione del maschile e del

La specificità del passo bruniano che ispira questo mio saggio risiede nella capacità di condensare in sé l'attività maschile della ricerca come caccia e la passività femminile della ricezione, nella dinamica trasformativa del cacciatore in preda e quindi oltrepassando la dualità di attivo e passivo nell'autogenerazione maieutica. La caratterizzazione del Nolano mi sembra quindi essere la migliore per esprimere i linguaggi dell'assoluto come pratiche di trasformazione del soggetto. Ovvero la trasfigurazione di colui che ricerca in filosofo, e così del tutto, in un'azione di collaborazione tra il soggetto e il divino che mette in discussione l'opposizione di passività e attività. La trasformazione, cioè, si esprime in una pratica nuova, libera dal dualismo, del soggetto trasfigurato e divenuto fecondo.<sup>37</sup> Se la via della conoscenza è la ricerca, secondo il paradigma maschile della caccia, il suo compimento è la fecondità femminile, riconosciuta però come trasfigurazione del cacciatore che riconosce in se stesso la conoscenza che andava cercando, divenendo cioè una via della gestazione.<sup>38</sup>

---

femminile nella cultura classica. Per quanto riguarda l'asimmetria tra amante attivo e amato passivo, va notato che già in Platone, specialmente nel *Simposio*, si assiste a una modifica della concezione tradizionale. Per quanto riguarda l'inversione dei ruoli richiesta dal metodo socratico, e la funzione educativa di *eros* tra filosofia e *paederastia*, cfr. il commento di Luc Brisson al *Simposio* di Platone. Cfr. L. Brisson, *Platon, Le Banquet*, Traduction inédite, introduction et notes, Flammarion, Paris 1998 e l'articolo "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*. *Paiderastia* and *Philosophia*", in *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, a cura di J.H. Lesher, D. Nails e F.C.C. Sheffield, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2006, p. 229-251. Per quanto riguarda la non reciprocità amorosa nella dinamica attivo e passivo, talvolta ridotta al modello del penetrante e del penetrato, cfr. O. Renaut, "Sexualité et antique et principe d'activité e. Les paradoxes foucauldien sur la pédérastie", in *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, a cura di D. Lorenzini e S. Boehrer, Editions Kimé, Paris 2016, pp. 121-135.

- 37 Importante notare come l'obiettivo del metodo socratico espresso nei primi dialoghi platonici, il quale trova compendio nell'*Alcibiade I* (a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015) ma anche nella parte finale del *Simposio*, sia proprio quello di trasformare colui che per la *paederastia* greca doveva essere l'amato – il giovane Alcibiade – in amante. La specificità del modello di Bruno è che evidenziando come sia necessaria una doppia inversione di ruoli, potremmo dire, evidenziando che l'amato divenuto amante della filosofia, nel momento della visione, diventerà di nuovo l'amato, ma questa volta del divino riconosciuto dentro di sé.
- 38 Anne Gabriëlle Wersinger, analizzando il discorso di Socrate-Diotima nel *Simposio*, ha sostenuto che l'esito della procedura non debba essere inteso necessariamente come l'iaculazione maschile, e neppure come l'immediata generazione del nuovo, ma come un prolungamento dell'esercizio di maturazione, da intendere come la pratica della filosofia, che è segnato anche dal dolore delle doglie del parto. A.-G. Wersinger, "Diotima and *Kuèsis* in the Light of the Myths of the



Questa operazione non segue la logica lineare della temporalità, del cammino che porta a una meta, o dello sviluppo dalla potenza all'atto, ma mette in scena slittamenti temporali e spaziali che segnano l'eccezionalità dell'evento trasfigurativo. Sono riconoscibili cioè delle dualità in azione per mandare in corto circuito l'orientamento spazio-temporale: nel sentiero si dà il coglimento, in quell'istante che trasforma la procedura nella metamorfosi di ciò che c'è già. La discrasia tra le funzioni dell'anima – non è dato per certo che alla procedura dianoetica seguirà l'esperienza noetica –, in parallelo con i livelli discontinui di conoscenza, rende la manifestazione trasfigurante un processo anamnastico, attivato dalla maieutica. Viene richiesto l'esercizio, ma è già tutto qui. L'esercizio, cioè, non garantisce il raggiungimento dello scopo,<sup>39</sup> perché la pratica conoscitiva come esercizio spirituale non è una procedura meccanica di causa-effetto. Ci si deve esercitare, ma il coglimento accade d'improvviso<sup>40</sup> e porta fuori dalla pratica perché è la novità la sua dimensione. La dimensione estatica della conoscenza si dà dunque in quel salto improvviso che conduce fuori di sé e al di là dell'essere che aveva tanto affascinato Heidegger. Il filosofo tedesco, infatti, in *Der Satz vom Grund*<sup>41</sup>, ha portato alla luce con maestria quello specifico mutamento del nostro modo di pensare attraverso un cammino che conduce in prossimità alla cosa stessa del pensiero. Tutto sta nel cammino, ma per giungere alla meta dobbiamo saltare. Il salto non lascia dietro di sé ciò da cui esso balza via. Anzi, esso se ne appropria in modo più originario. Così il pensiero, nel salto, diviene pensiero rammemorante.

La temporalità dell'improvviso segna lo stato mentale dell'*insight*, quello slittamento dalla dimensione procedurale del divenire all'istante del coglimento.<sup>42</sup> Platone è abile nel descrivere quei mediatori che lavorano per la congiunzione di questi livelli discontinui, come *eros*, Socrate, e la stessa

---

God's Annexation of Pregnancy (*Symposium* 201d-212b), *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society* 14 (2015), pp. 23-38.

39 "e che non s'offreno a tutti quelli che le cercano", G. Bruno, *Ibidem*.

40 Linda Napolitano Valditara ha così parlato della temporalità della trasformazione psicologica che fuoriesce dalla temporalità lineare dell'esperienza ordinaria. Cfr. L. Napolitano Valditara, "Istante, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità 'psichica' in Platone e Aristotele", in *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, a cura di S. Lavecchia, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 11-54.

41 M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1991.

42 Secondo Adam Carter, ciò che si realizza nell'*insight* è, da un punto di vista del modello delle emozioni come percezioni, una transizione dalla percezione emotiva al giudicare come evidente ciò che viene colto. J. A. Carter, "Virtuous Insightfulness", *Episteme* (2016), pp. 1-16.



filosofia, mantenendo però quella differenza<sup>43</sup> produttrice tra il cacciatore e la preda, quella *dynamis* che è motore della trasformazione. La trasfigurazione avviene in quel contatto (*aptomai*) del *nous* con l'ideale che segna il cambiamento di rotta dove l'amante diventa l'amato. Questa dinamica che ho descritto a livello psicologico e conoscitivo riflette la relazionalità insita nella realtà, la dimensione ontologica della comunicazione tra il sensibile e l'intelligibile, e la dimensione etica e politica della tessitura armonica di legami. All'interno del lignaggio, ci sarà chi darà maggiore enfasi a un aspetto rispetto all'altro, così Plotino apparirà molto meno militante di Platone sul piano politico, ad esempio, o Bruno dirigerà la sua attenzione alla creazione di legami – o vincoli,<sup>44</sup> attraverso l'arte della memoria, inserendosi così nella grande tradizione teurgica che si è diffusa con Giamblico e Proclo. Ciò non riduce però la portata della grande intuizione platonica di un'anima del mondo che tiene assieme il cosmo e che permette così di inscrivere queste dimensioni particolari – come quella della conoscenza filosofica come esercizio spirituale che qui sto descrivendo – all'interno di un più ampio orizzonte di comprensione.<sup>45</sup>

### 5. *Il cammino della trasfigurazione*

Posto che la dinamica che qui sto descrivendo non può essere compresa attraverso un modello di temporalità lineare, è possibile tuttavia individuare quelle fasi che segnano il cammino della trasfigurazione. Ad accompagnarci è sempre il mito di Atteone narrato dal Nolano.

All'inizio troviamo i cani, che simboleggiano per Bruno la volontà e le passioni e che richiamano, dal punto di vista letterario, il motivo della caccia con i cani, uno dei mezzi attraverso il quale gli uomini divengono ec-

43 Uno degli obiettivi di un recente volume da me curato (L. Candiotto, a cura di, *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano 2015) è proprio quello di individuare quelle funzionalità di mediazione che permettono di riconoscere nella proposta di Platone una filosofia della relazione, degli intervalli e della differenza.

44 È l'amore il grande vincolo che si estende in tutto il cosmo, effetto dell'*anima mundi*: "Un unico amore, un unico vincolo fa di tutte le cose un'unica cosa; ed ha volti diversi nelle diverse cose, così che un identico principio lega in maniera diversa le diverse realtà.", G. Bruno, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scaparone, N. Tirinnanzi, Milano 2000, pp. 510-513.

45 "Il nostro io si estende da Dio alla materia, perché mentre siamo quaggiù siamo anche lassù", P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, trad. it. M. Guerra, Einaudi, Torino 1999, p. 15.

cellenti, come ad esempio è spiegato da Senofonte.<sup>46</sup> I cani sono il motore della ricerca, ciò che attiva il processo nel riconoscimento della bellezza e che conduce all'intelligibile.<sup>47</sup> La familiarità con l'intelligibile attiverà dunque un desiderio processuale capace di spingere, sorreggere ed effettuare la trasformazione che deriva dal riconoscimento dell'imperfezione. Dalla mancanza dell'intelligibile, cioè, si attiva il desiderio del contatto. La nostalgia per l'intelligibile sarà dunque, nel *Fedone*,<sup>48</sup> ciò che spingerà verso la purificazione, ovvero l'esercitarsi a morire, inteso come il compito filosofico per eccellenza. Questo esercizio non va però confuso con la mortificazione perché l'intelligibile che si coglierà nel contatto estatico è già nel sensibile, ma come eco, richiamo, forza<sup>49</sup> che spinge all'estensione procedurale che conduce al di là.

Per Bruno, l'amore e la volontà non sono solo l'energia che dà inizio alla ricerca, ma anche ciò che trasforma il soggetto che ricerca: "Tansillo: E questa caccia per l'operazione della voluntade, per atto della quale lui si converte nell'oggetto. Cicada: Intendo, perché lo amore transforma e converte nella cosa amata."<sup>50</sup> Questa trasformazione alchemica acquisisce potenza nelle opere magiche di Bruno, come quando egli sostiene che la materia, uno dei principi infigurabili, è il desiderio assoluto.<sup>51</sup>

Nell'atto, come ho già evidenziato, avviene la trasfigurazione come corto circuito temporale e inversione di ruoli. Il cacciatore diviene preda, l'oggetto diviene il soggetto della trasformazione, il divino viene riconosciuto come la propria verità più intima. Nella visione di Diana nuda, nello svelamento cioè dell'enigma della natura, il cacciatore viene trasformato in cervo. Per Plotino

46 Senofonte, *La caccia (cinegetico)*, a cura di A. Tessier, Marsilio, Venezia 1989, libro primo.

47 Ciò che viene acquisito è una "conoscenza familiare" (*Phaed.* 75e5–6), dal momento che l'amore riunisce l'anima alla propria origine (*Fedone*, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 2015). Cfr. G. Gordon, *Plato's Erotic World. From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

48 Ciò che viene acquisito è una "conoscenza familiare" (*Phaed.* 75e5–6), dal momento che l'amore riunisce l'anima alla propria origine. Cfr. G. Gordon, *Plato's Erotic World. From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

49 Platone nel *Fedro* (a cura di M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2011, 238c) propone l'etimologia di *eros* da *rhome*, forza.

50 G. Bruno, *Ibidem*

51 Cfr. per questa definizione della materia la *Lampas triginta statuarum* in G. Bruno, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scaparoni, N. Tirinnanzi, Milano 2000.

questo sarà il punto culminante dell'esperienza mistica,<sup>52</sup> che nell'esegesi di Hadot coincide con un senso di appartenenza a un tutto divino.<sup>53</sup> L'accoppiamento strutturale tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto può essere interpretato come un'esperienza di estensione, di oltrepassamento dei confini della mente. L'estensione permette di superare la dualità di soggetto e oggetto, realizzando quell'inversione di ruoli che è alla base dell'esperienza mistica della totalità.<sup>54</sup>

Dopo il contatto, il soggetto “diviene leggero e non è più legato alle cose sensibili”,<sup>55</sup> si è liberato dunque dall'attaccamento, egli non è più un soggetto individuale con bisogni personali ma vive dell'universale. In Platone il “dopo” è incarnato – pensiamo, anche solo a livello drammaturgico, all'irruzione di Alcibiade in chiusura al discorso di Socrate-Diotima<sup>56</sup> – e si determina nella vita virtuosa a servizio della città, nella generazione di pensieri, parole e azioni giuste; successivamente, e questo elemento sarà esplicitato da Plotino, ma emerge chiaramente anche nella pagina di Bruno che sto commentando,<sup>57</sup> il distacco dalla vita di quaggiù diverrà più urgente, congiuntamente alla rinuncia del discorso. Il silenzio prenderà, dunque, il posto dei discorsi pubblici. Per Plotino questo distacco sarà esperienza di un'immersione nella vita del Tutto, quindi esperienza di unione mistica, e non di separazione. Ciò non toglie, però, che la spinta etica e politica insita nella prospettiva platonica verrà mano a mano separata dall'esperienza mistica, cosa che invece non accadeva in Platone dove la vita giusta era regolata dall'esperienza della contemplazione, stabilizzata e resa sapere dalla filosofia.

### Conclusion

“Il giovan Atteon, quand' il destino gli drizz' il dubio ed incauto camino, di boscareccie fiere appo la traccia”. Il dubbio radicale che sta alla base del domandare socratico segna l'inizio della pratica della filosofia, intesa come

52 Plotino, *Enn.* VI 9, 11.

53 P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, trad. it. M. Guerra, Einaudi, Torino 1999, p. 15.

54 L'ipotesi della mente estesa assume quindi un significato nuovo sul quale sto lavorando, ovvero quello dell'estensione della mente come esperienza mistica.

55 G. Bruno, *Eroici Furori*, parte prima, dialogo quarto.

56 Platone, *Symp.* 212d.

57 “[...] qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente; vive vita de dei, pascesi d'ambrosia e inebriasi di nettare”, G. Bruno, *Ibidem*.

destino. Le tracce lasciate dagli animali selvatici, impronte (*typous*, dirà Plotino) dell'ideale, orienteranno il cammino che, in Platone, condurrà il pensiero al riconoscimento della propria origine e, in Plotino, alla visione del carattere stesso della totalità come contemplazione. La traccia,<sup>58</sup> rendendo presente ciò che è assente, determina le condizioni di possibilità per la ricerca dell'intelligibile. Per spiegare la conoscenza dell'intelligibile dobbiamo pensare quindi a qualcosa al di là della conoscenza, che si dà sì come traccia nel sensibile, ma che va ottenuta attraverso un salto che trasforma lo stesso cammino. In questo al di là troviamo per Plotino un qualcosa che non è né pensiero né essere, ma senza di cui non ci sarebbe né pensiero né essere.

Per riconoscere le tracce è richiesta una trasformazione dello sguardo, esercizio filosofico per eccellenza. Nel lignaggio platonico, la trasfigurazione del soggetto conoscente sarà la manifestazione della verità dell'intelligibile, riconosciuto come l'autentico motore della trasformazione. L'intelligibile è infatti lo sfondo che sorregge il cammino, anche se la sua luce appare solo, come ricorda María Zambrano, in varchi tra i fitti alberi del bosco,<sup>59</sup> spazio per definizione dedicato alla caccia, che si osservano a volte solo dal loro limite. Uno sfondo che è oltre il linguaggio perché è lo spazio dove le parole-tracce acquisiscono significato. Il linguaggio dell'assoluto.

58 La nozione di traccia, centrale per il lignaggio platonico, ritroverà una nuova significanza e funzionalità nella filosofia contemporanea, penso ad esempio a Derrida e a Severino. Poste le dovute differenze, mi sembra rilevante riconoscere come attraverso la traccia si renda presente l'assenza, in una dinamica che, come ho avuto modo di evidenziare in riferimento al mito di Atteone, crea un corto circuito rispetto alla temporalità della conoscenza. Cfr. L. Candiotto, "La traccia della negazione. Per un'ontologia delle relazioni a partire dall'olismo severiniano", in S. Sangiorgio, M. Simionato, L. V. Tarca (eds.), *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma 2016, pp. 71-105.

59 M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it. C. Ferrucci, Bruno Mondadori, Milano 2004.

ALESSIA CAVALLARO

## L'ICONA: L'ASSOLUTO RUSSO TRA "QUADRATI" E "TAVOLE NERE"<sup>1</sup>

Per il mondo ortodosso l'icona è la manifestazione visibile dell'Assoluto, dell'Intellegibile. Allo stesso tempo, il suo linguaggio è un *linguaggio assoluto* che, in maniera visibile o celata, influenza l'intero sviluppo dell'arte russa, attraverso una doppia prospettiva, di rifiuto o ammirazione.

Oggi l'icona è considerata un patrimonio di indiscusso valore artistico. Bisogna notare che all'inizio del secolo scorso non era così: un interesse esplicito si sviluppò solo nei primi anni del Novecento, quando si registra un ritorno al *soggetto russo*, inteso come patrimonio da tutelare e trasmettere, con una conseguente riscoperta della pittura "nazionale".<sup>2</sup> La fascinazione esercitata da un remoto passato andò oltre le esigenze poste da esplicite direttive statali<sup>3</sup> e coinvolse studiosi, letterati, artisti. Nel 1900, grazie alle collezioni dei Vecchi Credenti,<sup>4</sup> Il'ja Ostrouchov scoprì il valore dell'icona russa medievale, mostrata per la prima volta accanto a ope-

- 
- 1 Dal saggio *Černye doski* [Tavole nere] dello scrittore Vladimir Solouchin, in cui l'autore racconta il suo incontro con le icone russe nello studio di un famoso artista di Mosca [Il'ja Glazunov].
  - 2 Per approfondire le ragioni di questa riscoperta, legate principalmente a un graduale interesse verso la questione di una proto-identità nazionale, si vedano: N. Kondakov, *Russkaja Ikona* [L'icona russa], 4 voll., Praha 1928-1933; G. Vzdornov, *Istorija otkrytija i izučenija russkoj srednevekovoj živopisi v XIX veke* [Storia della scoperta e dello studio della pittura medievale russa nel XIX secolo], Iskusstvo, Moskva 1986.
  - 3 Ricordiamo che durante gli anni di regno di Nicola I (1825-1855) il ministro dell'educazione Sergej Uvarov aveva vivamente sostenuto il famoso programma "Ortodossia, Autocrazia, Nazionalismo". Secondo lo storico Aleksandr Formozov, anche nell'arte ufficiale Nicola I tentò di «allontanare la cultura russa dalle tradizioni occidentali e orientarla verso quella bizantina». Si veda: G. Piovesana, *Russia-Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Lipa, Roma 1995.
  - 4 Gli *starovery*, ossia i Vecchi Credenti, furono un gruppo religioso formatosi tra il 1650-1660, che rifiutò le riforme volute dal patriarca Nikon e dallo zar Aleksej per avvicinare la chiesa ortodossa a quella greca. La riforma liturgica provocò una spaccatura all'interno della chiesa russo-ortodossa. Sull'argomento si veda: T. Tu-

re di pittori russi, francesi e italiani, facendone risaltare così in modo del tutto originale il valore figurativo e artistico. Egli fu inoltre tra i promotori di uno degli eventi cardine per la riscoperta dell'icona, il restauro della *Trinità* di Andrej Rublev.<sup>5</sup>

Il fervore che seguì al periodo rivoluzionario del 1905<sup>6</sup> portò alla pubblicazione di diversi studi su questo genere espressivo, mentre proseguivano le attività della Società per la Salvaguardia dell'icona. Sulla scia di questa fioritura culturale fu deciso di organizzare nel 1913 una mostra per celebrare il trecentesimo anniversario della dinastia Romanov.<sup>7</sup> Furono mostrate per la prima volta al pubblico russo circa 150 icone medievali, che rivelarono la bellezza, la profondità spirituale e la ricchezza di una radicata tradizione culturale. I capolavori, perlopiù risalenti ai secoli XV-XVI secolo, furono sottoposti a puliture e restauri; i visitatori poterono finalmente ammirare il volto autentico delle icone, che per lunghi anni era stato coperto da uno spesso strato di *olifa*.<sup>8</sup> L'esposizione fece emergere una nuova storia della pittura medievale: Trubeckoj parlò della fine definitiva del mito della "icona oscura", segnalando come elemento più pregnante «l'incomparabile gioia che essa annuncia al mondo».<sup>9</sup>

---

lipov, *O razdelenii Russkoj Cerkvi* [Sulla separazione della chiesa russa], Izdatel'stvo Archeodoksija, Moskva 2012.

- 5 Il lavoro di restauro fu eseguito dal pittore d'icone Vasilij Gurianov che, tolti gli strati di rifacimenti moderni, scoprì la prima opera autografa del maestro medievale. Si vedano: V. Gurianov, *Dve mestnye ikony svjatoj Troicy v Trojskom sobore Svjato-Troickoj lavry i ich restavracija* [Due icone "locali" della santa Trinità nella cattedrale della Trinità nel monastero della Santa Trinità e il loro restauro], Moskva 1906; X. Muratova, *La riscoperta delle icone russe e il "revival" bizantino*, in *Arti e storia del Medioevo*, IV, *Il Medioevo al passato e al presente*, E. Castelnuovo, G. Sergi (a cura di), Einaudi, Torino, 2004, pp. 589-606.
- 6 Per approfondire il periodo si veda: R. Gayraud, *La grande mêlèè des utopies. La Russie libertaire 1905-1921*, Nautilus, Paris 2000.
- 7 La "Mostra dell'arte dell'antica Rus'" fu organizzata dall'Istituto Archeologico Imperiale di Mosca e sostenuta dall'imperatore Nicola II. Più tardi, nel 1918, fu creato il Comitato panrusso per gli affari museali e la tutela dei monumenti e delle antichità artistiche con a capo Igor Grabar'. Le spedizioni del Comitato si svolsero in molte città dell'antica Rus'. Nel 1929 le icone recuperate negli anni precedenti furono presentate per la prima volta all'estero, all'esposizione del Victoria and Albert Museum di Londra.
- 8 O. Tarasov, *The Russian Icon and the Culture of the Modern: The Renaissance of Popular Icon Painting in the Reign of Nicholas II*, in "Experiment: A Journal of Russian Culture" 2001 7, pp. 73-101, qui p. 82.
- 9 E. Trubeckoj, *Umozrenie v kraskach. Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi* [La contemplazione nei colori. Due mondi nell'iconografia antico-russa], Mosca 1916, ristampa del 1990, p. 14.

In quegli stessi anni di riscoperta dell'icona, i movimenti avanguardistici stavano muovendo i primi passi con le loro sperimentazioni artistiche. La coincidenza cronologica deve far riflettere. Infatti, nonostante il forte contrasto che separa le scelte formali di queste due forme artistiche, ci sono molteplici punti di contatto. L'idea di accostare l'icona *Spas nerukotvornyj*<sup>10</sup> [Archerotipo o Cristo non fatto da mano umana] e il *Černyj kvadrat* [Quadrato nero] di Malevič potrebbe risultare artificiosa. Se nel primo caso abbiamo di fronte l'icona simbolo del trionfo dell'Ortodossia dopo il violento periodo iconoclasta, il secondo è uno dei simboli massimi delle ricerche dell'Avanguardia. Tuttavia – come avanzato da Debora J. Haynes in *Bakhtin and the Visual Arts*,<sup>11</sup> in cui mette a confronto l'opera suprematista con il Volto di Cristo per dimostrare concretamente l'"applicabilità" dell'estetica bachtiniana all'analisi delle opere pittoriche – un attento studio dei fondamenti teorici dell'isografia russa e delle ricerche spirituali e artistiche delle Avanguardie mostra come questo accostamento non sia privo di fondamento.

A distanza di secoli, l'arte russa fa nuovamente appello all'occhio spirituale, ossia allo sguardo. Come analizzato da Giuseppe Di Giacomo, ciò comporta il rifiuto della tradizionale distinzione soggetto-oggetto, dal momento che l'oggetto è in tale prospettiva un soggetto che ci cattura proprio

10 L'origine della tipologia iconografica del "Salvatore non dipinto da mano umana" è legata a due narrazioni apocriefe. Diverse, infatti, sono le versioni occidentali e orientali della leggenda. In Russia si diffuse la leggenda della guarigione miracolosa del re di Edessa Abgar V Ukama che, malato gravemente di lebbra, inviò il suo servo Anania a fare un ritratto del volto di Cristo. Cristo, impietosito dai tentativi del servo di riprodurre su tela la sua effigie, si detese il viso, lo asciugò su un fazzoletto e lasciò la sua impronta. Il re guarì grazie a questa immagine che fu considerata miracolosa e divenne il prototipo per le successive raffigurazioni di Cristo. Il racconto compare per la prima volta nei testi di Eusebio, storico della Chiesa del IV secolo, ma si diffuse e venne ripreso anche in altri scritti successivi. Papa Gelasio con un decreto bollò questi racconti che furono esclusi dai testi canonici. Nelle icone bizantine il volto di Cristo viene dipinto senza la corona di spine, poiché la guarigione del re Abgar avvenne prima della crocifissione. Nella versione occidentale, invece, la leggenda narra che durante la salita al monte Golgota, una donna, Veronica, asciugasse il sudore dal volto di Cristo con il suo velo. Sul telo rimase l'impronta del volto coronato di spine. Questa raffigurazione è nota con il nome di "Velo di Veronica". Se nelle raffigurazioni più antiche veniva raffigurato solo il volto di Gesù Cristo, dal XVI secolo la composizione si compli- ca con l'aggiunta di angeli ai lati.

11 D. Haynes, *Bakhtin and the Visual Arts*, Cambridge University, Cambridge Mass 1995 (Bachtin e le arti visive, trad. it. di L. Colombo Nike, Segrate 1999).

mentre lo guardiamo.<sup>12</sup> L'Avanguardia riprende le idee che gli antichi Padri della Chiesa avevano formulato riguardo al problema dell'icona, all'epoca della disputa tra iconoduli e iconoclasti, e dà legittimità all'immagine iconica. Naturalmente non è questa la sede per esporre gli avvenimenti storici e le controversie religiose che si sono dibattute nei vari concili ecumenici sulla questione della rappresentazione dell'Intellegibile, e sulla quale esiste una bibliografia esaustiva.<sup>13</sup> Credo tuttavia che valga la pena ricordare almeno come in tutto l'Antico Testamento il Volto di Dio sia la storia di un volto invisibile. Nell'Esodo è scritto che Dio dice a Mosè: «Tu non puoi vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e vivere». (*Es* 33, 20) Tuttavia Dio permette a Mosè di nascondersi nella cavità di una rupe, dove Dio stesso lo coprirà con la mano fino a quando la sua Gloria non sarà passata, per consentirgli infine di vedere le spalle. E nel Deuteronomio leggiamo: «dal fuoco il Signore vi parlò; voi udiste il suono delle parole, ma non vedeste nessuna figura; non udiste che una voce» (*Dt* 4, 12). Questi passi furono utilizzati dagli iconoclasti per giustificare l'impossibilità a rappresentare il volto di Dio, e dagli iconoduli per sostenere, a loro volta, la differenza tra un Dio che ha un volto nascosto e un Dio che sceglie di incarnarsi facendo suo un volto umano, storicamente e materialmente determinato.<sup>14</sup>

Il Concilio Niceno II affermò che la teologia cristiana trova nella Trinità e nell'Incarnazione il più profondo fondamento per la rappresentazione figurativa. Dio ha nella persona del Figlio la sua immagine umana e storicamente compiuta. Ne consegue che il tratto dominante della natura iconica è il suo antinaturalismo. L'Avanguardia, aspirando all'astrattismo, si allontana da una rappresentazione naturalistica per un contatto diretto con il mondo *altro* e scoprendo nella pratica iconografica un valido aggancio. L'affermazione di Kandinskij, secondo cui «[il pittore] deve infrangere il patto che ha da sempre stretto con il mondo quale noi lo vediamo per dipin-

12 *Ivi*, p. 11.

13 Per una sintesi sulla problematica iconoclasta si veda: M. Gallina, *Potere e società a Bisanzio. Dalla fondazione di Costantinopoli al 1204*, Einaudi, Torino 1995, pp. 125-160. Tra gli studi specifici, originati alcuni dalla ricorrenza dei 1200 anni dal Concilio Niceno nel 1987, si vedano: S. Leanza (a cura di), *Il Concilio Niceno II (787) e il culto delle immagini*, (atti del convegno di studi per il XII centenario del Concilio Niceno II, Messina, settembre 1987), Sicania, Messina 1994; L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica edizioni, Palermo 1999.

14 M. Bettetini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, p. 62.



gere l'invisibile»<sup>15</sup> si può ricollegare al pensiero di Florenskij che vede nell'icona una finestra sul mondo spirituale.

Sebbene, come sostenuto da Viktor Byčkov nel suo saggio *L'Avanguardia sulle tracce dell'icona*,<sup>16</sup> l'estetica dell'Avanguardia comprenda, al proprio interno, correnti che si contrappongono per definizione all'essenza iconica, come il futurismo e il costruttivismo, basta rivolgersi a figure quali Kandinskij, Chagall, Gončarova o Malevič per trovare affinità tra la concezione filosofico-teologica dell'icona e le ricerche spirituali ed estetiche degli esponenti dell'Avanguardia.<sup>17</sup>

Majakovskij nel suo saggio *Rossija. Iskusstvo. My* [La Russia. L'arte. Noi] sosteneva: «Una pleiade di giovani artisti – Gončarova, Burljuk, Ljontov, Maškov, Lentulov e altri – ha già cominciato a risuscitare l'antica pittura russa, la semplice bellezza degli archi sui finimenti, delle insegne, delle antiche icone, non meno notevoli di Leonardo e di Raffaello».<sup>18</sup> Lo stesso Kandinskij affermava: «In effetti, la fonte della mia pittura astratta è da ricercarsi nei pittori d'icone russe dal X al XIV secolo e nell'arte popolare russa, che ho visto per la prima volta durante un viaggio nel Nord della Russia».<sup>19</sup> E ancora, per citare Malevič: «Sono sempre rimasto dalla parte dell'arte contadina e ho cominciato a dipingere quadri in stile primitivista. All'inizio imitavo la pittura d'icone».<sup>20</sup>

Certamente, a un primo sguardo, tra icona e avanguardia troviamo più differenze che affinità. Sul piano spirituale ed estetico, l'icona è espressione di un'esperienza comunitaria dell'Ortodossia. L'icona non si può inventare, deriva dalla rivelazione divina. L'arte liturgica è, come la Sacra Scrittura, lontana da ogni forza di immaginazione. La creatività, il talento, gli elementi soggettivi non possono sostituire una conoscenza positiva «che

15 M. Henry, *Il mistero delle ultime opere*, in Kandinsky, J. Hahl-Koch (a cura di), Fabbri, Milano 1994, p. 375.

16 Il saggio, esposto durante il convegno *Icona e Avanguardia. Percorsi dell'immagine in Russia*, tenutosi presso l'ex convento dei Cappuccini di Caraglio nel maggio del 1997 e promosso dall'Associazione Marcovaldo, è stato pubblicato nella raccolta degli atti: G. Lingua (a cura di), *Icona e avanguardie. Percorsi dell'immagine in Russia*, atti del convegno internazionale di studi, Zamorani, Torino 1999.

17 V. Byčkov, *L'Avanguardia sulle tracce dell'icona*, in *Icona*, cit., p. 97.

18 A. Ripellino, *Majakovskij e il teatro russo d'Avanguardia*, Einaudi, Torino 1989, p. 33.

19 G. Lingua, *Icona e avanguardie*, cit., p.16.

20 E. Basner, A. Shatskich (a cura di), *Kazimir Malevič. Una retrospettiva*, Artificio, Firenze 1993, p. 94.

proviene dalla visione e dalla contemplazione». <sup>21</sup> Gli isografi, per poter accedere alla conoscenza divina, dovevano vivere una vita consacrata alla Chiesa e alla Tradizione. Non dipingevano secondo la loro immaginazione, ma seguivano canoni precisi, stabiliti dai Padri della Chiesa. Non eseguivano una creazione individuale, ma comunitaria, raffigurando fatti che non avevano visto direttamente. Per potere ricevere questa testimonianza gli isografi dovevano ripercorrere lo stesso cammino del “testimone autentico”, e attraverso la preghiera e una vita ascetica, dovevano liberarsi dai bisogni umani e materiali, svincolarsi da ogni piacere dei sensi per accedere al mondo superiore. Questa dottrina antiartistica era prova del fatto che la Chiesa considerasse i Santi Padri come veri pittori di icone, come coloro che erano riusciti a raffigurare ciò che avevano veduto. Ai pittori spettava soltanto l'esecuzione, la tecnica. Chiunque agisse secondo il libero arbitrio, senza rispettare i canoni imposti dalla Tradizione, era destinato all'eterno tormento. Non sono gli isografi a rivelare l'esistenza di Dio o dei santi attraverso i loro lavori, ma è il Verbo di Dio a incarnarsi nell'icona per mezzo della tavola. Poiché il pittore d'icone è solo un mezzo di Dio, era usanza comune non firmare le opere, poiché non sarebbe stato corretto rivelare il nome del “servo di Dio”. Gli isografi non lavoravano per affermarsi, ma per la gloria di Dio. <sup>22</sup> L'Avanguardia, al contrario, seguiva la tradizione europea che poneva ormai al centro la figura dell'artista e il suo atto creativo: un'impostazione estremamente individualizzata e dunque avversa alle norme di canonicità e anonimato imposte dalla Tradizione.

Tuttavia, in alcuni orientamenti è visibile il rapporto di somiglianza, di profonda *omologia* tra l'arte sacra delle icone e la ricerca dell'Avanguardia russa. Non si tratta semplicemente della ripresa, nella pittura russa degli anni Dieci e Venti, di motivi e tecniche dell'icona. Ciò che dall'icona è ripreso è la concezione dell'immagine come raffigurazione che si sposti dall'ordine mondano – il mondo dell'oggetto – a un *aldilà*. Per dirla con Bachtin, assistiamo a una logica dell'ambivalenza, dell'alterità, a una dia-logica che apre lo spazio finito del monologismo all'infinito del dialogismo. <sup>23</sup>

La produzione artistica di Malevič, com'è noto, risentì di varie influenze. Fu, però, l'incontro con Larionov, Gončarova e la loro pittura primitiva-

21 San Simeone il Nuovo Teologo, *Traitées théologiques et éthiques*, A. Darrouzès (a cura di), Paris 1967, p. 115.

22 V. Losskij, L. Uspenskij, *Il senso delle icone* (1952), tr.it., Jaca Book, Milano 2007, cit., p. 43.

23 G. Lingua, *Icona e avanguardia*, cit., p. 177.

va, con chiari rimandi all'icona, che lo condusse a una pittura non-figurativa, dove esplorò gli spazi del «niente», liberati da ogni figurativismo.

La Mosca delle icone rovesciò tutte le mie teorie e mi condusse al terzo stadio di sviluppo. Attraverso l'arte iconografica compresi l'arte impressionista dei contadini, che amavo anche prima, ma di cui non avevo chiarito tutto il significato, che mi si era svelato dopo lo studio delle icone.<sup>24</sup>

Come mai quest'arte aveva rovesciato la mia tendenza alla natura, alle scienze, all'anatomia, alla prospettiva, allo studio della natura attraverso i miei bozzetti? Tutte le concezioni sulla natura e il naturalismo dei *peredvižniki* furono demolite dal fatto che i pittori d'icona, raggiunta una grande maestria tecnica, riproducevano il contenuto in una verità antianatomica, fuori della prospettiva spaziale e lineare.<sup>25</sup>

L'arte popolare offriva a Malevič la possibilità di porsi fuori dalle forme ordinarie di rapporto con il mondo, evitando la naturalizzazione degli oggetti, di usare le cose non più come oggetti ma nella prospettiva sovrana di un soggetto, allontanandosi così dallo studio accademico della natura, dall'illusionismo.<sup>26</sup>

Questa necessità di un rapporto *altro* nell'arte, lontano dagli indirizzi artistici vigenti all'epoca, condusse Malevič a creare il suo *Černyj kvadrat* [Quadrato nero], che egli definì "icona del nostro tempo".<sup>27</sup> Quest'opera rivela una sua intima natura non iconoclastica, non simbolica, bensì *apofatica*.<sup>28</sup> Con il *suprematismo*, infatti, l'artista giunge all'*apofatismo artistico*, un metodo teologico che non risulta nell'icona medievale che, al contrario, si basava su una *teologia catafatica*. Negando la rappresentazione materiale, Malevič approda al *Nulla* assoluto, che non è da intendersi con il vuoto, ma con un *Qualcosa* che non si presta a nessuna descrizione, e perviene così all'ultimo livello dello sviluppo logico dell'icona.<sup>29</sup>

Ed è proprio per questo che nel 1915 alla mostra "0-10" (zero, dieci) collocò il suo dipinto in un angolo, sul punto più alto della stanza, con un

24 L. Ponzio, *Dalla sacra icona all'"icona del nostro tempo"*, XXVI n.s., №. 76, 2012, p. 179.

25 Ibidem.

26 Ibidem.

27 K. Malevitch, *Ecrits II. Le Miroir Suprématisse*, L'Age de l'Homme, Lausanne 1977, p. 46.

28 G. Di Giacomo, *Icona e arte astratta*, Aesthetica Preprint, 55, Palermo 1999, cit., p. 51.

29 V. Byčkov, *L'Avanguardia*, cit., p. 104.

chiaro rimando all'“angolo bello”, ossia alla collocazione privilegiata che nelle case russe spettava alle icone.

Il *Quadrato nero* si rese “icona del nostro tempo” proprio perché risultò essere un “volto aperto”, “una presenza in *absentia*”,<sup>30</sup> in cui la “rivelazione offre un abisso che gli occhi umani non potranno mai sondare sino in fondo”. Tra il *Quadrato nero* e l'immagine di *Cristo Acheropita* si instaura un rapporto di *omologia*. Fra i due *estremi* pittorici sussiste un ordine genetico e strutturale, che Michail Bachtin ha chiamato “comprensione rispondente”.<sup>31</sup>

Malevič considera il *suprematismo* come il sommo grado dell'arte, in quanto determina creazioni non utilitaristiche, indipendenti da qualsiasi fattore sociale o economico, che hanno come oggetto la *bellezza* e come fine il godimento estetico.

E certamente la *bellezza*, nella tradizione della Chiesa bizantina, è il valore essenziale dell'icona, che in russo si esprime con il termine *krasota*. Riprendendo la celebre frase (“La bellezza salverà il mondo...”) che Dostoevskij fa pronunciare al protagonista de *L'Idiota*, il principe Miškin, dobbiamo osservare che la *krasota* non racchiude in sé il concetto di bellezza inteso come valore puramente estetico, ma esprime un significato ben più profondo, teologico, che è subordinato a un fine etico e spirituale. Su questa considerazione anticonvenzionale della bellezza si fonda il suo valore più intimo e nascosto: una bellezza che riuscirà a ridare ordine alla vita, un senso all'esistenza dell'uomo. Ed è proprio l'icona a incarnare questa bellezza, una bellezza non esprimibile, interiore, invisibile (*nevidimoe*) che diventa visibile (*vidimoe*) nella perfezione dell'immagine. L'icona non è bella per se stessa, come oggetto, ma nel fatto che essa rappresenta la Bellezza.<sup>32</sup> È un modello teologico, secondo il quale bisogna plasmare il mondo e le coscienze. Questa realtà è ben spiegata in un saggio di Silvia Burini, nel quale si asserisce che “l'icona è la forma artistica in grado di esprimere la rivelazione di Dio e lo svelamento della verità dell'uomo, è il veicolo dell'ineffabile che così viene reso presente nella sua realtà simbolica, è un luogo teologico dove la parola è espressa in immagini...”.<sup>33</sup>

L'icona non deve rappresentare la realtà o la natura; in essa non trova posto ciò che è casuale e transitorio. Per questa ragione l'icona non rappre-

30 J. Nancy, *Le Regard du portrait* (2000), tr. it. di R. Kirchmayr, *Il ritratto e il suo sguardo*, Cortina, Milano 2002, p. 35.

31 L. Ponzio, *Dalla sacra icona*, cit., p. 176.

32 V. Losskij, L. Uspenskij, *Il senso delle icone*, cit., p. 33.

33 S. Burini, *La bellezza (delle cose) salverà il mondo*, testo di accompagnamento all'articolo di K. Margolis, *Icone quotidiane*, “eSamizdat”, 2007(V) 3, p. 268.

senta la carne corruttibile, ma la Carne deificata, trasfigurata, illuminata dalla Luce divina, e si rivela nella somiglianza con il Prototipo.<sup>34</sup> Tutto ciò che fa parte del mondo terreno è estraneo alla natura dell'icona, perché "la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità" (1 Cor 15,50).

Il dogma di Calcedonia del 451 affermava che "...il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, [...] consustanziale a noi per l'umanità, [è] «simile in tutto a noi, fuorché nel peccato»" (Eb 4,15). Cristo, fattosi uomo, muore nella carne, ma la cristologia orientale vieta qualsiasi rappresentazione ed esaltazione della sofferenza. Il Cristo rappresentato in croce ha già vinto la morte e, anche se inchiodato,<sup>35</sup> è visto nella gloria della resurrezione. L'arte orientale non è interessata all'aspetto umano e psicologico. La visione dell'icona non deve suscitare sgomento e provocare nell'uomo sentimenti negativi. Motivo per cui non si ritrovano nelle icone russe immagini di Cristo sofferente.<sup>36</sup>

34 V. Losskij, L. Uspenskij, *Il senso delle icone*, cit., p. 33.

35 C'è da notare una sostanziale differenza nella rappresentazione della Crocifissione nelle icone e nelle opere di pittura occidentale. Mentre la tradizione bizantina e russa raffigurano il Cristo in croce con i piedi trafitti da due chiodi e ben distanziati, nella versione occidentale si raffigurano i piedi sovrapposti e perforati da un unico chiodo, per accentuare maggiormente la curva del corpo di Cristo e conferire maggiore senso drammatico.

36 Il tema del Cristo umano e sofferente nella morte è stato affrontato anche in alcune pagine di un famoso romanzo di Dostoevskij, *L'Idiota*, e trae origine dall'emozioni suscitate in Dostoevskij dalla visione di un famoso quadro di Hans Holbein il Giovane, *Il corpo di Cristo morto nella tomba* (30.5 x 200 cm). Il dipinto è conosciuto come l'immagine più realistica di Cristo nota fino ad allora. La storia del dipinto è sconosciuta. Secondo la data riportata sulla tela, la data di creazione sarebbe il MDXXI (1521), ma lo studio a raggi X ha permesso di rilevare un'altra lettera "I", spostando dunque la data di esecuzione di un anno in avanti. Gli studiosi hanno ipotizzato che potesse far parte di un altare, ma la ricerca delle restanti parti non ha portato alcun risultato. Il quadro di Holbein colpisce per il realismo della scena: Cristo è raffigurato come un qualsiasi cadavere, senza nessuna aurea di regalità e maestà. Il corpo porta vivi i segni delle ferite e delle percosse, gli occhi vitrei sono semi aperti e le labbra irrigidite. Sul cadavere sono visibili i segni del processo di decomposizione: mani, piedi e volto. Nessuno della famiglia è raffigurato intorno a lui. È un uomo solo davanti alla morte. Dostoevskij ebbe modo di vedere il dipinto al museo di Basilea nel 1867 e ne restò profondamente colpito. Il suo turbamento e le impressioni suscitate alla vista dell'opera sono così profondi che ne *L'Idiota* dice: «Nel quadro questo viso è tumefatto dai colpi, gonfio, ricoperto di lividi terribili, sanguinanti, gli occhi sono spalancati, le pupille sono storte, il bianco degli occhi luccica di un riflesso vitreo, cadaverico». Ma il qua-

L'esigenza di non rappresentare nell'icona la *carne corruttibile* pone in rilievo l'impossibilità di raffigurare il ritratto di un uomo, dato che ciò mostrerebbe solo la sua condizione umana, carnale, non trasfigurata.<sup>37</sup>

Parafrasando Grabar', lo sforzo dell'iconografia bizantina (concentrata su temi teofanici) è quello di giungere a immagini da guardare "con gli occhi dello spirito".<sup>38</sup> E qui scorgiamo una qualche relazione con la filosofia neoplatonica. La visione fenomenica, offerta abitualmente dall'immagine agli occhi, può in sostanza essere elevata a una visione più alta (visione intellettuale) poiché, attraverso la stessa, lo spettatore preparato può contemplare la realtà "noumenica", la sola che esista, il *Noûs* (l'Intelligenza superiore), cioè Dio e il mondo intellegibile che lo circonda.<sup>39</sup> Questo è l'unico elemento reale: il resto è il vuoto, il "Non-essere". Quindi, in una visione che cerca di aprire gli occhi dello spirito alla dimensione di una realtà sovrasensibile si riducono al minimo, sul piano della raffigurazione pittorica, i punti di contatto tra la rappresentazione e la natura. L'immagine *tradizio-*

---

dro viene citato per due volte. Rogožin ha in casa una copia del lavoro del pittore tedesco e, alla vista del dipinto, il principe Myškin afferma: «Osservando quel quadro c'è da perdere ogni fede». «È infatti si perde», conferma Rogožin. Per approfondire l'argomento, si vedano: J. Meyers, *Holbein and the Idiot*, in Id, *Painting and the Novel*, Manchester University Press, Manchester 1975; O. Bättschmann, P. Griener, *Hans Holbein*, Reaktion Books, London 1999.

37 Il passaggio che conduce ai primi ritratti profani, dalla *ikonopis'* (rappresentazione di immagini sacre) alla *živopis'* (rappresentazione di ciò che è vivente) inizia a metà tra XVI e XVII secolo, quando si avverte un forte influsso della cultura polacca e ucraina su quella russa. In pittura, i cambiamenti riguardano il modo di trattare i personaggi nell'icona: essi perdono la loro parte spirituale, la magrezza, il senso del digiuno e delle sofferenze. I santi vengono dipinti come persone vive, con colori accesi, in cui si dà risalto alla parte carnale, rispettando le naturali dimensioni del corpo umano. La penetrazione dei modelli e dei ritratti europei, soprattutto francesi, spinge molti zar e nobili a farsi ritrarre. Si sviluppa così la tradizione del *parsun*, che si potrebbe definire come una forma di "protoritratto". I dogmi dello stile iconografico tradizionale cedono il passo a una raffigurazione più "veridica": si rispettano i volumi, le luci e le ombre, la prospettiva rovesciata viene abbandonata in favore di una prospettiva più lineare, al fine di trasmettere l'idea della materialità del mondo. Tuttavia, è necessario attendere fino ai primi anni del XVIII secolo, quando i mutamenti nel campo della raffigurazione diventano sostanziali. Il ritratto appare in tutte le sue varianti tipologiche: da cavalletto, da camera, da parata. In esso si sviluppano e si distinguono tutte le caratteristiche semantiche e tipologiche della tradizione pittorica occidentale: la proporzionalità anatomica della figura umana, l'uso reale dei colori, la profondità dello spazio, la tridimensionalità e la plasticità delle forme.

38 A. Grabar', *Les Voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen*, Flammarion, Paris 1979, p. 21.

39 Ibidem.

nale dell'arte classica si "smaterializza" per divenire più conforme a un'evo-  
cazione dell'Intelligibile: scompaiono il volume, l'ombra, lo spazio, il  
peso, la varietà dei gesti, delle forme e dei colori, scompare ogni punto pro-  
spettico; il ritratto – semplificato, depurato, astratto, composto nella sua  
aspirazione all'immobilità – si serve di tipi precostituiti che ignorano o  
quasi i tratti individuali.<sup>40</sup>

Rifacendosi alla filosofia di Plotino, al quale, secondo Grabar', risale  
l'estetica medievale, si può affermare che, per contemplare con gli "occhi  
interiori" la bellezza e rivelare il riflesso dell'Intelligibile, l'Io deve uscire  
da sé ed essere assorbito dal tutto.

Le caratteristiche figurative specifiche dell'antica pittura religiosa sug-  
gerirono alle Avanguardie russe spunti molteplici nell'elaborazione di im-  
magini pittoriche così innovative da rivoluzionare il mondo dell'arte: non  
ci stupisce, dato che entrambe le esperienze estetiche assumono un atteggi-  
amento *contemplativo* di fronte al loro oggetto.

In questa prospettiva, si può affermare che l'identità dell'esperienza  
plastica dell'Avanguardia si è costituita attraverso il confronto con la pit-  
tura d'icone, facendo emergere un rapporto di stretta quanto paradossale  
continuità.<sup>41</sup>

La tradizione artistica russa di inizio Novecento risentì dei cambiamen-  
ti socio-politici che in quegli anni sconvolsero l'assetto totale del Paese.  
Come sappiamo, la delibera del Comitato Centrale del Partito del 1932 *O  
perestrojke literaturno-chudožestvennych organizacij* [Sul riassetto delle  
organizzazioni letterarie e artistiche] abolì tutte le associazioni artistiche e  
le scuole d'arte per creare delle unioni ufficiali di artisti, scrittori, musicis-  
ti, compositori e sceneggiatori teatrali. Nacque il *Soc-realism*, il Realismo  
Socialista, dogma ideologico imposto a tutti i settori artistici, per consoli-  
dare il ruolo del partito in campo artistico e porre fine alla moltitudine di  
correnti artistiche.<sup>42</sup> Si decretò che "la verità artistica è la verità alla vita  
stessa, compresa con una visione comunista del mondo, che definisce i  
concetti di ideologia, appartenenza al partito, nazionalità e i principi più  
importanti dell'arte del realismo socialista".<sup>43</sup> Si presupponevano l'imita-  
zione della natura e la rinuncia a qualsiasi ricerca "formalista" e di soluzio-

40 Ivi, p. 23.

41 Si veda il saggio di C. Cantelli, *L'iconicità delle avanguardie russe*, in G. Lingua, *Icona*, pp. 137-160, qui p. 137.

42 P. Sjeklocha, I. Mead, *Unofficial Art in the Soviet Union*, University of California Press, Los Angeles 1967, p. 42.

43 I. Kušnir (a cura di), *Leningradskij andegraud* [L'underground leningradese], Avangard na Neve, Sankt-Peterburg 2015, p. 6.



ni artistiche originali, per promuovere un'arte funzionale, a sostegno della causa rivoluzionaria. Il metodo da seguire fu individuato in quello dei *peredvižniki*, i pittori ambulanti del realismo ottocentesco, che nel 1922 avevano creato l'Associazione dei pittori della Russia rivoluzionaria (*Associacija chudožnikov revolucionnoj Rossii* – AChRR).<sup>44</sup>

Qualsiasi sperimentazione, la ricerca di nuovi temi e tecniche nel campo delle arti visive furono ostacolati ufficialmente e condannati come ideologicamente nocivi e alieni.

Il compagno Stalin ha chiamato i nostri scrittori gli “ingegneri delle anime”. Che cosa significa ciò? Che obbligo vi impone questo titolo? Ciò vuol dire, da subito, conoscere la vita del popolo per poterla rappresentare verosimilmente nelle opere d'arte, rappresentarla niente affatto in modo scolastico, morto, non semplicemente come la ‘realtà oggettiva’, ma rappresentare la realtà nel suo sviluppo rivoluzionario. E qui la verità e il carattere storico concreto della rappresentazione artistica devono unirsi al compito di trasformazione ideologica e di educazione dei lavoratori nello spirito del socialismo. Questo metodo della letteratura e della critica è quello che noi chiamiamo il metodo del realismo socialista.<sup>45</sup>

Questo decreto fu solo il punto d'arrivo di una lunga serie di provvedimenti cominciati all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre per sottomettere la creazione artistica alle necessità statali.<sup>46</sup> Lo Stato si costituì come

44 I. Golomstock, *Arte totalitaria nell'URSS di Stalin, nella Germania di Hitler, nell'Italia di Mussolini e nella Cina di Mao*, Leonardo, Milano 1990, p. 51, cit. in S. Burini, *Realismo socialista e arti figurative e arti figurative: propaganda e costruzione del mito*, “eSamizdat” 2005(III) 2-3, p. 68.

45 A. Ždanov, *Arte e socialismo*, Cooperativa editrice nuova cultura, Milano 1970, p. 69.

46 Nel 1918 si stabilì la nascita del Commissariato del popolo per l'istruzione (*Narodnyj Komissariat Prosveščeniija* o *NARKOMPROS*), con all'interno la Sezione di arti figurative (*Izobrazitel'nyj Otdel* o *IZO*), sotto la direzione di Pavel Mansurov, sostituito l'anno seguente da David Šterenberg. Su decisione del *Narkompros* tutti gli istituti d'arte furono trasformati in Liberi Studi d'Arte di Stato (*Svobodnye gosudarstvennye chudožestvennye masterskie* – *SGChM*). Per “oggettivare” il metodo d'insegnamento e creare un ponte tra arte e industria, il Consiglio dei Commissari del Popolo varò il 19 dicembre 1920 un decreto, firmato da Lenin, nel quale si affermava la creazione del VChUTEMAS (acronimo di *Vyssšie chudožestvenno-techničeskie masterskie*, ovvero Laboratori tecnico-artistici Superiori di Stato) con lo scopo di preparare artisti-progettisti altamente qualificati per l'industria e per il mondo della produzione artistica di massa. Nel maggio di quello stesso anno era stato creato l'Istituto di Cultura Artistica (*Institut chudožestvennoj kul'tury* – *INChUK*). Il primo presidente fu Kandinskij; a Malevič fu invece affidata la sezione di Pietrogrado, dove nel 1918 era stata soppressa



“Unico Autore”, ponendo fine ai singoli esperimenti artistici. Nacquero unioni creative di artisti in tutta l’Unione Sovietica e a Mosca, il 25 giugno 1932, fu fondata l’Unione degli Artisti moscoviti. Dal 1939 queste organizzazioni si fusero nell’Unione degli artisti dell’Urss.<sup>47</sup>

L’impossibilità di lavorare (lo Stato forniva il materiale ai “propri” artisti), di partecipare pubblicamente alle esposizioni (se non si era iscritti alle Unioni) e la povertà della vita materiale furono colmati da un’appagante e sfaccettata vita artistica e spirituale “segreta”.

Dalla seconda metà del XX secolo si assiste in Unione Sovietica alla nascita dell’arte *andeground*,<sup>48</sup> come espressione di dissenso contro i vincoli del Realismo Socialista.<sup>49</sup> Le prime manifestazioni di arte non-totalitaria

l’Accademia di Belle Arti per dare vita, sempre sotto la giurisdizione dell’IZO, agli Studi liberi (*Svobodnye masterskie* o *Svomas*), chiusi tuttavia nel 1921-22 e fatti confluire nell’INChUK. Per approfondire si veda: M. Elia, *Vchutemas: design e avanguardie nella Russia dei Soviet*, Lupetti, Milano 2008.

47 S. Burini, *Vedere le Russie: memoria, mistificazioni, immaginario nell’arte russa del ’900*, in G. Barbieri, S. Burini, *Russie.*, cit., p.51.

48 *Andegraund* è la trascrizione fonetica dell’equivalente inglese “underground”. Fu uno dei termini utilizzati per definire l’arte nata nel periodo post-staliniano e non riconosciuta ufficialmente dal partito. Altri termini utilizzati furono *podpol’e* (sottosuolo), “nonconformismo”, “cultura non ufficiale”, “seconda avanguardia”. Per approfondire la storia dell’underground moscovita si veda: I. Alpatova, *Drugoe iskusstvo. Moskva 1956-1976. K chronike chudožestvennoj žizni* [L’altra arte. Mosca 1956-1976. Sulla cronaca della vita artistica], Galart-Gosudarstvennyj Centr Sovremennogo Iskusstva, Moskva 2005; E. Bobrinskaja, *Čužie? Neoficial’noe iskusstvo: mify, strategii, koncepcii* [Estranei? L’arte non ufficiale: miti, strategie, concezioni], Breus, Moskva 2012; N. Kotrelev (a cura di), *МОСКВА Underground. Pittura astratta dal 1960. Collezione Aleksandr Reznikov*, catalogo della mostra, Venezia, Ca’ Foscari Esposizioni 6 – 19 ottobre), Virtual’naja Galereja, Moskva 2012. Per la parte leningradese si vedano: S. Savickij, *Andegraund. Istoriija i mify leningradskoj neoficial’noj kul’tury* [Underground. Storia e miti della cultura non ufficiale leningradese], Novoe Literaturnoe Obrozrenie, Moskva 2002; M. Sabbatini, *«Quel che si metteva in rima»: cultura e poesia underground a Leningrado*, Europa Orientalis, Salerno 2008.

49 Dottrina sancita il 23 aprile 1932 con una delibera del Comitato Centrale del Partito, *O perestrojke literaturno-chudožestvennych organizacij* [Sul riassetto delle organizzazioni letterarie e artistiche]. Per approfondire si vedano: L. Magarotto, *La letteratura irrealista. Saggio sulle origini del realismo socialista*, Marsilio, Venezia 1980; A. Terc [Andrej Sinjavskij], *Čto to takoe socialističeskij realizm* [Che cosa è questo realismo socialista], in “Literaturnoe obozrenie” 8, 1989, pp. 89-100; G. Mitin, *Ot real’nosti k mifu* [Dalla realtà al mito], in “Voprosy literatury” 4, 1990, pp. 24-53; L. Geller, *Slovo mera mira. Stat’i o russkoj literature XX veka* [Parola della misura del mondo. Saggi sulla letteratura russa del XX secolo], MIK, Moskva 1994; E. Dobrenko, *The Disaster of Middlebrow Taste, or, who ‘In-*

si registrano, infatti, solo dopo la morte di Stalin (1953) e l'avvento del "disgelo" chruščeviano. L'arte non ufficiale dell'URSS, a volte identificata anche come "seconda ondata di avanguardia russa", nasce dunque poco dopo la metà del XX secolo. Esso è perlopiù un fenomeno locale, circoscritto all'Unione Sovietica. Il ruolo di Mosca e di Leningrado fu cruciale per creare una società, nell'interazione tra i vari artisti e la vita culturale.

Una risposta alla repressione e alla frustrazione degli anni '60 per molti artisti creativi divenne il "vivere dentro lo spirito".<sup>50</sup> L'immaginario religioso e i riferimenti formali ai temi della tradizione bizantina riacquisirono una funzione essenziale, specialmente nei primi anni di arte non ufficiale. Indicavano un interesse e una forma di devozione estranei all'ateismo ufficiale, una ricerca di continuità con il passato, e soprattutto il rifiuto delle limitazioni materiali e fisiche del presente.

Il programma di sintetismo metafisico sviluppato da Michail Šemjakin e dal gruppo di Leningrado nei primi anni '70 inizia con la dichiarazione che "Dio è la base della Bellezza" e continua rimarcando che "Arte significa percorso della Bellezza condotto da Dio". Il manifesto presentava diverse analogie con metafore della creazione attraverso la fede in Dio citate nel Vangelo di San Giovanni, in Pitagora, e rese visibili dalle icone. La sezione finale dello scritto illustra i vari metodi di comunicazione attraverso i simboli e si conclude con una impegnativa affermazione: "L'icona è la forma più completa e perfetta di rivelazione della bellezza nel mondo. Tutti gli sforzi del sintetismo metafisico sono diretti verso la creazione di un nuovo quadro-icona, dall'immagine all'icona".<sup>51</sup>

In questa prospettiva, un caso *particolare* dell'arte non-ufficiale moscovita è Michail Švarcman. Švarcman appartiene a quella schiera di artisti-demiurghi che non copiano il mondo terreno, ma inventano un proprio universo. Ebbe chiaramente familiarità con i miti della prima avanguardia, con il suprematismo di Malevič o con il "proun"<sup>52</sup> di Lisickij, che certamente furono tra le sue fonti. E con non meno fervore Michail Matveevič costruì il suo stile, lo "ieratismo". Tuttavia, lo ieratismo non deve essere considerato uno stile pienamente artistico: si tratta più di un sistema filosofico a tutto tondo, che implica l'essere nel senso religioso-mistico. I segni

*vented 'Socialist Realism?', in Socialist Realism without Shores, a cura di T. Lahusen, Duke University Press, Durham-London 1997, pp. 135-164.*

50 V. Pacjukov, Erik Bulatov, Edward Štejnberg, in "A-Ja 3", 1981 p. 14.

51 M. Šemjakin, V. Ivanov, *Metaphysical Synthetism*, in *Soviet Art in Exile*, a cura di I. Golomštok, A. Glezer, Random House, New York 1977, pp. 155-157.

52 Con il termine, che deriva da "Pro-unovis", Lisickij intese un nuovo campo artistico a metà tra architettura e pittura.

ieratici del suo mondo dovevano esprimere le leggi dell'universo. In questo sistema l'artista era lo "ierate", il conoscitore universale che creava il "nuovo linguaggio non verbale del terzo millennio". Tra le fonti di questo nuovo linguaggio artistico, Švarcman si ispirò anche alla tradizione isografica popolare, soprattutto nella realizzazione della tecnica artistica, come la pittura su tavola, l'intaglio, la tempera e il dipingere nuove immagini su precedenti raffigurazioni. Come egli stesso racconta, riguardo agli anni di studio all'istituto d'arte di Mosca, "Ai primi corsi mi interessavano moltissimo l'arte bizantina e russa antica, gli affreschi, le icone. Con alcuni studenti amici (di soppiatto perché nessuno ci sentisse) discutevamo di problemi di pittura di icone e organizzammo perfino una spedizione nel Nord (ai monasteri di Kirill e di Feraponto)".<sup>53</sup>

Sebbene Michail Švarcman abbia ribadito spesso di non dipingere icone, queste ultime sono senza dubbio la vera fonte della sua arte ieratica. L'icona rivelò a Švarcman la visione dell'arte come un'unione ontologica del sacro, della grazia e dell'ascetico. Il sacro non risiedeva solo nelle immagini della rivelazione dell'imminente trasformazione del mondo, ma anche nell'esistenza di tutti i giorni e l'unione di queste visioni creò un segno sacramentale e ieratico.

L'icona suggerì a Švarcman gli elementi più importanti della tecnica artistica, come la pittura su tavola, l'intaglio, la tempera e la sovrapposizione di immagini nuove su altre, precedenti. Anche la poetica pittorica dell'artista risale all'icona. Quest'ultima si esprime al meglio nelle sue stesse parole: "Struttura alta, significato del tutto, testimonianza di Dio non creata, partizioni dei colori, [...] sistema di macchie bianche, luci, ritmo e testimonianza attraverso la luce". L'aspirazione di Švarcman verso immagini portatrici di luce come immagini del mondo nuovo, imminente, trasformato, riprese anche il significato dell'icona. In questa direzione si comprende meglio anche il concetto di metamorfosi, che è centrale in tutto il suo metodo creativo e millenariamente presente anche nella tradizione cristiana come trasformazione. L'icona, secondo quanto osserva lo ierate di Mosca, predefinisce il concetto di arte ieratica e allestisce un lessico essenziale per intendere il registro semantico del segno. Švarcman attualizzò tutti i significati delle antiche radici russe assimilati dalla pittura di icone, partendo proprio dalla parola "segno". Il "segno" (*znak*) – modello, testimonianza, traccia, campione che serve come prova o conferma di qualcosa – è una parola etimologicamente risalente al termine slavo *znat'*, che significa cono-

53 V. Gusev, *Michail Švarcman. Master, škola, učeniiki* [Michail Švarcman. Maestro, scuola, studenti], Palace Editions, Sankt-Peterburg 2011, p. 5.

scere, essere in grado di fare qualcosa, essere addestrati a fare qualcosa, discernere, riconoscere, conoscere, istruire, avere il comando di; l'avverbo che deriva dal verbo (*znatno*) significa distintamente, chiaramente, evidentemente, visibilmente, evidentemente, con conoscenza e giustamente. Chi conosce (*znatok*) è un intenditore o testimone, mentre un emblema (*znamja*) implica un disegno, una testimonianza, una prova. Un segno sacro (*znamenie*) è un fenomeno insolito. Un disegnatore specialista (pittore d'icone) è uno *znamens'ik*, mentre *znamenityj* significa celebre, illustre.<sup>54</sup> Inserire un segno, una firma o stampare è *znamenovat'*.<sup>55</sup> *Znamenovat'sja* significa fare il segno della croce, pregare. Tutti gli aspetti gnoseologici possono dunque essere correlati alla conoscenza, al riconoscimento, all'identificazione.

L'icona non conosce nulla di accidentale o arbitrario. È una manifestazione di una realtà più alta. E sebbene l'arte ieratica non conosca i canoni austeri della pittura delle icone, segue linee guida simili. Non dovrebbe essere dimenticato che la stessa parola "ieratismo" proviene a sua volta dal mondo dell'icona.<sup>56</sup>

I segni ieratici sono strettamente gerarchici e la struttura ieratica delle immagini è iconica. Questo ricorda la rigida struttura dell'iconostasi nella tradizione della Chiesa Ortodossa. Il termine gerarchia entra nell'Ortodossia grazie a Dionigi l'Areopagita, che sviluppa una fusione di Neo-Platonismo e Cristianesimo.<sup>57</sup> Švarcman considerò questo termine soprattutto nel suo significato mistico. Lo ierate era a conoscenza del *Corpus Areopagiticum*<sup>58</sup> e della logica di Dionigi (senza cui è difficile comprendere la ieraticità di Švarcman). Secondo il teologo siro:

54 *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Ed. 6, Moskva 1979, p. 43.

55 Ivi, p. 45.

56 Si vedano, ad esempio, le riflessioni del teologo ortodosso Leonid Uspenskij nel suo corso sull'iconologia, letto a Parigi negli anni '60: "Il mondo mostratosi dall'icona non è un mondo in cui non c'è nessuna categoria razionale o morale umana, ma il regno della grazia divina. Da qui lo ieratismo dell'icona, la sua semplicità, la sua grandezza e tranquillità; da qui il ritmo delle sue linee e la gioia dei suoi dipinti. Ciò riflette sia l'eroismo che la gioia della vittoria. Questo è dolore trasformato in gioia dal Dio vivente; questa è una nuova struttura in una nuova creazione" (L. Uspenskij, *Bogoslovie ikony v Pravoslavnoj Cerkvi* [La teologia dell'icona nella Chiesa ortodossa], Izdatel'stvo Zapadno-Evropskogo ekzarchata Moskovskogo Patriarchata, Paris 1989, pp. 153-154).

57 Ronald Hathaway nota che il significato di questo termine era legato un tempo agli attributi di uno specifico ceto egiziano. Si veda: R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order*, in *The "Letters" of Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, p. XXI.

58 Composto da *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*.

La gerarchia è nello stesso tempo ordine, scienza e azione, conformandosi, per quanto è possibile, agli attributi divini, e riproducendo, per mezzo dei suoi splendori originali, una espressione delle cose che sono in Dio. [...] Il fine della gerarchia è dunque di assimilarci e di unirci a Dio che essa adora come signore e guida della sua scienza e delle sue sante funzioni. Poiché, contemplando con tranquillo sguardo la somma bellezza, essa la rappresenta a se stessa come può, e trasforma i suoi adepti in altrettante immagini di Dio: puri e splendenti specchi su cui può raggiungere l'eterna e ineffabile luce e che, secondo l'ordine voluto, riflettono generosamente sulle cose inferiori quello splendore mirabile del quale essi brillano. Poiché né gli iniziatori, né gli iniziati alle sacre cerimonie debbono ingerirsi in funzioni che non appartengono al loro ordine rispettivo. Inoltre, soltanto a condizione di una necessaria dipendenza, si può aspirare ai divini splendori e contemplarli col dovuto rispetto ed imitare la buona armonia degli spiriti celesti.

Così, sotto questo nome di gerarchia s'intende una certa disposizione ed ordine santo, immagine della bontà increata, che celebra nella sua propria sfera, con il grado di potere e di scienza che gli compete, i misteri illuminatori, e si sforza di ricopiare con fedeltà il suo principio originale. Infatti, la perfezione dei membri della gerarchia consiste nell'accostarsi a Dio per mezzo di una coraggiosa imitazione e, ciò che è più sublime ancora, nel farsi suoi cooperatori (Lettera ai Corinzi, I. 3, 9), come dice il libro santo, facendo risplendere in se stessi, secondo il proprio potere, le meraviglie dell'azione divina.

Volendo, perciò, l'ordine gerarchico che gli uni siano purificati e gli altri purifichino; che gli uni siano illuminati e gli altri illuminino; che gli uni siano perfezionati e gli altri perfezionino, ne segue che ciascuno avrà il suo proprio modo d'imitare Dio. Poiché questa beata natura, se mi è permessa una sì terrestre espressione, è assolutamente pura e senza miscuglio, piena di eterna luce, e sì perfetta che esclude ogni difetto; essa purifica, illumina e perfeziona; ma che dico? essa è la purezza, la luce e la perfezione stessa, al di sopra di tutto ciò che è puro, luminoso, e perfetto; principio essenziale d'ogni bene, origine di tutta la gerarchia, e sorpassante inoltre anche ogni cosa santa, per la sua eccellenza infinita.<sup>59</sup>

Va da sé che la teologia delle icone è solo una fonte letterale della "ieraticità" e dei "volti" di Švarcman. Egli considerò questo come un mondo di predecessori, un mondo millenario, ma ormai superato, e porta invece testimonianza del nuovo – una nuova lingua e nuove rivelazioni.

Michail Švarcman evitò di definirsi "artista" e di chiamare le sue opere "quadri" o "dipinti". Questa presa di posizione è stata confermata dal suo stesso vocabolario. Il vocabolario ieratico delle pratiche artistico-discorsive di Švarcman riproduce tutti questi significati. La parola *ierate*, con cui

59 Dionigi Aeropagita, *Gerarchi celesti*, Tilopa, Roma 1994. Il testo è consultabile al sito [http://digilander.libero.it/undicesimaora2/padri/Dionigi\\_Gerarchia.pdf](http://digilander.libero.it/undicesimaora2/padri/Dionigi_Gerarchia.pdf)

Švarcman si definiva, risale direttamente agli antichi *hieros* greci e significa sacerdotale, sacro o divino, cioè contemporaneamente sacro agli dei (proibito, sacrosanto, culto, devoto alla divinità) ed eseguito dagli dei (ispirazione divina, grazia divina, volere divino).<sup>60</sup> Le ieraticità sono pertanto segni-immagini, incarnazioni visibili delle sacre rivelazioni e degli atti liturgici dell'artista/ierate. Ciò che Švarcman raffigura nelle sue speciali tavole non è fantasia, finzione o invenzione, ma l'autenticità forzata di un'esperienza concreta. Come egli stesso afferma, non si tratta solo di un'esperienza individuale, ma di una dinamica collettiva radicata nella conoscenza innata, nella pre-memoria e nelle grandi creazioni dei maestri del passato. Una delle parole chiave è *ierografia* (termine proprio dell'artista). Lessicalmente, la radice è simile alla parola *isografia*, che Švarcman rifiutava per paura che il suo lavoro potesse poi essere identificato con la pittura d'icone. Il significato e la funzione di entrambi i termini, tuttavia, sono sostanzialmente identici. La loro intenzione era di confermare che "c'è una grande differenza tra le attività artistiche di un artista e la testimonianza-spirito del destino". Uno era un artista; l'altro un isografo, ierografo o ierate: "Solo colui che viene convocato può impegnarsi nell'isografia, [...] così come le stigmate non si hanno per scelta. L'isografia è un destino. [...] Lo ierate è chiamato al lavoro spirituale, in base al quale è testimone dello Spirito Santo".<sup>61</sup>

Švarcman insiste sul fatto che questa chiamata è riservata solo ai predestinati, si tratti del pittore d'icone/isografo o dell'artista/ierate. Il destino dello ierate, tuttavia, è speciale. Per Švarcman implica il superamento delle due più grandi tentazioni della modernità – la stilistica derivata da canoni consolidati e la percezione dell'avanguardia della figura romantica del genio, che osserva e comprende non tanto ciò che la natura ha creato, ma ciò che essa non ha creato e a cui si dovrebbe aspirare. La ierografia impli-

60 L'artista stesso notò che "Ieratismo è una parola greca che significa il sacro, lo spirituale, il sacro-significato – il significato più intimo. Un insieme di 14 nozioni". Con "nozione", Švarcman implicava le definizioni a lui conosciute dall'antico dizionario greco-russo di Dvoretckij: (1) grande, possente, potente; (2) enorme, selvaggio, mostruoso; (3) largo, pesante; (4) sontuoso, splendido o sacro; (5) meraviglioso, fantastico, eccezionale; (6) inviato dagli dei, grazioso; (7) sotto la protezione degli dei, preservato dagli dei, che fa piacere agli dei; (8) dedicato agli dei, che ispira riverenza, sacro; (9) intimo; (10) inviolabile; (11) culto; (12) organizzato in onore degli dei, religioso; (13) sacro, santo, divino; (13) devoto alla divinità, pio" (I. Dvoretckij, *Dvrenegrečesko-russkii slovar'* [Dizionario antico greco-russo], Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovar'ej, Moskva, 1958 Vol. 1, p. 815).

61 Michail Švarcman, cit. p. 456.

cava qualcosa di diverso, una testimonianza misterico-liturgica del nuovo. Per Michail Švarcman, che si convertì all'Ortodossia negli anni Settanta,<sup>62</sup> significava il ristabilimento dei perduti "privilegi di Adamo" e, prima di tutto, la gioia di confermare il mondo come un dono e una grazia nell'esperienza creativa dello "spirito ieratico".

La gerarchia è il fondamento ontologico della ierografia. Švarcman vedeva tutto come gerarchico, soprattutto l'atto creativo dello ierate, che risaliva alle testimonianze del segno ieratico attraverso un superamento dell'elemento antropomorfo.

Tematicamente, questa struttura gerarchica è caratterizzata da alcuni temi, come il "Volto". I "volti" hanno costituito un grande ciclo di opere di Švarcman, per lo più risalenti agli anni '60: una tappa fondamentale dell'arte ieratica dalla quale successivamente nacque la "ieratura". Formalmente i "volti" di Švarcman sono antropomorfi; semanticamente ricordano le maschere dell'Antica Grecia. Non sono, tuttavia, ritratti, teste o icone, anche se riuniscono in sé molti elementi della tradizione bizantina e dell'icona, che l'artista aveva studiato a fondo. Nei primi lavori, si rintracciano espressioni che ricordano gli antichi prototipi iconografici, come le raffigurazioni di Cristo, della Madonna e dei Santi. I suoi volti sono raffigurati con il nimbo e riprendono il colorito delle icone settentrionali, di Novgorod e Pskov.

Molto interessante è la riflessione proposta da Jurij Lotman sul tema del ritratto come unione di elementi umani e divini:

Il ritratto si trova a metà tra l'immagine riflessa e il viso creato ma "non da mano umana. [...] Il ritratto si differenzia sostanzialmente dallo stereotipo dell'icona. Nei quadri del Rinascimento l'effigie del santo spesso conservava elementi di somiglianza con il viso del modello; si veda anche la tradizione degli artisti italiani dell'epoca del Rinascimento, Raffaello compreso, di conferire a Maria i lineamenti del ritratto dell'amata. [...] Merita attenzione un particolare tipo di quadro, sorta di ponte tra l'icona e il ritratto: è la raffigurazione frontale del viso di Cristo,<sup>63</sup> che è la più alta espressione dell'idea del ritratto umano e divino allo stesso tempo. Questa duplicità, in sostanza, svela la natura del ritratto come tale. Il ritratto, per prima cosa, contiene la rappresentazione dell'individuo [...]. Contemporaneamente, nella rappresentazione del volto

62 Ricevette il battesimo nel 1970.

63 Sulla questione della rappresentazione frontale del divino cfr. anche le osservazioni di Meyer Schapiro: si veda il suo saggio *Words and Pictures: On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text*, 1973 (ed.it. in G. Perini (ed.), *Per una semiotica del linguaggio visivo*, Meltemi, Roma 2002, pp. 120-191).



di Cristo è concentrato il problema della divinoumanità,<sup>64</sup> ossia è data una rappresentazione della realtà che viene giudicata secondo una scala di valori estremamente elevati. Inoltre, il volto di Cristo si dispone nei confronti del viso dello spettatore in modo tale che gli occhi si trovino sullo stesso asse, ossia è come se il volto di Cristo rappresentasse un riflesso speculare di colui che lo sta guardando. Ciò stabilisce anche il massimo parametro per giudicare se stesso: egli si trova sull'asse visivo di Dio e, di conseguenza, è come se rappresentasse l'immagine riflessa dell'entità divina. Tale immagine può mettere in luce i difetti dell'individuo, l'impossibilità stessa di essere messo a confronto e, contemporaneamente, una nascosta speranza di resurrezione. È come se si dicesse allo spettatore: in te è insita l'intima potenzialità di Colui i Cui tratti si riflettono nel tuo viso come in uno specchio appannato. Di conseguenza, il ritratto, per sua natura è il genere di pittura più filosofico. Alla sua base si trova il confronto tra *ciò che l'uomo è e ciò che l'uomo dovrebbe essere*.<sup>65</sup>

Come afferma Lotman, nella raffigurazione del volto di Cristo, gli occhi si trovano sullo stesso asse rispetto al volto dello spettatore. Nelle ierature avviene un processo analogo. Dmitrij Sarab'janov, infatti, ha notato che la dinamica del punto di vista dell'osservatore viene regolata dalla struttura compositiva in modo tale che il processo contemplativo, intuitivo della ieratura, coincida con la posizione interiore dello stesso artista.<sup>66</sup>

Nelle opere più tardive scompaiono i coloriti, le pupille, i lineamenti esteriori. L'umano è presente solo in forma di de-familiarizzazione estrema, pressappoco come vediamo una persona nella bara. Non lo vediamo nella pienezza delle possibilità della vita, ma completamente tagliato fuori da tutto quello che è transitorio, passeggero e sensuale. La morte ci rivela la concentrazione iconica, emblematica della personalità, o il suo volto. Una traccia spessa e congelata di vita, un emblema enigmatico vivo; non un emblema del passato, ma del nuovo. Il volto è nato in una nuova vita, l'inizio di una nuova vita: "È l'esperienza che l'uomo fa nella vita, e la sua esperienza della morte. L'uomo nella vita crea l'icona di sé stesso, e di fronte alla morte lascia una traccia iconica di sé nella bara. È una sorta di nascita spirituale alla morte, che crea il volto di sé, un'icona di sé".<sup>67</sup>

64 In *Čtenija o bogočlovečestve* [Lezioni sulla divinoumanità] pubblicate nel 1881, è racchiuso il nucleo centrale della filosofia del pensatore V. Solov'ev. L'uomo è "figlio di Dio", e dunque racchiude in sé il Divino e l'umano.

65 J. Lotman, *Portret* (1993), tr.it. di S. Burini, A. Niero, *Il Ritratto*, in *Il girotondo delle muse Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 1998, cit. pp. 77-78.

66 M. Švarcman, *Katalog* [Catalogo], Russkij Muzej, Sankt-Peterburg 2001, p. 11.

67 Ivi, p. 9.



Questa “traccia iconica di sé nella bara” – “icona di una vita passata, la sua iconica, emblematica concentrazione”, “nascita spirituale nella morte, che crea un volto di sé, un’icona di sé” – è il tema principale delle prime ierature di Švarcman. In loro, l’artista aspira a raggiungere una concentrazione spirituale superiore, capace di allontanarsi dal ritratto verso il “meta-ritratto”, dal fenomenale al “proto-fenomenale” e al “segno del motivo del viso”.

A molti dei Volti è stato assegnato il nome *vestnik* [messaggero]: *Vestnik* [Messaggero] (1963), *Blagoj Vestnik* [Buon Messaggero] (1964), *Vestnik v vysokoj šapke* [Messaggero con un cappello alto] (1965), *Vestnik sinij* [Messaggero blu] (1968), e *Vestnik utra* [Messaggero del mattino] (1972). La parola contiene numerosi significati, tra cui inviato, ambasciatore e angelo. Ecco perché i Volti di Švarcman non sono “teste” arcaiche, “maschere” rituali e nemmeno “icone” nel senso tradizionale della parola. Sono emblemi di forze che non hanno ancora nome – ierofanie enigmatiche di un’altra vita, ingresso a ciò che è sempre nascita spirituale del nuovo attraverso la morte inevitabile del precedente e del pregresso. Questo spiega la loro natura androgina, escatologica e speciale, in uno spazio interiormente regolato, che attrae magneticamente lo spettatore.

Nella mutua interpretazione dei simboli e delle metafore della vita attraverso i simboli e le metafore della morte è racchiuso il motivo dominante, la metamorfosi. Il segno è il risultato di trasformazioni e modificazioni, attesta il passaggio dalla vita alla morte. Ma la morte non è intesa come fine, ma come nuova nascita di un’immagine, che supera la frontiera e resuscita in un’immagine ieratica.



SABINA CRIPPA

## UNO E MULTIPLO: LE VOCI DEL DIVINO

Attraverso i secoli la tradizione occidentale si è focalizzata su alcuni presupposti che suggeriscono una tendenza costante a porre la costruzione dell'Uno – inteso come principio puro, non mescolato e assoluto – quale riferimento normativo nell'interpretazione dei diversi fenomeni e aspetti della realtà. Fra tali presupposti uno dei più rilevanti è costituito dall'articolazione tra logos, parola dotata di significato, analisi e ragione.

Questa voce-logos, una ed univoca, cosmogonica, dotata di un significato razionale e potente strumento normativo e fondativo, è divenuta veicolo non solo di tradizioni teologiche ma anche, nelle molteplici varianti storiche, delle diverse trasmissioni del sapere, che hanno finito per occultare conoscenze, scoperte, saperi e tradizioni storico-culturali. Si tratta di veri e propri giacimenti di concetti, categorie e interpretazioni scientifiche o 'proto-scientifiche' del reale rimasti inesplorati, che appartengono a quelle stesse culture antiche variegata per forma e contenuti, sempre citate ma sempre ridotte, tuttavia, ad una lettura univoca.

In particolare, gran parte di quei tratti vitali, creativi, espressivi delle modalità del sonoro proprie dell'Antichità sono messi ai margini non solo della scienza linguistica ma anche della tradizione culturale: ne deriva una concettualizzazione del sonoro come Voce, unico paradigma valido nella lettura della realtà naturale e culturale, schema univoco che nega la molteplicità e la varietà dell'essere e delle sue interpretazioni.

\*

Oggetto di questo contributo è quello di riflettere sulla complessa relazione uno/multiplo nell'ambito del sacro attraverso lo specifico ambito della vocalità divina; in particolare si osserverà la relazione che questo Uno ha sempre mantenuto attraverso i secoli con la categoria del Molteplice. Infatti, come ha più volte ribadito Umberto Eco nel suo *La ricerca della lingua*

*perfetta nella cultura europea*<sup>1</sup> nel corso dei secoli il dibattito sull'esistenza di una voce divina unica o molteplice e nello specifico nei suoi rapporti con il mondo umano, ha sempre attraversato le diverse teorie e filosofie della tradizione occidentale.

L'autore ha specificatamente messo in luce come l'intreccio tra il logos creatore della parola divina (*Genesi* 2, 10, 11) e il pensiero-voce-logos della filosofia greca si riveli criterio implicito e includibile nell'ambito della tradizione storica europea. Essa infatti ha considerato universali e confluenti in un unico concetto i diversi tratti peculiari in cui si articola la relazione fra voce e sfera del divino nel Mediterraneo antico: la voce come creazione divina; la voce divina; e soprattutto la voce come strumento di creazione del mondo. Il primo quesito che si pone è se sia fondato riconoscere nell'ambito del Mediterraneo antico, nel logos creatore degli stoici o nella figura della tarda Antichità di Thot-Ermete, un esempio o addirittura una conferma dell'ipotesi di un'origine divina del linguaggio/voce (il modello biblico del Verbo<sup>2</sup>) che nella tradizione occidentale consente l'interpretazione dei miti dell'origine delle lingue.

La tradizione occidentale è fortemente caratterizzata dalla costruzione del mito di Babele e più ampiamente da ciò che Sylvain Auroux ha definito 'monogenetismo' linguistico,<sup>3</sup> ovvero la derivazione di tutte le lingue da un'unica lingua originaria. Tale ipotesi monogenetica rivela una certa scelta rispetto al carattere universale del linguaggio, al quale le civiltà avrebbero apportato numerose e diverse risposte.

Idea del verbo divino unico all'origine del mondo e mito di Babele: questi sono i due tratti inseparabili che caratterizzano la prospettiva monogenetica. Tuttavia uno studio recente<sup>4</sup> ha messo in evidenza la molteplicità degli approcci di questo doppio mito fondatore che attraversa (e 'assilla') la cultura occidentale.<sup>5</sup>

1 U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari 1993.

2 *Genesi* 1; 2; 11. Cfr. Giovanni: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (I, 1-14; trad. CEI).

3 S. Auroux, *Comment surmonter Babel? Monogénéisme et universalité linguistique*, «Le Corps écrit», 36 (1990), pp. 115-122, dove l'autore, in una critica di questo monogenetismo della cultura occidentale che si dà a ogni sorta di sogno di una lingua unica e primordiale, richiama l'attenzione sul ruolo di questo mito per tutta la storia della linguistica.

4 Si tratta di una ricerca collettiva pubblicata in «Le Corps écrit», 36 (1990).

5 Maurice Olender, dal canto suo, ha attirato l'attenzione sulla necessità di una nuova lettura del mito di Babele che metta in luce le diverse costruzioni di una lingua originaria propria di ogni tradizione nel convegno *Babel et quelques constructions*

Tale diversità di approcci è già contenuta nella prospettiva monogenetica stessa. Come Olivier Soutet ha mostrato nella sua riflessione preliminare “*Babel et après*”,<sup>6</sup> è infatti possibile identificare all’interno stesso di questa prospettiva risposte diverse di ordine metafisico all’interrogativo concernente la pluralità delle lingue. Per limitarci ad alcune soluzioni proposte nell’ambito del Mediterraneo antico, citiamo innanzitutto la glossolalia dei primi cristiani, cioè il ‘parlare in lingue’, il dono di esprimersi in una lingua ‘estatica’, che ognuno può comprendere come se fosse la propria lingua.<sup>7</sup> Attraverso questo mezzo i primi cristiani intendono reintrodurre l’unicità all’interno del multiplo, rifiutando così i supposti effetti ‘negativi’ della molteplicità. Una diversa soluzione è rappresentata dal tema, sempre discusso fin dai primi interpreti della Genesi, del ritorno alla lingua di Adamo, identificata con l’ebraico, recuperando un monolinguisimo originale che esclude il multiplo. Per i Padri della Chiesa, infatti, prima della confusione babelica l’ebraico era stato la lingua primordiale dell’umanità; successivamente il mondo medievale cristiano affronterà esplicitamente, per la prima volta con il *De vulgari eloquentia* di Dante, la natura del primo atto linguistico (I, IV, 1). In questa opera (I, IV, 2 e I, VI, 7) Dante dichiara Adamo il primo parlante la cui prima parola è El, il nome ebraico di Dio secondo la tradizione patristica.

Secondo Eco, con la nascita dell’Europa e delle singole lingue volgari si diffonde un dibattito sul destino di una civiltà multilingue, e molteplici sono le ipotesi formulate per porre rimedio a una moltiplicazione di linguaggi. Tuttavia sarà sempre presente il ricorso all’idea della lingua ebraica del primo parlante, cioè Adamo, in particolare in epoca rinascimentale<sup>8</sup>.

La complessità e varietà di interpretazioni relative alla natura multipla del linguaggio non ha tuttavia impedito di considerare la riflessione teorica sugli elementi del linguaggio come dipendente dalla stessa ideologia monogenetica. Si postula dunque un solo logos divino all’origine, logos che si

---

*chrétiennes de l’hébreu* del 15 aprile 1999 presso l’URA 1979 (Séminaire F. Schmidt, *Histoire du judaïsme à l’époque hellénistique et romaine*, École Pratique des Hautes Études, Paris). Sull’argomento si veda M. Olender, *Le lingue del Paradiso*, il Mulino, Bologna 1991, storico e archeologo di formazione.

6 O. Soutet, *La linguistique*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, pp. 1-6.

7 Sulla glossolalia come termine tecnico cfr. *Atti degli Apostoli* 10, 46 e 19, 6, e Paolo *1 Cor.* 14. Per una definizione linguistica non limitata al primo cristianesimo vedi M. de Certeau, *Utopies vocales: glossolalies*, «Traverses», 20 (1980), pp. 26-37.

8 Per un’analisi delle diverse posizioni e prospettive si veda U. Eco, *La ricerca della lingua*, cit. *Sulla lingua di Adamo*, in particolare, cfr. pp. 15-16; 24-25; 41-59.

ritrovrebbe nel pensiero filosofico degli stoici nonché, nella tarda antichità, sotto i tratti del dio Thot-Ermes, inventore del linguaggio.

Ma le svariate tradizioni del Mediterraneo antico hanno veramente postulato l'esistenza di una prima e unica voce da cui nascono il linguaggio e i nomi? In che modo tali tradizioni si rapportavano al monogenetismo in materia linguistica? Bisogna forse seguire Auroux, quando postula una causalità fra tradizioni religiose e riflessioni linguistiche, e dunque pensare che i politeismi antichi non potevano che ipotizzare una pluralità linguistica all'origine?<sup>9</sup>

Una lettura estesa e dettagliata delle fonti antiche, incluse le narrazioni mitologiche come le prescrizioni rituali, invita a una certa cautela: la «linguistica divina» dell'antichità sembra essere molto più complessa e articolata. La congerie di fonti greche e latine in particolare, ciascuna nella sua specificità storica e contestuale, presenta una grande varietà di interpretazioni relative a volte ad una possibile compresenza, a volte invece all'esclusività nell'ambito del divino delle categorie dell'uno e del multiplo.

Basti pensare all'ambito per eccellenza di comunicazione tra mondo divino e mondo umano, cioè l'insieme delle procedure rituali divinatorie. Un percorso acustico ci orienta innanzitutto verso la tradizione oracolare che rivela come gli dei, lungi dal limitarsi alla risposta articolata dell'oracolo, si servano per manifestare il proprio volere di una moltitudine di segni acustici: scricchiolii, schiocchi, crepitii diversi. A Pila, nel territorio di Kition, Apollo non pronuncia oracoli, ma all'interno del suo santuario oracolare fa crepitare le carni, scricchiolare le ossa, scoppiare le parti di vittime sacrificali a lui destinate.<sup>10</sup> A Dodona, il santuario oracolare è il luogo delle mille voci ove echeggia l'eco armonioso del bronzo e della quercia poliglotta, eco che le colombe-profetesse portano in sé, 'vocalizzando' la parola di Zeus.

Tra queste voci oracolari, che disegnano un quadro complesso e variegato dell'oracolarità vocale in Grecia assume grande rilievo per la nostra riflessione sulle differenti vocalità divine la voce della Sibilla.<sup>11</sup> Tale voce infatti, a differenza di altre voci definite oracolari, viene accettata e riproposta dal cristianesimo lungo l'intera tradizione europea fino ad oggi in quanto annunciatrice dell'avvento di Cristo.

9 S. Auroux, *Comment surmonter Babel?*, cit., p. 115.

10 M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Gallimard, Paris 1998, pp. 66-67.

11 Sull'argomento, mi si consenta di rinviare a S. Crippa, *La voce*, Unicopli, Milano 2015.

Pre-cristiana o giudeo-cristiana, Sibilla è innanzitutto una voce. Tra le voci senza corpo della mitologia occidentale, risonanze infinite come Eco o le Ninfe, la voce della Sibilla assume tratti particolarmente significativi. Essa appare con modalità eccezionali. A volte è introdotta come una citazione, quasi un' autorità testuale<sup>12</sup> in contesti specifici di sacrifici, di cerimonie, in occasione di grandi decisioni per una guerra o di grandi prodigi. In particolare, si presenta come un ritmo vocalico anteriore alla fondazione di un tempo e di uno spazio misurabili: voce millenaria (Heraclit. 92DK; Ov. *Met.* XIV, 136), affinché il suo vaticinio sia credibile non può che appartenere ad un passato remoto delle origini, fuori dal tempo storico. Immortale,<sup>13</sup> conosce passato, presente, futuro, travalica le frontiere del tempo per annunciare ciò che sarà. Come esplicitato da Servio grammatico latino (IV-V sec. d.C.) la profezia della Sibilla: «*tribus modis futura praedicat: aut voce aut scripto aut signis*» (ad *Aen.* III, 444).

Le profezie sibilline di cui disponiamo sono in forma scritta (archivi, raccolte di oracoli, libri), come lo sono la raccolta giudeo-cristiana degli *Oracoli Sibillini*<sup>14</sup> o l'oracolo di Roma costituito dai *Libri Sibillini*, profezie, responsi e prescrizioni rituali in lingua greca attribuiti alla Sibilla Cumana; secondo la tradizione i *Libri Sibillini* sarebbero stati venduti dalla Sibilla Cumana al re Tarquinio e sarebbero stati ricostituiti in tre esemplari dopo una prima distruzione avvenuta nel I secolo a.C.<sup>15</sup>

Probabilmente raccolta di responsi oracolari e *remedia* (prescrizioni rituali) redatti in greco e a volte strumento di riproduzione dei culti greci, i *Libri Sibillini* hanno un ruolo essenziale nella religione romana come mezzo di controllo, consenso e propaganda.<sup>16</sup> Rappresentano una forma

12 Cfr. Clem. Al. *Protr.* 4.62; *Strom.* 3.14; etc.

13 Non solo la si immaginava vecchia (Plut. *De Pyth. or.* §6, *Mor.* 397A; Herm. *Vis* I, 2, 2; *Tim.* fr. 145, 30 W.), ma si pensava che fosse nata già vecchia (iscr. Eritr. v. 2), e secondo Platone la Sibilla profetizzava appena nata e in poco tempo era già vecchia (Schol. *Phaedr.* 244b). Cfr. Verg. *Aen.* VI, 628; Ov. *Fasti* IV, 158; Petron. *Satyr.* 48; *Or. Sib.* III, 419, etc.

14 Per testo e commento si veda A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, Heimeran, München 1951.

15 L'edizione dei *Libri Sibillini* è quella di H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, G. Reimer, Berlin 1890.

16 Svet. *Aug.* XXX, 1; Serv. ad *Aen.* VI, 72. Cfr. L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda. Studi su Flegonte di Tralles*, Liguori, Napoli 1983. Sul ruolo dei *Libri Sibillini* nel rituale divinatorio romano si veda in particolare J. Scheid, «Les Livres Sibyllins et les archives des Quindécemvirs», in *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, École Française de Rome, Roma 1998, pp. 11-26.

indiretta e controllata di dialogo con la divinità, perfettamente consona allo scenario teologico romano antico in cui – come ha sottolineato John Scheid, antichista e storico della religione di Roma antica<sup>17</sup> – la consultazione degli dei non è un dialogo tra l'officiante e il dio Apollo,<sup>18</sup> perché il dio parla solo attraverso la tecnica versificatrice scritta dei decemviri. I *Libri Sibillini*, o piuttosto la loro consultazione da parte dei decemviri, rivelano come l'oracolo della Sibilla a Roma non sia che una trama che comincia dalla scelta dei versi sibillini e si compie grazie all'esegesi dei decemviri a guisa di cruciverbisti, i quali sono così, al contempo, tessitori di enigmi e poeti esametrici incaricati di comunicare l'oracolo al Senato.

Quanto agli *Oracoli Sibillini*, profezie che per forma e contenuto sono state assimilate alla profezia apocalittica ebraica e cristiana,<sup>19</sup> secondo Francis Schmidt essi rivelano come i miti greci vengano qui rielaborati e associati a elementi ebraici tradizionali con lo scopo di opporsi all'ellenismo<sup>20</sup>. Nella raccolta degli *Oracoli Sibillini*, intreccio di miti greci e al contempo di attacchi al politeismo greco-romano – i suoi dei, i suoi riti e soprattutto la profezia di Apollo –, la voce della Sibilla si presenta infatti come un tentativo d'introduzione della visione apocalittica sotto una forma letteraria 'pagana':<sup>21</sup> la lingua, la prosodia, la metrica e i riferimenti mitici appartengono alla cultura greca. Anche altri autori considerano tale raccolta come strumento fondamentale della propaganda politico-religiosa giudeo-cristiana indirizzata al pubblico greco e pagano.<sup>22</sup>

Nonostante la complessità della relazione di Sibilla con il divino, e in particolare l'opposizione oralità/scrittura (anche quando si tratta degli *Oracoli Sibillini* la presenza di verbi di percezione ricorda che la voce della Sibilla è innanzitutto udita<sup>23</sup>), il tratto vocale della profezia sibillina risulta essere costante e al tempo stesso costituire il tratto distintivo della Sibilla,<sup>24</sup>

17 J. Scheid, *La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux*, «*OPUS*», 6-7 (1987-89), pp. 125-136.

18 Cfr. Cic. *De Div.* II, 110-112.

19 Per le Sibille ebraica e cristiana cfr. A. Momigliano, «From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as a History of Religion», in A.C. Dionisotti *et al.* (a cura di), *The Uses of Greek and Latin*, The Warburg Institute, London 1988, pp. 3-18.

20 F. Schmidt, *Hésiode et l'apocalyptique*, «*Quaderni Storici*», 15 (1982), pp. 163-179.

21 Cfr. A. Momigliano, «From the Pagan to the Christian Sibyl», cit., pp. 3-18.

22 Si veda J.M. Nieto Ibanez, «Los mitos grecos en el corpus de los oráculos sibillinos», in T. Seppilli, I. Chirassi (a cura) *Sibille e linguaggi oracolari*, Istituti poligrafici dello stato, Pisa-Roma 1999, pp. 389-410.

23 Cfr. V, 1: IV, 22, IV, 1, XIII, 1, II, 1, v. 3.

24 Anche se la scrittura prende il sopravvento, la profezia della Sibilla implica comunque una compresenza di voce e scrittura. Negli *Oracoli Sibillini* stessi (ad es.





di questa voce senza corpo che continua a cantare il futuro anche quando la visibilità della Sibilla scompare.

La Sibilla di Eritre continua a profetizzare anche dopo la morte:

Neanche dopo la morte avrebbe cessato la profezia [...], ma ella stessa girerà in tondo con la luna, essendo divenuta il volto che vi è mostrato<sup>25</sup>

e sarà la sua voce a restare:

Era la voce della Sibilla che cantava il futuro, mentre veniva trasportata sulla faccia della luna.<sup>26</sup>

E solo la voce concederanno i fati alla Sibilla Cumana: alla fine nessuno più mi vedrà: / solo la voce mi rivelerà, la voce che il fato vorrà lasciarmi.<sup>27</sup>

La profezia della Sibilla è un suono acuto, laringale. A volte è un grido cantato, ma intelligibile. Una voce divina<sup>28</sup> e armoniosa di cui si sottolinea la potenza del suono e la vibrazione, come avviene per le dee Circe e Calipso (Hom. *Od.* X 136). Voce d'ambrosia e miele (*Or. Sib.* XII 295, 297), come quella delle dee che si rivolgono a Giasone, guardiane del deserto dotate di voce umana, e che dopo aver parlato svaniscono rapidamente allo stesso tempo della voce:<sup>29</sup>

Noi siamo le dee solitarie, parlanti, le eroine, figlie e protettrici della terra di Libia.

[...]

Così dissero e là dov'erano, scomparvero subito / assieme alla voce (*phthonge*) delle dee del deserto (Apoll. Rh. IV, 1322-1330):

---

IV 1-3; 22-23; etc.), come ha messo in luce G. Manetti in «Strategie del discorso oracolare: la scrittura», in T. Seppilli, I. Chirassi Colombo (a cura di) *Sibille e linguaggi oracolari cit.*, 1999, pp. 53-74, la presenza dei verbi di percezione suggerisce che la profezia della Sibilla sia comunque udita.

25 Plut. *De Pyth. or.* §9, *Mor.* 398C.

26 Plut. *De sera num. vind.* §29, *Mor.* 566D.

27 *nullique videnda / voce tamen noscar, vocem mihi fata relinquunt*: Ov. *Met.* XIV 130, cfr. Serv. *ad Aen.* VI, 321.

28 Cfr. *Or. Sib.* XII, 295, 297, etc.

29 Le traduzioni di Apollonio Rodio, *Le Argonautiche*, Libro IV sono di G. Paduano, Milano, BUR, 2004.



In contesto prettamente oracolare (Heraclit. fr. 92 DK; cfr. Herm. *ad Plat. Phaedr.* II 22),<sup>30</sup> una voce multipla e sapiente che dice la verità<sup>31</sup> come quella del dio che parla attraverso i responsi (Plat. *Ion* 534D), ma la cui voce (phthongos) appartiene alla donna ispirata (Plut. *De Pyth. or.* §6, *Mor.* 397C).

Voce che ammette solo la qualità fisica ed acustica, è un suono differente dalla voce umana come quello di Iris, la messaggera divina (Hom. *Il.* 2, 791), o indistinto come il suono della Sfinge o quello seducente delle Sirene (Hom. *Od.* 12, 198), ma anche quello delle fanciulle di Delo che

di tutti gli uomini le voci e l'accento sanno imitare al punto che ognuno crederebbe di essere lui stesso ad emettere suoni (*phthengestai*) (*H.Ap.* 162-64).

Tra queste voci di origine diversa: rumore delle fronde, eco dei bronzi a Dodona, e la divinazione vocale di Apollo a Tebe,<sup>32</sup> si annoverano anche i presagi che nascono dal corpo della Sibilla nello straordinario passo di Plutarco:

Il suo respiro unito all'aria verrà portato in rumori udibili e presagi e, siccome dal suo corpo trasformato nella terra, erba e legni cresceranno, animali sacri si nutriranno e conserveranno ogni specie di colore e di forma e qualità nelle loro viscere, dalle quali presagi sul futuro giungeranno all'umanità.<sup>33</sup>

Questa pluralità vociferante evoca il fenomeno della glossolalia,<sup>34</sup> il linguaggio della profezia ispirata, segno di una possibile comunicazione fra umano e divino.

La molteplicità del suono, la 'voce plurima'<sup>35</sup> dell'arte verbale glossolalica contraddistingue infatti la Sibilla di Eritre (iscr. Eritre v. 5), il suono che si dice al plurale come la polifonia delle cento bocche della Sibilla Cu-

30 Plut. *Thes.* 24, 6. Detto della Pizia, cfr. ad es. Plut. *De Pyth. or.* §5, *Mor.* 396F; Diod. *Sic. Bibl. Hist.* XVI, 271; Orig. *Contra Celsum* 7, 3, etc.

31 Plat. *Phil.* 49b.

32 M. Detienne, «La Rumeur elle aussi est une déesse», in M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Gallimard, Paris 1989, pp. 137-145.

33 Plut. *De Pyth. or.* §9, *Mor.* 398C; cfr. Phleg. *FrGrHist* 257, F 37 Jacoby.

34 «Attività verbale o quasi verbale, i cui suoni del linguaggio non svolgono un ruolo discriminatore del significato, ma che è purtuttavia destinata a una qualche specie di comunicazione e aspira ad essere ricevuta e compresa da un essere divino»: R. Jakobson, L.R., Waugh, *La forma fonica della lingua*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 227.

35 Non pare dunque casuale il fatto che questa sensibilità concettuale al sonoro multiplo, così presente e fondamentale, trovi riscontro in una famiglia di termini, un lessico specializzato che ne renda conto, cioè *phthongos*, *phthengomai*.

mana (Verg. *Aen.* VI 42-44; cfr. Serv. *ad Aen.* VI 43) e della Sibilla (*Or. Sib.* II 339, VII 151 etc.), suoni ‘plurimi’, non umani (Verg. *Aen.* VI, 50), che solo la divinità può capire, enunciati glossolalici di cui spesso le donne sono le interpreti esclusive: in Eschilo suoni glossolalici sono espressi dalle Danaidi (*Suppl.* 889; 898), in Sofocle da Elettra (*El.* 1215), in Euripide da Ecuba (*Tr.* 1287; 1294), etc. Si ricordi anche che in Paolo (*I Cor.* 14, 23) la donna è soggetto carismatico e parla “la lingua degli spiriti”.<sup>36</sup>

La voce della Sibilla resta incomprendibile agli umani: non può essere compresa perché apre un altro piano dell’enunciazione. Tra il silenzio e l’eccesso della voce risonante all’infinito, Sibilla inventa un nuovo spazio vocale, moltiplica le possibilità del dire.

Al di là di ogni codificazione, preghiera o semplice invocazione, la voce della Sibilla è enunciazione sonora che trasforma tutto in spazio di risonanza profetica. Profondamente irriducibile alla comunicazione umana, marca una distanza: canto polifonico, glossolalia, questa voce oracolare non evoca una difficoltà di comunicazione, ma le forme possibili di sperimentazione dei limiti sonori del linguaggio.

Quando la voce introduce la visione profetica delle Sibille, in quel momento si realizza la relazione di ogni parola con la propria origine sonora. Infatti, come afferma Michel de Certeau, è la fondazione stessa del dire che si manifesta in questa «*utopie vocale*»<sup>37</sup> che è la glossolalia.

Questa voce/Sibilla potrebbe allora essere, alle sue origini, non tanto portatrice di messaggi profetici del Dio o dell’avvento di un nuovo mondo quale narrato e continuamente riproposto dalla tradizione europea fino ad oggi, quanto piuttosto voce, una e multipla, divina.

Questa affascinante relazione tra uno e multiplo sonoro appare con altre forme e funzioni sempre nel Mediterraneo antico anche nella tradizione egizia magico- terapeutica di età romana. È noto come sia diffusa la tendenza a vedere nella pluralità delle lingue presenti nei Papiri terapeutico-rituali della tarda antichità greco-romano-egizia (*PGM*) – espressione della complessità e dell’intreccio tra culture diverse dell’intero Mediterraneo antico – i molteplici aspetti di un solo principio linguistico coerente con una tra-

---

Classificato a torto come suono non articolato e non significativo, il termine *phthongos* pare dunque situarsi all’intersezione di differenti criteri di definizione e configurarsi come un *taxon* fuori classificazione nell’ambito dei fenomeni vocali.

36 Sulle donne ‘glossolaliche’ del Medioevo, si veda D. Regnier-Bohler, «Voci letterarie, voci mistiche», in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne*, Laterza, Bari 1990, pp. 463-539.

37 M. De Certeau, *Utopies vocales*, cit., p. 28.

dizione occidentale monogenetica. Tra i principali difensori di tale posizione, André-Jean Festugière<sup>38</sup> privilegia, a partire dai Papiri greco-romano-egizi di epoca cristiana,<sup>39</sup> la tradizione occidentale nelle sue due grandi correnti: il Verbo divino e il Logos greco. La presenza, in questi papiri, di un soffio primordiale, i cui tratti, secondo l'autore, 'dipendono' dal logos creatore stoico che s'identifica con il dio Thot, attesterebbe «la dottrina di un Hermes-Thot parola di Dio, al contempo creatore del mondo e profeta di questa creazione».

La lingua/voce divina quale appare nei rituali terapeutici del Mediterraneo antico si presenta come una lingua che ingloba tutti i codici di comunicazione: dal gesto al silenzio, dal grido alle lingue storiche. La 'lingua' che l'operatore rituale di contesti sopra citati deve saper utilizzare appare dunque come una lingua che ingloba al contempo sia la lingua parlata da locutori appartenenti a culture e religioni differenti, sia le lingue degli animali o le lingue inventate.

La presenza simultanea di lingue diverse, che siano inventate, animali, o artificiali, suggerisce una serie di riflessioni sull'origine e la natura della lingua divina. Questa voce non si identifica né in una sola lingua storica come l'ebraico, né in una scrittura sacra come i geroglifici.<sup>40</sup> La voce non può essere definita come una lingua originaria,<sup>41</sup> pre-babelica, anche se condivide diversi tratti di quelle lingue 'perfette' che la tradizione occidentale ha sempre ricercato identificandole con qualsiasi lingua rituale/esoterica. Questa lingua non è neppure il risultato di una babele in cui regna il caos linguistico, poiché la comunità linguistica conosce e fa uso dei suoi elementi costitutivi.

Diversi aspetti sollevano alcuni quesiti: si tratta di una lingua storica o di una lingua speciale di ambito rituale? Rinvia ad una lingua originaria,

38 A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Les Belles Lettres, Paris 1950, pp.67-68.

39 Sui *Papiri Magici* «cristiani», cfr. *PGM*, P5b. Per una sintesi dei tratti distintivi di questi *Papiri*, vedi M. García Teijeiro, *Sobre los papiros mágicos cristianos*, «Helmatica», 45 (1994), pp. 317-329.

40 Sull'argomento si veda anche Plotino (*Enn.* V, 8, 5-6).

41 H. Te Velde, «Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons », in J. H. Kamstra, H. Mulde, K. Wagstendonk et J. H. Kok (éds.), *Funerary Symbols and Religion. Essays Dedicated to Pr. MSMG Heerma von Voss on the Occasion of his Retirement*, J. H. Kok, Kampen 1988, pp. 129-136, p. 133, propone d'identificare la lingua divina egiziana parlata e inventata da Thot e dai babbuini con la lingua originaria, nell'equivalenza Göttersprache = Ursprache (lingua divina = lingua originaria).



unica o sarebbe semplicemente una lingua ‘magica’ che attraverso la molteplicità di suoni e voci aspira ad essere una lingua perfetta?

Tale multilinguismo è stato spesso interpretato come esempio di caos linguistico tipico di lingue rituali costituite non solo da lingue diverse, ma anche arcaiche o considerate tali dalla comunità che le usa. Si è anche accostata tale pluralità di forme linguistiche alla *confusio linguarum*.

Tuttavia la varietà dei linguaggi appare nel cuore del divino: non solo un dio come Amon parla nubiano,<sup>42</sup> ma ogni divinità ha la capacità di adattarsi a qualsiasi forma sonora, sia che appartenga al regno animale, sia che si tratti di lingue storiche o completamente estranee agli umani. In particolare tale molteplicità delle lingue divine rinvia a una differenziazione dei linguaggi che la tradizione egizia non esitava a considerare come voluta dal dio Thot stesso. Come mostra Serge Sauneron nel suo articolo sulla differenziazione delle lingue nella tradizione egizia,<sup>43</sup> numerose sono le fonti che permettono di interpretare la molteplicità e la differenziazione come elementi di origine e di natura divina.

Seguendo l’argomentazione di Sauneron, in un inno di Tell el-Amarna (Amarnah) troviamo la prima menzione di questa separazione dei linguaggi.<sup>44</sup>

Le lingue sono separate in linguaggi come i tipi umani; i loro colori di pelle sono differenziati, perché tu hai differenziato i popoli.

Il tema è ripreso e confermato da tre fonti, un ostrakon, un papiro e una stele:

Salute a te, Ioh-Thot, che separi la lingua di un paese straniero da (quella di) un altro;  
 (Thot) che separi le lingue, da paese a paese;  
 (Thot) che distingui la lingua di ogni paese straniero.

A questi esempi Sauneron aggiunge una ricca serie di testi che trattano della differenziazione dei linguaggi, attestati fra l’epoca persiana e l’epoca romana; questi testi mostrano tale differenziazione come uno dei principa-

42 D. Meeks, Ch. Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, Hachette, Paris 1993, p. 137.

43 S. Sauneron, *La différenciation des langages d’après la tradition égyptienne*, «Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale», 60 (1960), pp. 31-41.

44 M. Sandman, *Texts from the Time of Akhenaton* (= *Bibliotheca Aegyptiaca*, VIII), Ed. de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles 1938, p. 95, l. 1-2 = J., Cerny, *Thot as Creator of Languages*, «Journal of Egyptian Archeology», 34 (1948), p. 122.



li aspetti della creazione. Si tratta soprattutto di inni,<sup>45</sup> come quello del Tempio dedicato ad Ammone Hibis nell'Oasi di el-Khàrga, in Egitto, e in particolare di tre testi del Tempio di Esna (Egitto) di epoche diverse, dove la diversità delle lingue è naturalmente menzionata come presente già al momento della creazione.<sup>46</sup>

Per tornare alle istruzioni che ne regolano l'uso esse rivelano la specificità di tale 'lingua divina', che è quella di essere prima di tutto una voce. Che si tratti di evocare una divinità o di riprodurre per mimesi la voce del dio, o ancora di ripetere esattamente la formula, le istruzioni insistono sugli aspetti fonetici. Infatti anche per gli strumenti linguistici attribuiti alle divinità, la selezione semantica è innanzitutto dell'ordine dell'acustica. Si tratta del suono e della voce in quanto materiale sonoro: grido, fischio, schiocco di labbra; sonorità tradotte in greco antico dal termine *phthongos*: le voci, i brusii, i suoni emessi dagli operatori rituali per stabilire il contatto con la divinità. Quando si rivela necessario 'mimare', 'imitare' l'identità fonica della divinità o semplicemente di evocarla, si tratta di *phthongoi* connaturali al divino stesso come gli *phthongoi* della dea Mene<sup>47</sup> o i nomi sacri degli dei, *phthegmata*.<sup>48</sup>

\*\*\*

L'eterogeneità delle fonti nonché l'ampiezza della tematica uno/multiplo vocale e divino nei suoi infiniti risvolti richiederebbero ulteriori approfondimenti anche a partire da prospettive differenti.

La prospettiva storico-religiosa ha consentito di affrontare l'eterogeneità qualitativa e quantitativa solo di alcune delle fonti più rilevanti e di farle dialogare tra loro al fine di tratteggiare un percorso sonoro relativo al sacro. Percorso sperimentale ma necessario, poiché, come afferma Luciano Berio:

In questo nostro mondo diversificato, eterogeneo e un po' glossolalico, dovremmo cercare di offrire, con il nostro lavoro e con i nostri strumenti euristici, la possibilità di analizzare e assimilare le diversità.<sup>49</sup>

45 Per queste fonti si veda S. Sauneron, *La différenciation*, cit., pp. 33-37.

46 Tempio d'Esna, n. 387, l. 6 (epoca di Traiano); Tempio d'Esna, n. 249, l. 2 (epoca di Adriano); Tempio d'Esna, n. 250, l. 12 (epoca di Adriano).

47 *PGM* VII, 776; 778.

48 *PGM* IV, 1180, cfr. *PGM* IV, 609; XII, 893.

49 L. Berio, *Un ricordo al futuro. Lezioni americane*, Einaudi, Torino 2006, p. 106.

Nostro intento prioritario è stato da un lato quello di far emergere la ricchezza e la complessità del Mediterraneo antico, considerato alle radici del pensiero europeo ma sovente ridotto ad un thesaurus di fonti unicamente greche e latine a cui genericamente attingere. Dall'altro, in particolare, si è cercato di mettere in luce alcune delle contraddizioni nel pensare la vocalità sacra da parte delle più varie tradizioni teoriche e prospettive scientifiche del pensiero europeo.

Pur trattandosi di una specifica prospettiva di ricerca, quindi parziale, essa ha consentito di mettere in luce come, a partire da fonti antiche la storia del concetto di voce divina sia attraversata da un persistente e articolato intreccio tra Uno e multiplo che varia sia all'interno di una medesima cultura sia nelle trasformazioni operate in epoche diverse. Si pensi alle forme di molteplicità vocale attestate dalle fonti antiche così come alla coesistenza, complessa e a volte contraddittoria, dell'Uno e del multiplo attestata a partire dalla 'rivoluzione storico-culturale' dei Padri della Chiesa.

Alcune fonti hanno poi rivelato la discrasia tra i modelli della molteplicità sonora del divino nelle culture antiche e l'univocità della concezione del Verbo cristiano in particolare in ambito profetico attraverso la figura glossolalica della Sibilla e in testi rituali terapeutici greco-egizi dell'età romana. Se la tradizione europea farà propria la gran parte dei temi-cardine sottesi al concetto di voce quali voce/genere, voce e potere, voce e origine, selezionando a seconda delle epoche storiche le innumerevoli e complesse riflessioni dell'Antichità, con la comparsa dei monoteismi all'orizzonte di un Mediterraneo politeista la voce viene ad assumere un ruolo cruciale quale luogo privilegiato – e talvolta inaudito – di battaglie ideologiche, politiche, 'religiose'.

A partire da questi risultati di una ricerca *in fieri*, si auspica di poter contribuire a formulare nuovi interrogativi relativi alla complessità di una razionalità umana che, pur contemplando l'univoco, tende verso il multiplo.







GIOVANNI DE ZORZI

## IL SUONO LINGUAGGIO DELL'ASSOLUTO

Che succede? Cos'è? Da dove è venuto? Dov'è sparito? Cos'è che ancora risuona?

Il suono giunge da chi sa dove, ci sorprende, muta noi, la realtà intorno, se ne va e niente è più come prima; sposta gli oggetti con la sua vibrazione eppure è impalpabile, evanescente, invisibile; vibra, e quindi ci fa vibrare; innesca reazioni cinetiche irrefrenabili, muove alla danza, mette in sincrono una collettività; attiva parti antiche del cervello collegate al piacere; è capace di annullare il tempo "reale" creando un tempo tutto suo, regolato dal ritmo, un tempo "altro" che dà la possibilità agli umani di evadere dall'inesorabilità del tempo cronologico; il suono ci turba, ci com/muove, attiva "colori che tingono la mente" (questo il significato di *rasa* nella tradizione indiana); il suono crea tensione o distensione, come ben sanno i compositori di *jingles* pubblicitari o di colonne sonore; sgretola le pietre, fa crescere le piante, fa produrre più latte alle mucche. Spesso confina con il linguaggio verbale, e sul pianeta esistono diversi linguaggi tamburinati o fischiati che sono capaci di arrivare a grandi distanze portando messaggi ben precisi.

Forse per la sua capacità di essere insieme fisico e metafisico, il suono è stato inteso in molte culture sorte sul pianeta come estrinsecazione stessa dell'Assoluto, invisibile, impalpabile eppure presente, onnipervasivo, capace di investire con l'onda d'urto della sua vibrazione anche chi non ha orecchie per intendere. E forse non è casuale che il suono accompagni il rito in quasi tutte le comunità degli esseri umani.

Nelle prossime pagine ho cercato, molto artificiosamente, di isolare tre grandi campi nei quali il suono ha a che fare con l'assoluto e mi è sembrato che il suono sia innanzitutto un assoluto *in sé*, con sue proprie regole autonome; che sia, poi, linguaggio *dell'*assoluto e che possa essere, in terzo luogo, un sentiero esperienziale *verso* l'assoluto. Una segnalazione stradale: si è stati molto cauti nell'usare un termine come "musica", termine e concetto che, fuori dall'originaria area mediterranea e dalla cultura che ne nacque, significò ben poco, mentre nei millenni ogni cultura usò termini e



concetti suoi propri, emici, parti di una estetica complessiva come, ad esempio, *sawt*, *ghinā* (mondo arabo), *saṅgīta*, *nātya* (India), *yue*, *yayue* (Cina). Se simili sfumature sono state asfaltate dalla globalizzazione, si è restii ad usare il termine “musica” per indicare il rapporto con il suono di un confuciano che pizzica la cetra su tavola *qin*, di un derviscio che pratica il *samā*’ o di un *brahmino* che pizzica il monocordo *ektara* mentre cantilla i *Veda*. E non si vuole fare torto all’intelligenza e alla sensibilità del lettore, al quale si augura una buona lettura e un buon viaggio.

### *Il suono assoluto e il suono relativo*

Nel termine “suono” coesistono due enormi campi di significato, uno oggettivo, assoluto, e l’altro soggettivo, relativo: “suono” designa infatti sia il fenomeno fisico-acustico, consistente nelle vibrazioni di un corpo elastico trasmesse nell’ambiente, sia il dato soggettivo, consistente nella sensazione prodotta dalla sollecitazione dell’apparato uditivo di un ascoltatore e dalla conseguente percezione cosciente dell’impulso sensoriale. Il primo aspetto viene preso in esame dalla fisica del suono, mentre il secondo dalle scienze che si occupano della sua percezione.

In questa coesistenza di vibrazione assoluta e percezione soggettiva sta la questione: il suono è già di per sé l’assoluto che, vibrando, si coniuga con l’esistente, il soggetto. Sebbene non sia difficile immaginarsi un flusso di vibrazioni sonore che, svincolate da ogni contingenza, vibrino attraversando spazio e tempo, va però notato come, per prenderne almeno atto, sia necessaria l’esistenza di un ricevente che, a seconda della categoria dell’esistente alla quale appartiene<sup>1</sup>, venga investito da, e percepisca, simili onde sonore. E che senso avrebbe un suono che sia solo assoluto, senza un ricevente che lo oda?<sup>2</sup> In mistica si direbbe che quello che era in potenza divenne atto, entrò nel tempo; al creatore occorre una creatura, corona della cre-

- 
- 1 Minerali, vegetali, animali, esseri umani, tutti vengono investiti dalle onde sonore. In molte tradizioni a queste vanno aggiunte altre categorie dell’esistente, quali angeli, démoni, *daeva*, *apsaras*, ninfe, satiri e spiriti di vario tipo, che suonano, cantano o usano le vibrazioni sonore come armi: si pensa alle battaglie a colpi di *mantra* che troviamo nella vita dell’apprendista di magia nera, in seguito monaco buddhista e yogi tibetano, Milarepa (1040-1123 d.C.). Cfr. R. Donatoni (a cura di), *I centomila canti di Milarepa*, Adelphi, Milano 2002.
  - 2 Ritornano in mente i versi di P. Valéry: “*O pour moi seul, à moi seul, en moi-même, / Au près d’un coeur, aux sources du poème, / Entre le vide et l’événement pur*” (da *Le cimetière Marin*, 1920).

azione, nella quale riversare le sue facoltà; all'Amato, un amante. In questa prospettiva mistica il suono è la gioia dell'Unione.

Restiamo nella dimensione "assoluta" del suono: per la fisica acustica il suono è prodotto dalle vibrazioni di corpi elastici, in ordine di apparizione pianeti, corde vocali, il proprio corpo percorso ritmicamente, le infinità di strumenti musicali sorti sul pianeta Terra così come le membrane di *woofers* e *tweeters*; quali che siano questi corpi elastici, le vibrazioni da essi prodotte si propagano nell'elemento circostante, costituito generalmente dall'aria (ma anche dall'acqua e dal liquido amniotico<sup>3</sup>) mediante una successione di condensazioni alternate a rarefazioni molecolari generate dalla pressione acustica; l'alternanza di condensazioni e rarefazioni ha un andamento periodico a onda, coerente con la frequenza delle vibrazioni della sorgente sonora. Termini forse astrusi, ma basta solo pensare ad un'esperienza fatta da tutti noi e tutto diventa più chiaro: un sasso che cade nell'acqua e genera onde concentriche che si espandono dal centro alla periferia, sempre più ampie sino a sparire. Semplice come l'universo.

### *Note sociologiche*

Ritorniamo a terra? Se il suono è vibrazione, che viene, però, percepita da un ricevente, andrà notato come la percezione del ricevente venga filtrata dalla cultura, formatasi nei millenni, alla quale questi appartiene: cambia forse qualcosa se è Bob Marley a cantare "*Positive vibration, yeah! Positive!*"<sup>4</sup>, oppure se le frequenze sonore vengono studiate all'IRCAM di Parigi<sup>5</sup>, o se un adepto di Marsilio Ficino cerca di praticare la teurgia suonando sulla viola da braccio una melodia nel modo musicale appropriato, oppure se un gruppo di tamarri mette l'autoradio al massimo del volume cercando di far cadere le lattine di birra vuote poste sul tetto della vettura attraverso le vibrazioni sonore (...sempre quelle, no?). La dinamica è ormai tema di studio di discipline quali l'antropologia della musica, la sociologia della musica, la psicologia della musica.

- 
- 3 Il feto nel grembo materno *ode* il suono; inoltre si crea un dialogo, una relazione, tra il battito cardiaco della madre e quello proprio della creatura e in questo dialogo c'è chi legge la prima forma di poliritmia.
  - 4 Cfr. B. Marley "Positive Vibration" da: Bob Marley & the Wailers, *Rastaman Vibration*, Island Records 1976, ILPS 9383.
  - 5 Si tratta del glorioso Institut de Recherche et Coordination Acoustique/Musique.

*Studiosi della vibrazione: l'emblema di Pitagora*

Nel tempo, in aree diverse del pianeta, studiosi, musicisti e musicologi si focalizzarono sulla natura vibrazionale del suono, mistero assoluto in sé e per sé che si cominciò ad indagare con metodo empirico, svincolandolo da ogni risonanza troppo “umana”, danzante, commovente. La speculazione sul suono, così come sui rapporti tra le singole frequenze, è una costante che attraversa la storia delle singole culture, in Asia orientale così come nel mondo mediterraneo. Di fatto, a ben vedere, le vibrazioni sonore esistono in natura, a prescindere da qualsivoglia cultura, e non stupisce che l'uomo si sia dato al loro studio in tempi e aree diverse, giungendo spesso a risultati analoghi.

Ancora una volta, non possono essere tenuti da parte degli elementi di sociologia: praticare musica è stata quasi sempre considerata come attività di bassa casta, spesso ai confini con la *débauche*, con il piacere sensuale, con l'intrattenimento, più o meno cortigiano; nel migliore dei casi fare musica è stato inteso come un artigianato, prima che in occidente il Romanticismo venisse a cambiare le carte in tavola. Al contrario, occuparsi della natura del suono e dei suoi rapporti fisico/matematici è sempre stata arte nobile e nobilitante, quando non scienza *tout court*, praticata da caste sacerdotali o da nobili: si pensi ai trattati sulla musica, arte del *Quadrivium*, sorti in Occidente così come agli altrettanto numerosi trattati sulla natura del suono composti nei secoli in Oriente.<sup>6</sup>

Di là dalla sua reale biografia, la figura leggendaria di Pitagora, nel suo equilibrio tra Oriente ed Occidente, tra ricerca empirica e scienza, riassumerà idealmente nelle prossime pagine le ricerche di tutti questi studiosi, orientali ed occidentali, dei quali diviene un emblema.

Pitagora avrebbe scoperto sul monocordo, strumento del quale gli si attribuisce l'invenzione, alcune leggi che divennero di riferimento per la fisica acustica così come per la musica d'arte del mondo orientale e occidentale. Come dice il suo nome, il monocordo<sup>7</sup> è uno strumento musicale della

6 Piace ricordare qui, a titolo di mero esempio, il recentissimo: N. Biondi (a cura di), *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Alain Daniélou's Collection at the Giorgio Cini Foundation*, Nota Edizioni, Udine 2017. Il musicologo A. Daniélou (1907-1994) diede vita ad una titanica opera di copiatura, ad opera di *pandit* locali, di trattati musicologici di area indiana redatti in varie lingue: la maggior parte di questi si occupa proprio della natura vibrazionale del suono, perché: *Nad Brahma*, (il) Suono (è) *Brahma*.

7 Dal greco *monòchordon* composto di *mònos* “unico” e *chordè* “corda”. Si noti l'analogia con lo *ektàra* (dal persiano *yek* “uno” e *târ* “corda”) suonato ancor oggi in

famiglia dei cordofoni composto da una sola corda tesa tra due ponticelli sopra una cassa di risonanza. Un tempo sembra che la corda venisse suddivisa mediante il tocco di una leggera bacchetta sulla corda. Oggi sotto la corda si aggiunge spesso un terzo ponticello che può essere spostato in modo da poter dividere la corda a piacere, in maniera esatta, ottenendo suoni di altezza variabile. La leggenda vuole che Pitagora mettesse la corda in vibrazione e osservasse la relazione fra porzione di corda vibrante e suono emesso: notò così che la corda, divisa alla sua metà, produceva un suono più acuto; pur essendo la stessa nota, essa aveva una frequenza esattamente doppia della prima e stabilì il rapporto dei due suoni formanti l'intervallo in  $2/1$ , rapporto noto come *ottava*. In un secondo momento Pitagora identificò l'intervallo di *quinta* in un rapporto di  $3/2$  rispetto alla lunghezza della corda. Sulla base di questi rapporti si ritiene che Pitagora avesse poi calcolato, procedendo di quinta in quinta, le altezze dei rimanenti suoni che, in un secondo momento, avrebbe disposti dal più grave al più acuto nell'ambito di un intervallo di ottava: questi divennero i mattoncini lego che costituiscono uno tra i primi sistemi scalari formulati sul pianeta, di tipo diatonico ed eptatonico, che divenne noto come *scala pitagorica* e che rimase di riferimento per secoli.<sup>8</sup>

Il sistema pitagorico diatonico fu di riferimento in tutto l'Oriente mediterraneo dal periodo greco classico sino a quello romano, ellenistico e bizantino. Più tardi, le stesse osservazioni sui rapporti fra le frequenze risuonarono nel mondo islamico, grazie alle traduzioni dal greco all'arabo fatte tra il IX e il X secolo d.C. a Baghdad, sede della *Bayt al-Ḥikma* ("la casa della sapienza"), la biblioteca fondata dal quinto califfo abbaside Hārūn al-Rashīd (766-809) e diretta poi dal figlio al-Ma'mūn (786-833): in questo contesto va ricordata l'opera musicologica di al-Kindī (ca 801-864/866), di impianto aristotelico, e di al-Fārābī (m. 950), autore del fondamentale trattato *Kitāb al-Musīqī al-Kabīr* ("Grande libro sulla musica"), influenzato da molti aspetti dei trattati musicologici greci così come dalla teoria pitagorica degli armonici.

Di là dall'effettiva, "reale", biografia di Pitagora, sembra significativo come il suo nome altisonante ricorra in molte "storie della musica" del mondo islamico così come nelle genealogie dei musicisti, come accade, a

---

India da *brahmini* e da cantastorie.

8 Più in dettaglio, la scala pitagorica si basa sulla progressione degli intervalli di quinta con trasposizione dei suoni acuti all'ottava di partenza. Per esempio cominciando dal  $Do_2$  si costruisce la progressione delle quinte ( $Sol_2, Re_3, La_3, Mi_4, Si_4$ ) e si dividono per un'ottava le note che si trovano ad ottave superiori a quella di partenza ( $Re_3$  diventa  $Re_2$ ,  $La_3$  diventa  $La_2$  e così via).

mo' di esempio, in un'area piuttosto distante dal mediterraneo com'è il Turkestan orientale, attuale Xinjiang cinese, dove il suo nome compare tra i primi anelli della catena di discendenza di una data scuola di musicisti in un trattato del XIX secolo in turco *chagatay*<sup>9</sup>.

In Occidente il cosiddetto “sistema pitagorico” rimase di riferimento almeno sino al XVI secolo. Il desiderio dei compositori occidentali di usare modulazioni sempre più lontane diede, però, vita ad una serie di opere che si sforzarono di uscirne: gli studi di Aaron (1523), Fogliano (1529), Zarlino (1558), Keplero (1619), Werckmeister (1679), Eulero (1729) e Neidhardt (1706) portarono alla nascita di un ideale sistema temperato e ad una scala di temperamento eguale che divide un'ottava in dodici suoni uguali tra loro, modello che trovò il suo compimento (stranamente nello stesso 1722) ne *Le traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* di Jean Philippe Rameau così come nel *Das wohltemperierte Clavier, oder Praeludia, und Fugen durch alle Tone und Semitonia*, composto da Johann Sebastian Bach tra il 1722 (I libro) e il 1744 (II libro). Da allora nacque un nuovo sistema, quello della tonalità che, inizialmente diffuso solo in ambito eurocolto, si espanse su tutto il pianeta e, dopo alterne vicende legate alla storia delle avanguardie musicali del Novecento<sup>10</sup>, regola oggi la maggior parte della musica che si ascolta, in virtù di fenomeni di mediatizzazione e globalizzazione che sembrano non toccare solo i festival di musica contemporanea, purtroppo semideserti.

### *Della musica delle sfere*

Restando nella prospettiva del suono come assoluto in sé, va ricordato il concetto di “musica delle sfere”, che attraversa il mondo occidentale e orientale e la cui nascita in occidente è ancora una volta attribuita ad un leggendario Pitagora. I corpi celesti nei loro movimenti di rotazione e rivoluzione produrranno un suono, e quindi possono essere intesi come frequenze sonore che vibrano nel cosmo ad intervalli diversi e interrelati

9 W. Sumits, (Translation, analysis, and introduction by), “*Tawārīkh-i Mūsīqīyūn: The 'Histories of Musicians' from Herat and Khotan according to a 19th century Chaghatai treatise from Eastern Turkestan*”, in *RTM (Revue des Traditions Musicales des Mondes Arabe et Méditerranéenne)*, Les Éditions de l'Université Antoine/Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Hadath-Baabda /Paris 2016, p. 130.

10 Si pensi agli attacchi al sistema tonale, divenuto presto troppo stretto, portati nella storia della musica eurocolta dalla politonalità, dall'atonalità, dalla dodecafonìa, dall'alea.

fra loro. I rapporti che intercorrono fra le sfere sono analoghi ai rapporti che intercorrono fra le singole altezze sonore di una scala e i suoni combinati tra loro daranno vita ad una sin/foonia, non udibile dall'orecchio umano, troppo grossolano, ma esprimibile in rapporti matematici fra le singole frequenze.

La teoria esercitò un grande influsso nel mondo antico desumibile dagli accenni che si trovano nei trattati di Platone, Aristotele, Aristide Quintiliano, Giamblico, Claudio Tolomeo, sino al *Somnium Scipionis* di Cicerone, per poi giungere al Medioevo con Severino Boezio, vissuto a cavallo tra V e VI d.C., che scrive di *musica mundana* e che, significativamente, inserisce la musica tra le discipline del *Quadrivium* (aritmetica, geometria, musica, astronomia). Naturalmente, la concezione cosmologica del mondo antico veniva accolta e riveduta dal Cristianesimo, secondo il quale le orbite celesti degli astri venivano associate ai cori angelici disposti gerarchicamente, così che ciò che si udiva erano i suoni (strumentali e vocali) degli angeli che presiedevano ad ogni sfera. Nel rinascimento alla visione pitagorica si affianca la visione magico/ermetica dell'armonia proposta da Robert Fludd, e più tardi da Gaffurio. Il concetto di musica delle sfere influì sull'opera di Marsilio Ficino e dei neoplatonici fiorentini. Nel 1619 Johannes Von Kepler pubblica il suo trattato *Harmonices Mundi*, nel quale vengono descritte le consonanze tra percezioni ottiche, forme geometriche, musica e armonie planetarie. Soprattutto, secondo Keplero, il punto di contatto tra geometria, cosmologia, astrologia e musica è rappresentato proprio dalla musica delle sfere. Tra XVIII e XX secolo la concezione ritorna qua e là in diversi autori, anche se sempre più trascurata dall'approccio scientifico e positivista tipico della fisica acustica, ma va notato, anche con una semplice ricerca sul web, come tra scienza e New Age la teoria della musica delle sfere non cessa di affascinare ancor oggi.

### *Sugli adwār*

Dal vicino oriente all'India, alla Cina, al Giappone la rete di relazioni tra essere umano, modo musicale, *ethos* tipico del modo musicale, pianeta, segno zodiacale, temperamento, stagione, momento del giorno, rimase di riferimento sino a tempi recenti. Scrive, ad esempio, Daniele Sestili, a proposito della Cina del XII secolo: "La letteratura cinese, formata da trattati ed enciclopedie musicali compilati per ordine imperiale, si focalizza su alcuni temi principali, tutti collegati alla pratica di corte o comunque a generi connessi alle classi dirigenti: ethos della musica, calcolo delle altezze assolute (*lü*) e descrizione dei modi (*diao*); repertorio rituale confuciano;

musica strumentale (principalmente per *qin*); musica vocale (generi operistici quali il *kunqu*)".<sup>11</sup>

Nel mondo islamico questa complessa rete di relazioni veniva espressa in trattati detti *adwār*, letteralmente "cerchi, circoli, cicli, sfere".<sup>12</sup>

Da un punto di vista strettamente letterario, un *adwār* era un trattato composto da una prima parte introduttiva, detta *muqaddima*, seguita da due sezioni, rispettivamente dedicate ai *maqām* e ai cicli ritmici. La *muqaddima* si apriva con un'invocazione di tono religioso seguita da una o più leggende che raccontavano le origini e i poteri soprannaturali della musica, spesso dimostrati dalla figura di grandi musicisti (Pitagora, Şafî al-Dîn, o altri) che mettevano in luce la capacità miracolosa della musica di attrarre, ammansire o eccitare gli animali. Quindi si passava a mettere in relazione la scienza della musica con altre "scienze dei cicli", come l'astrologia o la medicina. Senza poter entrare nel dettaglio di simili relazioni extramusicali, che possono variare da un trattato all'altro, nel *Kitabü'l Edvâr*, trattato in lingua ottomana (*osmanli*) composto nel 1410 e attribuito a Kirsehirli<sup>13</sup>, si ha, ad esempio:

Modo musicale ( <i>maqām</i> )	Segno zodiacale	Elemento
1. Râst	Evvel Hamel (Toro)	Nâri (Fuoco)
2. Irâk	Sevr (Leone)	Haki (Terra)
3. Isfahân	Cevzâ (Gemelli)	Bâdi (Aria)
4. Kûçek	Seretân (Cancro)	Âbi (Acqua)
5. Büzürk	Esed (Leone)	Nâri
6. Zîrgüle	Sünbüle (Vergine)	Hâki
7. Rehâvî	Mizân (Bilancia)	Bâdi
8. Hüseyinî	Akreb (Scorpione)	Âbi
9. Hicâz	Kavs (Sagittario)	Nâri
10. Bûselik	Cedi (Capricorno)	Bâdi
11. Nevâ	Delv (Acquario)	Hâki
12. Uşşâk	Hût (Pesci)	Âbi

11 D. Sestili, *Musica e tradizione in Asia orientale. Gli scenari contemporanei di Cina, Corea, Giappone, Squilibri*, Roma 2010, p. 41.

12 Cfr. G. De Zorzi, *Tra simbolo e grammatica musicale: gli adwār, cerchi, circoli e cicli ritmici nella musica classica d'area islamica (maqām)*, in "Schede Medievali. Rassegna dell'Officina di studi Medievali", n. 53, gennaio/dicembre 2015, Officina degli studi Medievali, Palermo 2015, pp. 141-143. Si veda anche, G. De Zorzi *Musiche di Turchia. Tradizioni e transiti tra Oriente ed Occidente*, con un saggio di K. Erguner, Ricordi-Universal Music, Milano 2010, pp. 190-202.

13 Kirsehirli *Kitab-i Edvâr* nella *Risale i-Musiki* (XVIII), Ankara, Milli Kütüphane, ms 131/1. Seguo qui l'analisi del manoscritto in N. Dogrusöz, *131 Numarali Musiki Risalesi Üzerine*, in «*Musiki Mecmuası*» n. 466 Istanbul 1999.



Allo stesso modo Kirsehirli nota come alcuni *maqām* vadano suonati in specifici momenti del giorno: Isfahân, Rehâvî e Bûselik sarebbero più adatti al periodo di tempo che va tra il pomeriggio e la sera.

Una simile e complessa rete di rinvii extramusicali, ai quali si aggiungono degli elementi di musicoterapia, ricorre nella trattatistica musicale composta un po' più ad Oriente, rispetto al mondo ottomano, nella comune e vasta area islamica dove risuonava la musica d'arte detta *maqām*. A titolo di esempio, nella magnifica tradizione del Kashmir detta *Şūfyāna Mūsīqī*, oppure *Şūfyāna Kalām*, nel trattato intitolato *Karāmat-i Mağrā* (1732) si ha:<sup>14</sup>

Modo musicale ( <i>maqām</i> )	Voce	Segno zodiacale	Malattia
1. rāst	elefante	Ariete	Paralisi
2. isfahān	pecora	Toro	Raffreddore e aridità
3. 'arāk	mucca	Gemelli	Tremore caldo
4. kōchak	neonato	Cancro	Palpitazioni cardiache
5. buzurg	fagiano	Leone	Problemi intestinali
6. hijāz	gallo della foresta	Vergine	Vomito e dolore alle orecchie
7. būsālik	leonessa	Bilancia	Elimina i pensieri maligni
8. 'ushshāq	gallo delle colline	Scorpione	(Manca)
9. navā	usignolo	Acquario	(Manca)
10. husaynī	cavallo	Sagittario	Guarisce dalla febbre
11. zengōla	campanaccio	Capricorno	Infiammazione della gola
12. rahāvī	corvo	Pesci	Debolezza renale

14 Seguo qui J. M. Pacholczyk, *Şūfyāna Mūsīqī. The Classical Music of Kashmir*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 1996, pp. 108-109.

### *Il tempo del suono*

Un'altra caratteristica che rende il suono un assoluto in sé è data dalla capacità che il suono ha di organizzare e gestire in maniera autonoma il tempo: il tempo del suono è retto da una logica *autosufficiente* rispetto al tempo cronologico "reale" ed è capace di sostituire al tempo "reale" un sistema temporale autonomo. In altro senso, la musica, o il "suono umanamente organizzato", secondo la felice definizione di John Blacking, si muove *nel* tempo e *modifica* il tempo. Le citazioni sembrano significative:

La musica trasforma il tempo reale in tempo virtuale.<sup>15</sup>

La musica è una speculazione sul tempo inseparabile da un'esperienza del tempo vissuto.<sup>16</sup>

(...) costituisce un mondo a sé con un suo proprio spazio e un suo proprio tempo.<sup>17</sup>

È una macchina per sopprimere il tempo" (...) "è il solo dominio nel quale l'uomo realizza il presente"<sup>18</sup>:

La musica è il solo dominio nel quale l'uomo realizza il presente. (...) Il fenomeno della musica ci è dato al solo scopo di stabilire un ordine nelle cose, ivi compreso, e soprattutto, un ordine fra l' 'uomo' e il 'tempo'.<sup>19</sup>

Di là dalle speculazioni, il tempo della musica è amministrato da due grandi regolatori che sono il *metro* e il *ritmo*: il metro è un regolatore primario del tempo musicale che consiste nella successione di pulsazioni isocrone (implicite o espresse nell'esecuzione) che stanno alla base dell'organizzazione ritmica di un brano musicale, ed è in grado di determinare il riconoscimento di cicli periodici in uno stesso brano, tendendo a conservarsi stabilmente anche per lunghi periodi, sostenendo strutture ritmiche assai diverse. Esso può essere costituito dal ripetersi di una pulsazione isocrona (come quella del metronomo) e non vi sarà distinzione tra punto iniziale e punto finale. Oppure da sequenze di due o tre pulsazioni, o da loro multipli e somme che fanno da metro.

Il termine "ritmo" ha una storia antica: non sembra inutile ricordare come l'etimo venga fatto risalire al verbo greco  $\rho\acute{\iota}\omega$ , "scorrere, fluire" al

15 J. Blacking, *Com'è musicale l'uomo?*, Unicopli, Milano 1986, p. 48.

16 G. Brelet, *Le Temps musical: essai d'une esthétique nouvelle de la musique*, Les Presses universitaires de France, Paris 1949, p. 58.

17 G. van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*, Rinehart & Winston, New York 1963, p. 228.

18 C. Lévi Strauss, *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 32.

19 I. Stravinskij, *Cronache della mia vita*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 53. (ed. or. 1935).



quale viene aggiunto il suffisso -Φμός indicando così uno “scorrere regolato”, un “fluire ordinato, scandito”; con questo significato Platone usò il termine sia per indicare il “movimento ordinato” della musica, che la capacità del ritmo di riportare all’ordine e alla grazia tutto ciò che si agita senza misura (αμετρον) nell’essere umano.<sup>20</sup> In senso più tecnico, il gioco di combinazioni e opposizioni che crea il ritmo musicale è basato su di un rapporto dialettico fra *organizzazione delle durate e periodicità*. Secondo gli psicologi Fraisse e Hiriartborde:

Ogni analisi del ritmo mette in evidenza due componenti essenziali che sono la periodicità e la struttura (...) A un polo domina la periodicità. È quel che troviamo nella ripetizione isocrona di un suono. All’altro polo, il ruolo della periodicità, senza sparire, si nasconde, e il carattere che predomina è la struttura, ovvero l’organizzazione – temporale ed intensiva – dei diversi elementi ritmici.<sup>21</sup>

Anche in questo caso possono forse sembrare termini e concetti astrusi, ma si provi a battere le mani, o a schioccare le dita, con una pulsazione isocrona, costante; si tenga ora la stessa pulsazione isocrona, togliendo però i battiti deboli, e battendo solo i forti: la logica di ricorrenza farà riferimento alla pulsazione isocrona “nascosta”. Allo stesso modo si allunghino le pause tra l’uno e l’altro battito, giocando così con le durate e si darà vita ad uno schema ritmico che si basa sulla periodicità, basandosi sempre sulla struttura “nascosta”.

### *Il suono linguaggio dell’Assoluto: le cosmogonie sonore*

Entriamo nel secondo campo: il suono è metafora e linguaggio dell’Assoluto *tout court* se si pensa alle molte “cosmogonie sonore” che troviamo in diverse culture, secondo le quali tutto iniziò con un *Suono*. Si pensi al termine *Om* (ॐ), sillaba sacra vibrazionale posta all’inizio o al termine della lettura dei Veda, ma anche *mantra* principale della pratica meditativa induista, così come tema di numerose riflessioni teologiche/filosofiche. Il termine compare nelle *Upaniṣad vediche* (IX-V secolo a.C.) ma sarebbe presente già nel *Rgveda* (XV-XII secolo a.C.).

20 Platone, *Timeo*, 47, 5e. καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων ἐπιδεῖα γυνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπικούρος ἐπὶ ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.

21 P. Fraisse, E. Hiriartborde, *Les aptitudes rythmiques*, Monographies Françaises des Psychologie, CNRS, Paris 1968, p. 72.



Si pensi al vibrare fuori dal tempo ma, insieme, all'inizio del tempo, del *bereshith* (ברֵשִׁית) (*èν ἀρχῆν*, *in principium*) che apre la *Torah*, ossia la *Genesi*, anch'esso tema di infinite esegesi; si pensi al Verbo creatore (*γεννηθήτω*; *fiat*), che nel Corano viene espresso in più occasioni nella formula *Kûn faya Kûn* (نُوكَيْفُ نُنْكَ) “sii ed esso è” come ad esempio: “Egli è il Creatore dei cieli e della terra; quando vuole una cosa, dice ‘Sii’ ed essa è” (*sûra* II, *al baqarah*: 117).

### *Il suono linguaggio dell'Assoluto: la cantillazione*

In molte tradizioni spirituali si ha a che fare con una Rivelazione, con un Verbo che può essere inteso come Suono Assoluto già di per sé, nella potente combinazione dei suoni che lo compongono, come vogliono le teorie della *qabbalah* ebraica o dell'*abjad* islamico. In altri casi si ha a che fare con la parola del maestro o del profeta di riferimento trascritta dai suoi discepoli, come nel caso dei *sutra* buddhisti o del Nuovo Testamento. Sia quel che sia, agli esseri umani probabilmente sembrò doveroso distinguere il linguaggio “di tutti i giorni” da quello dell'Assoluto: in certi casi questo portò a riservare l'uso di una data lingua, come l'ebraico della *Torah* oppure l'arabo coranico, al rito e alla meditazione, riservando altri linguaggi per la comunicazione quotidiana, come lo *yiddish* o i dialetti regionali del mondo arabo. Soprattutto, però, si fece attenzione al *modo* in cui si esprimevano e si trasmettevano quelle che si consideravano delle verità rivelate, o delle parole di saggezza.

Per gli (etno)musicologi, il “dar voce” a un testo sacro, spesso considerato “rivelato” e di natura divina, costituisce una questione complessa: posto che nelle varie culture originali questa estrinsecazione sonora *non* viene emicamente considerata “musica”, termine troppo connesso con l'arte secolare, come definire un simile genere? Canto? Recitazione? Dizione? Il termine *cantillazione*, mutuato dalla tradizione gregoriana, sembrò risolvere l'*impasse* ponendosi all'incrocio tra preghiera, recitazione, dizione, canto e meditazione. Ovviamente una simile cantillazione non avviene da sola, come un'arpa eolica le cui corde sono mosse dal vento, ma viene effettuata da degli umani: spesso, per differenziarla dalla pratica secolare, alla cantillazione vengono imposte regole che ne fanno un'arte complessa e, in una prospettiva sociologica, va notato come la cantillazione del testo sacro divenga spesso una pratica spirituale in sé e per sé, affidata ad alcuni specialisti che non si ritengono affatto dei “cantanti” o dei “performers”.

Propongo da qui in avanti al lettore/ascoltatore *alcuni* esempi di cantillazione, disposti secondo l'ordine di apparizione delle singole culture spirituali, nei quali, per così dire, l'assoluto viene estrinsecato vocalmente. Il primo esempio è la cantillazione di un episodio tratto dai *Rgveda*, l'*Inno al dio Varuna*, (RV 1/25), in metro poetico *gâyatrî*, eseguita da un gruppo di dieci brahmani *Nambudiri*, registrata a Trichur, nel Kerala, India meridionale, da Pribislav Pritoeff<sup>22</sup>. La cantillazione dei Veda è soggetta a regole precise: i testi, in sanscrito, sono composti da sillabe di tre lunghezze differenti: breve, media e lunga. Le sillabe supportano un sistema di quattro accenti, che sono resi nella cantillazione da particolari gradi melodici (*svara*). Gli accenti *udâtta* e *pracaya* sono cantillati su di un grado melodico medio e stabile, l'accento *anudâtta* su di un grado più alto mentre lo *svarita* viene intonato su di un grado melodico più basso oppure su di un grado mobile, a seconda del contesto accentuativo della sillaba. In questo brano i tre gradi melodici fissi sono do#, mi, fa# mentre intorno a questi il gruppo di cantillatori esegue delle "oscillazioni" (*kampa*).

Il secondo esempio che porto all'ascoltatore/lettore è la cantillazione proposta da una dozzina di monaci tibetani buddhisti del centro *Gyütö* di scuola tantrica. La registrazione è stata effettuata da Jean Schwarz. Il brano si intitola *Rdo-rje'igs-byed dhang* ("Iniziazione relativa a *Vajrabhairava*")<sup>23</sup>. *Vajrabhairava* è una manifestazione del *bodhisattva Avalokitesvara*. Qui si può ascoltare un ensemble di dieci voci maschili che alternano la recitazione sillabica *recto tono* a soste su delle vocali, nelle quali mettono in gioco una tecnica vocale detta "voce ruggente del dio della morte" (*Gshin-rje'i ngar-skad*) oppure, più comunemente, "voce del *mdzo*" (*mdzo-skad*), un animale ibrido a metà tra la vacca e il bufalo che si trova in Tibet. La voce qui, è impiegata in un registro estremo, molto basso, che favorisce l'emergere dei suoni armonici, in particolare dell'armonico 10, una terza posta tre ottave sotto la fondamentale. Questo effetto è ricercato sistematicamente dai monaci e dal "maestro del canto" (*dbu-mdzad*), soprattutto nei monasteri della scuola *Dge-lugs-pa*, alla quale appartiene il centro *Gyütö*. Il registro infrabasso, in emissione lacerata, dei monaci tibetani è frutto di una antica e raffinata concezione degli effetti vibrazionali del *mantra* ma, adottando ancora una volta un approccio sociologico, va

22 Da *Les Voix du Monde. Une anthologie des expressions vocales*, Collection du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) et du Musée de l'Homme, a cura di Hugo Zemp, Le Chant du Monde, Harmonia Mundi, 1996, 2 CD, CMX 374 1010-12. CD 1: traccia 19.

23 Da *Les Voix du Monde*, cit., CD 1, traccia 26.

notato come con la globalizzazione esso sia diventato un elemento tipico nel panorama delle tecniche vocali presenti sul pianeta, sfruttato di recente per le pubblicità di una nota marca di caramelle svizzere.

Il terzo esempio proviene proprio da quel *Bereshit* che apre la *Torah* (vedi sopra) qui proposto da Cesare Eliseo, esponente della tradizione sefardita romana,<sup>24</sup> per la festa di *Simhat Torah* (“Gioia della Legge”) durante la quale ha inizio il ciclo annuale di letture bibliche. Il cantore è stato registrato dal benemerito Leo Levi (Casale Monferrato, 1912 – Gerusalemme, 1982) e la registrazione è tratta dagli Archivi di Etnomusicologia dell’Accademia Nazionale di Santa Cecilia a Roma. Il rituale romano (o *Bene Romi*), del quale è esponente il cantore Cesare Eliseo, è il risultato di una fusione di antichi motivi italiani con una gamma di influenze sefardite giunte a Roma, secondo Leo Levi, con le migrazioni ispano-portoghesi. Si noti come la cantillazione si muova tra *recto tono* e accenni melodici influenzati dalla tradizione lirica italiana.

Il quarto esempio è dedicato alla cantillazione cristiana. La salmodia, ossia il canto dei Salmi, si affermò come il primo tra i generi di derivazione ebraica praticati in seno alle comunità cristiane, testimoniato nel III secolo d.C. durante gli incontri cerimoniali detti *agapè* (“banchetto d’amore”), nei quali la comunità trascorrevva un momento di convivialità gioiosa e i poveri venivano nutriti. Nel IV d.C. tra le prime comunità monastiche fiorite nel deserto la salmodia acquisì un valore centrale, anche in virtù dell’esortazione di San Paolo a “pregare incessantemente” (*Tesalonicesi*, 1, V, 17), esortazione che grande risonanza ebbe nel mondo cristiano orientale. La salmodia iniziò a essere praticata nelle comunità monastiche durante l’ufficio divino, svolto in certe ore canoniche (alba, mezzogiorno, sera) ritenute opportune per un simile ufficio, e, poco a poco, entrò a far parte della liturgia stessa, la messa. In questo senso propongo un ascolto che proviene dalla tradizione sviluppatasi a Milano sotto l’impulso di Sant’Ambrogio (339/40-397). L’esecuzione dello Psalmeus: “Tui sunt celi et terra” (Salmo 88: 12) e dell’Ingressa “Lux fulgebit hodie super nos” è affidata all’Ensemble Organum diretto da Marcel Pérès<sup>25</sup> che mette insieme cantori provenienti da tradizioni cristiane orientali e occidentali nel tentativo di riproporre l’amalgama che

24 Da: *Tradizioni musicali degli ebrei italiani dalla collezione Leo Levi (1954-1961)*, Centro di ricerche sulla musica ebraica, Università ebraica di Gerusalemme, Accademia nazionale di Santa Cecilia, Roma, Gerusalemme-Roma 2001. CD AMTI 14: traccia 7.

25 Da: *Chants de l’église milanaise*. Ensemble Organum, dir. Marcel Pérès, Harmonia Mundi 2003, CD HMA 1951295: traccia 2 e 3.

doveva risuonare ai tempi di Sant'Ambrogio. Il canto è monofonico, spesso in alternanza tra solisti o in dialogo antifonale soli/tutti. L'uso di melismi è sobrio e l'impiego di formule melodiche tipiche del mondo orientale è ridotto, mentre si dispiega l'evocativa linea melodica delle composizioni che ci sono arrivate dal mondo ambrosiano.

Il quinto esempio è dato dalla cantillazione del Corano (*tartīl al-qur'ān*): in particolare, si ascoltano qui versetti 40-48 della *sūra* XXXIII, *Al Ahzab* ("I confederati") proposti da Nouredine Khourshid.<sup>26</sup> Va premesso che dalla stessa radice trilittera araba *q-r-* 'nascono diversi termini: innanzitutto l'ingiunzione '*iqr!* "Di!" che l'arcangelo Gabriele fece al Profeta durante la primissima rivelazione (Corano, XCVI, 1). Da questa ebbe inizio il *qur'ān*, termine che significa "dizione, recitazione", trasmesso dall'arcangelo Gabriele al Profeta per rivelazioni successive, e da questi, oralmente, ai fedeli. Ancora dalla stessa radice nascono i termini *qirā'a* che designa la specifica recitazione/dizione/cantillazione coranica e *qāri'* che indica il recitatore/cantillatore del Corano. Il termine *tartīl* è presente nel Corano stesso, nel versetto '*wa-rattili l'Qur'āna tartīlan* (*sūra* LXXIII, 4), traducibile con: "e recita il Corano con cura".<sup>27</sup> Secondo 'Alī b. Abī Talib, cugino e genero del profeta, il termine *tartīl* significava *tajwīd al-hurūf wa ma'rifat al-wukūf* ("resa eccellente delle consonanti e scienza delle pause"). Una simile tersa definizione influenzò la nascita della cosiddetta '*ilm al-tajwīd* ("scienza della cantillazione") che si sviluppò nel mondo islamico prendendo in esame i vari luoghi di articolazione fonetica (*makhārij*) delle consonanti e delle vocali nel corpo umano (petto, gola, lingua, labbra, naso). Tali regole furono trasmesse oralmente/auralmente da maestro a discepolo tra i cantillatori coranici (*qāri'*) ma, nei secoli, si formò anche una letteratura scritta sull'argomento e nacquero dei particolari stili di cantillazione (*qirā'a*), come il semplice *murattal* o il lento e ornato *mujawwad*, che spesso impiega modi musicali (*maqām*) e una maniera di cantillare melodiosamente (*taghannī*) termine pericolosamente vicino a *ghinā* ("canto").

26 Da: *Syrie. La voie de l'extase. Nouredine Khourshid et les derviches de Damas*, Institut du Monde Arabe, Paris 2004 CD: 321051, traccia 2.

27 Alla luce di quanto si troverà tra poco nella sezione dedicata ai Salmi, ritengo piuttosto scorretta (in senso musicologico) la traduzione di *tartīl* con "salmodiando".

### *Il linguaggio dell'assoluto: i Salmi*

Quelli che in Occidente vengono detti “salmi” sono una sezione della *Torah* che nei secoli ebbe un ruolo particolare nella formazione di un'estetica musicale e poetica che accomuna le tre religioni abramiche. Le composizioni erano destinate sin dall'origine ad essere cantate e accompagnate da strumenti musicali, come testimoniano le precise “note al testo” che li accompagnano. Com'è noto, la maggior parte delle composizioni della raccolta vengono attribuite al profeta Davide e al figlio Salomone, entrambe figure amate dalle tre religioni che li considerano come gli iniziatori di un certo tipo di “fare”, insieme poetico e musicale, che veniva loro ispirato dall'Alto; soprattutto, nella particolare prospettiva di queste pagine, va notato come nel tempo i Salmi furono intesi dalle tre fedi come linguaggio dell'Assoluto in sé.

Avviciniamoci alla particolare terminologia musicale e poetica: la raccolta in ebraico si intitola תהלים, termine traslitterato con *tehillim*, che verrà tradotto in greco con ψαλμός, da ψάλλω, “pizzicare”, “accompagnarsi con uno strumento pizzicato”, e porterà al latino *psalmus*. Un secondo termine ebraico ricorrente nella raccolta è *mizmōr* “canto con accompagnamento”. Sembra interessante focalizzare la nostra attenzione su due termini greci e sul particolare significato che assunsero nel mondo occidentale: innanzitutto ψαλτήριον (*psaltērion*), termine che si è caricato di un senso letterario e che designa oggi la raccolta *tout court* (... il Salterio di Davide...), mentre in origine indicava una cetra, oppure una cetra su tavola pizzicata o percossa, come ad esempio gli attuali *santūr* in area persiana e indiana. Il secondo termine è *salmodia*, dal latino tardo *psalmodiā* e questo dal greco ψαλμοδία, che è un composto di ψαλμός “salmo” e ᾠδή “canto” e che significa quindi: “canto/cantillazione/recitazione dei salmi” e designa oggi, un po' impropriamente, la cantillazione nel mondo cristiano.

David e Salomone furono gli innovatori della tradizione musicale ebraica in quell'epoca che, in loro onore, viene detta epoca dei Re (1000 a.C.): ai due profeti è attribuita la formazione di grandi masse corali accompagnate da orchestre di strumenti (citati nei Salmi) che comprendevano arpe, lire e cembali, per celebrare le cerimonie nel Tempio di Gerusalemme. Il primo Tempio (*Beit haMiqdash*), fondato da Salomone, occupava un ruolo centrale nella concezione spirituale ebraica perché considerato l'estrinsecazione sulla terra del tempio presente nel mondo celeste e, non a caso, custodiva l'arca dell'Alleanza. Con l'invasione babilonese e la distruzione del tempio nel 586 a.C. per opera del re Nabu-



codonosor, iniziò per il popolo ebraico l'esilio (587-538 a.C.): sembra risalga a questo periodo l'eliminazione degli strumenti musicali dal culto, come segno di lutto per la caduta di Gerusalemme, e l'utilizzo esclusivo della voce umana in quelli che divennero i due generi principali della tradizione ebraica, la salmodia e la cantillazione.

La salmodia è strettamente legata alla struttura poetica e sintattica dei salmi (*tehillim*), caratterizzata da due emistichi paralleli per ogni versetto. L'intonazione melodica è organizzata intorno ad una nota centrale ripetuta, con brevi ornamentazioni melismatiche all'inizio, al centro e alla fine del versetto. L'esecuzione può essere antifonale, all'inizio o alla fine di ciascun salmo, oppure responsoriale, come ritornello corale in risposta al versetto intonato dal celebrante.

La cantillazione, invece, consiste nella lettura intonata del *Pentateuco* e delle altre parti *in prosa* della Bibbia guidata da appositi accenti (*te'amim*), apposti sopra o sotto il testo, che iniziarono a essere formulati intorno al 500 d.C. I *te'amim* indicano sia la punteggiatura che le formule melodiche e sono quindi indissolubilmente legati alla sintassi e al significato del testo ma, poiché essi non indicano né l'altezza né la durata dei suoni, si creò una grande varietà di interpretazioni legate alle tradizioni locali, soprattutto dopo la diaspora, pur su basi concettuali comuni.

Di là dall'originario ambito ebraico, nel mondo musicale eurocolto i salmi furono tema per infinite composizioni musicali, un po' come avvenne nelle arti figurative per le scene dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Nei secoli quasi tutti i compositori occidentali di musica sacra si confrontarono con i Salmi, con fortune diverse ma con eguale passione, dai primordi del Cristianesimo sino al presente.

Nella prospettiva "linguistica" di queste pagine, sembra il caso di affidare ai versetti 4-5 del salmo 18 (19), nei secoli particolarmente amato dai compositori, il compito di esprimere l'ineffabilità di un linguaggio di là dal linguaggio.

1 *Al maestro del coro. Salmo. Di Davide.*

2 I cieli narrano la gloria di Dio,  
e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento.

3 Il giorno al giorno ne affida il messaggio  
e la notte alla notte ne trasmette notizia.

4 Non è linguaggio e non sono parole,  
di cui non si oda il suono.

5 Per tutta la terra si diffonde la loro voce  
e ai confini del mondo la loro parola.

(...)

### *Il suono via verso l'Assoluto*

Nel tempo, sul pianeta si formarono varie correnti che intesero il suono come via verso l'assoluto. Il ragionamento implicito alla base di molte di queste vie può essere così formulato: se tutto iniziò con un suono, come suggeriscono molte cosmogonie sonore, vi sarà allora la possibilità che quella vibrazione iniziale permanga, aleggi, risuoni e che quindi sia forse possibile coglierne un'eco, sia attraverso particolari stati meditativi che impongono il silenzio e l'ascolto, sia attraverso una pratica del suono che tenga sempre presente questo obiettivo e sappia trascendere dalle lusinghe del *performing* delle musiche d'arte, così come dall'*entertainment*. Anche in questo senso, Pitagora e la scuola pitagorica sembrano di riferimento per la capacità che venne loro attribuita di saper *vivere* in maniera esperienziale la dimensione sonora, come sembra accadesse nelle originarie comunità pitagoriche nate sul modello orfico, che richiamano le diverse maniere di vivere, di esperire, il significato del suono che ritroviamo in vari casi in oriente: si pensi, ad esempio, al *nada yoga* ("yoga del suono") indiano, o alle varie forme di *samâ'* ("ascolto, audizione, concerto spirituale") che troviamo ancor oggi in diverse comunità *sufi* diffuse nel vasto mondo islamico.

Concludo queste pagine con il suono di due strumenti, due flauti, che hanno assunto un ruolo centrale in due vie spirituali, quella *fuke* dello *zen* in Giappone, e quella dei dervisci *mevlevî*, all'interno del vasto mondo del sufismo (*tasawwuf*).

### *Il suono senza suono? Il caso del flauto shakuhachi nella tradizione zen*

Lo *shakuhachi* è un flauto diritto a tacca tagliato dal bambù del tipo *maddocke* (*phyllostachys bambusoides*). L'etimologia del termine potrebbe alludere alla lunghezza della taglia più usata: *shakuhachi* sarebbe la forma abbreviata di *isshaku hassun*, ovvero uno *shaku* (ossia 30 cm) e otto *sun* (1 sun equivale a tre cm., quindi 24 cm complessivi). Ma l'etimologia è contestata. Esso presenta cinque fori digitali, quattro anteriori e uno posteriore. Si suona in dieci taglie: la più piccola misura circa 39 centimetri, mentre la maggiore circa 91 cm. Il modello più diffuso, di 54,5 cm, produce come nota di base  $Re_4$  e ha un'estensione di oltre due ottave e mezza. Quale che sia la sua etimologia, il termine indica tutti i tipi di flauti dritti apparsi in Giappone nella storia premoderna. Una prima tipologia, detta *gagaku shakuhachi*, portata in Giappone dalla Cina, era impiegata nella raffinata musica di corte. Una nuova tipologia appare verso il XIII secolo ma è alla

tipologia apparsa nel XVII secolo che ci si riferisce quando si fa riferimento allo strumento senza ulteriori specificazioni.<sup>28</sup>

Dal 1677 è attestata in Giappone una particolare corrente dello *zen* nota come *fuke*, composta di monaci itineranti questuanti, detti *komusō*, che suonavano lo *shakuhachi* come forma di meditazione, una meditazione detta *suizen* nata come sviluppo dello *zazen* praticato in altre correnti. Per i *komusō* lo *shakuhachi* era l'unico oggetto in proprio possesso e sembra potesse essere usato anche come arma di difesa, nei loro solitari viaggi. Presto i *komusō* divennero noti nell'immaginario popolare per i grandi caschi di paglia intrecciata che coprivano il loro capo, soprattutto quando suonavano, forse per poter udire meglio i suoni armonici presenti nello strumento. L'importanza dello strumento per la setta *fuke* si riflette in una massima quale *Ichion Jobutso*, che allude al raggiungimento dell'illuminazione attraverso un suono/nota.

Da questa tradizione emerse Kurosawa Kinko (1710-1771) un monaco *fuke* che raccolse e trasmise il notevole repertorio per *shakuhachi* creatosi nei secoli. Il nocciolo di questo repertorio è costituito dai trentasei brani legati alla tradizione *zen*, esclusivamente per *shakuhachi* solo, detti *honkyoku*, ognuno dei quali viene attribuito al fondatore di una particolare scuola dello strumento.

Va notato come gli *honkyoku* non fossero, perlomeno inizialmente, brani concepiti per essere apprezzati da un ampio pubblico, ma, piuttosto, per aiutare il suonatore a raggiungere un particolare stato di meditazione o per esercitarlo in un profondo controllo della respirazione. Gli *honkyoku* sono caratterizzati da un tempo estremamente lento, da un uso molto dilatato dei parametri ritmici ma, soprattutto, da un impiego sapiente, concentrato, raccolto delle infinite possibilità sonore ed espressive dello strumento da parte del solista, che ri/crea ad ogni esecuzione i brani tradizionali.

Nel tempo, dopo Kurosawa Kinko, lo *shakuhachi* si è "svincolato" dall'originaria tradizione *zen* e, in tempi più recenti, è stato rivisitato e indagato con interesse dai compositori giapponesi contemporanei, soprattutto in virtù delle sue profonde possibilità timbrico-melodiche ed espressive, collegate ad una secolare concezione tradizionale di carattere microtonale, che risulta, oggi, assolutamente attuale e stimolante. Ma va anche notato come, in virtù di fenomeni legati alla globalizzazione, molti giovani sul pianeta si siano messi a suonare lo *shakuhachi*, più o meno consapevoli della storia immanente nello strumento.

---

28 C Cfr. D. Sestili, *op. cit.* 2010, p. 131.

*Il flauto ney e il samâ' nella tradizione sufi*

Il flauto di canna detto *ney* nell'accezione persiana e turca, oppure *nây* in quella araba, è uno degli strumenti più antichi in area mediorientale. Come spesso accade, il suo nome deriva dal materiale del quale è composto: *ney* oppure *nây* significano entrambi "canna", della specie che in botanica viene detta *Arundo Donax*. Organologicamente, secondo la classificazione degli strumenti fatta da Von Hornbostel e Sachs, il *ney* è un *single end-blown flute with finger holes* ("flauto singolo a imboccatura terminale con fori melodici") e appartiene alla vasta famiglia organologica che essi definiscono degli *end-blown flutes*. I primi resti archeologici sono oggi conservati alla Philadelphia University e alla Pennsylvania University e provengono dalle civiltà sorte sulle rive dei grandi fiumi, il Nilo, il Tigri, l'Eufrate, nelle prossimità dei loro vasti canneti.

Nell'attuale Turchia lo strumento si suona in sette taglia principali: la più usata è forse quella di *Mansûr*, che misura circa ottanta centimetri e la cui nota di base è Sol3. Presenta sei fori melodici anteriori e uno posteriore.

Nei secoli il flauto *ney* acquisì una posizione particolare nel *tasawwuf* ("sufismo"), esoterismo di carattere iniziatico sorto nell'Islam, dov'è strettamente connesso a una particolare concezione di suono come pratica spirituale, in virtù dei primi diciotto distici in lingua persiana che aprono l'immortale *masnavî-i mathnawî* di Mevlâna Jalâl-ud-Dîn Rûmî (Balkh, 1207-Konya, 1273) che, rivoluzionando i codici letterari dell'epoca, invece di aprire il poema con i convenzionali elogi, inizia ex-abrupto con il suo suono di là dal tempo:

*beshev in ney chûn hikâyet mêkonad az jodâ'iy-hâ hikâyet mêkonad  
k-az neyestân tâ ma-râ beb'ridand dar nafîr-am mard-o zan nâlidand*

Ascolta il flauto di canna, com'esso narra la sua storia, com'esso triste lamenta la separazione:

Da quando mi strapparono dal canneto ha fatto piangere uomini e donne il mio dolce suono!

Il significato allegorico dei primi diciotto distici del *Masnavî* presto esorbitò dallo strumento in sé e per sé, e il suo ruolo nel sufismo, però, ha fatto sì che i maggiori suonatori di *ney* provenissero dal contesto *sufi*. Se per i *komusô* valeva la massima *Ichi-on Jobutso*, va ricordato come nella concezione dei dervisci *mevlevî* un suonatore di *ney*, soffiando nello strumento, pronuncia sempre l'ineffabile pronome *hû* ("egli, Lui") che attraverso e vivifica la creazione.

Il flauto *ney* risuonava soprattutto in quegli incontri detti *samâ* ' e, più tardi, nella musica d'arte (*maqām*) del mondo ottomano: il termine *samâ* ', la sua storia e la trattatistica che fece fiorire possono forse contribuire a illuminare di nuova luce tutte le pratiche descritte sin qui, nelle quali il suono interagisce con l'assoluto.

*Samâ* ' è un termine della lingua araba che può essere reso con "ciò che viene udito, ciò che viene ascoltato" e quindi, per estensione, "l'audizione; l'ascolto". Nel sufismo (*tasawwuf*) con questo termine si indica l'ascolto di musica e/o di poesia, e la particolare tradizione *sufi* di "concerto spirituale" che nacque da questa disposizione all'ascolto. In questo contesto il *samâ* ' era inteso come una pratica capace di provocare intensi stati interiori, capaci di sbloccare la stagnazione spirituale del praticante, che i trattatisti sufi definivano: *tawajjud*, *wajd* e *wujud*. Il primo termine indica lo "sforzo", il raccoglimento nell'ascolto, il secondo può essere inteso come "estasi" mentre il terzo come "enstasi".

Anche se i maestri del passato raccomandavano all'ascoltatore di "restare composto" (di solito seduto, in ascolto a testa bassa) il sopraggiungere dell'estasi poteva, e può, accompagnarsi a dei movimenti fisici (*raqs*) irrefrenabili che possono essere di carattere individuale o collettivo e che possono avere, o meno, una struttura formale prefissata, nel qual caso costituiscono un patrimonio tradizionale molto antico di posture e movimenti fisici in area medio-orientale e centroasiatica, testimoniato da numerose miniature, dall'epoca medioevale in avanti. Alcune posture e movimenti fisici sono ben presenti nell'immaginario collettivo mondiale grazie alle coreografie delle cosiddette e famose "danze dei dervisci", che sempre attrassero nei secoli l'attenzione di viaggiatori e osservatori occidentali.<sup>29</sup> Va però sottolineato come il termine "danza", con tutte le sue connotazioni secolari e sensuali, sia problematico e possa suonare emicamente offensivo per chi pratica il *samâ* '.

#### *Note per una storia del samâ* '

La pratica del *samâ* ' sembra apparire verso la metà del III secolo dell'Egira, X secolo d.C., tra i circoli *sufi* di quella Baghdad di cui sopra, per poi diffondersi progressivamente nella vicine aree iranica, araba, anatolica, indo-afgana, centroasiatica.

29 Cfr. G. De Zorzi, "In Constantinople Among Music and Dervishes: Reports by European Travellers from the Sixteenth to the Eighteenth Century" in *Mawlana Rumi Review*, vol 6, Archetype, Cyprus/Exeter 2015, pp. 36-66.

Il *samâ'* sembra essere nato come estensione dell'ascolto del Corano durante lunghe veglie notturne di meditazione e preghiera dette *tahâjjud*. Si può immaginare come in questa atmosfera di raccoglimento si sia iniziato ad ascoltare dei versetti, dei versi, della poesia e, infine, il suono di strumenti musicali. Nel suo trattato *Kimiyâ-e Sa'âdat* ("L'alchimia della felicità") il filosofo abu Hâmîd al-Ghazâlî (Tûs, 1058-ivi, 1111) elenca diversi motivi per cui l'ascolto si spostò su altri "testi". Il primo motivo è che: "Non tutti i versetti del Corano convengono allo stato interiore degli Amanti di Dio"; per lo stesso motivo i suddetti versetti: "non possono accendere la fiamma dell'Amore, tranne che in colui il quale sia talmente sommerso dall'Amore da poter fare un *samâ'* di qualsiasi cosa egli oda". Il secondo argomento è che: "tutti conoscono bene il Corano e lo recitano molto, e ciò che viene spesso ascoltato non tocca quasi più il cuore". Il terzo è che: "i cuori non si commuovono se non vengono agitati da melodie e ritmi piacevoli" (...) "inoltre ogni gamma musicale (*dastân*) e ogni modo (*rah*) possiedono il loro proprio effetto particolare. Non si conviene che si adatti il Corano a delle melodie, né che lo si arrangi su dei modi (*dastân*) o che se ne disponga altrimenti. Non si può, poi, accorciare o allungare i versetti in funzione della linea melodica, come si fa con la poesia. Il quarto motivo che al-Ghazâlî porta è che: "i canti per poter esercitare un maggiore effetto devono essere mescolati ad altre sonorità, come quelle del flauto (*ney*) o del *daf* (tamburo a cornice), ciò che non si può fare con il Corano"; il quinto motivo, infine, è che: "ognuno sente i propri stati d'animo e desidera ascoltare i versi e le parole che meglio sono in accordo con il proprio stato interiore personale; se i versi che vengono cantati non sono in accordo con il proprio Stato chiede che si canti qualcosa d'altro" (...) "e questo non si può fare con la parola di Dio". Ben presto, "l'ascolto" si spostò su precisi generi poetici quali il *ghazâl* o la *qasida*'t, spesso composti da poeti influenzati dal *tasawwuf*, o decisamente dervisci essi stessi, che venivano ascoltati ed intesi secondo i molteplici "sovrasensi", o significati interiori del testo.

Insieme all'apparire di poeti e composizioni poetiche, si formarono nel tempo figure specializzate nel declamare/dire/recitare tali testi, spesso provenienti da una formazione specifica di cantillatore coranico (*qâri*, vedi sopra). Va notato come lo stile di cantillazione coranica (*tajwîd*) dovesse aver raggiunto già allora un grado molto elaborato di sofisticazione, in quella Baghdad del IX secolo considerata uno dei momenti più luminosi della cultura arabo-persiana e, con questa, della sua musica d'arte (*maqâm*).

Contemporaneamente si svilupparono specifici repertori musicali trasmessi oralmente, che in alcuni casi vennero poi trascritti.

*Il samâ' nella preeternità*

Gli “stati” che può vivere l’essere umano mentre ascolta vengono considerati dalla trattatistica sufi come *precedenti* all’ascolto stesso, preesistenti, rimossi e latenti nell’ascoltatore: non sono la musica, o la poesia, che producono l’estasi ma esse piuttosto la rivelano, la fanno ricordare. L’estasi originaria si sarebbe avuta nella Preeternità in due momenti decisivi che avvennero fuori dal tempo: il primo è quello della Creazione stessa. Jean During cita il *Sharh-e ta’arraf* di Bokhâri, autore vissuto nel V secolo AH, circa XII secolo d.C.: “Alcuni dicono: il principio del *samâ’* è la gioia provocata dall’ingiunzione creatrice “Sii!” (*kun*), e così fu. La prima gioia che giunge agli esseri è la gioia di questo verbo. Ora, quando gli esseri sono in ascolto, il *samâ’* diviene un nutrimento grazie al ricordo e al profumo di questo primo *samâ’*.”<sup>30</sup>

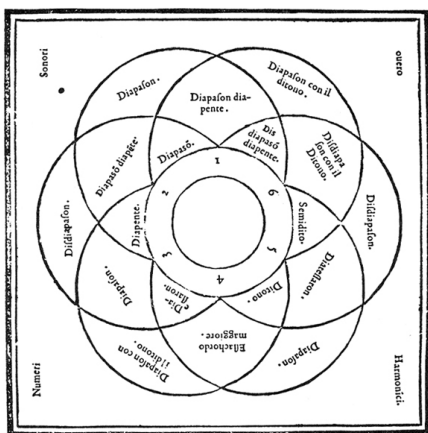
Il secondo momento fuori dal tempo avvenne durante il cosiddetto *mîthâq* (“patto primordiale”) testimoniato dal Corano (VII: 172 sgg.), quando il Signore chiese agli spiriti (*rûh*, pl. *arwâh*) li raccolti: *Alast’o bi Rabbi qumm?* “Non sono dunque io il vostro Signore?”. Ed essi avrebbero risposto: *Bali, shahîdna* “Sì, lo attestiamo”. Nella gioia e nell’estasi essi avrebbero allora accettato di incarnarsi e sarebbe iniziato quel tempo storico che giunge sino a quest’attimo presente. Secondo l’interpretazione sufi di questo passaggio coranico, il riconoscimento della Sua maestà avrebbe prodotto nei presenti uno stato di estasi e di dolcezza che è sempre presente, latente, sebbene rimosso, nell’animo umano. Nella concezione *sufi*, quando l’essere umano presta ascolto (*samâ’*) riemerge il ricordo rimosso di questo “tempo prima del tempo”, con la sua indicibile dolcezza, dando vita a stati estatici di diversa intensità e gradazione.

Non ci sono conclusioni possibili, naturalmente, mentre tutto continua a risuonare di là dal tempo. Si spera solo di aver condiviso un tratto di strada con il paziente lettore, che si saluta congedandoci.

30 J. During, *Musica ed estasi. L’ascolto mistico nella tradizione sufi*, G. De Zorzi (a cura e trad. di), Squilibri, Roma 2013, p. 39.



1. Pitagora in una tavola raffigurante diversi episodi della sua vita da: Franchino Gaffurio (Lodi, 1451-Milano, 1522) *Theoricamusicae*. Mediolani, per Magistrum Philippum Mantegatium dictum Cassanum opera et impensa Joannis Petri de Lomatio, 1492 die XV decembri (rist. Bologna, Forni, 1969).



2. Diagramma dei rapporti consonanti basati sul "senario". Tavola da: Gioseffo Zarlino (Chioggia, 1517-Venezia, 1590), *Istitutioni Harmoniche*, Venezia, Pietro da Fino, 1558.





3. Sciamano con tamburo a cornice. Foto di anonimo degli inizi del XX secolo.



4. Due monaci *komusō* della corrente *zen* *Fuke* mentre suonano il flauto *shakuhachi*. Oltre ad isolare dal mondo esterno, il particolare copricapo (*tengai*) sembra aiutare a percepire i suoni armonici dello strumento. Foto di anonimo degli inizi del XX secolo.



5. Suonatore di flauto *ney* (*neyzen*) dell'ordine dei dervisci *mevlevi*, meglio noti in Occidente come dervisci danzanti. In particolare la foto ritrae il grande solista e compositore Aziz Dede (1840-1905). Foto di anonimo.

SEBASTIANO GALANTI GROLLO

## DIRE L'ASSOLUTO. LEVINAS, L'INFINITO E IL LINGUAGGIO

Il tema della *dicibilità* o dell'esprimibilità dell'Assoluto assume un particolare significato nella prospettiva filosofica di Emmanuel Levinas, il quale ha tentato di ripensare la condizione umana a partire da un appello per l'appunto 'assoluto', a cui la soggettività non può sottrarsi. Nel seguito ci si soffermerà principalmente sulle opere *filosofiche* di Levinas, limitando i riferimenti alle sue letture talmudiche ad alcuni luoghi particolarmente significativi per la tematica in esame. Com'è noto, egli ha iniziato a proporre delle letture pubbliche del Talmud abbastanza tardi, e si è sempre considerato un dilettante. Ciò nonostante, al fine di introdurre il pensiero levinasiano sul tema dell'Assoluto, è necessario prendere in esame alcuni passi tratti da una lettura talmudica intitolata *Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, dai quali emerge che la sua interpretazione del Talmud è strettamente connessa alla sua peculiare concezione filosofica.

In quella lettura, riferendosi alla tematica dei nomi di Dio, Levinas afferma che «secondo il giudaismo tradizionale, e cioè talmudico, non è la relazione con questi Nomi a costituire, di per sé, l'intimità più grande con Dio. [...] L'intimità è di un altro ordine», dal momento che «il Dio rivelato nei suoi Nomi riceve un senso a partire dalle situazioni umane».<sup>1</sup> A tale proposito, egli si domanda in maniera retorica: «la trascendenza del Nome di Dio [...] non si trasforma forse in cancellazione, e questa cancellazione non è forse il comandamento stesso che mi obbliga nei confronti dell'altro uomo?».<sup>2</sup> In una pagina successiva Levinas introduce il termine «Assoluto» – che peraltro ricorre raramente nei suoi scritti filo-

---

1 E. Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minit, Paris 1982, pp. 144, 151, tr. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, pp. 198, 205. Nelle citazioni dai testi levinasiani ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane. Sulle letture talmudiche di Levinas cfr. D. Banon, *Une herméneutique de la sollicitation. Levinas, lecteur du Talmud*, in «Les Cahiers de La nuit surveillée», 3, 1984, pp. 99-115.

2 *Ivi*, p. 153, tr. it. p. 207.

sofici –, sostenendo che «si deve comprendere [...] questa anteriorità della responsabilità [...] come l'autorità stessa dell'Assoluto [...]; autorità che mi ordina il prossimo [...]. Responsabilità che, prima del discorso orientato sul detto, è probabilmente l'essenza del linguaggio».<sup>3</sup> Quest'ultimo passo diventerà più chiaro in seguito, quando si affronterà la concezione levinasiana del linguaggio – di un linguaggio che sia capace di *dire* l'Assoluto –, e in particolare la distinzione tra «Dire» e «Detto». Si noti che nella prima delle *Quatre lectures talmudiques* Levinas ribadisce la tesi appena espressa, attribuendola all'intera esperienza ebraica di Dio: «tutto ciò che si dice di Dio nell'ebraismo *significa* per il tramite della *prassi* umana. [...] L'esperienza religiosa non può non essere – almeno per il Talmud –, per prima cosa, un'esperienza morale».<sup>4</sup> Come anticipato sopra, si rivela qui la stretta connessione tra l'interpretazione levinasiana del testo ebraico e l'ispirazione di fondo della sua concezione filosofica, che è di carattere etico.

A partire da queste considerazioni introduttive, in quanto segue ci si concentrerà sugli scritti filosofici della maturità, in particolare su *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la grande opera del 1974, oltre che su alcuni saggi contenuti in *De Dieu qui vient à l'idée*; peraltro, il tema in esame è stato affrontato da Levinas anche nell'ultimo corso tenuto alla Sorbona, *Dieu et l'onto-théo-logie*.<sup>5</sup> In un primo momento ci si soffermerà sui temi dell'*Infinito* e del *Bene* – termini che esprimono, entrambi, la responsabilità per l'altro –, ponendo inoltre l'attenzione sulla nozione di *testimonianza*; in un secondo momento si analizzerà la tematica del linguaggio, con particolare riferimento alla *passività* del «Dire» e alla questione del *Nome* di Dio, a cui è connessa la rivisitazione levinasiana dei concetti di *ispirazione* e *profetismo*. A tale riguardo, occorre precisare sin da subito che secondo Levinas *Dieu vient à l'idée* soltanto come *Bene* al di là dell'essere, ovvero come *Infinito* – inteso come l'infinito della responsabilità.

3 *Ivi*, p. 157, tr. it. pp. 210 sg.

4 E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968, pp. 33 sg., tr. it. *Quattro letture talmudiche*, Il melangolo, Genova 2000, pp. 42 sg. Su Levinas e l'ebraismo si veda almeno C. Chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002.

5 Il corso è stato pubblicato in E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Paris 1995, pp. 135-259, tr. it. *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 169-297.

### 1. *L'Infinito e il Bene*

In *Autrement qu'être* Levinas intende abbandonare non soltanto l'ontologia in ogni sua forma, ma anche il linguaggio che le è strettamente connesso. Tale proposito concerne anche la questione di Dio ed è enunciato già all'inizio dell'opera, dove egli sostiene che «*intendere un Dio non contaminato dall'essere* è una possibilità umana non meno importante [...] di quella di *trarre l'essere dall'oblio* in cui sarebbe caduto nella metafisica e nell'ontoteologia». <sup>6</sup> Riprendendo qui una nota espressione heideggeriana, Levinas afferma che Dio dev'essere compreso al di fuori dell'«*onto-teo-logia*», ovvero della concezione per la quale Dio è l'*ente* supremo. A suo avviso, infatti, Dio non è affatto un ente, nemmeno il *summun ens*, ma può essere pensato solo «*al di là dell'essenza*». <sup>7</sup> Ne consegue che, propriamente, Dio non è – *in un primo momento*, per poi rivelarsi all'uomo –, ma 'avviene' nel Dire della soggettività, come si vedrà meglio in seguito. Inoltre, l'impostazione levinasiana esclude del tutto l'annoso problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio – si pensi soltanto alle varie prove, *a priori* e *a posteriori*, che si sono succedute nei corso dei secoli –, proprio perché ciò significherebbe rimanere all'interno dell'orizzonte ontologico, riconducendo all'immanenza persino la trascendenza di Dio: infatti, «*porre il problema dell'esistenza di Dio malgrado la significazione [scil. etica] [...] significa attenersi all'unità dell'essere [...]; qui si colmano tutti gli abissi della trascendenza*». <sup>8</sup>

Una volta indicate le coordinate entro le quali Levinas intende affrontare la questione di Dio, occorre ora rivolgersi al tema del Bene, che rappresenta l'autentico *milieu divin*. <sup>9</sup> A tal fine, si può partire dalla seconda

6 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris 1990, p. 10, tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 2. Al riguardo, è stato notato che il discorso di Levinas su Dio «non è quello di un teologo, ma di un fenomenologo che cerca le condizioni o le “circostanze” nelle quali la parola Dio può avere senso» (J. Rolland, “*Divine comédie*”: *la question de Dieu chez Levinas*, in A. Münster (a cura di), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*, Kimé, Paris 1995, pp. 109-127, pp. 118 sg.).

7 «Il Nome [...] al di là dell'essenza [...] si chiama Dio» (E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 89, tr. it. p. 67).

8 *Ivi*, p. 151, tr. it. pp. 118 sg. In un altro passo egli afferma esplicitamente che «l'Infinito si troverebbe smentito nella prova che il finito vorrebbe dare della sua trascendenza» (*ivi*, p. 238, tr. it. p. 191).

9 Cfr. R. Burggraeve, *Affected by the Face of the Other. The Levinasian Movement from the Exteriority to the Interiority of the Infinite*, in I. Kajon et al. (a cura di),

parte del titolo dell'opera (*au-delà de l'essence*), la cui origine è chiaramente platonica; secondo Levinas, «l'altrimenti che essere [...] è stato riconosciuto da Platone come Bene. Che Platone ne abbia fatto un'idea e una sorgente di luce, che importa».<sup>10</sup> Il riferimento è alla nota formula platonica del Bene come *epékeina tès ousías* (*Resp.*, VI, 509 b), nella quale il termine *ousia* esprime l'essere o la sostanza delle cose. Appropriandosi di tale espressione, Levinas la colloca in un orizzonte di pensiero di carattere *etico* – l'etica *al di là* dell'ontologia, non l'etica che deriva da una certa ontologia –, poiché disgiunge il Bene dalla concezione platonica delle forme e dalla (metafisica della) luce, collegandolo invece al rapporto con altri. Con ciò si spiega anche la prima parte del titolo dell'opera (*Autrement qu'être*), poiché il senso della trascendenza non è comprensibile né muovendo dall'essere, né sulla base del rapporto tra essere e nulla, come risulta dal passo seguente: «essere o non essere – la questione della trascendenza dunque non risiede qui. L'enunciato dell'altro dell'essere, dell'altrimenti che essere, pretende di enunciare una differenza al di là di quella che separa l'essere dal nulla; [...] la differenza della trascendenza».<sup>11</sup>

Ma com'è possibile *dire* l'«altrimenti che essere»? Levinas sostiene che ciò è possibile soltanto attraverso un *disdire*, grazie al quale il Dire non dice più l'essere – enti, sostanze, oggetti. In questo senso, «l'altrimenti che essere si enuncia in un dire che deve anche disdirsi per strappare così l'altrimenti che essere al detto in cui l'altrimenti che essere si mette già a significare un *essere altrimenti*».<sup>12</sup> È interessante notare che, riferendosi al titolo di quest'opera levinasiana, Derrida sottolinea che «in una singolare locuzione comparativa che non costituisce frase, un avver-

---

Emmanuel Levinas. *Prophetic Inspiration and Philosophy*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 273-307, pp. 303 sg.

10 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 36, tr. it. p. 24.

11 *Ivi*, p. 14, tr. it. p. 6.

12 *Ivi*, p. 19, tr. it. p. 10. Con riferimento alla concezione levinasiana, J.-M. Narbonne ha sostenuto che invece «l'aldilà dell'essere (neo-)platonico non è un *altrimenti che essere*» (J.-M. Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, Vrin/Les Presses de l'Université Laval, Paris-Québec 2004, p. 79). Dal momento che l'Uno neoplatonico è un principio che fonda la gerarchia dell'essere, la metafisica di Plotino rimane «una metafisica della fondazione e quindi un'onto-teologia» (cfr. J.-M. Narbonne, «*Henôsis*» et «*Ereignis*»: *remarques sur une interprétation heideggerienne de l'un plotinien*, in «*Les études philosophiques*», 1, 1999, pp. 105-121, pp. 120 sg.). Su questo si veda anche L. Tengelyi, *Au-delà de l'être come autrement qu'être*, in D. Cohen-Levinas, A. Schnell (a cura di), *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2016, pp. 77-91, pp. 77 sg.

bio (*altrimenti*) prevale oltre misura su un verbo (e che verbo: *essere*) per dire un “altro” che non può costituire». <sup>13</sup>

In base alla formula platonica, «al di là dell'essenza» vi è dunque il Bene, per cui si tratta ora di comprendere che cosa intende esattamente Levinas con tale espressione. Il Bene è la *responsabilità* del soggetto verso altri, la quale tuttavia ha uno statuto alquanto singolare: non si tratta infatti della responsabilità per ciò che il soggetto ha commesso – sarebbe l'accezione *giuridica* di responsabilità –, ovvero di una responsabilità *limitata*, la cui imputabilità è collegata a una certa condotta. Si tratta invece della responsabilità che non ha avuto origine in nessun *presente*, in nessuna azione compiuta, ma risale a un passato che *non è mai stato presente* – è questa l'espressione adottata da Levinas per indicare che il soggetto è sin dall'inizio, costitutivamente, responsabile per gli altri.

A tal fine, egli fa ricorso al termine «diacronia», attraverso il quale intende sottolineare che la responsabilità ha avuto origine in un passato *immemorabile*, che precede ogni presente e quindi ogni azione, un passato «pre-originario» – se l'«origine» è il *presente* della coscienza. In questo senso, la diacronia può «rimanere estranea a ogni presente, [...] significare un passato più antico di ogni origine rappresentabile, *passato* pre-originario [...]. Un movimento lineare di regressione [...] lungo la serie temporale [...] non potrebbe mai giungere al pre-originario assolutamente diacrono, irrecuperabile dalla memoria», il che significa che «la responsabilità per altri non può aver avuto origine nel mio impegno», <sup>14</sup> cioè nella volontà di un soggetto autonomo.

Di conseguenza, Levinas sostiene che il Bene mi ha *eletto* alla responsabilità, prima ancora di qualunque mia scelta o azione <sup>15</sup> – vi è qui evidentemente una rivisitazione del tema ebraico dell'«elezione». La chiamata alla responsabilità si configura come un *trauma* pre-originario, che ha colpito il soggetto già da sempre, e che tuttavia viene avvertito sensibilmente *ogni volta* che si incontra l'altro. Ne consegue che la prossimità risveglia in me quella responsabilità che, a ben guardare, è *già da sempre* in me. Tuttavia, poiché la responsabilità, nell'accezione levinasiana, non deriva da un atto compiuto in passato, essa non può essere limitata, ma è invece *infinita*. In altre parole, «la diacronia è [...] l'Infinito [...], risposta che risponde [...]

13 J. Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris 1998<sup>2</sup>, p. 167, tr. it. *Psyché. Inventiones dell'altro*, Vol. 1, Jaca Book, Milano 2008, p. 183.

14 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 23 sg., tr. it. pp. 13 sg.

15 Il Bene «mi ha scelto prima che io lo abbia scelto. Nessuno è buono volontariamente» (*ivi*, p. 25, tr. it. p. 15).



di un debito contrattato [...] prima di ogni presente [...]. Positività della responsabilità che [...] traduce l'Infinito [...]. La positività dell'Infinito è la conversione in responsabilità».<sup>16</sup> Ciò significa che l'Infinito non denota qualcosa di negativo, ma ha un suo modo *positivo* di significare, costituito dalla responsabilità. Emerge qui una delle tesi centrali del pensiero di Levinas: l'Infinito non è né un ente né un interlocutore – come si dirà meglio in seguito –, ma è la responsabilità *infinita* per l'altro.

Inoltre, questa «elezione» alla responsabilità si configura in termini di *passività*, dato che il soggetto avverte passivamente di essere responsabile per l'altro. Si tratta di una passività che precede la consueta distinzione tra attività e passività, e che arriva sino alla «sostituzione» – figura centrale in *Autrement qu'être*, la cui trattazione esula dai limiti di questo scritto –, nella quale il soggetto giunge a «svuotarsi del suo essere».<sup>17</sup> Tuttavia,

se questa passività non si riconduce alla passività dell'effetto in una relazione causale, [...] allora essa deve avere il senso di una *bontà malgrado sé*, bontà sempre più antica della scelta [...]; il Bene ha sempre già eletto e richiesto l'unico. [...] La passività [...] non comincia nella coscienza, cioè non comincia; al di qua della coscienza, essa consiste in questa pre-originaria influenza del Bene [...], sempre più antica di un qualsivoglia presente.<sup>18</sup>

Altrove egli ribadisce che la passività «non è semplicemente *effetto* di un Bene, che sarebbe così ricostruito a titolo di causa», dal momento che «proprio in questa passività è il Bene».<sup>19</sup> Occorre sostare un momento su questo punto: per Levinas non vi è prima una soggettività *già costituita*, che solo in seguito può (eventualmente) assumersi una responsabilità verso l'altro, poiché il soggetto è *sin da subito* responsabile. In altri termini, «la condizione [...] del Sé non comincia nell'auto-affezione di un io sovrano “compassionevole”, in un secondo momento, verso altri».<sup>20</sup> Levinas

16 *Ivi*, pp. 26 sg., tr. it. p. 16.

17 *Ivi*, p. 185, tr. it. p. 146. Sul tema si veda E. Levinas, *Judaïsme et Kénose*, in *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, pp. 133-151, tr. it. *Nell'ora delle nazioni. Letture tal-mudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 131-149.

18 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 95, tr. it. p. 72.

19 E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, Paris 1987, p. 86, tr. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1998, p. 121. Sulla concezione levinasiana della passività cfr. S. Galanti Grollo, *La sensibilità di là dal tempo. Passività e affezione nel pensiero di Levinas*, in «Discipline Filosofiche», XXIV, 1, 2014 (*Emmanuel Levinas: fenomenologia, etica, socialità*), pp. 75-96.

20 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 196, tr. it. p. 155. Per questo motivo egli preferisce parlare di «etero-affezione», ritenendo che l'espressione «auto-affezi-



esprime questa *eteronomia* pre-originaria sostenendo che la soggettività è «l'Altro nel Medesimo»,<sup>21</sup> nel senso che il soggetto è costitutivamente *esposto* all'altro.

Al tema dell'Infinito, in quanto responsabilità infinita, sono inoltre connesse le nozioni di «illeità» e «traccia». Levinas introduce il termine «illeità» (*illéité*) – neologismo formato sulla base di *il* (egli) o *ille* latino, alla terza persona – in polemica con Buber e in particolare con la sua concezione della «relazione io-tu», intesa nei termini di un dialogo, per esprimere il fatto che l'Infinito non è né qualcuno né qualcosa che possa diventare oggetto di tematizzazione. L'illeità indica «una “terzialità” differente da quella del terzo uomo»,<sup>22</sup> dal momento che per Levinas Dio è «altro da altri, altro altrimenti, altro di un'alterità preliminare all'alterità d'altri [...] e differente da ogni prossimo, trascendente fino all'assenza»<sup>23</sup> – ma pur nell'assenza esso lascia una traccia nel soggetto. Non per nulla egli parla del «Bene che mi elegge prima che io lo accolga; questo preserva la sua *illeità* al punto di lasciarla escludere dall'analisi, tranne la traccia che essa lascia».<sup>24</sup> Si noti che, nella prospettiva levinasiana, il Bene non è mai stato *presente*, quindi la traccia non è stata lasciata da 'qualcosa' che in un certo momento si è manifestato. La traccia è iscritta *da sempre* nel soggetto, tanto da renderlo costitutivamente responsabile: «la traccia lasciata dall'Infinito non è il residuo di una presenza [...]. L'illeità dell'al-di-là-dell'essere è il fatto che la sua venuta verso di me è un assentarsi che mi permette di compiere un movimento verso il prossimo. La positività di questo assentarsi [...] è la mia responsabilità per gli altri».<sup>25</sup>

È interessante notare che, mentre nell'articolo del 1963 intitolato *La trace de l'autre* Levinas afferma che la traccia di Dio traspare dal volto dell'altro,<sup>26</sup> in *Autrement qu'être* egli sostiene che essa risulta iscritta nell'interiorità stessa del soggetto, il quale si scopre assolutamente passivo. Peraltro, anche in quest'opera Levinas si riferisce al volto come alla «trac-

---

one» – cara a Michel Henry – indichi invece l'*attività* del soggetto (cfr. *ivi*, p. 193, tr. it. p. 153).

21 Cfr. *ivi*, pp. 46 sg. e *passim*, tr. it. pp. 31 sg.

22 *Ivi*, p. 234, tr. it. p. 188.

23 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1986, p. 115, tr. it. *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986, p. 93.

24 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 196, tr. it. p. 155.

25 *Ivi*, pp. 27 sg., tr. it. p. 17.

26 Cfr. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, p. 198, tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 228.

cia di un passato memorabile che suscita una responsabilità», dove tuttavia «la traccia di un passato nel volto non è l'assenza di un non-ancora-rivelato». <sup>27</sup> Non si tratta infatti di *attendere* la rivelazione di qualcosa che è assente e che al momento si mostra soltanto nella traccia, perché – si potrebbe dire – la traccia è tutto, nel senso che essa sola assegna il soggetto all'altro, senza necessità di un'ulteriore rivelazione. Per Levinas, termini come illecità e traccia descrivono ciò che in realtà non è descrivibile, di cui però si può comunque parlare, attraverso quello che egli chiama «linguaggio etico», <sup>28</sup> mentre a suo giudizio il linguaggio *teologico* annulla la trascendenza. Infatti, le analisi levinasiane «rimangono descrizioni del non-tematizzabile, [...] e di conseguenza non portano a nessuna tesi teologica. Il linguaggio può tuttavia parlarne, fosse solo per abuso». <sup>29</sup>

Si diceva che la responsabilità precede ogni impegno, ogni assunzione di responsabilità in un presente. Essa è precedente rispetto a qualunque appello, quindi anche rispetto al dialogo, verso il quale Levinas si è sempre mostrato diffidente – di qui la sua polemica con Buber, ricordata sopra. Per questo, egli riprende un verso tratto da Isaia: «prima che mi chiamino, io risponderò» (*Is* 65,24). In tale prospettiva, «l'Infinito mi ordina il “prossimo” come volto senza esporsi a me [...]. Ordine che non è stato la *causa* della mia risposta, e neppure una domanda che l'avrebbe preceduta in un dialogo; ordine che trovo nella mia risposta stessa [...]. Obbedienza precedente l'ascolto dell'ordine, l'anacronismo dell'ispirazione o del profetismo» <sup>30</sup> – termini sui quali si dovrà tornare in seguito.

Levinas differenzia inoltre il suo concetto di Infinito dal dovere di cui parla Kant, sostenendo che esso «si distingue [...] dal *Sollen*, poiché la prossimità non è un approssimarsi semplicemente asintotico [...]. Più io rispondo e più sono responsabile», ed è così che «l'infinito come infinizione dell'infinito» si distingue anche dal «cattivo infinito» hegeliano, nel senso che «l'approssimarsi [...] è l'infinizione o la gloria dell'Infinito». <sup>31</sup> Nel passo appena citato Levinas fa ricorso a un'espressione enfatica, «gloria dell'Infinito», al fine di descrivere la modalità attraverso la quale l'Infinito

27 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 154 sg., tr. it. pp. 121 sg.

28 A tale riguardo, egli sostiene che il linguaggio etico «deriva dal senso stesso dell'approssimarsi [*approche*] che rompe con il sapere, dal volto che rompe con il fenomeno» (E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 234, tr. it. p. 273; la citazione è tratta dal saggio intitolato *Langage et proximité*). Cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 150, tr. it. p. 118.

29 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 184, tr. it. p. 146.

30 *Ivi*, pp. 234 sg., tr. it. pp. 188 sg.

31 *Ivi*, pp. 149 sg., tr. it. pp. 117 sg.

accade. Il riferimento è al lessico biblico, nell'ambito del quale la gloria di Dio è la manifestazione della sua presenza. Si pensi soltanto al dialogo tra Mosè e JHWH sulla montagna, in cui Mosè dice: «mostrami la tua gloria» (*Es* 33,18). Se nel testo biblico la gloria di Dio non può in alcun modo essere vista dall'uomo, che può avvertirla solo quando è già passata, per Levinas la gloria dell'Infinito si manifesta proprio nel soggetto responsabile – in altre parole, l'Infinito è testimoniato dalla soggettività umana. Si noti che nella concezione levinasiana la gloria di Dio non si mostra né nella magnificenza del creato, cioè nella sua bellezza – gloria in senso estetico –, né nelle manifestazioni di potenza, ma soltanto nel comportamento etico del soggetto nei confronti del prossimo: «la gloria dell'Infinito si glorifica in questa responsabilità».<sup>32</sup>

È proprio in relazione alla gloria dell'Infinito che Levinas fa ricorso alla figura della *testimonianza*, sostenendo che il soggetto è chiamato a testimoniare il fatto – pre-originario, non certo empirico – di essere chiamato alla responsabilità, ovvero a testimoniare l'Infinito.<sup>33</sup> A tale proposito, egli parla di una «testimonianza che è *vera*, ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento», cioè all'*aletheia* di cui parla Heidegger, dal momento che il soggetto è «testimone della gloria dell'Infinito».<sup>34</sup> Ma in che cosa consiste esattamente la testimonianza dell'Infinito? Essa è l'*esposizione* incondizionata all'altro, che Levinas indica con l'espressione biblica «eccomi», come «obbedienza alla gloria dell'Infinito che mi ordina ad Altri. [...] “Eccomi” come testimonianza dell'Infinito [...]. Non vi è testimonianza [...] che dell'Infinito. L'Infinito non appare a colui che ne fa testimonianza», ovvero non si rende 'fenomeno', non entra nell'ambito fenomenico, ma «è attraverso la voce del testimone che la gloria dell'Infinito si glorifica. Dell'Infinito [...] testimonia dunque il soggetto».<sup>35</sup>

Come si diceva in precedenza, la gloria dell'Infinito accade soltanto nella responsabilità per altri, in una parola che non dice nient'altro che questa stessa responsabilità. Vi è qui una singolare conversione dell'esteriorità nell'*interiorità* del soggetto, nella misura in cui «l'esteriorità dell'Infinito diviene [...] interiorità nella sincerità della testimonianza»; ne consegue che per Levinas «l'interiorità non è un luogo segreto», ma è «questo capo-

32 *Ivi*, p. 226, tr. it. p. 181.

33 In *Autrement qu'être* il tema è trattato espressamente nel capitolo V, che riprende il saggio *Vérité comme dévoilement et vérité comme témoignage*. Cfr. P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, pp. 83-105.

34 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 226 sg., tr. it. p. 182.

35 *Ivi*, pp. 228 sg., tr. it. pp. 183 sg. Cfr. *Is* 6,8.

volgimento in cui l'eminentemente esteriore [...] mi ordina attraverso la mia stessa voce». <sup>36</sup> Infatti, nella concezione levinasiana la testimonianza dell'Infinito avviene nel «Dire» del soggetto, sul quale è necessario ora soffermarsi.

## 2. Il linguaggio e la passività del «Dire»

Al fine di comprendere le modalità attraverso le quali il linguaggio è in grado di *dire* l'Assoluto, occorre fare ricorso alla distinzione levinasiana tra «Dire» e «Detto», in cui il Dire è l'esposizione del soggetto all'altro, ovvero la responsabilità per altri: essendo «anteriore ai segni verbali [...], anteriore ai sistemi linguistici e ai riflessi semantici – prefazione alle lingue – esso è prossimità dell'uno all'altro [...]». Il dire originario o pre-originario, il discorso [*propos*] della prefazione [*avant-propos*], annoda un intrigo di responsabilità». <sup>37</sup> Al contrario, il Detto è il linguaggio inteso come *sistema* linguistico, come *struttura*, in cui il significato dei singoli termini dipende dalle relazioni in cui sono inseriti – il punto di vista è quello della contemporaneità, del *presente*. Levinas esplicita il significato del Dire nel passo seguente:

che l'Infinito avvenga [*se passe*] nel Dire, ecco ciò che lascia intendere il Dire come irriducibile a un atto [...]. Di per sé il Dire è testimonianza, qualunque sia l'ulteriore destino in cui esso entra, attraverso il Detto, in un sistema di parole [...]. Ma Dire senza Detto, segno dato ad Altri, la testimonianza [...] – attraverso cui l'Infinito avviene – non viene ad aggiungersi [...] a una qualsiasi esperienza dell'Infinito [...], come se dell'Infinito si potesse avere esperienza [...] al di là della glorificazione, vale a dire della responsabilità per il prossimo. <sup>38</sup>

Dalla citazione emerge l'idea per cui l'esperienza – *ogni* esperienza – non è soltanto necessariamente riferita al soggetto, ma *appartiene* al soggetto, poiché ha a che vedere col movimento di appropriazione che lo caratterizza; in questo senso, l'esperienza non sarebbe in grado di 'aprire' la soggettività all'altro. Se dunque il soggetto potesse fare esperienza dell'Infinito, non ne sarebbe per nulla scalfito nella sua integrità; al contrario, l'In-

36 *Ivi*, pp. 229 sg., tr. it. p. 184.

37 *Ivi*, p. 17, tr. it. p. 8.

38 *Ivi*, pp. 230 sg., tr. it. p. 185.

finito è in relazione con la soggettività – o, meglio, è all'interno di essa – in forma traumatica, assegnandola alla responsabilità per l'altro.

Prima di approfondire il tema del rapporto tra Dire e Detto, è opportuno soffermarsi un momento sulle peculiarità del linguaggio stesso di *Autrement qu'être*. In quest'opera Levinas introduce dei concetti nuovi rispetto ai suoi scritti precedenti al fine di evitare il linguaggio dell'ontologia – lo si diceva sopra –, dal momento che l'*altrimenti che essere* richiede una *dire altrimenti*: si tratta dunque di «concetti suscitati dal tentativo di dire la trascendenza». <sup>39</sup> In particolare, in *Autrement qu'être* egli adotta il 'metodo' dell'«enfasi», dell'«iperbole» o dell'«esasperazione», intendendolo come una singolare rivisitazione della *via eminentiae* della scolastica, <sup>40</sup> la quale si differenzia sia dalla *via affirmationis* della teologia positiva (o catafatica), poiché non ha la pretesa di definire Dio, sia dalla *via negationis* della teologia negativa (o apofatica), che si tace di fronte all'indicibile, poiché intende affermare in modo eminente gli attributi che competono a Dio. Quanto a Levinas, l'enfasi è un modo *positivo* di dire la trascendenza, tramite l'introduzione di alcuni termini – quali trauma, ossessione, persecuzione, espiazione – e il ricorso a formule iterative, come «passività più passiva di ogni passività», tali da produrre una «sovradeterminazione delle categorie ontologiche che le trasforma in termini etici». <sup>41</sup>

Riguardo al rapporto tra Dire e Detto, esso non dev'essere compreso come un'opposizione statica, né sulla base delle distinzioni tra *atto* e *contenuto* e tra la *parole* e la *langue*, ma come una «respirazione» – il termine è usato dallo stesso Levinas. Il Dire non è tanto l'atto locutorio, ma il 'soffio' che anima il linguaggio in quanto relazione con altri. In questa concezione il Dire e il Detto rappresentano due differenti 'ordini' del discorso, dai quali non è possibile uscire, anche se Levinas sottolinea in particolar modo l'impossibilità di sottrarsi alla dimensione *responsiva* del linguaggio, nascondendosi dietro un Detto del quale non si è responsabili. <sup>42</sup>

39 *Ivi*, p. 37, tr. it. p. 25. Altrove egli rivendica il fatto che in *Autrement qu'être* «il linguaggio ontologico utilizzato ancora in *Totalità e Infinito* [...] è ormai evitato» (E. Levinas, *Difficile libertà. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche, Paris 1984, p. 440, tr. it. *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, p. 366).

40 Levinas vi fa riferimento in un dibattito del 1975: «tratto dell'enfasi, [...] come di un procedimento. Penso di potervi ritrovare la *via eminentiae*» (E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 142, tr. it. p. 113).

41 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 181, tr. it. p. 144.

42 Cfr. J. Benoist, *Levinas philosophe du langage: entre thérapeutique et métaphysique*, in D. Cohen-Levinas, A. Schnell (a cura di), *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., pp. 13-20, pp. 15 sg.

Inoltre, Levinas sostiene la necessità di «ridurre» il Detto al Dire, cioè di risalire all'*origine* della significazione, che è un'origine etica. Questa singolare «riduzione fenomenologica» – ben diversa da quella husserliana – è «la riduzione del Detto al Dire, al di là del *logos*, [...] la riduzione alla significazione, all'uno-per-l'altro della responsabilità».<sup>43</sup> Ciò significa che il Dire *non si esaurisce* nel Detto, ovvero nel discorso proposizionale (apofantico, dichiarativo), il quale presuppone come sua origine la responsabilità per l'altro. Per Levinas si deve «ridurre il Detto alla significazione del Dire, pur consegnandolo al Detto filosofico sempre ancora da ridurre. Verità in più tempi, ancora come la respirazione».<sup>44</sup> Il Dire, che esprime la «prossimità dell'uno all'altro», viene dunque catturato dal linguaggio proposizionale, iscrivendosi nella trama del *logos*; in altri termini, il «dire pre-originario si muta in un linguaggio in cui dire e detto sono correlativi l'uno dell'altro [...]». La correlazione del dire e del detto, vale a dire la subordinazione del dire al detto, al sistema linguistico e all'ontologia è il prezzo che esige la manifestazione».<sup>45</sup>

Per questo motivo, Levinas si trova ad affrontare un «problema metodologico»: come può il linguaggio della filosofia attuare la riduzione del Detto al Dire, e quindi parlare del Dire senza tradirlo? In effetti, egli ritiene che il linguaggio filosofico non possa farlo, poiché esso tradisce inevitabilmente il Dire «pre-originario», per cui il compito della filosofia è quello di dire e *disdire* incessantemente – è questo il significato della citazione, riportata in precedenza, in cui Levinas afferma che «l'*altrimenti che essere* si enuncia in un dire che deve anche disdirsi». Nell'attuare la riduzione del Detto al Dire, la filosofia produce *necessariamente* un Detto, che però deve conservare in sé un'«eco»,<sup>46</sup> una risonanza del Dire. Se quindi da un lato occorre che «il Dire indicibile» si manifesti, traducendosi nel Detto, dall'altro è necessario che il Dire «si affidi alla filosofia»,<sup>47</sup> in modo tale che il Detto – «linguaggio abusivo», per Levinas – possa essere disdetto. Ciò è possibile nella misura in cui il Detto

non «falsa» senza rimedio la significazione propria del Dire. L'intrigo del Dire che si assorbe nel Detto non si esaurisce in questo assorbimento [...]; il Detto rimane *proposizione*, proposizione fatta al prossimo [...]; l'*apophansis* è ancora modalità del Dire. L'enunciato predicativo [...] si mantiene alla frontie-

43 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 91, 77, tr. it. pp. 68, 57.

44 *Ivi*, p. 281, tr. it. pp. 226 sg.

45 *Ivi*, p. 17, tr. it. pp. 8 sg.

46 Cfr. *ivi*, p. 48, tr. it. p. 33.

47 *Ivi*, pp. 75 sg., tr. it. pp. 55 sg.

ra di una de-tematizzazione del Detto e può essere inteso come una modalità dell'approssimarsi [...]. Al di là [...] del contenuto che vi si espone [...], l'*apophansis* significa come una modalità dell'approssimarsi ad Altri.<sup>48</sup>

Ora, una delle tesi fondamentali di Levinas è che il Dire non è un *atto*, come potrebbe sembrare, ma è qualcosa di *passivo*, poiché esprime la condizione del soggetto, il quale è stato già da sempre eletto da parte del Bene. Infatti, in questa singolare concezione levinasiana «l'atto "di dire" [...] [è] la suprema passività dell'esposizione ad Altri [...]. Da ciò l'"inversione" dell'intenzionalità [...], l'abbandono della soggettività sovrana e attiva».<sup>49</sup> Si ha qui una critica della nozione husserliana di intenzionalità, che Levinas ritiene unilaterale, dal momento che nel Dire, cioè nell'approssimarsi ad altri, il soggetto si scopre passivo. Questo punto assume un notevole rilievo nelle pagine di *Autrement qu'être*, tanto che per Levinas «era necessario [...] che la passività [...] non s'invertisse subito in attività [...]: è necessaria una passività della passività e, sotto la gloria dell'Infinito, una cenere da cui l'atto non possa rinascere. Questa passività della passività [...], questa sincerità è il *Dire*».<sup>50</sup>

Il Dire, si potrebbe chiosare, è *comunicazione* di sé all'altro, ma non in quanto espressione di un Detto: infatti, «il Dire-propriamente-parlando non è invio di segni [...], come se parlare consistesse nel tradurre i pensieri in parole [...]. Il Dire è comunicazione, certo, ma in quanto condizione di ogni comunicazione, in quanto esposizione».<sup>51</sup> Si noti che Levinas non sta descrivendo la situazione di un soggetto che, di fronte all'altro, delibera autonomamente e agisce di conseguenza, ma la condizione – a suo avviso più originaria – alla quale il soggetto è *passivamente* assegnato, già da sempre, e che gli si rivela ogni volta di nuovo nell'incontro con l'altro.

Inoltre, in una citazione riportata in precedenza Levinas aveva fatto ricorso al termine «sincerità» per descrivere il Dire come apertura incondizionata all'altro: il Dire è sincerità, ovvero un esporsi *senza condizioni* – passivo, non volontario –, un «fare segno» fino al punto di *farsi* segno, un'iterazione del Dire. Si tratta infatti di un «Dire che mantiene aperta la

48 *Ivi*, pp. 79 sg., tr. it. pp. 58 sg. In questo modo Levinas tenta di rispondere alla critica avanzata da Derrida riguardo alla possibilità di «dire la trascendenza» senza fare ricorso al linguaggio della filosofia, al *logos*: infatti, pur riconoscendo che quello filosofico è un «linguaggio abusivo», ritiene che esso possa conservare in sé l'eco del Dire.

49 *Ivi*, p. 81, tr. it. p. 60.

50 *Ivi*, p. 223, tr. it. p. 179.

51 *Ivi*, pp. 81 sg., tr. it. p. 61.

sua apertura, [...] abbandonandosi senza dire niente di Detto. Dire dicente il dire stesso, [...] esponendolo ancora [...]; è esaurirsi nell'esporsi, è fare segno facendosi segno [...]; iterazione pre-riflessiva nel Dire di questo Dire stesso [...]. È l'estrema tensione del linguaggio [...]; significazione pura». <sup>52</sup> Il riferimento è alla purezza dell'assegnazione etica, non ancora compromessa da calcoli mondani, i quali rientrano nell'ambito del «terzo» – su cui non ci si può soffermare in questa sede.

Peraltro, una siffatta concezione del linguaggio ha una conseguenza assai rilevante: il Dire, essendo un «fare segno», è in realtà un «Dire senza Detto» – espressione paradossale, già incontrata sopra, attraverso la quale Levinas intende sottolineare che l'esposizione non si traduce nell'enunciazione di un Detto. La sincerità è dunque un «Dire senza Detto, apparentemente un “parlare per non dire niente”, un segno che faccio ad Altri»; traducendosi in un «Dire che non dice parole, che significa», la sincerità è «il senso del linguaggio prima che il linguaggio si disperda in parole». <sup>53</sup> Il Dire è quindi propriamente un «*Dirsi*», <sup>54</sup> dal momento che l'«eccomi» è un Detto singolare che si trattiene dall'*enunciare* qualcosa, essendo il farsi segno della soggettività stessa. In questo senso, «il Dire senza Detto della testimonianza significa secondo un intrigo diverso da quello che si espone nel tema [...]. Intrigo che lega a ciò che assolutamente si slega, all'Assoluto – distacco dell'Infinito in rapporto al pensiero che cerca di tematizzarlo e al linguaggio che cerca di trattenerlo nel Detto». <sup>55</sup>

Per meglio comprendere quest'ultimo punto, occorre soffermarsi sul tema del *Nome* di Dio o, meglio, sulle peculiarità della parola «Dio», della quale Levinas tratta in *De Dieu qui vient à l'idée*, dove si domanda anzitutto se si possa «parlare legittimamente di Dio, senza attentare all'assolutezza che quel termine sembra significare»; egli precisa che il riferimento è a «ciò che Descartes chiamava l'idea-dell'infinito-in-noi [...]; pensiero dell'assoluto senza che questo assoluto sia raggiunto come un termine». <sup>56</sup> In realtà, già in *Totalité et Infini* Levinas aveva parlato di una relazione con l'Assoluto che lo lascia nella sua separatezza, contestando la nota obiezione secondo la quale una relazione con l'Assoluto lo renderebbe necessaria-

52 *Ivi*, pp. 223 sg., tr. it. pp. 179 sg.

53 *Ivi*, pp. 225, 236, tr. it. pp. 180, 189.

54 Cfr. *ivi*, p. 74, tr. it. p. 54.

55 *Ivi*, p. 230, tr. it. p. 185. Altrove Levinas precisa che il termine *intrigo* «indica ciò a cui si appartiene senza avere la posizione privilegiata del soggetto che contempla. L'intrigo [...] assume l'assoluto senza relativizzarlo» (E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, cit., p. 231, tr. it. p. 269).

56 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., pp. 8 sgg., tr. it. pp. 10 sg.



mente relativo. A suo giudizio, si tratta di un'obiezione puramente «astratta e formale», che non tiene conto della «relazione im-pari [*non-pareille*]» costituita dall'idea dell'infinito, una «relazione in cui i termini si *assolvono* dalla relazione – restano assoluti nella relazione». <sup>57</sup> In questo passo Levinas fa ricorso al significato letterale del termine *ab-solutus*, sostenendo per l'appunto che l'Infinito resta separato.

Riguardo al tema cartesiano dell'«idea dell'Infinito», egli afferma che «l'infinito non è in un primo momento per rivelarsi solo *in un secondo momento*. La sua infinizione si produce [...] come messa in *me* [*mise en moi*] della sua idea», <sup>58</sup> provocando così la 'rottura' del *cogito*. Ciò detto, per Levinas quel che è essenziale è che la «struttura formale» rappresentata dall'idea dell'Infinito si concretizza nella relazione etica, ovvero nel rapporto con altri. A tale proposito, è interessante notare che nelle *Meditationes* cartesiane Dio è un essere infinito – *ens* o *substantia* –, e quindi *non è* identico all'idea di Dio che è presente nel soggetto, mentre nella concezione levinasiana «Dio è la sua propria idea. [...] L'idea di Dio è Dio in *me*», <sup>59</sup> è l'«infinizione» dell'Infinito – come si diceva sopra –, la quale consiste nella responsabilità *infinita* per l'altro.

Quanto alla parola «Dio», Levinas sostiene – adottando il 'metodo' dell'enfasi o dell'iperbole – che è una parola «stra-ordinaria», la quale «non entra in nessuna categoria grammaticale», un *hapax* che dà luogo a uno «sconvolgente avvenimento semantico», <sup>60</sup> poiché esprime l'Infinito della responsabilità. In particolare, la parola «Dio» *non esaurisce* il Dire di cui è il Detto, evitando in tal modo che il Dire venga assorbito nel Detto, e che si faccia di Dio un «idolo». In altri termini, la parola «Dio» entra nel linguaggio come se non vi entrasse, ritirandosi. Come si accennava all'inizio, Dio non è «né oggetto, né interlocutore», <sup>61</sup> ma si rivela nella relazione con l'altro, che è responsabilità. Non per nulla Levinas ritiene che non si possa testimoniare Dio *enunciando* la parola «Dio», nemmeno in un'e-

57 E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 1990, pp. 42, 59, tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 48, 62.

58 *Ivi*, p. 12, tr. it. p. 24. Su questo cfr. S. Mosès, *L'idée de l'infini en nous*, in J. Greisch, J. Rolland (a cura di), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993, pp. 79-101.

59 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 105, tr. it. p. 86. Sul tema cfr. J.-F. Lavigne, *L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1, 1987, pp. 54-66, pp. 65 sg.

60 Cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 236, 252, tr. it. pp. 190, 202.

61 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 115, tr. it. p. 93.

spressione come «credo in Dio», ma soltanto dicendo «eccomi». <sup>62</sup> Di conseguenza, «ciò che qui conta è che a partire dalla relazione all'altro [...] questa parola smisurata significa per il pensiero; e non inversamente». <sup>63</sup>

Levinas prende inoltre le distanze dalla *teologia negativa*, ritenendo che in essa la negazione (degli attributi divini) sia in realtà una «*posizione negativa*», dato che «nella teologia negativa si *pone* ciò che Dio *non è*». <sup>64</sup> In altre parole, la teologia negativa adotta la stessa concettualità (ontologica) della teologia positiva, mentre occorre sottrarsi da *ogni* impostazione di carattere ontologico, riconoscendo che la parola «Dio» esprime un significato 'positivo', costituito per l'appunto dalla responsabilità per altri. <sup>65</sup> A tale riguardo, Levinas arriva a parlare dell'«anacoresi» di Dio, <sup>66</sup> il quale si ritrae in favore del prossimo; in questa singolare sottrazione, il Bene indirizza il soggetto verso l'altro, <sup>67</sup> sfuggendo così alla tentazione – presente in ogni prospettiva religiosa – di poter raggiungere l'Assoluto escludendo il prossimo.

Sulla questione del Nome di Dio è necessario prendere in considerazione anche il commento levinasiano a un passo tratto dall'*Anima della vita* di Rabbi Hajjim di Volozhin, un testo dell'ebraismo moderno – risale all'inizio del XIX secolo – in cui si dice che «l'essenza dell'*En-Sof* [...] non dev'essere nominata con nessun nome, neanche con quello del Tetragramma [...]. E anche se lo *Zohar* lo designa con il nome di *En-Sof* (Infinito), non si tratta di un nome. Questo riguarda soltanto la maniera attraverso la quale lo attingiamo [...]. E il poco che attingiamo, è quel che denominiamo e qualificiamo con dei nomi». <sup>68</sup> Nel commentare queste parole, Levinas afferma che si ha qui una modalità di «*pensare all'Assoluto che non at-*

62 Cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 233, tr. it. p. 187.

63 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 230, tr. it. p. 178.

64 E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, cit., p. 146, tr. it. p. 180.

65 «La non-presenza dell'Infinito non è una figura della teologia negativa. Tutti gli attributi negativi [...] divengono positività nella responsabilità» (E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 26, tr. it. p. 16).

66 Cfr. E. Levinas, *L'au-delà du verset*, cit., p. 151, tr. it. p. 205. Su questo si veda T. de Boer, *Levinas and Negative Theology*, in «Archivio di filosofia», LXX, n. 1-3, 2002, pp. 849-859, pp. 852 sg.

67 Cfr. E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 113, tr. it. p. 91.

68 *L'anima della vita (Nefesh ha-hajjim)*, II, 2, citato in E. Levinas, *L'au-delà du verset*, cit., p. 198, tr. it. pp. 252 sg. Cfr. Rabbi Haïm de Volozine, *L'âme de la vie*, pref. di E. Levinas, Verdier, Lagrasse 1986, p. 175. Si veda anche Hajjim di Volozhin, *L'anima della vita*, Qiqajon, Magnano 2016 (tr. it. del «Primo Portico» dell'opera, che non comprende il passo citato). Su questo tema cfr. C. Chaliel, «*Dieu de notre côté*». Emmanuel Levinas et R. Haïm de Volozin, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy», 14, 2006, pp. 175-192.

*tinge l'Assoluto* [...], una sorta di relazione priva di correlato. E, tuttavia, proprio da questa singolare possibilità dello psichismo umano [...] l'*En-Sof* deriva il suo senso per figurare nel discorso». <sup>69</sup> Ne consegue che, non potendo «entrare in nessuna relazione come termine», il Dio inominabile si rivela essere un «quasi-riferimento», ovvero un «“riferimento” che si rifiuta al riferimento [...], che si rifiuta alla relazione». <sup>70</sup> In questo senso, non si tratta tanto di sostenere che a Dio non può essere ascritto alcun predicato – come nella teologia negativa –, quanto di riconoscere che persino la parola «Dio» è fuori luogo, *se* pretende di dire qualcosa al di là del suo unico significato, che è di carattere etico.

In *Autrement qu'être* Levinas afferma che il Nome di Dio è un «nome proprio», <sup>71</sup> che in quanto tale *designa senza descrivere*, ovvero senza attribuire al nominato un contenuto semantico. A suo avviso, infatti, il nome proprio è in generale un «nome “che aderisce” a quel che nomina, in maniera del tutto diversa dal nome comune, il quale, rischiarato dal sistema del linguaggio, designa una specie ma non aderisce all'individuo». <sup>72</sup> Ma allora, si domanda Levinas, «i nomi di persona, il cui *dire* significa un volto – i nomi propri in mezzo a tutti questi nomi [...] comuni – non resistono forse alla dissoluzione del senso [...]?» <sup>73</sup> Ciò detto, è chiaro che il Nome di Dio non si riferisce a un individuo né in generale a un ente – nemmeno al *summum ens* dell'onto-teo-logia, a cui peraltro vengono ascritti determinati attributi –, poiché in questo caso specifico non ha proprio senso parlare di «riferimento».

69 E. Levinas, *L'au-delà du verset*, cit., p. 198, tr. it. p. 253.

70 *Ivi*, p. 197, tr. it. pp. 251 sg.

71 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 252, tr. it. p. 202. Riferendosi alla tradizione ebraica, egli sostiene che «il Nome di Dio sarebbe sempre nome proprio nelle Scritture» (E. Levinas, *L'au-delà du verset*, cit., p. 147, tr. it. p. 201). Sull'intera questione cfr. M. Fagenblat, *Levinas and Maimonides. From Metaphysics to Ethical Negative Theology*, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy», 16, 2008, pp. 95-147, pp. 129 sgg., dove tuttavia si ritiene che in *Autrement qu'être* il nome proprio prenda il posto del volto dell'altro, senza avvertire che il tema del volto è invece fondamentale anche in quest'opera – si consideri ad es. il paragrafo intitolato *Phénomène et visage*.

72 E. Levinas, *L'au-delà du verset*, cit., p. 150, tr. it. p. 204. Cfr. W. Large, *The Name of God: Kripke, Levinas and Rosenzweig on Proper Names*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 44, 3, 2013, pp. 321-334, in cui questa concezione levinasiana viene messa a confronto con la teoria di Kripke sui nomi propri come «designatori rigidi».

73 E. Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 11, tr. it. *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 4.

Inoltre, per caratterizzare il Dire della responsabilità Levinas fa ricorso a due termini di origine biblica, «ispirazione» e «profetismo», che utilizza quasi come sinonimi, sostenendo che l'ispirazione del soggetto, cioè il suo *spirito* (*pneuma*) – la sua *psyché*, il suo psichismo» –, è di carattere *etico*. Levinas distingue lo «psichismo» dalla coscienza, considerandoli come due diversi 'modi' di significazione dell'anima del soggetto: se la coscienza intenzionale è caratterizzata dal «riempimento» (*Erfüllung*), che può avere diversi gradi di saturazione, lo psichismo è invece inteso come trascendenza *radicale*, che si incarna nel Dire. A tale riguardo, egli parla in un caso di «soddisfazione» – dell'*atto* del Dire –, nell'altro di «insoddisfazione», la quale segnala il limite dell'intenzionalità, così come di *ogni* teoria degli atti linguistici. Tale dicotomia viene elaborata in *Herméneutique et au-delà*, un articolo pubblicato nel 1977 – quindi di poco successivo ad *Autrement qu'être* –, in cui Levinas spiega anzitutto che «mantenersi, nella trascendenza intenzionale, “in scala” con il vissuto [...] significa immanenza», ovvero «pensiero e psichismo dell'immanenza e della soddisfazione». <sup>74</sup> Ma in quelle pagine egli si domanda anche «se lo psichismo non significhi *altrimenti*», di là dalla conversione della trascendenza intenzionale in immanenza, dato che «il *dire* presuppone [...] relazioni diverse da quelle dell'intenzionalità, le quali [...] riguardano l'alterità d'altri: [...] *trascendenza del dire ad altri*», dal momento che il Dire «è la prima incrinatura visibile nello psichismo della soddisfazione». <sup>75</sup>

Levinas riconosce che l'analisi del linguaggio *in quanto* Detto, come sistema di proposizioni, è un'opera che va senz'altro perseguita, ma denuncia la pretesa che essa possa esaurire il senso più profondo del linguaggio, il quale proviene dalla relazione con l'altro; tuttavia, poiché quest'ultimo si sottrae alla presa del soggetto, tale relazione si converte «in un *al di là dell'esperienza*, in una *trascendenza* la cui *determinazione* rigorosa si descrive [...] attraverso la responsabilità». <sup>76</sup> Ciò significa che la relazione con l'altro «non si fa correlazione. Quindi relazione che, propriamente, non si potrebbe chiamare relazione, poiché ai suoi termini mancherebbe perfino la comunanza della sincronia [...]. Relazione e non-relazione. [...] Relazione senza simultaneità dei termini». <sup>77</sup> Tale «diacronia» – su cui ci si è soffermati in precedenza – produce una «lacerazione» della correlazione

74 E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre de Poche, Paris 1993, p. 79, tr. it. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 101.

75 *Ivi*, pp. 79 sgg., tr. it. pp. 102 sg.

76 *Ivi*, p. 82, tr. it. p. 104.

77 *Ivi*, p. 83, tr. it. p. 105.

intenzionale, per cui il soggetto avverte di essere *già* rivolto verso la trascendenza dell'altro, ovvero in quella condizione che Levinas indica con l'espressione *à-Dieu*: «la trascendenza a Dio – né lineare come la mira intenzionale, né teleologica [...] – non si è forse già prodotta in forza della trascendenza etica [...]? Sarebbe opportuno tuttavia domandarsi qui se si tratti di una trascendenza a Dio o di una trascendenza a partire dalla quale soltanto un termine come *Dio* rivela il suo senso»<sup>78</sup> – ma conosciamo già la risposta di Levinas.

In tale prospettiva, «lo psichismo significa la rivendicazione del Medesimo attraverso l'Altro o l'ispirazione».<sup>79</sup> L'*eteronomia* della trascendenza si fa ispirazione nel Dire, al di qua del Detto, dando luogo al paradosso dell'Infinito che significa attraverso le parole stesse del soggetto: «l'Infinito significa a partire dalla responsabilità per altri», in un'«obbedienza che precede ogni ascolto [...]. Possibilità [...] di ricevere l'ordine a partire da se stesso – questo capovolgimento dell'eteronomia in autonomia è la modalità stessa secondo cui l'Infinito avviene», per cui l'ispirazione è «aver ricevuto, non si sa da dove, ciò di cui sono l'autore».<sup>80</sup> In altre parole, io divento l'autore di ciò che ho ricevuto nell'ispirazione. Ciò significa che l'ascolto dell'appello dell'altro non precede la risposta, ma avviene *nella* risposta stessa, *in quanto* risposta. Si tratta di una situazione diversa da quella in cui il soggetto, in un certo momento – in un *presente* –, riceve il comando etico e successivamente, in un secondo momento, risponde, poiché in questo caso la soggettività è già *coscienza* (attiva e autonoma); al contrario, l'appello è «immemorabile», dato che il Dire è precedente al dialogo tra il soggetto e l'altro, essendo propriamente ispirato dall'Infinito. Quanto al termine «profetismo», esso non dev'essere inteso nel senso corrente, non avendo una connotazione oracolare, ma assume invece una rilevanza etica, come testimonianza dell'Infinito: al pari dell'ispirazione, anche il profetismo esprime infatti «un assoggettamento all'ordine anteriore all'ascolto dell'ordine».<sup>81</sup> In questa prospettiva, «il profetismo sarebbe lo psichismo stesso dell'anima», inteso come «l'altro nel medesimo».<sup>82</sup>

In sede conclusiva, è opportuno soffermarsi su alcune considerazioni levinasiane riguardanti il linguaggio della filosofia – della *sua* stessa filoso-

78 *Ivi*, pp. 83 sg., tr. it. p. 106.

79 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 221, tr. it. p. 177.

80 *Ivi*, p. 232, tr. it. p. 186. Sul tema cfr. M. Faessler, *L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée de Levinas*, in «Les Cahiers de *La nuit surveillée*», 3, 1984, pp. 119-145, pp. 133 sg.

81 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 124, tr. it. p. 99.

82 E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 233, tr. it. p. 187.

fia –, la cui caratteristica principale è di essere *rivolto ad altri*: «il parlare filosofico che tradisce nel suo detto la prossimità [...] resta ancora, in quanto dire, prossimità e responsabilità; la filosofia [...] si dice ad Altri». <sup>83</sup> È nelle ultime pagine di *Autrement qu'être* che Levinas si trattiene su questo tema, domandandosi – con riferimento implicito a Platone – se «il discorso silenzioso con se stessi è veramente possibile»; la risposta, per nulla sorprendente, è che «ogni discorso, anche detto interiormente, è nella prossimità». <sup>84</sup> Ed è proprio nella prossimità che il soggetto avverte di essere passivo, tanto che Levinas arriva a confessare che «questo libro ha esposto la *mia* passività, la passività in quanto *l'uno-per-l'altro*». <sup>85</sup> Dire l'Assoluto, per Levinas, significa per l'appunto dire la responsabilità infinita per l'altro.

---

83 *Ivi*, pp. 261 sg., tr. it. p. 210.

84 *Ivi*, p. 265, tr. it. p. 212.

85 *Ivi*, p. 220, tr. it. p. 177.

GAETANO LETTIERI

## ΣΚΙΑΓΡΑΦΕΙΝ / SCRIVERE OMBRA LA TEOLOGIA CONGETTURALE DI GREGORIO DI NISSA E LA SUA EREDITÀ

Ogni comprensione della mente scrive ombra (σκιαγραφεῖ).<sup>1</sup>  
Le voci sono come ombra delle cose (ὡσπερ σκιαὶ τῶν  
πραγμάτων εἰσὶν αἱ φωναί).<sup>2</sup>  
Noi cerchiamo ovunque l'incondizionato e troviamo sempre  
soltanto cose.<sup>3</sup>

Tratteggiare in chiaroscuro, ombreggiare l'assoluto, restituirne tracce approssimative, congetture sempre provvisorie e parziali, ostinarsi a "dirlo", pur sempre fallendo, mancandolo, perdendolo: scrivere ombra. Forse, questo significa pensare veramente, perché solo il pensiero dell'assoluto,

- 1 «La natura divina è al di sopra di ogni comprensione della mente (ἡ θεία φύσις πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς διανοίας). Ogni comprensione della mente... non ci rivela la forma (τὸ εἶδος) stessa di Dio, forma che nessuno ha mai visto né può vedere, ma scrive ombra/ombreggia (σκιαγραφεῖ) solamente un'immagine dell'oggetto cercato, come attraverso uno specchio e un enigma, un'immagine che si forma nell'animo nostro in seguito ad una congettura (ἐκ τινος εἰκασμοῦ) [...]. Bagliori in forma di scintille (ὡς ἐναύσματά τινα σπινθηροειδῆ), che non possono far vedere con esattezza il pensiero in esse racchiuso (τὸ ἐγκείμενον νόημα)» (Gregorio di Nissa, *Omelia sul Cantico dei cantici*, ed. a cura di H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VI, Brill, Leiden 1960; trad. it. di Claudio Moreschini, in Origene/Gregorio di Nissa, *Sul Cantico dei cantici*, (a cura di V. Limone e C. Moreschini), Bompiani, Milano 2016, pp. 753-1533, in part. III,86-87,896-897, indicanti rispettivamente il numero dell'omelia, le pagine dell'edizione greca, le pagine della traduzione italiana con il testo greco a fronte.
- 2 Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, ed. a cura di W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera*, voll. I-II, Brill, Leiden 1921, 1960(2), trad. it. di C. Moreschini, in Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, pp. 682-1725, in part. libro II, cap. 34, par. 150, pp. 1052-1053, indicanti quelle della traduzione italiana con il testo greco a fronte. Nello stesso volume, cf. Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, ed. greca a cura di H. Musurillo, *Gregorii Nysseni Opera*, voll. VII/1, Brill, Leiden 1964, e tr. it. di C. Moreschini, qui citata con indicazione della sezione, quindi del capitolo, dei paragrafi, della paginazione del testo greco e della traduzione.
- 3 «Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge» (G.F.Ph. Freiherr von Hardenberg o Novalis, *Blüthenstaub* (1798), tr. it. G. Moretti (a cura di), in Novalis, *Opera filosofica*, I, Einaudi, Torino 1993, *Polline*, fr. 1, p. 356).

per quanto tremendo, improprio e contraddittorio per la finitezza intrascendibile dell'uomo, dilata la mente al di fuori di se stessa, rendendola libera e aperta all'avvento infinito dell'altro, senza alcuna requie o sazietà, senza alcuna possibilità di appropriazione, possesso, assicurazione. Il linguaggio, pertanto, è ombra della realtà, suono, traccia che cerca di dire e inscrivere l'ineffabile infinito nella finitezza della comprensione e della nominazione umana: paragonabile alla mano del bimbo che continua vanamente a cercare di catturare il raggio luminoso che, da una fessura, filtra nel buio di una stanza, vuoto di presa che pure testimonia l'avvenire della luce, il suo paradossale comunicarsi, il protendersi desideroso, quindi manchevole, che accende.<sup>4</sup> È, dunque, questa latenza infinita il segreto del desiderio inappagabile dell'uomo?

Ma quando "appare" per la prima volta questo dispositivo "logico" della *docta ignorantia*, che proietta verso l'infinito "positivo" o in atto (che è l'inattingibile realtà trascendente di Dio) l'infinito "negativo" o in potenza dell'inesausto desiderio creaturale, che conosce e gode soltanto procedendo oltre qualsiasi appagamento, verità determinata, dogma, senza mai riuscire ad adeguare comprensivamente l'assoluto? Quando, questo pensiero dell'analogia infinita e del *plus ultra* ha cominciato a visitare la razionalità occidentale, nutrendo via via il pensiero teologico e filosofico di Giovanni Scoto Eriugena e Cusano, Bruno (almeno parzialmente) e i platonici di Cambridge, Leibniz, Lessing e Kant, sino a influenzare persino Fichte e il romanticismo tedesco, per poi riaffiorare nella contemporaneità ad esempio con la filosofia di Jaspers e Pareyson?<sup>5</sup> Si vuole qui mettere a fuoco un dispositivo mistico-speculativo potentissimo, capace di attraversare la storia intellettuale dell'occidente attraverso significative metamorfosi; non se ne approfondiranno, in questa sede, i diversi passaggi, gli scarti e le continuità, ma si cercherà di indicarne l'eredità obliquamente, facendola risuonare all'interno dell'analisi stessa dei passi patristici che ne sono all'origine, che verranno letti con una certa libertà ermeneutica, forzati persino, per mostrare come in essi sia possibile scorgere potenzialità latenti, successivamente dispiagate.

4 Cf. *Contro Eunom* II,21,79-82,1020-1023.

5 Cf., in proposito, G. Lettieri, voce *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene*, cit., pp. 307-22. Trovo pertanto sconcertante quest'affermazione di B. Mc Ginn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. 1. The Foundations of Mysticism*, Crossroad, New York 1994, tr. it. *Storia della mistica cristiana in Occidente. I. Le origini (I-V secolo)*, Marietti, Genova 1997: «Il pensiero di Gregorio ha giocato un ruolo chiave nella storia del pensiero mistico greco, ma qui non è necessario fornirne un esame più approfondito, perché non esercitò un analogo, diretto influsso in Occidente» (190).



### 1. Gregorio e il rilancio infinitistico della mistica speculativa origeniana

Tornando alla domanda sull'origine del dispositivo mistico speculativo della congetturale teologia dell'Infinito, la storia della teologia patristica ci restituisce la risposta, mostrando in Gregorio di Nissa (335-395ca.) il vero e proprio inventore del pensiero dell'ἑπέκτασις/protensione infinita, emerso nel contesto dell'origenismo, cioè della prima forma compiuta di platonizzante cristianesimo speculativo protocattolico (preceduto e influenzato dalla gnosticismo eretico e da Clemente Alessandrino), che il padre cappadocense affina e dilata per accogliere una più profonda razionalità della trascendenza, a partire dall'annuncio evangelico del dono escatologico rivelato da Cristo. Speculativamente articolato, il dispositivo dell'ἑπέκτασις è, infatti, un'originalissima reinterpretazione cristiana della dottrina dell'eros platonico (e dell'ispirazione socratica che lo genera: l'eros gode nel desiderare di godere dell'altro e si approfondisce nel sapere di non sapere), quindi una ritrattazione della tensione anagogica della dottrina delle idee. L'amore ideale, proteso oltre ogni ipotesi verso l'anipotetico principio dell'Uno/Bene, viene riconfigurato come amore infinito del Dio personale rivelato da Cristo, restituito come fede estatica, che protende la ragione oltre la sua capacità di comprensione e il desiderio oltre qualsiasi stasi, sempre illusoria, di appagamento. Non a caso, il testo biblico che meglio ne restituisce il dispiegarsi è il *Cantico dei cantici*, alla cui interpretazione si presterà qui particolare attenzione: paradossalmente, il linguaggio dell'eros del corpo amato è stato quello che l'origeniano Gregorio ha privilegiato per restituire il *senso*, cristologico, del nuovo *logos* dell'Infinito. Come se soltanto la fragilità esposta e il piacere effimero della carne potessero essere "all'altezza" della parola assolutamente espropriante della Trascendenza (comunque platonicamente pensata come assoluto intellegibile e immateriale), che libera sottraendosi, salva ferendo, dona svuotando.

In effetti, proprio in un noto passo della *I Omelia sul Cantico dei cantici*, già Origene ci forniva una delle pochissime descrizioni di una sua esperienza mistica, nella quale si componevano in perfetto equilibrio esperienza esistenziale e riflessione allegorica (si pensi alle mani come metafora della preghiera, interpretata come slancio del desiderio della mente):

Tante volte – Dio mi è testimone – ho visto lo sposo avvicinarsi a me ed egli s'intratteneva con me a lungo; ma poi improvvisamente si allontanava e io non potevo trovare ciò che cercavo. Desidero perciò che egli venga di nuovo, e talvolta egli viene ancora e, dopo che è apparso e si è fatto prendere dalle mie mani, di nuo-

vo sfugge, e quando mi è sfuggito, io di nuovo lo cerco, e lo fa così di frequente, finché io possa tenerlo veramente e salire "appoggiandomi al mio amato".<sup>6</sup>

I temi della fuggevolezza delle visite dell'Amato, dell'estatico contatto che lo sfiora, sentendolo irriducibile, quindi, della brama di possesso e dell'angosciante esperienza di perdita e di vuoto, ma poi di nuovo dell'estasi toccata nell'amplesso, sono allegoria del tema del progresso inesausto dell'anima, chiamata dal Logos ad ascendere sempre oltre qualsiasi possesso di conoscenza e di fruizione, trovandosi soltanto nel perdersi nell'Altro che trova in sé. Eppure, questo desiderio inesausto dell'Altro,<sup>7</sup> questo progresso dell'intelligenza che culmina nella ricapitolazione creaturale nel Logos che si sprofonda nel Padre<sup>8</sup> – descritto da Origene nella straordinaria odissea mistica del suo *Commentario al Cantico dei cantici* – rimane comunque un'esperienza spirituale ancora teoreticamente inadeguata. Origene non conosce la nozione di infinità di Dio e, condizionato dal suo presupposto platonico della natura congenere tra umano e divino, tende a pensare l'unione con Dio come perfetto riassorbimento del creato nel Figlio/Logos, quindi come apocatastasi intratrinitaria della totalità della creazione intellegibile, protesa nel Figlio/Sapienza verso l'intima unione mistica con il Padre. Dio stesso ha una conoscenza e un'attività finita, perché solo il finito è perfetto: ancora domina l'ideale greco della *misura* assoluta come fondamento ontologico dell'ordine determinato, nel quale la stessa realtà intelligente creata è necessariamente destinata ad essere raccolta.

È proprio l'identificazione tra Dio e la misura che è messa in questione dai padri cappadoci (Basilio di Cesarea,<sup>9</sup> suo fratello Gregorio di Nissa e il loro intimo amico Gregorio di Nazianzo), con una decisione eversiva nei

6 «Saepe, Deus testis est, sponsum mihi adventare conspexi et mecum esse quam plurimum; quo subito recedente, invenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius adventum et nonnumquam iterum venit; et cum apparuerit meisque fuerit manibus comprehensus, rursus elabitur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum vere teneam et adscendam "innixa super fratrualem meum"» (Origene, *Omèlie sul Cantico dei cantici*, edizione a cura di M. Simonetti, Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, I,7,24-31).

7 Come non rimandare a Origene, *Omèlie sui Numeri*, XXVII? Cf., in proposito, M. Simonetti, *Origene*, in E. Ancilli, M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 257-80, in part. pp. 265-72.

8 Cf. G. Lettieri, *Progresso*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 379-392

9 Per la presenza della nozione di infinita trascendenza di Dio nei confronti della sempre limitata conoscenza dell'uomo, cf. Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio* I,16,548b-c.

confronti della razionalità greca, assunta per essere fedeli all'intuizione ebraica e protocristiana dell'onnipotenza creativa di Dio. Rispetto alla mente finita della creatura, Dio si ri-vela *dismissura* assoluta: in sé, la sua infinità è assoluta positività ontologica, trinitariamente articolata, ma per l'uomo essa non può che essere baratro, nel quale l'intelligenza non può che continuare a precipitare.<sup>10</sup> Pertanto, la teologia catafatica si rovescia nella teologia apofatica, che disdice *all'infinito* ogni pretesa di definire Dio in maniera adeguata e comprensiva. Pensando Dio, il *logos* si altera, si decostruisce, ritrattandosi; eppure, soltanto in questo continuo avvvitamento, si approfondisce nella conoscenza dell'Altro ri-velato, tanto più intimo quanto più irriducibile a sé.

Così, il desiderio inesauribile di Origene diviene, nell'iperorigeniano Gregorio di Nissa, una mistica dell'infinito, del tutto innovativa, in quanto effetto della prima, rivoluzionaria, sistematica introduzione della nozione di infinità di Dio nell'ambito della teologia cristiana e dello stesso pensiero filosofico occidentale.<sup>11</sup> Così, le *Omellie sul Cantico dei cantici* di Gregorio,<sup>12</sup> opera-chiave nella storia della mistica cristiana, affermano ori-

- 
- 10 Gregorio di Nissa, *Omellie sull'Ecclesiaste*, edizione a cura di P. Alexander, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. V, Brill, Leiden 1962, tr. it. di S. Leanza, Gregorio di Nissa, *Omellie sull'Ecclesiaste*, Città Nuova, Roma 1990, in part. *Om VII*, pp. 413-414 (Alexander), pp. 157-158.
- 11 Cf. gli studi di H.U. von Balthasar, *Presence et Pensée*, Beauchesne, Paris 1942; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Franz Steiner, Wiesbaden 1955, tr. it. *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Vita e Pensiero, Milano 1993; E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966; E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; Th. Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, in part. pp. 123-149; M.R. Barnes, *The Power of God. Dynamis in Gregory of Nissa's Trinitarian Theology*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, in part. pp. 260-308; M. Zupi, *Incanto e incantesimo del dire. Logica e/o mistica nella filosofia del linguaggio di Platone (Cratilo e Sofista) e Gregorio di Nissa (Contro Eunomio)*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2007, in part. pp. 513-701; M. Ludlow, *Gregory of Nissa, Ancient and (Post)Modern*, Oxford University Press, Oxford 2006, in part. pp. 125-134 e 261-278; S. Coakley (ed.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009; C. Moreschini, *Introduzione a Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-194.
- 12 Sull'esegesi nissena del *Cantico*, cf. G.I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1981; e soprattutto F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*,

genianamente che il «contenuto intellettuale (τὸ νοούμενον)» dell'opera suprema di Salomone è quello dell'«unione (ἀνάκρασις) dell'anima umana con Dio»,<sup>13</sup> del «congiungimento (συζυγία) incorporeo, spirituale e incontaminato con Dio»,<sup>14</sup> quindi della conoscenza di «i misteri dei misteri (μυστηρίων μυστήρια)». <sup>15</sup> Eppure, perseguendo l'unione mistica, l'interpretazione gregoriana del *Cantico* finisce per distendere l'unione con Dio nell'infinito progresso dell'ἐπέκτασις.<sup>16</sup> Presupposto il muro, l'intervallo invalicabile tra Creatore infinito e creatura finita,<sup>17</sup> il congiungimento con

---

Mohr, Tübingen 1993; Id., *Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» 36, 1993, pp. 94-109.

13 Gregorio di Nissa, *OmCt* I,22-23,786-787.

14 Gregorio di Nissa, *OmCt* I,15,775-776.

15 Gregorio di Nissa, *OmCt* I,26,795-796.

16 Il riferimento d'obbligo, in proposito, è a J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1954(2); e J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, tr. it. *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica/Palamidessi e C., Roma 1991. Cf., inoltre, A. Levy, *Aux confins du créé et de l'incréé: les dimensions de l'épektase chez Grégoire de Nysse*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 84, 2000, pp. 247-74; e Th. Alexopoulos, *Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung*, in «ZAC» 10, 2007, pp. 302-312. «L'Apostolo, a causa del suo protendersi sempre in avanti (διὰ τῆς τῶν ἔμπροσθεν ἐπεκτάσεως), dimenticava quello che aveva di già raggiunto (cf. *Fil* 3,13). Infatti quella realtà che è di volta in volta più grande e risulta essere iperbolicamente buona (τὸ γὰρ αἰεὶ τι μείζον καὶ καθ' ὑπερβολὴν ἀγαθὸν εὐρισκόμενον), trattiene, legati a sé (περὶ ἑαυτὸ κατέχον), i sentimenti di coloro che ne partecipano (τὴν τῶν μετεχόντων διάθεσιν) e non lascia che guardiamo quello che abbiamo oltrepassato, ma respinge, con il godimento dei beni più preziosi, il ricordo di quelli inferiori» (*OmCant* VI,174,1036-1037). «A tanta grandezza si è elevata l'anima che guarda a Dio per mezzo di quelle realtà che noi abbiamo considerato, ma non ha ancora conosciuto come si deve conoscere, come ci insegna Paolo, e non crede di aver compreso (κατειληφέναι), ma ancora corre verso le realtà superiori (πρὸς τὸ ὑπερκείμενον τρέχει), protendendosi verso quello che le sta davanti (τοῖς ἔμπροσθεν ἑαυτῆν ἐπεκτείνουσα)» (*OmCt* XII,352,1330-1331).

17 Cf., ad esempio, *OmCt* VI,173,1034-174,1037. Sulla dottrina dell'invalicabile, ontologico διάστημα, intervallo/barriera che separa ogni creatura temporale, contingente e finita dal Dio creatore, eterno, assoluto e infinito, mi limito a rinviare a Gregorio di Nissa, *Contro Eunom* II,18,69-70,1014-1015: «Grande e impercorribile è lo spazio intermedio (τὸ μέσον) che tiene lontana la sostanza creata dalla natura increata. L'una è limitata, l'altra non ha limite (αὕτη πεπεράτωται, ἐκείνη πέρασ οὐκ ἔχει); l'una è racchiusa entro le proprie misure..., mentre la misura dell'altra è l'infinitezza (τῆς δὲ μέτρον ἢ ἀπερία ἐστίν); questa si estende assieme alla nozione di intervallo (διάστημα), racchiusa com'è dal tempo e dal luogo, quella oltrepassa ogni nozione di intervallo (ἐκείνη ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν); per quan-

Dio non potrà che essere asintotico. L'uomo immagine di Dio potrà adeguare l'infinita trascendenza di Dio soltanto divenendo, aspirando infinitamente: protendendo il proprio desiderio sempre ancora al di là di se stesso. All'infinito in atto potrà corrispondere, nel finito, soltanto l'infinito divenire, quello che Aristotele e i greci indicavano come cattiva infinità, la cui indeterminazione è rappresentata dal supplizio di Sisifo, ma che la rivelazione cristiana ripensa come beatifico esodo infinito in Dio.

Pertanto, la rivoluzionaria novità cappadoce (anticipata soltanto parzialmente dagli gnostici, poi da Clemente e da Ilario di Poitiers, in ambito cristiano, quindi da Plotino in ambito pagano)<sup>18</sup> di a) una sistematica riflessione su Dio come Infinito e b) dell'Infinito come abissale mistero relazionale, modi-

---

to lontano uno spinga il suo intelletto, altrettanto essa sfugge ad ogni curiosità dell'uomo»; e a Gregorio di Nissa, *OmEccl VII*, 409-416, 154-159. In part.: «Colui che crediamo trascenda ogni cosa, trascende assolutamente anche il linguaggio (ὕπερ λόγον πάντως ἔστιν). Chi tenta di definire col discorso l'infinito, non ammette più che esso trascende ogni cosa, dal momento che presume di adeguare ad esso il proprio discorso... Ogni creatura non può uscire fuori di se stessa mediante l'intellezione comprensiva (διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας), ma rimane sempre in se stessa e qualunque cosa veda contempla se stessa. E se anche crede di contemplare qualcosa al di sopra di se stessa, non ha la facoltà di conoscere ciò che la trascende. Così, contemplando la realtà, si sforza di trascendere il concetto di tempo, ma non lo trascende. Infatti, unitamente ad ogni concetto che trova, considera l'intervallo temporale compreso insieme con il contenuto del concetto. Ma questo intervallo non è altro che la stessa realtà creata (τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἔστιν)» (VII,411-412,155-156). Per una profonda riflessione sul rapporto tra διάστημα e τροπή (il movimento), creazionisticamente e misticamente riscattato dalla nozione negativa propria del pensiero filosofico greco, cf. J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa...*, 154-162; cf., inoltre, E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa...*, 43-54.

- 18 Alcune affermazioni relative all'infinità di Dio di Filone (cf., ad es., *Il mutamento dei nomi divini* 15) o di Clemente Alessandrino (cf. *Stromati* II,2,5-6; VI,17,150-151 e 154; e, soprattutto, V,12,81-83) sono troppo isolate e non possono essere interpretate che come anticipazioni parziali, non ancora strutturate in teoria rigorosa dell'infinità dell'Assoluto. Analogamente, i testi gnostici presentano frequenti riferimenti all'infinità del Padre (si pensi all'*Apocrifo di Giovanni*), eccedente rispetto alla determinazione rivelativa del Figlio, ma la interpretano come metafora della sua abissale trascendenza, senza che essa divenga oggetto di compiuta riflessione teologica. Se è vero che Plotino, *Enneadi* I,8,4,21-24; V,5,10,19-23; V,5,11,1-4; VI,9,6,10, già attribuisce all'Uno un'infinita potenza effusiva e, come già gli gnostici, cominci a ricorrere all'infinità come suo attributo "negativo", comunque l'assoluta sporadicità di questi riferimenti e l'assoluta semplicità non relazionale dell'Uno non consentono di individuare nel grande neoplatonico alessandrino (pure noto a Gregorio di Nissa) il pensatore che ha centrato la sua speculazione sull'idea dell'infinità dell'assoluto.

fica intimamente la dottrina mistica di Origene (che, non possedendo la nozione di infinità di Dio, non può prospettare l'infinità del desiderio), lasciando cadere la dottrina platonica, per Origene assolutamente fondante, della preesistenza delle anime, come quella della sazietà (κόρος) di Dio, interpretata come la radice dell'instabilità e finitezza dell'unione mistica delle creature, quindi del peccato. Infatti, l'affermazione dell'infinità di Dio è, per i Cappadoci, funzionale all'affermazione dell'inesauribile accrescimento del desiderio insaziabile della creatura e alla proclamazione dell'assoluta uguaglianza, identità, vivente compenetrazione e ricapitolazione delle tre ipostasi personali, in sé infinite, nell'unica infinita οὐσία divina (dottrina della pericoresi o *circumincessio*)<sup>19</sup>. Ne deriva una conseguenza decisiva per la storia dell'interpretazione del *Cantico*, in quanto lo Sposo della sposa non è soltanto, come negli gnostici e in Origene, il Figlio/Logos, ma è lo stesso unico, infinito Dio Trinità. In effetti, è proprio la nozione trinitaria dell'assoluto come relazione amorosa (ontologizzazione metafisica dell'apocalissi salvifica, che proclama l'avvento del Figlio del Padre nello Spirito, che Cristo viene a donare) quella che dispiega persino escatologicamente la dottrina infinitamente progressiva della partecipazione mistica dell'uomo al "vangelo di carità" (l'estasi dell'amore come unica verità protensiva), che chiama l'uomo all'intimità eterna con Dio.

Questo continuo slittamento dallo Sposo-Logos allo Sposo-Trinità non comporta, comunque, una volatilizzazione teologico-speculativa dell'incarnazione di Dio, quindi del "farsi corpo" di Dio. Come per Origene il "corpo" di Dio era quello del Logos in ogni suo atto rivelativo (espresso dalle molteplici denominazioni del Figlio), kenotico-redentivo e fusionale nei confronti dell'umanità creata, così per Gregorio di Nissa il corpo di Dio diviene l'infinita rivelazione delle teofanie (rispetto alle quali quella della carne assunta storicamente dal Figlio è fondante), tramite le quali lo stesso Dio-Trinità visita la sua amata:

Il godimento (ή ἀπόλαυσις) [del Bene assoluto] diviene sempre di più un impulso a un desiderio più grande (ή ἀει γινομένη ἀφορμή μείζονος ἐπιθυμίας γίνεται), perché proprio per mezzo della partecipazione alle cose buone, esso tende il nostro desiderio sempre più avanti (τὸν πόθον συνεπιτείνουσα)... Così Mosè, grazie al contatto ottenuto per dono di Dio bocca a bocca [...], dopo sì grandi teofanie (μετὰ τοσαύτας θεοφανείας) provò nel suo animo un desiderio ancora più forte di tali baci, tanto che domandò di vedere colui che desiderava, come se non lo avesse ancora contemplato [...]. "Profumo diffuso è il tuo

19 Cf. Gregorio di Nissa, *Contro Eunom* I,20,166-170,760-763; I,30,235-237,790-791; I,35,276-287,806-813; I,45,344-346,836-839; III,II,30,30,1352-1353.

nome<sup>19</sup>. Con queste parole, mi sembra che alluda al seguente concetto, che non è possibile circoscrivere con esattezza per mezzo di un nome la natura illimitata (ἀόριστον), ma che ogni potenza di pensieri, ogni significato di parole e di nomi, anche se apparentemente posseggono una grandezza confacentesi alla natura di Dio, non possono, per loro natura, toccare (ἐφάψασθαι) quello che veramente è, ma la nostra ragione congettura (καταστοχάζεται) qualcosa su quell'essere, che è ignoto, seguendo solamente delle orme e dei barlumi (ιχνῶν τινῶν καὶ ἐναυσμάτων) e immagina l'incomprensibile per via di analogia (εἰκάζων ἕκ τινος ἀναλογίας τὸ ἀκατάληπτον), basandosi su quello che si riesce a comprendere. Qualunque nome escogitiamo, che ci faccia conoscere il profumo della natura divina, non serve ad indicare [...] l'unguento stesso, ma le parole della nostra teologia indicano solamente un miserevole residuo (ὀπόλειψις) dell'alito che proviene dal buon odore divino. Così, come nei vasi che siano stati vuotati dell'unguento che contenevano [...], dai suoi aliti, noi possiamo fare una qualche congettura (στοχασμόν) dell'unguento che vi era stato versato [...]. Il vero profumo della natura divina, cosa mai esso sia per sua natura, è al di sopra di ogni nome e di ogni pensiero.<sup>20</sup>

L'ultimo Nome di Dio, il profumo assoluto (l'unguento) della sua divinità (che per Origene significavano il Logos) rimangono assolutamente nascosti, non si diffondono, se non come barlume, orma, residuo, resto di un senso irriducibilmente trascendente, dunque attraverso un effluvio sempre ormai remoto dalla sua fonte, dalla nascosta essenza odorosa. Il desiderio di baciare Dio è, quindi, insaziabile, perché il contatto con la sua bocca è estasi istantanea, esperienza di un'eccedenza, che l'anima cerca di colmare impossibilmente, moltiplicando all'infinito i contatti, ma così toccando l'inesauribile sottrarsi dell'Amato, che pure continua a visitare colei «che desidera sfiorare il proprio bene solo con l'estremità delle labbra (ἢ γὰρ ἄκροις χεῖλεσι τοῦ ἀγαθοῦ ψαῦσαι ποθήσασα)».<sup>21</sup> Se soltanto la teofania,<sup>22</sup> il misericordioso farsi immagine finita di Dio, è ciò che l'anima può toccare, pretendendosi, allora ogni incontro è traccia dell'Altro: presenza di un'assenza, ombra o riflesso della luce, visione che si offusca, eco del nome, tocco che non può trattenere, possesso che si disfa e si compie sol-

20 *OmCt* I, 31,802-803 e 36,810-37,813; cf. *ControEunom* I,38,290-291,814-815.

21 *OmCt* I, 40,816-817.

22 Sulle teofanie, cf. *OmCt* XIII, 380,1380-387,1393, ove appunto se ne mette in rilievo il dispositivo cristologico, cioè l'apparire dell'infinito divino nel finito mortale; *VitaMosè* I,20-21,500-503; I,56,520-521; II,3,24,538-539; II,26,162,598-601. La congettura (στοχασμός) autentica sull'infinita verità di Dio è quindi interpretazione della teofania nell'intelligenza umana: cf., ad esempio, *ContrEunom* II,12,572-13,587; II,24,97,1028-98,1031; II,112,573,1246-1247; III,20,103,1324-110,1329.



tanto in desiderio, godendo paradossalmente del suo dolore. Al punto che quest'erotica della fuggevolezza dell'unione, della perdita, della ricerca instancabile, pare restituire un *mysterium alienationis*, più che un *mysterium coniunctionis*.<sup>23</sup> Eppure, soltanto nell'esperienza di questo resto inassimilabile, che pure è traccia di un paradossale contatto, si nasconde il venire dell'Assoluto, quindi il *sensu* più profondo della filosofia, che è l'intelligenza amorosa dell'indisponibile che visita il finito. Io posso davvero amare soltanto chi, accolto in me, differisce irriducibilmente da me.

Proprio perché inesauribilmente dinamica, la fruizione di cui vive l'Amata perfetta non può, quindi, essere davvero eterogenea rispetto a quella delle stesse fanciulle innamorate (simbolo delle anime ancora imperfette) che corrono dietro l'Amato, dietro il profumo dei suoi unguenti (*Ct* 1,3-4): «Grida che la sua corsa non è solamente nel vestibolo delle cose buone»,<sup>24</sup> ma si protende distendendo incessantemente la natura temporale e finita nella stessa eterna e infinita camera nuziale. Pertanto, l'ossimoro di *Ct* 1,5, l'essere nera e bella dell'Amata, è spiegato come contrazione simbolica delle metamorfosi vissute da ogni anima umana, dall'originaria bellezza nella quale Dio l'ha creata a sua immagine,<sup>25</sup> passando attraverso il suo es-

23 In tal senso, due grandi discepoli di Gregorio, quali lo Pseudo-Dionigi e Massimo il Confessore, sentiranno la necessità di correggerne la dottrina mistica ed escatologica: la natura creata attinge, alla fine, l'unione estatica e ottenebrata con Dio, definitiva e perfetta, pure se mai sazia.

24 Cf. Gregorio di Nissa, *OmCt* I,39,816-40,819, in part. 40,819.

25 «La natura umana nacque come immagine della Luce vera, ben lontana dalle impronte delle tenebre, risplendente per la sua somiglianza con la Bellezza originaria» (Gregorio di Nissa, *OmCt* II,51,836-837). La vigna non custodita di *Ct* 1,6 rappresenta, quindi, l'originaria condizione paradisiaca dell'Uomo creato ad immagine e somiglianza: «La vigna si deve intendere come equivalente al paradiso» (II,57,844-845); per un'esaltazione della natura umana creata ad immagine di Dio, cf. II,68,862-863: «Solo tu sei stata fatta raffigurazione (ἀπεικόνισμα) della natura che sovrasta ogni intelletto, somiglianza (ὁμοίωμα) della bellezza incorruttibile, impronta (ἀποτύπωμα) della vera divinità, ricettacolo (δοχεῖον) della vita beata, immagine (ἐκμυργεῖον) della vera luce. Solo se lo guardi diventi quello che egli è, perché tu imiti colui che brilla in te per mezzo del raggio riflesso della tua purezza»; cf. XV,458,1512-1515, ove si esalta la prima creazione dell'uomo ad immagine, il prototipo perfetto cui la natura umana, una volta caduta nel peccato, è chiamata ad adeguarsi, progredendo infinitamente nel riattigliamento escatologico del suo fine ontologico: «La natura umana... fin dalla sua prima esistenza fu plasmata nella condizione perfetta. Come dice la Scrittura: "Fu fatto l'uomo a immagine e somiglianza di Dio". Questo sta ad indicare il culmine e la massima somiglianza nel bene... Dunque fin dalla prima creazione, insieme con l'inizio apparve immediatamente anche la fine e la natura cominciò a esistere dalla perfezione (ἀπὸ τῆς τελειότητος ἢ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο). Ma poiché si rese affine alla morte, a causa del suo rapporto con il male, fu esclusa dal permane-



sere annerita dal sole del peccato,<sup>26</sup> infine fruendo della redenzione di Cristo, che rigenera la sua bellezza.<sup>27</sup> La creatura, pur essendo restituita come

---

re nel bene; pertanto, non riprende tutta in una volta la perfezione, come era avvenuto non appena era stata creata (οὐκ ἀθρόαν καθ' ὁμοιότητα τῆς πρώτης συστάσεως ἐπαναλαμβάνει τὴν τελειότητα), ma procede gradatamente verso il meglio e per mezzo di una certa successione e di un certo ordine depone a poco a poco la predisposizione passionale verso il contrario»; cf., in tal senso, IV,100,918-919. Gregorio afferma, origenianamente e antidualisticamente, che «Dio diede alla natura razionale la grazia del libero arbitrio (ἔδωκε δὲ τῇ λογικῇ φύσει τὴν αὐτεξούσιον χάριν) [...], affinché avesse luogo in noi il dipendere da noi stessi e il bene non fosse costretto e involontario, ma fosse la retta azione voluta dalla libera scelta (ἀλλὰ κατόρθωμα προαίρεσεως γένοιτο)» (II,55,840-841); cf. XIV,407,1428-408,1431, sulle mani di Ct 5,14 come simbolo del libero arbitrio che sceglie il bene e, come lo scultore, toglie plotinianamente il male superfluo dalla natura umana; XV,439,1482-440,148, ove si esalta la libertà della sposa come specchio immacolato che restituisce l'immagine bella e integra (cf. Ct 6,4) della persona umana. Sulla teologia sinergistica gregoriana e il suo complesso intrecciarsi a) con la sua innovativa protologia, che intende emendare quella origeniana imperniata sulla preesistenza degli intelletti, e b) con la sua innovativa escatologia, che intende emendare quella origeniana esposta alla possibilità di una nuova caduta degli intelletti originari per sazieta del Bene, rimando a G. Lettieri, *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo Testamento al VII secolo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2007; e a G. Lettieri, *Il nodo cristiano. Dono e libertà dal Nuovo Testamento a Isacco di Ninive*, di prossima pubblicazione presso Carocci, Roma.

- 26 «Non attribuiscono al creatore la causa del loro aspetto tenebroso, ma pensino che è il libero arbitrio di ciascuno a fissare l'inizio da cui siffatto aspetto ha origine [...]. All'inizio non ero così, ma lo diventai [...], non fui fatta nera per natura» (II,54,834-835). Sul sole della tentazione maligna, cui la libertà della creatura cede, cf. II,51,836-52,837. Si noti, in II,61,850-851, l'identificazione dell'Amata con la pecorella smarrita: «Una pecora sola rappresenta tutta l'umana natura».
- 27 «La mia somiglianza con le tenebre fu infatti trasformata nella forma della bellezza (μετεσκευάσθη γὰρ τὸ ὁμοίωμα τοῦ σκότους εἰς κάλλους μορφήν) [...]. La forma oscura della sua vita si trasforma nella grazia luminosa (ἡ σκοτεινὴ τοῦ βίου μορφή πρὸς τὴν φωτεινὴν χάριν συµµεταβάλλεται)» (*OmCt* II,47,803-48,831). Si noti, comunque, in II,63,854-855, l'osservazione che la richiesta dell'Amata all'Amato di mostrarsi viene delusa per accrescere il suo desiderio e la sua gioia futura: «Non è ancora ritenuta degna della voce dello Sposo, perché Dio provvedeva a qualcosa di meglio nei suoi confronti, affinché il ritardo del suo godimento accendesse in lei il desiderio in una brama maggiore e insieme con il desiderio crescesse la gioia (ὡς ἂν εἰς μείζονα πόθον τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῆς ἀναφλέξειεν ἢ ἀναβολὴ τῆς ἀπολαύσεως, ὥστε συναυξηθῆναι τῷ πόθῳ τὴν εὐφροσύνην)». Evidente, in questo caso, la dipendenza da Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, ed. a cura di L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SC 375-376, Cerf, Paris 1991-1992 [si indica libro, capitolo, paragrafo, pagina dell'ed. latina, quindi pagina della tr. it. a cura di M. Simonetti, Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, Città Nuova, Roma 1976]: cf. Ct III,14,10,662,243-244 ove si afferma che «lo sposo

immagine di Dio soltanto nell'intelletto creato purificato da ogni passione e da ogni inclinazione per la corporeità,<sup>28</sup> si scopre comunque in se stessa come divenire interminabile, «via che conduce a se stessa» (von Balthasar), processo infinito di approssimazione all'Infinito che la crea e l'attira: quindi come differire, estaticità, rinvio all'altro in sé.

Per questo, «la donna» non è mai perfetta e adeguata, ma sempre confessa la sua lontananza dall'Amato, quindi l'approssimazione infinita del suo amore, pure visitato da Dio, tanto più intimo e profondo nel suo generare desiderio, quanto più irraggiungibile nel suo sottrarsi. In tal senso, come gli amici dello Sposo donano alla sposa «oggetti simili all'oro e trapunti d'argento» (Ct 1,11) – dunque non l'inattingibile oro della natura assoluta di Dio, ma soltanto l'argento di sue congetture e immagini, come già aveva affermato Origene –,<sup>29</sup> così la sposa non può attingere il profumo assoluto di Dio, ma sempre solo il suo redentivo riverberarsi nella virtù dell'anima, identificato con il sacchetto di nardo di Ct 1,12.<sup>30</sup> Coerentemente, il «letto ombreggiato» di Ct 1,17 viene a rappresentare il paradigma di tutte le teofanie: Dio diviene ombra, corpo, segno, nel letto della persona di Cristo, nel quale natura umana e natura divina si congiungono.<sup>31</sup> Pertanto, l'intera

---

non resta sempre con la sposa – questo infatti è impossibile per la natura umana –, la quale talvolta viene visitata da lui, talvolta viene abbandonata, affinché ella lo desideri di più (interdum quidem visitetur ab eo, interdum vero relinquatur, ut amplius desideret eum)».

- 28 Mi limito qui a rinviare a Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*, ed. a cura di A. Spira e E. Mühlberg, *Gregorii Nysseni Opera*, voll. III-III, Brill, Leiden 2014, trad. it. di Claudio Moreschini, in Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche...*
- 29 Gli amici dello sposo, ad esempio Paolo o Giovanni, che «pongono nel nostro intimo certi loro ragionamenti buoni riguardo alla comprensione dei misteri cristiani, non sono in grado di dire come effettivamente sia, per sua natura, quel Bene, ma parlano di “splendore della sua gloria [...], impronta della sua sostanza” (Eb 1,6), di “forma di Dio” (Fil 2,6) e di “Logos nel principio”, di “Logos che è Dio” (Gv 1,1). Tutte queste nozioni [...] sono degli oggetti simili all'oro e non oro, che appare in mezzo ai sottili trapunti dell'argento [...] Quello che vuole significare con queste considerazioni è che la natura divina è al di sopra di ogni comprensione della mente» (Gregorio di Nissa, *OmCt*, III,86,894-897). La distinzione tra l'oro e l'argento dipende dalla lunga, stupenda esegesi di Origene a Ct 1,11-12, “Oggetti simili all'oro faremo per te, con ricami d'argento, finché il re sta nel suo letto”, in *CmCt* II,8,406,1-432,42,163-175.
- 30 Cf. Gregorio di Nissa, *OmCt* III,88,898-90,901.
- 31 «Sei venuto, tu che sei splendido (cf. Ct 1,16), ma ti sei fatto tale che noi potessimo comprenderti. Sei venuto, coprendo con l'ombra del corpo che ti avvolgeva (τῆ περιβολῆ συσκιάσας τοῦ σώματος) i raggi della tua natura divina [...]. La sposa intende con il letto [...] l'unione (ἀνάκρασιν) della natura umana con l'essere divino» (*OmCt* IV,108,928-109,931); cf. VI,176,1040-1041, ove ricorre il partici-

teoria dell'*epektasis* dipende, in profondità, dal «la teofania che si è verificata per noi nella carne (ἡ διὰ σαρκὸς γενομένη ἡμῶν θεοφάνεια)». <sup>32</sup> Questa prolunga nello stesso protendersi della mente e del desiderio il rivelarsi di Dio in Cristo, quindi il congiungimento d'amore, impossibile eppure estaticamente reale, tra Dio infinito e l'anima finita. <sup>33</sup>

L'esordio della V omelia è dedicato ad approfondire il significato di *Ct* 2,8: «La voce del mio diletto». Identificata con il rivelarsi dello Sposo, la voce indica la dimensione estatica del suo comunicarsi, chiama ad uscire fuori di sé:

Non “aspetto”, non “volto”, non “immagine” che riveli la natura di colui che viene cercato, ma “voce”, la quale suscita solamente una congettura piuttosto che una ferma convinzione sull'identità di colui che sta parlando (ἀλλὰ φωνὴ στοχασμὸν μᾶλλον ἢ βεβαίωσιν ἐμποιοῦσα περὶ τοῦ φθεγγομένου). Che le parole dette assomiglino, infatti, più a una congettura che alla sicura pienezza della comprensione, esente da ogni ambiguità (εἰκασμῶ μᾶλλον ἔοικε τὸ λεγόμενον καὶ οὐχὶ ἀναμφιβόλῳ τινὶ πληροφορίᾳ τῆς καταλήψεως), si deduce dal fatto che il testo non si sofferma su un unico tipo di ragionamento e non considera un genere soltanto, ma si muta volgendosi verso differenti oggetti durante le visioni e crede di vedere ora in un modo ora in un altro (ἄλλοτε ἄλλως βλέπειν), e non indugia sulla medesima immagine dell'oggetto compreso. Il testo così suona, infatti: “Ecco, egli viene” (*Ct* 2,8). Non sta fermo e non attende, si da farsi riconoscere, grazie alla sua sosta [...], ma si sottrae sempre alla vista, prima di essere conosciuto perfettamente (ἀλλ' ἀφαρπάζων ἑαυτὸν τῶν ὄψεων, πρὶν εἰς τελείαν γνῶσιν ἔλθειν) [...]. Così quell'essere che è di volta in volta oggetto di comprensione è sempre una figura diversa (οὕτως τὸ αἰεὶ καταλαμβανόμενον ἄλλοτε ἄλλος ἐστὶ χαρακτήρ). <sup>34</sup>

pio συσκιαζόμενος. In *OmCt* IV,126,956-957, il melo, cui è paragonato l'Amato in *Ct* 2, rappresenta il Figlio Unigenito rivestito del rosso del sangue (la buccia) e il bianco della carne (la polpa della mela); analogamente, cf., in XIII,387,1392-1393, la stessa interpretazione riferita alla definizione dell'Amato come bianco e vermiglio in *Ct* 2,3. In IV,127,960-961, l'Unigenito è identificato con la freccia d'amore che ferisce l'Amata (cf. *Ct* 2,5) e che è scoccata dal «Dio che è Amore», che è il Dio-Trinità. Assai deludente, soprattutto se paragonata a quella cristologica origeniana (cf. Origene, *CmCt* III,9,582,1-589,10,214-217, in riferimento a *Ct* 2,6: “La sua mano sinistra è sotto la mia testa e la sua mano destra mi abbraccia”), l'interpretazione della destra e della sinistra dell'Amato, in Gregorio di Nissa, *OmCt* IV,129,962-963.

32 *OmCt* XIII,383,1384-1387.

33 Cf., in proposito, *OmCt* XIII,385,1388-387,1393, ove si sottolinea l'essersi fatto tutto a tutti di Cristo, sulla scia di Origene e della sua dottrina delle ἐπίνοια, diretta ispiratrice di quella gregoriana delle teofanie.

34 *OmCt* V,139,978-979.

L'intimità di Dio apre una dismisura interiore: il centro del soggetto è estatico, vive di un desiderio che proietta il sé nell'altro, anzi rivela l'Altro come avvento del sé, come Dono che lo rende vivo, perché amante. Ciò che è più proprio dell'uomo è, allora, il suo fuoriuscire in se stesso, l'essere esposto al Dono: l'ospitare gli avventi dell'Altro, l'a-venire indisponibile del Senso... "Ecco, egli viene". Chi viene, allora, è una persona, un *logos* vivente, che impone responsabilità. Anziché alienare l'uomo, il venire dell'Altro chiama una risposta libera e rischiosa, anzi chiama, nomina, quindi genera come persona colui cui si rivolge. Infatti, l'assoluto non è più mera forma, misura oggettivabile, né semplice principio costitutivo di un ordine, ma soggetto inesauribile, che mai può essere compreso, esaurito, fissato: desiderio del desiderio dell'altro, di cui l'uomo è l'immagine. Per questo, la voce ne indica al tempo stesso la presenza e l'assenza, il rivelarsi e il sottrarsi, nella sua inesauribile trascendenza rispetto a qualsiasi fissa comprensione. La natura proteiforme dell'Amato, quindi l'inesauribile corsa congetturale alla quale, fuggendo come gazzella o cerbiatto (cfr. *Ct* 2,9), costringe l'Amata, è ribadita, comunque, anche quando da voce (nella profezia che nell'Antico Testamento lo annuncia) egli pare farsi piena manifestazione, presenza, oggetto di visione.<sup>35</sup> Sì che la finissima notazione relativa all'accumularsi convulso, al movimento vorticoso e sfuggente delle immagini di questi singoli versetti del *Cantico*, può essere assolutizzata come giudizio complessivo sull'opera rivelativa degli intimi misteri divini. Qualsiasi volto, presenza, visione, persino quella del Figlio che «viene», infatti, torna ad essere comunque congettura e voce, invocazione che *ancora* continua a chiamare l'avvento inesauribile dell'altro, buono proprio perché libera con il suo sottrarsi alla presenza disponibile.

Ogni cosa buona che possa essere pensata relativamente alla natura divina procede verso l'infinito e l'incircoscritto (εις ὑπερόν τε καὶ ἀόριστον πρόεισιν). Dove, infatti, non ha luogo il male, lì non vi è alcun limite al bene. [...] L'anima infatti diviene sempre più grande perché partecipa all'essere che è superiore e non si arresta nella sua crescita, mentre il bene al quale essa partecipa rimane sempre uguale e viene trovato da colei che sempre più (ἐπὶ πλεῖον αἰεὶ) partecipa di esso in una misura sempre maggiore. [...] Dopo che partecipò, per quanto le fu possibile, alle cose buone, di nuovo (πάλιν), come se non avesse partecipato ancora a tali realtà, è trascinata a partecipare a quel bene che è superiore a tutto (ὡς ἔτι τῶν καλῶν οὐσαν ἀμέτοχον πρὸς τὴν τοῦ ὑπερκειμένου κάλλους μετουσίαν

35 «“Ecco, egli viene” [...] Dio si manifestò nella carne e apparve alla vita nostra» (*OmCt* V,141,982-983); cf. «l'epifania di Dio nella carne (ἡ κατὰ σάρκα τοῦ θεοῦ ἐπιφάνεια)», in *OmCt* V,140,980-981.

ἐφέλκεται), sì che il suo desiderio si accresce in relazione al suo progresso nell'accostarsi a quello che di volta in volta appare (ὥστε αὐτῇ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς προκοπῆς πρὸς τὸ αἰεὶ προφαινόμενον καὶ τὴν ἐπιθυμίαν συναύξεσθαι). Ma poiché sovrabbondano (διὰ τὴν ὑπερβολὴν) i beni che sempre si trovano riposti nell'essere che tutto sovrasta, essa crede di iniziare allora per la prima volta la sua ascesa. Per questo motivo il Logos dice ancora una volta alla sposa che si era destata: "Sorgi (ἀνάστηθι: Ct 2,13)" e, quando essa fu giunta, "Vieni (ἔλθέ: Ct 2,14)". Colui che sorge in questo modo non cesserà di sorgere sempre e colui che corre verso il Signore avrà da percorrere un ampio spazio nella sua corsa divina! Sempre, infatti, bisogna sorgere e, se ci si avvicina di corsa, non bisogna mai, per questo, smettere, sì che per quante volte dica Sorgi e Vieni, altrettante volte il Logos dà alla sposa la forza per salire ad una condizione migliore. [...] Colui, infatti, che la esorta ad essere bella, da bella che già era, le suggerisce esplicitamente quelle parole dell'Apostolo, ordinandole di trasformare la sua medesima immagine di gloria in gloria (cfr. 2Cor 3,18), sì che sempre è gloria quello che si riceve e quello che di volta in volta si trova, e per quanto grande e sublime questo sia, si ha fede che sia minore di quanto si è sperato.<sup>36</sup>

L'ascesa attraverso le varie fasi dell'economia storica di salvezza – dagli antichi ai nuovi eventi salvifici – si prolunga in ulteriori ascese di desiderio, di virtù e di conoscenza che mai avranno fine. *L'Ecco, viene*, riferito a Cristo, si compie e si infinitizza nel *Vieni* senza requie, l'invocazione di cui vive l'Amata, anche quando lo Sposo è presente. La redenzione è realtà sempre in divenire, la resurrezione dell'anima – *Sorgi* (ἀνάστηθι) – è evento sempre escatologico – *Vieni* (ἔλθέ) –, avviene come inesauribile, sempre ulteriore, futuro accoglimento della rivelazione salvifica,<sup>37</sup> come in

36 *OmCt* V,157,1010-159,1013.

37 Cf., in *OmCt* XI,322,1280-325,1285, il commento a Ct 5,2: «La voce del mio diletto picchia alla porta», ove «con il termine "porta" noi intendiamo il pensiero congetturale delle realtà inesprimibili (τὴν στοχαστικὴν τῶν ἀρρήτων διάνοιαν), grazie al quale è fatto entrare nella casa l'oggetto cercato. La verità, dunque, sta al di fuori della nostra natura, ma attraverso una conoscenza parziale (διὰ τῆς ἐκ μέρους γνώσεως), come dice l'Apostolo, batte alla porta della nostra mente per mezzo di allegorie e di simboli (ἐν ὑπονοίαις τισὶ καὶ αἰνίγμασι θυροκρουστῆ τὴν διάνοιαν), e dice. "Aprimi"» (XI,324,1284-1285). Si rende qui evidente e irriducibile «il significato *escatologico* dell'esperienza cristiana, il superamento di ogni oggettività: Dio non è lì, "viene", atteso fino all'*ultimo* giorno, sorprendendo sempre i desideri che l'annunciano» (M. de Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la difference*, Desclée de Brouwer, Paris 1969, Seuil, Paris 2005(2), tr. it. *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 8). Profondamente convergente con le prospettive gregoriane mi pare l'ermeneutica del simbolo proposta da Pareyson, seppure caratterizzata da una complessa distinzione, assente in Gregorio, tra simbolo (rappresentazione dell'immaginazione che fa pensare e alla quale nessun concetto può essere adeguato), metafora (che tende a togliere

un'infinittizzazione interiore dell'apocalissi di Dio, del suo manifestare una gloria sempre eccedente,<sup>38</sup> al punto che la fede cristiana si compie nella paradossale confessione della delusione dolorosa<sup>39</sup> della propria stessa speranza, che pure rinasce come sempre nuova, in un'interiorizzazione psicologica inesauribilmente progressiva della dialettica tra croce e resurrezione. Si legga la stupenda interpretazione del notturno desiderio erotico dell'Amata (cfr. *Ct* 3,1), quindi dell'unione con lo Sposo e ancor più del godimento paradossale che ella trae dal dolore per l'assenza dell'Amato:

“Nel mio letto, di notte, cercai colui che l'anima mia ha amato. Lo cercai e non lo trovai, lo chiamai e non mi udì” (*Ct* 3,1) [...]. Che cosa c'è di più sublime dell'essere proprio in colui che si desidera e dell'accogliere in sé colui che si desi-

---

l'immagine nel senso nascosto verso il quale trasporta) e allegoria (ove l'allegoria sarebbe il rinvio meramente strumentale del segno al concetto, nel quale quello è tolto ed esaurito): «Nel simbolo non dimora un sottinteso da esplicitare, dopo di che nulla resterebbe da dire, ma un implicito da rivelare, cosa che per il suo carattere inesauribile può riuscire solo all'interpretazione intesa come processo infinito. Nel simbolismo la presenza del non detto e dell'implicito per un verso costituisce il margine interno e la profondità del simbolo, per l'altro verso si manifesta come un eccesso di senso o un sovrappiù di significato, che conferiscono all'immagine simbolica un'aura vibrante, un alone di suggerimenti sempre nuovi, un raggiamento infinito che trasforma il “molto pensare” in discorso inesauribile. L'ambiguità del simbolo risiede nella sua plurima anzi infinita significanza. Invece l'ambiguità della metafora consiste nella sua instabilità. Metafora e simbolo si può dire che al tempo stesso convergono e divergono. In quanto convergono sono due tappe d'un solo processo che culmina nel simbolo. In quanto divergono la metafora più che all'identità simbolica mira all'allusione e al rinvio. La metafora tende perciò a scontrarsi con un'alternativa: o trapassare a simbolo o scadere ad allegoria» (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, 110-111); cf. 97-119. Potremmo quindi definire la metafora come congettura, chiamata a riconoscere la sua infinita inadeguatezza rispetto al simbolo, ovvero all'idea di Dio infinito che pure cerca di esprimere. Segnalo come mai Pareyson si confronti con Gregorio di Nissa: egli, evidentemente, ne assume l'eredità tramite la mediazione della fortuna moderna dell'origenismo e della teologia congetturale del Nissenò, che approda, nel Novecento, a Jaspers e Ricoeur.

38 Cf. *OmCt* VIII,253,1166-1167,

39 «Le parole del *Cantico dei Cantici* che ora ci sono state proposte dalla lettura e che provengono dalla filosofia (φιλοσοφία) di quel testo, ci inducono a desiderare (εις επιθυμίαν ἄγει) la contemplazione di quei beni che sono sopra di noi, ma instillano in un certo senso dolore (λύπην) nelle nostre anime, perché ci inducono alla disperazione (ἀπόγνωσιν ἐμποιοῦντα) di vedere mai quelle realtà che sono inaccessibili. Come, infatti, non provare dolore vedendo che l'anima purificata, levata in alto da tali ascese per mezzo dell'amore fino ad arrivare alla partecipazione del bene, non pensa ancora, come dice l'Apostolo (cf. *Fil* 3,12), di avere afferrato quello che ricerca?» (*OmCt* V,137,976-977).

dera? E, pur trovandosi in questa condizione, ella si lamenta ancora, come se fosse manchevole del bene e come se non possedesse ancora quello che è posto alla sua vista come oggetto del suo desiderio; si angustia e si affligge e fa conoscere a tutti l'afflizione (*ἀμυχανίαν*) in cui si trova [...]. Ella è giunta, come credeva, al culmine delle speranze e oramai pensa di essere unita a colui che brama. Pertanto chiama *letto* la più perfetta partecipazione al bene e dice *notte* il momento del congiungimento. Ma con il termine *notte* ella indica la contemplazione delle realtà non viste, a somiglianza di Mosè, il quale si trovò nella caligine nella quale era Dio (cf. *Es* 20,21). Infatti, come dice il profeta, “Dio aveva fatto delle tenebre il suo nascondiglio tutto all’intorno” (*Sal* 17,12). Una volta che si è trovata in quella condizione, allora apprende che è tanto lontana dall’essere salita alla perfezione quanto ne sono lontani coloro che nemmeno hanno iniziato l’ascesa. Infatti, essa dice: “Oramai, considerata degna delle realtà perfette, io ho trovato posa, come in un letto, nella comprensione di quello che ho conosciuto, allorquando fui penetrata dentro le realtà non viste, abbandonando i sensi, e fui avvolta dalla notte divina, perché cercavo colui che era nascosto nella tenebra. Allora io possedevo l’amore per colui che desideravo, ma l’oggetto del mio amore svanì sfuggendo alla presa (*διέπτη τὴν λαβήν*) dei miei ragionamenti. Io lo cercavo, infatti, nel mio letto, durante le notti, sì da conoscere quale ne fosse la sostanza, donde provenisse, dove terminasse e in quale condizione possedesse la sua esistenza. Ma non lo trovai: lo chiamavo per nome, per quanto mi era possibile trovare un nome per colui che non è nominabile. Ma non esistevano significati di nomi che raggiungessero colui che andavo cercando”. Come è possibile, infatti, che Colui che è al di sopra di ogni nome sia trovato per mezzo del pronunciare un nome? Per questo ella dice: “Lo chiamai e non mi udi”. “Allora io compresi che non vi è limite (*πέρας*) alla sua magnificenza, alla sua gloria, alla sua santità”.<sup>40</sup>

Ogni punto di perfezione è relativizzato, nella consapevolezza dell’infinita eccedenza d’amore dell’Amato, quindi dell’inesauribile mancanza inscritta nell’aspirare, che più cresce, più approfondisce il mistero dell’alterità che lo muove. La stessa estasi mistica nella tenebra della notte divina – ove la visione di Dio culmina nel non vederlo e nell’unirsi a lui proprio nell’assenza di possesso dell’Amato –<sup>41</sup> è soltanto provvisoria o, meglio, approssimativa, quindi sempre ulteriore o escatologica<sup>42</sup>: l’amplesso (l’es-

40 *OmCt*, VI,179,1044-1047; VI,182,1046-1049.

41 Il tema della paradossale visione della tenebra divina è destinato ad una straordinaria fortuna storica. La più importante variazione dell’entrata nella tenebra divina (descritta anche nelle fondamentali pagine della *VitaMosè*, II,23,152-169,592-599) è quella della *Teologia mistica* dello Pseudo-Dionigi – che degli scritti di Gregorio si nutri –, eppure, proprio per il suo culminare in un’estasi definitiva e beatificante, seppure “mortale” per la finitezza, essa rappresenta un vero e proprio scarto rispetto alla mistica infinitamente progressiva di Gregorio.

42 Sulla nozione gregoriana di estasi, cf. W. Völker, *Gregorio di Nissa...*, 181-192; in part.: «L’estasi viene a determinarsi nei suoi contenuti mediante la rivelazione



sere l'uno nell'altro, definito come ciò che vi è di più sublime) si compie sempre nel sottrarsi dell'Amato, nella perdita dell'Innominabile. La più autentica unione d'amore è soltanto l'infinito, ascendivo protendersi del desiderio amante, mai sazio perché mai definitivamente appagato, sicché il culmine dell'amore coincide, paradossalmente, nel lasciare che l'altro ci sfugga, ci porti sempre al di là del nostro limite. *Ancora...* L'Altro come Persona differisce irriducibilmente, per questo è, nella sua profondità, inconoscibile per l'intelligenza e inesauribile per il desiderio.

## 2. Logos, teofania, congettura

La teologia mistica di Gregorio può pertanto essere "attualmente" restituita come complessa filosofia del linguaggio, che restituisce alla facoltà razionale dell'uomo la capacità di generare nomi/voci molteplici come segni della realtà trascendente di Dio,<sup>43</sup> nella sua essenza altra e irriducibile alla parola inventiva dell'uomo, comunque secondaria ed estrinseca, quindi congetturale.<sup>44</sup> Infinita si ri-vela la realtà suprema e creatrice, rispetto al molteplice, perché finito<sup>45</sup> potere di significazione del linguaggio umano: l'unica parola adeguata, allora, diviene quella che ammutolisce<sup>46</sup> o delira,

---

nella storia» (190); la dottrina mistica dell'estasi è, cioè, l'interiorizzazione psicologica e l'infinitizzazione epistemologica della struttura escatologica della rivelazione come grazia. Il testo forse più significativo sull'estasi è quello sulla sobria ebbrezza in *OmCt X*,308-311,1258-1263.

43 «La capacità razionale posta da Dio in noi scopri le voci che significano quello che esiste» (*ContraEunom II*,84,395,1166-1167).

44 «I nomi, per Gregorio, sono ἐπιτίνοιαι, ossia pensieri (νοῖ) relativi (ἐπί) all'oggetto designato: sono perciò prospettici, categoriali, preposizionali; dicono l'intorno e non l'interno, i predicati, non la sostanza. Proprio per questo, del resto, un unico oggetto è detto da una molteplicità di nomi» (M. Zupi, *Incanto e incantesimo del dire...*, 377).

45 «Ma chi è così stordito da ignorare che la natura di Dio, qualunque cosa egli sia per sua sostanza, è unica, semplice, uniforme e non composta (μία ἐστὶν ἀπλή τις καὶ μονοειδής καὶ ἄσύνθετος) e in nessun modo si può osservare che esista in una composizione di elementi svariati (καὶ κατ' οὐδένα τρόπον ἐν ποικίλῃ τινὶ συνθέσει θεωρουμένη), mentre l'anima umana sta a terra ed è sepolta in questa vita terrena, perché non può vedere con chiarezza quello che cerca e in molti modi e in molte vie si protende verso la natura inesprimibile e ciononostante non può cogliere con un solo concetto quello che le rimane nascosto?» (*ContraEunom II*,95,475,1200-1203)

46 «Il non avere confine (τὸ γὰρ μὴ ἔχειν ὄρον) è proprio della grandezza di Dio... Quello che è senza confini non può essere circoscritto (τὸ δὲ ἀόριστον περιληφθῆναι οὐ δύνανται)... Poiché Dio è più potente e alto della significazione



confessando il suo mancare, il suo inesorabile differire, il continuare a balbettare,<sup>47</sup> protesa verso quella Parola assoluta, inattingibile in se stessa, eppure “incarnatasi”, divenuta teofania.

Incapace di attingere l'essenza delle realtà create (di sé, degli altri, di ogni creatura), l'uomo, è ancor più incapace di attingere il mistero assoluto di Dio, di cui può cogliere soltanto l'esistere, il darsi, ma non la natura essenziale.<sup>48</sup> Per esprimerci kantianamente, la conoscenza dell'uomo non potrà mai attingere l'essenza nascosta del reale (il noumeno, leibnizianamente pensato come monade spirituale nascosta al di sotto delle realtà apparenti, per Kant inconoscibile), ma soltanto il suo fenomeno (il darsi nell'esperienza come altro sensibile rispetto all'io, che lo conosce determinandolo e condizionandolo); sicché noi siamo certi e signori soltanto di “cose”. L'incondizionato, l'infinito può essere soltanto oggetto di sapere regolativo, congetturale, ipotetico (pensato come suprema unificazione della totalità dei fenomeni, quindi come supremo ideale della ragione), e mai di sapere costitutivo, definitorio, comprensivo. Sicché soltanto nella

---

dei nomi, noi abbiamo imparato a venerare con il silenzio le realtà superiori alla parola e al pensiero (τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν)» (*Contra Eunom* III, I, 20, 103-105, 1324-1325). «Uno solo è il nome significativo della natura divina (ἐν ἑστί σημαντικὸν τῆς θείας φύσεως ὄνομα), cioè la meraviglia che in modo inesprimibile sorge, a suo riguardo, nella nostra anima (τὸ ἀρρήτως περὶ αὐτῆς ἡμῶν θαῦμα κατὰ ψυχὴν ἐγγινόμενον)» (III, VI, 78, 4, 1538-1539).

47 «La potenza divina supera infinite volte la nostra natura ed è inaccessibile alla nostra partecipazione, ma come una madre affettuosa balbetta insieme con i gridolini privi di significato dei bambini (οἷόν τις μήτηρ εὐσπλαγγνος τοῖς ἀσήμοις τῶν νηπίων κυζήμασι συνδιαψελλιζομένη), così Dio dona alla natura umana quanto può ricevere e per questo motivo nelle varie teofanie si conforma alla misura dell'uomo (καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ποικίλαις πρὸς τοὺς ἀνθρώπους θεοφανείαις καὶ κατὰ ἄνθρωπον σχηματίζεται) e si esprime in maniera umana e assume i sentimenti umani)» (*Contro Eunom* II, 87, 419, 1176-1177).

48 «L'essere divino, quale che sia per sua natura, è intangibile e incomprendibile e superiore ad ogni accesso fornito dai ragionamenti, mentre la mente umana, anche se è curiosa e lo cerca impiegando i ragionamenti dei quali è capace, si sforza, sì, di toccare la natura inavvicinabile e sublime, ma non ha la vista così acuta da vedere chiaramente colui che è invisibile e comunque non è a tal punto privata di ogni possibilità di avvicinarsi ad esso da non poter congetturare niente su colui che sta ricercando. La nostra mente, invece, coglie qualcosa relativamente all'oggetto cercato, perché si serve del contatto che le hanno procurato i ragionamenti, mentre un'altra caratteristica di Dio la concepisce proprio perché è impossibile vederlo, e, se così si può dire, considera una chiara conoscenza proprio il fatto che l'oggetto cercato è al di sopra di ogni conoscenza» (Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio* II, 32, 138, 1046-1047). L'esistere di Dio, quindi, al tempo stesso appare, spinge alla congettura, e si sottrae, determina la vanificazione di qualsiasi congettura.

fede (che Kant interpreta come pratica), l'infinità di Dio si manifesta imperativa e attrattiva nella ragione dell'uomo, che scopre in sé la sua stessa libertà tramite il dovere del rispetto dell'universale alterità (la legge morale), postulando l'esistenza di un'anima immortale che trascende l'ambito del determinato e dell'inclinazione sensibile, in quanto virtù chiamata a un infinito processo di accrescimento di conoscenza e di felicità, che soltanto la postulata esistenza di Dio infinito (il sommo Bene) può garantire.

Analogamente, per Gregorio, qualsiasi conoscenza, idea ipotetica o congettura umana che pretenda di costringere Dio «in una rappresentazione comprensiva (κατά τινα περιληπτικήν φαντασίαν) [...] plasma soltanto un idolo di Dio (εἶδωλον Θεοῦ) e non annuncia Dio». <sup>49</sup> Ormai, il desiderio di alterità giudaico-cristiano eccede l'intelligenza della forma, della presenza ontologica nella quale si compie la razionalità greca. La traccia, il bagliore effimero della congettura (στοχασμός), l'ipotesi inesausta e sempre progressiva, ma mai dogmaticamente

49 *Vita Mosè* II,26,165,600-601. «La grandezza della natura divina non è conosciuta in quanto è compresa, ma in quanto oltrepassa ogni rappresentazione e ogni capacità comprensiva (οὐκ ἔν τῷ καταλαμβάνεσθαι τὸ μέγεθος τῆς θείας γνωρίζεται φύσεως ἀλλ' ἐν τῷ παριέναι πᾶσαν καταληπτικήν φαντασίαν καὶ δύναμιν). L'anima, infatti, che esce dalla sua natura affinché la sua conoscenza delle realtà invisibili non sia impedita da alcun oggetto consueto, non si ferma nel ricercare l'oggetto che non riesce a trovare e nel chiamare colui che non può essere indicato da parola umana (οὔτε ζητοῦσα τὸ μὴ εὕρισκόμενον ἴσταιται οὔτε καλοῦσα τὸ ἀνεκφώνητον παύεται). Dice infatti: "Lo cercai e non lo trovai" (Ct 5,6). Come infatti avrebbe potuto essere trovato quell'oggetto che non è rivelato da nessuna cosa conosciuta? Non la forma, non il colore, non la circonferenza, non la quantità, non il luogo, non la figura, non la congettura, non la similitudine, non l'analogia (οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐ περιγραφή, οὐ ποσότης, οὐ τόπος, οὐ σχῆμα, οὐ στοχασμός, οὐκ εἰκασμός, οὐκ ἀναλογία), sempre si trova al di fuori di ogni via di comprensione intellettuale e assolutamente sfugge sempre alla presa di coloro che lo cercano (ἀλλὰ πάσης καταληπτικῆς ἐφόδου ἐξώτερος ἀεὶ εὕρισκόμενος ἐκφεύγει πάντως τὴν τῶν ζητούντων λαβήν). Per questo motivo l'anima escogita ogni significato di nomi (τούτου χάριν ἐπινοεῖ μὲν παντοίαν ὀνομάτων δύναμιν), pur di indicare quel bene inesprimibile (εἰς τὴν τοῦ ἀφράστου ἀγαθοῦ σημασίαν), ma ogni capacità discorsiva del ragionamento rimane sempre vinta e dichiarata inferiore all'oggetto che cerca (ἠτῶνται δὲ πᾶσα φραστικὴ λόγου δύναμις καὶ τῆ ἀληθείας ἐλάττων ἐλέγχεται) [...]. "Mirabile è il nome e grande al punto che nessun orecchio umano può contenerlo" (*Giudici* 13,18). Per questo motivo anche l'anima chiama il Logos come può, ma non può come vuole. Vuole infatti più di quanto non possa (βούλεται γὰρ πλεῖον ἢ δύναται); e comunque non può certo volere tanto quanto Egli è, ma solo quanto può volerlo il suo libero arbitrio. Dunque, poiché Colui che è chiamato è irraggiungibile dallo slancio di chi lo chiama, per questo motivo essa dice: "Lo chiamai e non mi udi" (ἐπεὶ οὖν ἀνεφικτός ἐστιν ὁ καλούμενος τῆ τοῦ καλοῦντος ὀρμῇ, διὰ τοῦτό φησιν· "Ἐκάλεσα αὐτὸν καὶ οὐκ ὑπήκουσέ μου": Ct 3,1)» (*OmCant*, XII, 357, 1338-1341 e 358-359, 1342-1343).



definitiva, sono la rivelazione più autentica, il tocco più “sensibile” (e tale proprio perché passivo, “materialmente” estatico) della relazione infinita, della Trinità personale, segreto profondo dell’essenza assoluta. In tal senso, il nome non definisce, non comprende, ma, disdicendosi e ammutolendo, chiama, invoca, confessa, nella consapevolezza che l’evento divino dell’alterità è sempre escatologico,<sup>50</sup> messianico, a-venire.<sup>51</sup> Come si è rilevato, l’ἐπέκτασις è l’interiorizzazione psi-

50 In effetti, la dottrina gregoriana dell’ἐπέκτασις finisce per relativizzare la differenza tra il progresso spirituale in questo eone e la pienezza della fruizione escatologica di Dio: «Colui che espose ai Corinzi le sue straordinarie visioni (cf. *2Cor* 12,1-4), il grande Apostolo, allorquando disse di essere incerto in quale natura si trovasse, cioè se egli era corpo o pensiero nel momento della mistica iniziazione nel Paradiso, attestando quanto gli era successo dice: “Non penso ancora di avere raggiunto, ma mi protendo verso quello che mi sta dinanzi, dimenticandomi di quello che ho già compiuto” (*Fil* 3,13). E mostrando che anche dopo quella sua famosa esperienza al terzo cielo, che egli fu il solo a conoscere [...], e dopo avere udito le parole inesprimibili dei misteri paradisiaci, egli si slanciava ancora più verso l’alto e non sostava nel corso della sua ascesa: il bene che aveva raggiunto non poneva un termine al suo desiderio. In questo modo, egli ci insegnava, io credo, che di quella natura beata del bene, gran parte è costituito da quello che di volta in volta noi troviamo; ma infinitamente maggiore di quello che ogni volta è compreso è quello che rimane al di sopra e quest’esperienza si ripete continuamente per colui che ne partecipa, in quanto egli gode di un continuo accrescimento, che si attua in tutta l’eternità dei secoli attraverso delle realtà sempre maggiori. [...]. In tutta l’eternità del secolo infinito, colui che corre verso di te sempre cresce e sempre sale più in alto, perché il suo accrescimento si attua, in proporzione, per mezzo del suo ascendere nel bene [...]. Il desiderio di chi ascende non si ferma mai alle realtà che sono conosciute, ma l’anima sale successivamente, spinta da un desiderio più grande, ad un altro più grande ancora, e continuamente procede verso l’infinito attraversando realtà sempre più elevate (οὐδέποτε γὰρ ἐπὶ τῶν ἐγνωσμένων ἢ τοῦ ἀνιόντος ἐπιθυμία μένει, ἀλλὰ διὰ μείζονος πάλιν ἐτέρας ἐπιθυμίας πρὸς ἑτέραν ὑπερκειμένην κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἢ ψυχὴ ἀνιοῦσα πάντοτε διὰ τῶν ἀνωτέρων ὁδεύει πρὸς τὸ ἀόριστον)» (*OmCt* VIII,245,1152-247,1157). Cf. VI,173,1034-174,1037. Cf. M. Ludlow, *Divine infinity and eschatology: the limits and dynamics of human knowledge, according to Gregory of Nyssa Contra Eunomium II §§ 67-170*, in L. Karfiková et alii, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Tenth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, 15-18 September 2004)*, Brill, Leiden 2007, 217-237.

51 Sarebbe interessante, in proposito, riflettere sulla nozione di confessione, sul segreto del nome, sull’evento della verità come «visitation», sul rapporto tra dono, impossibile, sacrificio di sé, in Jacques Derrida, di cui cf. i saggi tradotti e raccolti in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997; *Circonfession*, in Bennington, Geoffrey – Derrida, Jacques, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, pp. 7-291; *Donner le temps*. I. *La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; trad. it. *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1996; *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; trad. it. *Do-*



cologica dell'apocalissi salvifica, cristologicamente scandita dalla dialettica lettera/Spirito, morte/vita, svanire della presenza/avvento del dono; in termini filosofici, essa corrisponde alla dialettica scetticismo/idealismo, o a quella tra elemento socratico e platonismo ontologico, da quello generato e continuamente inquietato. Dio prende corpo nel desiderio della creatura, che sempre muore e risorge,<sup>52</sup> nel suo progredire dall'assenza alla presenza dell'Amato, al suo tocco sensibile e misericordioso<sup>53</sup> e alla visione inesauribilmente estatica del suo Volto,<sup>54</sup> per rico-

---

*nare la morte*, Jaca Book, Milano 2002. Sottolineo come Derrida connetta insieme decostruzione, teologia negativa, confessione, tensione inestinguibile verso l'a-venire, evento mai determinabile, identificabile, condizionabile. Cf. Lettieri, Gaetano, *Il differire della metafora. II. Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino*, in «Filosofia e teologia» 28, 2014/1, pp. 127-171.

- 52 «Nessuno può partecipare alla gloria di Dio, se prima non si è mutato insieme con lui nella somiglianza della morte (Οὐδεὶς δὲ κοινωνὸς τῆς τοῦ θεοῦ γίνεται δόξης μὴ σύμμορφος πρῶτον τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου γενόμενος)» (Gregorio di Nissa, *OmCt* IX,290,1228-1229). «In questo modo anche Paolo moriva di giorno in giorno (cf. *1Cor* 15,31), poiché ogni volta egli passava ad ogni nuova vita, sempre morendo alla condizione precedente e sempre obliando i risultati raggiunti (cf. *Fil* 3,10-13). Per questo motivo anche la sposa che corre verso lo sposo non riesce a trovare una sosta nel suo progresso verso il meglio» (*OmCant*, XII,366,1354-367,1357); cf. XII,352,1330-1331.
- 53 Cf. *OmCt* XI,332,1298-340,1311, con la fondamentale esegesi di *Ct* 5,3; in part.: «Il mio diletto fece passare la sua mano attraverso la fessura della porta». Si noti che la mano del Diletto è interpretata non soltanto come la natura incomprensibile e trascendente di Dio, ma come la stessa incarnazione e grazia redentrice di Cristo: «Io penso infatti che la casa della sposa debba intendersi come la vita umana nel suo complesso e che questa mano creatrice di tutto ciò che esiste si è soffermata in essa, restringendosi nella piccola e umile realtà della nostra vita, in quanto partecipò alla nostra natura in tutto e per tutto [...]. E poiché essa si trova in mezzo a noi, ecco che produce meraviglia e sbigottimento nelle anime, che si domandano come abbia potuto il Logos apparire nella carne, come il Logos si sia fatto carne [...]. È logico, dunque, che la sposa del *Cantico* indichi profeticamente, con il simbolo della mano, la grazia del Vangelo» (XI,338,1306-1309). Cf. XIII,381,1382-1383.
- 54 In riferimento ad *Esodo* 33,21-23, scrive Gregorio: «Colui che desidera vedere Dio vede colui che desidera solo se lo segue sempre e la contemplazione del suo volto consiste in un procedere incessantemente incontro a Dio (ἄπαστος πρὸς αὐτὸν πορεία) e questo procedere giunge a buon fine solo se si segue il Logos standogli dietro... La grandezza della natura divina non è conosciuta in quanto è compresa, ma in quanto oltrepassa ogni rappresentazione e ogni capacità comprensiva (ἀλλ' ἐν τῷ παρῆναι πᾶσαν καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ δύναμιν)» (*OmCt* XII,356,1338-357,1341). Paradossalmente, il volto è davvero svelato soltanto se riconosciuto come nascosto e inesauribile, quindi inesauribilmente inseguito come "viso" sempre sottratto alla presa dello sguardo e, proprio per questo, sempre nuovamente apparso come trascendente datore di senso, vita, ulteriore desiderio.

noscervi la traccia della sua infinita ulteriorità: «In questo consiste veramente il veder Dio, nel non trovare mai sazietã (κόρον) al proprio desiderio». <sup>55</sup> Esperienza mistica, apofatica scienza teologica e memoria escatologica sono, pertanto, inseparabilmente connesse: vedere Dio significa attenderlo come sempre ulteriore venire, quindi come mistero irriducibile del dono.

Nella *Vita di Mosè*, Gregorio mette in forte tensione la limitata conoscenza dell'uomo con l'assoluta trascendenza della «vita vera» di Dio rivelata dal Figlio (cf. *Gv* 14,6), identificata con l'unica realtà che è sostanzialmente:

Quello che sostanzialmente è, è la vita vera (Τὸ γὰρ ὄντως ὄν ἡ ἀληθὴς ἐστὶ ζωὴ), che è irraggiungibile dalla conoscenza umana (τοῦτο δὲ εἰς ἐπίγνωσιν ἀνέφικτον). Se, dunque, la natura vivificatrice oltrepassa la nostra conoscenza, quello che è compreso con la conoscenza non è, in nessun modo, la vita, e quello che non è la vita non può, per natura, donare la vita. Dunque, Mosè si riempie di ciò che desidera proprio perché il suo desiderio rimane inappagato (Οὕτως οὖν πληροῦται τῷ Μωϋσεὶ τὸ ποθοῦμενον, δι' ὧν ἀπλήρωτος ἡ ἐπιθυμία μένει). <sup>56</sup>

La conoscenza dell'uomo è trascesa dalla vita, che proprio perché non comprensibile, si rivela infinitamente donativa, sempre nuova e sorprendente, per questo capace di dilatare il desiderio di Mosè oltre la sua pretesa di possesso e appropriazione. La vita è, allora, il dono sempre nuovo dell'estaticità, che, “grazie a Dio”, la ragione dell'uomo non riesce mai a comprendere, a chiudere in conoscenza esaustiva, in possesso definitivo.

### 3. *La natura escatologica della fede*

L'affermazione della natura estrinseca e congetturale del linguaggio si rivela, allora, finalizzata alla restituzione della fede come unico atto capace di avere autentica, estatica conoscenza di Dio. Fondativo è l'esempio di Abramo, che vive esodicamente, continuando a fuoriuscire da qualsiasi possibile patria concettuale. Pertanto, la teoria platonica delle conoscenze ideali – interpretate come postulati/ipotesi/punto di appoggio e slancio verso il principio assoluto, perché anipotetico del Bene <sup>–57</sup>, viene cristianizzata tramite l'assunzione *anche*

<sup>55</sup> *Vita Mosè* II,37,239,640-641.

<sup>56</sup> *Vita Mosè* II,37,235,638-639.

<sup>57</sup> «Sappi dunque che io considero l'altra parte dell'intelligibile (ἕτερον τμήμα τοῦ νοητοῦ), quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica (τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), non trasformando i postulati in principi, ma procedendo dai postulati per quello che essi sono (τὰς

gnoseologica dell'interpretazione paolina della fede di Abramo come unico principio di giustificazione, accoglimento di grazia della trascendenza assoluta, liberante esodo in Dio, reso possibile dall'infinito venire di Dio come Spirito, Dono sempre escatologico. La fede, allora, è l'unico organo di intelligenza autentica dell'Infinito, l'atto estatico che sa cogliere la presenza di Dio nell'assenza della sua disponibilità, il proiettarsi arrischiato nell'escatologico, interminabile venire dell'Incircoscrivibile, sempre mancato dai finiti concetti comprensivi dell'uomo. Abramo, perciò, si scopre «terra e cenere», cioè muto e inerte al cospetto di Dio, quindi capace soltanto di mistico silenzio.

Abramo volle vedere la bellezza primigenia (τὸ πρωτότυπον κάλλος ἰδεῖν ἐπεθύμησεν) e così tutte le altre cose, quante ne comprendeva, procedendo, con il suo ragionamento: sia la potenza sia la bontà sia l'esistenza senza principio sia il non essere delimitato da nessun confine (τὸ πρὸς οὐδὲν πέρασ ὀρίζεσθαι), sia qualsivoglia altro pensiero del genere, a cui si giunge meditando sulla natura di Dio: tutte quelle cose gli servivano da passaggi e da gradini per procedere verso l'alto (πάντα ἐφόδια πρὸς τὴν ἄνω πορείαν καὶ ὑποβάθρας ποιοῦμενος). E sempre appoggiandosi su quello che trovava (ἄει τοῖς εὕρισκομένοις ἐπερειδόμενος) e sempre protendendosi verso quello che gli stava davanti (τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτινόμενος), ponendo nel suo cuore quelle belle ascese, come dice il profeta (*Salmo* 83,6), e oltrepassando, perché era più piccolo di quello che cercava, tutto ciò che comprendeva con le proprie forze, poiché ebbe percorso tutto il campo delle congetture sulla natura di Dio che, nell'ambito di quello che si pensa su di lui, deriva dal nome (ἐπειδὴ πᾶσαν ἐν ταῖς περι τοῦ θεοῦ ὑπολήψεσι τὴν ἐξ ὀνόματος γινομένην τῆς φύσεως εἰκασίαν παρέδραμεν), purificò la sua ragione da siffatte considerazioni e ottenne per sé una fede schietta e libera da ogni nozione terrena (ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὰν πάσης ἐννοίας τὴν πίστιν ἀναλαβών): egli pensò che fosse certo e manifesto segno (σημεῖον) della conoscenza di Dio il credere che Dio fosse più grande e più elevato di ogni segno che ne fornisse la conoscenza (τὸ κρείττω καὶ ὑψηλότερον παντὸς γνωριστικοῦ σημείου τὸν θεὸν εἶναι πιστεῦσαι). Per questo motivo, dopo quell'estasi che gli era stata concessa, chinandosi di nuovo dalla sublime contemplazione alla debolezza umana (Διὰ τοῦτο μετὰ τὴν ἐπιπεσοῦσαν ἐκείνην ἔκστασιν ἐκ τῶν ὑψηλῶν θαμάτων πάλιν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην κατακύμας ἀσθένειαν), disse: "Io sono terra e cenere" (*Gen* 18,27), vale a dire muto e inerte (ἄφωνός τε καὶ ἀνερέρητος), sì da non poter spiegare che cosa sia il bene che ho pensato (ὡς πρὸς τὴν τοῦ νοηθέντος ἀγαθοῦ ἐρμηνείαν)... Con la storia di Abramo, la legge della fede per la vita futura insegna a coloro che vanno verso Dio che non è possibile avvicinarsi a lui se non si

---

ὑποθέσεις ποιοῦμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις), ossia quali punti di appoggio e di slancio (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), per arrivare sino all'aniprotetico Principio del tutto (ἴνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών)» (Platone, *Repubblica* VI,511b, tr. it. [da me leggermente ritoccata] di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, 1236-1237).

ha come intermediaria la fede, la quale unisce, per suo mezzo, alla natura incomprendibile l'intelletto che ricerca (ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλως προσεγγίσει θεῷ, μὴ πίστεως μεσιτευούσης καὶ συναπτούσης δι' ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν). Abbandonando, infatti, la curiosità che proveniva dalla conoscenza, "Abramo credette a Dio e questo gli fu imputato a giustizia" (*Rm* 4,23)... Dio imputa agli uomini come atto di giustizia la fede e non la conoscenza (ὅτι τὴν πίστιν, οὐχὶ τὴν γνῶσιν ὁ θεὸς εἰς δικαιοσύνην τοῖς ἀνθρώποις λογίζεται). La conoscenza, infatti, possiede un'intima disposizione al far la prova, se così si può dire, e accetta solamente quello che viene conosciuto (ἡ μὲν γὰρ γνῶσις ὡσπερ ἐμπειρικὴν τινα τὴν διάθεσιν ἔχει, μόνῳ τῷ γινωσκομένῳ συντιθεμένη), mentre la fede dei cristiani non è così (ἡ δὲ τῶν Χριστιανῶν πίστις οὐχ οὕτως): essa è, infatti, "sostanza delle cose sperate" (*EpEbrei* 11,1), non di quelle conosciute (οὐ γὰρ τῶν γινωσκομένων, ἀλλὰ τῶν ἐλπίζομένων ἐστὶν ὑπόστασις), mentre quello che si possiede non si spera: "Quello che si possiede", dice l'Apostolo, "come si può sperarlo?" ("Ὁ γὰρ ἔχει τις, φησί, τί καὶ ἐλπίζει") (cf. *Rom* 8,23-24). Invece, quello che sfugge alla nostra comprensione (τὸ δὲ διαφεύγον τὴν κατανόησιν ἡμῶν), la fede lo rende nostro (ἡμέτερον ἢ πίστις ποιεῖ), perché con la propria garanzia ci promette quello che non appare (διὰ τῆς ἰδίας βεβαιότητος ἐγγυωμένη τὸ μὴ φαινόμενον). (*Contra Eunom* II,22,89-23,93,1026-1029).

La conoscenza dell'assoluto non è più ferma comprensione della realtà, ma diviene un'ermeneutica della traccia, interpretazione di un resto di evento personale, in quanto la stessa ὑπόστασις è estatica, eccede il potere di verifica della conoscenza umana: la sostanza di Dio e dell'altro può essere restituita soltanto nella rischio proiettivo della speranza, nell'esodo della fede, nell'espropriazione della carità. Questa paradossale ontologia estatica, che considera come unica realtà assoluta quello che non si può chiudere nell'essere "terreno" perché disponibile, trasferisce nel cuore dell'essere l'annuncio escatologico dell'apocalittica protocristiana. Se, come si legge in *Epistola agli Ebrei* 11,1, «la fede è sostanza delle cose che si sperano e prova delle cose che non si vedono (ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων)», la speranza attinge l'autentico abisso creativo dell'essere proprio perché lo "conosce" ulteriore, a-venire: sicché il regno è già qui, in quanto non "cosa", ma evento, *logos* di liberazione, chiamata del desiderio. La carità, che è vivere di Dono (dello Spirito), restituisce l'essere come inesauribile relazione, sacrificio di qualsiasi esclusiva proprietà e arresto comprensivo. Soltanto la Trinità realizza nell'infinità dell'Assoluto la perfetta coincidenza della sostanza con l'estaticità, l'abisso della pienezza e la relazione amorosa che articola in tre persone la soggettività assoluta, eppure eternamente esodica, perché amorosamente relazionale, del Principio.



Se Dio è Amore e Vita, Dio è sempre eccedente ed eventuale, mai “essenziale” e “presente”, per la conoscenza credente dell'uomo, che soltanto estaticamente può attingerlo, venendo dotato delle “ali” della grazia.<sup>58</sup> L'amore è estasi ontologica, fuoriuscita dall'essere. L'essere *fuori luogo* dell'amore è straordinariamente descritto tramite l'interpretazione della ferita dell'Amata in *Ct* 5,2-8:

L'anima che esce alla parola dello sposo e cerca colui che non riesce a trovare e richiama colui che è irraggiungibile dal significato dei nomi, apprende dalle guardie che ama un essere irraggiungibile e desidera colui che è incomprendibile. Ad opera delle guardie, in certo qual modo, essa viene percossa e ferita (cfr. *Ct* 5,7), perché dispera di raggiungere colui che ella desidera e pensa che il suo desiderio del bello rimarrà inappagato e imperfetto. Ma le viene tolto il velo del dolore (cfr. *Ct* 5,7), poiché impara che il continuo progredire nella ricerca e il non cessare mai l'ascesa significano il vero godimento dell'oggetto desiderato, perché il desiderio ogni volta che è saziato produce un nuovo desiderio della realtà superiore. Dunque, poiché le fu tolto il velo della disperazione ed ebbe visto l'infinita e incircoscritta bellezza dell'oggetto amato, che in tutta l'eternità dei secoli diventa sempre più sublime, essa si protende in un desiderio sempre più forte e per mezzo delle figlie di Gerusalemme fa conoscere (cfr. *Ct* 5,8) all'oggetto amato quali sono i sentimenti del suo cuore, poiché essa ha ricevuto entro di sé la freccia scelta di Dio ed è stata quindi trafitta nel cuore dalla punta che è secondo la fede, ricevendo in un punto mortale la ferita dell'amore. Ma “Dio è amore”, come dice Giovanni.<sup>59</sup>

Il vero godimento è la dolorosa esperienza della natura irriducibilmente altra dell'Amato, dell'infinita trascendenza della personalità, del volto altrui, quindi della dimensione non oggettivabile del Dio che è Amore; e questo certo sottrae la teologia di Gregorio alla tentazione dell'astrattezza impersonale della metaontologia neoplatonica (nella quale forse cadono la teologia dello Pseudo-Dionigi, e ancor più quella di Eckhart, nel suo fondo iperorigeniana). In tal senso, il debito della mistica e del pensiero teologico e filosofico occidentale nei confronti della dottrina dell'*epektasis* di Gregorio di Nissa è davvero infinito e, al tempo stesso, stranamente (e forse coerentemente!) non del tutto noto. Come un dono di senso che signifi-

58 Cf. *OmCt* XV, XV,449,1496-1499: «Non appena Dio ci guardò con gli occhi del suo amore, noi fummo fatti di nuovo alati secondo l'antica grazia (ὁμοῦ τε γὰρ ἐπειδὴν ἡμᾶς τοῖς τῆς φιλανθρωπίας ὀφθαλμοῖς ὁ θεὸς καὶ ἡμεῖς κατὰ τὴν ἀρχαίαν χάριν ἀνεπτερώθημεν) [...]. [È questa] la presenza del bene negli occhi di Dio (τὸ ἀγαθὸν τοῖς θεοῖς ὀφθαλμοῖς ὑποδείκνυσι)».

59 *OmCt* XII,369-370,1361.



ca sottraendosi, cancellando il debito che nei suoi confronti la razionalità occidentale comunque contrae.

#### 4. *Un dogmatismo antidogmatico*

Dovrebbe, comunque, essere evidente perché l'impressionante fortuna storica del pensiero gregoriano sia, in gran parte, rintracciabile in pensatori evidentemente metadogmatici o persino antidogmatici (come Eriugena, Bruno, lady Conway, Leibniz, Lessing, Kant, Jaspers), molti dei quali appassionati interpreti di Gregorio. Il pensiero congetturale dell'Infinito, varato da Gregorio, è, infatti, un pensiero iperbolicamente critico, un paradossale dogmatismo antidogmatico, che, facendo dello scetticismo antiidolatrico, auto-decostruttivo e persino ateistico un momento intimo e irrinunciabile della ricerca di Dio e dell'articolazione del movimento del desiderio, apre la ragione all'Aperto, relativizzando qualsiasi dato, oggetto concettuale idolatrato come assoluto, persino qualsiasi rivelato che pretenda di sostituirsi al rivelarsi inesauribile dell'Infinito. L'unico dogma assoluto (quello che pretende di dire la Verità di Dio) è, allora, quello che confessa l'inconoscibile, l'indefinibile. Esso toglie la pretesa comprensiva della ragione e custodisce la gratuità della vita divina, rivelandosi come iperbole critica, confessione dell'assoluta trascendenza della positività ontologica, capace di tollerare l'assoluto scetticismo, convertendolo in celebrazione dell'infinita maestà donativa e avveniente di Dio. L'Assoluto, allora, non è il semplice, la misura perfetta, ma il trascendente, l'ignoto, "il ladro di notte", che pure sempre avviene sottraendo: ogni realtà diviene, allora, sua teofania, segno di Altro, in un'allegoria infinita che, chi crede, interpreta come manifestarsi inesauribile di Dio. Ancora una volta, questa teologia dell'infinito appare teologicamente sensata soltanto presupponendo il concetto di *persona*, che dona segni, rivolge, chiede parola, infinitamente. La Persona (e la persona), in quanto infinita, sacralmente o meglio santamente eccedente, non è determinabile, non è fatta oggetto di sapere catalettico, comprensivo, costitutivo, ma soltanto di sapere congetturale. Il rapporto con la persona altrui è, allora, sempre felicemente mancato, provvisorio, ulteriore. Questo perché la persona è quella che eccede la misura e il calcolo, è la dis-misura aperta dall'evento del dono; soltanto la persona (divina per il credente, umana per il non credente) attrae, rivelandosi come volto (Cristo Immagine è Volto/Πρόσωπον escatologico in 2Cor 3,17) nel fondo del pensiero dell'inconoscibile e dell'inesauribile. Sicché, se Dio è Dono infinito (in se stesso e per altro), il linguaggio più profondo dell'Assoluto è, paradossalmente, quello antropomorfo e patologico del

desiderio personalmente “interessato”: il finito è colui che cerca tracce e segni dell'altro infinito e finito. Il peggiore idolo, al contrario, sarebbe quello del Dio cristiano chiuso nella sua stessa rivelazione staticamente assunta, quindi umanamente assicurato, “esausto”. Al contrario, Gregorio afferma l'escatologizzazione e la carislogizzazione dell'Assoluto, tanto più straordinaria, quanto più innestata su un'ontologia fortemente platonica, assunta, ma trapassata: nel cuore dell'essere assoluto e intellegibile, Dio si ri-vela come generazione dell'Altro e circolazione amorosa e a-venire del Dono infiniti. Il Dono è il senso del dogma, l'indecostruibile trascendenza assoluta dell'indisponibile, che solo apre lo spazio del desiderio.

Se l'unione con Dio è soltanto estatica e non ontologica o comprensiva, è donativa e mai appropriabile, la vera conoscenza è abbandono di qualsiasi comprensione esaustiva, perdita infinita del possesso, esposizione all'avvento dell'Altro, che non a caso soltanto la dimensione estatica, ciecamente esposta della fede, riesce a trovare e ad afferrare:

Nemmeno tra le sostanze intellegibili e incorporee [la sposa] ebbe visto colui che bramava, allora, proprio quando abbandonò tutto quello che aveva trovato (τότε καταλιποῦσα πᾶν τὸ εὕρισκόμενον), riconobbe quello che cercava (οὕτως ἐγνώρισε τὸ ζητούμενον), conoscendone l'esistenza solo nel non comprendere che cosa esso fosse (τὸ ἐν μόνῳ τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι τί ἐστὶν ὅτι ἐστὶ γινωσκόμενον); ogni segno che serve a comprenderlo impedisce di trovarlo a coloro che lo cercano (πᾶν γνῶρισμα καταληπτικὸν ἐμπόδιον τοῖς ἀναζητοῦσι πρὸς τὴν εὔρεσιν γίνεται). Per questo motivo dice: “Li avevo appena oltrepassati, abbandonando tutta la creazione e andando al di là di tutto quello che si vede nella creazione e ogni sentiero che porta alla comprensione, quand'ecco con la fede trovai colui che amavo (τῇ πίστει εὔρον τὸν ἀγαπώμενον). Non lo abbandonerò mai più, afferrandolo con la fede”. (*OmCant* VI,183,1050-1051).

Il linguaggio dell'Assoluto/Persona è sempre estatico, perché donativo ed escatologico: è l'avvenire infinito della novità, che è l'evento personale dell'altro, che sempre irrompe a togliere il proprio, il compreso, il disponibile, il prevedibile. In effetti, l'altro o è singolarità irriducibile a sistema o non è; Dio è la singolarità assoluta, la libertà indeterminabile, l'assoluto del gratuito (del non determinabile, prevedibile, producibile). Se, quindi, l'Infinito è il possibile, la comprensione spirituale è inevitabilmente kenotica, estatica, patica: l'Assoluto parla sempre altre lingue, dice sempre nuovamente l'identico, alterandolo infinitamente. L'identità è il luogo dell'esposizione e non dell'appropriazione, dell'ospitalità stupefatta, al tempo stesso mortale e gaudente, dell'avveniente, che solo è Dio.

L'anima che guarda verso Dio e concepisce quel buon desiderio della bellezza incorruttibile, concepisce nell'intimo una brama sempre nuova della realtà superna e non ottunde mai il desiderio con la sazietà. Per questo motivo non cessa mai di protrendersi in avanti (διὰ τοῦτο πάντοτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινομένη οὐ παύεται), non cessa di abbandonare quella condizione in cui si trova e di penetrare sempre più all'interno (πρὸς τὸ ἐνδότερον εἰσδυομένη), in quella realtà in cui non è ancora stata (ἐν ᾧ οὐπω ἐγένετο); e considera più basso di quello che raggiunge successivamente quello che per lei in ogni momento appare mirabile e grande, in quanto quello che di volta in volta trova (τὸ ἀεὶ εὐρισκόμενον) è sicuramente più bello di ciò che precedentemente ha afferrato (τὸ περικαλλέστερον πάντως εἶναι τοῦ προκατειλημμένου). (*OmCant* XII,366,1354-1357).

Dio, l'Altro è colui che dona l'intervallo, lo scarto: il finito è dono dell'infinito, si muove soltanto se dilatato oltre se stesso. Ma questo significa che io sono parlato dall'Altro: le mie parole sono risposte alla sua assoluta apertura. L'Assoluto fa parlare, il linguaggio è aperto dal suo sottrarsi, che è comunque donativo!

Ma rispetto a questo dogma ipercritico, come giudicare "l'eresia"? L'errore ariano è quello "materialistico" dei Samaritani (cf. *Gv* 4), che pretendono di "fenomenizzare" Dio, di determinarlo in comprensione catalettica/esaustiva, di circoscrivere Dio nel "tempo" determinato del loro logos finito, definendolo come ingenerato (sicché solo il Padre sarebbe Dio assoluto),<sup>60</sup> anziché come infinito, quindi incomprensibile, come testimonia Paolo in *Rom* 11,33: "Quanto sono incomprensibili i suoi giudizi e imperscrutabili le sue vie". Con quest'affermazione, allora, Paolo avrebbe rivelato

che le strade della conoscenza di Dio rimangono ancora non percorse e inaccessibili... e non ha indicato nelle realtà incomprensibili l'esistenza di orma o segno di un accesso che ne procuri la comprensione (οὔτε τι ἴχνος οὔτε σημεῖον καταληπτικῆς ἐφόδου τοῖς ἀλήπτοις ἐνεσημάνατο)». <sup>61</sup> «Non è Dio quel dio che si ritiene che sia collocato in un luogo [logico] circoscritto (οὐδὲν γὰρ ἐν περιγραφῇ νοοῦμενον θεῖόν ἐστιν)... Questi nuovi Samaritani... pensano che la sostanza divina sia circoscritta come da un luogo dal termine di "non gene-

60 «Oltrepassando quello che è comprensibile all'anima, con la presa dei loro sofismi cercano di afferrare l'intangibile e credono di tenerlo con mano... [ma] non hanno affrontato proprio niente. In modo così meschino e puerile costoro si affaticano su dei problemi impossibili e come dei bambini con il loro pugno (οἶόν τι παλάμη παιδικῆ), in poche sillabe, quelle della "non generazione", racchiudono l'imperscrutabile natura di Dio (τὴν ἀπερινόητον τοῦ θεοῦ φύσιν ταῖς ὀλίγαις συλλαβαῖς τῆς "ἀγεννησίας" ἐναποκλείουσι) e difendono la loro pazzia e credono che Dio sia tale e tanto da poter essere racchiuso dal ragionamento dell'uomo entro una sola determinazione» (*ControEunom* II,81-82,1022-1023).

61 *ContraEunom* III,I,20,107,1326-1327.

razione” (τῷ ὀνόματι τῆς ἀγεννησίας οἷόν τι τόπω περιελῆσθαι τὴν θεϊαν οὐσίαν), sicché “voi adorare quello che non conoscete” (Gv 4,22), nel senso che rendete sì a Dio il vostro culto, ma ignorate che il suo essere sconfinato oltrepassa ogni significato e comprensione dei nomi (ὄτι πάσης τῆς ἐξ ὀνομάτων σημασίας καὶ περιλήψεως ὑπερίπτεται τοῦ θεοῦ τὸ ἀόριστον).<sup>62</sup>

Il mistero salvifico della giustificazione, escatologicamente compiuto in Cristo, viene restituito in termini gnoseologici: l'elezione nascosta di Dio diviene la sua intima natura, inattingibile per l'uomo, sicché lo Spirito come dono di grazia effuso in Cristo diviene Spirito come verità infinita che, in Cristo, è al tempo stesso confessata inattingibile e misericordiosamente mediata, tramite le teofanie. L'intelligenza autentica della verità è, allora, *sapere di non sapere, dogmatismo scettico, cristologica vita mortale, docta ignorantia*, “esperienza” estatica (espropriata dallo *Spiritus vivificans*), in quanto conoscenza sempre inadeguata e congetturale, che per la sua stessa natura parziale, proietta intelligenza e desiderio dell'uomo oltre qualsiasi appagamento finito (la *littera occidens* o il luogo luogo determinato nel quale si rinchiudono, privi di Spirito, samaritani e ariani).

La polemica antiariana di Gregorio, pertanto, pur essendo decisiva in relazione alla fissazione o meglio alla riconfigurazione del dogma trinitario antiariano a Costantinopoli (381), è paradossalmente antidogmatica. Il dogma ortodosso è, infatti, quello dell'incomprensibile e dell'eterno avveniente, che sempre si sottrae alla presa della ragione. Il cuore della dottrina trinitaria è, paradossalmente, la rivelazione escatologica del dono, quindi la sua infinita e irriducibile “storicità”, la sua intradivina esodicità, certo ontologicamente ed eternamente riconfigurate. L'essere eterno di Dio è il suo infinito, incomprendibile avvenire nell'infinità della relazione amorosa. La ri-velazione (il darsi che eccede il dato, il Dono che eccede il dono) apre una dismisura nell'ontologia, rivelando il linguaggio umano come *differire*, essere già sempre fuoriuscito dal proprio, chiamandolo quindi a significare più di quello che comprende e definisce. Allora, per Gregorio, è assoluto soltanto Chi parla, dicendo sempre infinitamente altro per l'altro. Soltanto il Logos infinito del Dono inesauribile “fa parlare” e “fa cercare”, apre il linguaggio finito, fragile, approssimativo del desiderio e della conoscenza congetturale, e, grazie ad esso, la storicità arri-schiata dell'uomo. *Scrivere ombra* significa, pertanto, continuare a ispirarsi, con o senza fede, alla radicalità di un pensiero e di una lingua finiti, mortali, ma estatici, aperti all'evento dell'indisponibile che viene, in primo luogo del volto altrui, assoluto che significa rivolgendosi, quindi sottraendosi.

62 *Contra Eunom* III, I, 21, 110, 1328-1329.



TATSUMA PADOAN

## PER UNA SEMIOTICA DELLA POSSESSIONE ORACOLARE: SENSI E DISCORSO SUL MONTE KISO ONTAKE

Dopo varie vicissitudini, banali per quanto ciò sia possibile in un paese così singolare come il Giappone, raggiungemmo un'altezza di circa novemila piedi, quando all'improvviso ci imbattemmo in un fenomeno tanto sorprendente quanto inaspettato. Nonostante la nostra presenza, il velo venne gettato in disparte, e potemmo così scrutare al di là di esso. Ci trovammo faccia a faccia con gli dei. [...]

Si piegò in avanti, mise le mani su entrambi i lati delle ginocchia del posseduto, e ancora inchinato, chiese con parole arcaicamente riverenti il nome del dio che si era così degnato di discendere. Inizialmente non ci fu risposta. Poi con una voce stranamente innaturale, sebbene non necessariamente artefatta, il posseduto disse: "Sono Hakkai".

P. Lowell, *Occult Japan*.<sup>1</sup>



### *Introduzione*

Il presente studio prende avvio da una ricerca etnografica svoltasi nel 2009, all'interno di una comunità devozionale che ha come proprio centro spirituale il sacro monte Kiso Ontake (3067m), vulcano situato nel Giappone centrale, tra le province di Gifu e Nagano.<sup>2</sup> Tale montagna è sede di numerose divinità *shintō* e buddhiste, e teatro di molteplici pellegrinaggi e at-

1 P. Lowell, *Occult Japan*, The Riverside Press, Cambridge, Mass. 1894, pp. 2, 6 (trad. mia).

2 Desidero ringraziare Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca, organizzatori del convegno *I linguaggi dell'Assoluto* (Venezia, 17-19 ottobre 2016), nonché i partecipanti intervenuti con domande e commenti ai vari seminari e convegni in cui versioni precedenti di questo studio sono state presentate, in particolare al Seminario del Dottorato di Ricerca in Comunicazione diretto da Pierluigi Basso (IULM, 20 gennaio 2012), al Seminario sui Fondamenti di Teoria della Significazione diretto da Francesco Marsciani (Bologna, 16 febbraio 2012), al convegno *Etnografia e Ricerca Qualitativa* (Bergamo 7-9 giugno 2012), al congresso dell'Associazione Italiana Studi Semiotici (Torino, 28-30 settembre 2012), al congresso della European Association of Social Anthropologists (Tallinn, 31 luglio-3 agosto 2014), e al convegno



tività rituali da parte di gruppi di fedeli, organizzati in confraternite (*kō*). Caratteristica di tali gruppi è quella di essere guidati da uno o più leader religiosi che nel corso del pellegrinaggio entrano ripetutamente in stato di *trance*, fungendo da ricettacolo per le divinità del monte sacro e pronunciando oracoli indirizzati ai fedeli. Tale pratica ci consentirà di esplorare un uso particolare del linguaggio e del corpo. Si tratta di un uso di linguaggi verbali e non-verbali che, sulla scorta di studi semiotici e antropologici, definiremo come “enunciazione rituale”. Riprendendo in particolare i lavori di Émile Benveniste sulla teoria dell'enunciazione, quelli di Bruno Latour sull'antropologia simmetrica, e quelli di Carlo Severi sulla natura relazionale del rituale, vedremo come l'enunciazione rituale emerga come un dispositivo che mette in relazione attori umani e attori extra-umani di vario tipo, creando forme complesse di soggettività. Come vedremo, tali forme di soggettività sarebbero connesse a strategie semiotiche che coinvolgono il corpo, l'affettività, la gestione del collettivo, e la manipolazione dei sensi attraverso la parola oracolare stessa. Cercherò in particolare di mettere in luce come il corpo-voce del *medium* enunci un discorso oracolare che, innescando meccanismi passionali e intersensoriali di contagio e coesione, ha come effetto quello di produrre un corpo sociale eterogeneo, un collettivo fatto di persone, divinità, elementi naturali, artefatti, che ci pone di fronte al difficile problema di quale possa essere la relazione che intercorre tra divinità, linguaggio, sensi e comunità di fedeli.

### *Il discorso della possessione, oltre la modernità*

Era l'agosto 1891, quando il viaggio dell'americano Percival Lowell fu segnato da uno straordinario incontro, mentre risaliva con un amico la vetta del Monte Kiso Ontake nel Giappone centrale. Ciò che, stando alla citazione in esergo, colpì profondamente lui e il suo compagno di viaggi, in un paese che di lì a poco avrebbe mostrato al mondo la propria nuova potenza militare ed efficienza tecnologica durante la prima guerra sino-giapponese (1894-95), era una testimonianza del passato, legata a una tradizione vivente che faticava a trovare il suo posto nel Giappone moderno. Si trattava di un fenomeno di possessione oracolare noto come *oza* (“onorevole *séance*”), ancora oggi praticata da gruppi di fedeli gravitanti attorno a Ontake, ma che nel periodo di modernizzazione del periodo Meiji (1868-1912) do-

---

*Spirited Dharma: Exploring Spirit Possession in Asian Buddhist Traditions* (SOAS, 5 dicembre 2015), organizzato assieme a Lucia Dolce e Vincent Tournier.

veva sembrare particolarmente strana e fuori dal comune al visitatore occidentale. E tuttavia la persistenza di fenomeni di possessione in diverse aree rurali del Giappone moderno, indusse il medico tedesco Erwin von Baelz, titolare della prima cattedra di Medicina presso l'Università Imperiale di Tokyo, a studiare tali manifestazioni sotto il profilo clinico, dedicando alle vittime di possessione indotta dai *kitsune-tsukai*, stregoni che si avvalgono di spiriti di volpi, un cogente trattato scientifico di confutazione (*A theory of fox possession illness*, 1885). In esso von Baelz rifiutava con veemenza i presupposti magico-rituali e cosmologici del fenomeno di possessione in Giappone, attribuendone i sintomi a disturbi di natura psicopatologica. Prima di lui i giornali locali avevano già iniziato, dal canto loro, a stigmatizzare i fenomeni di possessione e le pratiche ad essi connesse, definendole mera superstizione (*Yūbin Hōchi Shinbun*, 1877).<sup>3</sup>

Il termine giapponese usato per superstizione, *meishin* 迷信 (lett. “credenza ingannatrice”), era un assoluto neologismo, utilizzato dai modernizzatori Meiji per bollare negativamente tutte quelle tradizioni premoderne che non rientravano più negli standard di ciò che poteva essere considerato accettabile per il nuovo paese. Tali standard si stavano progressivamente allineando alle categorie occidentali di religione (*shūkyō*) come fatto privato basato su un credere soggettivo, separato dal dovere civile (*jikyō*), ossia la sfera pubblica collettiva al di là delle credenze individuali.<sup>4</sup> Ciò divenne evidente con la Costituzione Meiji del 1889, in cui Itō Hirobumi, uno degli architetti del Giappone moderno, glossava l'articolo 28 sulla libertà di culto e professione religiosa con una postilla, che definiva questa nei termini di credenza da relegare ai confini privati della “mente” e dell'interiorità individuale, in modo molto vicino all'idea di secolarizzazione che circolava allora nel mondo protestante.<sup>5</sup> Il termine *meishin* venne in seguito adottato

3 Kawamura K., *Genshisurukindaikūkan*, Seikyūsha, Tokyo 1997, pp. 63-4.

4 Sul rapporto tra religione, superstizione e secolarismo in Giappone, si vedano i seguenti lavori di recente pubblicazione: A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, Chicago 2012; T. Maxey, *The Greatest Problem: Religion and State Formation in Meiji Japan*, Harvard University Asia Center, Cambridge, Mass. 2014; H. Kramer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015.

5 “Belief and conviction are operations of the mind... [Thus]... freedom of religious belief is complete and exempt from all restrictions, so long as manifestations of it are confined to the mind; yet with regard to external matters such as forms of worship and the mode of propagandism, certain necessary restrictions of law or regulations must be provided for, and besides, the general duties of subjects must be observed” (Itō Hirobumi, *Commentaries on the Constitution of the Em-*

in altre lingue asiatiche e tradotto come *mixin* in China, *misin* in Korea e *mê tín* in Vietnam, per veicolare uno stigma contro fenomeni come la possessione, considerati come residui di una visione premoderna del mondo totalmente irrazionale, di tipo “primitivo” e anti-scientifico, e non compatibile con l’idea razionale moderna di religione come credenza interiore legata allo stato mentale dell’uomo.<sup>6</sup>

Tuttavia, sotto a tale rifiuto della possessione spiritica, c’era molto di più. L’idea infatti, di un particolare universo di valori che accordasse al mondo naturale una capacità di agire pari e superiore a quella dell’uomo, travalicava la netta separazione tra società e natura, *soggetto e oggetto*, che nel mondo occidentale aveva segnato i presupposti della modernità stessa. Secondo Bruno Latour, fu proprio questa suddivisione a plasmare una certa visione scientifica e razionalizzante della realtà, che caratterizzò lo sviluppo del pensiero scientifico da Robert Boyle (1627-1691) e la costituzione della Royal Society dal 1660 in avanti, in concomitanza con un cambiamento che si avvertiva anche nel resto d’Europa in vari campi, dalla filosofia alle scienze, dall’economia alla politica.<sup>7</sup> Un reame naturale oggettivo, poteva ora essere studiato in lungo e in largo come realtà totalmente indipendente da qualsiasi tipo di interferenza di carattere soggettivo, causata dall’uomo quanto da altri attori non-umani di possibile altra natura. Solo all’uomo era inoltre concesso di esercitare il ruolo di soggetto, mentre il mondo naturale nella sua interezza veniva riconfigurato come realtà materiale inerte e priva di benché minimi agenti intenzionali. Anche la religione, dunque, doveva sottostare alle nuove categorie, venendo così ricacciata nel reame della soggettività, e della coscienza individuale dell’uomo.

La possessione spiritica da parte di agenti non-umani, in Giappone come in altri paesi sotto il dominio e l’influsso euroamericano, veniva così da un lato a trovarsi “fuori posto”, ossia al di là della classificazione rigida che separava perentoriamente soggetti umani *animati* da oggetti naturali *inerti*,

---

*pire of Japan*, Igrisuhōritsugakkō, Tokyo 1889, pp. 54-5). Sul rapporto tra secolarismo e protestantesimo moderno si veda T. Asad, *Formations of the Secular*, Stanford UP, Stanford 2003.

6 K. Endres, A. Lauser, *Multivocal Arenas of Modern Enchantment in Southeast Asia*, in Id. (a cura di), *Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, Berghahn Books, New York-Oxford 2011, p. 2.

7 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essais d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991, tr. it. *Noi non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1995.



venendo dunque privata del diritto di esistere nel reame del “reale”.<sup>8</sup> Dall’altro lato, essa ricopriva un ruolo decisamente scomodo per l’esistenza stessa di tale classificazione. Insinuava cioè il dubbio *perturbante* che il dominio dell’uomo non fosse poi tanto esclusivo, e che la realtà non fosse poi tanto oggettivabile e dissezionabile grazie alla moderna scienza.<sup>9</sup>

### *Linguaggi e corpo nel discorso oracolare*

Come abbiamo visto, il fenomeno della possessione si presenta come un discorso che è potenzialmente in grado di sovvertire nel profondo le categorie ontologiche alla base della modernità. In esso, una *esteriorità* che l’uomo moderno presuppone come costituita da pura *oggettività* inerte, si anima e *fa irruzione* prepotentemente nella persona. L’uomo perde così il suo statuto di *soggettività*, diventando *un altro da sé*, non più guida e giudice delle proprie azioni. Un *non-soggetto* dunque, o forse un intreccio di soggetto e oggetto, identità e alterità, da cui *fluisce una voce*, ossia l’oracolo divino.

Adesso come ai tempi di Lowell, la voce degli dei, proveniente dagli oracoli di Ontake, pone dunque una serie di quesiti, che modificano non solo la partizione tra soggetto e oggetto, società e natura, posta dalla modernità, ma allo stesso tempo anche quella tra umano e divino, tra questo mondo e *un mondo altro*, da cui tale voce è detta scaturire. Ci troviamo di fronte a due problematiche, che come vedremo sono nel nostro caso tra loro intimamente connesse. La prima riguarda la relazione *tra soggetto e oggetto*, reame sociale e reame naturale, che viene scombinata, messa a soqquadro dal fenomeno della possessione, con l’effetto di introdurre una profonda crisi nei dualismi della modernità. La seconda riguarda invece la relazione *tra relativo e assoluto*, “aldiquà” e “aldilà”, che viene artico-

8 B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Empêcheurs de penser en rond, Paris 1996, tr. it. *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Roma 2005.

9 Rileggendo il classico freudiano *Il perturbante* in quest’ottica, risulta evidente come l’effetto di spaesamento e “inquietante estraneità” prodotto dal racconto di E.T.A. Hoffmann *L’uomo della sabbia*, al di là delle interpretazioni psicanalitiche, possa ricollegarsi a una più generale incompatibilità tra la separazione ontologica uomo-natura introdotta con la modernità, e il continuo riemergere di temi come il “doppio” e “l’automa” nella letteratura ottocentesca, che proprio tale separazione, tra soggettività umana e oggettività naturale, non mancava di mettere in costante crisi. S. Freud, *Das Unheimliche* (1919), tr. it. *Il perturbante*, in C. Musatti (a cura), *Opere 1917-1923*, IX, Boringhieri, Torino 1977.

lata attraverso la parola degli dei, attraverso un *discorso oracolare* che squarcia il velo dell'esistenza fuoriuscendo prepotentemente dal *corpo del medium*. *Linguaggio e corpo*, in particolare, risultano essere elementi fondamentali per comprendere questa doppia relazione e riarticolazione, tra *soggetti e oggetti*, da una parte, e tra *umano e divino*, dall'altra. Occorre pertanto interrogarsi sul legame tra senso e corpo, tra la sfera semantica e quella somatica, e sul loro ruolo all'interno della possessione oracolare, per poter rendere conto di un problema che è innanzitutto di carattere semiotico, ossia quello della costituzione, attraverso i linguaggi e la percezione, di soggettività "ibride", umane e non-umane, profane e divine, che travalicano e rimettono in discussione le moderne separazioni tra religione, società e natura.<sup>10</sup>

Che tipo di discorso è dunque il linguaggio oracolare? Da dove proviene? Proviene da qui o da una negazione del qui, ossia da un altrove? Dal presente o dal passato, oppure dal futuro? Come si manifesta, come si presenta? E a chi parla? Perché parla, di quali istanze si fa portavoce? Come parla, come si articola e come viene veicolato? Come viene percepito con i nostri sensi, come viene sentito e ascoltato? E infine, che relazione intercorre tra il modo in cui viene percepito, e ciò che viene recepito, tra percezione e significato, sensi e senso del discorso oracolare?

Se da un lato la spaccatura moderna tra soggetti e oggetti, discussa in apertura, ci induce a indagare il fenomeno della possessione oracolare in una cornice storica ed epistemologica ben precisa, quella appunto della modernità, dall'altro l'insieme di domande sollevate qui sopra ci riporta invece al secondo tipo di relazione, quella tra relativo e assoluto, e il ruolo dei linguaggi all'interno di essa.

### *Etnografare l'assoluto*

Tenterò di rispondere alle questioni sopra enunciate, prendendo le mosse proprio da quelle possessioni oracolari che tanto sorpresero Lowell, at-

10 Per una indagine semiotica a più voci sul problema dell'assoluto e del sacro, si veda il volume N. Dusi, G. Marrone (a cura di), *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma 2008. Per un approccio semiotico al tema del corpo si veda J. Fontanille, 2004. *Séma & soma. Les figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris 2004, tr. it. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, a cura di P. Basso, Meltemi, Roma 2004. Per una discussione estesa sul ruolo della sensorialità in semiotica si veda P. Fabbri, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

traverso una analisi etnografica del culto di Ontake. Il vulcano Kiso Ontake (3067m), collocato esattamente al confine tra le province di Gifu e Nagano, è come si è detto in precedenza un monte sacro oggetto di pellegrinaggi da parte di diverse confraternite (*kō*), le cui attività sono strettamente legate al fenomeno della possessione.<sup>11</sup> La comunità su cui il presente studio si concentra, aderisce ad un culto rivolto verso spiriti di antenati divinizzati detti *reijin* o “divinità spirituali”, che sono detti risiedere su questa montagna. Tale tradizione risale alla metà del periodo Edo (1600-1867). In particolare, nella seconda metà del diciottesimo secolo, due asceti (*gyōja*) aprirono in successione due vie verso la cima della montagna, fondando due santuari con tradizioni di culto distinte.<sup>12</sup> Kakuken (1718-1786), originario dalla provincia di Owari, parte occidentale della moderna provincia di Aichi, aprì nel quinto anno dell’era Tenmei (1785) il sentiero detto Kurosawa, mentre Fukan (1731-1801), proveniente dalla provincia di Musashi nel Kantō, non lontano dalla capitale Edo, inaugurò pochi anni più tardi il sentiero chiamato Ōtaki, nel quarto anno Kansei (1792).<sup>13</sup>

In seguito i due asceti vennero divinizzati e venerati come padri fondatori del culto. Essi ebbero infatti il merito di diffondere il pellegrinaggio nelle loro rispettive aree di provenienza, e di rendere le pratiche più accessibili ai laici. Prima di Kakuken e Fukan, il culto di Ontake era riservato a pochi asceti chiamati *dōja*, protagonisti di pratiche ascetiche durissime che si svolgevano in cima al monte protraendosi dai settantacinque ai cento giorni.<sup>14</sup> La tradizione dei *dōja* era cominciata nel periodo Muromachi (1336-1568) su influenza dell’ascetismo *shugen* di Kumano, e si era radicata tra i villaggi alle pendici della montagna, da cui la maggior parte degli asceti proveniva. I due fondatori del culto di Ontake invece, attraverso l’abolizione del ritiro più prolungato, erano intenzionati a coinvolgere fedeli provenienti da varie parti del Giappone, in un’attività devozionale che trascendeva i confini tra specialisti rituali e seguaci laici. Vennero fondati i gruppi *kō* di pellegrini, e in par-

11 Il vulcano Kiso Ontake, considerato per millenni estinto, dopo alcune micro-eruzioni verificatesi a partire dal 1979 ha ripreso di recente la sua attività nel 2014, quando a seguito di una improvvisa, drammatica eruzione persero la vita ben 58 alpinisti, con l’aggiunta di cinque persone disperse i cui corpi non sono ancora stati rinvenuti.

12 Sugawara T., Tokieda T., Nakayama K., *Kiso no Ontakesan. Sonorekishi to shinkō*, Iwata shoin, Tokyo 2009, pp. 172-73.

13 *Ivi*, pp. 25-49.

14 Ikoma K., *Ontake no shinkō to tozan no rekishi*, Daiichihōki, Tokyo 1988, p. 9; Sugawara T., *Ontakeshinkō*, in Fukuda A., et al. (a cura di), *Nihon minzokudaijiten*, Yoshikawa kōbunkan, Tokyo 1999.

nicolare Fukan riuscì ad avere presa sui mercanti della capitale Edo, che da allora si organizzarono in spedizioni annuali verso il monte sacro, guidati dapprima dal loro leader spirituale, e poi dai suoi successori e vicari che assunsero il ruolo di guide o *sendatsu*. Parallelemente ai seguaci di Fukan, anche quelli di Kakumei fondarono diverse congregazioni, con il risultato di aprire il culto a un più largo bacino di fedeli.<sup>15</sup>

Tuttora, vi sono più di un migliaio di congregazioni laiche *kō* sparse per il paese: si calcolano circa 800.000 fedeli guidati da gruppi di *sendatsu*, anche se si registra un notevole calo negli ultimi anni – come confermatomi del resto dalle testimonianze dei fedeli che lamentano la presenza di pochi giovani. I *kō* organizzano le loro attività sulla base di due tipi principali di eventi associativi, consistenti nei pellegrinaggi annuali sul Monte Kiso Ontake, e nelle festività locali sparse per il Giappone, dedicate al culto di Ontake. Caratteristiche principali del culto rimangono la devozione verso i *reijin*, ossia gli spiriti degli antenati dei vari membri del gruppo, che abitano letteralmente la montagna, e le possessioni da parte di questi, attraverso il corpo di uno degli asceti che svolge il ruolo di *medium* (anche se queste ultime sono scomparse in alcuni gruppi).<sup>16</sup>

A livello metodologico, la ricerca si è svolta attraverso osservazione partecipante e interviste non-strutturate con pellegrini, asceti e guide *sendatsu*. Una prima ricerca sul campo si è svolta nell'aprile del 2009, nei pressi di Honjō, nella provincia di Saitama, in occasione di una festività locale dedicata a Fukan, che riuniva asceti *gyōja* da tutto il paese. Una seconda ricerca sul campo si è svolta invece nell'estate dello stesso anno, in occasione del pellegrinaggio sul Monte Kiso Ontake, su cui ora ci concentreremo. La ricerca si è svolta all'interno del gruppo Jingū meishin kyōkai, dalla provincia di Aichi, in occasione della lunga scalata estiva *Ontake natsu tozan* avvenuta nel mese di luglio. In quell'occasione, venni introdotto da un membro interno dell'associazione, con cui ero entrato precedentemente in contatto, dal momento che per partecipare alle attività dei *kō* è sempre necessaria una introduzione. In particolare, il gruppo faceva riferimento alla figura divinizzata del fondatore Kakumei, e pertanto seguiva il cammino lungo il sentiero chiamato Kurosawa da lui fondato. I partecipanti all'ascesa erano circa quaranta (per l'esattezza qua-

15 Sugawara T., *Kiso Ontakegyōja 'maeza-nakaza' no shāman tekiyakuwarikankei*, in "Shukyōkenkyū", 261, 1984.

16 Per alcune stime recenti, si veda Sugawara T., Tokieda T., Nakayama K., *Kiso no Ontakesan. Sono rekishi to shinkō*, cit. Per una discussione in lingua inglese risalente ormai a qualche decennio fa, C. Blacker, *The Catalpa Bow* (1975), The Japan Library, Richmond 1999.



rantuno incluso chi scrive), per la maggior parte donne, con un'età media compresa tra i cinquanta e i sessant'anni.

Il gruppo era condotto da sei asceti *gyōja*, che ricoprivano specifici ruoli nel corso della seduta di possessione, chiamata *oza* (“onorevole *séance*”). Essi erano una sciamana detta *maeza* (“colei che siede di fronte”), un *medium* o *nakaza* (“colui che siede nel mezzo”) e quattro assistenti rituali denominati *shiten* (“I quattro Deva”), che presiedevano ai punti cardinali, intervenendo quando la possessione diventava più selvaggia e pericolosa, uscendo fuori controllo. Essi hanno infatti l'obbligo di assistere la *maeza* mentre gli spiriti prendono possesso del *nakaza*, bloccandone e tenendo fermo il corpo in preda agli spasmi e alla furia di demoni e divinità, affinché la sciamana possa esorcizzare i cattivi spiriti e portare il *medium* sotto il suo controllo.<sup>17</sup> La sciamana *maeza* è senz'altro la figura più importante, la *leader* del gruppo. Tale ruolo è solitamente coperto da un uomo in altri gruppi, ma in questo caso si trattava di una donna vicina alla mezza età, discendente da una grande famiglia di guide *sendatsu*, che tuttavia non aveva altri successori.

Sotto la sua guida e quella degli altri asceti, visitammo dapprima i *reijinhi* alle pendici del Monte Kiso Ontake, sacre pietre presso cui risiedono i *reijin*, spiriti delle guide passate e dei fedeli. Le pietre, che sono per l'appunto la dimora delle divinità spirituali, e non steli funerarie, contengono le incisioni dei nomi sacri degli antenati del gruppo. Il gruppo dunque si dirige precisamente nella zona in cui risiedono le divinità ad esso connesse da legami di parentela. Si calcola che vi siano sul Monte Ontake più di ventimila *reijinhi*, che hanno dunque la funzione di radicare i legami di parentela e la memoria del gruppo nel paesaggio stesso del monte sacro. Il passato viene spazializzato, e *presentificato* attraverso le possessioni spiritiche.<sup>18</sup>

Queste avvengono lungo tutto il pellegrinaggio, per di più in modo indotto, attraverso la recitazione di preghiere da parte del gruppo e l'esecuzione di forme rituali da parte della *maeza* e del *nakaza*, a cui seguono la *séance* e il pronunciamento di oracoli da parte di quest'ultimo. In particolare, per favorire la possessione il gruppo intona all'unisono una preghiera *shintō*, lo *Amatsunorito*, verso le divinità *kami*, a cui segue un *sūtra* buddhista, il *Sūtra del cuore* o *Hannya shingyō* (*Prajñāpāramitāhrdaya sūtra*), indirizzato ai *buddha*. Vi sono tuttavia anche possessioni non previste chia-

17 Aoki T., *Ontake junrei*, Kōdansha, Tokyo 1994.

18 Per una analisi storica ed etnologica molto approfondita del culto di Ontake, si veda Sugawara T., *Kiso Ontake shinkō*, Iwanami shoin, Tokyo 2002.



mate *tobiza* (“séance volanti”), improvvisate e non indotte, che richiedono l'intervento immediato da parte della *maeza* e dei suoi assistenti. Alcune di queste sono anche molto difficili da controllare, soprattutto nel caso in cui gli *akuryō* (“spiriti malvagi”), ossia demoni appartenenti ai livelli inferiori di esistenza, facciano la loro comparsa invadendo il corpo del *nakaza*.

### Cornici di enunciazione

Per esorcizzare tali spiriti demoniaci, e prevenire la loro intrusione, la sciamana esegue un rituale protettivo chiamato *kuji* (“Nove sillabe [mantriche]”), di derivazione taoista, che prevede la creazione di uno spazio sacro (*kekkaï*), attraverso nove *mantra* sillabici (*shuji*, sanscr. *bīja*), accompagnati da nove gesti rituali o *mudrā*. Le sillabe pronunciate in successione, *rin pyō tō sha kai jin retsu zai zen*, significano nel complesso “Tutte le nostre armate sono schierate di fronte per proteggerci contro i nemici”, mentre le *mudrā*, posture delle mani associate a figure del pantheon buddhista e a dèi locali *kami*, fendono letteralmente l'aria “ritagliando” (*kiru*) un quadrato magico con un reticolo di cinque rapidi gesti orizzontali e quattro verticali.<sup>19</sup> Tali movimenti e formule rituali costituiscono veri e propri atti di enunciazione dal valore deittico-indessicale, attraverso cui una certa cornice sacra viene per l'appunto enunciata attraverso gesti e parole, che indicano e producono allo stesso tempo uno spazio “altro”.<sup>20</sup>

Per usare una categoria semiotica, il quadrato protettivo viene prodotto da un *débrayage*, ossia da uno spostamento di enunciazione e una proiezione di una cornice spazio-temporale-attoriale autonoma, all'interno di cui viene ancorato il *nakaza*, grazie a un successivo *embrayage* o procedura di

- 
- 19 Tale incantesimo ricorre per la prima volta in un testo taoista del 320 d.C., il *Neipian* di Ge Hong (ca. 283-ca.343), venendo in seguito incorporato in Giappone nello Shugendō (“Via per acquisire/dominare i poteri ascetici”) e in altre tradizioni ascetiche, e può essere alternativamente tradotto come “Possano coloro i quali presiedono gli eserciti essere tutti la mia avanguardia”. Si vedano al riguardo D. Waterhouse, *Notes on the kuji*, in P. Kornicki, I. McMullen (a cura di), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge UP, Cambridge 1996, p. 2; e I. Averbuch, *The Gods Come Dancing: A Study of the Japanese Ritual Dance of Yamabushi Kagura*, Cornell East Asia Series, Ithaca, NY 1995, pp. 100-1.
- 20 Per una analisi della costruzione deittica dello spazio rituale, W. Hanks, *Exorcism and the Description of Participant Roles*, in M. Silverstein, G. Urban (a cura di), *Natural Histories of Discourse*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 160-200.

identificazione.<sup>21</sup> Esamineremo meglio queste due procedure all'interno di una sequenza precisa di possessione oracolare, tuttavia è interessante notare sin da ora che il testo enunciato dalla *maeza* installa all'interno dello spazio sacro specifici attori non-umani, ossia le armate protettrici degli dèi e dei *buddha* attualizzate da *mantra* e *mudrā*, caricando poi tale cornice con valori modali (/volere/, /dovere/, /sapere/ e /potere/).<sup>22</sup> I demoni si trovano in condizione di /non poter entrare/ nello spazio protetto, e dunque "impotenti" di fronte all'esercito divino schierato, con la minaccia implicita di poter essere distrutti una volta varcato il quadrato magico.

Tuttavia tale modalizzazione dello spazio secondo il /non poter fare/ non riguarda a quanto pare solo le presenze demoniache. Prima delle possessioni infatti, a seguito delle mie richieste di filmare l'evento, ricevetti risposta negativa da parte degli asceti. Essi mi dissero che mentre alcune foto possono essere scattate prima e dopo la *séance* vera e propria, quando il corpo del *nakaza* comincia a manifestare segni di presenza non-umana al suo interno, è necessario astenersi da qualsiasi tipo di riproduzione fotografica o audiovisiva, per rispetto verso le divinità. Il divieto di filmare o scattare foto introduce così una ulteriore cornice o livello di mediazione attorno allo spazio sacro, in cui la mia presenza come osservatore sul campo viene a sua volta modalizzata da un /dover non fare/, ossia una "interdizione", che si attualizza anch'essa come /non poter fare/, questa volta indirizzata verso di me e non verso i demoni. In altre parole, la mia presenza di osservatore modalizzato iscrive nello spazio ulteriori programmi narrativi, ovvero corsi di azione che /devo evitare/ o che /non posso intraprendere/, i quali non fanno altro che aumentare l'effetto di separazione e dunque di *sacralizzazione*. Essi dunque incassano la scena rituale all'interno di una doppia cornice: la prima, rivolta verso gli *akuryō* e altre forze negative che vogliono fare intrusione nel corpo del *nakaza*, la seconda, rivolta verso di me, ricercatore sul campo che negozia continuamente la propria presenza con una serie di soggetti etnografici, umani e non.<sup>23</sup>

21 A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 69-71, 98-100.

22 Per la teoria semiotica delle modalità, si veda A. J. Greimas, *Du sens II – Essais sémiotiques*, Éditions du Seuil, Paris 1983, tr. it. di P. Magli, M. P. Pozzato (a cura di), *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1994, pp. 65-88.

23 Per una discussione sulla dissoluzione della dicotomia emico/etico nell'attività etnografica, cfr. B. Latour, *Per un'etnografia dei moderni. Intervista a Bruno Latour*, in "Etnografia e ricerca qualitativa", 3, 2008. Per una indagine sulle cornici di enunciazione, vedi B. Latour, *A Relativistic Account of Einstein's Relativity*, in "Social Studies of Science", 18, 1, 1988.



I fedeli attendono con trepidazione che, passato il momento critico e più imprevedibile della possessione, si manifestino proprio quelle presenze non-umane per i cui oracoli essi hanno intrapreso il pellegrinaggio. Esse sono principalmente lo spirito del fondatore Kakumei, i *reijin* delle guide passate e quelli degli antenati installati sulla montagna. Il *nakaza* stringe tra le mani un bastone rituale sormontato da *gohei*, strisce di carta piegate usate nelle cerimonie *shintō*, il quale funge da “antenna” attraverso cui gli spiriti entrano nel corpo del *medium*. L'altezza delle mani durante la possessione indica la posizione dello spirito all'interno della scala cosmologica: più in alto sarà tenuto il *gohei*, più elevato sarà il livello spirituale dell'entità manifestata. In altre parole, si stabilisce una correlazione tra spazialità (alto-basso), corpo (posizione delle mani) e cosmologia (la gerarchia cosmica), in cui un ordinamento verticale dell'universo *shintō*-buddhista, che comprende demoni, antenati, santi buddhisti, divinità tantriche, kami e dèi tutelari della montagna, si incarna nella scena rituale con un discorso prossemico, ovvero attraverso l'uso corporeo dello spazio.<sup>24</sup>

Ma qual è il contenuto di questi oracoli? Gli enunciati oracolari sono spesso personalizzati sulla base dei bisogni del singolo fedele. Essi vertono sulla condizione attuale dei parenti defunti nell'aldilà, sulla salute dei familiari ancora vivi, e su svariate questioni personali. Le questioni vengono poste ai *reijin* stessi tramite dei bigliettini, che vengono consegnati alla *maeza* prima del pellegrinaggio, e su cui i fedeli scrivono le loro richieste, nella speranza che gli spiriti rispondano con gli oracoli, cosa non del tutto scontata. La più giovane partecipante del gruppo, allora oltre la trentina, chiese ad esempio se era ancora nelle condizioni di avere figli, e quando la divinità si rivolse personalmente a lei rispondendo in modo affermativo, rimase emozionalmente molto colpita, sostenendo poi in una successiva intervista che non si aspettava un responso tanto immediato e diretto.

Ciò che colpisce immediatamente l'osservatore durante questi rituali, è proprio la reazione dei pellegrini quando i diversi antenati e divinità pronunciano i loro oracoli attraverso il *medium*. I fedeli iniziano infatti a piangere in modo evidente e incontrollato. Come emerse in seguito durante le interviste, non si tratta di un pianto rituale in qualche modo previsto all'interno della seduta oracolare stessa, ma di una risposta emotiva molto forte e sentita, che sembra scaturire proprio dalle istanze personali che vengono prese in considerazione dal dio. Al fine di comprendere meglio questa que-

24 Cfr. W. Hanks, *op. cit.*, p. 198. Sui valori generati dall'uso dello spazio attraverso il corpo, E. Hall, *Proxemics*, in S. Low, D. Lawrence-Zúñiga (a cura di), *The Anthropology of Space and Place*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 51-73.





stione, che stabilisce una stretta relazione tra il senso della parola oracolare, il corpo del *medium* e l'affettività dei fedeli, esploreremo ora più nei dettagli una sequenza di possessione rituale che ha luogo nella settima postazione (*nanagōme*), circa a metà della scalata, all'interno di un santuario che serve anche come rifugio per i pellegrini. Come vedremo, tale sequenza rituale esemplifica molte delle dinamiche in gioco, e può servire come esempio per comprendere i meccanismi somatici, discorsivi e affettivi che compongono il quadro semiotico di questo fenomeno.

### *Il corpo-voce del dio e le forme di soggettività: manipolazioni*

La funzione rituale (*otsutome*) inizia alle ore 17 nella sala principale del santuario. In questa *prima fase*, il *nakaza* e la *maeza* siedono di fronte all'altare e all'immagine sacra su rotolo, raffigurante i tre numi tutelari di Ontake, Kuni no tokotachi, Sukunabikona e Ōnamuchi. Al loro fianco siedono i quattro assistenti *shiten*, dietro di loro i fedeli. Viene letto l'elenco dei partecipanti, dopodiché il gruppo inizia a intonare la preghiera *Amatsunorito*. Questa procede con un ritmo lento e progressivo, un costante incedere che crea una sorta di tappeto sonoro monotonale, continuo e pervasivo (“...*kamurogi kamuromi no mikoto mochite sumemioyakamuizanamino mikoto...*”),<sup>25</sup> ossia un campo percettivo sensibile caratterizzato da una continuità tensiva e avvolgente.<sup>26</sup> Il *nakaza* dispone poi a terra un *maṇḍala*, o diagramma cosmologico, raffigurante i Cinque Grandi Myōō (sanscr. *vidyārāja*), divinità esoteriche dall'aspetto terrifico che incarnano la forza delle passioni distruttive. Il *nakaza* effettua con le mani alcune *mudrā* assieme alla *maeza*, purificando lo spazio sacro costituito dal *maṇḍala*, uno spazio che, in quanto *kekkaï*, è frutto come abbiamo visto di un *débrayage*, ovvero una proiezione e separazione dal resto della scena rituale.

### *La rottura e il non-soggetto*

A quel punto inizia una *seconda fase*. La *maeza* inizia a lanciare l'incantesimo *kuji*, ripetendolo più volte, urlando a gran voce le nove sillabe mantiche in successione e accompagnandole con i gesti, mentre la congregazione continua con la litania dello *Amatsunorito*. Contemporaneamente, il

25 “...Seguendo le istruzioni degli dei Kamurogi e Kamuromi, l'antenato imperiale divino Izanagi...” (trad. mia).

26 J. Fontanille, *op. cit.*, pp. 163-5.



*nakaza* accoglie con le *mudrā* le divinità provenienti dall'alto, dirigendole prima verso il *maṇḍala* a terra in cui esse sono raffigurate, poi verso di sé, divenendone ricettacolo. Poi entra nel *maṇḍala*, sedendosi al centro di esso, in corrispondenza della figura centrale, Fudō myōō (Acalanātha vidyārāja). Egli si immedesima con tale figura, con una procedura di *embrayage* (di senso inverso a quella di *débrayage* sopra descritta), installandosi quindi nello spazio sacro e girandosi verso i fedeli. Potremmo analizzare tutto questo nei termini di una vera e propria frattura, una rottura di *isotopie* o continuità spaziali, temporali e attoriali.<sup>27</sup>

La rottura di *isotopie spaziali* si caratterizza per una frattura del confine tra spazio *enunciativo* (*énoncif*), ossia la cornice del diagramma mandalico enunciato come spazio di rappresentazione, e lo spazio *enunciazionale* (*énonciatif*), ovvero la scena rituale enunciante posta esternamente al diagramma, e presupposta dalla sua installazione. Attraversando la soglia del *maṇḍala*, il *medium* rompe il continuum dello spazio di rappresentazione, immedesimandosi con la figura al suo interno e incarnandola in sé. Vi è poi una rottura di *isotopie temporali*, lì dove il ritmo continuo della litania viene rotto dalle sillabe mantriche pronunciate *in controtempo* dalla sciamana, in una sorta di sincope tensiva che introduce una frattura e uno spaesamento.<sup>28</sup> E infine una rottura di *isotopie attoriali*: si introduce cioè una discontinuità nell'identità degli attori in gioco. A quel punto infatti l'identità del *medium* viene aperta. Non è più se stesso, ma comincia a mutare in una molteplicità di spiriti che scorre attraverso il suo corpo. È questo il momento più pericoloso, quando la sciamana si adopera per portare il *medium* sotto controllo.

È il momento in cui gli spiriti maligni possono prendere possesso del suo corpo, che diventa in alcuni momenti incontrollabile. Egli urla e sbraita, si muove in modo disarticolato e violento, a volte ricadendo privo di sensi, altre volte tornando in trance. Il corpo del *medium* diventa un corpo aperto, una sorta di "autostrada" percorsa a gran velocità da spiriti senza nome. Gli unici suoni prodotti infatti sono grida non articolate, emesse da spiriti che non dichiarano qui la propria identità. Riprendendo Jean-Claude Coquet, potremmo parlare di un "non-soggetto", una pura istanza somatica

27 Per il concetto di isotopia in semiotica, si veda A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, cit., pp. 171-3.

28 Sulla sincope tensiva e la rottura di continuità come meccanismo di emergenza del senso, vedi A. J. Greimas, *De l'imperfection*, Editions Pierre Fanlac, Périgueux 1987, trad. it. *Dell'imperfezione*, a cura di P. Fabbri, Sellerio, Palermo 1988.



priva di soggettività.<sup>29</sup> Un non-soggetto, una corporeità priva di nome che pare sovrastare il soggetto stesso, il *nakaza*. È interessante notare che nel suo recente libro *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Latour parli di un simile regime di enunciazione chiamandolo “metamorfosi”. Egli descrive questo stato, spesso presente nelle pratiche di possessione, come una pura enunciazione senza soggetto, come flussi di libere associazioni imprevedute e non regolate (qualcosa di simile a ciò che è stato per lungo tempo oggetto della psicanalisi, e dell’etnopsichiatria).<sup>30</sup> Tale stato di indeterminatezza permane per un po’ di tempo, fino a quando subentra un graduale cambiamento.

Cambia infatti lo strumento rituale tenuto tra le mani del *medium*. Il *gohei*, precedentemente tenuto con molta forza dal *nakaza*, viene sostituito con un altro dalle fattezze simili. La sostituzione del primo *gohei* con il secondo rimane un passaggio chiave della possessione. Durante la fase più “selvaggia” della *séance*, nessuno degli assistenti *shiten* sembra in grado di togliere lo strumento rituale dalle mani del *nakaza*. Sembra quasi che sia il *gohei* stesso, in quanto “antenna” per gli spiriti, a non voler lasciare la presa del *nakaza*, quasi a costringerlo a veicolare le forze infernali e divine. Solo dopo diversi incantesimi, *mantra* e *mudrā* eseguiti dalla sciamana, il corpo del *medium* smette di sussultare, e la *séance* sembra calmarsi. È qui che il *gohei* viene sostituito, ed è qui che si entra in una nuova, *terza fase*.

### *Stabilizzazioni e il quasi-soggetto*

La possessione si stabilizza, e il dio comincia finalmente a parlare. “Chi sei tu?”, chiede la sciamana. Il dio pronuncia il proprio nome: “Io sono Kakumei” (*Ware wa Kakumei de ari*), dice usando un linguaggio arcaico. Inizia in altre parole un dialogo oracolare tra il dio e l’audience. Prima di tale momento, nessun dialogo aveva luogo, ad emergere era solo il “corpo-voce” del *medium*, una istanza somatica priva di articolazioni e identità. Ma nella fase di stabilizzazione, si instaura invece una relazione intersoggettiva “io-tu” tra i fedeli e un’entità che non è più possibile identificare con il *medium*. Pur avendo ricostituito una forma di soggettività, egli infatti non è più il *nakaza*, è trasformato in qualcosa di radicalmente altro, è il fondatore Kakumei. A

29 J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2008.

30 B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Harvard UP, Cambridge, Mass. 2013, pp. 181-205.



questo punto possiamo iniziare a porci alcune domande sul tipo di identità che emerge in questo processo, e soprattutto sul tipo di meccanismo, semiotico e linguistico, che permette la costruzione di soggettività. Faccio qui riferimento agli studi sull'enunciazione di Émile Benveniste.

In un famoso articolo intitolato *Della soggettività nel linguaggio*, ripreso in ambito antropologico anche da Eduardo Viveiros De Castro nella sua discussione del prospettivismo amerindiano,<sup>31</sup> Benveniste definisce la soggettività come “la capacità del parlante di porsi come ‘soggetto’”. Continua Benveniste: “È nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto soggetto, perché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell'essere, il concetto di ‘ego’”.<sup>32</sup> L'uomo emerge dunque dal linguaggio, o meglio, come preferiscono dire i semiologi, dai linguaggi, ed è solo all'interno di questi che il suo essere si articola come un io, come un soggetto. Il linguaggio non può essere allora considerato come un mero strumento di comunicazione, ma come la dimensione inglobante all'interno di cui l'uomo si costituisce. Tuttavia ciò non è sufficiente per definire la nozione di soggettività. Altrove il semiologo e linguista francese (di origine siriana) sostiene infatti: “Ciascun parlante non può porsi come soggetto se non implicando l'altro, il *partner* [...] È infatti nella lingua e con la lingua che individuo e società si determinano reciprocamente”.<sup>33</sup>

Se dunque la realtà dell'essere è quella del linguaggio, questa è resa possibile da una struttura di interazione che sarebbe già insita in essa, e che permetterebbe l'emergere della società stessa come insieme di relazioni intersoggettive, in cui l'identità si costruisce attraverso l'alterità. Nel definire tali concetti, Benveniste assegna un ruolo particolare alla categoria di “discorso”. In riferimento alla domanda “A che cosa si riferisce allora io?”, egli fornisce infatti la seguente risposta:

31 E. Viveiros De Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in “Journal of Royal Anthropological Institute”, n. s., 4, 3, 1998.

32 É. Benveniste, *De la subjectivité dans le langage* (1958), in Id. *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Della soggettività nel linguaggio*, in *Essere di parola*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 112 (corsivo nell'originale).

33 É. Benveniste, *Coup d'œil sur le développement de la linguistique* (1963), in Id. *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Sguardo sullo sviluppo della linguistica*, in *Problemi di linguistica generale I*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 35 (corsivo nell'originale).

si riferisce all'atto di discorso individuale nel quale è pronunciato, e di cui designa il parlante. È un termine che può essere identificato solo in quello che altrove abbiamo chiamato *istanza di discorso* e che ha una referenza unicamente attuale. La realtà alla quale rinvia è la realtà del discorso. È nell'istanza di discorso in cui *io* designa il parlante che quest'ultimo si enuncia come "soggetto".<sup>34</sup>

La categoria di Discorso trova qui una definizione specifica. Secondo Benveniste, discorso è: "Linguaggio messo in atto, e necessariamente tra partners".<sup>35</sup> Il soggetto emerge dunque come una posizione ("io") nel discorso, mediante una relazione di reciprocità con un partner ("tu"). Per quale motivo? In quanto:

la coscienza di sé è possibile solo per contrasto. Io non uso io se non rivolgendomi a qualcuno, che nella mia allocuzione è un tu. Questa condizione di dialogo è costitutiva della persona, perché implica che io diventi tu nell'allocuzione di chi a sua volta si designa con io, e viceversa.<sup>36</sup>

È tale modo di costruire le soggettività mediante il discorso ad essere chiamato infine da Benveniste con il termine "enunciazione":

A caratterizzare l'enunciazione è, in generale, *l'accentuazione della relazione discorsiva con il partner*, sia esso reale o immaginario, individuale o collettivo. Questa caratteristica determina necessariamente quello che può chiamarsi la *cornice figurativa* dell'enunciazione. Come forma di discorso, l'enunciazione pone due "figure" ugualmente necessarie, una l'origine, l'altra l'esito dell'enunciazione. È la struttura del *dialogo*. Due figure in posizione di partner sono alternativamente protagoniste dell'enunciazione. La definizione di questo concetto è lo sfondo necessario.<sup>37</sup>

L'enunciazione potrebbe dunque essere definita come quella "particolare istanza" attraverso cui l'intersoggettività si costituisce "all'interno del discorso stesso".<sup>38</sup> Sulla scorta di tale teoria dell'enunciazione, inaugurata

34 É. Benveniste, *De la subjectivité dans le langage*, cit., tr. it., p. 114 (corsivo nell'originale).

35 *Ivi*, p. 111.

36 *Ivi*, p. 113.

37 É. Benveniste, *L'appareil formel de l'énonciation*, (1970), in Id. *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris 1974, tr. it. *L'apparato formale dell'enunciazione*, in *Essere di parola*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 124 (corsivo nell'originale).

38 P. Fabbri, *La svolta semiotica*, cit., p. 54.

da Benveniste, siamo in grado dunque di analizzare la dimensione del discorso nella possessione oracolare. Abbiamo visto come nella terza fase rituale, si stabilisca una relazione io-tu che emerge attraverso la parola. Essa costituisce mutuamente le soggettività collettive degli dèi e della comunità attraverso una *presupposizione reciproca*, ovvero una reciprocità di posizioni presupposte a vicenda. Ma c'è di più. Tale relazione, dialogica e dunque *discorsiva*, produce un effetto di simultaneità. Stabilisce cioè una co-presenza tra le parti in gioco, gli antenati e i fedeli, presentificando i *reijin* di fronte alla comunità attraverso l'uso del linguaggio e del corpo del *nakaza*, con ciò che abbiamo chiamato il "corpo-voce" del *medium*.

Come evidenziato anche da Michael Lambek in riferimento ai Sakalava del Madagascar nord-occidentale, la pratica della possessione produce una compresenza di diverse temporalità. I vivi e i morti appartenenti alla stessa linea di parentela diventano, per la durata della *trance*, contemporanei, e la storia si ripiega su se stessa nell'istante presente.<sup>39</sup> Ciò porterebbe, secondo Lambek, a un collasso delle distinzioni tra passato e presente, così come tra storia e memoria.<sup>40</sup>

A essere presentificata è proprio la memoria collettiva del gruppo, legata alla linea degli antenati, che viene convocata e messa in relazione di simultaneità con la scena rituale che si sviluppa sotto gli occhi dei fedeli. Nella scena rituale presente la memoria degli antenati del gruppo viene ri-attualizzata e converge nel corpo del *nakaza*. Gli antenati sono infatti lì, e cominciano a parlare a turno attraverso il *medium*, dopo l'introduzione del fondatore Kakumei. Si verifica così un fenomeno di sincronia in cui passato (come memoria degli antenati), presente (la scalata) e futuro (l'orizzonte di aspettative dei fedeli) collassano nel noi/qui/ora del rituale, e il tempo rinnova se stesso *in un nuovo momento fondativo per l'identità del gruppo*. Tale processo di convergenza interessa anche la spazialità della montagna. La possessione mobilita cioè le dimore dei *reijin* dove questi sono installati, ovvero i *rejinhi*, collocati sulle pendici del monte, convocandole e facendole convergere nella scena presente.

Potremmo estendere questo particolare processo di accumulazione, convergenza e presentificazione, alla definizione stessa di "enunciazione

39 M. Lambek, *On Being Present to History*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 6, 1, 2016, p. 320.

40 M. Lambek, *Memory in a Maussian Universe*, in S. Radstone, K. Hodgkin (a cura di), *Regimes of Memory*, Routledge, London and New York 2003, pp. 202-16. Si veda anche il volume P. Antze, M. Lambek (a cura di), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Routledge, New York 1996.

rituale”, che qui ci proponiamo di discutere. Studi ormai classici sul linguaggio religioso, hanno infatti a lungo preteso che una delle caratteristiche del rituale fosse quella di rendere gli attori sociali entità spersonalizzate, sganciandoli dal presente per innalzarli verso ruoli cosmici, assoluti e metastorici.<sup>41</sup> Quello che l’indagine del culto di Ontake tende a dimostrare, invece, è che lungi dall’essere assenti, gli ancoraggi deittici legati alla prima e seconda persona e alla situazione presente (il qui e ora), espressi in modo verbale e non-verbale, hanno *al contrario* l’effetto di *presentificare* tali attori cosmici, *rifondando il momento presente*.<sup>42</sup> D’altronde il fatto che il rituale, più che a una destorificazione alla De Martino,<sup>43</sup> porti di converso a una presentificazione dell’assoluto e del tempo fondativo di una comunità (sia esso l’*illo tempore*, il tempo mitico o il tempo degli antenati), è confermato anche dalle ricerche di un altro antropologo del linguaggio, Michael Silverstein. Le sue ricerche vedono ad esempio il rito dell’Eucaristia – così come altre ritualizzazioni del quotidiano, in contesti non-europei come quello rotinese nel Timor occidentale – sotto forma di una ricontestualizzazione di una narrazione fondativa (in questo caso l’Ultima Cena) e dei suoi valori. Tali valori vengano letteralmente “incorporati” dai fedeli (mangiando il Corpo di Cristo), e inglobati, riadattati e trasformati, nella comunità presente, ovvero la Chiesa nelle sue complesse e multiformi sfaccettature storico, culturali,

41 M. Bloch, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?*, in “European Journal of Sociology”, 15, 1, 1974; J. Du Bois, *Self-Evidence and Ritual Speech*, in W. Chafe, J. Nichols (a cura di), *Evidentiality*, Ablex, Norwood, NJ 1986, pp. 313-336; W. Keane, *Language and Religion*, in A. Duranti (a cura di), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 431-448.

42 La presente ricognizione nei rituali di possessione, invalida cioè l’ipotesi di studiosi come Du Bois, secondo cui nel rituale si eviterebbe l’uso dei pronomi nella prima e seconda persona (cosa improbabile, se pensiamo anche alla nota formula cristiana “Questo è il mio corpo, offerto in sacrificio per voi”). D’altronde l’uso dei pronomi personali non deve essere visto come fenomeno autonomamente costante nel rituale, ma come uno dei possibili ancoraggi deittici che riattualizzano attori, spazi e tempi della memoria collettiva, riconfigurando la situazione presente. Tali ancoraggi abbiamo visto possono essere anche gesti, pronomi dimostrativi e altri deittici, come nel canto *Mikagurauta* della nuova religione giapponese Tenrikyō, in cui un indice gestuale di valore prossimale (“qui”) nella danza si accompagna alle parole “*Kono tokoro Yamato*” (“In questo posto [di nome] Yamato”), a indicare il luogo di origine del mondo. Uehara Y., Yasuda K. (a cura), *Mikagurauta*, San’yō insatsu kabushiki kaisha, Okayama 1987. Ringrazio Marilena Frisone per il prezioso suggerimento.

43 E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1982.

sociali e, soprattutto, locali.<sup>44</sup> Tutto questo avverrebbe, per l'appunto, tramite figure indessicali o deittiche, che abbiamo visto essere collegate da Benveniste alla costruzione di soggettività e identità.<sup>45</sup>

Tuttavia la soggettività non è nel nostro caso un semplice "io". Riprendendo Jean-Claude Coquet, potremmo invece parlare di una "quasi istanza di giudizio", un "quasi-soggetto".<sup>46</sup> Non siamo infatti sicuri se ciò a cui siamo di fronte, nel corso della possessione, sia un *medium* umano, un dio, o una mescolanza tra i due. Descrivendo la figura dello sciamano *kuna*, Carlo Severi afferma:

Accumulando sulla propria figura di enunciatore una serie d'identità contraddittorie e non esclusive (albero, ma anche cervo, ma anche scimmia, e uccello ecc.) la figura dello sciamano suscita e intrattiene il dubbio sulla sempre possibile trasformazione della sua identità reale in un'altra, misteriosa identità. La sua immagine diventa progressivamente, attraverso la recitazione, una figura paradossale, che come tale genera domande *senza risposta possibile*: è egli *veramente* uno spirito vegetale o uno spirito animale? È lo sciamano cinghiale, scimmia, cervo o giaguaro? Si è veramente trasformato durante la recitazione del canto? Sarà capace, come dichiara, di trasformarsi ancora, *ogni volta che è necessario*?<sup>47</sup>

Le domande aperte generate dalla *trance* sciamanica producono un dubbio disorientante relativo all'identità del posseduto, divenuto figura fluida e cumulativa di diversi attori umani, animali, vegetali o divini. Tuttavia tale dubbio va a scuotere ancor più nel profondo le basi del pensiero moderno stesso, nel momento in cui mette in crisi la separazione tra società umana e natura non-umana. La possessione per definizione fa saltare infatti i confini. Saltano i confini tra soggetto e oggetto, interiorità ed exteriorità, fermamente divisi, come abbiamo visto inizialmente, dal discorso della modernità. Allo stesso modo, saltano anche le separazioni forzate tra *shintō* e buddhismo, sfera pubblica e sfera privata, dovere civile *jikyō* e religione *shūkyō*, che il governo Meiji aveva tentato drasticamente di allineare secondo coppie oppostive. Nella possessione, l'esteriorità infatti entra nell'interiorità, e *l'alterità diventa un sé*. Con la *séance* rituale del *nakaza*, emerge pertanto una forma di soggettività complessa, aperta, appunto un "quasi-soggetto".

44 M. Silverstein, "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus, in "Current Anthropology", 45, 5, 2004.

45 Cfr. G. Manetti, *L'enunciazione. Dalla svolta comunicativa ai nuovi media*, Mondadori Università, Milano, 2008.

46 J.-C. Coquet, *op. cit.*, pp. 24-5.

47 C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004, p. 211 (corsivo nell'originale).



*Il contagio e la soggettività collettiva*

È a questo punto che inizia una *quarta e ultima fase* del rituale. Una volta che i *reijin* iniziano ad enunciare i loro oracoli ai fedeli, prima individualmente e poi collettivamente, si ottiene l'effetto di tipo catartico a cui più sopra si era accennato. Tutti i fedeli piangono, con grande intensità, in una sorta di contagio collettivo. Essi ringraziano tra le lacrime la divinità, nel modo meno formale e più diretto (“*arigatō, arigatō*” ovvero “grazie, grazie”). Kakumei risponde loro: “Gioite, gioite!” (*yorokonde, yorokonde!*), e continua a proferire oracoli individuali (ad esempio: “Non devi preoccuparti per il tuo parente defunto, gioisci dell’ascesa di domani!”). Il dio calma i fedeli, augurando il successo della scalata. Dopo aver parlato ai singoli pellegrini, comunica all’intero gruppo che i partecipanti saranno settantadue l’indomani, inserendo nel conteggio anche i familiari rimasti a casa, che per condizioni di salute o altri motivi non hanno potuto partecipare al pellegrinaggio.

Nella prefazione allo studio di Coquet su *Le istanze enuncianti*, Fabbri parla di “esperienza intersoggettiva di empatia” che sosterebbe “la creazione del ‘noi’”. Il “noi” in questione non sarebbe “una pluralità di ‘io’”, ma una “dilatazione intensiva”, basata sul corpo, l’affettività, e su un *comune sentire*.<sup>48</sup> Una forma di identità collettiva dunque, intesa non come insieme di individui, ma come una soggettività estesa, un corpo espanso, che assume una dimensione sociale.<sup>49</sup> Come sostiene Eric Landowski in *Passions sans nom*, il senso si costruisce per contagio, con un meccanismo di coesione sociale che può essere innescato solamente attraverso le passioni e la dimensione affettiva, i sensi e il corpo.<sup>50</sup> Possiamo quindi parlare di un *contagio estesico*, ovvero sensoriale,<sup>51</sup> in cui la comunicazione viene veicolata non tanto dalla funzione denotativa e referenziale dei messaggi verbali ma, usando i corpi

48 P. Fabbri, *Tra Physis e Logos*, in J.-C. Coquet, *op. cit.*, p. xiv.

49 Si veda al riguardo l’ottimo studio di G. Marrone, *Corpi sociali*, Einaudi, Torino 2001.

50 E. Landowski, *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, PUF, Paris 2004. Cfr. su posizioni molto vicine, la fenomenologia del linguaggio elaborata da Merleau-Ponty, il cui lavoro ha influenzato la semiotica di Parigi sin dal primo Greimas, divenendo determinante dagli anni ottanta in avanti. G. Marrone (a cura di), *Sensi e discorso*, Esculapio, Bologna 1995; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1967.

51 Per un ripensamento dell’estetica come *estesìa* e sensorialità, cfr. Greimas, Fontanille, *Sémiotique des passions*, Seuil, Paris 1991, tr. it. F. Marsciani, I. Pezzini (a cura di), *Semiotica delle passioni*, Bompiani, Milano 1996.

come “conduttori”, da ciò che Jakobson ha notoriamente definito come *funzione emotiva, conativa e fàtica* dei linguaggi –inscritte nel discorso e legate rispettivamente alle passioni espresse dall'enunciatore, agli effetti sull'enunciario, e al contatto o comunione tra le due istanze.<sup>52</sup>

Il senso, in altre parole, emerge non solo come significazione articolata in categorie oppositive, ma anche sotto forma di processi continui e gradualmente modulati e tensivi, legati al corpo e alla sensibilità sociale del collettivo. Diversamente però dall'idea classica di Durkheim di “effervescenza” collettiva, che caratterizzerebbe i partecipanti di una cerimonia religiosa, uniti dall'eccitazione e dall'emozione collettiva espressa con canti e danze,<sup>53</sup> in tale contagio esteso e soggettività “espansa” dei fedeli di Ontake rientrano a pieno titolo non solo gli attori umani, ma anche quelli non-umani e divini, che divengono parte della rete sociale così come costruita dai membri stessi del gruppo. Analizzeremo a breve quest'ultima questione nelle conclusioni, dopo però aver riassunto nello schema qui sotto le quattro fasi emerse dall'analisi della possessione oracolare di Ontake, accompagnate da quattro diverse forme di soggettività:

#### Fasi di possessione oracolare<sup>54</sup>

- 1) [MANIPOLAZIONE] soggetto débrayato;
- 2) [ROTTURA] non-soggetto;
- 3) [STABILIZZAZIONE] quasi-soggetto;
- 4) [CONTAGIO] soggettività collettiva.

52 R. Jakobson, *The Framework of Language*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor 1980, pp. 81-92. Si noti che l'idea di “comunione fàtica” venne formulata per la prima volta da Malinowski, in relazione al ruolo dei linguaggi nel stabilire un legame sociale, in cui la parola, all'interno di forme di socializzazione come il *gossip*, assume valore non tanto per trasmettere pensiero, ma in quanto pretesto “to congregate, to be together, to enjoy each other's company”. B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Language* (1923), in Id. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1948, p. 248.

53 É. Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, F. Alcan, Paris 1912, tr. it. di C. Cividali, R. Cantoni (a cura di), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

54 I nomi delle fasi ricalcano parzialmente i quattro regimi di interazione teorizzati da Landowski (programmazione, manipolazione, incidente, aggiustamento), con la differenza che la possessione di Ontake sembrerebbe includere solo gli ultimi tre regimi, aggiungendo all'ultimo la fase del contagio. E. Landowski, *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges 2005, tr. it. *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano 2010.

*Conclusione: sensi e senso dell'enunciazione rituale*

Abbiamo ora sufficienti elementi per tentare di abbozzare alcune risposte alle domande che ci siamo posti inizialmente. Che tipo di discorso è il linguaggio oracolare? Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, sembrerebbe che l'oggetto dell'oracolo non sia in questo caso la verità, ossia una corrispondenza tra realtà e rappresentazione, e neanche, come vorrebbe uno studioso di divinazione cubana *ifá* come Martin Holbraad, la comprensione logica di un incontro tra una narrazione mitica e la traiettoria di vita del fedele.<sup>55</sup> L'oggetto del linguaggio oracolare a Ontake è *il fedele stesso*. Il linguaggio, cioè, acquista valore non tanto per ciò che dice, ma in quanto *costruttore di identità*. Per poter operare però, esso deve necessariamente provenire da un altrove, da un non-qui. Per configurare l'identità del gruppo, deve prima *farsi alterità*, presentarsi come un altro da noi, attraverso cui siamo in grado di leggere noi stessi, *in negativo*. Poi, l'alterità deve lasciare il posto al *riconoscimento*. Il riconoscimento del fatto che tale "linguaggio altro", l'assoluto, proviene in realtà dalla *memoria sociale* del gruppo, dal ricordo dei suoi antenati. Esso riattualizza un passato in grado di rifondarci continuamente, e in modo sempre diverso.

E come si manifesterebbe tale linguaggio oracolare? Attraverso un regime particolare di produzione del discorso, che abbiamo tentato di definire come "enunciazione rituale". Più che una definizione, è emersa forse una ipotesi di lavoro. Uno dei caratteri più pregnanti del rituale, infatti, è quello di presentarsi come un modo di creare soggettività complesse, instaurando una relazione di *simultaneità* tra spazi, tempi, e attori *tra loro eterogenei*, passando sempre e necessariamente attraverso una *pratica corporea* (che può consistere anche nell'esercizio del linguaggio verbale). Tale simultaneità viene realizzata, abbiamo visto, con forme deittiche verbali e non-verbali, che nel caso di tradizioni religiose come il culto di Ontake, hanno il preciso effetto di *presentificare l'assoluto*. La parola divina di Ontake non farebbe altro che inscrivere l'assoluto nel corpo dei fedeli e "nel presente incessante dell'enunciazione – che è il presente dell'essere stesso".<sup>56</sup>

Dunque la parola del *medium* non solo parla al gruppo, ma *fa* il gruppo. La possessione oracolare in altre parole fa comunità, associando tra loro dei, antenati *reijin* e fedeli attraverso corpo e linguaggio, il corpo-voce del *nakaza*. Ma per farlo procede in modo alquanto singolare. Essa infatti

55 M. Holbraad, *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, The University of Chicago Press, Chicago 2012.

56 É. Benveniste, *L'appareil formel de l'énonciation*, cit., tr. it., p. 123.

“smonta” il gruppo per rimontarlo, introduce una frattura per poter ricreare una nuova rete di relazioni sociali. La natura stessa del rituale impone che ciò venga fatto attraverso il corpo. *La possessione così, produce una rottura di un corpo individuale (il medium), per realizzare un corpo sociale (il gruppo)*. La ricostruzione del corpo collettivo può dunque aver luogo solo passando attraverso la frantumazione del suo fulcro, il corpo del *nakaza*, il quale si pone in relazione figurale, metonimica, ma anche sensoriale, con il gruppo nella sua totalità. Un corpo che, attraverso i sensi e il discorso, si fa creatore di nuove soggettività complesse, e rinnovatore di identità.

Ma perché l'oracolo parla, e che cosa spinge il gruppo ad ascoltarlo? Come accennavo all'inizio, i membri del *kō* si lamentano della mancanza di un ricambio generazionale, cosa che sta mettendo a repentaglio anche la trasmissione futura della *leadership* del gruppo. Inoltre, le nuove generazioni, che lasciano sempre più frequentemente le zone rurali per spostarsi nei centri urbani, sono spesso inclini a criticare le “superstizioni” dei loro nonni e genitori. Al punto che questi ultimi si sentono sempre più isolati e alienati nelle loro pratiche religiose, da una società urbana che non condivide più i loro valori di riferimento, fondati sul legame mistico tra i *legami di parentela* dei *reijin* e il *territorio* montuoso.<sup>57</sup> D'altro canto il *kō* richiede supporto economico continuo da parte dei membri stessi che si autofinanziano, e notevole impegno sia fisico che di tempo, per seguire e organizzare pellegrinaggi e festività legate al gruppo. Perché dunque continuare a praticare di fronte a tante difficoltà e discriminazioni, che arrivano a includere lo scherno da parte dei propri figli? Ciò che spinge i fedeli di Ontake è la ricerca di un senso di *vivere assieme oltre la legge*, al di là del mondo quotidiano con le sue convenzioni. Si tratta di un vivere arrischiato, che si inserisce negli *interstizi del sociale e del naturale*. Durante la possessione, tali interstizi si aprono vorticosamente sulle voragini dell'essere, quando l'identità del *medium* – e per mimesi anche quella dei fedeli che osservano atterriti – si apre e si frantuma, e lascia il posto a un flusso di spiriti senza volto né nome. Ma è a partire da questo spazio negativo, posto “al di fuori” dello spazio sociale, che la comunità costruisce e rifonda le proprie regole.

Quello della possessione oracolare è perciò un discorso necessariamente eteroglossa, fatto di più lingue e più voci.<sup>58</sup> Si caratterizza, come abbia-

57 Akaïke N., *The Ontake Cult Associations and Local Society*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, 8, 1-2, 1981, p. 77.

58 In particolare, la relazione tra eteroglossia e struttura dialogica è stata esplorata a fondo in M. Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki* (1934-35), Chudozestevnnaja

mo visto, per una soggettività di tipo cumulativo che interessa il *nakaza* e le sue trasformazioni. Si verifica in altre parole uno slittamento continuo tra più entità: egli è il *medium*, poi la divinità esoterica Fudō myōō, poi il fondatore Kakumei, poi i diversi *sendatsu* e pellegrini del passato, poi di nuovo Kakumei e infine torna a essere il *medium*, il quale si risveglia estremamente scosso e ignaro di quanto è successo. Un'identità che, seguendo Severi, potrebbe essere descritta anche come reticolare. Uno degli aspetti importanti dell'enunciazione rituale sarebbe proprio quello di essere relazionale, di costruire reti e catene politetiche.<sup>59</sup> Tuttavia, rispetto al più generale fenomeno di enunciazione rituale, la possessione oracolare fa di più. Essa, come abbiamo visto, orienta l'affettività, le emozioni dei partecipanti, integrandole assieme. Produce un corpo collettivo di fedeli, che piange e ringrazia all'unisono, un corpo intersensoriale, estesico.

Siamo arrivati così all'ultima, e forse la più importante delle questioni: la relazione tra senso e sensi, il semantico e il somatico. Per esemplificare questo punto, partirò dall'esame di un oracolo alquanto singolare. L'oracolo in questione fu pronunciato per me dalla divinità Kakumei, in modo abbastanza inaspettato, durante una sessione rituale. Nel corso di una delle sessioni oracolari individuali, il dio richiese a un certo punto la mia presenza. Non avendo preventivamente presentato alcuna richiesta, fui abbastanza sorpreso della chiamata, ma ancora più del verdetto. Il dio infatti mi disse in quell'occasione:

Se guardi con gli occhi e ascolti con le orecchie, avrai una mezza verità (*hanbun no shinjitsu*); guardando invece con le orecchie e ascoltando con gli occhi, avrai tutte le verità (*subete no shinjitsu*).

Oracoli del genere, privi di riferimento alle richieste e alla situazione personale e familiare del fedele, sono abbastanza rari a Ontake, e dunque anche gli altri partecipanti cominciarono a chiedersi che cosa volesse dire, e perché fosse stato rivolto a me. Le possibili spiegazioni fornite dalla *maeza* e dal *nakaza*, quando questi rinvenne in sé, non sembravano molto convincenti, tanto più che entrambi si dichiararono in quel frangente abbastanza all'oscuro del volere del dio. Dopo alcuni mesi passati a rimuginare, parlandone prima con gli altri partecipanti, poi con colleghi e amici, mi balenò una possibile spiegazione.

---

Literatura, Moskva 1975, tr. it. *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979.

59 C. Severi, *op. cit.*, p. 238.

Non era tanto infatti per il suo significato denotativo, il valore referenziale, che l'oracolo fosse importante, quanto per la sua efficacia, la sua azione manipolatoria, ovvero il fatto che l'enunciato stesso fosse di per sé una manipolazione dei sensi attraverso il linguaggio. Presentando delle figure del corpo (occhi, orecchie) e scompaginandone la sintassi figurativa (la relazione tra occhi-vista, orecchie-udito), l'oracolo mirava con ogni probabilità a scombinare la mia stessa percezione degli eventi di quel pellegrinaggio.<sup>60</sup> Per poter cogliere "tutte le verità", e comprendere il senso del rito, la percezione deve venire necessariamente spaziata. I pellegrini devono cioè imparare a guardare e ascoltare in modo diverso dall'ordinario. Quello di Kakumei era dunque un invito rivolto a me, per farmi sapere che se desideravo capire a fondo il rito, dovevo lasciare i miei panni ordinari, il mio ruolo di ricercatore accademico, per adottare il punto di vista (e più in generale *la dimensione percettiva*) del pellegrino. Ma era anche un invito rivolto alla congregazione stessa dei fedeli, i quali, per poter sperimentare un nuovo modo di essere al mondo, sentirsi parte di un nuovo collettivo, rifondato e arrischiato ad ogni salita, dovevano essere in grado di trascendere le loro identità sociali.

Questo modo di fare comunità attraverso il corpo, i sensi e il linguaggio, ci porta in conclusione a fare una considerazione sulla struttura stessa del discorso. Siamo per abitudine portati a ragionare sul linguaggio prendendo come riferimento la lingua scritta. Di questa, consideriamo troppo spesso solo l'aspetto cognitivo e categorizzante associato alle parole, nettamente distinguibili sul foglio, nero su bianco, ognuna di esse intesa come rappresentazione di un'idea o, per i pragmatisti, di un oggetto della realtà. Pensiamo invece molto più raramente al linguaggio come a flusso vocale e pratica somatica, come a un *discorso*, le cui caratteristiche sono pause, silenzi, inflessioni, intonazioni, gesti, espressioni facciali, sguardi, sospiri, accenti, suoni, esclamazioni, grida, ritmi, *che danno senso* – intenzionalità e orientamento – al nostro comunicare e interagire con il mondo che ci circonda. Si tratta, in pratica, di tutto ciò che nel foglio intercorre non tanto nelle parole, ma nella punteggiatura, e *nello spazio bianco tra una parola e l'altra*. Se la nostra indagine della possessione oracolare ha avuto qualche merito, è stato quello di orientare la nostra attenzione verso questi spazi bianchi e queste punteggiature, troppo a lungo dimenticate, ma da sempre al centro della comunicazione come fenomeno sociale.

60 Sui sensi e la sintassi figurativa, si veda J. Fontanille, *op. cit.*, pp. 126-90.

GIANGIORGIO PASQUALOTTO

## RELATIVITÀ DELL'ASSOLUTO

Un vecchio trucco filosofico dice che chiunque si riferisca ad un qualunque elemento o fatto relativo deve implicitamente ammettere l'esistenza di qualcosa di assoluto, perché senza questo non potrebbe nemmeno avere la nozione di relativo. Fin qui nulla di strano. Ma il secondo passaggio del 'trucco' aggiunge che se si è d'accordo su questo, si deve ammettere anche che l'assoluto *fonda* il relativo, ossia che esiste prima di questo e indipendentemente da esso e che, per ciò, ha maggior valore.

In realtà i termini del trucco potrebbero essere ribaltati: chiunque pensi a qualcosa di assoluto, deve necessariamente riferirsi a qualcosa di relativo. D'altra parte è lo stesso termine "*absolutus*" che tradisce la sua contraddizione interna: "*absolutus*" significa infatti, alla lettera, "sciolto" (*solutus*) "da" (*ab*) qualcosa, ovvero da ogni determinazione e da ogni condizione ad esso esterna. Ora, se "assoluto" significa "sciolto da", significa che esso esiste solo in rapporto a ciò da cui è sciolto e, di conseguenza, dipendendo da altro da sé, non può pretendere di essere 'assoluto', ossia libero da ogni determinazione e condizione ad esso esterna.

A questo punto si deve constatare allora che, come il relativo non può esistere senza l'assoluto, così anche l'assoluto non può esistere senza il relativo. Ciò significa che all'inizio, come principio incontrovertibile, non può esser posto né l'assoluto né il relativo, ma la loro relazione. Bisogna tuttavia precisare subito che la relazione, di per sé, isolata, non esiste: esiste solo in quanto relazione *tra* (almeno) due termini. In particolare, la relazione tra assoluto e relativo esiste solo *assieme* a questi due suoi termini. In questa forma essa si presenta come relazione imprescindibile, nel senso che ogni relazione è, in ultima analisi, relazione tra un assoluto e un relativo: per esempio, la relazione tra due grandezze finite è relazione tra due relativi; ma, in base a ciò che si è detto in precedenza – che c'è nozione di relativo solo se essa implica quella di assoluto – ognuna di queste due grandezze finite può definirsi 'finita' solo in rapporto ad una infinita. Ciò vale anche, per esempio, per quanto riguarda la struttura della temporalità: non si può dire che la transitorietà dei singoli momenti ha

una propria esistenza, un proprio valore e un proprio senso solo in rapporto con l'immobilità dell'eternità, perché vale anche il contrario, cioè che qualcosa di eterno esiste, vale ed ha senso solo in rapporto a qualcosa di transitorio. Relativo ed assoluto si implicano a vicenda, così come transitorio ed eterno.

Va poi precisato che anche la relazione di implicazione reciproca, pur risultando onnipresente ed imprescindibile, non può presumere di porsi come assoluta, perché una "relazione in sé", indipendente da (almeno) due termini, non può esistere. Non solo: nessuna relazione può essere concepita "in sé e per sé", perché, ogni relazione, per esistere, ha bisogno 1) che si diano (almeno) due termini da porre in relazione, 2) che si dia *qualcuno* che la pone. A sua volta questo 'qualcuno' non esiste "in sé e per sé", ma esiste solo in quanto si trova sempre e comunque a porre relazioni, o in condizioni costituite da relazioni. Un soggetto che percepisce qualcosa esiste perché percepisce questo qualcosa e perché, nella percezione, deve necessariamente mettere in relazione alcune qualità della cosa percepita (colore e forma di un fiore; peso e forma di un sasso, ecc.).

Pertanto: se non esiste nulla che non sia in relazione, nemmeno un qualche assoluto, si deve dire che la relazione è assoluta. Ma, poiché la relazione è frutto di un porre in relazione, questo 'porre in relazione' sembrerebbe essere l'unico assoluto possibile. Domanda: può l'atto del "porre in relazione" essere considerato un assoluto? Ovviamente no, visto che tale atto, per esistere, deve porre qualcosa di diverso da sé. Questa dinamica Assoluto/relativi è dunque chiara, e chiaramente inaggirabile.

Per chiarirla ulteriormente ci si potrebbe chiedere se va considerata come innata o come acquisita. Forse la risposta è impossibile da dare, ma certamente si constata che le più diverse tra le più importanti tradizioni di pensiero hanno elaborato schemi di funzionamento assai simili.



<b>Plotino</b>	<b>Vedanta</b> <i>Māṇḍūkya Upaniṣad</i>	<b>Buddhismo</b> <i>māhāyana</i>	<b>Kabbalah</b>	<b>Taoismo</b> <i>dàojiā, 道家</i>	<b>Sufismo</b> Ibn Arabi
<i>En</i>	<i>Atman/Brahman</i> (.) <i>Turiya</i> , il quarto	<i>Svabhavaka kāya</i> Corpo dell'essenza	<i>En Sof</i> , Infinito Atziluth Mondo dell'emanazione	<i>Wújí</i> 無極 Vuoto supremo	<i>Dāt al wuḡūd</i> Esistenza assoluta
<i>Nous</i>	<i>Prajñā (M)</i> sonno profondo	<i>Dharma kāya</i> , Corpo della dottrina	<i>Beri'ah</i> , Mondo della creazione	<i>Tai ji</i> 太極 Polarità suprema	<i>Ahadiyyah</i> , Unità
<i>Psyché</i>	<i>Tajjasa (U)</i> sogno cosciente	<i>Sambhoga kāya</i> , Corpo della Fruizione	<i>Yetzirah</i> Mondo delle forme	<i>Yang</i> 陽 ( <i>tian</i> 天, cielo)	<i>Wahidiyyah</i> , Unità della molteplicità
<i>Physis</i>	<i>Vaiśvanara (A)</i> veglia	<i>Nirmāṇa kāya</i> , Corpo della manifestazione	<i>Assiyah</i> Mondo dell'azione	<i>Yin</i> 陰 ( <i>tū</i> 土, 地, <i>dī</i> terra)	<i>Fayd muqaddas</i> , Emanazione santa: mondo delle cose create

Ciascuna di queste sei tradizioni di pensiero – Neoplatonismo, Vedanta, Buddhismo Māhāyana, kabbalah ebraica, Taoismo filosofico (*dàojiā*, 道家), e Sufismo islamico – ha proposto un itinerario in cui l'Assoluto parte da un primo livello 'alto' in cui si pone come indeterminato e, quindi, come ineffabile; 'scende' poi ad un secondo livello in cui si manifesta a se stesso nel modo dell'autocoscienza e dell'auto-contemplazione; si esprime ad un terzo livello come sorgente di tutte le forme ideali; e finisce per determinarsi nella molteplicità degli oggetti e dei fenomeni naturali.

Questa scansione in quattro livelli si svolge dall'alto al basso se viene assunta e vista dalla prospettiva dell'Assoluto. L'ordine della scansione risulta invece invertito se essa viene assunta e vista dalla prospettiva dell'individuo che intende giungere all'Assoluto partendo dalle tracce che Esso lascia nel mondo e nella vita. In questo secondo caso si dà che l'individuo, partendo dal basso, al primo livello entra in contatto con l'Assoluto constataando le innumerevoli forme e forze della natura che Esso genera in quanto potenza illimitata; al secondo livello l'individuo sperimenta la potenza dell'Assoluto mediante il suo manifestarsi, sia come serie infinita di oggetti mentali (concetti, idee, pensieri, ecc.), sia come capacità di conoscere tali oggetti; al terzo livello l'individuo riesce a cogliere la potenza che l'Assoluto eroga nel manifestarsi a se stesso mediante l'autocoscienza e l'auto-

contemplazione; infine, al quarto livello, l'individuo comprende l'impossibilità di qualificare l'Assoluto mediante parole, immagini e concetti. Può soltanto 'alludere' ad Esso, come avviene, ad esempio, con la risonanza evocata dal punto (*bindu*) di cui parla la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, oppure con l'avverbio "infinitamente" (*ein/ayn sof*) escogitato dalla *kabbalah* mistica all'inizio del XIV sec., quando cominciarono a diffondersi le teorie dei Quattro Mondi (*Olamot/Olamos*, תּוֹמָלוֹת): *Atziluth* (mondo dell'emanazione dell'infinito *En Sof*), *Beri'ah* (mondo della creazione), *Yetzirah* (mondo delle forme) e *Assiyah* (mondo dell'azione e della produzione).

Come si può facilmente constatare, in ciascuna di queste sei tradizioni di pensiero sono presenti ed attivi due processi speculari: uno 'oggettivo', definibile anche come 'ontologico' o 'metafisico', che parte dall'alto; ed uno 'soggettivo', definibile anche come 'empirico' o 'psicologico' che parte dal basso. L'errore più frequente è quello di ritenere che i due processi si svolgano in due tempi diversi, per cui *prima* ci sarebbe il processo discendente con cui l'Assoluto si manifesta nei quattro livelli di realtà, e *poi* ci sarebbe quello ascendente con cui il singolo individuo risale i quattro livelli di realtà fino ad intuire l'Assoluto come indeterminato e, addirittura, ad unificarsi con Esso. In realtà i due processi si svolgono *contemporaneamente*, per cui l'Assoluto risulta, benché in modi di manifestazione diversi, *sempre* presente nell'esperienza dell'individuo, così come questa risulta, benché in modi conoscitivi diversi, *sempre* connessa allo sviluppo dell'Assoluto.

Per chiarire questa *compresenza* possiamo ricorrere ad alcuni casi esemplari di carattere empirico, ma di valore paradigmatico.

Uno è quello in cui si consideri il bianco di un foglio e il nero dei segni che su di esso possiamo tracciare: entrambi, il bianco e il nero, non hanno alcun senso né alcuna funzione se vengono assunti come entità separate. Il bianco comincia ad avere senso e funzione solo quando diventa *sfondo* per qualche segno nero; reciprocamente, ogni segno nero comincia avere senso e funzione solamente dal momento in cui viene tracciato sullo sfondo bianco. La loro compresenza e la loro 'connivenza' sono costanti. Non c'è alcun momento in cui uno dei due possa esistere separatamente dall'altro, né all'inizio né alla fine: qualsiasi segno nasce dallo sfondo bianco, si articola mantenendolo come contorno e termina avendolo come limite.

Un altro esempio è quello in cui si consideri l'intrinseca connessione tra il silenzio e i suoni. Anche in questo caso, non esiste il silenzio 'in sé e per sé', prima, o dopo o al di là di un qualche suono; parimenti, non esiste nessun suono separato da uno sfondo di silenzio. Ed anche in tal caso, come in quello dello sfondo bianco e dei segni, la loro compresenza e 'connivenza'

sono costanti: ogni suono nasce dal silenzio, si sviluppa intrecciandosi al silenzio e si conclude nel silenzio.

Allo stesso modo né l'Assoluto né il relativo sono reali al di fuori della loro connessione. Allora, quando si intende qualificare l'Assoluto come *originario*, ciò non significa che Esso sia una Realtà che esiste all'inizio del tempo e al di là dello spazio, separatamente dai singoli tempi e dai singoli spazi; ma significa che esso vive, da sempre e per sempre, assieme ai singoli tempi ed ai singoli spazi, proprio come lo sfondo bianco si accompagna ad ogni singolo segno, e come il silenzio si accompagna ad ogni singolo suono. *Originaria*, dunque, è solo la connessione necessaria tra Assoluto e relativo: nessuno dei due ha più realtà dell'altro, e, quindi, nessuno dei due può vantare un *valore* maggiore dell'altro. Come sintesi massima, fulminea e cristallina, di tutto ciò va ricordato questo passo della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* ("Upaniṣad del grande libro della foresta"):

L'ātman è miele per tutte le creature e tutte le creature sono miele per l'ātman<sup>1</sup>

A questo punto appaiono chiari i contorni entro cui va colto il problema dei linguaggi dell'Assoluto. Innanzitutto è evidente che ogni tentativo di definire o addirittura di descrivere compiutamente l'Assoluto risulta destinato allo scacco continuo, data la natura infinita, sia nel tempo che nello spazio, dell'Assoluto. Ma altrettanto evidente appare poi l'inadeguatezza della soluzione opposta, ossia quella del *silenzio* come unico atteggiamento possibile dell'essere umano di fronte all'Assoluto: in entrambi i casi, infatti, si dà come scontato ed acquisito il presupposto che l'Assoluto possa esistere indipendentemente dalle sue manifestazioni relative. Ora, poiché abbiamo mostrato come questa indipendenza sia, di fatto e di diritto, cioè ontologicamente e logicamente impossibile, risulta evidente che l'unica pratica linguistica ammissibile nei confronti dell'Assoluto è quella che considera legittimo ogni tipo di linguaggio (verbale, sonoro, figurativo, ecc.), ma a condizione che nessuno di essi presuma di essere *adeguato*, ossia di poter giungere ad una definizione o addirittura ad una descrizione completa dell'Assoluto. In positivo, ciò significa che ogni tipo di linguaggio può *tentare* di parlare dell'Assoluto, ma sempre nella consapevolezza che questi tentativi avranno sempre, necessariamente, i caratteri dell'indicazione indiretta, dell'evocazione, dell'allusione, ossia di un avvicinamen-

1 *Bṛhadāraṇyaka Up.*, II, 5, § 14 2, in C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, Utet, Torino 1976, p. 95.

to *asintotico* all'Assoluto, mai quelli di una sua rappresentazione *adeguata*. Pertanto i linguaggi più adatti a praticare questi tentativi sono quelli delle arti, non quelli delle filosofie metafisiche – né, tantomeno, quelli delle teologie catafatiche: questi, infatti, vivono nella presunzione – più o meno dichiarata – che l'Assoluto possa essere catturato e posseduto da un concetto o più concetti. Al contrario, i linguaggi delle arti – anche nei casi più 'presuntuosi' – vivono consapevoli della loro finitezza e della loro precarietà. D'altra parte i linguaggi delle arti non prediligono nemmeno la strada opposta, quella del silenzio, ossia della *rinuncia* radicale ad ogni tentativo di dire qualcosa sull'Assoluto: questa scelta, infatti, è inficiata dal credere all'idea che l'Assoluto sia totalmente ineffabile ed irrapresentabile perché talmente lontano dalle sue manifestazioni relative da esserne, da sempre e per sempre, *separato*. Idea, questa, evidentemente assurda.

STEFANO PELLÒ

L'ELEMENTO PAROLA. APPUNTI INTORNO  
AGLI ASSOLUTI DEL LINGUAGGIO NEI *CHAHĀR*  
*'UNṢUR* DI MĪRZĀ 'ABD AL-QĀDIR BĪDIL

Sono un'ansia che polvere leva e vi cerca se stessa:  
nella meta ho creato una strada, poi quella percorro<sup>1</sup>

In un importante lavoro del 2011, significativamente intitolato *The Lost Age of Reason*, Jonardon Ganeri ha segnalato e magistralmente descritto vari aspetti di quella che si potrebbe definire, condensando in due parole le premesse storiche e le istanze teoriche del volume in oggetto, la “modernità globale” del pensiero filosofico indiano (che noi preferiremmo definire fin dall’inizio indo-persiano) tra il 1450 e il 1700.<sup>2</sup> Tra i numerosi pregi di questo studio risalta, non solo per chi si occupa della storia intellettuale dell’Islam sudasiatico e della cultura letteraria persiana d’India, la dimostrazione, perseguita in maniera non episodica, che solo attraverso una lettura in grado di mettere davvero in rete (filologica e concettuale) la produzione filosofica in sanscrito e in persiano della prima modernità è possibile pervenire a una visione adeguata delle linee di continuità e dei luoghi di rinnovamento in quel contesto speculativo. Si tratta, sia detto preliminarmente e una volta per tutte, di un ambito che, pur focalizzato nei centri dell’India settentrionale, tiene insieme, per l’evidente mobilità di persone e testi attraverso un medium espressivo transregionale, anche il resto del mondo che l’odierna egemonia linguistica chiama “Persianate”: non solo l’Iran, dove alcuni autori connessi alla cosiddetta “scuola di Isfahan”<sup>3</sup> mostrano vivo interesse per le traduzioni interpretative sanscrito-persiane

- 1 Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil, *Kulliyāt*, vol. 4, da Pūhane wizārat, Kābul 1344 [1965-6], p. 157.
- 2 J. Ganeri, *The Lost Age of Reason. Philosophy in Early Modern India*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.
- 3 Varie questioni critiche relative all’idea e alla denominazione della “scuola di Isfahan”, etichetta coniata da Henry Corbin e Seyyed Hoseyn Nasr per definire collettivamente la grande filosofia dell’Iran safāvide, sono discusse autorevolmente

(ben noto è il caso di Mīr Findiriskī e del *Laghuyogavāsiṣṭha*<sup>4</sup>), ma anche, per esempio, l'Europa sud-orientale, dove negli ambienti sufi circolano abbondantemente le rese turco-ottomane di testi d'ambito yogico filtrati attraverso l'arabo e il persiano e i relativi paradigmi estetico-concettuali.<sup>5</sup> L'Europa è, d'altra parte, a sua volta presente nel cuore dell'Hindustan filosofico del diciassettesimo secolo con alcuni dei suoi prodotti più rappresentativi, se è vero che il medico e pensatore francese François Bernier fa circolare nell'entourage del nobiluomo persiano Dānishmand Khān, tra il 1658 e il 1671, “la philosophie de Gassendi et de Descartes”: è lo stesso Bernier a ricordarlo in una lettera da Shiraz datata 4 ottobre 1667.<sup>6</sup> Anche in questo caso, il tramite è il persiano, e mentre il viaggiatore francese provvede a volgere in questa lingua Cartesio e Gassendi, nella stessa lingua legge le *Upaniṣad* fatte tradurre con il titolo collettivo di *Sirr-i Akbar* dal principe mughal Dārā Shukūh pochi anni prima — versione, quest'ultima, che sta notoriamente alla base della prima incarnazione europea del Vedanta, l'*Oup'nekhat sive secretum tegendum* di Anquetil Du Perron ben presto letta da Arthur Schopenhauer.

“With Gassendi's work rendered into Persian even before it was properly available in French, and the monistic pantheism of the Upaniṣads and Dara Shukoh already in France and England years before Spinoza's *Ethics* were published, what more dramatic evidence could there be of intellectual globalization in the 1660s”:<sup>7</sup> la formula di Ganeri, indiscutibile nel suo ri-assumere senza reticenze una situazione di fatto, suona quasi ironica se messa a confronto con l'effettivo stato e l'effettiva diffusione delle conoscenze in materia nell'attuale panorama globalista più che globalizzato. Al di là di *The Lost Age of Reason* — che comunque si occupa poi soprattutto di fonti sanscrite tendenzialmente riducendo l'apporto in lingua persiana a

in S. H. Rizvi, *Isfahan School of Philosophy*, «Encyclopaedia Iranica», XIV, 2, 2007, pp. 119-125.

- 4 Il testo è stato preliminarmente studiato da F. Mujtabai, *Muntakhab-i Jug-basasht: or selections from the Yoga-vāsiṣṭha: critical edition of the Persian text and translation into English with introductory studies, notes, glossary and index*, PhD thesis, Harvard University, 1976. Lo stesso Mujtabai ne ha curato un'ottima edizione pubblicata in Iran: Mīr Findiriskī, *Muntakhab-i jūg basasht*, a cura di F. Mujtabā'ī, Mu'assasa-yi Pazhūhishī-yi Hikmat wa Falsafa-yi Irān, Tihārān 1385 [2006].
- 5 Si vedano, in proposito, i lavori di Carl W. Ernst, a partire da C. W. Ernst, *The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations*, «JRS», Series 3, 13, 2, 2003, pp. 199-226.
- 6 F. Bernier, *Voyage dans l'État du Gran Mogol*, a cura di F. Bhattacharya, Fayard, Paris 1981, p. 247.
- 7 Ganeri, *op. cit.*, p. 16.

quello del circolo di Dārā Shukūh — e di una serie, limitata ma fortunatamente crescente, di recenti contributi e progetti talora volti ancora necessariamente alla catalogazione e descrizione del vastissimo materiale a disposizione, lo spazio speculativo indo-persiano resta il più delle volte scarno di mappature e di scavi e, soprattutto, di una sua visibilità che vada oltre gli angusti confini degli studi areali. Sullo sfondo della paradossale retorica dell'ecumenismo entro cui viene letta una “confluenza dei due oceani” — il riferimento è, naturalmente, ancora a Dārā Shukūh e al suo *Majma' al-bahrayn* — che non di rado restano miracolosamente separati proprio negli stessi che la celebrano, il rischio è così quello di ricadere, magari con formulazioni più sofisticate, nell'adozione di costruzioni ermeneutiche inadeguate come la coppia dicotomica “Hindu”/”Musulmano”, nella pedagogia anacronistica della “scoperta dell'Altro” (già “scoperto”, in questo caso, almeno dalla conquista omayyade del Sindh nel 711), nella de-responsabilizzazione interpretativa fondata sulla “tolleranza” ecc.

In modo particolare, il “lungo diciottesimo secolo” che va dalla morte di Dārā Shukūh alla definitiva scissione tra lingua persiana e potere voluta dai britannici negli anni '30 dell'Ottocento, rimane, per quanto concerne le questioni speculative che si sollevano qui, terreno largamente inesplorato. Già Aziz Ahmad notava preliminarmente, negli anni sessanta del secolo scorso, che è proprio nel corso di questo lungo tempo di crisi che vengono prodotti il maggior numero di testi persiani legati alla sfera filosofica e devozionale “hindu” (specialmente krishnaita),<sup>8</sup> e, aggiungiamo noi, è senz'altro questo il periodo che fornisce l'immediato humus intellettuale e testuale (persografo nella sua totalità significante) per la formazione della prima indologia britannica, spesso sofferente di gravi forme di amnesia nel ricordare e menzionare le proprie fonti. Si tratta, nel complesso, di un contesto dove il linguaggio poetico e i suoi protocolli metaforici e di genere esercitano ancora una netta egemonia che si estende ben oltre la scrittura in versi: non solo nella prosa — che costruisce il proprio “campo” attraverso il ricorso continuo al codice poetico, nella storiografia come nella trattatistica — ma anche, al di fuori del testo, nell'educazione linguistica delle nuove classi urbane di segretari e amministratori (soprattutto vaishnava appartenenti alle caste scribali dei kayastha e khatri) che si legano ai circoli

8 A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 235.

dei più importanti maestri di poesia persiana e vi apprendono i moduli espressivi dell'estetica concettuale dominante.<sup>9</sup>

In uno spazio dove la speculazione filosofica non fa eccezione quanto al ricorso strutturale al potente repertorio metaforico-poetico, la riflessione sul linguaggio (soprattutto linguaggio della poesia, in quanto grado zero del linguaggio stesso) diventa dunque un elemento decisivo per poter decodificare la semiosi sottostante: quando Dārā Shukūh scrive, nel *Majma' al-bahrayn*, che «la relazione tra l'acqua e le sue onde è la stessa che intercorre tra corpo (*badan*) e anima (*rūh*) o tra *šarīr* e *ātmā*»<sup>10</sup> egli sta facendo riferimento, paradigmaticamente, alle meccaniche semantiche di una delle metafore concettuali più diffuse nella poesia persiana del suo tempo, studiata nei suoi minimi dettagli, per esempio, da Sā'ib-i Tabrīzī e ubiqua, con le sue infinite variazioni, nella letteratura indo-persiana del Seicento e del Settecento proprio come protocollo analogico per *mettere in scena* la relazione tra individualità/molteplicità e Uno/Assoluto.<sup>11</sup>

A partire da questi assunti introduttivi, nelle pagine che seguono ci occuperemo proprio di alcuni modi di pensare la questione del linguaggio e della sua relazione con la postulata dimensione dell'ipseità assoluta (*zāt-i muṭlaq*) nell'autore di gran lunga più rappresentativo dell'epoca in oggetto, Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil (Patna 1644-Delhi 1720). Si tratterà di osservazioni necessariamente preparatorie: dopo qualche nota sullo sfondo intellettuale e stilistico di riferimento, presenteremo, dunque, alcuni passaggi salienti sul tema in oggetto tratti dall'autobiografia filosofica dell'autore, testo che privilegiamo qui proprio in quanto chiave di lettura concettuale per la vasta produzione poetica di Bīdil nel suo complesso.<sup>12</sup>

- 
- 9 Cf. S. Pellò, *Ṭūṭiyān-i Hind. Specchi cosmopoliti e proiezioni identitarie indo-persiane (1680-1856)*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012. Un caso esemplare è la lettura di Krishna e del concetto dell'*avatāra* attraverso il filtro concettuale e poetico di Bīdil da parte di uno dei suoi allievi vishnuiti, Amānat Rāy, nella sua resa poetica persiana del *Bhāgavata Purāṇa* (si veda S. Pellò, *Reading the Bhāgavata Purāṇa in 18th c. Delhi: The Persian Krishna of Lāla Amānat Rāy Amānat's Jilva-yi zāw' 'The Epiphany of the Essence' (1733)*, «International Journal of Hindu Studies», i.c.s.).
- 10 Dārā Shukūh, *Majma' -ul-bahrain*, ed. e trad. M. Mahfuz-ul-Haq, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1929, p. 88 (testo persiano), p. 45 (trad. inglese).
- 11 Sulle metafore marine e le loro stratificazioni semantiche nel contesto letterario di riferimento rimandiamo a S. Pellò, *Oceani persiani*, in F. Italiano, M. Mastrorunzio, *Geopoetiche. Studi di geografia e letteratura*, Unicopli, Milano 2011, pp. 183-205 (soprattutto pp. 199-205).
- 12 Due lavori aggiornati che offrono una buona introduzione alla poetica di Bīdil sono P. Keshavmurthy, *Persian Authorship and Canonicity in Late Mughal Delhi*,



Per illustrare preliminarmente la centralità del discorso sul linguaggio, in chiave simultaneamente poetica e speculativa, nel contesto intellettuale indo-persiano della seconda metà del Seicento che fa da sfondo all'opera di Bidil e della sua scuola, si può partire dalle note introduttive che il sufi della confraternita Naqshbandiyya e poeta di Delhi Afzal al-Dīn Sarkhwush antepone alla sua *tazkira* (raccolta di notizie biografiche di poeti con annessa antologia dei loro versi) intitolata *Kalimāt al-shu'arā* "Le parole dei poeti", completata nel 1682-3:

Il Verbo (*sukhan*) non ha inizio ed è eterno, poiché la Parola (*kalām*) è uno dei sette attributi (*ṣifāt-i sab'a*) di Dio. Dal momento che l'essenza non ha inizio ed è eterna, i suoi attributi devono, di conseguenza, essere eterni e senza inizio.<sup>13</sup>

Si tratta, com'è evidente, di notazioni generiche che fanno propria senza elaborazione la tradizionale posizione ash'arita e non aggiungono nulla di nuovo all'ormai millenario, nel decimo secolo dell'Egira, dibattito teologico sulla coeternità degli attributi divini — tra i quali, appunto, il *kalām-logos* il cui corrispettivo persiano *sukhan*-parola inaugura il discorso di Sarkhwush, che proprio alla parola-*kalima* dedica il titolo del suo lavoro. Immediatamente dopo, però, le riflessioni introduttive della *tazkira* prendono una direzione precisa nel definire quale sia il campo linguistico di riferimento:

Fino a quando fiorirà la primavera della facoltà del linguaggio (*nutq*), ogni lingua sarà un venditore di fiori, con le sue espressioni variopinte; e nell'insieme delle bocche e delle lingue, la dignità delle parole dotate di metro e della poesia saranno sempre superiori alle parole prive di metro e alla prosa. [...] La relazione tra i munifici poeti e i profeti — su di loro la pace — è di estrema vicinanza. Sia gli uni sia gli altri, infatti, sono costantemente in contatto con la fonte originaria d'ogni grazia (*mabda'-i fayyāz*) e con il mondo dell'assenza (*'ālam-i ghayb*).<sup>14</sup>

---

Routledge, London & New York 2016 e H. Kovacs, *The tavern of the manifestation of realities. 'The 'Masnavi Muḥit-i a'zam' by Mirza Abd al-Qadir Bedil (1644-1720)*, University of Chicago, tesi di dottorato, 2013. Per quanto ideologicamente fuori moda, filologicamente molto validi restano gli studi sovietici sull'autore, come S. Aini, *Mirzo Abdulqodiri Bedil*, Nashrioti davlatii Tojikiston, Stalinobod 1954 e I. M. Muminov, *Filosofskie vzgljady Mirzy Bedilja*, Akad., Tashkent 1957. Un'eccellente monografia sui *Chahār 'unşur* è A. Ḥabīb, *Bīdil wa Chahār 'unşur*, Intishārāt-i Pūhantūn-i Kābul, Kābul 1367 [1988-9].

13 Muḥammad Afzal Sarkhwush, *Kalimāt al-shu'arā*, a cura di M. Ḥ. Maḥwī Lakhnawī, [Madras University], Madras, 1951, p. 1.

14 *Ivi*, pp. 1, 2.

In formale contraddizione con il dettato coranico secondo cui i poeti, ossessionati dai demoni della parola, «errano per ogni valle e dicono quello che non fanno»<sup>15</sup> (cioè dicono come *non* stanno le cose), Sarkhwush avvicina i poeti (*shu'arā*) ai profeti (*anbiyā*) proprio in nome della loro particolare relazione di contiguità con lo specifico attributo divino del linguaggio e, specularmente, per la loro capacità di “riferire” del divino stesso, o più precisamente, di riferire dell’agire del divino nella sua unica manifestazione accessibile, ossia il variopinto caleidoscopio del mondo fenomenico. Nello specifico, egli fa qui degli autori di versi una sorta di estensione sinonimica della categoria antropologico-sociale degli *awliyā* (gli “amici” di Dio, termine spesso reso in maniera insoddisfacente con “santi” o “mistici”), con i quali Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār di Nishapur aveva inaugurato il genere stesso della *taẓkira* alla fine del XII secolo e ai quali proprio il succitato Dārā Shukūh aveva dedicato due raccolte agiografiche, la *Safīnat al-awliyā* (1640) e la *Sakīnat al-awliyā* (1643). Anche in questo caso, la tradizione è antica, sia per quanto concerne la concezione del linguaggio metaforico-poetico e della connessa ontologia dell’“immaginazione” (*khiyāl*, *takhayyul*) come mezzo cognitivo e creativo privilegiato (penso naturalmente in primo luogo a Ibn ‘Arabī di Murcia (1165-1240),<sup>16</sup> ma anche, per menzionare un esempio tanto banale quanto icastico, alla diffusa descrizione di un poeta canonico come Ḥāfiẓ di Shiraz quale *lisān al-ghayb*, “lingua dell’occulto/dell’assenza”), sia per quanto riguarda la saldatura semiotica tra il codice dominante della letteratura poetica persiana e i fondamenti delle concezioni estetiche di quel vasto fenomeno speculativo e sociale che va sotto il nome di sufismo, è già pienamente classica nell’età timuride (dove, per esempio, già il *Majālis al-'ushshāq* del grande poeta persiano e *shaykh* della Naqshbandiyya ‘Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 1492) non traccia alcuna netta distinzione, tra, appunto, *awliyā* e *shu'arā*). Un elemento di novità, tuttavia, c’è: si trova, da un lato, nell’esplicita *dichiarazione* dell’analogia tra l’operare poetico e quello profetico, entrambi fenomeni linguistici per eccellenza, come modi ermeneutici dell’attività divina e, dall’altro, della presa di coscienza, anche questa dichiarata proprio nell’introduzione di Sarkhwush, dell’effettiva trasformazione di una temerie estetica — dove estetica, come fa notare Gianroberto Scarcia, va

15 *Corano* 26: 221-227.

16 «Chi non conosce lo statuto dell’immaginazione è completamente privo di conoscenza» (Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 2, Dār Ṣādir, Bayrūt s.d., p. 313).

intesa essenzialmente come discorso sulla *verità* del bello<sup>17</sup> — sentita come innovativa e chiamata dagli stessi autori coinvolti, appunto, *tāzagūyī* “fresca dizione” ma anche “parlar contemporaneo”. Se, infatti, per Ibn ‘Arabī, i poeti che si riferiscono a figure di bellezza come le classiche “donne amate” Zaynab o Layla «consumano le proprie parole scrivendo su tutte queste cose esistenti senza sapere, mentre gli gnostici (‘*urafā*) non sentono mai nessun verso, nessun indovinello metrico, nessun panegirico né nessuna poesia d’amore che non sia a proposito di Lui, nascosto sotto il velo delle forme»,<sup>18</sup> per Sarkhwush non solo i poeti agiscono in modo analogo agli ‘*urafā* ma sono essi stessi gli ‘*urafā* per eccellenza e addirittura i rappresentanti per eccellenza del genere umano, se è vero che la facoltà del linguaggio (*nuṭq*) spetta solo alla specie umana<sup>19</sup> e la capacità poetica (*shī‘r*) è una delle «meraviglie» (‘*ajāyib*) propriamente biologiche del corpo umano;<sup>20</sup> e se, fino al momento della composizione della *Kalimāt al-shu‘arā* le *tazkīra* avevano marcato la continuità della tradizione poetica occupandosi di *tutta* la storia letteraria persiana dai Samanidi in poi, Sarkhwush dichiara programmaticamente di volersi occupare solo ed esclusivamente degli autori a lui contemporanei.<sup>21</sup> In entrambi i casi, l’elemento discriminante fondamentale per Sarkhwush è la facoltà creativa dell’immaginazione linguistica, in un periodo nel quale la produzione poetica è caratterizzata proprio dalla diffusione senza precedenti dei «discorsi di coloro che hanno immaginazione variopinta (*rangīnkhīyālān*) e che inventano concetti inediti (*ma‘nūyitāzayābān*)».<sup>22</sup> È un’immaginazione linguistica che, in nome della sopra ricordata contiguità con il piano della rivelazione, si fa addirittura carne agiografica, dal momento che «meditare sulle vicende terrene e prestare ascolto ai versi di queste nobili nature»

17 G. Scarcia, *Il contagio della fantasia*, in Mirzā ‘Abdolqāder Bidel, *Il canzoniere dell’alba*, a cura di G. Scarcia e R. Zipoli, Ariele, Milano 1997, p. 92.

18 Ibn ‘Arabī, da W. C. Chittick, *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*, SUNY Press, Albany 1989, p. 116.

19 Sarkhwush, *op. cit.*, p. 1.

20 La predisposizione naturale dell’uomo all’espressione poetica è considerata caratteristica biologica semioticamente marcata alla pari del battito del polso (*Ivi*, p. 2).

21 Sulla generale questione del rinnovamento culturale e dei nuovi intellettuali nell’ambiente persianizzato dell’India del nord sono ben note le osservazioni di Sheldon Pollock (*New intellectuals in seventeenth-century India*, «The Indian Economic and Social History Review», 38, 1, 2001, pp. 3-31). Per quanto riguarda, in modo particolare, l’ambito del pensiero filosofico, qualche spunto critico si trova nello stesso Ganeri (*op. cit.*, pp. 3-5).

22 Sarkhwush, *op. cit.*, p. 3.

scrive ancora Sarkhwush conferendo un carattere performativo al suo lavoro «non sarà cosa priva di utilità generale e di perfetto giovamento».<sup>23</sup>

Proprio nel 1683, anno in cui come abbiamo visto la *Kalimāt al-shu'arā* viene completata a Delhi, Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil inizia a lavorare alla prima redazione della sua opera autobiografica, i *Chahār 'unṣur* “Quattro elementi”, che sarà completata soltanto nel 1704. Impresa inaugurata da un Bīdil quarantenne che di lì a poco sarebbe diventato un acclamato maestro nella Delhi dei giorni di Awrangzeb, Shāh 'Ālam e Farrukhsiyar — in diretto contatto, tra gli altri, proprio con Sarkhwush che gli dedica una voce nella sua *tazkira* — i *Chahār 'unṣur* sono, più che l'organica narrazione teleologica di una vita, una raccolta di memorie e di eventi vissuti in prima persona giustapposti a riflessioni di carattere filosofico, privi di un vero ordine cronologico ed esposti in una prosa ritmica e rimata ad alta intensità metaforica, inframmezzata da versi esplicativi e adoperati in funzione di commento. Si tratta di un'opera complessa, quasi una decostruzione del sé-mondo in una serie infinita di emersioni fenomenologiche, legate a un'altrettanto vasta varietà tematica di rispecchiamenti e, in ultima analisi, ai quattro elementi “classici” della natura cui le quattro grandi sezioni del libro sono singolarmente connesse, nell'ordine fuoco, aria, acqua, terra, in un progressivo riprendersi della materia vivente verso il raffreddamento e la consunzione. Scritti da un autore nato e cresciuto in un ambiente familiare strettamente legato ai maestri della confraternita sufi della Qadiriyya nella provincia indiana del Bihar ma che ha frequentato gli ambienti intellettuali più disparati, dall'Orissa a Delhi al Panjab, inclusi quelli vaishnava e vedantici della regione di Vrindavana-Mathura (dove ha anche vissuto da rinunciante per qualche tempo), i *Chahār 'unṣur* mettono a tema la totalità dei problemi speculativi dell'“India globale” di Ganeri con riferimenti che vanno dalla ricezione delle tematiche atomistiche e neoplatoniche nella teoria biologica proposta da Bīdil<sup>24</sup> all'interpretazione del discorso brahmanico classico sui *kalpa* nella sua riflessione a proposito del tempo.<sup>25</sup> Il metodo espositivo è basato proprio su quella “immaginazione variopinta” e su quella continua reinvenzione di “concetti inediti” di cui parlava Sarkhwush nelle note sopra ricordate: si tratta, in effetti, di ripercorrere linguisticamente la caleidoscopica manifestazione dell'ineffabile ipseità assoluta nella molteplicità infinita dei fenomeni, attraverso l'impiego strutturale del procedimento detto *tamsīl*, ossia il mettere in scena, visualizzandole, le

23 *Ivi*, p. 2.

24 Bīdil, *op. cit.*, pp. 256-265.

25 *Ivi*, pp. 41-45.

analogie tra i fenomeni “di pensiero” e quelli “di natura” — dimostrandone quindi il sostanziale isomorfismo e la sostanziale non-distinzione ontologica ma solo di grado, di “densità” e, come per il Leibniz di Deleuze, di *point de vue*.<sup>26</sup> Si può dire, in questo senso, che i *Chahār ‘unşur* siano, *nella loro totalità*, una riflessione proprio sul rapporto tra linguaggio (che fa il mondo e lo ripercorre, come vedremo) e esistenza. Com’è stato osservato da Scarcia, in una temperie filosofica dominata da quella “scuola di Isfahan” che pone proprio l’esistenza (*wujūd*) al centro del proprio interesse, le dimensioni speculative dell’Islam cosmopolita non possono che trovarsi alle prese, «a fronte dell’ineffabilità assoluta dell’Essere, con un mondo di sole creature, tutto ‘nostro’, tutto transeunte e tutto oniricamente intessuto, e pur non solo fonte unica di sensazione estetica [...] ma anche unica ‘Verità’ esperibile»: <sup>27</sup> esperibile, aggiungiamo noi anticipando le riflessioni di Bīdil, proprio attraverso la dimensione linguistica, ossia attraverso quel rispecchiamento autoreferenziale nel linguaggio-immaginazione — quello che Scarcia chiama il tessuto onirico — di cui i *Chahār ‘unşur* sono esperimento testuale.

Su questo sfondo, la questione del linguaggio è affrontata programmaticamente, nei *Chahār ‘unşur*, in diverse occasioni. Alcune osservazioni generali si trovano già nell’introduzione, che si apre proprio con la descrizione dell’inadeguatezza del linguaggio per parlare di Dio come essere assoluto:

Signore! La lingua (*zabān*) è costretta a modulare parole vuote: tu accetta le scuse di chi, come noi, blatera invano. L’espressione (*bayān*) è obbligata a intonare motivi sconvolti: non biasimare chi, come noi, ignaro discorre. Il respiro, che incessante scioglie le sue redini, non ha altra scelta che mandare al ga-

26 Cf. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, nuova edizione a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 31-38. Si noti il parallelo semantico di *tamsīl* con il termine teologico *tashbīh* (che indica l’immanenza ubiqua di Dio ed esso stesso, peraltro, usato anche in retorica con il significato di “paragone”), entrambi derivati da radici che indicano la somiglianza. A proposito delle teorie sull’immaginazione come strumento cognitivo cruciale in ambito poetico rimandiamo al classico studio di K. Abu Deeb, *Al-Jurjānī’s Theory of Poetic Imagery*, Aris & Phillips, Warminster 1979 e al più recente G.J. van Gelder e M. Hammond (a cura di), *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, Gibb Memorial Trust, Cambridge 2008.

27 Scarcia, *op. cit.*, p. 92. Fazlur Rahman, pensando al valore cognitivo dell’esperienza, paragona giustamente Mullā Şadrā a filosofi come Bergson, con argomenti che possono ben essere estesi a Bīdil (Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Şadrā*, State University of New York Press, Albany 1975, p. 4).

loppo l'immaginazione: è lo spiegare le ali d'una colomba sull'altare del sacrificio.<sup>28</sup>

La natura autoreferenziale e necessaria del linguaggio-immaginazione che è *obligato* (*ma 'zūr; majbūr; nāguzīr*) a percorrere le strade ricorsive di descrizioni tanto fallaci quanto ineluttabili è chiaramente espressa, e immediatamente messa in relazione con la natura, altrettanto necessaria e incondizionata, del respiro-movimento che la pre-implica, come per Sarkhwush il battito del polso pre-implicava il ritmo della forma metrica nell'introduzione al *Kalimāt al-shu 'arā*. Qualche riga dopo, Bīdil ricorre a una serie di metafore in negativo:

Non sei il mare, che con l'immersione del pensiero si possa riportare su dal fondo la tua perla; non sei il cielo, che con la potenza dello sguardo si possano contare le tue stelle. Non hai preso colore, si da poterti conoscer come primavera; non emani raggi, si da poterti chiamare sole.<sup>29</sup>

La capacità semiotica della metafora si dispiega proprio nella simultanea negazione della sua referenzialità: valida nel pensare l'emersione della "bellezza" fenomenica — unica "verità" esperibile — secondo il ben noto portato del sufismo e, al contempo, palesemente vana nel riferirsi all'Uno in sé (non solo e non tanto, per quanto ci concerne qui, in quanto trascendente ma, come vedremo, soprattutto in quanto precedente la semi-osi linguistica). Che ogni correlazione sia un fatto interno alla produzione di significato implicata dal pensiero-immaginazione sembra già suggerito nel proseguimento del discorso:

Passeggiamo nel roseto degli attributi (*sifāt*), con lo sguardo già arrossato di immaginazioni; galoppiamo nell'arena della realizzazione dell'essenza (*tahqīq-i zāt*), avendo già sollevato una coltre di polvere nella riflessione. [...] Tutto quanto abbiamo capito degli attributi non è altro che enunciato contingente da noi stessi prodotto; tutto quanto abbiamo capito dell'essenza non è altro che supposizione di significato da noi stessi immaginata.

A noi non è dato venir da noi stessi al di fuori:  
per noi, ardua impresa è raggiungere il tuo Vero.

28 Bīdil, *op. cit.*, p. 1.

29 *Ibid.*

Siamo lacrima e perla, noi, sangue e rubino:  
su noi stessi soltanto possiamo gocciare.<sup>30</sup>

Tanto l'“enunciato” linguistico (il termine impiegato in persiano è *'ibārat*, che può fare riferimento sia al tropo sia alla proposizione tecnicamente intesa) quanto il “contenuto” semantico (*ma 'nī*, il “significato”, da altri tradotto tecnicamente con “contenuto mentale”<sup>31</sup>), messi in parallelo, rispettivamente, con il piano degli attributi divini e con quello dell'Essere in sé, sono prodotti della potenzialità immaginativa, e fanno riferimento soltanto a se stessi, come la perla e il suo tropo “lacrima” e il rubino e il suo tropo “sangue”. In questo contesto, parola e silenzio sono le facce complementari di una medesima medaglia:

Se tacciamo, rimaniamo sospesi nell'ineffabile; se parliamo, siamo un grido di impotenza. Qui, tacere non è altro che riavvolgere quel tappeto ove si fa mostra di una merce di enunciati; e parlare altro non è che il palpitare infinito del silenzio che viene immolato.

[...]

Il silenzio non mostra, su questa soglia, alcuna credenziale di autorità; il linguaggio non vanta, in questa corte, nessun onore di relazione. Il silenzio è l'anello poggiato immobile là fuori sulla porta; il linguaggio è la polvere inconsistente che si leva all'esterno della soglia.<sup>32</sup>

Altrove nei *Chahār 'unṣur*, come si vedrà, al silenzio (*khamūshī*) verrà conferito, nel contesto della prassi esistenziale, un valore performativo anche superiore a quello del linguaggio (*sukhan*); e alla parola stessa verrà attribuita, in certe condizioni, una capacità di intervento trasformativo sul reale materiale e fenomenico, oltre al fondamentale valore *creativo* di semantizzazione dell'immanenza. Per quanto riguarda l'analisi del rapporto con l'ipseità dell'Essere, tuttavia, come si vede da questo passaggio, i due aspetti sono simmetrici ed equivalenti. Bīdil sembra linguisticizzare qui, per quanto solo allusivamente, alcune argomentazioni che sono già dello *shaykh al-akbar* Ibn 'Arabī: come osserva Kars nel suo studio comparati-

30 *Ivi*, pp. 1-2.

31 Per esempio in P. Adamson e A. Key, *Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition*, in *Linguistic Content. New Essays on the History of Philosophy of Language*, a cura di M. Cameron e R.J. Stainton, Oxford University Press, Oxford, pp. 74-98, che è anche una buona introduzione sulla questione.

32 Bīdil, *op. cit.*, p. 3.

vo dell'apofatismo in Maimonide e Ibn 'Arabī, per quest'ultimo «[f]rom the lens of transcendence [...] the Absolute remains infinitely hidden in those very appearances (not as the invisible veiled behind the visible, but as the invisible of the visible)». <sup>33</sup> Simmetricamente, dal punto di vista dell'immanenza assoluta, non c'è altro che la manifestazione di Dio, in continuità con la visione ermetico-neoplatonica rielaborata dalla filosofia illuminativa (*ishrāqī*) di Shihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 1191), poi integrata, appunto, con la metafisica sufi di Ibn 'Arabī, la tradizione peripatetica e le principali correnti teologiche dalla grande filosofia del Seicento safavide. Kars propone, per comprendere il discorso di Ibn 'Arabī, la soluzione di una doppia semantica dove la funzione razionale del *tanzīh* (la dottrina della trascendenza che parla di Dio attraverso la negazione/silenzio) e quella intuitiva del *tashbīh* (la dottrina dell'immanenza che parla di Dio attraverso la parola/immaginazione) vengono unificate secondo la logica binoculare del paradosso, che le rende complementari l'una all'altra: in un mondo esperibile che è la manifestazione temporalmente e spazialmente finita (*tajallī*) di un Dio trascendente e infinito, «who veils Himself through His manifestation and manifests Himself through His veil» <sup>34</sup>, come scrive William Chittick, «all things are neither/nor, both/and, but never either/or». <sup>35</sup> Né la parola né il silenzio, né l'affermazione né la negazione, hanno valore dal punto di vista del *tanzīh*, sembra ribadire qui Bīdil a partire dalla prospettiva linguistica, di fatto inserendosi nel solco di quella “liberazione” Ibn 'Arabiana dell'Assoluto dalla delimitazione della stessa concezione umana di non-delimitazione: soluzione formale, si potrebbe dire, ma che nella logica immanentista dei *Chahār 'unşur* serve ad aggirare il problema dell'Essere trascendente — in quanto soglia assente (*ghayb*, appunto “assenza”, è uno dei termini chiave di tutta la poetica bideliana). Ma quali sono, una volta integrate *apophasis* e *kataphasis* in questa doppia lente, le modalità del *tashbīh*, del manifestarsi linguistico e immaginativo, positivo o negativo che sia? Qual è, in altri termini, il rapporto tra linguaggio (e silenzio) e immanenza fenomenica? La questione, che informa di sé, come abbiamo visto, la totalità dei *Chahār 'unşur* in quanto esperimento di *svolgimento* linguistico proprio della facoltà immaginativa (*takhayyul*) è affrontata da Bīdil in modo diretto in un lungo passaggio di cui già Alessandro Bausani

33 A. Kars, *Two modes of unsaying in the early thirteenth century Islamic lands: theorizing apophasis through Maimonides and Ibn 'Arabī*, «International Journal for Philosophy of Religion», 74, 3, 2013, pp. 261-278, p. 273.

34 Cf. W.C. Chittick, *Ibn 'Arabi. Heir to the Prophets*, Oneworld, Oxford 2005, p. 96.

35 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 29.



aveva notato, *en passant*, la crucialità teorica.<sup>36</sup> Si tratta di pagine particolarmente impegnative sia dal punto di vista speculativo sia da quello linguistico e stilistico, che si trovano collocate all'inizio della terza parte o terzo "elemento" (corrispondente all'elemento fisico dell'acqua) del lavoro bideliano, come prima delle sei composizioni in prosa frammista a versi che costituiscono l'insieme dell' *'unṣur* in oggetto. Nei paragrafi seguenti forniremo, per la prima volta in una lingua occidentale, la traduzione di alcuni passi salienti della discussione di Bīdil, per poi volgerci a qualche considerazione conclusiva. In attesa di uno studio sistematico soddisfacente sul lessico teorico e filosofico specificamente impiegato nei *Chahār 'unṣur* si tratterà, necessariamente, di una traduzione provvisoria; per gli stessi motivi, anche le proposte interpretative saranno qui limitate all'essenziale, pur senza rinunciare a qualche spunto di lettura comparativa.

Il pezzo, che come di regola nel testo svolge il ragionamento attraverso enunciati metaforici formati da proposizioni coordinate parallele che forniscono punti di vista complementari sui contenuti e si susseguono come una spirale ascendente (si ritorna via via sul punto precedente, ogni volta con una nozione, teorica o descrittiva, in più), utilizzando i versi a mo' di commento esplicativo, inizia con un "Ricordo dei trapassati" (*yād-i raftagān*). Si tratta di un pretesto compositivo occasionale che ha, nondimeno, la funzione di indicare la non-distinzione della forma di vita linguistica rispetto al piano del vissuto etico, emotivo, biologico:

Nel ricordare i trapassati, dalle fondamenta della riflessione si levava una volta sui compagni una polvere di malinconia, e la ricerca delle orme perdute dei defunti adornava quei volti, intenti a mordersi le mani. Un dito non poteva spuntare da una manica senza cadere nel pensiero di lacerarsi le vesti, né uno sguardo poteva lasciare l'abbraccio delle ciglia senza gettare fuoco nella casa dell'immaginazione. Alcuni, nel rimembrare gli amati snelli come cipressi, affidavano le redini dell'arbitrio alla delicatezza dei sospiri; altri, rimpiangendo le maniere eleganti del loro incedere, muovevano simili a lacrime i passi. Il serrarsi delle palpebre, d'un tratto, era come di mani che si uniscono nello sconforto, all'estinguersi d'ogni possibile occasione di vedere, e il pulsare dei respiri aveva all'improvviso i tratti sconvolti di una capigliatura sciolta nel lutto d'una speranza ormai perduta. [...] Fu così che sul volto dell'immaginazione di costoro, che vagavano perduti nell'angoscia, gli abbracci del rimpianto presero dovunque il sopravvento, e la casa di specchi del pensiero aprì le gabbie al volo immaginario di questi pappagalli. Vagabondi sulla scia di carovane passate ac-

36 A. Bausani, *Note su Mirzā Bedil (1644-1721)*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (nuova serie)», 6, 1954-56, pp. 163-199, a p. 173.

cendevano focolari di disperazione e bruciavano, marchiati dal rimpianto per le perdute candele dei simposi ormai trascorsi.<sup>37</sup>

Un gruppo di sodali del poeta sta dunque ricordando, rimpiangendolo, chi non c'è più. Rivolgendosi a uno di loro, Bīdil interviene, come racconta egli stesso, postulando l'identità tra forma e parola: «“Ogni immagine (*naqsh*) che vedi” gli dissi “è una parola (*sukhan*) che ascolti”».<sup>38</sup> L'involuta equazione bideliana, continua l'autobiografia, suscita l'entusiasmo dell'amico che si illumina pervenendo «alla pienezza dell'estasi»: la reazione positiva del compagno spinge allora Bīdil a «svolgere un rotolo di spiegazioni» a partire da questo «condensato di vera certezza».<sup>39</sup> Viene introdotto così il denso passaggio teorico che Bīdil intitola significativamente *naghma-yi waḥdat* “Il canto dell'Unità” — risuonano qui, per restare nel contesto indo-persiano del Seicento, le osservazioni di Aḥmad Sirhindī sull'Assoluto come “unica parola imm modificata” nella dimensione dell'eternità che necessariamente pare modificarsi, coniugarsi, declinarsi nell'inevitabile infinità sintattica nel prima e dopo del tempo linguistico e fenomenico.<sup>40</sup> Che Bīdil intenda ripercorrere analiticamente la topologia linguistica dell'esistenza è d'altra parte dichiarato espressamente nella chiusa di questa introduzione: «il canto dell'Unità» intonato dallo «strumento della natura» (*sāz-i fiṭrat*), infatti, si fa mappa ritmica leggibile grazie alla «molteplicità delle variazioni melodiche delle argomentazioni» (*kaṣratāhangī-yi tamhīdāt*).<sup>41</sup>

#### Il canto dell'unità

Questo grande clamore che ovunque s'effonde nel mondo  
risuona dall'ebbra cantina ove il come e il perché non ci sono.

Sono canti, le singole essenze, intonati ove regna l'assenza di tinte:  
sono tutte le cose illusorie soltanto uno specchio privato del velo.

37 Bīdil, *op. cit.*, p. 193.

38 *Ibid.*

39 *Ivi*, p. 194.

40 «[L]e nozioni di passato e di futuro hanno gettato molti nella confusione: il precedere o il seguire del significante (*dāl*) spingono a considerare come precedente o successivo anche il significato (*maḍlūl*). Ma la confusione in realtà non esiste, poiché passato e futuro sono attributi specifici di una durata solo apparente dovuta al dispiegamento di quell'unico istante. Al livello del significato, laddove quell'istante sussiste così com'è in realtà, non essendovi alcun dispiegamento, passato e futuro non hanno luogo» (Šāh Aḥmad Sirhindī, *L'inizio e il ritorno (Mabḍā' o Ma'ād)*, a cura di D. Giordani, Mimesis, Milano 2003, p. 87).

41 Bīdil, *op. cit.*, p. 194.

L'Esistenza reale (*wujūd-i ḥaqīqī*) è una materia (*māda*) insieme di percezione uditiva (*sam* ' ) e di articolazione linguistica (*nuṭq*), che non può che modulare in perpetuo il sussurro della propria unità, e non può che ascoltare in eterno i canti della propria immensità. La realizzazione (*taḥqīq*) della sostanza (*jawhar*) dell'articolazione linguistica (*nuṭq*) non si attualizza senza lo specchio della percezione uditiva (*sam* ' ) e la certezza (*yaqīn*) della qualità (*kayfiyat*) della percezione uditiva non trova realizzazione senza la manifestazione dell'articolazione linguistica.<sup>42</sup>

Bīdil si fonda qui sul discorso akbariano sull'Essere/Esistenza che, in quanto *wujūd*, "si trova" ("trovare/trovarsi" è, notoriamente, il campo semantico della radice W-J-D), sia in senso oggettivo, locativo, sia in senso soggettivo, di essere a sé stesso.<sup>43</sup> Questo "trovarsi" cosciente è, in principio, materia (*māda*) linguistico-percettiva, un *logos* autoreferenziale che si ascolta, "accertandosi" nel proprio stato di perfetta realizzazione (anche in questo caso, il termine chiave impiegato, *taḥqīq*, è tanto il dispiegarsi quanto l'accertarsi del reale; l'insistenza sulla "verifica" è marcata dalla presenza, nella proposizione complementare parallela, del termine *yaqīn*, appunto la "certezza", nella medesima posizione sintattica). Come sottolineerà ripetutamente, Bīdil postula dunque il linguaggio come *jawhar* (la "perla", cioè la sostanza fondamentale, il nucleo) del tutto-esistente, utilizzando un termine fortemente codificato nel canone poetico persiano, *jawhar* appunto, che nella poetica del Seicento persiano ha però anche un significato tecnico riferito alla materialità metallica sottostante alla superficie riflettente dello specchio. In un'ottica immanentista, Bīdil sta parlando del linguaggio come "struttura profonda" del reale, come si vedrà meglio in seguito. Basti ricordare, per ora, che anche nel discorso sulla sostanza binaria di *nuṭq/sam* ' , Bīdil si appoggia alla tradizione dello *shaykh al-akbar*, nella cui cosmogonia parola e ascolto sono i due principi fondamentali dell'esistenziazione (*ijād*: il termine è il nome verbale della forma causativa della radice di *wujūd*).<sup>44</sup> Dopo aver brevemente accennato al processo dell'*ijād* come dispiegarsi ('*arż*) dei nomi di Dio e della natura (*asmā-yi ilāhī wa kiyānī*),<sup>45</sup> Bīdil continua:

42 *Ibid.*

43 La questione è riassunta in modo chiaro in Chittick, *Ibn 'Arabi*, cit., pp. 36-37.

44 Cf. Ibn 'Arabī, *op. cit.*, p. 486 ff.

45 Bīdil chiama in causa, in questo contesto, il concetto cosmogonico del "respiro del misericordioso" (*nafas-i raḥmānī*) come mezzo fondamentale di emanazione: si ricordi che, per Bīdil, questo "respiro" è da identificarsi con l'elemento "aria" nel quale l'autore riconosce l'*ἀρχή* naturale (cf. Bausani, *op. cit.*, p. 180). Le reminiscenze contenute in questo passo sono innumerevoli: anche nel *Majma' al-*

Per quanto i codici (*rumūz*) di questa perfezione si mostrino in un modo peculiare da dietro il velo di ciascun ente individuato e si manifestino in una guisa particolare da dietro la cortina di ciascun oggetto specificato, dallo specchio dell'ipseità umana (*zāt-i insānī*), luogo dell'epifania del nome "Colui che riunisce" (*jāmi'*), si palesano compiutamente nel silenzio assoluto, strappando ci-vettuoli il loro velo.

Che tu ascolti parola sicura o soltanto la voce del dubbio  
da quel mondo che è privo di lingua e discorsi ti giunge.

Taci e vedrai che pur senza scambiare parola  
tu dici una cosa e la cosa medesima ascolti.<sup>46</sup>

Già Alessandro Bausani, secondo la cui lettura psicologica Bīdil sta descrivendo la creazione come «il discorso di un Io», aveva notato l'importanza dei due versi posti a commento del passaggio, dove viene introdotta la questione della natura verbale del pensiero umano e della coscienza.<sup>47</sup> Pensando linguisticamente, l'uomo ripercorre la creazione in un processo dichiaratamente speculativo (l'ipseità dell'uomo, *zāt-i insānī*, è infatti uno specchio, *āyīna*): è in questo senso che dell'uomo può dirsi che sia la manifestazione del nome divino *al-jāmi'*, "il Riunente", ovvero il culmine della creazione stessa nell'ottica neoplatonica che fa da sfondo al discorso bideliano.<sup>48</sup> L'analisi di questa ontologia linguistico-coscienziale continua nel paragrafo seguente:

---

*bahrayn*, per esempio, Dārā Shukūh ricorda l'identificazione del *nafas-i rahmānī* con l'elemento "aria" (Dārā Shukūh, *op. cit.*, p. 39, 82); non vanno dimenticate, per la loro diffusione in ambiti socio-testuali non di corte, le teorie esposte nel trattato *Jām-i jahānumā* del poeta e sufi persiano Maghribī (1385), recepito in modo particolare dalla tradizione sudasiatica della Shattariya e negli spazi letterari anche vernacolari dell'India del nord (cf. A. Behl, *Love's Subtle Magic. An Indian Islamic Literary Tradition, 1379-1545*, a cura di W. Doniger, Oxford University Press, New York 2012, pp. 237 ff.).

46 Bīdil, *op. cit.*, p. 194.

47 A. Bausani, *op. cit.*, pp. 173-174.

48 La teoria emanativa di Bīdil, che include l'identificazione delle varie costituenti cosmiche con la manifestazione di altrettanti nomi divini, si trova esposta nella prima parte del suo lungo poema in distici *'Irfān* (su cui è ancora valido Kh. Ayini, *Bedil e ego poema 'Irfon'*, Stalinobod, 1956). In termini simili si esprime un altro personaggio chiave del Seicento indo-persiano, Aḥmad Sirhindī (in generale su posizioni alquanto distanti da quelle bideliane) che parla dell'uomo come "copia onnicomprensiva" e del cuore — lo "specchio" per eccellenza della tradizione poetica persiana — come "realtà onnicomprensiva" (*ḥaqīqat-i jāmi'a*) (Sirhindī, *op. cit.*, p. 111).

Nel grado (*martaba*) dell'assenza la concezione (*fahm*) di questi due attributi dipende solo dalla pura volontà (*irāda-ye mahz*), e non fa capolino dal colletto della separazione e della distinzione; quando invece si mostrano all'esterno, il filo della realizzazione (*taḥqīq*) è legato al Suo ascolto e alla Sua parola esteriori, e la catena dell'attualizzazione (*wuqū'*) è legata alla Sua lingua e al Suo udito sensibili. In verità il mondo sottile che dicono (*'ālam-i latīf*) è un cenno al significato dei Suoi cenni, e il mondo impuro (*jahān-i kasīf*) che nominano è un enunciato dello sbocciare dei Suoi enunciati.<sup>49</sup>

Ogni soluzione di continuità tra la dimensione detta "sottile" (quella che si vuole via via noetica, spirituale, mentale, psicologica eccetera) e quella detta "materiale" è dunque spazzata via: al di fuori del paradosso necessario dell'Assenza, un cenno corrisponde a un cenno, un enunciato a un enunciato, un significante a un significante, e qualsivoglia "dimensione" ontologica consiste nel proprio indicarsi, denominarsi. La fenomenologia del *logos* bideliano è un *continuum* di segni discorsivi pensati nel silenzio, espressi nella *phonè*, testimoniati nell'icona:

Per quanto la veste della sua inattingibilità (*tanazzuh*), nel ripostiglio di strumenti del silenzio (*ta'alluḡkada-yi sāz-i khamushī*), sia al riparo, pur con tutti i bagagli del dire e dell'ascoltare (*guft u shinud*), dalla polvere di esplicitazioni e gesti (*imā*), nel luogo ove si sussurrano (*zamzamaābād*) le melodie dell'espressione alza veli variopinti di suoni e di voci, e nel sito di testimonianze della scrittura si mostra nel tessuto di innumerevoli immagini e tratti (*nuqūsh u suṭūr*). Per esplicitare questi segreti non si può concepire nessuna immagine nella mente che non si mostri, nello stesso momento, all'esterno, e non si può far balenare nessuna qualità nell'immaginazione (*khiyāl*) che, nello stesso momento, non si riversi fuori dalla coppa dell'enunciato (*'ibārat*).

Quella cifra che voce ha trovato ed ascolto  
non puoi dire non mostri sé stessa nei suoni.

La candela che abita il lume silente in ritiro  
è tutta chiarore, se guardi, brillato al di fuori.<sup>50</sup>

Sembra ipotizzabile, ricorrendo al linguaggio del Wittgenstein del *Tractatus Logicus-Philosophicus*, che per Bīdil il mondo sia qui l'*immagine* dei fatti nelle proposizioni; di certo, poco dopo, egli stesso insisterà sulla semi-osi come fatto eminentemente riflessivo, interno al linguaggio: «è nell'espressione (*bayān*) che quella stessa parola trova la propria comprensione

49 Bīdil, *op. cit.*, p. 194.

50 *Ivi*, pp 194-195.

integrale (*ijmālī*)». <sup>51</sup> Il processo di formazione linguistica della realtà è descritto, di seguito, così:

Volgendosi alla realizzazione (*taḥqīq*) della propria qualità, quel soffio puro polisce la potenza riflettente dello specchio delle rappresentazioni (*āyīna-yi miṣāl*), e quel volgersi alle rappresentazioni, compiendosi nella stabilità, produce il disegno d'acqua e tinte delle forme: come la sostanza (*jawhar*) dell'aria, che muovendosi accumula umidità e ammassando le particelle d'umidità produce l'acqua. Quindi il mondo delle rappresentazioni (*'ālam-i miṣāl*) è il nome della riflessione degli spiriti (*ta'ammul-i arwāḥ*) in quanto acquisizione di immaginazione consapevole (*taṣawwur-i āgahī*), e il mondo delle forme e dei corpi è la stabilizzazione di quella riflessione in quanto comprensione oggettivata (*fahm-i kamāhī*).

Lo spirito, siamo, assoluto: l'immagine, il corpo che cosa mai sono?  
Noi siamo l'assenza di tinte al di là del concetto di specie e di parte.

L'usignolo che canta è per noi primavera: noi siamo un profumo di rosa  
e un gran talismano, con questo colore, noi abbiamo legato nell'aria.

Non siamo che assenza, ma il mondo si riempie del nostro vociare:  
l'apparire del nome può forse mostrare un incanto più grande di questo?<sup>52</sup>

Quel *'ālam-i miṣāl* che qui traduciamo come “mondo delle rappresentazioni” e che Henry Corbin notoriamente definiva *mundus imaginalis* — nozione decisiva in Ibn 'Arabī e poi in in Mullā Ṣadrā, e che si può far risalire in ultima analisi a Porfirio<sup>53</sup> — è abbastanza chiaramente, per Bīdil, innanzitutto un modo di descrivere (“è il nome di...”) la dimensione dei procedimenti figurativo-analogici interni al linguaggio come produttore di senso (*āgahī* “consapevolezza” è, in quest'ottica, un concetto-chiave), al di qua di qualunque teosofia. Di conseguenza, la “realtà” percepita dai sensi («il disegno d'acqua e di tinte delle forme») ne è l'oggettivazione stabilizzata: non troppo diversamente dai *Prolegomena* di Louis Trolle Hjelmslev, dove la sostanza di espressione e contenuto appare «per il fatto che la forma è proiettata sulla materia, come una rete aperta getta la sua ombra su una materia indivisa sottostante». <sup>54</sup> In questo senso, l'analogia con il fenomeno fisico della condensazione del vapore acqueo che si materializza

51 *Ivi*, p. 195.

52 *Ibid.*

53 Cf. Fazlur Rahman, *op. cit.*, pp. 11-13.

54 L. T. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, trad. di F.J. Whitfield, “IJAL”, 19, 1, 1953 Suppl., p. 36.

come “acqua” dall’impalpabilità dell’aria attraverso lo stato intermedio di “umidità” va inteso come indice dell’isomorfismo di fondo che caratterizza la visione bideliana: ritorna infatti qui, applicato all’elemento aereo, lo stesso termine *jawhar* (“perla”, “nucleo” ma anche, appunto, “sostanza”, “struttura sottostante”) già applicato sopra, come abbiamo visto, alla nozione base di articolazione linguistica (*nuṭq*). Il paragrafo successivo definisce, quindi, gli stati estatici codificati nel sufismo con i termini *fanā* “estinzione” e *baqā* “permanenza [nell’estinzione]” come indebolirsi di quel processo di riflessione (*ta’ammul*) alla base della produzione linguistica delle forme. Dopo aver evidenziato il carattere autoreferenziale, “immaginario” (*khiyālī*), in relazione all’Essere assoluto, di questi stati d’assenza — che sono identici, isomorficamente, al venir meno del soggetto nella morte, il tema che fa da pretesto alle riflessioni in oggetto («per quanto l’agitazione del mare cresca con il moto delle onde» dice per esempio il testo «il quietarsi d’un onda non turba minimamente il ribollire dell’oceano»)<sup>55</sup> — Bīdil tira le fila del discorso con alcuni corollari illuminanti. Premesso, riferendosi alla creazione come a un discorso originato dal *kun* “Sii” divino (cfr. per esempio *Cor.* 36:82), che «tutti gli enti (*mawjūdāt*) intellettuali e sensibili sono gli intellegibili (*ma’lūmāt*) dei gradi del *kun*» e che «tutte le cose interiori (*zihnī*) ed esteriori sono le concezioni (*mafhumāt*) di quella melodia d’incantata potenza», Bīdil passa a commentare le sue stesse parole come segue:

Questo significa che tutto ciò che emerge nel processo intellettuale (*ta’aqqul*) si distingue tramite l’indicazione di un nome, e tutto ciò che viene percepito coi sensi si specifica tramite l’enunciazione di un appellativo: se è il cielo, è tramite l’onore del nome che si eleva; se è il sole, è tramite la luce del nome che fiammeggia.<sup>56</sup>

Il passaggio, relativamente piano rispetto alla lingua traboccante dei *Chahār ‘unṣur*, sembra impostare, sulla base dei ragionamenti precedenti, una semiotica speculativa dove il mondo non solo si pensa con le parole, ma con le parole si percepisce: il cielo è alto perché lo chiamo cielo, il sole fiammeggia perché lo chiamo sole, dove “alto” e “fiammeggia” sono signi-

55 Bīdil, *op. cit.*, p. 195. È ben noto che l’unione estatica con l’Assoluto non è definibile, per Ibn ‘Arabī, come un’esperienza, in quanto non riconoscibile e coincidente con il disgregarsi della ragione — cioè dell’organismo percettivo e rappresentativo, aggiungiamo noi (cf. Kars, *op. cit.*, p. 274; lo stesso Bīdil lo testimonia nella sua autobiografia come accenneremo tra breve).

56 Bīdil, *op. cit.*, p. 196.

ficanti sintagmaticamente interrelati ai significanti “cielo” e “sole”, etichette apposte ad altre etichette. «Quando si apre il velo del nome» continua Bīdil «si ottiene una voce dalla verità del “Sii!”, e le cose sono le forme (*ashkāl*) di quella voce»; in questo contesto, il linguaggio/parola (*sukhan*) è «scrittura di forme» (*khatt-i ashkāl*) che viene dalla pagina esemplare (*nuskha*) dell'Assoluto (*zāt-i mutlaq*), e si dispiega come fenomeno onnipervasivo:

Una cosa chiama “edificio” e con quel nome dà forma alla costruzione, una cosa chiama “rovina” e con quel nome trasforma la proclamazione. È così che lo statuto (*hukm*) di quella indicazione (*ishārat*) si dirama in tutti gli enti individuati, così come l'articolazione del significato nelle membra delle espressioni e degli enunciati.<sup>57</sup>

Anche in questo caso il parallelo con il *Tractatus* e la proposizione come immagine dei fatti atomici la quale, nella sua struttura logica, rispecchia la loro forma logica, sembra una suggestione promettente. Ci limitiamo a dedurre, per ora, che per Bīdil il processo di denominazione pervada e determini la realtà (“tutti gli enti individuati” sono individuati proprio in quanto pervasi capillarmente dallo “statuto” del cenno/indicazione) organizzandola analogamente agli enunciati, che in questo passaggio vengono paradossalmente usati come termine di paragone metalinguistico. Dopo una quartina esplicativa che riporta al centro dell'attenzione la nozione del *kun* creativo, Bīdil trae le sue conclusioni riassuntive:

Abbiamo così certificato che il linguaggio è lo spirito (*rūh*) di tutto ciò che è, e il fondamento (*aṣl*) della realtà di tutto ciò che esiste. Ogni qual volta si volge a occultare un significato, taglia il respiro a un mondo, e quando ribolle a esprimere un enunciato eleva su di sé un cosmo. La sua assenza (*ghayb*) è l'indice (*ishārat*) della necessità e dell'unità assoluta (*aḥadiyat*), la sua testimonianza è l'enunciato della potenzialità e dell'unità immanente (*wāḥidiyat*). Se è possibile, non è possibile negarlo senza la testimonianza del linguaggio, e se è necessario, la sua affermazione non è accertabile senza la testimonianza del linguaggio. Per l'intelletto, metter piede fuori dai suoi stadi significa non andare da nessuna parte, e per il pensiero, provare a riflettere al di fuori dei suoi gradi significa volgere le redini a muto stupore.<sup>58</sup>

«Quindi» conclude Bīdil dopo aver commentato le sue stesse parole con un poema in distici di ventuno versi «ogni immagine che vedi è una parola

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*



che ascolti».<sup>59</sup> La frase consolatoria rivolta all'amico con la quale l'autore aveva aperto il proprio discorso viene ripetuta alla fine, ormai chiarita: in un cosmo semiotico — “impero dei segni”, si potrebbe dire, evocando Roland Barthes — il linguaggio dell'Assoluto è la struttura ideogrammatica del reale, e viceversa. Dal punto di vista fenomenologico — come e più che per Giambattista Vico, è proprio la topica che sta al centro del mondo linguistico di Bīdil<sup>60</sup> — si tratta di un paesaggio infinito, uno svolgersi e riavvolgersi di di “favelle” che rimandano ad altre “favelle”, di significanti che rimandano ad altri significanti:<sup>61</sup> in una fonte biografica del 1690, redatta da un testimone oculare dei saloni letterari di Delhi, Bīdil risponde al rivale Nāṣir 'Alī Sirhindī, che aveva sostenuto la preminenza del significante (*lafẓ*) sul significato (*ma'nī*), affermando che «il significato, che voi ritenete seguire il significante, non è altro che un significante esso stesso: quanto a ciò da cui viene la cosa [in arabo nel testo], ecco, quello è il significato, che non entra in nessun significante».<sup>62</sup> Ritorna, qui, il problema già visto sopra di come interpretare l'ineffabilità dell'Essere assoluto; sta di fatto che, anche qui, la sostanza del significato compare solo in quanto assenza che accenna, allude a, indica (*ishārat*) l'Essere assoluto stesso (o, applicando la logica ferrea dell'isomorfismo bideliano, l'Assoluto nulla). Non è un caso che, ogni qual volta nei *Chahār 'unṣur* si profila l'ingresso epifanico del piano del significato — senza esoterismi e in termini sadriani, potremmo dire qui l'esistenza pura<sup>63</sup> — il risultato non è né l'entusiasmo mistico né l'a-

59 *Ivi*, p. 197.

60 Il riferimento vichiano si basa sulle osservazioni di G.A. Gualtieri, *Giambattista Vico: dalla metafisica della natura alla “Scienza dell'umanità”*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia sibi suis amicisque*, Clueb, Bologna 2013, pp. 252-253.

61 Molto significativamente, da questo punto di vista, in un celebre episodio dei *Chahār 'unṣur* Bīdil mette in evidenza la non distinzione tra il “vero” Bīdil e la propria riproduzione pittorica, entrambi icone *in sostanza*. A proposito della tematica del ritratto in Bīdil e negli autori a lui contemporanei cf. S. Pellò, *Il ritratto e il suo doppio nel masnavī indo-persiano* di Nāṣir 'Alī Sirhindī, in *La mandorla e il mirabolano. Esotismi, contaminazioni, pittura e Oriente*, a cura di R. Favaro, Cafoscari, Venezia 2007, pp. 85-119, Prashant Keshavmurthy, *Bīdil's Portrait: Asceticism and Autobiography*, “Philological Encounters”, 1, 2015, 1-34 e S. Pellò, *Living Images in Nāṣir 'Alī Sirhindī and Mirzā Bīdil*, in *Mughal and Rajput Portraiture. Art, Representation and History*, a cura di C. Branfoot, Tauris, London i.c.s.

62 Shīr 'Alī Khān Lūdī, *Tazkīra-yi mir'āt al-khiyāl*, a cura di H. Ḥasanī e B. Şafarzāda, Rūzana, Tihṛān 1377 [1998], p. 250.

63 «[E]xistence, which is the sole reality, is never captured by the mind which can only capture essences and general notions [...]. [T]he general notion of existence that arises in the mind cannot know or capture the nature of existence, since exis-

pofatismo, né affermazione né negazione, ma letteralmente il disgregarsi organico della rappresentazione: l'organismo-Bīdil si ammala, si stinge, si spegne quando incontra lo sguardo del rinunciante di Akbarabad, quando frequenta il suo maestro-specchio Shāh-i Kābulī, quando si accorge della sua identità *sostanziale* con il proprio ritratto. Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere, sembra suggerire il testo. Dando ascolto alle osservazioni bideliane sulla pragmatica del silenzio e sul valore primario dell'esperienza percettiva concludiamo, quindi, questi nostri appunti preliminari:

L'ampio spazio accidentato ove si dipana il confuso commercio del linguaggio è il tumultuoso concerto del rendersi noto della manifestazione; il centro sereno della cella senza frastuono del silenzio è il ritiro solitario dell'innominabilità dell'assenza d'attributi. Le nature non possono che tendere a preservarsi dalla sventura della dispersione e non hanno altra scelta che volgersi alla conservazione di uno stato di raccoglimento: per questo, coloro che soppesano le differenze al simposio del discernimento, ogni qual volta fanno ricorso alla bilancia che misura i gradi di peso e leggerezza, con la lingua della parola testimoniano la potenza del piatto della bilancia del silenzio. Quella lode che è il silenzio, dunque, proviene dai ripetuti atti di riconoscimento del valore del raccoglimento interiore, mentre quel lamento che è il linguaggio dagli imbarazzi recati da un bagaglio di incertezze. Le onde di questo oceano considerano lo stato di goccia come uno stato di grazia; le rose di questa primavera ritengono occasione preziosa lo stato di bocciolo.

[...]

Coloro che si mettono alla prova, in quel luogo deputato all'esperienza che è lo spazio delle percezioni, concordano sul fatto che il linguaggio è contingenza del silenzio, e il silenzio interrompe il frastuono del parlare a vanvera. Dunque, non si deve parlare che nella misura in cui sia necessario, né bisogna infilare perle più del dovuto, poiché parlare a sproposito vuol dire dilapidare vanamente il capitale delle percezioni.<sup>64</sup>

---

tence is the objective reality and its transformation into an abstract mental concept necessarily falsities it» (Fazlur Rahman, *op. cit.*, p. 28).

64 Bīdil, *op. cit.*, pp. 246, 252.

MASSIMO RAVERI

## CONTEMPLARE IL BUDDHA / PRONUNCIARE IL SUO NOME: I SENSI DELL'ASSOLUTO

Nell'inquieta società giapponese del XII e XIII secolo si sviluppò una disputa religiosa sulla pronuncia del Nome di Buddha, il Nome dell'assoluto. Il fulcro del problema era il senso del male e la capacità dell'uomo di raggiungere la salvezza. Non fu un dibattito erudito. Sfiocò in una lotta molto aspra nel mondo buddhista, con dei risvolti drammatici e crudeli: fedeli che perseguitarono altri fedeli, monaci uccisi, maestri esiliati, templi e scritti dati alle fiamme. Ma da questa emersero anche dei grandi maestri spirituali, innovativi, coraggiosi, che sono ancora oggi fonte di ispirazione. Si confrontavano due prospettive escatologiche radicalmente diverse: era la fede contro la Legge. E quello che veniva anche messo in gioco – e le parti in campo lo sapevano benissimo – era il senso stesso della scelta monastica, il suo monopolio nel gestire la salvezza, il suo potere nel mondo.

Si era formato in quel periodo un discorso religioso dominante – che viene definito “l'episteme essoterica-esoterica” *kenmitsu* 顯密 – basato su un complesso sistema correlativo di concezioni, miti e pratiche culturali di tradizioni religiose diverse, che si rivelò anche uno strumento ideologico e politico duttile e potente. Le divinità *shintō* furono gradatamente innalzate nella gerarchia della cosmologia buddhista e presero a essere interpretate come le divine “manifestazioni”, *suijaku* 垂迹, dei supremi *buddha* e *bodhisattva* universali, definiti come le “forme originarie” e archetipe, *honji* 本地, della buddhità e dei gradi della mente illuminata. I culti ai *kami* e i riti buddhisti erano “combinati”, ma non assimilati. Anche se la pratica popolare armonizzava le forme del sacro in una singola “religione comune”, dèi e *buddha* continuarono a esistere come entità chiaramente distinte, ma intrecciate in una rete di analogie.<sup>1</sup>

1 Cfr. M. Teeuwen e F. Rambelli (a cura di), *Buddhas and kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge Curzon, London 2003. Vedi anche S. Tyler, “Honji Suijaku Faith”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 16, 2-3,

Questo paradigma combinatorio fu molto di più di un modo per trasformare le divinità autoctone in figure buddhiste: creò un discorso religioso sofisticato che ebbe anche una funzione politica fondamentale. A quell'epoca infatti i più importanti dèi *shintō* erano venerati dai clan più potenti come divinità ancestrali. Pensati come manifestazioni dei *buddha*, diventavano anche espressione del mondo dell'illuminazione ma, allo stesso tempo, acquisivano ben maggiore forza nella loro funzione teologica di legittimare la gerarchia di potere e l'autorità dell'imperatore al suo vertice. Inoltre, le autorità religiose dei grandi templi buddhisti, legate alla corte, tendevano a utilizzare la rete di analogie per raggiungere tutte quelle molteplici espressioni del divino, elaborate nei culti contadini e radicate nel territorio, e riinterpretarle, scoprendo in esse segrete corrispondenze sacrali, e rendendole coerenti col quadro teologico ufficiale. Fu in questo modo che l'ermeneutica combinatoria divenne uno strumento del potere centrale per unificare ideologicamente il paese.

Era una Via iniziatica caratterizzata da pratiche meditative molto complesse e da una ritualità labirintica, misterica, tramandata dalle due grandi Scuole del Buddhismo esoterico, lo Shingon 真言宗 e il Tendai 天台宗. Prospettava un percorso esigente quanto orgoglioso delle capacità spirituali dell'uomo, nella certezza che il cammino iniziatico potesse portarlo a raggiungere la salvezza qui e ora, in questa vita.<sup>2</sup>

Il fulcro della dottrina esoterica era costituito da un'originale interpretazione del rapporto fra linguaggio e realtà assoluta.

Il pensiero Mahāyāna – e in particolare la tradizione Madhyamaka – negava risolutamente che fra il linguaggio e la verità ultima potesse instaurarsi un rapporto. Gli insegnamenti del Buddha storico Śākyamuni e di altri *bodhisattva* segnavano il momento in cui l'assoluto, assumendo forme umane, aveva comunicato la verità agli uomini. Ma lo aveva fatto utilizzando degli *upāya*, dei “mezzi adatti” alle loro menti, esprimendo cioè in modo graduale una “verità convenzionale” e relativa, *saṃvṛtisatya*, costruita col linguaggio ordinario della ragione, con concetti limitati, espedienti provvisori e condizionati dallo spazio e dal tempo. Ma era un'illusione pensare che un sistema di segni così indissolubilmente legato alla dimen-

1989, pp. 227-250; A. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tuttle, Tokyo 1969; Kuroda T., “The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23, 3-4, 1996, pp. 233-269.

2 Cfr. B. Faure, “The Impact of Tantrism on Japanese Religious Traditions”, in I. Keul (a cura di), *Transformation and Transfer of Tantra/Tantrism in Asia and Beyond*, Walter De Gruyter, Berlin 2012, pp. 399-410.

sione del relativo e del fenomenico potesse esprimere la realtà ultima del vuoto. La verità rimaneva “coperta”, velata dalle percezioni ingannevoli dei sensi, dalle forme opache del linguaggio e imbrigliata dalle rigide affermazioni della razionalità. Anche nel caso dell’insegnamento del Buddha, le sue parole “puntavano” alla verità assoluta, ma non potevano “dirla”, perché era ineffabile. La verità convenzionale restava valida finché non era svuotata di senso da una comprensione più profonda: come un sogno che ha una sua “veridicità”, finché non ci si sveglia. Solo alla fine del percorso interiore, quando “*le parole sono tagliate via, il pensiero è sradicato, e la mente muore*”. (*Majjhima nikāya*, xxvi) nella coscienza poteva sbocciare l’intuizione di una dimensione incondizionata di verità, *paramārthasatya*.

Se si voleva parlare della verità più profonda, lo si doveva fare solo in modo indiretto e per via negativa, per dire quello che l’illuminazione *non* era. Il pensiero Madhyamaka si rifiutava di limitare l’assoluto, il vuoto, e di trasformarlo in un relativo attraverso le convenzioni del linguaggio, e metteva in luce come ogni tentativo filosofico di caratterizzare la realtà assoluta e non condizionata fosse reso inconsistente dall’interdipendenza logica delle parole e dei concetti. La realtà ultima, nella sua totale astrazione, al di là di ogni teorizzazione, non aveva colore, forma, o attività. Aveva solo la voce del silenzio.

Per il Buddhismo esoterico invece i ‘linguaggi’ di verità del Buddha e la realtà erano profondamente legati, non erano entità ontologicamente distinte. La dottrina insegnata da Kūkai 空海 (774-835) sullo statuto dei suoni e dei segni, rimetteva in discussione il rapporto fra linguaggio e realtà, e mirava a superare i limiti di carattere epistemologico e ontologico che il Madhyamaka attribuiva al linguaggio ordinario nel suo rapporto con la verità.

Kūkai infatti postula l’esistenza di modalità linguistiche ‘altre’, perfette e non condizionate. Sistemi di segni visivi e sonori ‘diversi’, privi del valore comunicativo consueto, che non designano oggetti, non fondano una conoscenza razionale ma esprimono significati più profondi e segreti, l’essenza della verità ultima. È il Corpo della Legge, il *Dharmakāya* stesso che “predica” agli uomini (*hosshinseppō* 法身說法) la verità ultima e incondizionata, manifestandola nelle forme del mondo in modo spontaneo. L’universo, nella sua profonda armonia, ‘dice’ l’illuminazione, ma in modi reconditi, conoscibili solo dagli iniziati, attraverso vibrazioni aurorali, proto-semantiche, che via via si trasformano in suoni e poi in parole, in segni e lettere e, alla fine di un processo di opacizzazione, nei linguaggi dei dieci mondi dell’esistenza.

Al cuore dell’ermeneutica di Kūkai c’è l’idea che ogni cosa è un *monji* 文字, un segno, un simbolo, che esprime l’illuminazione. Il mondo in cui

l'uomo vive è tutto un 'testo' sacro, denso, carico di una luce misteriosa e potente, perché in grado di manifestare la vera realtà; ma è anche un testo diafano, perché è segno della vacuità ultima. Solo all'iniziato viene svelata la chiave di lettura che gli permette di scoprire che il mondo dell'illusione è il mondo dell'illuminazione: questa idea deve guidare il suo percorso verso il risveglio, qui, ora, in questa stessa vita.<sup>3</sup>

Incorporando vari temi dottrinali sviluppati dalle Scuole Mahāyāna sulla natura dei fenomeni, Kūkai attribuisce agli elementi dell'universo un nuovo significato, mettendo in luce l'esistenza di schemi di relazioni fra macrocosmo e microcosmo, fra universale e particolare. L'originalità sta nel pensare che i Cinque Elementi sono compenetrati dalla coscienza, che per il Buddhismo esoterico diventa il Sesto Elemento. Le forme materiali dunque non sono oggetti inerti – i costituenti di una realtà transeunte e illusoria – ma partecipano della più alta e segreta realtà dello spirito, la buddhità. Ogni forma fisica rimanda a colori, sillabe, suoni, profumi, che a loro volta rimandano a specifiche sensazioni e stati di coscienza. E tutto è già, dalla sua origine, illuminazione. Non era un'idea nuova: era già stata elaborata nella dottrina del *tathāgatagarbha*, ma nell'ermeneutica esoterica venne ad assumere un ruolo centrale.

Il Corpo della Legge è il "corpo" dell'universo e, allo stesso tempo, il mio stesso corpo. L'identità fra l'io e il Buddha supremo viene rivissuta attraverso simboli e riti che aiutano la mente a vedere la rete metafisica di connessioni segrete e armoniose che illumina tutto il mondo: in un gioco di complessi e infiniti rimandi, le parti del proprio corpo sono identificate con i differenti aspetti del corpo mistico di Dainichi, le dinamiche della propria mente sono identificate con gli stadi sempre più profondi di conoscenza della verità. Buddhità e universo si identificano in modo *concreto e diretto*. I sensi quindi non sono più considerati causa di ignoranza e di dolore, ma veicoli privilegiati dell'insegnamento di salvezza del Buddha. È un'affermazione radicale del mondo perché insegna che i componenti della realtà non sono né assolutamente vuoti (perché sono 'reali' secondo la verità convenzionale) né assolutamente 'reali' (perché, secondo la verità superiore, sono privi di natura propria); il mondo cioè non deve essere visto solo

3 Cfr. F. Rambelli, "The Semiotic Articulation of *hosshin seppō*: An Interpretative Study of the Concepts of *mon* and *monji* in Kūkai's *mikkyō*", in I. Astley-Kristensen (a cura di), *Esoteric Buddhism in Japan*, The Seminar for Buddhist Studies, SBS Monographs 1, Arhuus 1994, pp. 17-36. Vedi anche T. Kasulis, "Reality as Embodiment: An Analysis of Kūkai's *Sokushinjōbutsugi* and *Hosshin Seppō*", in J. M. Law (a cura di), *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University Press, Bloomington 1995, pp. 166-185.

come illusione o solo come vuoto: attraverso una comprensione profonda delle forme provvisorie, si realizza il vuoto; attraverso una comprensione profonda del vuoto si realizzano le forme provvisorie; attraverso la comprensione della loro unità, si realizza la Via di Mezzo insegnata dal Buddha. Il fatto che si debbano trascendere anche i concetti di esistenza e di vuoto per arrivare alla realizzazione della verità ultima non indica che l'assoluto è 'al di là' del mondo fenomenico. Vuoto e fenomenico, assoluto e relativo, sono aspetti l'uno dell'altro, entrambe sono la luce del Dharma.

Per l'iniziato non c'è differenza ontologica fra linguaggi essoterici e esoterici perché sia l'uno che l'altro sono, a livelli diversi, parte della "predicazione" del Buddha. La loro diversità è legata alla dimensione cognitiva di chi li usa e li medita: l'iniziato comprende il vero significato di certi suoni, di certi gesti, di certe immagini misteriose, e sa cogliere ogni espressione *contemporaneamente* secondo i due piani di significazione, sia cioè in un senso ordinario, sia in un senso esoterico. Qualsiasi testo essoterico può essere 'riletto' e interpretato in chiave esoterica, mettendo a fuoco, nel fluire delle parole, "quei" suoni e "quelle" formule, così da svelare i segreti che il testo cela a livelli più profondi.

L'iniziazione esoterica ha lo scopo di trasmettere quella conoscenza che svela all'adepto i misteriosi linguaggi dell'assoluto – i Tre Misteri – e che poi fa sì che siano riproducibili in lui attraverso degli atti sacrali: il Mistero del Corpo della buddhità, *shinmitsu* 身密, che si esprime nell'universo attraverso le forme concrete, materiali, dei fenomeni; il Mistero della Voce della buddhità, *kumitsu* 口密, che si esprime attraverso i suoni dell'universo e i costrutti dei suoi linguaggi; e infine il Mistero della Mente della buddhità, *imitsu* 意密, che si esprime nelle idee come nelle visioni più profonde dell'inconscio, nei ragionamenti come negli affetti.<sup>4</sup>

Per i maestri del Buddhismo antico il corpo, la parola e la mente, erano gli agenti negativi che scatenavano la potenza del *karman*, e dovevano essere controllati, dominati e, alla fine, trascesi. Ma nel Buddhismo esoterico proprio il corpo, la parola e gli stati mentali possono diventare esperienza di salvezza. Erano pensati imprigionare l'uomo nel ciclo delle rinascite, adesso per l'iniziato sono proprio quei fattori che gli permettono di conquistare la liberazione. E allora tutte le forme del mondo, che sono manifesta-

4 Cfr. Yamasaki T., *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambala, Boston and London 1988. Vedi anche R. Abè, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 2000; R. Payne – H. Sorensen – C. Orzech, *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Brill, Leiden 2010; I. Keul (a cura di), *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*, Walter de Gruyter Publishers, Berlin-New York 2012.



zione dell'assoluto, tutte le loro relazioni, che sono tensioni dell'assoluto, possono essere usate per raggiungere l'illuminazione in questa vita, realizzando l'identità fra il proprio corpo, la propria parola e la propria mente e il Corpo, la Voce e la Mente del Buddha supremo.

Il nuovo discorso religioso, destinato a sfociare in un attacco diretto al sistema di pensiero dominante, iniziò in sordina. Si fondava sull'autorità di tre *sūtra*, elaborati intorno al I secolo nel nord-ovest dell'India, al confine con la Persia, una zona attraversata dalle vie carovaniere e quindi vero e proprio crogiolo di culture e di religioni.<sup>5</sup> Il primo, il più antico, è il *Sukhāvāṭīvyūha sūtra* “breve” (*Kanmuryōjukyō* 觀無量壽經). Pur utilizzando termini e immagini buddhiste, questo testo sacro rivela una prospettiva religiosa decisamente innovativa, influenzata dello Zoroastrismo. Il secondo *sūtra*, considerato il più importante, è il *Sukhāvāṭīvyūha sūtra* “esteso” (*Daimuryōjukyō* 大無量壽經) che riprende e salva il nocciolo della nuova concezione ma lo rielabora, rendendolo coerente con la tradizione dottrinale Mahāyāna e rigenerandola con una nuova ispirazione. L'*Amitāyurdhyāna sūtra* (*Amidakyō* 阿彌陀經) conosciuto anche come *Sūtra della Meditazione*, conclude la trilogia.<sup>6</sup>

Questi *sūtra* narrano la straordinaria visione della bellezza paradisiaca della Terra Pura, il *Sukhāvātī* (*jōdo* 淨土) e le virtù dell'essere di grandezza cosmica che, circondato da una gerarchia di Illuminati, come un Dio vi regna sovrano: il Buddha Amitābha, della “luce infinita”, chiamato anche Amitāyus, della “vita eterna” (in giapponese Amida 阿彌陀).

5 Le Scuole Amidiste cinesi e giapponesi attribuirono sempre grande importanza al pensiero dei maestri Nāgārjuna e Vasubandhu, per costruire, a posteriori, una linea ufficiale di trasmissione della dottrina. Certamente le Scuole Mādhyamika e Cittamātra – le grandi correnti che caratterizzarono il Mahāyāna – ebbero una certa influenza. Nel capitolo sulla “Pratica facile” del *Daśabhūmika vibhāśā śāstra*, attribuito a Nāgārjuna, si parla del Buddha Amitābha e dell'importanza della fede. Ma questo percorso speculativo non fu ulteriormente approfondito. Vasubandhu, dal canto suo, affermava il desiderio di rinascere in un mondo reso “puro” e perfetto da un Buddha, una modalità ontologica che asseriva essere uguale al *nirvāṇa*. Nel suo commentario all'*Amitāyurdhyāna sūtra*, il *Sukhāvāṭīvyūhopadeśa*, definiva cinque forme di meditazione su Amida. Ma né Nāgārjuna né Vasubandhu, svolsero un ruolo cruciale nella formazione e nello sviluppo della tradizione della Terra Pura.

6 Cfr. L. Gomez, *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvāṭīvyūha sūtra*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995. Vedi anche Inagaki H. e H. Stewart (a cura di), *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese*, Nagata Bunshodō, Kyoto 2000.



Questi testi rivelano che il Buddha ha pronunciato solennemente 48 Voti, in cui, con modalità diverse, ha preso l'impegno di salvare tutti gli esseri senzienti che con fede sincera abbiano meditato sulla sua santa figura e abbiano invocato il suo nome. Al momento della morte egli scenderà dal suo paradiso per essere vicino a loro e donare loro una rinascita felice e la definitiva liberazione. I Voti di Amida ebbero un'importanza decisiva, perché il meccanismo di "scambio simbolico" alla base dell'impegno solenne del Buddha instaurava un legame personale e diretto dell'uomo con l'assoluto, basato sulla fede e non sulla sapienza, un legame libero e non mediato da alcuna istituzione religiosa.

I Voti che ispirarono le speculazioni più profonde dei maestri e le diverse strategie di salvezza, sono quelli dal Diciassettesimo al Ventesimo. Nel Diciassettesimo il Buddha afferma che la condizione che il Voto si realizzi è *"che il mio nome sia esaltato da tutti i Buddha delle dieci direzioni dell'universo"*. Con il Diciottesimo Voto assicura la rinascita nella Terra Pura a coloro *"che abbiano diretto la loro mente verso la conoscenza più profonda e rarefatta, e che, dopo aver udito il mio nome, abbiano meditato su di me con serena concentrazione"*. Ma il Diciannovesimo Voto viene di rincalzo ed esprime un afflato più grande, per una salvezza veramente universale:

Se gli esseri senzienti di tutti i mondi, dopo aver udito il mio nome, desiderano rinascere nella mia Terra, se con questa intenzione compiono azioni meritorie, rinasceranno nel mio regno. E vi rinasceranno persino coloro che con fede pura avranno ripetuto il mio nome anche solo dieci volte.

In questo crescendo di speranza, il Ventesimo Voto culmina annunciando che saranno salvati: *"... tutti gli esseri senzienti delle dieci direzioni dell'universo che, udendo il mio nome, abbiano con fede meditato su di me, coltivato la sorgente di tutte le virtù e, con cuore sincero, dedicato i loro meriti per rinascere nella mia Terra"*.

Si sente però, in questi Voti, una latente discordanza. Il *sūtra* "breve" non distingue fra gradi, più o meno difficili, di meditazione e non insegnava forme complesse di pratica: rivelava che tutti indistintamente potevano entrare nella Terra Pura, perché era sufficiente la loro fede. Questo disconoscimento della superiorità dell'esperienza meditativa metteva in discussione il potere spirituale dei monaci. La Via di salvezza rivelata dal *Muryōjūkyō* "esteso" invece era più esigente: riprendeva l'insegnamento dei maestri antichi e tramandava un percorso di sapienza iniziatico, di carattere contemplativo, stabilendo con puntiglio una gerarchia di fasi spirituali nella progressione verso la rinascita.

Questa dicotomia si rivela chiaramente nella diversa interpretazione che i maestri diedero a quello che era il fulcro della pratica e cioè il *nenbutsu* 念佛. La parola traduceva il sanscrito *buddhānusmṛti*, “custodire nella mente, o ricordare, il Buddha”. All’inizio infatti definiva l’atto dei discepoli di ricordare con reverenza il loro maestro, Śākyamuni, e col tempo si trasformò nella pratica di far rivivere nella mente l’immagine della sua santa figura e delle sue virtù. Questa forma di esercizio spirituale fu rielaborata in Cina e in Giappone in modi diversi e con implicazioni teoretiche divergenti: per certe correnti di pensiero era una pratica di meditazione basata sulla contemplazione della figura di Amida nel suo paradiso, sulla vista come strumento sensoriale privilegiato nel percorso verso l’illuminazione. Per altri maestri la pratica più importante fu l’invocazione del Nome del Perfetto: “*Namu Amida butsu*”, 南無阿弥陀佛 “Sia benedetto il Buddha Amida”. Il suono, la voce, diventava il linguaggio dell’assoluto. Questa dicotomia fu utilizzata per caratterizzare due percorsi spirituali radicalmente diversi: uno fondato sulla Legge e sulla sapienza, l’altro sulla fede, e sul rifiuto della sapienza.

All’inizio, nel periodo in cui il Giappone si apriva al Buddhismo, la potenzialità di innovazione contenuta nei *sūtra* della Terra Pura non fu capita a fondo. Nell’VIII secolo, alcuni monaci, come Chikō 智光 (709-781), avevano cominciato ad approfondire la dottrina e le tecniche meditative di visualizzazione del paradiso. Ma Chikō non scrisse nulla della fede, che era, in realtà, il perno della strategia di salvezza. Era difficile per lui coglierne in pieno il valore concettuale, perché la sua interpretazione era influenzata dalla dottrina Madhyamaka, tanto che anche la contemplazione della Terra Pura era tutto sommato una pratica sussidiaria e complementare alla più sofisticata meditazione sul vuoto. Ma per Ennin 圓仁 (794-864), monaco della Scuola Tendai, che apparteneva a tutta un’altra generazione, i tre *sūtra* non insegnavano solo un nuovo stile meditativo, quanto piuttosto un percorso originale di sapienza, che avrebbe reso sicura la salvezza attraverso la rinascita nella Terra Pura. La pratica del *jōgyōzanmai* 常行三昧, che aveva appreso in Cina, era una forma molto complessa di meditazione: per novanta giorni di seguito in una sala del tempio tutta decorata di immagini del paradiso, il monaco camminava costantemente intorno a una statua del Buddha Amida, ne fissava intensamente l’immagine e i segni santi della sua figura e ne invocava senza sosta il Nome. Al contempo contemplava le figure che popolavano il paradiso, vedendole come rifrazioni del corpo perfetto della buddhità. Era una delle quattro meditazioni, inse-

gnate già secoli prima dal maestro cinese Zhi Yi. Ma fino a allora non era stata valorizzata, perché ritenuta non così pregnante, quasi illusoria.<sup>7</sup>

I maestri buddhisti diffidavano dell'immagine come mediatrice delle attività della mente. Ne sottolineavano la natura ambigua e pericolosa, che collaborava tanto alla verità ultima perché attualizzava le forme della buddhità con un linguaggio estetico diretto e chiaro, ma al contempo conferiva veridicità anche alle forme illusorie del *samsāra*. Da qui l'estremo rigore nel rendere sempre più astratta e simbolica ogni raffigurazione del Buddha e dei *bodhisattva*, nel codificare sempre più minuziosamente ogni dettaglio e controllare le fasi della sua fruizione attraverso un procedimento rituale.<sup>8</sup>

Ma sotto l'influsso dell'episteme esoterica, queste immagini di paradisi cominciarono a essere considerate un linguaggio in grado di guidare la mente verso la sapienza. Di più: un linguaggio in grado di "dire" la verità ultima. In quest'ottica, i maestri amidisti dell'epoca crearono delle rappresentazioni figurative della Terra Pura a sostegno della contemplazione, utilizzando come modello la struttura simbolica dei due principali *mandala* del Buddhismo esoterico: il *Taizōkai* 胎藏会 (il *mandala* dell'Utero) e il *Kongōkai* 金剛界 (il *mandala* del Diamante).

Un *mandala* infatti può suggerire l'idea di un paradiso. Entrambi sono proiezioni spaziali di un ideale totalizzante di perfezione spirituale. La loro architettura metafisica è la proiezione, l'espansione di un corpo divino: il Buddha Amida, essere puro che, grazie alla sua compassione, vince le illusioni degli uomini e le trasforma in illuminazione, è assiso nel padiglione regale della Terra Pura, circondato da divinità benigne e anime felici. Similmente, posto nel cuore della struttura del *mandala*, vi è il Buddha Dainichi, nello splendore del suo corpo d'oro, con la corona e gli ornamenti regali, attorniato dai *bodhisattva* della sapienza. L'illuminazione sboccia e irradia di sé ogni dimensione spirituale. Si espande nelle figure dei Perfetti, depositari di conoscenze segrete sempre più squisite e profonde, i "conquistatori" della sapienza, *jina*, i "vittoriosi", che a cerchio intorno al Buddha siedono in meditazione, sereni, eterei sui petali di un fiore di loto.

La mente è affascinata dal rigore geometrico che armonizza la struttura del paradiso, e dal limpido gioco di simmetrie che unisce le figure; ma è al

7 Cfr. J. Dobbins, "A Brief History of Pure Land Buddhism in Early Japan", in K. Tanaka e E. Nasu (a cura di), *Engaged Pure Land Buddhism*, Wisdom Ocean Publications, Berkeley 1998, pp. 113-165.

8 S. Beyer, "Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna", in L. Lancaster (a cura di), *Prajñāpāramitā and Related Systems*, University of California Press, Berkeley 1977, pp. 329-340.

contempo confusa dalla ricchezza inesauribile dei simboli e sperduta nel labirinto delle somiglianze dei Buddha, come in una rete di specchi e di infiniti riflessi. Da un punto di vista oggettivo esse rappresentano le tante manifestazioni della verità eterna che illumina l'universo. Da un punto di vista soggettivo, sono lo specchio del progressivo risvegliarsi della coscienza del fedele. Esse sintetizzano in immagini fortemente simboliche ogni aspetto e fase in cui la mente penetra nella conoscenza più pura: ogni elemento iconografico che li contraddistingue – il colore, i petali del loto, la posizione del corpo e delle mani – rimanda a un significato segreto di stati di coscienza, che si svela progressivamente.

I *mandala* della Terra Pura non sono fatti per essere passivamente ammirati in superficie. Sono simboli creati per essere vissuti, sperimentati nella meditazione, grado dopo grado. Il processo di visualizzazione rifiuta drasticamente la spontaneità dell'immaginazione: bisogna rispettare il canone iconografico tradizionale, visualizzare quello che è stato codificato con rigore dai maestri, e non ciò che la propria fantasia potrebbe inventare. Chi percorre il cammino iniziatico deve piegare la mente a contemplare ogni figura di Buddha come una proiezione di se stesso e allo stesso tempo contemplare se stesso come proiezione del Buddha.

Maestri come Ryōgen 良源 (912-985) insegnavano le forme di contemplazione necessarie a rinascere in ogni specifico livello della gerarchia metafisica del paradiso, fino a giungere al vertice ultimo. Era convinto che la meditazione fosse il fondamento del percorso amidista, molto più importante della fede. La fede era una condizione interiore che non poteva che rientrare in un percorso di sapienza. Solo con la meditazione, la fede riusciva a svilupparsi e a raggiungere quella perfetta "purezza" che Amida esigeva dall'uomo per portarlo nel suo paradiso. Anche i Voti di Amida lo confermarono, soprattutto il Diciannovesimo, quello che indicava la Via spirituale più esigente e rigorosa.<sup>9</sup> La superiorità delle tecniche di visualizzazione per raggiungere stati di totale assorbimento meditativo veniva giustificata in base all'asserzione del Buddha, tramandata dal *Daimuryōjukyō*, che coloro che avessero praticato la più alta forma di contemplazione avrebbero sperimentato, in punto di morte, un reale incontro con lui e tutti gli Illuminati della sua Terra Pura.

L'utopia del paradiso era a quel tempo frutto di un pensiero filosofico sofisticato, che apparteneva a un mondo colto, letterato, estremamente raffinato. Infatti, in questo periodo, le pratiche amidiste erano gestite da

9 P. Groner, *Ryōgen and Mount Hiei. Japanese Tendai in the Tenth Century*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.

una cultura alta, legata al mondo monastico e all'aristocrazia che deteneva il potere.

Ma nel volgere dell'XI secolo, il quadro politico si fece complesso e confuso, segnato da mutamenti economici dirompenti, da violenze e tensioni sociali, che si dimostrarono più forti delle strategie di controllo e di consenso ideologico, tanto da ingenerare delle tendenze culturali che esprimevano un disorientamento, un'ansia verso questo mondo, giudicato caotico e degenerato. Si diffuse così la certezza che la fine del mondo, preannunciata nei testi sacri, fosse ormai imminente.

L'idea della fine del mondo è sì tragica, ma è già di per sé salvifica, in quanto afferma che quella che sembra una condizione insensata di male, non è casuale, ma fa parte di un piano più grande, un disegno metafisico coerente che comprende anche tutti quei disastri e quelle sofferenze, come fase di purificazione che precede l'instaurarsi di una società rigenerata.

La concezione buddhista della fine della Legge era conosciuta in Giappone fin dall'inizio della penetrazione del Buddhismo, perché era contenuta in vari testi, fra cui il *Sūtra del Loto*. La tradizione dottrinale sosteneva che il messaggio di verità enunciato dal Buddha gli sarebbe sopravvissuto per secoli, ma opacizzandosi e degenerandosi sempre di più. Nell'ultimo periodo, l'era della Fine della Legge, il *mappō* 末法, gli uomini non sarebbero stati più in grado di seguire un percorso di perfezione spirituale: la loro forza interiore, *jiriki* 自力, sarebbe stata troppo debole e la verità si sarebbe lentamente e inesorabilmente offuscata. Fino al buio. Ma i testi tramandavano anche la certezza che alla fine un nuovo Buddha – Maitreya (Miroku 弥勒) – si sarebbe manifestato fra gli uomini per annunciare la Buona Legge. La luce della verità sarebbe tornata a splendere nel mondo e un nuovo ciclo di salvezza si sarebbe aperto, inaugurando un'era di perfetta felicità.

Era una visione utopistica, quindi forte e fragile allo stesso tempo; costituiva una speranza, ma nascondeva alcune tentazioni di pensiero che avrebbero potuto essere fortemente trasgressive. Portava infatti in primo piano il problema del male e della sofferenza esistenziale, in modo radicale e con un senso di urgenza, e ne individuava la causa non nell'uomo o in una divinità offesa e vendicativa, ma in una logica sovrumana, fuori della sfera di Dio e della sfera dell'uomo, e opposta a entrambe. Era il relativo del tempo nei confronti dell'assoluto, era la storia del mondo vista come processo di perdita, di decadimento, che procedeva dalla luce all'oscurità. Intuiva una relazione profonda fra la violenza sociale, vissuta come una fase necessaria di sofferenza purificatrice e la liberazione dal male, la santità ultima. Il mondo, sempre più malvagio, doveva finire in modo totale, per potersi poi rigenerare.

Era rimasta una dottrina fredda, come inerte, oggetto di erudite dispute scolastiche. Nel secolo XI, invece, ne furono colte le potenzialità latenti e diventò un discorso ideologico che fece presa sulla società giapponese. Alcuni grandi maestri capirono che la via per raggiungere la salvezza doveva essere al di fuori degli schemi religiosi tradizionali. Le scelte quotidiane non potevano e non dovevano risolversi in un agire secondo la 'vecchia' Legge e secondo i riti, ormai sentiti come formalistici e sterili, ma in azioni motivate più profondamente, in nome di un'intuizione più libera e aperta a tutti. Proclamavano in realtà la fine della visione religiosa consueta, l'inettitudine arrogante del potere monastico con i suoi privilegi, e la sterilità della sua rarefatta sapienza esoterica. Ed è qui, in questa crisi, che apparve chiara, in tutta la sua carica dirompente, la novità del discorso amidista. La salvezza era proiettata fuori da questo mondo e la speranza era affidarsi a una spirituale 'altra' e trascendente, *tariki* 他力, racchiusa nel potere dei Voti pronunciati solennemente dal Buddha Amida. Prese a diffondersi l'esigenza di un'esperienza religiosa più semplice e schiva, che rifuggisse dalle illusioni della società e del potere, nella speranza di trovare in una dimensione "al di là" – la Terra Pura – la serenità di un ordine spirituale, di un'armonia metafisica, che il mondo aveva irrimediabilmente perduto.

Nella quiete del romitaggio del tempio di Yokawa, un monaco del Tendai, Genshin 源信 (942-1017) nel 985 completò la sua opera più importante, l'*Ōjōyōshū* 往生要集.<sup>10</sup> Era un testo rigoroso, ma aperto alla comprensione di tutti i fedeli. In uno stile chiaro, semplice e diretto, lontano dal linguaggio esoterico, costruiva un disegno comprensivo della soteriologia della Terra Pura attraverso continue citazioni tratte dai *sūtra* e dai commentari.

Genshin descriveva in modo dettagliato i mondi delle rinascite, e in particolare il più oscuro e più infelice dei regni, l'inferno, con i suoi "gironi", i suoi demoni feroci, le larve dei dannati, le terribili torture di cui erano vittime. Il dolore era per Genshin una costante esistenziale di tutti i regni. Persino quello degli dei, nella sua impermanenza samsarica, era dolore. La salvezza stava nel rinascere nella Terra Pura e Genshin elencava i dieci stadi di felicità che, in contrappunto simmetrico con l'angoscia dell'inferno, si potevano godere in paradiso. Il nucleo centrale della sua riflessione ri-

10 Vedi A. Andrews, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Sophia University, Tokyo 1973. Vedi anche R. Rhodes, "Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 2, 2007, pp. 249-270

guardava le pratiche più adatte a raggiungere la salvezza. Come già avevano fatto i maestri cinesi dell'Amidismo, Tanluan (488-554) e Daochuo (562-645), anche Genshin assunse la classificazione del *nenbutsu* attribuita a Vasubandhu, mettendo in primo piano la contemplazione del Buddha, perché la considerava la “giusta pratica”, *shōshū nenbutsu* 正修念仏, la fase più alta e significativa della Via amidista. Nel suo scritto stabiliva una gerarchia di valori, e insegnava un programma di visualizzazioni del Buddha Amida, fino alla visione della Terra Pura nella sua totalità. Poi dalla meditazione della realtà assoluta, *rikan* 理觀, la mente doveva scendere a meditare sulla realtà fenomenica, *jikan* 事觀, contemplando Amida nelle forme del suo manifestarsi nel mondo.

Ma Genshin era sopraffatto dal senso di miseria, di fragilità spirituale degli uomini, in quell'epoca segnata dal declino irreversibile della Legge. Propose perciò una distinzione fondamentale fra due pratiche di salvezza: la prima, *shōdōmon* 聖道門, la “porta della Via della sapienza”, era basata sullo studio dei testi, sulla conoscenza e la meditazione visiva, ed era per chi fosse dotato di grande forza spirituale; ma vi era anche una seconda Via, il *jōdomon* 淨土門, “la porta della Terra Pura”, basata sulla pronuncia del Nome di Amida, un percorso semplice accessibile a tutti, che portava ad abbandonarsi con fede al Voto Originale del Buddha.

Prima di Genshin la pratica salvifica era sostanzialmente una sola e prevedeva una progressione di stati contemplativi sempre più profondi. L'invocazione del Nome era considerata una pratica inferiore: sosteneva la meditazione ma poi, a livelli più profondi, doveva essere abbandonata. Ora invece, con il supporto degli stessi testi, ma interpretati secondo una nuova prospettiva, si affermava che vi erano *due* Vie per la rinascita nel paradiso. Erano diverse, perché adatte rispettivamente a menti diverse, ma erano di pari efficacia.

Genshin attribuì alla pronuncia del Nome un valore totalmente indipendente dall'elemento meditativo che lo caratterizzava all'inizio. Fu una svolta di fondamentale importanza. Con molta probabilità non si rese pienamente conto di aver aperto una breccia decisiva in un mondo religioso tendenzialmente olistico; di aver cioè proposto un'idea che, se elaborata ulteriormente, era in grado di inficiare alla radice l'episteme esoterica e la sua strategia egemonica, mettendo così in discussione anche l'autorità spirituale e il potere di tutto un mondo monastico. Genshin era, e rimase fino alla fine, un maestro imbevuto delle dottrine Tendai.

Ma un altro pensatore – il monaco Genkū Hōnen 原空法然 (1133-1212) – capì con estrema chiarezza tutte le potenzialità di questa concezio-



ne e la sviluppò, portandola a delle conclusioni molto più radicali, che costituirono il fondamento della nuova prospettiva escatologica.<sup>11</sup>

Se vuoi liberarti dal ciclo delle nascite e delle morti – scriveva nel *Senchaku hongan nenbutsushū* 選択本願念仏集 – lascia da parte la Via dei Saggi e scegli di intraprendere la Via della Terra Pura. Se desideri intraprendere la Via della Terra Pura, lascia da parte tutte le pratiche miste e scegli di compiere la retta pratica. Se desideri mettere in atto la retta pratica, metti da parte l'atto ausiliario e scegli di compiere solamente l'atto vero, l'unico che porta alla salvezza. L'atto che libera e che veramente ti salva è semplicemente invocare il Nome del Buddha Amida.<sup>12</sup>

Era un'asserzione teoretica forte, che segnava una svolta decisiva nel discorso del Buddhismo amidista: abbandonare ogni forma di meditazione, anche la più rigorosa, non illudersi nemmeno che una vita moralmente perfetta potesse portare alla salvezza. Semplicemente pronunciare il Nome dell'assoluto. Era la Via della Terra Pura che, con sempre maggiore convinzione, si riconosceva nel rifiuto di ogni tradizione passata e si poneva in radicale alterità rispetto al discorso esoterico dell'apparato religioso dominante.

Hōnen ribaltò la posizione tradizionale, affermando con estrema decisione: “Pronunciare il Nome è la pratica superiore, scelta fra quelle dei ventuno miliardi di terre di Buddha. Altre pratiche sono decisamente inferiori”.<sup>13</sup> E andò ancora oltre: non solo era superiore, ma era l'unica pratica – *senju nenbutsu* 専修念仏 – che portava alla salvezza, perché la sua efficacia si fondava sul Diciottesimo Voto di Amida, in cui il Buddha affermava che chi avesse invocato con fede sincera il suo Nome, anche solo una volta, sarebbe stato salvato.<sup>14</sup>

11 Sulla figura e il pensiero di Hōnen vedi Machida S., *Renegade Monk. Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism*, University of California Press, Berkeley 1999. Vedi anche C. Klein, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Haeresie?*, Peter Lang, Frankfurt 1996; Senchakushū English Translation Project (a cura di), *Hōnen's Senchakushū: Passages on the Selection of the Nenbutsu in the Original Vow*, Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, Honolulu 1998.

12 Dal *Senjaku hongan nenbutsushū*, citato da Shinran nel *Kyōgyōshinshō*, al cap. Gyō.

13 HSZ 2.229. Citato da Machida S., *Renegade Monk. Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism*, op. cit., p. 3.

14 Cfr. A. Andrews, “Pure Land Buddhist Hermeneutics. Hōnen's Interpretation of Nembutsu”, *Journal of the Association of Buddhist Studies*, X, 2, 1987, pp. 7-25.



I maestri amidisti cinesi non erano andati così all'estremo come fecero Hōnen e i suoi discepoli. Ma nel respingere tutte le altre pratiche come contrarie alla vera, unica Via, che era quella della fede, Hōnen procedeva in modo coerente: per lui, il problema dei riti tantrici e delle meditazioni esoteriche non era dato soltanto dal fatto che fossero ardui da comprendere e difficili da tradurre nel linguaggio rituale, ma soprattutto che fossero inefficaci. Esigevano dall'uomo una forza spirituale che, nell'epoca della fine della Legge, non era assolutamente in grado di avere. Quei riti avevano perso la capacità di essere vissuti fino in fondo: il loro linguaggio, che si diceva perfetto, non aveva più significato.

Enfatizzando l'invocazione del Nome, Hōnen si riallacciava all'idea di *kotodama* 言霊, cioè del potere mistico di pronunciare il Nome di dio, di penetrare nella sua essenza e soggiogarne la segreta potenza. In Giappone questa credenza aveva radici antiche, perché era presente nella tradizione dei culti ai *kami* e nelle pratiche sciamaniche dell'estasi.

Il Nome di Buddha dunque aveva in sé una potenzialità latente che si realizzava solo in seguito a una "corretta pratica" da parte del fedele. Per questo Hōnen pensava che la continua recitazione del Nome avesse il potere di eliminare a mano a mano le "impurità" della mente, togliendo gli ostacoli delle illusioni che la offuscavano. Più si invocava il Buddha e più la mente diventava pura, la visione interiore chiara, e la coscienza raggiungeva le tre condizioni necessarie perché il Voto originale esprimesse la sua forza di salvezza: la sincerità nell'adesione alla Via; il desiderio che tutti gli esseri senzienti potessero rinascere nella Terra Pura, ma soprattutto la fede, cioè un'accettazione piena, incondizionata, della promessa del Voto. Allora Amida, al momento della morte, sarebbe sceso dal suo empireo, con una schiera di Illuminati a fargli corona, per essere vicino al fedele e portarne lo spirito in paradiso. I testi infatti affermavano che, nel momento fatale, l'assoluto si sarebbe svelato finalmente all'uomo. Ma con maggiore o minore chiarezza, secondo le capacità della sua mente.

Se il morente avesse provato un desiderio intenso e incrollabile di rinascere ai piedi del Buddha nella sua Terra, se fosse stato capace di una meditazione profonda che lo portasse alle più alte vette della conoscenza della verità ultima, Amida gli sarebbe apparso, in modo miracoloso ma reale, circondato da luminose figure di *bodhisattva* celesti, e subito lo avrebbe accolto nel suo regno di beatitudine. Se il morente avesse avuto una fede forte ma non così adamantina, se con la sua meditazione non fosse riuscito a raggiungere la più rarefatta sapienza, ma tuttavia avesse desiderato ardentemente di rinascere in paradiso, il Buddha gli sarebbe apparso, ma sotto forma di una visione che gli avrebbe inondato di luce e di gioia la mente nel

momento del trapasso. Se il morente avesse avuto una fede debole e incoostante, se le sue capacità di meditazione fossero state tanto modeste da renderlo solamente in grado, nell'agonia, di invocare il Nome del Buddha, pur con questi limiti, il Voto di Amida lo avrebbe salvato. Il morente lo avrebbe visto in sogno, perché la sua mente sarebbe stata ancora velata dalle illusioni del mondo; ma sarebbe stato questo sogno che gli avrebbe dato la forza di abbandonarsi fiducioso alla morte e alla compassione del Buddha.

Si delineò con chiarezza l'idea che proprio quel momento finale dell'esistenza fosse, nella sua unicità, particolare e decisivo, tanto da poter creare una discontinuità con l'esistenza trascorsa e ribaltare tutto il destino di un uomo, portandolo, anche dopo un vissuto di male e di illusioni, alla liberazione del paradiso. Così il momento della morte prese a significare la possibilità di un momento di svolta, ultima e radicale, di conversione, e venne ad assumere un ruolo decisivo e autonomo, nella nuova strategia di salvezza.

Il requisito essenziale per l'incontro con Amida, era che il fedele avesse la "giusta concentrazione nell'ultimo istante", *rinjū shōnen* 臨終正念. Ma nei momenti finali della propria vita è uno stato della mente difficile da raggiungere: nel dolore dell'agonia, il morente poteva non riuscire a sperimentare quella silenziosa e profonda contemplazione interiore che lo avrebbe salvato. L'insegnamento di Hōnen fu di esercitarsi durante la vita, così da controllare la mente ed essere ben predisposti a "pensieri giusti" nel momento di una morte sofferta, o anche improvvisa, come quella in battaglia. Invocare il Nome, per Hōnen, non doveva essere solo un atto momentaneo, intenso e decisivo, di devozione, ma una pratica totalizzante, conaturata al ritmo della propria esistenza, una disciplina della mente, una quotidiana consapevolezza di fede.

In virtù della potenza del Voto, l'invocazione del Nome salvava con assoluta certezza, indipendentemente dal modo di morire, sereno e consapevole, oppure disperato e sofferente. "*Il Nome garantisce totalmente la salvezza. – scriveva il maestro – Altre pratiche non la garantiscono. Per questo concentrati sulla pronuncia del Nome e dimentica tutto il resto*".<sup>15</sup>

Nella visione di Hōnen, la morte non era un momento drammatico di paura, ma piuttosto un evento che anticipava la gioia del paradiso. Il messaggio di speranza si tramutava in una serena e incrollabile fiducia. Nel *Nenbutsu ōjōyōgishō* 念仏往生要義抄 scriveva:

Domanda: Invocare il Nome al momento della morte o invocarlo durante la vita, quale è da preferire? Risposta: È la stessa cosa. Perché mai dovrebbe es-

15 HSZ 2:157. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 3.

serci una differenza tra invocare il Nome al momento del trapasso e pronunciarlo durante la vita? Il *nenbutsu* della vita, se moriamo diventa il *nenbutsu* della morte. Al contrario, il *nenbutsu* di fronte alla morte, se poi non si muore e la vita si allunga, diventa il *nenbutsu* della vita.

È un passo fondamentale. Hōnen sovverte la percezione della morte: la vede come il luogo dell'abbandono a un abbraccio compassionevole, accompagnato dalla scoperta di una luce di gioia senza fine. Gioia per tutti, sia per i buoni sia per i cattivi, perché, alla fine, la fede è superiore alla Legge. E poiché la salvezza giunge certamente al momento della morte, morte e salvezza coincidono. La vita quindi è riaffermata come valore in sé e la morte non è più una minaccia. “*Finché io vivo – scriveva – il potere del Nome si accumula, e quando muoio, andrò nella Terra Pura. So che in nessuno dei due casi mi devo preoccupare: vivo, e non ho paura né della vita, né della morte*”.<sup>16</sup>

Spesso si legge che la pratica del *nenbutsu* era seguita dalla gente semplice, dai poveri e dai diseredati, mentre lo Zen, invece, era la Via dei guerrieri – i *bushi* 武士- e dei nobili. Ma non è vero. È semplicemente un facile luogo comune. Il discorso di salvezza di Hōnen toccò la sensibilità di persone che appartenevano a tutti gli strati della popolazione, dai contadini ai più famosi nobili di corte, perché riuscì a rispondere in modo nuovo al loro bisogno di ritrovare, nel disastro di quei tempi, il senso di una speranza ultima.

Quando il maestro insegnava che non si doveva aver paura di una morte improvvisa e violenta perché la fede e l'invocazione del Nome davano la certezza della salvezza, rispondeva alla domanda sul destino che assillava i guerrieri, presi fra la Legge del Buddha che condannava ogni violenza e predicava il distacco da ogni illusione, e la Legge dei guerrieri che imponeva loro di uccidere ed essere uccisi, combattendo per conquistare il potere.

La parola “devozione di fede” non traduce l'intensità teoretica e le sfumature concettuali implicite nella ricerca di uno stato di comunione totale con il Buddha Amida. La ragione per cui allo slancio di fede e di abbandono all'assoluto fu attribuita un'importanza determinante, è legata all'emergere di una contraddizione nell'antica dottrina di salvezza. Secondo l'insegnamento della tradizione, l'unica Via di liberazione dal ciclo delle rinascite era nella rinuncia al mondo. Il sovrano, il governante, il guerriero e, più in generale, gli uomini che vivevano secondo la logica del potere, si trovavano dunque di fronte a un dilemma: da una parte accettavano questa

16 HSZ 495. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 96.

dottrina ed erano attratti dai suoi ideali soteriologici, ma dall'altra non potevano venir meno ai propri doveri sociali nel mondo. Proprio la loro obbedienza sembrava condannarli ad accumulare il peggior *karman*.

La speculazione dei maestri individuò il punto nodale del dilemma: il desiderio costituiva il vero fattore di demarcazione fra i fini dell'uomo e la liberazione. Era l'espressione più forte, più profonda, dell'io, era la fonte che originava l'attaccamento all'illusorio, al relativo, quindi era la causa dell'ignoranza. Il desiderio dunque, e non "il mondo", era ciò cui si doveva veramente rinunciare. Il pensiero buddhista riuscì così a trovare la possibilità di una salvezza davvero universale, che non implicasse una scelta tanto difficile ed elitaria come quella dell'asceta rinunciante.

Due erano le direttrici possibili e l'esperienza religiosa giapponese le percorse entrambe. La prima – l'esoterismo tantrico – poneva il desiderio e i valori che ne derivavano al servizio della liberazione: l'esperienza religiosa si realizzava *attraverso* il desiderio. La seconda soluzione – l'Amidismo – fu di trasformare il desiderio nell'animo dell'uomo che viveva l'esperienza del mondo, sublimandolo nell'abbandono di sé al Buddha Amida. Facendo il proprio dovere nel mondo si compiva un'azione giusta, a patto di accettare, con totale distacco interiore, il proprio destino, come un "liberato" che non aveva nessun altro desiderio se non quello verso l'assoluto; che non aveva nessun interesse per sé, ma solo per il bene degli altri. La sublimazione della "sete del mondo" in "sete di dio" fece sì che i valori terreni fossero inglobati nell'ambito della salvezza. Anche il guerriero aveva accesso alla liberazione, se diventava innanzi tutto "vincitore di se stesso". Lo slancio devozionale si fondava sull'ascesi dell'anima verso la dimensione "altra" della buddhità.

Colui che è nato in una famiglia di guerrieri – scriveva Hōnen – non deve assolutamente dubitare, nemmeno in sogno, che pronunciare il Nome non lo salvi. La salvezza per chi ha fede secondo il Voto originario è certa, anche se uno muore sul campo di battaglia.<sup>17</sup>

Certo, il pensiero di Hōnen condivideva i postulati di fondo del Buddismo; ma la scelta del mezzo di salvezza era così radicale da far sì che la fede in Amida alla fine trascendesse la sapienza e il sacrificio, superasse l'esperienza di meditazione e persino gli ideali religiosi dell'asceta.

17 HSZ 717. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 120.

Dal momento che Amida non ha pronunciato il suo Voto per i buoni, che hanno i mezzi spirituali per salvarsi. Lo ha fatto perché ha avuto compassione dei peggiori peccatori, quelli che i buddha hanno abbandonato e che non hanno nessun altro mezzo spirituale per salvarsi. Ogni peccatore che intoni con fede il Nome di Amida è salvato, proprio in quanto peccatore. Questo è il mistero del Voto.<sup>18</sup>

Hōnen capiva bene che un annuncio così luminoso di speranza per gli ultimi, rischiava tuttavia di avere delle conseguenze gravi, perché poteva legittimare dei comportamenti al di fuori delle norme etiche. Il suo insegnamento infatti procedeva sul filo di una contraddizione: il fatto di asserire che la salvezza era proprio per i malvagi e che si poteva ottenere grazie alla pura fede espressa nell'invocare il Nome del Buddha, rendeva assolutamente irrilevanti le regole morali. Il pensiero del potere del Nome apriva ai fedeli un immaginario di libertà totale, al di là del bene e del male, dato che alla fine tutto dipendeva dalla fede dell'uomo e dalla misericordia di Amida. Molti furono attratti dalla progressione coerente di un azzardo teoretico: dall'idea che chi viveva prigioniero delle sue illusioni era il primo a essere cercato dal Buddha Amida e salvato – la teoria dello *akuninshōki* 悪人正機 – si passò alla convinzione che ogni azione trasgressiva fosse legittima, che i precetti morali non avessero nessuna importanza, che non ci fosse nessun ostacolo a fare il male – *zōaku muge* 造悪無礙 – perché nei tempi ultimi della fine del mondo valeva solo la fede. In nome della forza salvifica della pronuncia del Nome, vi fu un proliferare di movimenti religiosi radicali che, sfidando l'autorità monastica, rifiutavano apertamente la morale tradizionale e le regole di una società che sentivano violenta e oppressiva.

La reazione delle Scuole buddhiste istituzionali non si fece attendere. Esse si resero conto che il messaggio di Hōnen costituiva una chiara minaccia alle loro dottrine. Ma non solo: il suo insegnamento svuotava di senso i riti esoterici e quindi toglieva ogni legittimazione di potere religioso ai monaci che li gestivano. Le istituzioni monastiche vedevano con apprensione e rabbia che le idee di Hōnen trovavano crescente favore tra i guerrieri, la nuova classe sociale che aveva preso in mano le redini del potere politico e che trovava nella nuova prospettiva escatologica una legittimazione ideologica. Una volta che la fede in Amida era accettata come l'unico fondamento della soteriologia e la pronuncia del Nome come la sola pratica, era facile poi affermare l'uguaglianza di tutti, nel segno della misericordia del Buddha, e rigettare la molteplicità delle pratiche esoteriche ed

18 HSZ 682. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 11.

essoteriche che di fatto discriminavano fra quelli che avevano il potere della salvezza e quelli che ne erano esclusi, fra coloro che erano iniziati e coloro che non lo erano.

Nel discorso tradizionale, la società era organizzata gerarchicamente sulla base della correlazione sistematica fra potere e capacità spirituali. Al vertice c'era l'imperatore e le autorità dei grandi templi, il cui status era stato determinato dalle azioni virtuose fatte nelle vite precedenti; al fondo della gerarchia sociale c'erano i poveri, i mendicanti, i lebbrosi, i disabili, i fuoricasta, coloro il cui triste destino era frutto di gravi peccati commessi nelle vite precedenti. La gente comune era considerata essenzialmente incapace di avere una morale e bisognosa di aiuto spirituale perché da sola non avrebbe mai potuto raggiungere la salvezza. Spettava agli iniziati, agli eletti, guidare gli ignoranti e officiare i riti in loro favore e per la loro salvezza. In cambio ricevevano obbedienza e benefici. Il mondo monastico accettava che i precetti fossero spesso disobbediti: era nella natura umana, così fragile. Ma non poteva accettare che i precetti in quanto tali fossero negati come assolutamente inutili, anzi come strumenti religiosi ipocriti e fasulli, e che la salvezza potesse essere raggiunta da tutti, anche dai più ignoranti, in modo autonomo, affidandosi alla fede. I riti e i precetti dovevano rimanere i pilastri dell'ordine religioso, e della dominanza sociale.

I maestri delle Scuole esoteriche colsero la novità del pensiero di Hōnen. Da una parte ne sentivano tutto il potenziale antagonismo e accusarono il maestro e i suoi seguaci di essere i “nemici dell'insegnamento della Legge del Buddha”. Li perseguitarono con un accanimento feroce e ottuso, forse perché avevano capito che il suo pensiero aveva aperto uno scontro ideologico decisivo. E il loro odio era pari alla loro paura di perdere. Altri maestri invece furono affascinati dalla dottrina amidista e cercarono di “addomesticare” la radicale alterità dei suoi postulati. Utilizzando la dottrina dello *honji suijaku* cercarono di inglobare la figura di Amida, e dei *bodhisattva* del suo paradiso, nella rete di correlazione simboliche dell'universo esoterico. Tanto che si formò, tra il XII e XIII secolo, un vero e proprio discorso amidista esoterico, definito *himitsu nenbutsu* 秘密念仏.

Kakuban 覚鑿 (1095-1143) maestro della tradizione del Buddhismo esoterico, cercò di dimostrare l'essenziale unità fra Amidismo e esoterismo tantrico.<sup>19</sup> Non accettava l'idea che le due pratiche – l'invocazione del Nome da una parte e l'assorbimento contemplativo dall'altra – implicassero dei postu-

19 Cfr. H. van der Veere, *A Study into the Thought of Kōgyō Daishi Kakuban, with a Translation of his Gorin kuji myō himitsushaku*, Hotei Publishing, Leiden 2000. Vedi anche J. Sanford, “Amida’s Secret Life: Kakuban’s *Amida hishaku*”, in R.

lati profondamente diversi, senza possibilità di mediazioni. Nella sua visione, Amida non rappresentava una diversità ontologica, in antitesi agli altri Buddha. Nell'insegnamento esoterico sì, perché il Buddha Amida era sempre più fatto oggetto di una fede unica ed esclusiva; ma per gli iniziati che sapevano vedere più in profondità, era solo un'altra manifestazione di uno stesso principio, assoluto e totalizzante. L'idea centrale era che Śākyamuni, Amida e Dainichi erano forme diverse di una essenza metafisica unica. La luce infinita di verità era costituita di due aspetti, quello attivo, identificato con il "Corpo del Dharma", *hosshin* 法身, e quello passivo, identificato con il "Corpo della ricompensa", *hōjin* 報身, di ogni specifico Buddha. Śākyamuni era l'assoluto che si era manifestato nelle forme apparenti della storia umana e che aveva raggiunto il risveglio in un determinato tempo e spazio. Amida era interpretato con la stessa logica: il fedele lo contemplava nella sua Terra Pura, ed era la manifestazione dell'eterno Corpo del Dharma, che si svelava in un'altra dimensione spirituale – quella del paradiso – più pura rispetto al mondo. Al vertice più alto vi era Dainichi, la purezza dell'Assoluto, la pienezza del vuoto.

Kakuban accettava che la pronuncia del Nome fosse considerata l'"unica" pratica, ma la rinegoziava, ricollocandola nel quadro dell'episteme esoterica, attraverso l'idea che i Tre Misteri esoterici erano in realtà racchiusi in uno solo – la Voce – che definì *ichimitsu jōbutsu* 一密成仏, l'unico, vero Mistero dell'illuminazione. E alla fine, seguendo in modo coerente la sua strategia, affermò che l'esperienza di fede trovava la sua sintesi nell'*ajikan* 阿字觀, la meditazione tantrica sulla sillaba A, come in un vertice essenziale e puro cui approdava la mente. A – la prima lettera dell'alfabeto sanscrito, la lingua sacra per eccellenza – era interpretata come il suono primigenio, l'articolazione vocale più elementare, indispensabile per formare tutte le parole. Segno dell'Uno, che l'iniziato doveva visualizzare avvolto dall'alone di luce della luna, era il fondamento strutturale delle segrete relazioni metafisiche di cui il cosmo era intessuto; era un segno di grado zero, perché la sua funzione era quella di porle in essere e di farle significare. Suono creatore di ciò che è nel tempo, di ciò che diviene e si trasforma, era però anche l'inizio di ciò che è relativo. Quindi il segno dell'Uno era anche il segno che fondava il molteplice e il transeunte. E come affermava, così negava, perché la A svolge nel sanscrito anche una funzione grammaticale privativa, di negazione. Era dunque un suono che esprimeva realtà contraddittorie – l'essere e il non essere, l'assoluto e il re-

---

Payne e K. Tanaka (a cura di), *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2004, pp. 120-138.

lativo – le unificava e le trascendeva. La vibrazione sonora A del Nome di Amida riassumeva tutti gli altri *mantra* perché “diceva” l’essenza della realtà incondizionata della buddhità.

Alcuni discepoli di Hōnen accettarono questa visione e fecero propria l’ermeneutica combinatoria, che riportava la dottrina del *nenbutsu* nell’alveo della tradizione esoterica e del mondo religioso dominante. Altri no. Altri rimasero fedeli alla coraggiosa novità del pensiero del maestro.

Ma emerse un problema teorico nodale: come poteva essere sufficiente pronunciare il Nome per realizzare una fede tanto profonda da avere il potere di suscitare la potenza misericordiosa del Voto di Amida? I testi sacri erano chiari: il fedele doveva nutrire una fede “pura”, una fede “perfetta”. La “pratica facile” del Nome, pensata come risposta all’incapacità umana di intraprendere la Via della sapienza, rivelava improvvisamente una difficoltà paradossale perché sembrava richiedere una qualità della mente e del cuore superiore a ogni possibilità umana.

L’unico che darà una soluzione al problema lasciato aperto da Hōnen sarà un suo discepolo, Shinran 親鸞 (1173-1263): ci riuscirà proprio nei giorni dell’esilio cui era stato condannato come “nemico del Dharma”, quando la sua scelta di fede sarà davvero messa alla prova. Le sue risposte saranno originali e profonde, raggiunte attraverso un sofferto processo di scarnificazione del pensiero sul male e sul dolore esistenziale e portate avanti con coraggio fino al limite di un azzardo visionario di fede. Sarà proprio questo azzardo a fare di lui, lo “stupido testapelata” *gutoku* 愚禿 Shinran, come aveva preso a definirsi, uno dei più grandi maestri spirituali del Giappone.<sup>20</sup>

Il suo pensiero è segnato da un profondo senso dell’imperfezione dell’uomo, e della radicalità e pervasività del male. Shinran è convinto, con compassione e disincanto, che tutti indistintamente gli uomini siano preda delle proprie illusioni. Nell’epoca della fine della Legge, essi non comprendono l’inganno ontologico della realtà del mondo, che è vuota di sostanzialità, che è effimera e transeunte. Sono incapaci di percorrere la Via dei sapienti e di raggiungere l’illuminazione con le proprie forze spirituali. La condizione umana non ha scampo. Non c’è distinzione fra i monaci mo-

20 Sul pensiero di Shinran, vedi Ueda Y. e D. Hirota, *Shinran. An Introduction to His Thought*, Honganji International Center, Kyoto 1989; A. Bloom, *The Life of Shinran shōnin. The Journey of Self Acceptance*, Brill, Leiden 1968; Keel H. S., *Understanding Shinran*, Humanities Press, Fremont 1995; J. Ducor, *Shinran. Un réformateur bouddhiste dans le Japon médiéval*, Infolio éditions, Gollion 2008. Vedi anche R. Payne (a cura di), *Shin Buddhism: Historical, Textual, and Interpretative Studies*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2009.



ralmente puri e i laici immorali e impuri: nella fine dei giorni tutti sono intrinsecamente cattivi. Il male diventa una caratteristica essenziale di tutti gli esseri: sono quelli che stanno più in basso a diventare il paradigma dell'umanità.

Nella coscienza del dolore del mondo, Shinran offre una prospettiva diversa di salvezza, essenzialmente egalitaria, e proclama una speranza nuova, soprattutto ai diseredati, per la forza del Voto del Buddha. Il suo messaggio sembra ricalcare l'insegnamento di Hōnen, ma in realtà lo rielabora, ribaltandone completamente la prospettiva.<sup>21</sup>

Tutto il suo pensiero si fonda su un'intuizione lancinante: è la forza dello *hongan* 本願 – il Voto Originario, il Diciottesimo – che fa nascere nell'uomo la fede. Questa fede, che sfugge ai lacci della ragione e che lo salva, è un “dono” di Amida a tutti gli esseri senzienti. Si tratta di un vero salto qualitativo rispetto alla tradizione amidista, di un mutamento radicale del paradigma sulla fede, che Shinran opera aderendo totalmente all'idea che la salvezza derivi solamente da una forza spirituale “altra da se stessi” – *zettai tariki* 絶対他力 – cioè dalla potenza della compassione del Buddha.<sup>22</sup> Ogni passo nel cammino interiore verso la salvezza, nel pensiero di Shinran, viene da Amida.

Secondo il *Sukhāvativyūha sūtra* “esteso”, il Diciottesimo Voto richiede all'uomo la sincerità, la fede e il desiderio della rinascita nella Terra Pura. Nell'interpretazione di Hōnen, questi tre stati della mente erano qualità che dovevano essere conquistate attraverso la pratica della pronuncia del Nome, affinché il Voto fosse efficace. Per Shinran invece non sono qualità della mente umana, ma della mente di Amida che le infonde e le fa sbocciare nel cuore dell'uomo. Vengono loro attribuiti nomi diversi, ma in realtà sono dei riflessi dell'unica mente del Buddha, *isshin* 一心, che si rivela in tutti gli esseri senzienti, guidando le loro menti a risvegliarsi alla verità ultima.

Shinran legittima teoricamente questa asserzione in base al concetto di *ekō* 廻向, il “trasferimento dei meriti”. È un'idea portante della tradizione Mahāyāna, e lui la interpreta in modo originale: *ekō* esprime, secondo lui, l'agire di Amida nel suo darsi altruistico in favore di tutti gli esseri senzienti e può applicarsi solo al Buddha. L'uomo infatti non riesce ad accumulare meriti, né tantomeno a trasferirne agli altri. È come se il Buddha affer-

21 Cfr. P. Ingram, “Hōnen’s and Shinran’s Justification for their Doctrine of Salvation by Faith through ‘Other Power’”, *Contemporary Religions in Japan*, IX, 3, 1968, pp. 233-251.

22 Vedi A. Bloom, *Shinran’s Gospel of Pure Grace*, University of Arizona Press, Tucson 1968.

rasse l'uomo che si è abbandonato a lui ed entrasse nella sua più intima coscienza. Una famosa metafora della tradizione parla della “mente offuscata che si fa tersa e pura come uno specchio”. Nel pensiero di Shinran, questo non è dovuto all'impegno spirituale del singolo, ma alla misericordia di Amida che agisce in lui. Shinran scava nell'interpretazione del Nome di Amida, il Nome stesso dell'assoluto, come “luce che non conosce ostacoli” e come “vita eterna”, che abbraccia e sostiene l'armonia di tutto l'universo. Vede in lui la forza della verità che cerca tutti, che vuole raggiungere tutti, che illumina il mondo da sempre, basta che l'uomo si lasci invadere dalla sua luce, attraverso un abbandono che è solo di fede, come un atto di resa a una realtà che, nella sua trascendente purezza, è *fukanshigi* 不可思議, “al di là di ogni capacità di comprensione”.

L'elemento determinante della salvezza è la fede. Accanto al termine *shin* 信, Shinran usa spesso i composti *shinjin* 信心 e *shingyō* 信樂. Per *shinjin* intende la “mente vera, sincera” dell'assoluto, di Amida, che si dona con compassione profonda, a tutti gli esseri senzienti e la fa combaciare con la “mente sincera” dell'uomo che, abbandonata ogni distorsione dell'io, sperimenta dentro di sé l'azione di liberazione di Amida. Due dimensioni spirituali, una assoluta e l'altra relativa, che si incontrano in un momento di verità, spoglia, autentica, essenziale, e diventano una.

Questa “resa all'incomprensibile”, che esige un totale distacco da qualunque pretesa di raggiungere l'illuminazione con le proprie forze, è soprattutto un rifiuto della sapienza e dei suoi linguaggi. Per Shinran la fede non può essere il risultato di una scelta di obbedienza a un dogma dottrinale. La conoscenza più segreta e rarefatta, le forme più sofisticate di meditazione, i riti esoterici più abbaglianti e grandiosi, sono inutili e pomposamente vuoti di significato, dal momento che solo il Buddha ci può salvare.

La sapienza è per lui un ostacolo alla salvezza, perché nasconde un profondo orgoglio: l'arroganza di chi è convinto di poter dominare la verità assoluta.

Quanti praticano il bene, fidandosi della propria forza spirituale, non si affidano completamente al potere di Amida e non sono in armonia con il Voto Originario. Se però costoro cambiano il loro atteggiamento di autosufficienza e sperimentano un abbandono totale di fede in Amida, la loro rinascita nella Terra della Ricompensa è sicura.” (*Tannishō*, 3).

I “sapianti” non si affidano alla compassione del Buddha – riflette Shinran – ma si preoccupano, mettono di mezzo il proprio personale calcolo di salvarsi, mentre invece “*smettere di impegnarsi per la propria salvezza*”.

za, è il vero impegnarsi” (*Mattōshō*, 7). Perché il Buddha non protegge coloro che pensano di essere già perfetti, ma coloro che sono “stupidi” e soffrono a causa delle loro illusioni esistenziali. Essere “deboli” nell’atto di fede, è la vera forza che salva, quando l’uomo muta radicalmente la propria prospettiva e dalla fiducia nella sua (finta) forza si affida alla forza (vera) del Buddha: è allora che la luce della verità irrompe dentro di lui. La salvezza è nella scelta di “lasciar cadere se stessi”. Lo affermerà anche Dōgen, il grande maestro Zen: la liberazione è *shinjindatsuraku* 心身脱落, “lasciar cadere il proprio io”.

Il problema infatti è l’io. Per Shinran il desiderio di salvarsi può essere frutto di *hakarahi* はからひ, del “calcolo” di un profitto per sé stessi. Persino il desiderio di salvezza ci allontana dalla salvezza, perché al fondo vi si può nascondere una dimensione di egotismo: la *mia* salvezza, la *mia* felicità. Questa “ricerca di salvezza” Shinran la identifica addirittura con il concetto buddhista di “attaccamento”, cioè paradossalmente proprio con quella pulsione interiore dell’io – il desiderio – che, secondo la dottrina tradizionale, è la causa della sofferenza esistenziale e che perciò deve essere dominato e vinto. L’atto di fede deve essere un abbandono senza condizioni, senza richieste, senza desiderio di contropartite. In asserzioni come questa c’è tutto lo stile di pensiero di Shinran, coraggioso e provocatorio: quel suo modo di pensare l’esperienza religiosa, che gli fa affermare che chi cerca il paradiso della Terra Pura, lo perderà. Nel *Kyōgyōshinshō* scrive:

Io, Gutoku Shinran, discepolo di Śākyamuni, avendo abbandonato del tutto il desiderio della rinascita che sorpassa ogni sapienza, sono certo di raggiungere la rinascita ultima. Quale profonda intenzione illumina il Voto che realizza (la salvezza di tutti gli esseri)! Ora che sono entrato per sempre nell’oceano del Voto, sono realmente consapevole della profonda e gratuita compassione del Buddha. (Capitolo *Butsudō*).

Shinran ritiene che Diciottesimo Voto sia scaturito dalla più intima volontà del Buddha di salvare proprio coloro che, affondati in una dimensione di illusione e di male, si sentono senza speranza. Sono proprio loro quelli che l’assoluto cerca, quelli che il mondo giudicherebbe sicuramente “dannati”. Basta un istante: se in un momento “diverso”, all’improvviso, il malvagio converte il proprio sguardo interiore e si vede per quello che è; se riconosce di non valere proprio nulla, di essere solo un infimo peccatore, superbo e illuso; se, in quell’istante, apre le mani, cede, e si abbandona completamente a Amida, senza neppure osare, lui così indegno, di chieder-

gli di salvarlo; allora, per questo suo momento di verità e di annullamento interiore, il Buddha lo salva.<sup>23</sup>

Questo messaggio di assoluta, paradossale fede, è ispirato da una profonda empatia verso la disperazione degli ultimi, che vivevano in quel periodo di guerre intestine, di carestie, di violenze e sopraffazioni. Shinran non giudica i peccatori, non li condanna, e non predica un dio severo che punisce:

Io non so assolutamente nulla del bene e del male. Se io conoscessi il bene che è bene secondo il cuore del Buddha, allora direi di conoscere ciò che è bene. Se conoscessi il male secondo il cuore del Buddha, allora potrei dire di conoscere ciò che è male. Ma noi siamo poveri esseri pieni di illusioni, e il nostro mondo è una casa in fiamme. Tutto in questa vita è vuoto, futile e ingannevole. Solo il Suo Voto è vero. (*Tannishō*, Capitolo finale).

Amida è il puro, che conosce il dolore, che sa vedere più a fondo nel buio del male, e ne ha compassione, al di là della giustizia retributiva degli uomini. Anche nel più profondo degli inferni, il Buddha può raggiungere il malvagio e salvarlo.

Hōnen, nel *Nenbutsu ōjōyōgishō*, aveva scritto: “*Senza la potenza del nenbutsu, è difficile anche per i buoni ottenere la rinascita. Quanto più lo sarà per i cattivi!*” Invece per Shinran è vero proprio il contrario: “*I buoni certamente riescono a realizzare la rinascita, e allora ancor più ci riusciranno i cattivi.*” (*Tannishō*, 3) Perché quelli che pensano di essere meglio degli altri sono in realtà peggiori, perché si gloriano, illudendosi di essere buoni e meritevoli, e non lo sono. “*La ragione di ciò – spiega ancora Shinran – è che alle persone “buone”, che credono nella propria forza spirituale, manca un cuore umile, che si affidi completamente al potere di Amida, e (quindi) non rientrano nel suo Voto Originario.*” (*Tannishō*, 3).

L'idea che tutto il processo di salvezza è il frutto dell'azione misericordiosa del Buddha, porta Shinran a reinterpretare anche il significato della pronuncia del Nome. Per il suo maestro Hōnen, l'invocazione del Nome era la modalità con cui la fede e la speranza di salvezza dell'uomo si rafforzavano e si approfondivano nel cercare di incontrare la misericordia di Amida: la “purezza” della fede infatti era la condizione perché il Voto aves-

23 Cfr. J. Dobbins, “The Evil Person is the Primary Recipient of the Buddha’s Compassion”. The Akuninshōki Theme in Shin Buddhism”, in P. Granoff e Shinohara K. (a cura di), *Sin and Sinners. Perspectives from Asian Religions*, Brill, Leiden 2012, pp. 93-112.

se efficacia salvifica. Per questo motivo bisognava invocare sempre, in ogni momento, con serena concentrazione, il Nome dell'assoluto.

Shinran è convinto che questa posizione sia profondamente errata. Sostenere che il *nenbutsu* faccia crescere interiormente la fede, contraddice il senso del Voto originario, ed è frutto di una visione ancora influenzata dal concetto di *jiriki*; come se, nell'epoca della fine della Legge, l'uomo possa raggiungere con le sole proprie forze spirituali a una tale profondità di fede. È del tutto irragionevole pensarlo. Recitare il *nenbutsu* per essere "perfetti nella santità" è solo un'illusione del proprio orgoglio.

Shinran affronta il problema in uno scritto breve e denso – lo *Ichinen tanen mon'i* 一念多念文意. Sul problema della pratica e della fede, aveva già scritto: "Per quanto riguarda la pratica, c'è una sola invocazione e per quanto riguarda l'abbandono di fede, c'è un solo attimo, decisivo, della mente." (*Kyōgyōshinshō*, cap. Gyō). La sua posizione teorica è radicale: tutte le pratiche meditative devono essere abbandonate, perché, nel momento in cui si afferma "io credo", "io medito", "io faccio il bene", non ci sono vie di fuga dall'illusione dell'io. Le "buone e sane" pratiche possono diventare motivo di un malcelato narcisismo e, al dunque, sono come le illusioni del desiderio del mondo. Le regole della "giusta" condotta del monaco, il controllo dei sensi e dei sentimenti, le lunghe ore di veglia e di meditazione, per Shinran sono, in fondo, pratiche negative, che alimentano la superbia di potersi salvare con le proprie forze spirituali. Per questo si devono abbandonare. Anche pronunciare il Nome non ha nessun senso. "Per i fedeli pronunciare il Nome deve essere una non-pratica e un non-bene. Dico che è una non-pratica poiché non è praticato per il proprio tornaconto. Dico che è un non-bene poiché non va a proprio tornaconto." (*Tannishō*, 8).

È un'affermazione drastica, paradossale, e non certo facile da accettare, dal momento che la tradizione buddhista da secoli attribuiva un'importanza fondamentale alla pratica, come disciplina spirituale che portava l'uomo a una nuova consapevolezza, sradicando progressivamente tutti gli ostacoli di natura razionale e affettiva che si ergevano sulla via della sua liberazione. Ma Shinran è rigorosamente coerente con la premessa su cui fonda la sua visione escatologica: il tentativo di perseguire le virtù, anche quelle più semplici e sostanziali del *bodhisattva*, è uno sforzo vano. La salvezza è data solo dalla compassione del Buddha.

Ma nel momento in cui l'uomo prende coscienza della luminosa grandezza del dono del Buddha, allora, spontaneamente, può emergere dal più profondo del suo cuore, l'invocazione del Nome. Come un ringraziamento. Quello, secondo Shinran, è il senso più autentico del *nenbutsu*: scoprire

all'improvviso, quasi con stupore, la totale gratuità del bene che emana dall'assoluto. E aprirsi con umiltà ad accoglierlo.

Come in tutte le cose, anche riguardo alla rinascita, non serve a nulla essere prudenti e calcolatori. Si deve essere completamente presi dal pensiero della profondità e della grandezza della compassione di Amida per tutti gli esseri. Allora il Nome dell'assoluto si recita da se stesso. (*Tannishō*, 16).

Ma la pronuncia del Nome che affiora alle labbra, in quel momento, per Shinran significa qualcosa di più complesso e profondo: l'uomo si accorge che il suono del Nome che sgorga dal suo essersi fatto silenzio, non è la sua voce ma la voce del Buddha stesso in lui: è il suono, la vibrazione dell'assoluto cui si è abbandonato e con cui si è ora totalmente identificato. "Fede" e "pratica" vengono così a trovarsi intimamente unite, perché solo la "fede pura" rende "pura" l'invocazione del Nome, che è essenzialmente un ascolto. Ed entrambe sono vere perché dono di Amida.

"Proclamare/ascoltare dentro di sé il Nome" vuol dire vedere realizzarsi il Diciottesimo Voto, quello che Shinran chiama *daihi no gan* 大悲の願, il "Voto della Grande Compassione". Nel momento di annullamento di sé e di risveglio alla propria vera natura – che è buddhità – e all'armonia di un universo che ora finalmente si rivela essere salvato "da sempre", il fedele pronuncia il Nome non già per rinascere nella Terra Pura, ma come spontanea, commossa espressione di illuminazione, sperimentata in questa vita, e di gratitudine.

Questo unisono – la voce di umiltà dell'uomo e la voce della compassione del Buddha che risuona in lui – sono, per Shinran, il più autentico linguaggio dell'assoluto.



ANTONIO RIGOPOULOS

## SILENZIO, GESTO, PAROLA: I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO DEL SAI BABA DI SHIRDI

*mānasa-bhajare guru-caraṇam |*

*dustara-bhava-sāgara-taraṇam ||*

«Adora mentalmente il Piede del Maestro:

esso è la zattera che consente di varcare l'oceano  
dell'esistenza, arduo a oltrepassarsi!»

(Sathya Sai Baba, ottobre 1943)

Il villaggio di Shirdi nello stato indiano del Maharashtra (distretto di Ahmednagar, non troppo distante dalla città di Nasik) è il luogo nel quale visse il celebre santo chiamato Sai Baba (Sāi Bābā). Se il centro tradizionale della spiritualità del Maharashtra è il tempio di Pandharpur dedicato a Viṭṭhala/Viṭhobā (= Kṛṣṇa) – cuore della pietà (*bhakti*) del *Vārkarī-sampradāya* dei “poeti-santi” a partire da circa il XIII secolo in poi (con Jñāndev, Nāmdēv, Eknāth, Rāmdās, Tukārām, etc.) – non c'è dubbio che nel corso del Novecento Shirdi sia assurta a ‘moderna Pandharpur’. Qui si venera la tomba (*samādhi*) del santo che in questo villaggio visse la gran parte della sua vita e ove morì il 15 ottobre 1918. Il Sai Baba è adorato tanto dagli hindū quanto da molti musulmani indiani, e non soltanto in Maharashtra dal momento che negli anni il suo culto non ha smesso d'espandersi per tutto il subcontinente: i templi a lui dedicati sono centinaia, dalle regioni himalayane nel nord del paese fino a Kanyakumari nel profondo sud. Negli ultimi decenni, per iniziativa degli hindū della diaspora il suo culto è venuto diffondendosi anche fuori dei confini dell'Unione Indiana. Vi sono templi a lui dedicati in Nepal e in Sri Lanka così come in Inghilterra, in Canada e negli Stati Uniti. Il Sai Baba è certo il santo più popolare dell'India contemporanea.

“Sai Baba”, lett. “santo padre”, non è un nome bensì l'appellativo col quale divenne noto un asceta identificato sin dagli inizi come un “*faqīr*” (lett. “povero”) ossia come un musulmano (presumibilmente l'adepto di un maestro *ṣūfī*) a motivo della foggia del suo abito e delle sue abitudini: il ri-



siedere pressoché stabilmente in una diroccata moschea (*masjid*); l'incessante rammemorazione – *dīkr* – della formula *Allāh Mālik*, “Dio è il Detentore del regno/Sovrano”, uno dei novantanove bei nomi di Allāh;<sup>1</sup> la pratica, specie in età giovanile, di danze estatiche (*samā*). Fin dalla prima apparizione nel villaggio di Shirdi, circa intorno alla metà del XIX secolo, egli sviluppò un approccio religioso di sintesi, adottando svariati elementi hindū (ad esempio, ribattezzò la moschea *Dvārkāmāi*, proclamandola ‘casa’ aperta a tutti, e prese a identificarsi con svariate divinità del pantheon, parimenti sottolineando la trascendenza del principio ultimo, il “privo di forma” o *nirguṇa*). Al tempo stesso, non volle mai essere etichettato né come un musulmano né come uno hindū.<sup>2</sup> Il Sai Baba infatti mirò a trascendere le barriere religiose e di casta e a porre l'accento sull'unicità di Dio e la fratellanza tra gli uomini. La sua ‘religione’, com'egli ebbe una volta a dire, era Kabir, il celebre mistico (Sant) del XV secolo vissuto nell'area di Benares, paradigma di una spiritualità integrativa. Kabir rappresentò il suo modello e in più di una occasione ebbe a identificarsi con lui o a dire che Kabir era stato il suo maestro (in una vita precedente).<sup>3</sup>

La vita del santo prima di giungere a Shirdi è avvolta in dense nebbie agiografiche. I testi lo presentano come il figlio adottivo di un *faqīr* e di sua moglie, che lo avrebbe in seguito affidato a un maestro hindū (tale Gopalrao Deshmukh, anche noto come Venkusa). Sia come sia, la spiritualità di sintesi del Sai Baba evidenzia un tratto ch'è proprio della religiosità del Maharashtra fin dall'età medievale: essa ci si presenta come una spiritualità integrativa, che recepisce e assimila influssi tanto dal nord quanto dal sud del subcontinente. Ciò ha condotto a integrazioni e complementarità tanto *vaiṣṇava/śaiva* quanto del cosiddetto ‘Hindūismo’ e dell'Islām in un orizzonte universalistico più ampio. Come ho recentemente evidenziato:

- 1 Da ricondursi all'ottantaquattresimo (*Mālik al-mulk*) o anche al quarto (*al-Malik*) dei bei nomi di Allāh; per una disamina, si veda A. Scarabel, *Preghiera sui Nomi più belli. I novantanove Nomi di Dio nella tradizione islamica*, Marietti, Genova 1996, pp. 110, 136-137.
- 2 Ancorché la stragrande maggioranza dei suoi devoti fossero hindū, il che portò negli ultimi anni della sua vita e soprattutto dopo la sua morte alla ‘hindūizzazione’ del culto.
- 3 Su Kabir quale modello del Sai Baba, si veda A. Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1993, pp. 15-18, 197, 297-305, 329-332, 349, 363-364, 371-372. Per un'introduzione a Kabir, si veda C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir: Selected Verses, with a Detailed Biographical and Historical Introduction*, Oxford University Press, Delhi - Oxford 1993.



In Sai Baba's training and experience, Sufism and *bhakti* were not two separate blocs. His personality is the result of a complex, nondual process of identity development, freely combining Sufi and Hindu elements [...] To accentuate the Islamic nature of Sai Baba in order to restore the balance and counter the Hindu gloss is a merely quantitative way of addressing the inextricably interwoven fabric of Maharashtrian 19th-century popular religion; it presupposes a dualist model in which Sufism and Hinduism face each other as distinct, even antagonistic religious "objects." Sai Baba's teaching of universalism and oneness drew on an integrative culture that had been constitutive of the Deccan for centuries. As he himself pointed out, Kabīr's legacy stands as the most authoritative paradigm for understanding his figure.<sup>4</sup>

Ancorché non si sia mai atteggiato a maestro – egli non conferì mai iniziazioni o insegnamenti formali ma piuttosto "benedizioni" (*āśīrvād*) – il Sai Baba fu indiscutibilmente un *guru* che insegnò attraverso l'esempio e il suo formidabile carisma, giammai tramite discorsi. Come ebbe a rilevare il suo devoto G. G. Narke:

Sai Baba never lectured, nor discoursed systematically as others do. He gave hints – very pregnant hints. A word or a sentence or two at a time was all he cared to utter.<sup>5</sup>

Il suo intento fu quello di comunicare, oltre le parole, l'unità/unicità di Dio ovvero la non-dualità dell'Assoluto (*advaita, waḥdat al-wujūd*). Non lasciò nulla di scritto e non tenne mai sermoni ma piuttosto conversazioni informali e scambi di domande/risposte con i devoti, dilettrandosi specie negli ultimi anni nel racconto di parabole e brevi storie (*goṣṭhī*). I protratti silenzi (anche per giorni), la contemplazione di un focolare a legna (*dhūnī*)<sup>6</sup> tenuto perpetuamente acceso all'interno della moschea, la castità e la povertà<sup>7</sup> sono tratti costitutivi della sua santità.

4 A. Rigopoulos, "Shirdi Sai Baba", in K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. 5. *Religious Symbols; Hinduism and Migration: Contemporary Communities Outside South Asia; Some Modern Religious Groups and Teachers*, Brill, Leiden 2103, p. 649.

5 K. R. D. Shepherd, *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, Sterling, New Delhi 2015, p. 230.

6 Da esso egli estraeva la cenere sacra (*udī*) che poi donava ai devoti quale segno tangibile della sua grazia. Alla *udī* o *vibhūti* si attribuiscono straordinari poteri; si veda A. Rigopoulos, "Vibhūti", in Jacobsen, Basu, Malinar, Narayanan, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. 5, *op. cit.*, pp. 181-183.

7 Le elemosine (*dakṣiṇā*, lett. "salario sacrificale") che dal 1908 in poi prese a chiedere ai visitatori erano ogni giorno ridistribuite tra i fedeli, in particolare i più poveri.

Naturalmente, fondamentale è la sua fama di operatore di miracoli: è *in primis* a motivo di queste sue supposte capacità che egli deve la sua popolarità. Egli stesso riconosceva di avere grandi poteri (*siddhi*, *baraka*), ancorché non attribuisse a essi particolare importanza. Da circa il 1890, molte persone dall'area di Bombay e da altre zone del Maharashtra iniziarono a rendergli visita e la sua fama si diffuse sempre più dagli inizi del Novecento. Le fonti agiografiche ci presentano un vasto repertorio di prodigi (*camatkār*, *karāma*) operati dal *faqīr*: dal mutare l'acqua in olio – il suo primo miracolo pubblico – al salvare da morte certa, dal respingere epidemie di colera e peste al controllo dei fenomeni naturali, dalla capacità di smembrare il suo corpo a piacimento al rendersi ubiquo. In particolare, le fonti insistono sulla sua chiaroveggenza e onniscienza (*antara-jñāna*). La biografia/agiografia ufficiale, lo *Śrī Sāī Saccarita*,<sup>8</sup> documenta una grande varietà di atti di potenza da lui compiuti: resurrezioni, guarigioni d'ogni tipo, materializzazioni, bilocazioni, il conferire progenie a coppie sterili, il prendere su di sé le malattie dei devoti quali il vaiolo, etc. Mentre i seguaci musulmani lo consideravano e lo considerano un grande santo (*pīr*, *awali*), per gli hindū il Sai Baba è più che un santo giacché egli è adorato come una divinità nel culto templare ovvero come una manifestazione divina (*avatāra*) cui si attribuiscono i tratti dell'onniscienza, dell'onnipotenza e dell'onnipresenza. I fedeli credono poi fermamente alla promessa del Sai Baba, che un giorno ebbe a dichiarare: «Sarò più attivo dalla tomba di quanto non fossi quand'ero in vita».

Bisogna inoltre tener conto che il Sai Baba di Shirdi è creduto parte di una *network* di santi e che a lui sono collegate figure importanti quali Upasni Maharaj (1870-1941) e Meher Baba (1894-1969). Si pensi poi al Sathya Sai Baba (1926-2011) del villaggio di Puttaparthi nello Stato dell'Andhra Pradesh, venerato quale *avatāra* e “reincarnazione” del Sai Baba di Shirdi (anche a motivo di una tradizione secondo la quale il Sai Baba avrebbe

8 Suddiviso in 53 capitoli per un totale di 9.308 versi, questo testo è la ‘Bibbia’ per tutti i devoti del Sai Baba. L'idea di scrivere la vita del santo venne al devoto Govind R. Dabholkar (1859-1929) – soprannominato Hemadpant dal Sai Baba – quando il *faqīr* era ancora in vita. Quest'ultimo approvò e benedisse il progetto, e il Dabholkar iniziò a raccogliere materiali e testimonianze sul Sai Baba sin dal 1911. Peraltro, l'agiografo iniziò a scrivere l'opera solo nel 1922-23 – il testo uscì a puntate sulla rivista *Sri Sai Leela* – e la portò a termine nel 1929, anno della sua morte. Per un'eccellente traduzione inglese, si veda G. R. Dabholkar (Hemad Pant), *Shri Sai Satcharita: The Life and Teachings of Shirdi Sai Baba*. Translated from the Original Marathi by Indira Kher. Sterling, New Delhi 1999. Sullo *Śrī Sāī Saccarita* e G. R. Dabholkar, si veda Shepherd, *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, *op. cit.*, pp. 59-67.

confidato ad alcuni seguaci che sarebbe ‘ritornato’ in forma umana otto anni dopo la morte). Il Sathya Sai Baba – celebre soprattutto per i tanti miracoli che gli sono attribuiti – ebbe a dichiarare d’essere “Sai Baba” agli inizi degli anni quaranta del Novecento. Egli ebbe anche a dire che dopo la morte sarebbe rinato a distanza di pochi anni nello Stato del Karnataka quale Preman Sai Baba.<sup>9</sup>

Molto importante nell’insegnamento del Sai Baba di Shirdi era la comunicazione non verbale, veicolata tramite il silenzio (*mauna*) o il compimento di particolari gesti. Come si è accennato, egli amava restarsene assorto nella contemplazione del nome di Allāh e della fiamma del focolare, che teneva sempre acceso. Spesso egli rimaneva in silenzio anche quando si rendeva disponibile a incontrare i devoti all’interno della moschea. In effetti, prima di diventare famoso come operatore di miracoli egli era vissuto per anni in solitudine, in un appartato isolamento. Si racconta che egli fosse dotato di uno sguardo oltremodo penetrante, in grado di trasformare la persona su cui si posasse.<sup>10</sup> Gli anziani del villaggio che lo conobbero ed ebbi modo d’intervistare nell’ottobre 1985, mi riferirono che il trovarsi di fronte a lui era come trovarsi di fronte a Dio stesso. I suoi silenzi e la sua semplice presenza, il suo *darśana* (lett. la “visione” del maestro divino, e l’esser visti da lui),<sup>11</sup> erano gravidi di senso per i devoti, giacché avevano la funzione di comunicare l’ineffabilità dell’Assoluto (il *Brahman* ovvero Allāh, Rāma, etc.), oltre il dominio della parola. In contesto hindū, colui che insegna la realtà suprema tramite il silenzio eloquente è Śiva Dakṣiṇāmūrti – paradigma del maestro divino – il cui volto (*mūrti*) è diretto a meridione (*dakṣiṇa*) a fronteggiare e vincere la morte (*mṛtyu*). Nel *Dakṣiṇāmūrtistotra*, un inno di lode a lui rivolto, si legge (v. 11-12):

M’inchino a Dakṣiṇāmūrti, il dio ch’è assiso al suolo presso quell’albero di *Banyan* laggiù, a Lui che impartisce ai saggi la diretta conoscenza della Realtà Ultima, al Maestro del trimundio, il Signore che dissipa la sofferenza di nascita e morte.

- 9 Sulla figura del Sathya Sai Baba e il suo movimento, si vedano S. Srinivas, *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*, Brill, Leiden 2008; T. Srinivas, *Winged Faith: Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement*, Columbia University Press, New York 2010.
- 10 Si veda M. Warren, *Unravelling the Enigma: Shirdi Sai Baba in the Light of Sufism*, Sterling, New Delhi 1999, p. 251.
- 11 Sul *darśana*, si veda K. Valpey, “*Pūjā* and *darśana*”, in K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan (a cura di), *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. Vol. II. *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden 2010, pp. 380-394.

Sotto l'albero di *Banyan* sono assisi gli anziani discepoli attorno al giovane Maestro. Ma il semplice silenzio del Maestro è insegnamento che da solo basta a disciogliere tutti i dubbi dei discepoli.<sup>12</sup>

Fin dall'epoca delle *Upaniṣad* il tema dell'ineffabilità dell'Assoluto esita nel silenzio ovvero nel tacitamento del pensiero e delle sue antinomie.<sup>13</sup> Il predicare 'qualcosa' dell'Assoluto, affermarlo o negarlo, è di fatto impossibile, assurdo, giacché esso è inesorabilmente sottratto alla presa della mente e del linguaggio. Il silenzio del Sai Baba si configura dunque quale un apofatismo classico nel senso che esso veicola l'indicibilità dell'Assoluto. Inoltre, esso è reputato avere un potere trasformativo che apre i cuori e le menti dei discepoli (*śiṣya*) alla comprensione. Come insegnava il grande mistico del Vedānta nondualista (*advaita*) Ramana Maharshi (1879-1950):

Preaching is simple communication of knowledge and can be done in silence too. What do you think of a man listening to a harangue for an hour and going away without being impressed by it so as to change his life? Compare him with another who sits in a holy presence and leaves after some time with his outlook on life totally changed. Which is better: to preach loudly without effect or to sit silently sending forth intuitive force to act on others?<sup>14</sup>

Anche del Sai Baba si diceva che emanasse un potere, che irradiasse un'influenza.<sup>15</sup> Il suo silenzio era reputato eloquente giacché in esso era possibile udire la 'voce' stessa di Dio. La sua fama d'essere un onnisciente (*sarvajña*), induceva i seguaci ad attribuire grande importanza a ogni suo silenzio, gesto e rara parola. Ad esempio, il devoto G. S. Khaparde<sup>16</sup> (1854-1938) così annotava il 20 febbraio 1912 nel suo diario:

12 M. Piantelli, *Śāṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Esperienze, Fossano 1974, pp. 274-275.

13 Sul tema del silenzio upaniṣadico si veda A. Rigopoulos, "Negazioni e silenzi sotto i cieli dell'India. Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto", in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente ed Occidente*, Mimesis, Milano - Udine 2015, pp. 106-110. Si vedano inoltre G. Boccali, *Il silenzio in India. Un'antologia*, Mimesis, Milano - Udine 2017; M. Albanese, *Tacita-mente*, Mimesis, Milano - Udine 2016.

14 A. Osborne, *The Teachings of Ramana Maharshi*, Rider, London 1971, p. 90.

15 Si veda B. V. Narasimhaswami, *Life of Sai Baba, Vol. 3*, All India Sai Samaj, Madras 1985, p. 119. Il già citato G. G. Narke ebbe a osservare: «The guru does not teach, he radiates influence»; Shepherd, *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, op. cit., p. 231.

16 Ganesh Shrikrishna Khaparde, noto avvocato di Amaravati, fu figura politica di rilievo: braccio destro di Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) e membro della Cen-

We attended the Kakad Arti<sup>17</sup> and the remarkable part of it was that Sayin Saheb [= Sai Baba] left the Chawadi<sup>18</sup> and entered the Musjid without saying a single word except «God is the greatest, of all.»<sup>19</sup>

Le sue occhiate ‘yogiche’ ossia specialmente penetranti (che potevano indurre esperienze estatiche in chi le riceveva),<sup>20</sup> il suo sorriso o il suo sguardo severo erano interpretati alla stregua di benedizioni e d’insegnamenti, così come i suoi enigmatici gesti, per i quali egli generalmente non si curava di offrire spiegazione. Se il danzare (specie negli anni giovanili) o il condividere con i fedeli il fumo della pipa erano chiari indicatori rispettivamente del suo afflato mistico e del suo fare comunione, altri comportamenti destavano sorpresa e apparivano ai più come del tutto incomprensibili. Ne ricordo alcuni: le sue risa e i suoi improvvisi scoppi d’ira (durante i quali poteva scagliare pietre o inveire a lungo contro qualcuno o anche nessuno in particolare);<sup>21</sup> i suoi strani movimenti delle braccia e delle dita, come a scrivere nell’aria; i suoi riti di ‘ordinamento’ cosmico tramite il compimento di passi nelle quattro direzioni dello spazio; i suoi riti di proiezione tramite il disegnare cerchi magici o il meticoloso strofinio delle monete elemosinate durante la giornata. Di fatto, i modi bizzarri del *faqīr* di Shirdi avevano portato alcuni a ritenerlo un folle (*pāgal*), soprattutto nei

---

*tral Legislative Assembly*. Uomo colto, egli conosceva bene i classici della spiritualità marāthī così come molti testi sanscriti della tradizione del Vedānta. Il suo diario è una fonte preziosa per ricostruire aspetti della personalità e dell’insegnamento del Sai Baba negli ultimi anni della vita del santo. Il Khaparde visitò Shirdi in cinque occasioni: dal 5 al 12 dicembre 1910, dal 6 dicembre 1911 al 15 marzo 1912, dal 29 dicembre 1915 al 31 dicembre 1915, il 19 maggio 1917 (in compagnia di B. G. Tilak), e infine nel marzo 1918.

- 17 Cerimonia rituale hindū officiata il mattino, in cui la divinità i.e. il Sai Baba è venerata con l’offerta di luci (*dīpa*).
- 18 Una sala rurale. Il Sai Baba amava trascorrere le notti ora alla *masjid* ora alla *cāvāḍī*.
- 19 G. S. Khaparde, *Shirdi Diary*, Shri Sai Baba Sansthan, Shirdi s.d., p. 89.
- 20 *Ibid.*, p. 47. La figlia del devoto Nana Saheb Chandorkar, Minathai Ganesh Kuvalekar, ebbe a dichiarare che gli occhi del Sai Baba scintillavano come gioielli; si veda B. V. Narasimhaswami, *Devotees’ Experiences of Sri Sai Baba, Parts I, II & III*, All India Sai Samaj, Mylapore, Chennai 2006 [1940], p. 215. La lucentezza degli occhi dell’asceta così come la luminosità del suo corpo sono indizi del suo straordinario accumulo di calore ascetico. Esso è creduto renderlo capace di compiere qualunque prodigio.
- 21 I devoti del Sai Baba si sono sforzati di attribuire significati alle sue collere, giacché «the torrent of his abuses and execrations was ... not meaningless»; si veda V. B. Kher, *Sai Baba: His Divine Glimpses*. Foreword by M. V. Kamath, New Dawn, New Delhi 2001, pp. 78-79.

suoi primi anni di permanenza al villaggio. A proposito dei suoi gesti apparentemente incomprensibili, il Khaparde così annotava l'8 marzo 1912 nel suo diario:

At the midday Arti Sayin Baba approached me and touched my left arm and held his hand waist high just as we do to indicate a young man, with the other hand he made a sign as we do to indicate a man passing away. He made a sign with his eyes. I did not understand the whole and puzzled over it all day.<sup>22</sup>

In particolare, il contatto (*sparśana*) con il corpo del Sai Baba era ritenuto specialmente santificante e pregno di significato, sia che lui consentisse a essere toccato (i devoti anelavano a toccargli i piedi, reputati essere il ricettacolo della potenza, *śakti*, e della grazia, *kṛpā*, del santo), sia a maggior ragione se lui prendesse l'iniziativa di toccare qualcuno:

Baba's touch was experienced by devotees when he gave *udi* or allowed them to touch his feet or press his legs. Even here, he did not touch or allow everyone to touch in the same way. When he desired to instruct anyone, he allowed the devotee to touch according to his faith or feeling (*bhava*), and sometimes even objected...

His ... touch did convey certain impulses, forces, ideas, etc. Sometimes he pressed his hand heavily on the head as though he was crushing out some of the lower impulses of the devotee. Sometimes he tapped, sometimes he made a pass with the palm over the head, etc. Each had its own effect – making remarkable difference in the sensations or feelings of the devotee.<sup>23</sup>

Tramite i suoi silenzi e i suoi tocchi/gesti ma anche tramite le sue parole, il Sai Baba mirò a comunicare la presenza divina. L'idea è che Dio si rivela anzitutto nella persona del maestro e, per il tramite suo, consente all'uomo d'accorgersi della sua immanenza in tutti e tutto. La divinità è concepita simultaneamente quale trascendente il dominio dei nomi e delle forme e nondimeno inscritta/immanente nell'orizzonte fenomenico: il *guru* è l'irruzione dell'Assoluto nel mondo, il '*locus*' privilegiato dell'epifania del sacro che connette i due piani di realtà, giacché in lui trascendenza e immanenza, noumeno e fenomeno, si incontrano e fondono indissolubilmente.

Le istruzioni individuali del Sai Baba erano brevi e variavano a seconda dell'indole e della capacità di comprensione del singolo. Egli rifuggiva da ogni esoterismo e si rifiutò sempre di conferire iniziazioni (*dīkṣā*) o di im-

22 Khaparde, *Shirdi Diary*, op. cit., p. 101.

23 Kher, *Sai Baba: His Divine Glimpses*, op. cit., p. 79.

partire *mantra*. Era uso dire: «I am not the Guru that bites the ear (Me Kana Dasnara Guru Navhe)». <sup>24</sup> Questo mi fu confermato dagli anziani del villaggio di Shirdi che conobbero il Sai Baba: da me intervistati, essi ripetutamente sottolinearono che il *faqīr* non dava *mantra* né istruzione formale (*upadeśa*) ad alcuno. Le gerarchie iniziatiche così come i riti tantrici e finanche le posture dello *yoga* e le sue tecniche di respirazione non contavano nulla per lui. Come si legge nello *Śrī Sāi Saccharita*:

Baba prescribed no *Yogasanas*, no *Pranayama*, no violent suppression of the sense organs, nor *mantra*, *tantra* or *yantra pooja*. And he did not ever whisper *mantra* in the ears of his devotees. <sup>25</sup>

Quasi sempre evitava di affidarsi all'argomentazione, a una conoscenza discorsiva fondata sullo studio e la conoscenza dei testi sacri (dei quali, pure, raccomandava la lettura tanto ai suoi seguaci hindū quanto musulmani). Come già accennato, egli non tenne mai dei discorsi. Piuttosto, i suoi detti erano da intendersi quali una 'medicina dello spirito'. Quando poi incontrava i devoti collettivamente alla *masjid* – il mattino, il pomeriggio e la sera – amava raccontare loro delle storie, spesso assai criptiche e allusive, dal contenuto simbolico, che quasi mai si curava di spiegare. <sup>26</sup> Pare egli abbia preso a esprimersi in allegorie e parabole solo dopo il 1902 ovvero soprattutto a partire dal 1910, con il crescere dei visitatori. <sup>27</sup> Il 12 dicembre 1910, il Khaparde così annotava nel suo diario:

24 Narasimhaswami, *Life of Sai Baba, Vol. 3, op. cit.*, p. 119. Un devoto del Sai Baba che giunse per la prima volta a Shirdi nel 1904, tale Rao Bahadur Hari Vinayak Sathe, ebbe a osservare: «Baba never gave *upadesha* or initiation to anyone, so I did not ask him»; A. Osborne, *The Incredible Sai Baba*, Orient Longmans, Delhi 1970 (1957), p. 108.

25 Dabholkar, *Shri Sai Satcharita, op. cit.*, p. 158. Sul Sai Baba di Shirdi e i poteri dello *yoga*, si veda A. Rigopoulos, "Sāi Bābā of Śīrḍī and Yoga Powers," in K. A. Jacobsen (a cura di), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Brill, Leiden 2012, pp. 381-426.

26 Un confronto con le raccolte di detti e poesie attribuiti a Kabir mostra significative somiglianze e una sostanziale identità di vedute su alcuni fondamentali temi quali l'unicità di Dio – sia esso chiamato Allāh o Rāma – il primato del *guru*, l'eguaglianza di tutte le creature, il rigetto delle caste, etc. Per un apprezzamento della poetica di Kabir in traduzione italiana, si veda L. P. Mishra (a cura di), *Mistici indiani medievali*, UTET, Torino 1971, pp. 223-565. Sul linguaggio utilizzato da Kabir, si veda C. P. Zoller, "Kabir and Ritualized Language", *Acta Orientalia* 65 (2004), pp. 33-68.

27 Il figlio del devoto Nana Saheb Chandorkar, Babu Rao N. Chandorkar, ebbe a dichiarare che "after 1902, Baba began use of mystifying parables or symbology



We all went to see Sayin Saheb later on. I was a bit late and missed a very interesting story told by him. He teaches in parables. It was about a man having a very beautiful horse, which, do what he could, would not go in pair. It was taken all round and given all the usual training, to no purpose. At last a *widwan*<sup>28</sup> suggested its being taken to the place from which it was originally brought. This was done and then the horse went all right in the harness and became very useful. I heard the fragment of the parable.<sup>29</sup>

In questa storia il cavallo può essere inteso quale simbolo della mente e dei sensi. La persona che invano tenta di disciplinarlo identifica chi ha compreso la necessità di porre la mente e i sensi sotto controllo ma non sa come riuscirci. Il saggio (*vidvān*) è il *guru* che risolve la situazione dando il giusto consiglio: il cavallo, ossia la mente indisciplinata dell'uomo, va ricondotto al suo luogo d'origine cioè a Dio. Non appena si compie il 'ritorno a casa', l'animale ovvero l'uomo si pacifica giacché una volta reintegrato nella comunione con Dio egli ritrova se stesso. L'insegnamento qui sotteso è che soltanto con il ritorno a Dio vi può essere pace poiché soltanto in Lui l'esistenza acquisisce senso ovvero diviene utile.

In diverse di queste storie il Sai Baba stesso figura quale protagonista. Ad esempio, leggiamo:

A person rode on a camel. It passed excreta. I gathered all the excreta and ate them up. My belly was puffed up - swollen. I felt listless. Then the rider took pity upon me. He gave me four grains of Bengal gram (*caṇā*, [bot.] *Cicer arietinum*) and I ate them and drank water. Thus my vehement turbulence ceased. My swollen belly subsided. Now hereafter it will be cured.<sup>30</sup>

Con racconti simili a questo il Sai Baba costringeva gli uditori a sforzarsi nel ricercare un senso sopraletterale, ad arrovellarsi nel tentativo di decifrazione. In assenza di lumi da parte del *faqīr* e delle fonti, la mia spiegazione è la seguente: il cammello rappresenta la grazia di Dio. Il letame che esso scarica è il concime della devozione, dell'amore divino. Il bravo discepolo, ossia il Sai Baba stesso, lo raccoglie e se ne nutre con una avidità tale che il suo stomaco si gonfia oltremisura: colmo di beatitudine, egli di-

etc.”; Narasimhaswami, *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba, Parts I, II & III*, *op. cit.*, p. 249. Si veda anche M. V. Kamath - V. B. Kher, *Sai Baba of Shirdi: A Unique Saint*, Jaico, Bombay 1991, p. 9.

28 Un saggio.

29 Khaparde, *Shirdi Diary*, *op. cit.*, p. 11.

30 B. V. Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*. With Foreword by Justice M. B. Rege. Madras 1942<sup>4</sup>, p. 276.



viene apatico. Colui che cavalca il cammello è il *guru*. Egli ha compassione del discepolo che in tutt'evidenza ha fatto una indigestione dei doni della grazia e decide di ricondurlo alla normalità. A questo scopo il *guru*, come un buon medico, gli somministra quattro ceci e così facendo lo rimette in sesto giacché il numero quattro nella simbologia del Sai Baba rappresenta le facoltà costituenti l'individualità ossia la mente (*manas*), l'intelletto (*buddhi*), il complesso psichico (*citta*) e l'io (*ahamkāra*). Il maestro lo riconduce così allo stato ordinario facendolo uscire dalla sua languidezza estatica. Rientrato in sé, il discepolo realizza che la condizione naturale è essa stessa satura di Dio: allora la fame spirituale cessa, subentra la pace, ed egli si apre al riconoscimento dell'onnipresenza divina.

Una storia simile a questa e che mi induce a ritenere l'interpretazione di cui sopra ragionevole, è quella che il *faqīr* di Shirdi narrò a tale Anant Row Patankar. È opportuno citarla giacché la spiegazione che ne diede un altro devoto fu implicitamente approvata dal Sai Baba:

Anant Row Patankar: «Baba, I have read a good lot of Sastras,<sup>31</sup> etc., but I have no peace of mind. Pray, grant me your blessing».

Baba: «Once a merchant came here. In his presence, a quadruped passed its stomata, i.e. nine balls of stool. The merchant, anxious to attain his quest, spread his cloth beneath its tail, gathered all the nine balls and took them away. He got concentration and peace of mind».

Anant Row, unable to make out this parable, questioned Dada Kelkar, «What does Baba mean?»

Dada Kelkar: «God's grace is the quadruped. The nine balls excreted are the nine forms of Bhakti<sup>32</sup>. You are to be in the position of the merchant. If you follow Nava Vidha Bhakti<sup>33</sup>, you will attain peace».

Again Anant Row went to Baba.

Baba: «Have you gathered the nine balls?»

Anant Row: «For that I must have your grace».

Baba: «God will bless».<sup>34</sup>

Come sempre quando utilizzava simbolicamente il numero nove, il Sai Baba fa qui riferimento alle nove forme della *bhakti* viṣṇuita (si veda *Bhāgavata-purāna* 7, 4, 28-46). Queste forme o caratteristiche (*lakṣaṇa*) della *bhakti* sono le seguenti: l'ascolto dei testi sacri (*śravaṇa*), il canto (*kīrtana*) delle lodi di Viṣṇu, la rammemorazione (*smaraṇa*) del suo nome,

31 Testi sacri.

32 La devozione, l'amore devoto.

33 Le nove forme della devozione.

34 Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings, op. cit.*, p. 23.

l'adorazione dei suoi piedi (*pāda-sevana*), il suo culto (*arcana*), il saluto/la prosternazione reverente a lui (*vandana*), l'essere servi di lui (*dāsya*), l'intima amicizia con lui (*sakhya*) e la resa incondizionata di sé a lui (*ātma-nivedana*). Si dipana qui un vero e proprio *itinerarium ad Deum* che culmina nel perfetto abbandono, nella resa di sé all'Amato. Seppure queste nove caratteristiche prospettano una progressiva ascensione, un progressivo avvicinamento del *bhakta* all'abbraccio fusionale/comunionale con l'Amato – e sono dunque assimilabili ai gradini di una scala che, uno dopo l'altro, conducono alla soavissima esperienza dell'amore puro (*preman*) – nondimeno va sottolineato come ciascun *lakṣaṇa* non sia meramente propedeutico o funzionale al successivo ma possieda un suo valore intrinseco e, per certi aspetti, assoluto: colui/colei che attinga la perfezione in qualsivoglia di queste nove 'caratteristiche' è in certo modo creduto cogliere il *summum bonum* della *bhakti*. Grandi maestri viṣṇuiti a partire dal bengalese Rūpa Gosvāmin (1489-1564), discepolo diretto di Caitanya (1486-1534), hanno interpretato questi *lakṣaṇa* quali vere e proprie "membra" (*aṅga*) della *bhakti*. Una sistematizzazione analoga, precisamente in "nove membra" (*navāṅga*), si rinviene anche nella *bhakti śivaīta* (si veda *Śiva-purāṇa* 2, 2, 23, 17 ss.) e liste affini sono codificate in molte scuole śivaite.

Il simbolismo dei racconti del Sai Baba era volto a scuotere l'interlocutore e indurlo a uno sforzo di comprensione, a suscitare l'auto-indagine. Al modo di un oracolo che non afferma in modo evidente ma solo accenna, l'enigmatico *faqīr* di Shirdi suggeriva un'indicazione ma non sempre offriva il contenuto dell'indicazione stessa. In sintesi, quand'egli narrava delle storie quattro erano i possibili esiti: a. l'interlocutore non capiva e il Sai Baba non si curava di dare spiegazioni; b. l'interlocutore non capiva e il *faqīr* gli offriva spiegazione oppure lo indirizzava ad altri. Spesso si trattava di qualcuno che abitava nel villaggio, giacché i locali erano più avvezzi al suo parlare allusivo e simbolico (a volte, come nel caso sopra citato, l'interlocutore stesso si rivolgeva a qualcun altro nella speranza che questi lo aiutasse a comprendere);<sup>35</sup> c. l'interlocutore riteneva di avere compreso ma la sua interpretazione non veniva esplicitamente approvata dal Sai Baba; d. l'interlocutore offriva la sua spiegazione del racconto e il maestro l'approvava ovvero la correggeva. Naturalmente, ogni narrazione era passibile di più interpretazioni, così come i singoli dettagli d'essa.

Il Sai Baba fece largo uso del simbolismo numerico mentre non è attestato un simbolismo applicato alle lettere o sillabe dell'alfabeto. Oltre che nei suoi detti e racconti, egli vi faceva ricorso allorché chiedeva l'elemosi-

35 Si veda Kher, *Sai Baba: His Divine Glimpses*, op. cit., p. 71.

na. L'uno (la moneta singola, rupia o frazione di rupia) era simbolo di Allāh, del *Brahman* o dell'anima individuale (*jīva*); il due era simbolo delle virtù gemelle della fede (*niṣṭhā*) e della pazienza/fortezza (*saburī*); il quattro del complesso egoico (*manas*, *buddhi*, *citta* e *ahaṃkāra*); il cinque dei sensi (*indriya*); il sei dei nemici dell'uomo (*ṣaḍ-ripu*): lussuria (*kāma*), collera (*krodha*), avidità (*lobha*), smarrimento/illusione (*moha*), orgoglio (*mada*) e gelosia (*matsara*); il nove delle membra della devozione (*bhakti*); il dodici di una totalità o pienezza.

Oltre a utilizzare allegorie e parabole, il *faqīr* faceva ricorso a brevi racconti generalmente riferiti a sue vite precedenti. Alcuni di questi erano particolarmente bizzarri e surreali. Eccone un esempio:

I once changed the lower part of my body for that of a parrot, and after a year's experience, I discovered that it was a serious loss. I lost a lakh of Rupees.<sup>36</sup>

Il Sai Baba si compiaceva d'irretire i suoi interlocutori con racconti che inevitabilmente risultavano disorientanti. Essi infatti non riuscivano a coglierne il senso e per qual ragione il *faqīr* li proponesse loro. L'eventuale sforzo di derivarne una qualche lezione era del tutto inutile e si può ipotizzare che l'intento del Sai Baba fosse quello di sbigottire i suoi uditori: così facendo, egli intendeva educarli allo stupore, all'apprezzamento della meraviglia del Sé e della fantasmagoria del gioco divino (*līlā*).<sup>37</sup> Al tempo stesso, il non riuscire a cavarne un ragno dal buco (intellettualmente) induceva un salutare bagno d'umiltà nei devoti, i quali non potevano che chinare il capo di fronte alle insondabili vie di Dio e del *guru*.<sup>38</sup>

36 Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*, *op. cit.*, p. 275. Un lakh di rupie sono centomila rupie.

37 Si pensi a *Bhagavad-gītā* 2, 29: «È una meraviglia (*āścarya*) se uno lo vede, / è una meraviglia se un altro l'annunzia, / è una meraviglia se un altro ancora lo ascolta. / E, pur avendolo ascoltato, nessuno lo conosce»; S. Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 105. I segni miracolosi del Sai Baba, lett. *camatkār* ("meraviglia", "sbalordimento"), avevano anch'essi la funzione di educare allo stupore. Viene alla mente l'aforisma degli *Śiva-sūtra* (1, 12): «Gli stadi dello *yoga* sono stupore» (*vismayo yoga-bhūmikāḥ*). Si pensi anche al detto attribuito a Gesù riportato nel *Vangelo secondo Tommaso* (2): "Dice Gesù: «Colui che cerca non smetta di cercare fino a quando abbia trovato, e quando avrà trovato resterà sbigottito, e rimasto sbigottito regnerà, e avendo regnato troverà riposo»"; *Vangelo secondo Tommaso*. Introduzione, traduzione e commento di Matteo Grosso, Carocci, Roma 2011, p. 61.

38 Sulle diverse modalità tramite le quali il Sai Baba trasmetteva i suoi insegnamenti, si veda Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, *op. cit.*, pp. 353-366. Si vedano anche Swami Sai Sharan Anand, *Shri Sai Baba*. Translated

Ma le fonti ci riferiscono anche di una rara e importante occasione, databile tra il 1900 e il 1902, in cui il Sai Baba offrì un suo commento a un verso (*śloka*) della *Bhagavad-gītā* (4, 34) – il celeberrimo dialogo tra il dio Kṛṣṇa e Arjuna, cuore dell'epica del *Mahā-bhārata* e 'Vangelo' dell'India<sup>39</sup> – che un seguace assai colto e vicino al *faqīr*, Nana Saheb Chandorkar (m. 1921),<sup>40</sup> stava recitando a bassa voce alla sua presenza alla *masjid*. Ecco la traslitterazione sanscrita del testo con a fianco la mia traduzione italiana dei suoi quattro versetti (*pāda*). Il Signore Kṛṣṇa parla ad Arjuna e gli dice:

<i>tad viddhi pranīpātena</i>	Realizza ciò <sup>41</sup> con la profonda prosternazione [resa a coloro che sanno],
<i>paripraśnena sevayā  </i>	con la più scrupolosa interrogazione [d'essi] e col servizio [reso a essi]:
<i>upadekṣyanti te jñānam</i>	essi ti insegneranno la <u>conoscenza</u> ,
<i>jñāninas tattva-darśinah   </i>	i sapienti, che vedono la verità. <sup>42</sup>

from Gujarati by V. B. Kher, Sterling, New Delhi 1997, pp. 284-321; Shepherd, *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, *op. cit.*, pp. 82-83, 287-299.

- 39 Per un'eccellente introduzione alla *Bhagavad-gītā*, si veda R. H. Davis, *The Bhagavad Gita: A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2015. In italiano, si veda A. Rigopoulos, "La Bhagavadgītā", in F. Sfera (a cura di), *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāna*, Arnoldo Mondadori, Milano 2010, pp. CLXXIII-CXCII, 1500-1504; M. Piantelli, "Nota sulla 'Bhagavadgītā'", in A.-M. Esnoul (a cura di), *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 1976, pp. 181-196.
- 40 Narayan Govind (= Nana Saheb) Chandorkar giunse la prima volta a Shirdi nel 1891; Kamath - Kher, *Sai Baba of Shirdi: A Unique Saint*, *op. cit.*, 8. Un brāhmano di famiglia agiata, egli rivestiva la carica di *Deputy Collector* ossia di assistente dell'esattore delle tasse (*Revenue Collector*) di Ahmednagar. Laureato in filosofia, era un uomo colto che andava fiero della sua conoscenza del sanscrito, della *Bhagavad-gītā* e del Vedānta nondualista. Il Sai Baba ebbe una volta a dire che lui e il Chandorkar si conoscevano dalle ultime quattro vite; Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*, *op. cit.*, p. 211. Il Chandorkar ebbe un ruolo importante nella popolarizzazione del culto del Sai Baba, al punto tale che il Narasimhaswami scrive che egli fu "the stem and trunk of the spreading Banyan of Baba, i.e. Baba's St. Paul"; B. V. Narasimhaswami, *Life of Sai Baba*, Vol. 2, All India Sai Samaj, Madras 1983<sup>3</sup> [1956], p. 43. Su Narayan Govind Chandorkar, si veda *ibid.*, pp. 43-121; Shepherd, *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, *op. cit.*, pp. 162-167. Si veda anche Khaparde, *Shirdi Diary*, *op. cit.*, pp. 17-18, 35, 41, 87, 94, 98.
- 41 Il "ciò" (= *tad*) si riferisce alla "conoscenza" (*jñāna*) di cui Kṛṣṇa parla nel verso immediatamente precedente (4, 33): «Migliore del sacrificio di beni materiali / è il sacrificio che consiste nella conoscenza, / o distruttore di nemici. Ogni atto senza eccezione, / o figlio di Prthā, culmina nella conoscenza»; Piano, *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, *op. cit.*, p. 142.
- 42 Il composto *tattva-darśin* ("che vedono la verità"), qui in apposizione a *jñāninas*, compare già in *Bhagavad-gītā* 2, 16 riferito a coloro che sanno che c'è un limite

Eccone anche la traduzione inglese tratta dallo *Śrī Sāi Saccarita*:

Learn that by humble reverence, by inquiry (persistent search for the reality by piercing through illusion), and by service; the masters of knowledge who have seen the truth will instruct thee in (that) wisdom.<sup>43</sup>

Data la rilevanza e l'ingegnosità dell'esegesi del Sai Baba essa merita d'essere riportata in qualche dettaglio. Il resoconto è tratto dallo stesso *Śrī Sāi Saccarita* (cap. 39, intitolato "The Exposition of a Specific Verse from the Gita and the Creation of the Samadhi Mandir", vv. 30-111). Essendo il testo piuttosto lungo mi limito a citarne le parti salienti:

Baba said, «Nana, try to understand the complete third line, once again. Add the elision mark before the word 'Jnana'<sup>44</sup> and then see the significance.... when you take the word 'Ajnana'<sup>45</sup> in place of 'Jnana', you will get the true significance. *Jnana* is not something that one can talk about. Then how can it be the subject of instruction?.... The placenta encircles the fetus, dirt covers a mirror and ash, the fire. Similarly *Ajnana* covers *Jnana*....<sup>46</sup> *Jnana* is self-en-

---

invalicabile (*anta*) tra ciò che è (*sat*) e ciò che non è (*asat*).

- 43 Dabholkar, *Shri Sai Satcharita*, *op. cit.*, p. 647. Si osservi che l'edizione critica della *Bhagavad-gītā* non registra alcuna variante per questo *śloka*; S. K. Belvalkar, *The Bhagavadgītā, Being Reprint of Relevant Parts of Bhīṣmaparvan*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1945. Il verso in questione richiama *Muṇḍaka Upaniṣad* 1, 2, 12-13: «Per aver la conoscenza, allora, [un brāhmaṇa] deve rivolgersi, con il combustibile in mano [come un alunno], a un maestro, esperto delle dottrine sacre, assorto nel *Brahman*. S'avvicina a lui con rispetto, con lo spirito placato, del tutto sereno, e il saggio a lui rivela secondo verità questa scienza del *Brahman*, per la quale giunge a comprendere l'indistruttibile Spirito Universale, la verità»; C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976, p. 374.
- 44 La conoscenza, la gnosi suprema.
- 45 Lett. "non conoscenza", ignoranza. In sanscrito il prefisso privativo *a-* davanti a parola che inizia per consonante (*an-* davanti a parola che inizia per vocale) dà luogo a quello che in grammatica si chiama un composto *nañ-tatpuruṣa*. Il prefisso *a-/an-* può essere aggiunto a qualunque parola.
- 46 Si confronti con *Bhagavad-gītā* 3, 38-40: «Come il fuoco è coperto dal fumo, / uno specchio dalla polvere, / come un embrione è coperto dalla membrana amniotica, / così da quello [= il desiderio/ignoranza] è coperto questo nostro sapere. // Da quell'eterno nemico è coperta / la sapienza del sapiente, o figlio di Kuntī: / esso può assumere tutte le forme che vuole / ed è come un fuoco insaziabile. // Dicono che i sensi, la mente e l'intelletto / sono la sua sede. / Per mezzo di essi costui ricopre la conoscenza / e confonde lo spirito che abita il corpo»; Piano, *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, *op. cit.*, pp. 129-130.

lightened but is like moss-covered pure water.<sup>47</sup> Only the wise man who removes the moss will get the pure water.... *Jnana* is a matter of realization .... And obeisance to the guru, repeated questions to him and his sincere service, these are the means of winning his Grace. Reality of this Creation is the greatest illusion. This is the darkness that covers *Jnana*, which has first to be dispelled. Only then will Brahman, which is Absolute Knowledge, manifest itself. *Ajnana* is the root of all sorrows of worldly life. But when the collyrium of the guru's Grace is put into the eyes, the veil of *Maya*<sup>48</sup> over it, will vanish and what will remain will be *Jnana* which is natural.<sup>49</sup> *Jnana* is not a thing to be attained; it is already self-enlightened and this is well-known to the *Veda-shastras*<sup>50</sup>. The obstacle in its way is *Ajnana*. To consider God and devotees as separate, is the greatest *Ajnana*. Once this *Ajnana* is removed, what remains is Perfect *Jnana*.... Ignorance of the true Self is the source of *Maya*. Once this *Maya* is removed by the guru's grace, the knowledge of the true Self comes naturally. Why exhaust yourself trying out other means, except the only one of God-devotion?.... People say that *Maya* is illusory; but she is a great sorceress and cheats even the *Jnanis*<sup>51</sup>, at every step. But the devotees make her dance at the very snap of their middle finger and thumb. When even the great learned ones are deceived, the simple, faithful ones hold their ground, for they have, for ever, surrendered themselves at *Hari*'s feet,<sup>52</sup> while the *Jnanis* suffer from the conceit of their knowledge. Hence to get safely across this *Maya*, hold fast to the Sadguru's feet,<sup>53</sup> surrender to him single-mindedly.<sup>54</sup> And the fear of worldly life will vanish instantly. When death is inevitable, let it come, but let not

47 Si confronti con *Bhagavad-gītā* 5, 15cd-16: «La conoscenza è avvolta dall'ignoranza / e per questo si smarriscono le creature // ma per coloro nei quali quell'ignoranza è distrutta / dalla conoscenza del Sé / la conoscenza stessa illumina, / come un sole, quella suprema Realtà»; *ibid.*, p. 149.

48 L'illusione cosmica.

49 Si confronti con *Guru-gītā* 34: «L'occhio di chi era accecato dalla cataratta della nescienza, / col bastoncino intriso nel collirio della conoscenza / è aperto grazie a lui: / a Questo Maestro Venerando prosternazione adorante!»; A. Rigopoulos, *Guru: Il fondamento della civiltà dell'India*. Con la prima traduzione italiana del "Canto sul Maestro", Carocci, Roma 2009, p. 257. Il maestro è equiparato a un medico che ridona la vista ossia la salute/salvezza per mezzo del vedere/conoscere. La metafora del collirio, veicolo della grazia del *guru*, è spesso evocata dai maestri del Vedānta.

50 I testi rivelati dei *Veda*.

51 I sapienti.

52 Hari è uno dei nomi di Viṣṇu.

53 Il *sad-guru* è, alla lettera, il "vero maestro".

54 È significativo che queste parole riecheggino nell'*incipit* del primo inno devozionale che il Sathya Sai Baba di Puttaparthi insegnò ai suoi devoti quando diede inizio alla sua missione: «Adora mentalmente il Piede del Maestro: esso è la zattera che consente di varcare l'oceano dell'esistenza, arduo a oltrepassarsi!» Adorare mentalmente il piede del *guru*, ricettacolo della grazia, è viatico alla realizzazione dell'onnipresenza di Dio.

*Hari* be forgotten.... When ignorance is removed and sensual pleasures are given up, the agitated mind will be emancipated from the thraldom of Illusion, and the creature will turn towards Self-realization, which will bring him the highest bliss. In your heart, contemplate on *Hari-guru*; with your ears, listen to his Life Story; let the mind meditate ceaselessly on his form and the tongue chant his name. Go walking to the place of *Hari-guru*; with the nose inhale the fragrance of his *nirmalya*<sup>55</sup>; fold your hands in obeisance to his feet and with the eyes, take his *darshan*<sup>56</sup>. In this way, when the inclinations of all the sense organs are lovingly directed towards Him, blessed will be the state of the devotees. What else is this but God-devotion! In short, eradicate ignorance, totally and know that what remains is Perfect Knowledge. Such is the implied significance of this verse which Shrikrishna suggested to Arjuna». <sup>57</sup>

Il Sai Baba, leggendo il terzo versetto *upadekṣyanti te 'jñānam* (= *ajñānam*) ingegnosamente rovescia il significato del verso: i sapienti non insegneranno ad Arjuna la conoscenza bensì l'ignoranza! Il *faqīr* postula che nel testo sanscrito sia sottinteso il segno di elisione, ovvero che si debba presupporre la presenza del prefisso privativo *a-* davanti al sostantivo *jñāna*, <sup>58</sup> un'ipotesi mai avanzata prima da nessuno tra gli illustri commen-

55 I fiori offerti alla divinità nel culto.

56 La visione della divinità.

57 Dabholkar, *Shri Sai Satcharita*, *op. cit.*, pp. 648-652. Si veda poi *ibid.*, pp. 813-833 (cap. 50, titolato "Detailed Exposition of Bhagvad Gita, Chap. IV., V.34", vv. 1-215). Il 27 settembre 1936, un resoconto del dialogo avvenuto tra il Sai Baba e Nana Saheb Chandorkar fu raccolto da Narasimhaswami da tale B. V. Dev di Thana, all'epoca un funzionario distrettuale (*māmlātdār*) in pensione. Egli aveva conosciuto bene il Chandorkar e da lui aveva appreso i fatti di prima mano. Per la testimonianza di Dev, si veda Narasimhaswami, *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba, Parts I, II & III*, *op. cit.*, pp. 261-266. Si vedano anche Narasimhaswami, *Life of Sai Baba, Vol. 2*, *op. cit.*, pp. 88-91 e Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*, *op. cit.*, 63-69. Nelle versioni riportate dal Narasimhaswami, il Sai Baba offre un'esegesi ancor più ricca e particolareggiata del verso. In proposito, si vedano anche Osborne, *The Incredible Sai Baba*, *op. cit.*, pp. 9-14; Kamath - Kher, *Sai Baba of Shirdi: A Unique Saint*, *op. cit.*, pp. 18-22. Facendo seguito a quest'episodio, il Narasimhaswami scrive che il *faqīr* avrebbe spiegato al Chandorkar l'intera *Bhagavad-gītā*: «Thereafter Nana went each day [to Baba] having read up one chapter and when he sat at the feet of Baba the latter explained the gist of it to him»; Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*, *op. cit.*, p. 69. Si veda anche Osborne, *The Incredible Sai Baba*, *op. cit.*, pp. 13-14.

58 In altri termini, viene presupposta la presenza di una mora (*mātrā*). Il Narasimhaswami riporta: "Baba: «In the next phrase, *upadekṣyanti te jñānam* can you read the phrase as to read any other word in lieu of *jñānam*?» Nana: «Yes». Baba: «What word?» Nana: «*ajñānam*.» Baba: «Taking that word is any meaning made out of the verse?» Nana: «No. *Shankara Bhashya* gives no such construction.» Baba: «Never mind. If he does not, is there any objection to using the word *ajñānam* if it gives a



tatori della tradizione indiana.<sup>59</sup> Va infatti sottolineato che l'interpretazione del Sai Baba è assolutamente originale e costituisce, per quanto ne sappia, un *unicum*.<sup>60</sup> Invero, è grammaticalmente corretto presupporre *te ajñānam*

better sense?» Nana: «No. But I do not understand how to construe the stanza by placing *ajñānam* in it»; Narasimhaswami, *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba, Parts I, II & III*, op. cit., p. 263. Similmente, nella sua *Life of Sai Baba* il Narasimhaswami narra: «Baba: «By a difference in syllabification, can you add one extra syllable (without damaging the meter or verse)?» «Yes», answered Nana. «We can say *upadekshyanti te (a)jñanam*». Then Nana added: «What! This reading of the Guru giving *ajñanam* is not in *Shankara Bhashya*». Baba said: «That does not matter, if that makes a better meaning»; Narasimhaswami, *Life of Sai Baba, Vol. 2, op. cit.*, p. 90. Si noti che qui, seppur dietro il suggerimento del Sai Baba, è il Chandorkar a ipotizzare la lettura *upadekshyanti te 'jñānam/ajñānam*, mentre nello *Śrī Sāi Saccharita* è il Sai Baba a rivelarla al devoto.

59 Śānkara, il grande maestro del Vedānta non-dualista, nel suo commento (*bhāṣya*) ad *Bhagavad-gītā* 4, 34 scrive: «Know thou by what process it [= *jñāna*] is obtained. Go to the teachers (*Ācāryas*) and humbly prostrate thyself before them. Ask them what is the cause of bondage (*bandha*) and what the means of deliverance; what is wisdom (*vidyā*) and what nescience (*avidyā*). Do service to the Guru. Won over by these and other marks of respect, the teachers who, knowing the truth as well as realising it themselves, will impart to thee their wisdom [= *jñāna*], – that wisdom which has been described above. Some only, but not all, know as well as realise the truth. – By this the Lord means to say that knowledge [= *jñāna*] alone which is imparted by those who have realised the truth – and no other knowledge – can prove effective. Then alone the following statement [= *Bhagavad-gītā* 4, 35] will hold good»; A. Mahadeva Sastry (trad.), *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*. Translated from the Original Sanskrit into English, Samata Books, Madras 1977<sup>7</sup> (1897), p. 149. Due secoli più tardi, il maestro kāśmīro Abhinavagupta (X-XI sec. d.C.) così glossa il verso: «Questa conoscenza imparala colla reverente dedizione, cioè colla devozione, colla investigazione, cioè coll'esame positivo e negativo, col ragionamento e colla discussione, collo studio, cioè colla pratica assidua. Se tu sei tale, i savi, cioè a dire, i tuoi propri particolari organi di senso, favoriti da una particolare forma di coscienza, ti mostreranno, ti comunicheranno la vera natura delle cose. Essi rivelano infatti la realtà, donde il loro nome di "rivelatori della realtà". Ché, com'è stato detto, «Lo yoga è il mezzo dello yoga», e «A questo punto la conoscenza diviene apportatrice di verità» [cfr. *Yoga-sūtra* 1, 48]. Secondo taluni, alla parola savi bisogna sottintendere uomini. Costoro però, così spiegando, negano implicitamente che l'ufficio dell'insegnamento spetti, di persona, al Beato. Lo scopo di questa espressione (essi tuttavia possono dire) è questo che, cioè, alcuni possono ricevere la conoscenza da persone dotate di conoscenza, in premio della loro dedizione, ecc., e non a caso. Anche questa, tuttavia (io rispondo) è un'affermazione aprioristica»; R. Gnoli (a cura di), *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)*, UTET, Torino 1987 (1976), p. 112.

60 Lo *Śrī Sāi Saccharita* sottolinea che la tradizione commentariale è unanime nella sua resa e comprensione del verso, sempre leggendo *te jñānam* e mai *te 'jñānam*: «Shankaracharya, Anandgiri, Shankaranand, Shridhar, Madhusudan and Neelkan-



anziché *te jñānam*, dal momento che la regola del *sandhi* (lett. “unione”, “legame”) ossia della combinazione vocalica tra la *e* finale di *te* [= *ti*, *a te*] e l’iniziale *a* di *ajñānam*, ha come esito la stessa vocale *e*, con elisione della *a*.<sup>61</sup> Si osservi che se nelle edizioni a stampa dei testi sanscriti è invalso l’uso di indicare l’elisione della *a* con il segno *ᳵ*, chiamato *avagraha* (lett. “separazione”) – in traslitterazione rappresentato da un apostrofo (') posto nel punto in cui essa si è verificata – nei testi più antichi l’elisione non era affatto indicata.<sup>62</sup>

Se si accetta la testimonianza dello *Śrī Sāī Saccarita* come attendibile, è lecito concludere che il Sai Baba conoscesse il sanscrito e le sue regole, cosa che nessuno tra i devoti a cominciare da Nana Saheb Chandorkar aveva mai lontanamente sospettato. Peraltro, è stato fatto giustamente notare come nelle versioni dello stesso episodio riportate dal Narasimhaswami sia il colto Chandorkar – in risposta alle domande/obiezioni del *faqīr* – e non il Sai Baba a offrire la traduzione del verso, la sua spiegazione termine per termine e la possibile lettura di *jñāna* quale *ajñāna*: sorge dunque il sospetto che la conoscenza del sanscrito attribuita al maestro sia una forzatura agiografica promossa dalla comunità dei devoti hindū.<sup>63</sup> Nondimeno, sono

---

tha – they have all described this same way of Bhagvan Shrikrishna’s giving instruction in their commentaries»; Dabholkar, *Shri Sai Satcharita*, *op. cit.*, pp. 647-648. A riprova di ciò, si veda Shastri Gajanana Shambhu Sadhale (a cura di), *The Bhagavad-Gita with Eleven Commentaries. Vol. 1 (First Six Adhyayas)*. Critically Edited and Thoroughly Revised. The ‘Gujarati’ Printing Press, Bombay 1935<sup>2</sup>, pp. 440-442. Analogamente il poeta-santo marāṭhī Jñāndev (m. 1296) nella sua *Jñāneśvarī* (4, 164-166) – il più importante commento alla *Bhagavad-gītā* mai composto in una lingua vernacola – così interpreta il verso: «They [= the sages] are the dwelling place of all knowledge, and service to them is the threshold by which you can enter. Take hold of it, O Arjuna. Therefore, prostrate yourself at their feet with your body, mind, and soul, and serve them in all humility. Then, whatever you ask, they will explain it to you. Your heart will be enlightened, and all your desires will vanish»; Swami Kripananda, *Jnaneshwar’s Gita: A Rendering of the Jnaneshwari*. Foreword by Ian M. P. Raeside. Introduction by Shankar Gopal Tulpule, State University of New York Press, Albany N.Y. 1989, p. 54.

- 61 La regola prevede infatti che quando la *e* (purché non sia terminazione di duale) precede la *a*, quest’ultima cade. La sequenza delle otto sillabe in metro *anuṣṭubh* del terzo versetto rimane inalterata ed è del tutto conforme alla norma: quinta sillaba breve (*-ti*), sesta (*te*) e settima (*jñā-*) lunghe.
- 62 Talvolta, il segno dell’*avagraha* è omissso anche nei testi a stampa. Nei testi antichi e in specie in quelli vedici, l’*avagraha* ha la funzione del tratto d’unione indicando i membri di un composto.
- 63 Al proposito, si veda Warren, *Unravelling the Enigma: Shirdi Sai Baba in the Light of Sufism*, *op. cit.*, pp. 356-359. L’autrice ritiene che l’interpretazione del verso da parte del Sai Baba riveli il suo *background* ṣūfī, in particolare per quan-

persuaso che l'interpretazione dei sapienti che insegnano l'ignoranza – data la sua originalità – sia da ascrivere al *faqīr*. Essa non è liquidabile come un'invenzione dell'agiografo Dabholkar né tantomeno del Chandorkar.<sup>64</sup> Se poi egli effettivamente suggerì a quest'ultimo di leggere un'altra parola al posto di *jñāna* ovvero di leggere il verso aggiungendovi una sillaba, tale sillaba non poteva che essere la *a* anteposta a *jñāna* giacché essa sola poteva consentire di leggere “ignoranza” al posto di “conoscenza”. Ciò fa presumere che egli dovesse avere una qualche contezza delle regole del *sandhi*, in particolare di quella che stabilisce che  $e + a = e$ . Tutto considerato, ritengo che l'ipotesi che egli conoscesse il sanscrito (e la *Bhagavad-gītā*) – anche solo in maniera elementare – sia plausibile e non vada aprioristicamente esclusa. D'altro canto, a seguito di quest'esperienza il

---

to tocca l'immagine dell'ignoranza quale velame che ricopre la realtà e separa da Allāh. Tuttavia, l'idea dei veli d'ignoranza che separano l'anima individuale dalla realtà ultima è ben lungi dall'essere appannaggio esclusivo del ṣūfismo. Tale nozione è piuttosto un *leitmotif* vedāntico: si pensi al velame della *māyā*, che non a caso il Sai Baba richiama esplicitamente nella sua argomentazione. Qui la lettura in chiave ṣūfī della Warren appare debole e forzata nella sua unilateralità e non convince.

- 64 Il Dabholkar riferisce che alcuni lettori del mensile *Sri Sai Leela* a tal punto non potevano accettare che nello *śloka* si leggesse *ajñāna* in luogo di *jñāna* che giunsero a insinuare che il Chandorkar si fosse inventato tutto. Leggiamo: «Nana is unreliable and the addition of the elision mark which is unnecessary and indicative of ignorance, is all a figment of his own imagination. He has himself made up this fabrication of the chapter of *ajñana* with the elision mark, to raise a meaningless controversy to parade his own knowledge, all the time. Inserting an unwarranted elision mark, he has put *ajñana* in the place of *jñana* and has given a contrary interpretation of the *Gīta*»; Dabholkar, *Shri Sai Satcharita*, *op. cit.*, p. 818. L'agiografo, com'è ovvio, rigetta queste insinuazioni («you will find no inconsistency in the story in the thirty-ninth chapter ... we should not regard his [= Nana's] narrative as futile», *ibid.*). A ben vedere, esse appaiono ben poco credibili. Nell'episodio infatti il Chandorkar appare del tutto frastornato e incapace di comprendere, nonostante la sua dottrina: per quale ragione egli, tanto orgoglioso della sua conoscenza della *Bhagavad-gītā*, si sarebbe auto-inflitto quest'umiliazione? Inoltre, vi è qui un'evidente incongruenza giacché nello *Śrī Sāi Saccarita* è il Sai Baba a dire al Chandorkar di leggere *ajñāna* anziché *jñāna* aggiungendovi il segno d'elisione, non viceversa. È piuttosto nelle più tarde versioni del Narasimhaswami che il Chandorkar è detto suggerire questa soluzione al *faqīr* (peraltro, sempre indottovi dal santo). Sia come sia, il dubbio di questi lettori non fa che confermare l'originalità della scelta interpretativa, la quale inevitabilmente suscitava (e suscita) scandalo. L'incapacità del Chandorkar di raccapezzarsi di fronte all'inaudita prospettiva dei sapienti che insegnano l'ignoranza, e, per converso, l'articolata esegesi propugnata dal Sai Baba, portano a concludere che l'idea che si sia trattato di una messinscena escogitata dal devoto sia destituita di fondamento.

Chandorkar ne divenne fermamente convinto<sup>65</sup> così come ne erano convinti altri devoti del *faqīr*.<sup>66</sup> Vale la pena citare la testimonianza che il figlio del Chandorkar, Babu Rao N. Chandorkar, rese al Narasimhaswami il 16 settembre 1936:

My father told me that Baba explained the Gita to him in 1900-1902, in the style of the ordinary learned pandits ... and without the use of mystifying parables or symbology etc.... My father said that Baba knew Sanskrit and that he had explained that stanza *tad viddhi* etc. very well. My father told me that Baba had *adwaitamata*<sup>67</sup>. But, what *adwaitic* idea he explained or put forward was not stated to me. We were all concerned with Baba's *chamatkaras*,<sup>68</sup> prophecies, *goshties* (i.e.) moral talks etc. and we did not mind about philosophy at all.<sup>69</sup>

Orbene, non vi è dubbio che lo stile e i contenuti del procedere dell'argomentazione ch'è messa in bocca al Sai Baba – tanto nello *Śrī Sāi Sacca-rita* quanto nelle versioni del Narasimhaswami – sono pienamente nel solco del Vedānta non-dualistico e della tradizione *advaita-bhakti* del Maharashtra. Bisogna infatti sottolineare che se da un lato la lettura del verso con la sostituzione di *ajñāna* per *jñāna* è del tutto originale, dall'altro l'idea che il linguaggio comunichi ignoranza e non conoscenza è un *topos* della speculazione filosofico-religiosa fin dai tempi delle *Upaniṣad* e un cavallo di battaglia della metafisica del Vedānta: questo è l'orizzonte nel quale si situa l'insegnamento attribuito al Sai Baba. La tesi di fondo è che il linguaggio in quanto tale non può comunicare la conoscenza giacché esso si muove entro l'orizzonte dualistico di soggetto e oggetto ed è perciò costitutivamente debole e ambiguo. Come solennemente proclama la *Taittirīya Upaniṣad* (2, 4, 1): «Dal [*Brahman*] le parole arretrano insieme con il pensiero senza averlo attinto. [Soltanto] colui che conosce la beatitudine del *Brahman*, costui non ha più alcun timore».<sup>70</sup> Gli fa eco *Muṇḍaka Upaniṣad* 3, 2, 3: «Non è possibile raggiungere l'*Ātman* con l'insegnamento, e neppure con l'intelletto né con molta dottrina. Lo può ottenere soltan-

65 Si veda la testimonianza della figlia, Minathi Ganesh Kuvalekar, in Narasimhaswami, *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba*, op. cit., p. 216.

66 Ad esempio il brāhmaṇo Mukunda Shastri Lele di Poona, il quale testimoniò al Narasimhaswami che il Sai Baba ebbe a recitare versi tratti da *Bhagavad-gītā* 9, 30 ss. in sua presenza; *ibid.*, p. 219.

67 Ossia che propugnava la dottrina (*mata*) del non-dualismo.

68 Miracoli, segni prodigiosi.

69 Narasimhaswami, *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba*, op. cit., p. 249.

70 *yato vāco nivartante \ aprāpya manasā saha \ ānandaṃ brahmaṇo vidvān \ nabibheti kadācana*; Della Casa, *Upaniṣad*, op. cit., p. 293.

to colui che Esso trascoglie; a costui l'*Ātman* medesimo rivela la propria essenza.»<sup>71</sup> Dunque anche il precetto sacro non si sottrae all'aporia dicotomizzante del linguaggio e comunica ignoranza: lo *Śrī Sāi Saccarita* ci testimonia lo sconcerto di Nana Saheb Chandorkar a udire questa raffinata esegesi uscire dalla bocca del *faqīr*, la qual cosa nel suo realismo depone a favore dell'autenticità dell'episodio. Gli è che la vera gnosi, come il Sai Baba sottolinea, non è una 'cosa' da attingersi, ossia non può mai configurarsi alla stregua di un oggetto. Come rileva Mario Piantelli sulla scorta dei commenti alle *Upaniṣad* del grande maestro del Vedānta non-dualistico Śāṅkara (VIII sec. d.C.):

«Con la conoscenza dell'unità vengono meno le differenze dualistiche tra testi autorevoli, discepoli e discipline» ad essi impartite da tali testi, che si rivelano ormai come non autorevoli (*ad Brhadāraṇyakopaniṣad* 5, 1) ed anzi illusori, come la conoscenza che trasmettono, essa stessa oggetto, allo stesso livello dell'ignoranza che tende a distruggere:

«Si constata che la conoscenza è altra da sé, e che i saggi comunicano ad altri la conoscenza dell'*Ātman*, che costoro recepiscono. Sicché la conoscenza e l'ignoranza vanno poste a livello di nome e forma; esse non sono attributi dell'*Ātman*... e tali nomi e forme sono immaginati nel *Brahman*, sebbene non sussistano in esso, come notte e giorno nel sole» (*ad Taittirīyopaniṣad* 2, 8, 5).<sup>72</sup>

E nondimeno, il maestro può all'occorrenza servirsi dell'ignoranza ossia del linguaggio al fine di dissipare l'ignoranza medesima ossia la distorsione epistemologica originaria, qui identificata con la *māyā*, la potenza d'illusione che impedisce di cogliere il *Brahman*. Come un chiodo ne scaccia un altro, il linguaggio/ignoranza opportunamente utilizzato – facendo cioè leva sulla sua allusività per scavalcare la zona umbratile del segno – può condurre oltre se stesso e aprire all'esperienza intuitiva (*anubhava*), al folgorante riconoscimento della realtà ultima. Tale *jñāna* o gnosi/conoscenza si configura allora quale un'immediata appercezione, un accorgersi subitaneo di ciò che è da sempre.<sup>73</sup> Invero il *Brahman* è l'unica realtà giacché il Sé indivi-

71 *nāyamātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena | yamevaiṣa vṛṇute tena labhyastasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanuṃ svām; ibid.*, p. 381.

72 Piantelli, *Śāṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, op. cit., p. 155.

73 Sulla crucialità della nozione di esperienza, si veda W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1988, pp. 378-402 ("The Concept of Experience in the Encounter Between India and the West"). In una prospettiva più ampia, si veda anche A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*. Raffaello Cortina, Milano 2017.



duale e il Sé Supremo coincidono: l'Assoluto si svela allorché lo smarrimento (*moha*), l'illusione dualistica, svapora come nebbia al sole.<sup>74</sup>

Perciò il linguaggio è nel migliore dei casi mero strumento, volto al suo stesso auto-trascendimento. Va ribadito: la prospettiva del Sai Baba si rivela essere in piena sintonia con il non-dualismo vedāntico. Egli mostra una familiarità con la metafisica del Vedānta che nessuno tra i suoi devoti immaginava potesse avere. La sua gnoseologia del sapiente che comunica ignoranza può essere utilmente messa a confronto con un testo quale l'*Ātma-bodha* (lett. "La comprensione liberatrice del Sé") attribuito a Śaṅkara.<sup>75</sup>

Il Sai Baba sottolinea come solo la grazia del *guru* – che altri non è che il volto dell'Assoluto – fuga l'ignoranza e svela la conoscenza, ossia conduce al riconoscimento da parte del discepolo dell'unica realtà del *Brahman*. Qui la grazia non si manifesta nella forma di un'istruzione verbale quanto piuttosto nell'irradiarsi di una potenza, di un'influenza con la quale il maestro è reputato avvolgere l'allievo, in una comunicazione da cuore a cuore. Ciò che innesca la grazia del *guru* è giustappunto quanto Kṛṣṇa rivela ad Arjuna nei primi due versetti di *Bhagavad-gītā* 4, 34. Non per caso il Sai Baba sottolinea come la via dell'amore devoto (*bhakti-mārga*) sia la via da seguirsi, essendo essa la più diretta e sicura. Il termine *praṇipāta* sta a indicare che il discepolo deve abbandonarsi completamente al *guru*, giacché l'abbandono (*ātma-nivedana*, *śaraṅgati*) è l'acme della *bhakti*. Egli è chiamato a donarsi interamente – corpo (*tan*), mente (*man*) e beni (*dhan*) – e ad avere piena fede/fiducia (*śraddhā*) nel maestro. Il seguace deve 'rinnegare' se stesso e affidarsi al *guru*, come un bimbo: allora ogni paura si dilegua giacché il maestro si prende piena cura di lui, sia materialmente che spiritualmente. Parafrasando l'apostolo Paolo, si può dire che non è più lui che vive ma è il *guru* che vive in lui (*Lettera ai Galati* 2, 20). Del resto, anche nelle correnti *śūfī* il fiducioso abbandono (*tawakkul*) dell'adepto a Dio ha somma importanza: con un'immagine assai efficace,

74 In modo del tutto consequenziale, Kṛṣṇa nel verso successivo della *Bhagavad-gītā* (4, 35) proclama: «Quando l'avrai acquisita [= la conoscenza], o figlio di Pāṇḍu, / più non cadrà in un simile smarrimento; / grazie a essa tu vedrai in te stesso, e anche in me, / senza eccezione, tutti gli esseri»; Piano, *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, op. cit., p. 142.

75 Si vedano in particolare i vv. 25-26, 29-33 e 37; Śrī Śaṅkarācārya, *Opere minori, volume secondo: Ātmabodha, Dakṣiṇāmūrtistotra, Bhaja Govindam, Anātmāśrīvigarhaṇa, Laghuvākyavṛtti, Daśaślokī, Śivo'ham, Jīvanmuktānandalaharī*. A cura del Gruppo Kevala. Āśram Vidyā, Roma 1991, pp. 7-42. Per un'eccellente introduzione all'Advaita Vedānta śaṅkariano, si veda Piantelli, *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, op. cit., pp. 107-187.



il suo acme è paragonato alla condizione del cadavere nelle mani del lavatore di morti. L'attitudine del discepolo è dunque quella di essere sottomes- so al maestro in tutto e per tutto. Significativamente, al tempo dell'iniziazione lo *śiṣya* si prosterne al *guru* che gli sta di fronte «alla maniera di un bastone, toccando terra con le otto membra del corpo» (*sāṣṭāṅga-daṇḍavat*; mani, petto, fronte, ginocchia e piedi). Solo e soltanto se effettua questo svuotamento il *guru* può eventualmente colmarlo di sé:

That influence [of the guru] is poured in and absorbed with full benefit by the soul which has completely surrendered itself and blotted out the self.... Baba, therefore, would tell some devotees, «Be by me and keep quiet and I will do the rest», that is, «secretly or invisibly».<sup>76</sup>

Il termine *pariprasna* indica che il discepolo è chiamato a interrogare il maestro “tutt'intorno” – è questo il senso del prefisso *pari*, equivalente al *circum* latino – ossia in modo completo, così che ogni suo dubbio sia reciso. Il discepolo ha sempre pieno diritto d'interrogare il maestro e il maestro ha il dovere di fornire risposta agli interrogativi del discepolo, sciogliendone i dubbi. L'interrogazione del discepolo deve essere pura nell'intenzione e mossa dall'ardore di conoscere: il suo domandare non origina da una mera curiosità e non è mai volto a mettere il maestro in difficoltà o a coglierlo in fallo. Il termine *sevā* traduce “servizio” e significa che lo *śiṣya* deve mobilitare tutte le proprie energie e capacità al servizio del *guru*, obbedendogli con letizia in ogni cosa. L'anelito a servire il suo signore, in ogni tempo e luogo, è la disposizione fondamentale che l'adepto deve coltivare. La mente e il corpo non gli appartengono ma sono del *guru*, giacché la vita del discepolo ha senso solo se intesa quale servizio a lui reso.<sup>77</sup> D'altra parte, l'idea che l'uomo sia il servo del *guru* o di Dio è sottesa alla formula *Allāh Mālik*, il nome di Allāh che il Sai Baba era uso rammemorare costantemente.

76 Narasimhaswami, *Life of Sai Baba, Vol. 3, op. cit.*, p. 119.

77 A tal proposito, è calzante il commento di A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1896-1977), fondatore del movimento Hare Krishna: «Inquiries and submission constitute the proper combination for spiritual understanding. Unless there is submission and service, inquiries from the learned spiritual master will not be effective. One must be able to pass the test of the spiritual master, and when the spiritual master sees the genuine desire of the disciple he automatically blesses the disciple with genuine spiritual understanding. In this verse, both blind following and absurd inquiries are condemned»; A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, *Bhagavad-gītā As It Is*. Abridged Edition with Translations and Elaborate Purports, The Bhaktivedanta Book Trust, New York 1972, p. 84.



Ma la maggior parte dei seguaci di un maestro si rivelano essere troppo deboli nella fede e irresoluti nel loro abbandono, ed è questa la ragione per cui sono ritenuti incapaci di progredire nel cammino spirituale (*sādhana*). Viceversa, la mente/cuore del discepolo ideale è costantemente fissa nel *guru*, giacché tutti i suoi sensi e ogni sua facoltà sono rivolti a lui: quale scaturigine della gioia il maestro divino inonda l'anima di beatitudine (*ānanda*).<sup>78</sup> Il *faqīr* di Shirdi insisteva dunque sull'importanza d'amare il proprio maestro (*guru* o *pīr*) quale Dio stesso, arrendendosi a lui completamente. L'avere un *guru* è reputato essere indispensabile, giacché la via spirituale è ardua e piena di insidie. Ascoltiamo questo dialogo tra il Sai Baba e uno dei suoi più stretti devoti di nome Kaka Saheb Dikshit:

Sai Baba: «The way is difficult. There are tigers and wolves in the jungles on the way».

I (Kaka Saheb) asked: «But, Baba, what if we take a guide with us?»

Sai Baba: «Then there is no difficulty. The guide will take you straight to your destination, avoiding wolves, tigers and ditches etc. on the way. If there be no guide, there is the danger of your being lost in the jungles or falling into ditches».<sup>79</sup>

E a proposito del suo proprio *guru* e dell'amore che egli nutriva per lui, una fonte ci tramanda questa preziosa testimonianza del Sai Baba:

For twelve years I waited on my *guru* who is peerless and loving. How can I describe his love to me? When he was *dyanastha* (i.e., in love-trance) I sat and gazed at him. We were both filled with bliss. I cared not to turn my eye upon anything else. Night and day I poured upon his face with an ardour of love that banished hunger and thirst. The *guru's* absence, even for a second, made me restless. I meditated on nothing but the *guru*, and had no goal, or object, other than the *guru*. Unceasingly fixed upon him was my mind. Wonderful indeed, the art of my *guru*! I wanted nothing but the *guru* and he wanted nothing but this intense love from me. Apparently inactive, he never neglected me, but always protected me by his glance. That *guru* never blew any *mantra* into my ear. By his grace, I attained to my present state. Making the *guru* the sole object of one's thoughts and aims one attains *paramartha*, the Supreme Goal. This is the

78 Sul commento del Sai Baba a *Bhagavad-gītā* 4, 34 si leggano Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, *op. cit.*, pp. 128-132; Warren, *Unravelling the Enigma: Shirdi Sai Baba in the Light of Sufism*, *op. cit.*, pp. 356-359, 410-414; Shepherd, *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, *op. cit.*, pp. 162-167.

79 N. V. Gunaji, *Shri Sai Satcharita or The Wonderful Life and Teachings of Shri Sai Baba* (Adapted from the Original Marathi of Hemadpant), Shri Sai Baba Sanshan, Bombay 1982<sup>10</sup>, p. 9.





only truth the *guru* taught me. The four Sadhanas<sup>80</sup> and six Sastras<sup>81</sup> are not necessary. Trusting in the *guru* fully is enough.<sup>82</sup>

In definitiva, ciò che solo conta è la sublime comunione d'amore con il *guru*, la sua grazia: ogn'altra cosa è superflua.<sup>83</sup> L'amore per il maestro divino s'accompagna al sacro timore nei suoi confronti. Non a caso, il Sai Baba ricorda: «I would tremble to come into the presence of my Guru».<sup>84</sup>

Un altro importante episodio che vede protagonista il *faqīr* di Shirdi è narrato nello *Śrī Sāī Saccharita* (cap. 32, vv. 37 ss.) e rivela l'impronta della mistica *ṣūfī*. Il Sai Baba racconta che da giovane, mentre vagava per una selva, gli capitò d'avere una animata discussione con alcuni suoi compagni d'avventura sul modo di ottenere l'illuminazione ("God-realization"). Ancora una volta ciò che qui si sottolinea è la grandezza del maestro, il quale insegna che solo chi ama senza aspettarsi niente in cambio è un autentico sapiente (*jñānin*). Di particolare interesse sono i versetti 69-82, che narrano della prova cui il *guru* sottopose il Sai Baba:

He took me to a well, tied a rope to both my legs and lowered me in the well in a feet-up head-down position. Gururaya<sup>85</sup> suspended me in the well in such a way that the hands should not reach the water nor should any water go in my mouth. There was a tree near the edge of the well to which was tied the other end of the rope. Gururaya then went away, who knows where, with a mind free from doubt or anxiety. About four to four and a half hours passed by, after which he came back. He then quickly took me out and asked me «Are you all right?» I replied «I was full of joy. The happiness that I experienced – how can a lowly creature like me describe it?» Gururaya was very pleased to hear these words. He moved his hand on my back, very affectionately, and made me stay

80 Le vie (*mārga*) dell'azione (*karman*), della devozione (*bhakti*), dello *yoga* e della conoscenza (*jñāna*).

81 I sei sistemi filosofici hindū (*darśana*): Sāṃkhya, Yoga, Vaiśeṣika, Nyāya, Mīmāṃsā e Vedānta.

82 Narasimhaswami, *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*, op. cit., pp. 60-61. Come ben sintetizza V. B. Kher: "Sai Baba acknowledges the debt he owes to his Guru in his unambiguous statement: «What I am is the result of my devotion and service to my Guru. I did not have to look elsewhere for guidance». Kabir also sings similarly: «He (true Guru) removes the veil from the eyes, And gives the true vision of Brahma, He reveals the worlds in Him, and Makes me to hear the Unstruck Music». Sai Baba's was the Guru-Marg [= la via del *guru*] which believes in the unity between God and the Guru, the Guru and the devotee, and between the Creator and His creation"; Kher, *Sai Baba: His Divine Glimpses*, op. cit., p. 140.

83 Si veda Narasimhaswami, *Life of Sai Baba*, Vol. 3, op. cit., p. 73.

84 *Ibid.*, p. 118.

85 Lett. "guru-re".





with him. Even as I am relating this to you, love surges in my heart. The Guru then took me to his school, showing for me the same loving concern as the mother-bird who clasps her young ones under her wings. And oh, how fascinating was the Guru's school! So much so that I forgot my fond attachment to my parents; the chain of delusion, attachment was broken and I was liberated, quite effortlessly.... I felt like embracing the Guru, storing up his image in the eyes themselves. Unless his image lives in the eyes all the time, the eyes will be but two balls of flesh. Or, I would rather be blind without his image .... When Guru alone is the object of meditation for the eyes and all else is as Guru himself, so that there is nothing separate from him, then it is called single minded meditation. When thus meditating on the form of the Guru, the workings of the intellect cease. Therefore, ultimately, only make an obeisance to him, observing speechless silence.<sup>86</sup>

Si osservi come la chiusa ben si armonizza con il commento del Sai Baba a *Bhagavad-gītā* 4, 34. E a proposito di questa prova cui il *guru* sottopose il discepolo, degne di nota sono le considerazioni di Marianne Warren che interpreta l'episodio in chiave *ṣūfī*:

A variation of ... normal *chillah*<sup>87</sup> is the *chilla-i-ma'kusa* in which the aspirant is suspended in an inverted position while performing secluded prayers and meditation. The idea of an 'inverted *chillah*' is very old ... The technique consisted of being hung upside down in a lonely place such as a well, for a number of hours a day ... When the *pir* thought the *salik*<sup>88</sup> was spiritually prepared, he would confer an experience of bliss through his own spiritual power known as *baraka*. This feat was considered to be one of the most challenging in *Sufi* asceticism. In the classical period of Sufism, the *Sufi* with whom the *chilla-i-ma'kusa* is most associated is the thirteenth-century Chishti Sheikh Fariduddin Ganj-shakar of Pakpattan, more familiarly known as Baba Farid .... Sai Baba is describing a conversion experience which is well-defined as *tawbat* in the *Sufi* path. His life changed thereafter, for he then relates how he at once joined the *guru/pir*'s school, which we can now interpret as a *Sufi* school, known as a *madrasah*, where he was trained. The official biographers, however, treat this crucial event as a parable or as merely symbolic, due to their ignorance of the significance of *tawbat* in the *Sufi tariqat*.<sup>89</sup>

86 Dabholkar, *Shri Sai Satcharita*, *op. cit.*, pp. 521-522.

87 Ritiro spirituale della durata di quaranta giorni.

88 Discepolo.

89 Warren, *Unravelling the Enigma*, *op. cit.*, pp. 213-215. La *ṭarīqa* (pl. *ṭarīqāt*) è la via *ṣūfī*. Ancorché non si possa non concordare con la studiosa sul fatto che questo racconto sia in ogni probabilità autobiografico, resta l'impressione che esso sia anche altamente simbolico; si veda Osborne, *The Incredible Sai Baba*, *op. cit.*, pp. 3-5.



Nella storia raccontata dal Sai Baba, presumibilmente autobiografica, emerge ancora una volta l'intensità dell'amore che deve contraddistinguere la relazione maestro-discepolo. L'adepto è come intossicato, reso ebbro da questa passione esclusiva. Il Sai Baba riversa tutto il suo amore sul *guru* divino, con un trasporto tale che bandisce ogni altro pensiero che non sia quello del maestro. L'idea è che questo sguardo d'amore che ha occhi solo per il proprio *guru/pīr* conduce all'unione con Dio, il maestro essendone il volto beatifico.<sup>90</sup>

Il rapporto del discepolo con il maestro si fonda sulla visione (*darśana*), sul contatto (*sparśana*) e sulla conversazione (*sambhāṣaṇa*) con lui: questo è lo speciale nutrimento d'amore, il cibo spirituale dell'allievo, giacché null'altro lo può appagare.<sup>91</sup> Invero è impossibile sopravvalutare il ruolo che il *pīr* e il *guru* da sempre rivestono, tanto nel *śūfismo* quanto nel Vedānta e più in generale nella civiltà dell'India. Come ricorda Mario Piantelli, che non a caso cita espressamente il commento di Śaṅkara ad *Bhagavad-gītā* 4, 34:

La rilevanza dell'elemento vivente costituito dal maestro del *Kevalādvaita*<sup>92</sup> è in perfetta armonia con il rispetto che questa figura ha sempre sollevato in India, maggiore che in qualsiasi altra cultura superiore nella storia della civiltà umana. Ma non si tratta soltanto di ciò: come fa osservare il commentario alla *Bhagavadgītā* ascritto a Śaṅkara (ad 4, 34) «solo la conoscenza impartita da coloro che hanno fatto esperienza della Realtà è efficace, e nessun'altra»....

[N]ella figura del maestro la Realtà stessa, resa auto-consapevole in spoglie umane sul piano dell'esistenza d'ogni giorno, discende a colmare l'abisso, illusorio ma non meno vertiginoso, che la separa dal discepolo.<sup>93</sup>

La popolare identificazione del Sai Baba con Datta/Dattātreyā – divinità che ha nell'area culturale marāṭhī la sua culla e di cui il *faqīr* è creduto essere un *avatāra* – è oltremodo significativa dal momento che l'intensa devozione al *guru* come a Dio è da almeno il XVI secolo il tratto distintivo del *Datta-sampradāya*, la “tradizione dei devoti di Datta”. In questo

90 Sul Sai Baba e la via dell'amore, si veda Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, op. cit., pp. 261-312.

91 Come recita *Bhagavad-gītā* 9, 30-31: «Perfino un uomo dalla condotta molto malvagia, / se entra in comunione con me e nessun altro ama, / dev'esser considerato buono, / poiché ha fatto la scelta giusta; // presto diventa virtuoso / e attinge per sempre la pace. / O figlio di Kuntī, sappi per certo / che chi mi ama non si perde»; Piano, *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, op. cit., p. 190.

92 Il non-dualismo puro/assoluto (*kevala*).

93 Piantelli, *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, op. cit., pp. 157-158.

*sampradāya*, Datta/Dattātreya è venerato quale *guru-Dio* (*guru-deva*), *yogin* supremo e *avatāra* eterno, largitore tanto del benessere materiale (*bhukti*) quanto del *summum bonum* della liberazione (*mokṣa*, *mukti*) dai ceppi della trasmigrazione (*saṃsāra*).<sup>94</sup>

I linguaggi dell'Assoluto del Sai Baba erano volti al riconoscimento del *guru* divino quale somma mèta, giammai da concepirsi quale mezzo. Come recita *Nārada-bhakti-sūtra* 30: «La *bhakti* ha in sé medesima il proprio frutto». Il *guru* – così come la *bhakti* – non va mai svilito a mezzo finalizzato ad 'acquisire' il *mokṣa*. Nell'autentico rapporto maestro-discepolo non c'è nulla di strumentale bensì un vicendevole e gratuito dono di sé. È solo e sempre nella comunione d'amore con il *guru*, nella venerazione dei suoi piedi, che l'esistenza trova senso e pieno compimento: dissoltosi il velo dell'illusione/ignoranza, l'uomo immancabilmente giunge a destinazione approdando alla conoscenza, all'altra riva della liberazione.

### Bibliografia

- Albanese M., *Tacita-mente*, Mimesis, Milano - Udine 2016.
- Belvalkar S. K., *The Bhagavadgītā, Being Reprint of Relevant Parts of Bhīṣmaparvan*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1945.
- Boccali G., *Il silenzio in India. Un'antologia*, Mimesis, Milano - Udine 2017.
- Dabholkar G. R., *Shri Sai Satcharita: The Life and Teachings of Shirdi Sai Baba*, Sterling, New Delhi 1999.
- Dalādanamuni, *Dattalaharī. L'onda di Datta*. A cura di Antonio Rigopoulos, Cafoscarina, Venezia 1999.
- Davis R. H., *The Bhagavad Gita: A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Della Casa C. (a cura di), *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976.
- Gnoli R. (a cura di), *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)*, UTET, Torino 1987 [1976].
- Gunaji N. V., *Shri Sai Satcharita or The Wonderful Life and Teachings of Shri Sai Baba* (Adapted from the Original Marathi of Hemadpant), Shri Sai Baba Sansthan, Bombay 1982<sup>10</sup>.

94 Per un inquadramento della figura di Dattātreya, si veda A. Rigopoulos, *Dattātreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatāra. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-Faceted Hindu Deity*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1998. In italiano, si legga l'introduzione a Dalādanamuni, *Dattalaharī. L'onda di Datta*. A cura di Antonio Rigopoulos, Cafoscarina, Venezia 1999.

- Halbfass W., *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1988.
- Kamath M. V., V. B. Kher, *Sai Baba of Shirdi: A Unique Saint*, Jaico, Bombay 1991.
- Khaparde G. S., *Shirdi Diary*, Shri Sai Baba Sansthan, Shirdi s.d.
- Kher V. B., *Sai Baba: His Divine Glimpses*. Foreword by M. V. Kamath, New Dawn, New Delhi 2001.
- Kripananda Swami, *Jnaneshwar's Gita: A Rendering of the Jnaneshwari*. Foreword by Ian M. P. Raeside. Introduction by Shankar Gopal Tulpule, State University of New York Press, Albany N.Y. 1989.
- Mahadeva Sastry A. (trad.), *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*. Translated from the Original Sanskrit into English, Samata Books, Madras 1977<sup>7</sup> [1897].
- Mishra L. P. (a cura di), *Mistici indiani medievali*, UTET, Torino 1971.
- Narasimhaswami B. V., *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba, Parts I, II & III*, All India Sai Samaj, Mylapore, Chennai 2006 [1940].
- Id., *Life of Sai Baba, Vol. 2*, All India Sai Samaj, Madras 1983<sup>3</sup> [1956].
- Id., *Life of Sai Baba, Vol. 3*, All India Sai Samaj, Madras 1985.
- Id., *Sri Sai Baba's Charters and Sayings*. With Foreword by Justice M. B. Rege. Madras 1942<sup>4</sup>.
- Osborne A., *The Incredible Sai Baba*, Orient Longmans, Delhi 1970 [1957].
- Id., *The Teachings of Ramana Maharshi*, Rider, London 1971.
- Piano S. (a cura di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 1994.
- Piantelli M., "Nota sulla 'Bhagavadgītā'", in A.-M. Esnoul (a cura di), *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 1976, pp. 181-196.
- Id., *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Esperienze, Fossano 1974.
- Prabhupāda A. C. Bhaktivedanta Swami, *Bhagavad-gītā As It Is*. Abridged Edition with Translations and Elaborate Purports, The Bhaktivedanta Book Trust, New York 1972.
- Rigopoulos A., *Dattātreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatāra. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-Faceted Hindu Deity*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1998.
- Id., *Guru: Il fondamento della civiltà dell'India*. Con la prima traduzione italiana del "Canto sul Maestro", Carocci, Roma 2009.
- Id., "La Bhagavadgītā", in F. Sfera (a cura di), *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Arnoldo Mondadori, Milano 2010, pp. CLXXIII-CXCII, 1500-1504.
- Id., "Negazioni e silenzi sotto i cieli dell'India. Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto", in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente ed Occidente*, Mimesis, Milano - Udine 2015, pp. 101-117.
- Id., "Sāi Bābā of Śirdī and Yoga Powers", in K. A. Jacobsen (a cura di), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Brill, Leiden 2012, pp. 381-426.

- Id., “Shirdi Sai Baba”, in K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. 5. *Religious Symbols; Hinduism and Migration: Contemporary Communities Outside South Asia; Some Modern Religious Groups and Teachers*, Brill, Leiden 2103, pp. 641-650.
- Id., “Vibhūti”, in K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. 5. *Religious Symbols; Hinduism and Migration: Contemporary Communities Outside South Asia; Some Modern Religious Groups and Teachers*, Brill, Leiden 2103, pp. 181-183.
- Id., *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1993.
- Sadhale Shastri Gajanana Shambhu (a cura di), *The Bhagavad-Gita with Eleven Commentaries. Vol. 1 (First Six Adhyayas)*. Critically Edited and Thoroughly Revised. The ‘Gujarati’ Printing Press, Bombay 1935<sup>2</sup>.
- Sai Sharan Anand Swami, *Shri Sai Baba*. Translated from Gujarati by V. B. Kher. Sterling, New Delhi 1997.
- Śamkarācārya Śrī, *Opere minori, volume secondo: Ātmabodha, Dakṣiṇāmūrti-stotra, Bhaja Govindam, Anātmāśrīvigarhaṇa, Laghuvākyaṅvrtti, Daśaślokī, Śivo’ham, Jīvanmuktānandalaharī*. A cura del Gruppo Kevala. Āśram Vidyā, Roma 1991.
- Scarabel A., *Preghiera sui Nomi più belli. I novantanove Nomi di Dio nella tradizione islamica*, Marietti, Genova 1996.
- Shepherd K. R. D., *Sai Baba of Shirdi: A Biographical Investigation*, Sterling, New Delhi 2015.
- Srinivas S., *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*, Brill, Leiden 2008.
- Srinivas T., *Winged Faith: Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement*, Columbia University Press, New York 2010.
- Tagliapietra A., *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*. Raffaello Cortina, Milano 2017.
- Valpey K., “Pūjā and darśana”, in K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. II. *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden 2010, pp. 380-394.
- Vangelo secondo Tommaso*. Introduzione, traduzione e commento di Matteo Grosso, Carocci, Roma 2011.
- Vaudeville C., *A Weaver Named Kabir: Selected Verses, with a Detailed Biographical and Historical Introduction*, Oxford University Press, Delhi - Oxford 1993.
- Warren M., *Unravelling the Enigma: Shirdi Sai Baba in the Light of Sufism*, Sterling, New Delhi 1999.
- Zoller C. P., “Kabir and Ritualized Language”, *Acta Orientalia* 65 (2004), pp. 33-68.



FEDERICO SQUARCINI

L'ASSOLUTO ASSOLUTAMENTE ASSOLTO.  
RICOGNIZIONI SULLE LACUNE  
DEL LINGUAGGIO, FRA GLI SGUARDI DEI POETI  
VEDICI E LE ASTUZIE SEMIOTICHE  
DEI *MADHYAMA*<sup>1</sup>

1. *La parola 'assoluto'*

‘Sono assolutamente convinto dell’esistenza dell’assoluto’. È in forme come questa che ai nostri giorni incontriamo la presenza, nel dominio del linguaggio, dei modi d’articolarsi del termine ‘assoluto’, talvolta come avverbio talaltra come sostantivo: ricorrendo alla forma avverbiale, meramente rafforzativa, il parlante ambisce a mostrare che ciò a cui il termine ‘assoluto’ è riferito è tale in ragione di necessità intrinseche, in quanto tale, indipendentemente dalla contingenza, quasi a dire ‘per forza’, ‘ad ogni modo’, ‘senza condizioni’. Quando è invece usato come sostantivo, il termine ‘assoluto’ – analogamente a tanti altri sostantivi simili, quali ‘eterno’, ‘infinito’, ‘incondizionato’–,<sup>2</sup> rimanda al ‘niente altro da sé’ di ciò a cui è riferito.<sup>3</sup> Il dire di qualcosa che è ‘assoluto’, infatti, intende segnalare che

1 Visto il tema, in queste pagine mi prendo la libertà di profanare recinti e distinzioni ‘assolute’ (o meglio, presunte tali), preferendo all’ossequiosa osservanza dei distinguo disciplinari e disciplinanti un’andamento pindarico – sorvolante territori ed epoche e irrispettoso dei dettami di certa filosofia comparativa –, in cerca, semmai, di un filosofare compenetrativo, topologicamente più accorto. Gli esiti di questo modo di procedere, sicché, saranno quel che sono.

2 Cfr., ad es. per ‘eternità’, Y.Y. Melamed (a cura di), *Eternity. A history*, Oxford University Press, New York 2016; I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternity. Aiōnios and Aïdios in Classical and Christian Texts*, Gorgia Press, Piscataway 2007; E. Benveniste, *Expression indo-européenne de l’Éternité*, in «*Bulletin de la Société de linguistique*», n. 38, 1937, pp. 103-139; mentre, sempre ad es., per ‘infinito’, G. Semerano, *L’infinito. Un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2001. Inoltre, C. Huenemann, *Spinoza’s Radical Theology. The Metaphysics of the Infinite*, Routledge, London 2014

3 Cfr., ad es., H.H. Penner, *Why Religious Symbols Don’t Mean Anything*, in K. von Stuckrad, B. Luchesi (a cura di), *Religion im kulturellen Diskurs/Religion in Cul-*

tal cosa non necessita di altro da sé per esser quel che è, in quanto gode al grado sommo dello statuto dell'incondizionatezza, dell'indipendenza, dell'autonomia, della libertà.

Tali usi del termine 'assoluto', però, oltre a non aggiungere alcunché alla conoscenza dell'oggetto che intendono qualificare, altro non riescono a fare se non segnalare il 'non-essere' dell'indicato: un 'non-essere' che, nonostante non sia, sarebbe ciò che lo 'fa essere quel che è', ossia 'assoluto'.<sup>4</sup> Tant'è che, al fine di renderlo più 'reale' di un non esistente, in certi discorsi teologici si afferma che l' 'assoluto' 'scende a patti', 'accetta condizioni', 'stipula alleanze', 'risente di vincoli', 'decide di dipendere', 'cede quote di onnipotenza', 'si limita', mostrando la sua 'massima libertà' proprio nel gravarsi di bisogni che, per 'sua natura', non ha e non avverte.<sup>5</sup>

Nonostante la scivolosità di questi versanti, e malgrado nelle lingue europee l'impiego del termine come sostantivo sia relativamente recente,<sup>6</sup> l'ascesa agli altari della gloria della parola 'assoluto' è stata rapida. In

---

*tural Discourse. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65 Geburtstag*, de Gruyter, Berlin 2004, pp. 151-166.

- 4 Mi riferisco qui – e nelle pagine a seguire – alla paradossale forza reificante dell' 'azione negativa', caratteristica fondante del discorso 'metafisico' e spina dorsale di ogni enunciato che, negando, pretende di dimostrare la differenza di quel che c'è da quel che è. Cfr., ad es., P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 24-45; B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Inoltre, A. Chakrabarti, *Denying Existence. The Logic, Epistemology and Pragmatics of Negative Existentials and Fictional Discourse*, (Synthese Library, 261), Kluwer, Amsterdam 1997.
- 5 Come è noto fin dalla concezione paolina di *kénōsis* (Paolo, Lett. Filippesi, 2.7), è l'obbedienza volontaria al vincolo della morte a fornire la prova dell'esserne svincolato di Cristo, il quale è perciò detto essere immortale. Essa è ripresa dai proponenti di certa 'teologia negativa', che rintracciano nella dismissione dell' onnipotenza, la prova dell' onnipotenza dell' assoluto. Cfr., ad es., C. Keller, *Cloud of the impossible. Negative theology and planetary entanglement*, Columbia University Press, New York 2015.
- 6 Ossia quattrocentesca, se si fa riferimento all'impiego fattone da Nicola Cusano (cfr. P. Virno, *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli 1995, pp. 74-77), oppure settecentesca, se si fa riferimento al dibattito circa lo statuto dell' 'assoluto' in cui erano impegnati gli esponenti di punta delle tradizioni idealistiche tedesche. Cfr. C. van Woezik, *God – Beyond Me. From the I's Absolute Ground in Hölderlin and Schelling to a Contemporary Model of a Personal God*, (Critical Studies in German Idealism 1), Brill, Leiden 2010; T. Rajan, A. Plotnitsky (a cura di), *Idealism Without Absolutes. Philosophy and Romantic Culture*, State University of New York Press, Albany 2004; R. Grant McRae, *Philosophy and the Absolute The Modes of Hegel's Speculation*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985, pp. 165-180 (cap. 'Empty sepulchre').



breve tempo l'accezione ontica di 'assoluto' è divenuta modello, criterio e idealtipo sia per dar voce alle proprie ambizioni metafisiche sia per dire ad altre tradizioni intellettuali e linguistiche cosa sono, 'effettivamente', i loro 'assoluti'.<sup>7</sup> Gloria e celebrità di cui l' 'assoluto' gode tutt'ora, come mostrano sia recentissimi studi religionistici e comparatistici,<sup>8</sup> sia l'odierno articolarsi del dibattito fra esponenti di varie tradizioni immanentiste e trascendentaliste, entrambe alla ricerca di un 'luogo' risolutivo, inattaccabile, sicuro e 'assolutamente' al riparo da aggressioni scettiche o da rigurgiti dogmatici.

Ma, come ogni condizione di gloria, anche questa è estremamente fragile e contingente: mostrando d'esser tutt'altro che assoluta, la parola 'assoluto' attinge sensatezza dal tautologico ricorso all' 'idea di assoluto', e viceversa. Essendo entrambe riferite all'irreperibile per antonomasia, la parola e l'idea collaborano nel rendersi reciprocamente cospicue. Tuttavia, poiché la somma di due lacune non dà mai un colmo, l'idea che qualcosa sia effettivamente 'assoluto' – dalla quale discende la capacità significativa dei sostantivi e degli aggettivi – non smette di essere altamente problematica, non solo a detta degli specialisti di filosofia.<sup>9</sup> Perfino l'aggettivo 'assoluto', nonostante l'ampiezza del suo impiego e la sua indubbia efficacia retorica,<sup>10</sup> risulta, a ben guardare, insensato e logicamente impraticabile.

7 Questo può dirsi a partire dagli anni trenta del Novecento, ossia dagli studi di Olivier Lacombe. Cfr., ad es., O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Cankara et Ramanoudja*, Geuthner, Paris 1937. Inoltre, J.W. de Jong, *The Absolute in Buddhist Thought*, in G. Schopen (a cura di), *Buddhist Studies*, Asian Humanities Press, Berkeley 1979, pp. 43-51; J.W. de Jong, *The problem of the absolute in the Madhyamaka school*, in «Journal of Indian Philosophy», 2(1972), pp. 1-6.

8 Cfr., ad es., M. Alam Choudhury, *Absolute Reality in the Qur'an*, Palgrave Macmillan, New York 2016. Il tema dell'assoluto ricorre tuttora – seppur accostato a termini contrastivi e finanche contraddicenti –, sia in filosofia della religione (cfr. B.P. Göcke, *A Theory of the Absolute*, Palgrave Macmillan, London 2014, pp. 182-199 [cap. 'The indistinct Absolute']), sia negli ambiti delle odierne Radical Theologies (cfr. I. Benyamini, *A Critical Theology of Genesis. The Non-Absolute God*, Palgrave Macmillan, New York 2016).

9 Cfr. A. Rayo, G. Uzquiano (a cura di), *Absolute Generality*, Oxford University Press, New York 2006. Inoltre, F. Chouraqui, *Ambiguity and the absolute. Nietzsche and Merleau-Ponty on the question of truth*, Fordham University Press, New York 2014.

10 Cfr., attorno all'impiego del parametro astratto della 'bontà assoluta', R. Kraut, *Against Absolute Goodness*, Oxford University Press, New York 2011. Inoltre, M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Oltre che fragile, detta celebrità è basata sull'ambiguità e la vaghezza, dal momento che la posizione di primo piano guadagnata dall'accezione ontica e sostanzialista del termine 'assoluto' dipende dall'aver messo in ombra la lunga vita dell'uso della parola 'assoluto' come *terminus technicus* della grammatica e della logica,<sup>11</sup> ignorando la quale sono dilagati gli usi generici e sintetici del termine 'assoluto',<sup>12</sup> sordi agli avvertimenti degli studi analitici.<sup>13</sup> Sempre a proposito d'ambiguità, non va dimenticato che ogni volta che un parlante la lingua italiana utilizza il termine 'assoluto', in quanto avverbio, aggettivo o sostantivo, lo fa ricorrendo – seppur inavvertitamente – al verbo 'assolvere' (dal lat. *absolvere*, ossia 'sciogliere', 'slegare', 'slacciare'), che ne è matrice.<sup>14</sup> Ciò a dire che quel qualcosa di cui si intende dichiarare la condizione di 'assoluto' è effettivamente tale allorché prosciolto, scagionato, slacciato, sgravato e separato da delle condizioni che, mentre lo tenevano vincolato, di fatto ne costituivano l'esserci. Erano quelle stesse condizioni, però, che rendevano quel qualcosa visibile proprio in quanto 'non-assolto', 'implicato', 'co-stretto', 'condizionato': paradossalmente, non solo prima di essere 'assoluto' quel qualcosa non lo era affatto, ma il suo non esserlo era *conditio sine qua non* per la dichiarazione del contrario.

Memori di tutto ciò, i parlanti dovrebbero limitare l'uso del termine 'assoluto' ai casi in cui intendessero palesare l'ambizione o il desiderio che qualcosa divenga «[...] sciolto da, staccato da, cioè libero da ogni rapporto, indipendente».<sup>15</sup> Oltre questo la parola 'assoluto' pare proprio non possa arrivare.

Ma, evidentemente, non conviene intendere in questo senso la parola 'assoluto', visto che ciò metterebbe in primo piano la natura semantico-di-

- 
- 11 Cfr., per una concisa ma istruttiva storia dell'uso tecnico del termine 'assoluto', A. Ruppel, *Absolute Constructions in Early Indo-European*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 4-6.
- 12 Si veda, in merito all'estensione degli ambiti d'impiego dell'idea di 'assoluto', il ruolo che svolge in una recente disamina filosofica del discorso filmico-fantascientifico. Cfr. G.A. Gonzalez, *The Absolute and Star Trek*, Palgrave Macmillan, New York 2017.
- 13 Cfr., ad es., U. Pardey, *Frege on Absolute and Relative Truth. An Introduction to the Practice of Interpreting Philosophical Texts*, Palgrave, New York 2012; F.F. Centore, *Two Views of Virtue Absolute Relativism and Relative Absolutism*, Greenwood Press, Westport 2000.
- 14 Cfr. M. Cortelazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1998 (rist.), vol. 1, p. 82.
- 15 Cfr. la voce 'assoluto' in N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971 (sec. ed.), pp. 74-75.

scorsiva dell'altresi ieratico *status* dell' 'assoluto', il quale, invece di 'essere assoluto', sarebbe divenuto tale dopo esser stato 'assolto' – ossia discorsivamente di-sciolto, pro-sciolto, s-collegato – da un qualcosa che lo ostacolava e limitava. Sarebbe facile, a quel punto, chiedersi com'è che l' 'assoluto' non fosse tale prima di esserlo, oppure da che cosa sarebbe stato 'sciolto' detto 'assoluto' (fin lì prigioniero di qualcosa in grado di 'legarlo' oppure, di contro, bisognoso dell'operare del gesto dello 'sciogliere'). Domande che evidenzerebbero i tanti paradossi dell' 'assoluto', il quale, invece, è solitamente immaginato come non avente necessità di vincolo alcuno per essere. Ed è per ragioni come queste che i parlanti evitano di usare in tal senso la parola 'assoluto', sicché da ricacciare nell'ombra lo spinoso problema della 'condizione relazionata' delle cose, che così resta tale, di nome e di fatto.<sup>16</sup>

In alternativa, invece di un 'linguaggio dell'assoluto' potremmo parlare di un 'linguaggio per l'assoluto', ossia di un mezzo per il cui tramite viene 'data voce' a ciò che non necessita di alcunché d'altro da sé. Ma per coloro che credono nell' 'assoluto' le conseguenze di questa scelta sarebbero ancora più infauste, poiché, oltre a non fornire alcuna definizione positiva della sostanza di ciò a cui è riferita, essa metterebbe in bella mostra la natura proiettiva e profondamente antropomorfa di tutto quel che vien detto dell' 'assoluto'.<sup>17</sup> Guardare all' 'assoluto' a partire da coloro che dicono che cosa esso 'sia' e 'voglia dire', ad esempio, renderebbe visibili i vincoli dello stesso con tutto quel che costoro escludono e omettono per ritenerlo tale, palesando – ancora una volta – l'arbitraria concretezza di ogni dichiarazione di assolutezza. L' 'assoluto', in tal senso, non solo finirebbe per esser drammaticamente dipendente dalle parole che si usano per mostrarlo, ma verrebbe anche a esser confinato all'interno del dominio pratico che rende tangibile il suo esistere, ossia l'arena convenzionale del linguaggio condiviso (*vyavahāra*).<sup>18</sup>

16 Un problema tanto spinoso da riaffiorare in tutti i casi in cui si cercano di comprendere e ridisporre i termini del rapporto fra le condizioni fondanti e i sistemi delle loro relazioni. Cfr., ad es., J. Ladyman, D. Ross, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford 2007; T. Maudlin, *The Metaphysics within Physics*, Oxford University Press, Oxford 2007.

17 Cfr. S.E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York 1993. Inoltre, L. Daston, G. Mitman (a cura di), *Thinking with Animals. New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York 2005; J.S. Kennedy, *The New Anthropomorphism, (Problems in the Behavioural Sciences Series)*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

18 Cfr., ad es., Vasubandhu, *Trisvabhāvanirdeśa*, 22-33 (22. *kramabhedah svabhāvānām vyavahārādhikārataḥ | tatpraveśādhikārācca vyutpattyarthaḥ*

Dunque, proprio perché lo statuto dell' 'assoluto' è in larga parte dipendente dalle maniere in cui esso viene articolato discorsivamente (non diversamente da termini quali 'eterno' o 'infinito'), non può darsene trattazione che non si rivolga anche allo statuto di ciò che lo rende possibile, ossia al linguaggio.

## 2. Fare assoluti con le parole

A tutti gli effetti, parlare del linguaggio è un po' come parlare dell' 'assoluto'. In entrambi i casi, infatti, il discorso si svolge a partire dal presupporre l'esistenza di un rapporto d'alterità e d'identità simultanee fra parti in causa, ossia il linguaggio e la parola che ne parla, oppure l'assoluto e la parola che ne parla. Parlare del linguaggio, dunque, significa postulare a prioristicamente l'esserci di un qualche tipo di relazione fra la causa e l'effetto, il mezzo e il fine, la matrice e il frutto. Tuttavia, come accade ogni volta che ci si affida a dei postulati a priori, il rischio del circolo vizioso è dietro l'angolo, seppur non visto: presupporre che fra parola e facoltà di linguaggio vi sia un certo grado di prossimità e medesimezza implica il ritenere che, allo stesso tempo, vi sia anche un certo grado di distanza e differenza.<sup>19</sup> Affidarsi all'attendibilità del poter parlare, però, non è né un gesto innocuo né privo di conseguenze. Ogni parlante, infatti, dando per scontato che quel che dice del e sul linguaggio possa essere un mezzo che conduce a un fine, rischia di non cogliere quanto questa sua convinzione sia, in realtà, basata sul presupposto assai ingombrante che il mero fatto di 'poter parlare' dei *realia* è, in sé e per sé, condizione sufficiente per assegnare statuto di realtà alle parole dette. La fiducia nel poter parlare trascina a credere nella cogenza delle parole che si dicono. In tal senso, la fede nel dogma della pertinenza e dell'affidabilità del linguaggio equivale, qualitativamente, a quella nell'esistenza dell'assoluto.

---

*vidhīyate* || 23. *kalpito vyavahārātmā vyavahartrātmako 'paraḥ | vyavahārasamuchedavabhāvaścānya iṣyate* ||). Inoltre, The Cowherds (a cura di), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2011; M. Sprung (a cura di), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Reidel, Dordrecht 1973.

19 A proposito dei distinguo interni al dominio del linguaggio, resto allineato alla proposta linguistico-semiotica avanzata – già nei primi anni quaranta – da Louis Hjelmslev. Cfr. L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968. Inoltre, C. Caputo, *Hjelmslev e la semiotica*, Carocci, Roma 2010.

La via del linguaggio verso l' 'assoluto', dunque, è lastricata di ostacoli e falle, ossia di forme aprioristiche e dogmatiche rispetto alle quali vi è più di una ragione per essere scettici. Uno scetticismo che, volendo scongiurare almeno i principali rischi del procedere tautologico e auto-referenziale degli enunciati e delle dichiarazioni d' esistenza – tautologico poiché, in ultimo, quel che così si sostiene è di credere nell' esistenza della parola 'assoluto' –, spinge ad avere maggiore contezza del modo in cui opera il linguaggio, compiendo una mossa decisiva.

A proposito del dover essere scettici rispetto alla pertinenza del linguaggio merita tornare all' opera di Friedrich Nietzsche, al quale va riconosciuto il merito di aver coraggiosamente rivisitato l' assiologia della disposizione del rapporto fra pensiero, linguaggio e immaginazione,<sup>20</sup> rovesciando consuetudini e persuasioni del suo tempo. Rovesciamento che si coglie, in particolare, proprio a partire dalle sue riflessioni sulla necessità di distinguere e deflazionare lo statuto dei 'fenomeni' posti in essere col discorso da quello dei *realia* non ancora raggiunti dalle 'classificazioni' e dai 'riconoscitori' del linguaggio.<sup>21</sup>

A questo riguardo Nietzsche dette un titolo assai eloquente al paragrafo 11 del primo volume del suo *Umano, troppo umano* (la cui stesura pare essersi avviata a partire dalla metà del 1876): *Il linguaggio come presunta scienza*. Con questa formula Nietzsche intendeva segnalare l' artificiosità delle 'differenze' e degli 'iati' con cui si separano fra loro i domini d' esperienza, ricordando che l' origine di queste distinzioni è interamente 'umana'.

La sua critica ai 'fedeli del linguaggio' è assai istruttiva a riguardo:

L' importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà consiste nel fatto che l' uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all' altro,<sup>22</sup> un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, solleva-

20 Cfr., ad es., J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (a cura di), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, De Gruyter, Berlin 2012; J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (a cura di), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin 2011.

21 Cfr. T. Themí, *Lacan's Ethics and Nietzsche's Critique of Platonism*, State University of New York Press, Albany 2014.

22 Viene qui tratteggiata la potenza reificante dell' atto semiotico di accoppiamento – controparte di quello di dis-accoppiamento – per il cui tramite si rendono operativi i distinguo fra domini, i quali, attraverso l' abitudine, finiscono per far percepire come 'reali' i domini stessi. Cfr., sull' efficacia proprio-cettiva del celebre distinguo fra un dominio detto 'gioco' e uno detto 'realtà', D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge, New York 2002 (rist. [orig. 1971]). Inoltre, U. Curi, *Endiadi. Figure del doppio*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

re dai cardini il resto del mondo e rendersene signore. In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l'uomo ha acquistato quell'orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell'animale: egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose [...]. Molto più tardi – solo oggi – comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore<sup>23</sup>.

Nel seguire del suo scritto, nella parte in cui elenca alcune delle falle che affliggono sia la rappresentazione sia la comprensione del rapporto fra apparizione 'fenomenica' e 'cosa in sé', Nietzsche presenta uno sviluppo di queste sue prime considerazioni e si scaglia contro il dualismo dei 'filosofi', i quali, a sua detta,

[...] sogliono porsi davanti alla vita e all'esperienza – davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico – come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte, e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso processo: questo processo, essi pensano, deve essere rettamente interpretato, per trarne una conclusione sull'essere che ha prodotto [p. 26] il quadro: vale a dire sulla cosa in sé, che suol essere sempre considerata come la ragione sufficiente del mondo fenomenico. [...] Da ambedue le parti [ossia dalla precedente e da quella, qui omessa, dei 'logici più rigorosi'] non è stata comunque tenuta in considerazione la possibilità che quel quadro – ciò che per noi oggi si chiama vita ed esperienza – sia *divenuto* a poco a poco, che sia anzi ancora in pieno *divenire*, e che non debba perciò essere considerato come grandezza fissa, in base alla quale si possa formulare o anche soltanto negare un giudizio sull'autore (la ragione sufficiente). Per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è *diventato* a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato colore – ma i coloristi siamo stati noi: l'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali.<sup>24</sup>

Anche solo da queste considerazioni di Nietzsche, risulterà chiaro che, lungi dal fungere come neutro 'mezzo di comunicazione', l'esercizio della facoltà di linguaggio – sempre vista a partire dai domini delle lingue stori-

23 F. Nietzsche, *Opere. Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi* (1876-1878), vol. 4.2, Adelphi, Milano 1965, par. 11, p. 21.

24 F. Nietzsche, *Opere. Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi* (1876-1878), vol. 4.2, Adelphi, Milano 1965, par. 16, pp. 25-26.

che all'interno delle quali si svolge – coincide con la messa in atto di 'mondi'<sup>25</sup> e con la generazione di vestigia percepite come esistenti e concrete da tutti i parlanti una data lingua.

Perciò, l'attenzione ai poteri del linguaggio deve precedere l'attenzione ai suoi prodotti, ossia alle categorie, ai concetti e agli enti discorsivamente istituiti. Ed ecco che, se così letto, il linguaggio può esser visto come il 'fondamento fondamentale' del 'mondo' di cui abbiamo esperienza sensibile e di cui riproduciamo discorsivamente i limiti e i confini: l'analisi del linguaggio viene così a coincidere con l'analisi delle 'vestigia' di cui esso ha ricoperto i *realia*, come dichiarato, ormai decenni fa, da Michael Dummett:

The idea of a language as a code became untenable because a concept's coming to mind was not, by itself, an intelligible description of a mental event: thought requires a vehicle. And for this reason, the philosophical study of language assumes a far greater importance as being, not just a branch of philosophy, but the foundation of the entire subject, since it has to be, simultaneously, a study of thought. Only if we take language to be a code can we hope to strip off the linguistic clothing and penetrate to the pure naked thought beneath: the only effective means of studying thought is by the study of language, which is its vehicle.<sup>26</sup>

Ma dell'esistenza dei rischi legati all'affidamento alle funzioni reificanti e ipostatizzanti del linguaggio erano già informati gli autori delle più antiche composizioni sanscrite pervenutici, ossia le 'raccolte' (*samhitā*) in sanscrito vedico. Dalla lettura delle stesse sappiamo, infatti, che lo scetticismo circa la natura e la sostanza degli enti ritenuti 'assoluti' affliggeva talmente tanto i 'professionisti della parola' del tempo da spingerli a segnalarne la presenza all'interno delle loro composizioni.<sup>27</sup>

25 Mi riferisco qui all'antico atto di delimitazione e di recinzione discorsiva che precede – e perciò consente – la definizione di ogni 'idea di mondo'. Cfr. C. Milani, P. Tornaghi, *La nozione di 'mondo' in alcune lingue indo-europee*, in C. Dognini (a cura di), *La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2002, pp. 143-176. Inoltre, su tutt'altri versanti – ma in piena attinenza –, P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015; R. Kukla, M. Lance, 'Yo!' and 'Lo!'. *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Harvard University Press, Cambridge 2009, pp. 179-216 (il cap. 'Sharing a World'); J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

26 M. Dummett, *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 99 (cors. mio).  
27 Cfr. R. Ronzitti, *Testimonianze di ateismo nel Rgveda*, in M. Mariani, R. Ronzitti (a cura di), *Ricerche di linguistica diacronica, prospettiva e retrospettiva*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001, pp. 21-34.



Così recita, infatti, la parte iniziale di un inno del *Ṛgveda*: «‘Non c’è alcun Indra’, dice qualcuno. ‘Chi l’ha [mai] visto? Chi dovremmo [mai] invocare con suppliche?’» (*néndro astīti néma u tva āha | ká īm dadarśa kām abhī śtavāma ||. Ṛgveda*, 8.100.3).

A riprova, sempre a partire dalle più antiche *samhitā*, la figura e il ruolo dello ‘specialista della parola’ – ossia della figura del ‘poeta’ (*kavī*)<sup>28</sup> è quello di saper e poter porre domande e interrogativi ai quali non c’è e non ci può essere risposta. Questo è lo scomodo, quanto coraggioso, ruolo che a questi è consegnato. Il ‘poeta’ è colui che si pronuncia sia sull’impronunciato sia sull’impronunciabile, ‘legando assieme’ (*bandhu*)<sup>29</sup> fenomeni di cui, fin lì, non si era colta la natura o la sostanza.<sup>30</sup> In questo senso, la parola che informa sul mondo diviene il mondo di cui porta notizia, come elegantemente detto dal sanscritista francese Louis Renou, per il quale l’uomo vedico manteneva in dissolvenza l’uomo *faber* con l’uomo *sapiens*.<sup>31</sup>

28 Cfr. F. Köhler, *Kavi im Ṛgveda. Dichtung, Ritual und Schöpfung im frühvedischen Denken*, Shaker Verlag, Aachen 2011; L.L. Patton, *Viniyogavijñāna: The uses of poetry in Vedic ritual*, in «*International Journal of Hindu Studies*», 4(2000), n. 3, pp. 237-260; L. Renou, *Études védiques: 3. Quelques termes du Ṛgveda: a. Abhva; b. Bāndhu; c. Prāsiti; d. Yōga; e. Kavi*, in «*Journal Asiatique*», (1953), pp. 167-183. Inoltre, M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Vol. 2: Risultanze della comparazione indoeuropea*, Edizione dell’Ateneo, Roma 1976.

29 Con il termine *bāndhu*, dunque, viene indicato un tipo particolare di costruzione semiotica, grazie alla quale i poeti vedici si ritenevano in grado di identificare e collegare fra loro condizioni d’esperienza. Cfr., per alcuni esempi d’uso di *bāndhu*, *Ṛgveda*, 4.1.15-16; 4.2.15-16; 4.4.11; 6.39.2; 8.21.4; 10.90.12-14. Cfr., inoltre, B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 30-49; 69-81; 219-225; A. Wezler, *Zu den sogenannten Identifikationen in den Brāhmaṇas*, in «*Studien zur Indologie und Iranistik*», 20(1996), pp. 485-522; G. Gren-Eklund, *Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads*, in «*Indologica Taurinensia*», 12(1984), pp. 107-118; B. Oguibénine, *Bandhu et dakṣiṇā: Deux termes védiques illustrant le rapport entre le signifiant et signifié*, in «*Journal Asiatique*», 271(1983), n. 3-4, pp. 263-275; K. Mylius, *Die Identifikationen im Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, in «*Altorientalische Forschungen*», 5(1977), pp. 237-244; K. Mylius, *Die vedischen Identifikationen am Beispiel des Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, in «*Klio*», 58(1976), pp. 145-166; J. Gonda, *Bandhu- in the Brāhmaṇas*, in «*Adyar Library Bulletin*», 29(1965), pp. 1-29; L. Renou, *Études védiques: 3. Quelques termes du Ṛgveda: a. Abhva; b. Bāndhu; c. Prāsiti; d. Yōga; e. Kavi*, in «*Journal Asiatique*», (1953), pp. 167-183; L. Renou, ‘*Connexion*’ en védique, ‘*cause*’ en bouddhique, in AAVV (a cura di), Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume, Adyar Library, Madras 1946, pp. 55-60; L. Renou, *Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit*, in «*Journal Asiatique*», (1941-42), pp. 105-165.

30 Cfr. R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 96-103.

31 L. Renou, *Études védiques et paninéennes*, vol. VII, Paris 1952, p. 61.





Da questi frangenti in avanti, infatti, nelle tante tradizioni intellettuali indiane rimarrà costante l'attenzione ai nessi fra la parola e l'ignoto, fra il pronunciamento veridittivo e i *realia*, fra *verba e res*, fra discorso e risoluzione dell'inquietudine.<sup>32</sup> Celebre, a proposito della necessità di risolvere – mediante discorso – l'inquietudine che si prova di fronte all'ignoto, è l'andamento di una porzione del *Rgveda*:

6. Chi mai sa, chi potrebbe dichiarare da dove sia venuta questa creazione? Gli dèi sono nati dopo la seminazione di questo mondo, ma questo, chi sa da dove è nato? 7. Questa disseminazione, da dove è originata, se è stata fatta o no, colui che è il sorvegliante di questo mondo, nella volta più remota, solo lui lo sa – a meno che non lo sappia neppure lui.<sup>33</sup>

6. *ko addhā veda ka iha pra vocat kuta ājātā kuta iyaṃvisr̥ṣṭiḥ |  
arvāg devā asya visarjanenāthā ko veda yata ābabhūva ||*

7. *iyaṃ visr̥ṣṭiryata ābabhūva yadi vā dadhe yadi vā na |*

*yo asyādhyakṣaḥ parame vyoman so aṅga veda yadi vā naveda || Rgveda,  
10.129.6-7.*

Stupore, smarrimento, inquietudine e perplessità hanno necessariamente accompagnato larga parte delle riflessioni dei poeti e dei veggenti dei secoli successivi al *Rgveda*, come si evince da uno stralcio del dialogo tra Yama, signore della morte, e il giovane Naciketas riportato in *Kāṭhopeniṣad*:

20. Quel dubbio [che nasce] quando un uomo è morto 'alcuni infatti dicono: esiste ancora; altri: non esiste più' proprio questo, ammaestrato da te, io vorrei risolvere. Questa è la terza fra le tre grazie. 21. [Yama rispose] Pur gli dei soggiacquero a questo dubbio un tempo: non è infatti cosa agevole da comprendere, la questione è sottile. Scegli un altro dono, o Naciketas! Non tormentarmi, liberami da questa [domanda]!. *Kāṭhopeniṣad*, 1.20-21.<sup>34</sup>

20. *yeyaṃ prete vicikitsā manuṣye astītye eke nāyam astīti caike |  
etaḍ vidyām anuśiṣṭas tvayāhaṃ varāṅām eṣa varas tr̥tīyaḥ ||*

21. *devair atrāpi vicikitsitam purā na hi sujñeyam aṅur eṣa dharmah |  
anyaṃ varam naciketo vṛñiṣva mā mōparotsīr ati mā sṛjainam ||*

32 Cfr. M. Kapstein, *Indra's search for the self and the beginnings of philosophical perplexity in India*, in «*Religious Studies*», 24(1988), pp. 239-256.

33 Trad. in R. Ambrosini, *Dal X libro del Rgveda*, Giardini, Pisa 1981.

34 Trad. in C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad Vediche*, TEA, Milano 1988 (rist.). Inoltre, R. Bhattacharya, *Significance of the Kāṭha Upaniṣad in the philosophical development in India*, in «*Antiqvorvum Philosophia*», 10(2016), pp. 153-173. Circa lo stesso dubbio relativo alla non esistenza di un 'sé' oltre la morte si intrattengono anche gli incalzanti interrogativi posti da Yājñavalkya ai tre *brāhmaṇa* suoi interlocutori. Cfr. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 3.9.28.



Chiaro, dunque, che anche in questi ambiti vi è contezza del fatto che l'atto linguistico ha un potenziale 'generativo', in quanto è in grado di mettere a fuoco e individuare insieme di relazioni causali e di decretarne, reificandole, lo statuto d'esistenza, analogamente alla 'potenza di assemblare' (*dýnamis koinonías*) riconosciuta al linguaggio nel *Sofista* (251 e 9-10) di Platone. Dei 'poeti vedici', infatti, si tessono le lodi proprio a partire dal loro saper individuare e porre in essere il «legame di ciò che è con ciò che non è» (*sáto bándhum ásati*). *Rgveda*, 10.129.4.<sup>35</sup>

Se così visto, allora anche in questi contesti l'atto linguistico può senz'altro esser ritenuto un 'atto genetico', alla stregua di quello indicato dal greco *poiesis*,<sup>36</sup> ossia l'atto del 'fare' e del 'generare' semioticamente. Un atto a cui, anche in ambito sud asiatico, viene riconosciuta la potenzialità di mutare la rappresentazione del mondo e di plasmare il profilo delle rappresentazioni condivise. Del resto, ogni atto linguistico è intrinsecamente politico, in quanto può incidere sulla disposizione delle rappresentazioni condivise dai residenti di una data collettività di parlanti, di un'intera *polis*.

L'atto linguistico è poi ancor più politico quando una sua 'creazione',<sup>37</sup> ossia una nuova rappresentazione, assurge a norma da condividere collegialmente. Nodale, in merito, è proprio la figura del *bandhukṛt*, il 'fattore di legami' delle *samhitā*. Costui, pronunciandosi circa l'esistenza di determinati 'nessi' (*bandhu*), connette e lega semioticamente fra loro specifici effetti e particolari cause. Mentre lega e connette fra loro le cose del mondo, però, il *bandhukṛt* lega a tali 'collegamenti' tutti coloro che riconoscono legittimità all'atto linguistico, i quali, perciò, divengono lo spazio collegiale d'esistenza

35 Primato di veridizione dei *kaví* che continua a essere preteso fino all'epoca delle redazioni epiche. Emblematica la sua ripresa, con rivisitazione, in *Bhagavadgītā*, 2.16 (*nā śato vidyate bhāvo nā 'bhāvo vidyate sataḥ | ubhayor api dr̥ṣṭo 'ntas tv anayos tattvadarśibhiḥ ||*).

36 Così come impiegato nel *Simposio* di Platone (201-212 [in part. 205 b-e]), nel contesto in cui Diotima di Mantinea illustra la forza della generazione 'poetica' sia in relazione al transito fra il non essere e l'essere – con la relativa dialettica fra gli opposti –, sia alle maniere attraverso le quali i mortali ambiscono a 'farsi' immortali. Cfr. B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2010, pp. 67-78; 127-156. Del resto, è per il tramite della parola, in quanto enunciazione performativa, che prendono corpo sensibile il 'non ancora', l'azzardo ipotetico e le pretese dell'ardire sul domani. Inoltre, sul rapporto di coimplicazione che lega *poiesis* a *praxis*, G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata 1994, pp. 103-141.

37 Cfr. Kiyotaka Yoshimizu, *The Intention of Expression (vivakṣā), the Expounding (vyākhyā) of a Text, and the Authorlessness of the Veda*, in «ZDMG», 158(2008), n. 1, pp. 51-71; A. Radicchi, *Vivakṣā in the Vakyapadīya*, in «Asiatische Studien», 47(1993), n. 1, pp. 221-233.

dei pronunciamenti del *bandhukṛt*.<sup>38</sup> Poiché così intimamente collegati, linguaggio e mondo – ossia poetica e politica – possono dirsi una cosa sola. In tal senso si esprime già lo specialista Jan Gonda:

there was in ancient times no hard and fast line between 'religion' and 'poetics', between a 'prophet', a poet, a divine man, and a 'philosopher'. A speaker was a representative of Power, in particular the power which was believed to be inherent in the mighty word. [...] That what we would call a poet shared in the divine potency attributed to 'men of words' in general is not surprising, because, as already observed, in older times all 'speakers' were one.<sup>39</sup>

Ma se è vero che l'esercizio della parola poetica può esser visto come mirabile opera di ingegno e d'intuizione, esso non è scevro da rischi e pericoli.<sup>40</sup> È per questo che, già all'epoca della redazione del *Rgveda*, al linguaggio era riconosciuto un particolare 'potere': proprio poiché capace di generare e condividere figurazioni inedite del reale, il linguaggio era visto anche come un dispositivo potenzialmente eversivo e di rottura rispetto all'ordine dato alle cose, a partire proprio dal potere di 'dar loro il nome' (il *nāmadhēya* di *Rgveda*, 10.71.1).

Questi pur brevi cenni al clima antagonistico del tempo, e alla relativa lotta per il primato sulla veridizione, son sufficienti a illustrare la necessità di una storia politica della parola poetica.<sup>41</sup>

38 È questo il reticolo relazionale che si coglie con chiarezza già in un inno del *Rgveda*, in cui viene sancito con forza il rapporto di reciproca giustificazione che lega fra loro i collegamenti, i colleganti e il collegio 'poetico'. Cfr. *Rgveda*, 10.71.1-11.

39 J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague 1963, pp. 14-15.

40 Un rischio destinato a divenire una componente vitale della pratica poetica dei secoli a seguire, come indicato da Bronner: «Sanskrit poetry is by definition made of intended meaning (*vivakṣitārtha*), as is explicitly stated in one of the earliest definitions of *kāvya*. Poetry is also by definition good, or rather free from faults (*adoṣa*). Hence it should not come as a surprise that the only occasion in which Sanskrit poetic theory addresses the possibility of unintended interpretation is in dealing with poetic faults. If meaning is always intended meaning, interpretation is always an act of recovering what was originally meant by the poet. A Sanskrit commentator cannot just say that his interpretation is what he finds in the text, regardless of what the author had in mind». Y. Bronner, *Double-bodied Poet, Double-bodied Poem. Ravi-candra's Commentary on the Amaruṣatakam and the Rules of Sanskrit Literary Interpretation*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 26(1998), p. 245.

41 Un quadro che si chiarisce ancor più se lo si ricolloca all'interno del suo contesto storico-pratico. Si pensi, ad es., al fatto che la figura del poeta vedico compare all'interno di sistemi di pratica rituale in cui è centrale la cooperazione finalizzata all'istituzione e al mantenimento del *dharma*. Cfr., ad es., *Rgveda*, 10.90.1-16. Ciò implica che l'agone poetico e la pratica del ravvisamento delle 'connessioni'

Senza temere l'anacronismo, perciò, ritengo utile accostare questi esempi a quelli che, in tutt'altro contesto spazio-temporale, sono stati indicati da Pierre Bourdieu come atti di 'istituzione dell'identità', ossia a quelle particolari maniere di esercitare il linguaggio il cui fine è stabilire relazioni causali così da istituire linguisticamente i confini del 'reale', delle cose in esso incluse e degli agenti che vi deambulano:

«L'istituzione di una identità, che può essere un titolo di nobiltà o una stimmata ('non sei altro che un...'), è l'imposizione di un nome, cioè di un'essenza sociale. Istituire, dare un'essenza, una competenza, significa imporre un diritto di essere che è un dover essere (o d'essere). Vuol dire mostrare a qualcuno la propria identità e il dovere che ha di comportarsi di conseguenza. L'indicativo in questo caso è un imperativo. La morale dell'onore è una forma sviluppata della formula che consiste nel dire di un uomo: 'è un uomo'. In questo modo l'atto di istituzione è un atto di comunicazione particolare: esso significa a qualcuno la propria identità, nel senso che gliela esprime e gliela impone dichiarandola di fronte a tutti, chiarendogli così con autorità ciò che egli è e deve essere. 'Diventa ciò che sei'. Questa è la formula che sottende la magia performativa di tutti gli atti di istituzione. L'essenza data dalla nomina, l'investitura, è, nel vero significato, un *factum*. Tutti i destini sociali, positivi o negativi, consacrazioni o stimmate, sono egualmente fatali, voglio dire mortali, poiché confinano coloro che essi distinguono in limiti che sono loro assegnati e che essi stessi fanno loro riconoscere».<sup>42</sup>

Dunque, se tale è la potenzialità entificante che possiamo riconoscere al linguaggio, allora è sfruttando questo tipo di prospettiva che dobbiamo tornare a guardare a tutte le figure, ai concetti e alle istituzioni discorsive che sono poste in essere tramite l'atto linguistico. Ed è da qui che dobbiamo pensare anche all'idea dell' 'assoluto', anch'essa senz'altro fatta di parole.

D'altro canto, quale sarebbe l'alternativa? È veramente utile continuare a perpetuare la credenza secondo cui l'assoluto è un *qualcosa* d'incondizionato che precede ogni forma di definizione, di riconoscimento di vincolo, di attribuzione di *status* e che sta *prima* e *sotto* qualcos'altro, indipendente da ogni relazione e relativo 'solo a se stesso'? Si tratta, peraltro, di una credenza assai rischiosa visto che costringe, gioco forza, a postulare e definire – ancora una volta per via discorsi-

(*bandhu*) si svolgessero all'interno di scenari gravati da interessi concreti. Cfr., ad es., *Rgveda*, 10.35.1-14; 10.71.1-11; 10.81.1-7; 10.166.1-5; *Śatapathabrāhmaṇa*, 1.7.2.1-6 (sul rituale come riscatto del 'debito' contratto alla nascita).

42 P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, p. 97.

va – un ulteriore qualcosa il cui statuto di realtà sarebbe tale da poter trattenere ‘legato’ e *sub conditione* l’‘assoluto’ stesso. La dipendenza di siffatto ‘assoluto’ da ciò da cui non sarebbe in alcun modo limitato o condizionato – si comprende – lo priverebbe di ogni esistenza autonoma. Lo scorgersi degli effettivi contorni di questo tipo di ‘convivenza’ fra ‘assoluto’ e ‘relativo’ svelerebbe poi l’intima commistione non solo fra quel che lega e quel che ne è legato, ma anche quella fra loro e ciò che li ha legati assieme, ossia il discorso che li ha resi tutti fatti: i discorsi sull’‘assoluto’ e l’‘assoluto’ di cui parlano apparirebbero esser fatti della stessa natura, ovvero il linguaggio.

Il circolo vizioso, a quel punto, sarebbe patente e il semplice averne contezza ne scioglierebbe la tenuta, mandando in frantumi il ‘solido’ dominio generato dalla ‘magia performativa’ degli atti d’istituzione per via dichiarativa di cui ha detto *supra* Bourdieu.

3. *Né è né non è, ossia fare davvero i conti con il ‘linguaggio dell’assoluto’, tra buddhismo mahāyāna e madhyamaka*

Evidentemente consapevoli che la principale opera della significazione è quella di definire e separare fra loro gli ‘oggetti’ e i ‘soggetti’ del mondo, molti fra gli autori che nei primi secoli d.C. partecipano della notevole stagione speculativa avviata dall’*Abhidharmapiṭaka*,<sup>43</sup> poi sfociata nelle tradizioni del buddhismo *mahāyāna* e *madhyamaka*, si sono adoperati al fine di affievolirne, sbiadirne ed eliderne la pregnanza e i confini, così da restituire – in aperta polemica con certe posizioni dominanti –<sup>44</sup> visibilità alla condizione di ininterrotta concomi-

43 Cfr. B. Dessein, W. Teng (a cura di), *Text, History, and Philosophy. Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, Brill, Leiden 2016.

44 Si pensi, ad esempio, all’avversione di certi circoli brahmanici rispetto a una delle concezioni cardine della prospettiva del Buddha, ossia l’idea della ‘dipendenza’ fra tutto quel che viene a darsi, espressa dal celebre composto *pratīyasamutpāda*. Cfr., ad es., B. Shults, *On the Buddha’s Use of Some Brahmanical Motifs in Pali Texts*, in «*Journal of Oxford Centre for Buddhist Studies*», 6(2014), pp. 106-140; J. Jurewicz, *Playing with Fire. The pratīyasamutpāda from the perspective of Vedic thought*, in «*Journal of the Pali Text Society*», 26(2000), pp. 77-103. Inoltre, M. Salvini, *Dependent Arising, Non-Arising, and the Mind. MMK I and the Abhidharma*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 42(2014), n. 4, pp. 471-497; C. Cox, *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts*, in R.K. Sharma (a cura di), *Researches in Indian and Buddhist philosophy. Es-*

tanza che accomuna tutti i fenomeni, mai 'assoluti' e sempre 'relativi'.<sup>45</sup> Sia attraverso opere ampie come quelle facenti parte del vasto novero di testi raccolti sotto l'etichetta di *Prajñāpāramitā Sūtra*,<sup>46</sup> oppure brevi come l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*,<sup>47</sup> questi autori paiono muoversi proprio a partire dalla constatazione che, al fondo delle 'differenze' stabilite dai separatori discorsivi e distinguenti,<sup>48</sup> vi sia un dominio di indivisa continuità, sempre disponentesi secondo forme modali di costante co-implicazione (questa potrebbe essere la parafrasi del celebre composto *pratīyasamutpāda* attribuito al Buddha).<sup>49</sup> Tant'è che in tutte queste opere lo scacco all' 'assoluto' passa per la messa in primo piano e per l'indagine dell'effettiva correlatività ontica dell'esi-

---

*says in honor of Professor Alex Wayman*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 119-141.

- 45 In questa direzione muoveva la pionieristica interpretazione di Satkari Mookerjee. Cfr. S. Mookerjee, *Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignaga*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993 (rist. [orig. 1935]). Inoltre, F. Koster, *The Web of Buddhist Wisdom. An Introduction to the Psychology of the Abhidhamma*, Washington University Press, Seattle 2016. Recente anche la pubblicazione di uno studio – in parte comparativo – sul tema dell'unità del reale. Cfr. G. Priest, *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford University Press, New York 2014.
- 46 Cfr. S. Zacchetti, *Prajñāpāramitā Sūtras*, in AAVV (a cura di), *Brill Encyclopedia of Buddhism*, Brill, Leiden 2015, vol. 1, pp. 171-209.
- 47 Cfr. J.A. Silk, *Buddhist Cosmic Unity. An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, Hamburg University Press, Hamburg 2015.
- 48 Cfr., su *bheda*, Toshikazu Watanabe, *Causality and the Notion of bheda*, in «*Journal of Indian and Buddhist Studies*», 53(2005), n. 2, pp. 978-975[27-30]; T. Kyuma, *Bheda and virodha*, in S. Katsura (a cura di), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4-6, 1997*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 225-233.
- 49 L'analisi delle dodici componenti che costituiscono il plesso del *pratīyasamutpāda* (in *pāli paṭiccasamuppāda*) mostra da subito il grado di sofisticazione di siffatta sistemica circolare di cause e condizioni con-tingenti e con-comitanti. Cfr., ad es., D.M. Williams, *The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paṭiccasamuppāda*, in «*Numen*», 21(1974), n. 1, pp. 35-63.

stente, mai incondizionato, mai altero, mai diviso, mai indipendente,<sup>50</sup> bensì sempre ‘correlato’ (*pratītyasamutpāda*).<sup>51</sup>

La risorsa teoretica e semiotica offerta proprio dal modello del *pratītyasamutpāda* è posta al centro della proposta di Nāgārjuna (c. 150-250 d.C.),<sup>52</sup> a partire dalla quale verranno a strutturarsi dei veri e propri percorsi di emancipazione dai vincoli logico-semantiche esercitati dall’istituzione dei confini fra entità designate e definite linguisticamente, sicché ‘immaginate’ come indipendenti.

Per infrangere l’incantesimo dell’ipostatizzazione e della reificazione linguistica, pare dire Nāgārjuna, serve un mezzo che sia di pari, seppur contraria, forza de-realizzatrice e de-assolutizzante: un mezzo ‘semio-somatico’ in grado di elidere, fino a cancellare, i segni impressi sulle cose dalla parola. A suffragio di questo modo di intendere il ruolo centrale assegnato da Nāgārjuna alla condizione di *śūnyatā* risultante dalla de-significazione (*nirodha*),<sup>53</sup> rimando a un parallelismo davvero cogente, ossia alle parole dell’*Umano, troppo umano* di Nietzsche relative all’ur-

50 Come si capirà, trattasi di una questione nodale che, proprio per questo, riceverà l’attenzione di tanti autori a seguire, come nel caso di Vasubandhu e del suo modo di affrontare il problema della divisibilità/indivisibilità dei *realia* oggetto d’esperienza. Cfr., ad es., Vasubandhu, *Viṃśatikāvijñaptimātratāsiddhi*. Inoltre, J. Gold, *No Outside, No Inside. Duality, Reality and Vasubandhu’s Illusory Elephant*, in «*Asian Philosophy*», 16(2006), n. 1, pp. 1-38; K.-D. Mathes, *The Ontological Status of the Dependent (paratantra) in the Saṃdhanirmocanasūtra and the Vyākhyāyukti*, in K. Klaus, J.-U. Hartmann (a cura di), *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn*, Arbeitskreis Für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 2007, pp. 323-339.

51 Non va tuttavia dimenticato che il modello del *pratītyasamutpāda* ha un suo analogo nelle tradizioni *sāṃkhya* coeve, anch’esse impegnate nella formulazione di una proposta capace di governare il complesso rapporto fra cause ed effetti, fra potenza e atto, fra movente e conseguente. Il celebre composto *satkarya*, infatti, è topologicamente del tutto affine a quello di *pratītyasamutpāda*. Cfr. J. Bronkhorst, *The correspondence Principle and Its Critics*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 41(2013), n. 5, pp. 491-499; J.L. Shaw, *Causality: Sāṃkhya, Bauddha and Nyāya*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 30(2002), n. 3, pp. 213-270.

52 Cfr. E. Chinn, *Nāgārjuna’s fundamental doctrine of pratītyasamutpāda*, in «*Philosophy East and West*», 51(2001), n. 1, pp. 54-72. Inoltre, M. Salvini, *Dependent Arising, Non-Arising, and the Mind. MMK I and the Abhidharma*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 42(2014), n. 4, pp. 471-497; E. Shulman, *Early Meanings of Dependent-Origination*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 36(2008), pp. 297-317.

53 Su quest’aspetto della proposta di Nāgārjuna ho provato a riflettere in un altro recente lavoro. Cfr. F. Squarcini, *Immortalità, ossia l’immortalare mortali*, in C. Pieruccini, P. Rossi (a cura di), *Festschrift per Giuliano Boccali*, Milano 2017 (in corso di stampa).



genza di procedere verso l'«evacuazione del significato» dalla «cosa in sé», sinonimo di quel che oggi potremmo intendere con il termine «assoluto».<sup>54</sup>

Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo. Forse riconosceremo allora che la cosa in sé è degna di un'omerica risata: che essa sembrò tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato.<sup>55</sup>

In sintonia con questo modo di concepire le possibilità di affrancamento dalle affezioni delle semiotiche apparenti – le quali costringono l'esperienza sensibile a proceder sempre per paragone –, anche gli autori che si rifanno e che dispiegano la proposta di Nāgārjuna mirano a rimuovere l'ingombro costituito dai coaguli di ciò che si è detto sul e del reale, i quali fanno sì che esso sia comunemente inteso ed esperito in termini duali (ossia accostando alla «cosa» la «cosa in sé», al «relativo» l'«assoluto», al «fisico» il «metafisico», all'«immanente» il «trascendente»):<sup>56</sup> riportando in primo piano l'irrePLICabile istantaneità modale di ogni evento, questi autori puntano a mostrare quanto siano invadenti tali coaguli e in che modo vincolino a sé l'esperienza dell'irreiterabile *momentum* del reale.<sup>57</sup> Evidentemente avvisati dei rischi che si corrono quando si è di fronte a una materia *abscondi-*

54 Cfr. F. Chouraqui, *Ambiguity and the Absolute. Nietzsche and Merleau-Ponty on the question of truth*, Fordham University Press, New York 2014. Inoltre, C. Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, ETS, Pisa 2016.

55 F. Nietzsche, *Opere. Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, vol. 4.2, Adelphi, Milano 1965, par. 16, p. 27. A proposito, recentemente è stata pubblicata una rivisitazione del rapporto fra il filosofo e le tradizioni buddhiste che è meritevole d'attenzione. Cfr. A. Panaioti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

56 Formidabile il modo in cui il celebre autore del *Pramāṇavārttika* ha affrontato la doppiazza che caratterizza l'ordinaria esperienza sensibile degli oggetti. Cfr. E. Franco, M. Notake, *Dharmakīrti on the Duality of the Object. Pramāṇavārttika III 1-63*, (*Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens*, 5), Lit-Verlag, Münster-Zürich 2014.

57 Del resto, come indica la storia della filosofia europea degli ultimi cento anni, l'ultimo «nemico» del «realismo» non è certo l'«assolutismo metafisico» ingenuo, quanto semmai – e a ragione – la filosofia del linguaggio unita alla semiotica delle rappresentazioni. Cfr., ad es., M.Q. Gardiner, *Semantic Challenges to Realism. Dummett and Putnam*, (Toronto Studies in Philosophy), University of Toronto Press, Toronto 2000.



ta, essi non cedono alla tentazione della ri-definizione linguistica – che non farebbe altro se non re-inscrivere le singolarità entro il *logos* ordinante di un dato *telos* –<sup>58</sup> e optano per la via mediana della ‘correlativa latenza’. In questo modo, smettendo di sovrastimare e sopravvalutare le capacità descrittive della rappresentazione linguistica, prendono le distanze dal ‘cosalismo’ e dagli estremismi tipici delle dialettiche binarie. Perpetrando poi la forma di *epoché* semiotica detta *nirodha*, ambiscono a far sì che i *realia* d’esperienza rimangano ‘così’ (*yatha*),<sup>59</sup> fluidi, anonimi, neutri, indesignati, indefiniti, ingiudicabili, assolti e perciò non passibili d’ulteriori – e accessori – conferimenti di senso e di significato. A quel punto, divenuti come sordi al fascino della ‘metafisica dell’assoluto’, restano coi ‘piedi per terra’,<sup>60</sup> saldi e aderenti all’immanenza dell’istante in atto: stando nella

58 Un rischio che, peraltro, si continua a correre ai nostri giorni, come mostra il recente dibattito attorno alla puntualità di una semiotica delle semiotiche religiose. Cfr. Ch. Lehrich, *Orphic revenge. The limits of language for a semiotics of religion*, in «*Religion*», 44(2014), n. 1, pp. 136-147; M.Q. Gardiner, *The semiotics of religion. Reflections from a semanticist*, in «*Religion*», 44(2014), n. 1, pp. 114-129.

59 Cfr. Analayo, *Yathābhūtañāḍassana*, in EB, 8(2009), n. 3, pp. 791-797. Lo stesso dicasi rispetto alla nozione di *tathatā*, che per queste tradizioni indica una sorta di ‘così-com’è-ità’, di ‘sicceità’. Cfr., ad es., Ah-yueh Yeh, *A Study of the Theories of Yāvad-bhāvikatā and Yathāvad-bhāvikatā in the Abhidharma-samuccaya*, in «*Journal of the International Association of Buddhist Studies*», 7(1984), n. 2, pp. 185-207; T. Kochumuttam, *Sūnyatā and tathatā: emptiness and suchness*, in «*Journal of Dharma*», 6(1981), pp. 18-36. Inoltre, per alcuni studi classici sul termine *tathatā*, L. de La Vallée-Poussin, *Tathatā and bhūtatathatā*, in «*JTU*», 6-7(1930), pp. 43-46; L. de La Vallée-Poussin, *The Mādhyamikas and the Tathatā*, in «*Indian Historical Quarterly*», 9(1933), pp. 30-31. Aspetti, questi, che richiamano quelli che, ai nostri giorni, sono i temi portanti della ricerca filosofico-linguistica e della semantica topologica. Cfr., ad es., D.M. Juschka, *Enfleshing semiotics. The indexical and symbolic sign-functions*, in «*Religion*», 44(2014), n. 1, pp. 106-113; S. Raynaud (a cura di), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini, Milano 2006; J. Weissenborn, W. Klein (a cura di), *Here and There. Cross-linguistic Studies on Deixis and Demonstration*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1982.

60 Mi sia permesso qui di richiamare l’immagine, tutt’altro che estranea, fornita dalle antiche rappresentazioni del Tathāgata. Cfr. Guang Xing, *The Concept of the Buddha. Its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*, Routledge, London 2005, pp. 69-79. Mi riferisco, in particolare, a quelle appartenenti ai complessi archeologici di Sanchi, Bahrut e Amaravati, in cui l’unica cosa che viene mostrata è l’impronta dei suoi piedi. Cfr. A.M. Quagliotti, *Buddhapadas. An Essay on the Representations of the Footprints of the Buddha with a Descriptive Catalogue of the Indian Specimens from the 2nd Century B.C. to the 4th Century A.D.*, Roma 1998.

‘zona di mezzo’ (*madhyama*),<sup>61</sup> parimenti distanti dal dogmatismo sostanzialista dei *sarvāstivādin* e dallo scetticismo dei *sautrāntika*, risultano immuni anche all’inganno generato dalla contrapposizione fra ‘oggettività’ (ossia ciò che pertiene ai *realia* ‘in quanto tali’ [*dharma*]) e ‘sogettività’ (ossia ciò che dei *realia* risulta ‘a sé’ [*ātman*]).<sup>62</sup> Lì cessa sia il ruolo pregiudicante dei presupposti ipotetici sia il primato del punto di vista individuale, con l’arrestarsi dei quali si interrompe anche il proliferare delle gerarchizzazioni ontiche, la cui presenza fa sì che l’esperienza di una ‘cosa’ sia sempre subordinata al vaglio e al giudizio comparativo con un suo ‘[do-]ver’ essere in quanto tale’ (l’oggettività), oppure ridotta alla forma che deriva dalla nostra singola e parzialissima esperienza (la soggettività).

Sono queste le ragioni per cui la proposta di Nāgārjuna, incardinata sull’assunto del *pratītyasamutpāda*<sup>63</sup> e nutrita da una costante attenzione alle funzioni deittiche e dimostrative proprie del linguaggio,<sup>64</sup> inizia col richiamare l’attenzione ai modi in cui i *realia* vengono rappresentati – e di conseguenza esperiti – e investigando le strategie logico-semiotiche per il cui tramite essi vengono semantizzati,<sup>65</sup> abbinati e organizzati secondo peculiari sequenze relazionali. Una proposta che Nāgārjuna svolge all’interno di diverse opere, a partire dalle ventisette brevi ‘circospezioni’ (*parīkṣā*)

- 61 Cfr. E. Shulman, *Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and Anti-Realism*, in J.L. Garfield, J. Westerhoff (a cura di), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York 2015, pp. 184-212; M. Siderits, S. Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way*, Wisdom Publications, Boston 2013; M. Salvini, *The Nidāna Samyukta and the Mūlamādhyamakakārikā. Understanding the Middle Way through comparison and exegesis*, in «*Thai International Journal of Buddhist Studies*», 2(2011), pp. 57-95.
- 62 Cfr., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 18.1-12 (*ātmadharmā parīkṣā*). Inoltre, Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 1-3 (con le relative glosse di Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*).
- 63 Cfr. E. Chinn, *Nāgārjuna’s fundamental doctrine of pratītyasamutpāda*, in «*Philosophy East and West*», 51(2001), n. 1, pp. 54-72.
- 64 Cfr. M. Salvini, *Language and Existence in Madhyamaka and Yogācāra: Preliminary Reflections*, in J.L. Garfield, J. Westerhoff (a cura di), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York 2015, pp. 29-71; M. Salvini, *Upādāyaprajñaptiḥ and the Meaning of Absolutives. Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 39(2011), n. 3, pp. 229-244. Inoltre, K. Bhattacharya, E.H. Johnston, A. Kunst (a cura di), *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vīgrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978.
- 65 Strategia e logiche magistralmente illustrate dagli studi del linguista-semiologo Louis Hjelmslev, pionieristicamente impegnatosi nell’indagine dei modi del conferimento di ‘senso’ agli oggetti d’esperienza. Cfr., ad es., C. Caputo, *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Levante Editori, Bari 1996.



del suo testo più celebre, ossia le *Mūlamādhyamakakārikā*. Fra queste, ve ne sono diverse in cui il fenomeno della messa in relazione è il primo protagonista, come, ad esempio, nella *parīkṣā* sull'andare e il venire (2. *gatāgatagamyamāna parīkṣā*), oppure in quelle sull'affettante e l'affetto (6. *rāgarakta parīkṣā*); sull'azione e l'agente (8. *karmakāraka parīkṣā*); sul coglitore e il cogliere (9. *upādātrupādāna parīkṣā*); sul fuoco e il combustibile (10. *agnīndhana parīkṣā*); sull'essere e il non essere (15. *bhāvābhāva parīkṣā*); sul vincolo e lo scioglimento (16. *bandhanamokṣa parīkṣā*); sull'atto e l'esito (17. *karmaphala parīkṣā*); sul soggetto e l'oggettivo (18. *ātmadharmā parīkṣā*); sulla causa e l'effetto (20. *hetuphala parīkṣā*); sul venire in esser e il venir meno (21. *sambhavavibhava parīkṣā*); sull'erroneo e il corretto (23. *viparyāsa parīkṣā*).

Fra queste, mi soffermo qui sulla nona – ossia quella sul 'coglitore e il cogliere' (*upādātrupādāna parīkṣā*) –, anche nota come *pūrvaparīkṣā*. È di particolare importanza per comprendere i rapporti fra linguaggio e l'idea dell' 'assoluto', dal momento che ogni dichiarazione d'assolutezza implica sempre, come ho cercato di mostrare nei precedenti paragrafi, il rimando a un criterio, a un contraltare, a un termine di paragone preesistente al momento della dichiarazione, a partire dal quale stabilire i gradienti di alterità o di identità del qualcosa a cui ci si rivolge. È l'accostamento alla premessa istituita a fornire consistenza all'atto logico-semiotico per il cui solo tramite può avvenire la dichiarazione di *status* del descritto. Questo a dire che è quel che precede a fondare ciò che da esso prende le mosse. Esempolari di questa maniera di intendere sono le *kārikā* che replicano all'obiezione presentata in apertura, ossia in *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.1-2, la quale illustra il punto di vista di chi coloro che credono nell'esistenza di un ente che precede l'esperienza coi *realia*. Questo è il cuore della contro-obiezione di Nāgārjuna, capolavoro di logica e sintassi:

5. Un soggetto si manifesta attraverso un oggetto. Un oggetto si manifesta attraverso un soggetto. Come potrebbe un soggetto esistere senza oggetto? Come potrebbe un oggetto esistere senza soggetto?<sup>66</sup>

5. *ajyate kena cit kaś cit kiṃ cit kena cid ajyate |  
kutaḥ kiṃ cid vinā kaś cit kiṃ cit kiṃ cid vinā kutaḥ || Mūlamādhyamakakārikā,*  
9.5.

66 Trad. da R. Gnoli (a cura di), *La Rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*. Vol. 2, Meridiani Mondadori, Milano 2011, p. 603.



Nāgārjuna, sfruttando i termini che in sanscrito denotano il 'soggetto' (*kaścit*, 'qualche-uno') e l' 'oggetto' (*kiṃcit*, 'qualche-cosa'),<sup>67</sup> contesta l'autonomia del preesistente, negando che possa darsi una rappresentazione capace di ipostatizzare un qualcosa che 'è quel che è', a prescindere dalla relazione con l' 'altro' (*anya*),<sup>68</sup> che invece è ciò che lo 'pone in essere' (*ajyate*) in quanto tale. Prendendo le mosse dalla più ovvia accessorietà che l' 'oggetto' ha per il 'soggetto', Nāgārjuna punta a mostrare un'aspetto assai meno 'visibile', ossia quello dell'accessorietà del 'soggetto' per l' 'oggetto'. Visti in quest'ottica, gli 'oggetti' e i 'soggetti' che partecipano all'interazione – solitamente intesi come dotati di statuto 'ontico proprio' (*svabhāva*), e, in tal senso, come 'assoluti' –, vanno ritenuti privi di sostanzialità ontica poiché dipendenti dal paragone con criteri astratti e istanze ipostatiche, il quale occulta il *continuum* delle modalità correlative, sempre in atto e mai statiche. Quel che assegna loro 'statuto sostanziale' indipendente dalle condizioni, dunque, altro non è se non l'atto di istituzione identitaria, ossia la determinazione discorsiva che li pone in essere 'come tali' nel dominio del linguaggio.

È questo il modo in cui Nāgārjuna esplora il conferimento di *status* ai *realia*, questione spinosa e che, ancora oggi, continua ad affliggere non solo i versanti delle scienze nomotetiche e di quelle ideografiche,<sup>69</sup> ma anche le singole e private esperienze propriocettive e interocettive. A quest'ultimo

67 È dirimente interrogarsi sulle ragioni per cui Nāgārjuna abbia scelto di poggiare la sua critica allo statuto delle figurazioni entificanti su degli indeclinabili come *kaścit* e *kiṃcit*, probabilmente scelti per il loro esser forma indessicale minimale, dal valore più sintattico che semantico. Ciò può evincersi meglio se si guarda all'uso che l'autore fa dei termini *kaścit* e *kiṃcit* nell'intera *Mūlamādhyamakakārikā*, in cui gli stessi compaiono con una certa regolarità, dall'inizio alla fine dell'opera. Cfr. *Mūlamādhyamakakārikā*, 2.22; 5.1-2; 9.5-6; 13.6-7; 24.37-38; 25.22-24; 27.18-20.

68 Allo statuto dell' 'alterità' (*anyatva*) lo stesso Nāgārjuna dedica un'intera *parīkṣā*, la cui parte centrale è davvero notevole. Cfr. *Mūlamādhyamakakārikā*, 14.3-7 (3. *anyenānyasya saṃsargas tac cānyatvaṃ na vidyate | draṣṭavyaprabhīṭināṃ yan na saṃsargaṃ vrajanty atah || 4. na ca kevalam anyatvaṃ draṣṭavyāder na vidyate | kasyacit kenacit sārḍhaṃ nānyatvaṃ upapadyate || 5. anyad anyat praṭīyānyan nānyad anyad ṛte 'nyataḥ | yat praṭītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate || 6. yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet | tad anyad anyad anyasmād ṛte nāsti ca nāsty atah || 7. nānyasmin vidyate 'nyatvaṃ ananyasmin na vidyate | avidyamāne cānyatve nāsty anyad vā tad eva vā ||).*

69 Cfr., rispettivamente, R. Boudon, *Le juste et le vrai: études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Paris 1995; T.L. Haskell, *Objectivity is not neutrality. Explanatory schemes in history*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998.



aspetto ha dedicato varie riflessioni Gilles Deleuze, osservatore attento dei 'rapporti costitutivi', che lo ha così ben descritto da spingermi a inserirlo qui per intero:

Conseguenza ne è che gli uomini possono avere nozione di se stessi solo in relazione alle cose esteriori, alla percezione delle cose esteriori. Essendo composti da un insieme infinito di parti estrinseche, la conoscenza di noi stessi dipenderà dalla percezione di noi stessi, dalla percezione delle cose esteriori e dalla percezione di noi stessi in relazione alle cose esteriori. Tutto questo costituisce il mondo dei segni. Si dice: questa cosa è buona, quella è cattiva. Che significato hanno questi segni particolari: 'buono' e 'cattivo'? Questi segni hanno senso solo nel campo delle idee inadeguate. Vogliono dire, molto semplicemente: 'Bene! Ho incontrato delle parti che stanno bene con le mie!'. Oppure, nel caso delle cose cattive: 'Mannaggia! Ho beccato delle parti che non fanno per niente al caso mio!'. Nel primo caso le parti esterne convengono con i nostri rapporti costitutivi, nel secondo caso, no.<sup>70</sup>

Questa citazione di Deleuze vorrei servisse a illustrare le ragioni per cui la proposta di Nāgārjuna merita tutt'ora attenzione. Ragioni che, già nei secoli a seguire, convinsero autori acuti come Vasubandhu (c. 350-420 d.C.),<sup>71</sup> il quale ha dedicato l'*incipit* di una delle sue ultime opere proprio all'esigenza della rimozione degli 'assolutismi' partitivi che affliggono l'intero spettro dell'esperienza dei *realia*, dal proprio sé ai costituenti del mondo. Ciò è chiaro fin dalla prima *kārikā* della sua *Triṃśīkāvijñaptikārikā*:

lab. L'impiego metaforico (*upacāra*) di [termini come] *ātman* e *dharma* è molteplice. 1c. Esso partecipa all'ambito della trasformazione della cognizione. 1d. Questa trasformazione è tripartibile.

lab. *ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate* | 1c. *vijñānapariṇāme 'sau* | 1d. *pariṇāmah sa ca tridhā* ||.<sup>72</sup>

70 G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Roma 2013, p. 174.

71 Cfr. J. Duerlinger, *Indian Buddhist Theory Person. Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*, Routledge, London 2003; S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998; T. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogacarin*, Motilal Banarsidass, Delhi 1982.

72 La glossa di Sthiramati a questa *kārikā* è di estremo interesse. Cfr. Sthiramati, *Triṃśīkāvijñaptibhāṣya* ad 1.1 (*ātmadharmopacāra iti sambadhyate* | *ātmā dharmāś copacaryanta ity ātmadharmopacārah* | *sa punar ātmaprajñaptir dharmaprajñaptiś ca* | *vividha ity anekaparakārah* | *ātmā jīvo jantur manujo māṇava ity evamādika ātmopacārah skandhā dhātava āyatanāni rūpaṃ vedanā samjñā saṃskārā vijñānam ity evamādiko dharmopacārah* | *ayaṃ dviprakāro 'py*



Ed è notevole anche il modo in cui lo stesso Vasubandhu, nel suo commento alle *kārikā* del *Madhyāntavibhāga* di Asaṅga, ha messo a tema la mutua dipendenza e il vincolo dialettico per il cui tramite vengono fissate le sagome delle polarità binarie, gli 'estremi' (*ānta*) che si estendono ai due lati del 'medio' (*madhya*). Alla cifra semiotica delle rappresentazioni dei modi d'esser di quel che c'è, infatti, sono dedicate già le due *kārikā* d'inizio del *Madhyāntavibhāga* (1.1-2), mentre nelle due successive *kārikā* (1.3-4), di converso, vengono indicati i modi in cui le cose appaiono alla cognizione non accorta. Da ciò, sostiene la successiva *kārikā* (1.5), derivano le 'tre nature' di cui fa 'esperienza' la cognizione,<sup>73</sup> alle quali, peraltro, si rivolge un'altra delle opere di Vasubandhu.<sup>74</sup>

Sulla scorta di Nāgārjuna, anche l'autore della glossa al *Madhyāntavibhāga* si spende per chiarire la natura degli enti istituiti per via rappresentativa. Sebbene a un primo sguardo queste proposte possano apparire alla stregua di un'apofatismo avverso alla consistenza del reale, esse vanno piuttosto intese come delle prese di posizione epistemiche *contra* il linguaggio ordinario con cui si parla del mondo e che pregiudica la puntualità dell'esperienza.

Proprio a partire da queste posizioni, che per certi versi 'anticipano' – e di parecchi secoli – la recente 'ritirata dell'assoluto' di Slavoj Žižek,<sup>75</sup> si è sviluppata anche l'attività speculativa del logico Dinnāga (c. 480-540 d.C.),<sup>76</sup> il quale elaborerà una peculiare prospettiva a proposito dei modi di intendere i gradi di realtà posti in essere mediante gli atti d'istituzione identitaria. Per Dinnāga, infatti, ogni enunciazione si basa sulla negazione che

---

*upacāro vijñānapariṇāma eva na mukhye ātmani dharmeṣu ceti | kuta etat | dharmānām ātmanas ca vijñānapariṇāmād bahir abhāvāt |* Inolte, J.C. Gold, *Yogācāra Strategies against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*, in «*Religion Compass*», 1(2007), n. 1, pp. 131-147; H. Buescher (a cura di), *Śhīramati's Trīmśikāvijñaptibhāṣya, Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Wien 2007.

73 Cfr. *Madhyāntavibhāga*, 1.1-6. Inolte, M. D'Amato, *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga). Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya). A Study and Annotated Translation*, Columbia University Press, New York 2012.

74 Cfr., in part., Vasubandhu, *Trisvabhāvanirdeśa*, 1-21.

75 Cfr. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London 2014.

76 Cfr. R.P. Hayes, *Dignāga on Interpretation of Sings*, Kluwer, Dordrecht 1988. Inolte, D. Duckworth, M.D. Eckel, et alii, *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, Oxford University Press, New York 2017.

adombra e ‘mette da parte’ (*apoha*) aspetti esistenti, così da focalizzare l’attenzione solo su quel che rimane dopo la selezione *ad excludendum*.<sup>77</sup> Prospettiva decisamente feconda – anche a giudicare dalla storia della sua ricezione –,<sup>78</sup> così riassunta dallo specialista Bimal Krishna Matilal:

If reality is unutterable and can only be perceived, our speech or words can never reveal or ‘refer to’ reality. But Dinnāga suggests that there is an indirect way by which words can refer to real particulars. He has developed an interesting theory of the meaning of names, which is known as the ‘exclusion’ or ‘differentiation’ (*apoha*) doctrine. This doctrine can be briefly summarized as follows: The function of a word or a name is the exclusion or elimination of other possibilities. Dinnāga’s point is that the meaning of proper names cannot be hypostatized into a real entity. Proper names are ‘devoid of implied senses’ (*artha-sūnya*) and the ‘qualifier’ in the case of a proper name is just the name itself. And just as in the case of proper names we do not hypostatize the ‘qualifier’, so also in the case of other names [p. 40] we should not hypostatize the respective ‘qualifiers’.<sup>79</sup>

Nāgārjuna, Vasubandhu e Dinnāga non hanno dovuto attendere la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel per scorgere le derive a cui vanno incontro tutti coloro che si inoltrano nella ‘notte in cui tutte le vacche sono nere’ dell’‘assoluto’ indeterminato e della metafisica ingenua. Al contrario, essi risultano già consapevoli del fatto che ciò non farebbe altro che condurre verso quella che Paolo Virno, commentando alcuni snodi del *Sofista* di Platone, ha chiamato «la catastrofe del pensiero verbale». Anche in questo caso, data l’affinità e la pertinenza filosofica, mi sia permesso di riportare le parole di Virno per esteso:

Il ‘non-essere assoluto’, che Platone chiama *to medanós on*, implica il puro e semplice venir meno del linguaggio, la dissoluzione delle componenti gramma-

77 Cfr., per degli studi sull’‘esclusione’ (*apoha*), M. Siderits, T. Tillemans, A. Chakrabarti (a cura di), *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, Columbia University Press, New York 2011; D. Arnold, *On semantics and saṃketa. Thoughts on a neglected problem with buddhist apoha doctrine*, in «*Journal of Indian Philosophy*», 34(2006), pp. 415-478; Masaki Hattori, *Apoha and Pratibhā*, in M. Nagatomi, B.K. Matilal, J.M. Masson, E.C. Dimock (a cura di), *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*, D. Reidel, Dordrecht 1980, pp. 61-74.

78 Cfr., ad es., L.J. McCrea, P.G. Patil, *Buddhist Philosophy of Language in India. Jñānaśrīmitra on Exclusion*, Columbia University Press, New York 2010; M. Chattopadhyay, *Ratnakīrti on apoha*, Jadavpur University, Kolkata 2002.

79 B.K. Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton, The Hague 1971, pp. 40-41.



ticali di un enunciato (sostantivi, verbi, aggettivi, deittici ecc.), la catastrofe del pensiero verbale. 'Ciò che non è' non può essere predicato di alcunché, né può figurare come un soggetto in grado di ricevere dei predicati. Esso (ma dire 'esso' è già dire troppo al suo proposito) elude a tal punto il *léghein* da non permettere neanche che lo si confuti, giacché, per confutarlo, bisognerebbe qualificarlo o almeno nominarlo. Il contrario di 'ciò che è' si risolve nel contrario del parlare.<sup>80</sup>

E che cosa c'è di più 'miracoloso' – poiché capace di dar corpo a delle mere mire – dell'opaca lucidità del paradosso su cui si fonda la figurazione dell' 'assoluto' come 'assolutamente altro da-',<sup>81</sup> la quale è resa 'possibile' – e dunque 'sensibile' – proprio dalla dichiarazione discorsiva di ciò che 'esso' non è?

#### 4. Assoluto immaginario e nullo

A questo punto, la frase con cui ho aperto queste pagine può esser completata e mostrata unitamente a quel rimosso che nutre il senso 'compiuto' di cui fa esperienza il parlante. Se scritta per esteso, infatti, essa risulterebbe così: 'sono assolutamente convinto dell'esistenza della parola 'assoluto''. Una volta svelatane l'architrave celata – ossia il riferimento all'esistenza della 'parola' – la nostra frase diviene ben più eloquente, poiché ci informa della possibilità di convincersi della consistenza ontica di ciò che la 'semplice parola' pone in essere sul piano dell'enunciazione.<sup>82</sup> Le 'parole', si sa, rappresentano il mondo in quanto lo rimpiazzano con 'immagini' che ne prendono il posto,<sup>83</sup> alla stregua di guardiani che, attendendo il ritorno del legittimo proprietario, sostano *in loco*. Dal mero sorvegliare una sede vacante, però, le 'parole-immagini' finiscono per fare le veci dell'assente. Ciò accade poiché, malgrado siano sorte per ragioni pratiche, in men

80 P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 101-102.

81 La nozione astratta di 'assoluto', infatti, è la sede in cui convergono dichiarazioni tanto altisonanti quanto paradossali, a partire da quelle secondo cui l' 'assoluto' sarebbe 'senza tempo', 'pienamente vuoto', 'disperso ovunque', 'presente in ogni cosa', 'unico senza pari', 'a-nonimo', 'in-diviso'.

82 Cfr. G. Manetti, *L'enunciazione*, Mondadori Università, Milano 2008.

83 Cfr. J. Fontanille (a cura di), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges 1991. Inoltre, ma sul versante delle culture letterarie sudasiatiche, D. Shulman, *More than Real. A History of the Imagination in South Asia*, Harvard University Press, Boston 2012.



che non si dica i parlanti gli si affezionato,<sup>84</sup> preferendole al vacante – che, peraltro, non hanno *mai* visto di persona – ed eleggendole a suo *alter ego* portavoce. A quel punto, ormai divenute veri e propri simulacri, le ‘parole-immagini’ sono *parlate* e si inspessiscono, fino a rendere invisibile il qualcosa di cui custodivano il posto e facevano le veci:<sup>85</sup> le ‘parole-immagini’ *sono* così diventate quello di cui erano labile ombra.

Ed è grande il ‘potere del poter far presente l’assente’, tanto grande da permettere che parole come ‘assoluto’ provochino effetti ben più corposi di quelli generati dalle parole ‘qualsiasi’. Sebbene sia frutto d’immaginazione,<sup>86</sup> l’idea di ‘assoluto’ veicolata dalla parola esiste nella misura in cui facciamo esperienza del suo ‘significato’. Questo a prescindere dall’esperibilità o meno dell’ente a cui la parola è riferita. Anzi, proprio poiché è immaginato che l’‘assoluto’ vive oltre le condizioni.

84 A questo proposito serve rivisitare attentamente il rapporto fra semiotica e somatica – così come concepito da Jacques Fontanille (cfr. J. Fontanille, *Soma et Séma. Figures du corps*, Mamey, Larose 2004; A.J. Greimas, J. Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d’âme*, Seuil, Paris 1991) –, poiché è in esso che risiede la forza di stabilizzazione e diffusione – nel tempo e nei corpi – degli atti d’enunciazione e fondati sulla messa in mora dei *realia*. Cfr. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 139-177 (cap. ‘Negazione e affetti’). Inoltre, D.M. Juscha, *Enfleshing semiotics. The indexical and symbolic sign-functions*, in «*Religion*», 44(2014), n. 1, pp. 106-113.

85 Cfr. C. Chaston, *Tragic Props and Cognitive Function. Aspects of the Function of Images in Thinking*, (Mnemosyne 317), Brill, Leiden 2010.

86 Attorno agli aspetti ‘appassionanti’ dell’immagine si spendevano le belle pagine di Pfeiffer, scritte ormai oltre cinquant’anni fa: «L’immaginario non esiste. L’immaginario non è niente o, peggio, è menzogna, illusione, che distoglie dalla vera esistenza, dal nostro essere al mondo, dalla realtà, così come il sogno ci distoglie dalla vita. Se tentiamo di riafferarlo, di realizzarlo, subito svanisce. Non esiste un ‘mondo’ dell’immaginario, che possa accompagnarci staccato dal nostro, parallelamente al nostro, un mondo in qualche modo più spirituale, più duttile, più arioso, più malleabile, liberato dalla pesantezza e dalle servitù della realtà, in seno al quale sia possibile attestarci contro di essa e forse trovar rifugio. Il sogno non è una seconda vita, non è neppure l’ombra di una vita. E tuttavia l’immaginario ci ossessiona. Non c’è un solo istante della nostra esistenza che non sia percorso dall’immaginario, impregnato dalla sua lontananza inaccessibile, dal suo aprirsi al di là di ogni apertura; e non solo nei nostri sogni, nelle nostre fantasticherie marginali, nei nostri ricordi che sono immagini o nelle immagini che ci sollecitano in continuazione, ma talvolta nel cuore stesso di quella realtà che da ogni parte ci condiziona e ci sollecita, come ciò che d’un tratto sembra annunciare in esso una sorta di conversione imminente, la promessa e quasi il pegno di una surrealtà». J. Pfeiffer, *La passione dell’immaginario*, in M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967, p. ix.

Il rimando alla parola 'assoluto', infatti, malgrado non sia altro che un suono che evoca immagini, riesce a consolare e rincuorare gli animi, sussurrando negli orecchi dei parlanti una sorta di buona novella: sebbene 'esso' non sia più qui e nessuno sappia dove sia, io son qui *per dirti* che c'è stato e tornerà, non temere. Una volta saputo questo i parlanti possono attendere l'assente, sognandolo e sperando che prima o poi 'si faccia vivo'. Tuttavia, proprio come quando, giunti davanti alla porta sbarrata di un esercizio commerciale, ci si ricrede leggendo la scritta 'torno subito', allo stesso modo, ogni volta che si è raggiunti dalla parola 'assoluto', si smette di credere ai propri occhi e si inizia a negare l'evidenza dei fatti: nonostante non vi sia traccia dell' 'assoluto', questa parola ci informa che non è vero che non c'è e ci ricorda che, poiché c'è stato qualcuno che ha detto che c'è stato, ci sarà di nuovo.<sup>87</sup>

Malgrado sia così pervasivo, però, il potere 'del poter far presente l'assente' si interrompe e cessa al momento in cui l' 'assoluto' è riportato entro il dominio delle figure immaginarie, nulle e vuote al di fuori del linguaggio. A quel punto, come mostrato da Nāgārjuna, Vasubandhu e Diñnāga, la parola 'assoluto' torna al suo mero indicare l' 'assolto' ed è irrevocabilmente prosciolta da ogni capo di imputazione di verità.

87 In questo modo la parola 'assoluto', che era sorta per negare l'esistenza di determinate condizioni ('non è vero che tutti gli uomini sono mortali'), pare imporre la negazione della sua negabilità ('non è vero che quel che non c'è non esiste').

LUIGI VERO TARCA

## ASSOLUTO E VERITÀ

### 1. *L'assoluto: il tutto-positivo*

«L'assoluto: il totalmente positivo. L'assoluto è tutto positivo (ogni suo aspetto è positivo) ed è il tutto positivo (il fatto che tutto è positivo, cioè che ogni essente è positivo)<sup>1</sup>. L'assoluto, dunque, è ciò che *vale* (ha valore) in ogni circostanza e da tutti i punti di vista; vale sempre e per tutti: totalmente, pienamente e universalmente.

Il positivo è il costituirsi (co-istituirsi) di due determinazioni mediante un rapporto di reciproca *posizione* (generazione). Il positivo è dunque, per sua natura, duale (o anche bipolare) e quindi *relativo*. Esso è duale in un duplice senso: è il darsi di una coppia di poli tale che ciascuno dei due *pone* l'altro; ed è poi il darsi della *diade* per cui ciascuno polo è la sintesi del positivo-in-sé (il Positivo, con la maiuscola) e la determinazione nella quale questo si incarna, o si realizza.<sup>2</sup> Al Positivo, dunque, compete essenzialmente di incarnarsi: esso si dà solo come incarnato.

Il tutto è ciò che è ogni essente e che ogni essente è.<sup>3</sup> Quindi è ciò per cui ogni cosa pone ogni altra cosa. Il tutto è originariamente com-positivo. Infatti ogni essente (in quanto tutto) si compone (com-pone) con ogni altro essente, ed è quindi positivo rispetto a ogni (altro) essente.<sup>4</sup>

---

1 Ovvero che “ogni cosa è positiva”; naturalmente ove si intenda il termine “cosa” nel senso più ampio possibile, cioè come equivalente ad “essente”.

2 Mentre userò le espressioni “un positivo”, “qualche positivo” e simili per indicare la realtà (determinazione) altra dal Positivo la quale, congiungendosi a questo, diventa un positivo. Il termine “positivo” (con la minuscola) indicherà dunque in maniera generale ma anche generica sia il Positivo, sia ciò che è positivo, sia la proprietà di essere positivo da parte di qualcosa.

3 Accettando l'equivalenza di “essente” e di “cosa” si può dunque dire: “Il tutto è ciò che è ogni cosa e che ogni cosa è”.

4 Possiamo allora dire che anche il tutto si compone (com-pone) con ogni cosa, ma in un senso diverso da quello secondo cui ogni cosa si compone con ogni (altra)

Con una formula, potremmo dunque dire: "L'assoluto è l'onnipositivo". È ciò per cui ogni essente è totalmente positivo. Quindi, con un neologismo, potremmo anche dire che è l'*onniponente*.

In quanto l'assoluto è il tutto, ed è, in quanto positivo, com-posto da ogni essente (da ogni cosa), esso è definito dal fatto di essere *posto* (e quindi affermato/confermato) da ogni essente (da ogni cosa), e dal fatto di confermare, a sua volta, ogni essente (ogni cosa). L'assoluto è appunto la reciproca conferma/posizione da parte di ogni cosa nei confronti di ogni altra cosa.

In quanto implica, mediante la com-posizione, la propria posizione (affermazione/conferma/accettazione/accoglimento) il positivo è il piacere. Essendo appunto, il piacere, il reciproco confermarsi, ovvero il reciproco gradimento. Il piacere è quindi *ciò che implica il proprio gradimento*.

Sicché poi l'assoluto, in quanto (essendo tutto) si com-pone con ogni cosa, implica la *ri*-petizione del piacere, ovvero il fatto che il rapporto positivo tra due determinazioni si conferma anche rispetto a ogni altra determinazione e quindi si ripete continuamente. Il piacere (ciò che implica il proprio gradimento) è, in relazione al tutto, ciò che implica la *ri-chiesta* di se stesso (cioè del proprio gradimento) rispetto a ogni cosa, ovvero la richiesta che esso abbia a ri-presentarsi/ripetersi continuamente. L'assoluto è appunto la garanzia che tale richiesta venga esaudita, e cioè che il piacere si riproponga rispetto a ogni cosa; ed è per questo la gioia. In quanto *ri*-petizione, l'assoluto è, oltre che *ri*-petizione continua del positivo e del piacere, anche loro *rin-novamento*.

In quanto il rinnovamento del piacere è la conferma dell'assoluto, e quindi del tutto, l'assoluto è la *creatio ex toto*. In quanto questa creazione è sempre-nuova, essa è *re-creatio*: l'assoluto è la sempre nuova *ricreazione* dell'essere; la sempre-nuova gioia dell'essere. L'assoluto è l'essersi-si del positivo; perché esso genera continuamente nuovo positivo che però è il positivo che assume la forma di determinazioni sempre nuove e quindi sempre diverse.».

---

cosa. Diremo allora che il tutto si com-pone *di* ogni cosa. E ogni cosa compone (com-pone) il tutto. In breve: il tutto si compone *di* ogni cosa; ogni cosa compone il tutto (quindi il tutto è composto *da* ogni cosa); e ogni cosa si compone *con* ogni (altra) cosa. Il tutto, così inteso, equivale alla somma delle parti (e quindi in qualche senso coincide con essa), e tuttavia è differente da essa e quindi in qualche senso maggiore di essa; cosa, questa, che è diversa da una contraddizione solo all'interno della prospettiva della pura differenza di cui si dirà tra poco.

## 2. Apofatismo: il negativo e l'indicibilità dell'assoluto

L'intero testo del paragrafo precedente è stato posto tra virgolette a caporale per evidenziare il fatto che si tratta di un *discorso*; e che quindi, poiché esso parla dell'assoluto, *vi è un linguaggio che parla dell'assoluto*. Naturalmente quello esposto è il *mio* discorso sull'assoluto; però questa circostanza è solo relativamente rilevante perché – a parte il fatto che quel discorso esprime (sia pure in una maniera particolare) una prospettiva che eredita il sapere della nostra tradizione filosofica e almeno alcuni tratti rilevanti di alcune delle principali forme di sapienza non occidentale (Buddhismo, Hindūismo etc.) – il punto decisivo è che, a prescindere da chi ne sia l'autore, sta di fatto che comunque *si dà* un discorso/linguaggio che parla dell'assoluto.<sup>5</sup>

Dobbiamo allora fare i conti con la posizione, che possiamo chiamare “apofatismo”, la quale *nega* che si possa dire/esprimere l'assoluto. Essa sostiene che l'assoluto trascende/eccede sostanzialmente la dimensione del discorso/linguaggio, sicché qualsiasi tentativo di esprimere linguisticamente l'assoluto fallisce. Questo fallimento si manifesta in particolare nel fatto che *il discorso che riguarda l'assoluto viene ad essere contraddittorio*. L'indicibilità dell'assoluto può allora venire sintetizzata in questo modo: la nozione di assoluto è contraddittoria, il discorso/linguaggio è vincolato al principio di non contraddizione; sicché dell'assoluto non vi può essere discorso/linguaggio.

Il carattere contraddittorio dell'assoluto è stato rilevato in molti modi, e anche in relazione alle varie nozioni che lo definiscono. In particolare la contraddittorietà, di solito, viene riferita al tutto, che, non essendo la parte (la quale non è il tutto), non è davvero tutto.<sup>6</sup> Qui, però, vale la pena di concentrarsi sull'altra nozione, quella di positivo, rispetto alla quale l'aporia si

5 Chi fosse interessato ad approfondire la prospettiva filosofica qui delineata può fare riferimento ai miei scritti, tra i quali mi limito a segnalare: *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche* (scritto con R. Màdera), B. Mondadori, Milano 2003; *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso 2006; *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Th. Masini), Cafoscarina editrice, Venezia 2016.

6 Infatti il tutto è differente dalle parti (le determinazioni) che lo compongono, le quali dunque *non* sono il tutto, nel senso che mancano almeno di una proprietà che compete al tutto; il quale, però, proprio per questo viene a mancare almeno della proprietà di *non* essere il tutto.

manifesta già nel semplice fatto che il positivo, in quanto non è il negativo, è negativo del negativo, e quindi è a sua volta negativo.<sup>7</sup>

Comunque la contraddittorietà dell'assoluto può essere formulata in maniera particolarmente sintetica ed efficace nel modo seguente. L'assoluto, in quanto è il tutto-positivo, per definizione è positivo, ma poi, in quanto è tutto, include anche il negativo; quindi è nello stesso tempo positivo e negativo, e per questo è contraddittorio, dal momento che il positivo e il negativo sono l'uno il contrario dell'altro, quindi incompatibili l'uno con l'altro (il positivo è il non negativo e il negativo è il non positivo); sicché – appunto – l'assoluto è contraddittorio.<sup>8</sup> Pertanto, in quanto contraddittorio, l'assoluto non può esistere.<sup>9</sup> Oppure, nella misura in cui si ammette che anche qualcosa di con-

- 
- 7 Il positivo è contraddittorio perché, in quanto *non* negativo (almeno nel senso di non-non-positivo), è negativo; intendendosi per negativo tutto ciò che è definito mediante negazione. In quanto definito mediante negazione, il negativo è definito anche come il contrario del positivo (cioè come sua negazione), intendendo la negazione come l'espressione del *rifuto*, da parte di qualcosa (che per ciò stesso è positivo rispetto a ciò che viene rifiutato), di qualcos'altro che, proprio per poter essere rifiutato, deve essere in qualche modo posto e per questo deve in qualche senso essere un positivo. Il positivo e il negativo si implicano a vicenda. Il positivo è infatti per definizione *il meglio* rispetto al negativo, il quale appunto per questo è a sua volta *il peggio* (meno positivo) rispetto al positivo. Il positivo e il negativo sono dunque l'uno l'opposto (l'op-posto) dell'altro, e come tali si implicano a vicenda (anche se a rigore il positivo implica formalmente solo la *possibilità* del darsi del negativo; perché il negativo è *definito* come il contrario del positivo, mentre è *solo in relazione al negativo* che il positivo, definito in generale come ciò che si compone con l'altro da sé, viene ad essere l'op-posto del negativo).
- 8 Qui “contraddittorio” equivale ad “autocontraddittorio”; laddove un qualcosa è autocontraddittorio in quanto nega se stesso; sicché autocontraddittorio equivale ad autonegativo.
- 9 A questo proposito sarebbe opportuno qualche chiarimento circa che cosa significhi che qualcosa di contraddittorio non può esistere. Ci limitiamo qui a qualche osservazione essenziale. Il vecchio Parmenide è pur sempre lì a chiederci che cosa mai possa significare che “qualcosa non esiste”. Si può provare a interpretare in questo modo. L'oggetto contraddittorio non esiste *a prescindere dal discorso che nega ciò che peraltro insieme anche afferma* (in qualche modo). Come accade per esempio a chi dice: “Io [che sto parlando] non sto parlando”. Costui afferma *in actu exercito* ciò che nega *in actu signato*. Questa contemporanea affermazione e smentita è appunto la realtà contraddittoria. L'oggetto contraddittorio è dunque *il fatto* che un qualcosa viene contemporaneamente affermato e negato. O, per altro verso, la contraddizione esistente è l'uomo che pulisce i piatti lavandoli con acqua sporca; egli con la stessa acqua pulisce e sporca ciò che *intendeva solo pulire, e non anche sporcare*. L'oggetto contraddittorio è *il fatto* che riproduciamo ciò che intendevamo *rifiutare* (far cessare, etc.) proprio mediante lo stesso gesto con il quale ci proponiamo di *rifiutarlo*. Il gesto del lavaggio, che dovrebbe togliere lo sporco (e in parte effettivamente lo toglie), sporca l'oggetto

traddittorio possa esistere, esso non può comunque essere detto, almeno se si assume che il dire (il discorso/linguaggio) postula/presuppone il principio di non contraddizione.

Essendo l'assoluto una figura contraddittoria, da ciò segue che, in quanto il dire presuppone il principio di non contraddizione, *l'assoluto non può essere detto*. Sicché – ecco l'apofatismo – chi tiene fermo il principio di non contraddizione come criterio essenziale del dire è costretto a escludere l'assoluto almeno dal campo del discorso (e in questo senso a negarlo), mentre chi tiene fermo l'assoluto è costretto a escludere (almeno nei riguardi dell'assoluto) il principio di non contraddizione, quindi la logica e in generale la ragione e il discorso, accedendo in tal modo a una posizione che possiamo chiamare mistica.

Questa formulazione della contraddittorietà dell'assoluto ha il pregio di evidenziare come tale aporia sia straordinariamente difficile da risolvere, e di far quindi entrare in gioco tutte le questioni di fondo del pensiero.

### 3. *Apparente insuperabilità della contraddizione dell'assoluto*

L'obiezione contro la dicibilità dell'assoluto, cioè l'apofatismo, pare una posizione *assolutamente* (qui è proprio il caso di usare questo avverbio) insuperabile; per almeno due motivi.

In primo luogo il tutto include *necessariamente* il negativo, perché esso tutto, includendo ogni cosa, include anche quella particolare cosa che è il negativo. Ma poi il negativo si dà necessariamente anche nel senso che il suo darsi pare comunque incontestabile, perché se – per evitare la contraddi-

---

lavato. Ebbene, l'oggetto sporco-e-pulito non è contraddittorio *a prescindere* dall'intenzione che lo voleva solo pulito e rifiutava lo sporco; esso è contraddittorio solo a causa di questa *intenzione*. Insomma, l'oggetto in quanto tale è pulito per un verso e sporco per un altro verso; e qui non ci sarebbe alcuna contraddizione. Ma in più l'oggetto sporco-e-pulito è il risultato di un'azione scaturente dalla volontà di ottenere un oggetto solo-pulito-e-non-anche-sporco; e in relazione a tale intenzione quell'oggetto incontraddittoriamente duale dà luogo a una contraddizione. La contraddizione si dà nel *conflitto* tra l'oggetto duplice (sporco-e-pulito) e l'intenzione che viene frustrata. La contraddizione, in altri termini, esprime una insoddisfazione, il fallimento di un'aspettativa, una *delusione*. Ma questa *delusione* esiste. Ed essa è, appunto, la contraddizione (o, per essere più precisi, è un momento della contraddizione). Si badi, infine, che l'intenzione di cui si è parlato non è necessariamente umana, può infatti essere anche ontologica.

dizione – si volesse sostenere che *il negativo non vi è*,<sup>10</sup> si andrebbe incontro all'obiezione per cui proprio la situazione nella quale *non vi è il negativo* viene ad essere una situazione negativa. Infatti, se chiamiamo “negativo” ciò che è determinato mediante la negazione (ovvero ciò che viene negato), allora anche la situazione che dichiara di *non essere negativa* è determinata negativamente ed è per ciò negativa. In effetti, se fosse vero che *non vi è il negativo*, anche in questo caso vi sarebbe almeno il negativo costituito dal fatto che la posizione che afferma il darsi del negativo *non è vera*. Insomma, la situazione che *non è negativa* è, per ciò stesso, negativa. L'assoluto è dunque in una relazione essenziale con il negativo,<sup>11</sup> il quale pertanto necessariamente si dà. La circostanza che il negativo si dà in maniera necessaria può essere bene espressa dall'affermazione che *anche il non negativo è negativo*. Siamo dunque in una sorta di doppio vincolo, o di antinomia, che io chiamo “la trappola del negativo”, la quale può essere compendiata nella formula: “Il negativo del negativo è negativo”.

E si tratta di una trappola che non lascia scampo perché sembra irrisolvibile *in linea di principio*, dal momento che sfida il modo stesso in cui si risolvono in generale le contraddizioni, giacché pare contraddire la nozione stessa di soluzione di una contraddizione. Infatti in generale una contraddizione, cioè la contemporanea affermazione e negazione di una proposizione, si risolve distinguendo i differenti rispetti secondo i quali la stessa cosa viene *rispettivamente* (appunto) affermata e negata. In tal modo, lo stesso contenuto resta sia affermato che negato, però legittimamente, perché l'affermazione e la negazione dello stesso contenuto valgono ora secondo rispetti diversi.<sup>12</sup> Ma nel caso del positivo, e quindi anche dell'assoluto – laddove cioè la contraddizione consiste nel fatto che lo stesso soggetto (il positivo, o l'assoluto) è contemporaneamente positivo e negativo – accade che, comunque vengano determinati i rispetti secondo cui esso viene rispettivamente affermato e negato,<sup>13</sup> la contraddi-

10 Questa, del resto, è una pista ampiamente battuta dal pensiero filosofico e teologico; in particolare quando si tratta di conciliare l'assolutezza di Dio (che in teologia vuol dire onnipotenza e infinita bontà) con l'esistenza del male. Per esempio Sant'Agostino sostiene che in qualche modo il male (il negativo) non esiste; e in qualche senso anche Sant'Anselmo è su una linea di questo genere.

11 Lo è sia perché, in quanto è il tutto, è in relazione anche con il negativo; sia perché, in quanto positivo, è, *rispetto al negativo*, il suo op-posto.

12 Per esempio la contraddizione “Napoleone è grande e non è grande” è risolta distinguendo “Napoleone è grande rispetto alle sue dote militari” da “Napoleone non è grande rispetto alla sua statura”.

13 In particolare, per risolvere la contraddizione che è stata imputata all'assoluto (il tutto positivo) dovremmo distinguere i diversi rispetti secondo i quali si può affermare



zione si riproduce, perché questa dipende precisamente dal fatto che, a prescindere da come in concreto la soluzione si costituisca, quel contenuto viene, *almeno per un rispetto*, negato, cosa che è sufficiente a farlo essere negativo e con ciò a riprodurre la contraddizione.<sup>14</sup>

#### 4. *Il superamento della contraddizione: l'assoluto come pura differenza e puro positivo*

L'assunzione di fondo che rende inevitabile la contraddizione dell'assoluto è quella per cui *la differenza equivale alla negazione*. Tale formula va intesa – con riferimento all'equivalenza logica – nel senso che la differenza in quanto tale comporta una negazione, e la negazione in quanto tale comporta una differenza; quindi anche nel senso che il differente (ciò che è portatore di una differenza) in quanto tale è definito da una negazione e il negante (cioè il portatore della negazione) in quanto tale è definito da una differenza.

La soluzione consiste dunque nella *distinzione della differenza rispetto alla negazione*, ovvero nell'introduzione di una differenza diversa da quella che comporta una negazione. Chiamo “pura differenza” tale tipo di differenza (ovvero tale modo di differire). In altri termini, la soluzione comporta una distinzione/differenza, tra la differenza e la negazione, diversa/differente da quella che rende automaticamente negante/negativo il differente.

---

tanto che tutto è positivo quanto che non tutto è positivo. Per esempio potremmo distinguere il tutto-positivo in quanto *davvero* positivo dal tutto-positivo in quanto comprendente ogni cosa, compreso il negativo. Così come, parlando dell'uomo (inteso come animale razionale: *animal rationale*) possiamo distinguere l'uomo *in quanto razionale* dall'uomo *in quanto irrazionale* (non razionale), allo stesso modo, parlando dell'assoluto (inteso come tutto-positivo) possiamo distinguere l'assoluto *in quanto positivo* dall'assoluto in quanto negativo (non positivo).

- 14 Il problema è che, qualunque sia la soluzione che forniamo alla contraddizione, resta fermo – come si accennava nella nota precedente – che dovremo distinguere l'assoluto in quanto è tutto positivo (*ap*) dall'assoluto in quanto è anche negativo (*an*); appunto perché la soluzione della contraddizione consiste nel distinguere questi due rispetti. Ed è proprio in questo rapporto – di differenza – tra *ap* (assoluto in quanto positivo, o assoluto-positivo) e *an* (assoluto in quanto negativo, o assoluto-negativo) che emerge la difficoltà decisiva. Perché, se si assume che ogni differenza implica una negazione, e che negativo è tutto ciò che resta definito mediante una negazione, allora persino l'assoluto-positivo, in quanto differisce dall'assoluto-negativo, è *non* negativo e quindi a sua volta, in qualche misura, negativo; sicché la contraddizione si riproduce inesorabilmente.

Tale differenza consente lo svincolamento/liberazione (salvezza) del positivo rispetto al negativo. La “liberazione” rispetto al negativo consente di rendere ragione della classica concezione dell'assoluto per la quale questo viene definito, con riferimento alla sua etimologia (*ab-solutus*), come libero, svincolato, sciolto da. Si rivela qui però la decisiva circostanza che la libertà di cui esso gode è quella *rispetto al negativo* piuttosto che rispetto agli enti in quanto tali. Come si diceva, solo la pura differenza consente tale liberazione. Solo essa, infatti, consente di introdurre in maniera coerente (diversa cioè da quella che torna a far essere negativo il positivo venendo così a rendere contraddittorio l'assoluto) le distinzioni che risolvono la contraddizione, ovvero le differenze che riguardano innanzitutto le nozioni di differenza e di negazione, ma poi anche quella di relazione e quindi anche le altre nozioni coinvolte.

In primo luogo perché così risulta possibile distinguere davvero il positivo dal negativo. Infatti, grazie alla pura differenza, il positivo differisce sì dal negativo, ma in una maniera differente da quella che, interpretando la differenza come negazione, lo trasforma automaticamente in un negativo.

In secondo luogo perché questo nuovo tipo di differenza consente di introdurre, all'interno della nozione di *negazione*, delle distinzioni che sono a loro volta decisive al fine di superare pienamente la contraddizione. In particolare essa consente di distinguere la negazione che rende automaticamente negativo ciò a cui si riferisce, la quale viene considerata un particolare tipo di negazione (che chiamerò “necazione”)<sup>15</sup>, dagli altri aspetti della negazione e quindi anche dalla negazione in generale. L'aspetto della negazione ulteriore rispetto a quello necativo (o almeno uno degli aspetti ulteriori), è quello per cui (persino) la negazione contribuisce a costituire entrambi i termini che pone in relazione (chiamerò *co-istituzione* o *com-posizione* questo secondo aspetto della negazione). Entrambi gli aspetti fanno parte della negazione, ma è il primo quello che rende *contra-stanti* i termini, mentre il secondo, che chiamerò “assoluta negazione”, li rende in qualche misura *com-positivi*.

Sulla base di tali distinzioni risulta allora possibile distinguere anche due sensi della differenza: quello per il quale la differenza implica una *necazione*, e quello per il quale essa implica una *com-posizione*. La differenza *com-positiva* è la *differenza positiva* considerata dal punto di vista della reciprocità della relazione differenziale (essendo la differenza posi-

15 Intendo per *necazione* quell'aspetto della negazione che rende *contrari* (*contra-stanti*) i termini che essa collega; la chiamo in questo modo, derivandola dal latino *nēx*, *nēcis* (uccisione, strage), in quanto essa richiama il desiderio che una realtà (in particolare, e innanzitutto, la posizione contraria alla propria), venga *soppressa*, *uccisa* (*annullata*), cessando in tal modo di darsi.

tiva quella che *pone* il differente nel momento in cui lo costituisce come tale). Nella differenza com-positiva, dunque, i due differenti si differenziano proprio nel momento in cui si costituiscono (si pongono) reciprocamente, e viceversa si costituiscono (si pongono) reciprocamente nel momento in cui si differenziano.<sup>16</sup> La differenza negativa è invece quella che comprende l'elemento negativo, sia inteso in senso *necativo*, sia inteso in senso generico-indeterminato, e quindi potenzialmente comprendente anche la *necazione*.

Tutte queste distinzioni sono essenziali al fine di distinguere coerentemente il positivo dal negativo, perché, se ogni negazione rende negativo ciò a cui si riferisce, allora il negativo, in quanto nega il positivo, ha il potere di renderlo a sua volta negativo.<sup>17</sup>

Questo tipo di negazione implica a sua volta – in terzo luogo – delle distinzioni interne alla nozione di *relazione*. Se, infatti, la relazione viene automaticamente intesa come un rapporto che genera due poli (opposti) ciascuno dei quali acquisisce le proprietà dell'altro, almeno quelle definitorie di esso (chiamo “relazione omologante” tale tipo di relazione), allora, nel caso del rapporto tra il positivo e il negativo, per un verso il negativo viene ad essere positivo, ma per l'altro verso pure il positivo viene ad essere negativo.

Da questo tipo di relazione si distingue quella che invece *lascia essere* i due poli che tiene in relazione, i quali restano così *confermati*, in tutti gli aspetti, nel loro essere ciò che sono. In questo senso tale relazione è il livello zero della relazione positiva, quello per cui ogni relato (ogni polo della relazione) *pone* l'altro polo almeno nel senso che lo lascia essere (lo conferma) nel proprio essere ciò che è. Si tratta di un tipo di relazione che possiamo chiamare “rispettosa”, nel duplice senso che da una lato *rispetta* integralmente la natura di entrambi i relati, e che, dall'altro lato, grazie ad essa vengono introdotti quei *rispetti* che consentono di risolvere le contradd-

16 Un esempio potrebbe essere quello dei fratelli, oppure dei coniugi, i quali appunto si costituiscono l'uno mediante l'altro; ma anche quello di madre/figlio, e simili. I due differenti poli si costituiscono reciprocamente, ovvero si co-istituiscono. Il caso zero – per così dire – di tale relazione, è quello nel quale la co-istituzione consiste semplicemente nel fatto che ciascuno dei due poli lascia essere l'altro nel suo essere quello che è: lo *conferma* nel suo essere ciò che è.

17 Si badi che per risolvere l'antinomia è necessario introdurre questa distinzione tra i due tipi di negazione; ma se, da capo, ogni differenza è una negazione (in senso indeterminato), allora la differenza in tal modo introdotta riproduce il problema per cui il Negativo, in quanto *non* necativo, torna ad essere potenzialmente necativo, nella misura in cui quel “non” sia operato mediante una differenza che, invece che pura differenza, sia differenza necativa.

dizioni filosofiche. Chiamo “assoluta” la differenza che si istituisce mediante tale tipo ‘rispettoso’ di relazione.<sup>18</sup>

Ma poi, infine, tale tipo di differenza consente di introdurre tutte le ulteriori distinzioni che servono a rendere ragione in maniera completa e coerente di tutte le questioni relative all’assoluto inteso come tutto-positivo; per esempio quella tra il positivo in sé (il Positivo) e il ‘portatore’ della proprietà del positivo.

\* . \*

Tutto questo va visto un po’ più da vicino. Per affermare coerentemente che tutto è positivo – pur dovendo riconoscere da un lato che vi è il negativo e dall’altro lato che i due (il positivo e il negativo) sono in qualche misura incompatibili – bisogna riconoscere la distinzione, cui abbiamo fatto cenno, tra il positivo in sé, che abbiamo indicato come Positivo (con la maiuscola), e il ‘portatore’ della proprietà di essere positivo, che indichiamo con la formula “qualche positivo”, “un positivo”, e simili. Il portatore della proprietà di essere positivo è l’ente (la determinazione) che si congiunge con il Positivo. D’ora in avanti, dunque, il termine “positivo”, con la lettera minuscola, starà ad indicare in maniera comprensiva e generale tanto il Positivo (il positivo in sé) quanto un/qualche positivo (un/qualche portatore della proprietà di essere positivo, cioè di congiungersi con il Positivo), e quindi anche la proprietà di essere positivo. Lo stesso varrà, naturalmente, per il termine “negativo”, il quale comprenderà tanto il Negativo quanto un/qualche negativo e quindi anche la proprietà di essere negativo. Ma solo se tali distinzioni vengono pensate come pure differenze si riesce a tenere fermo in maniera coerente sia che tutto è positivo, nel senso che ogni ente ha la proprietà di essere positivo, sia che vi è il negativo, nel senso che vi sono enti che hanno anche la proprietà di essere negativi.

Il positivo si differenzia dal negativo (ricordiamo che ora questi termini valgono in maniera generale) e in questo senso anche si relaziona ad esso, ma ciò accade senza contraddizione nella misura in cui tale differenza ha la forma della *assoluta differenza*, la quale lascia essere e l’uno e l’altro (il positivo e il negativo) ciò che essi sono in tutti i loro aspetti.<sup>19</sup>

18 Accanto all’assoluta differenza si può introdurre la *semplice differenza*, cioè la differenza che è presente tanto nella differenza positiva quanto in quella negativa, e che può essere considerata una sorta di grado zero della differenza positiva.

19 Lo stesso, *mutatis mutandis*, avviene nella relazione tra le determinazioni interne ai due concetti (il positivo e il negativo), cioè tra il Positivo e un/qualche positivo, da una parte, e il Negativo e un/qualche negativo, dall’altra parte.

In tal modo il Positivo, in quanto, nella relazione con ogni cosa, resta ciò che è in tutti i suoi aspetti (resta cioè confermato in tutto il suo essere), resta confermato nel suo essere ciò che è anche nella relazione con il Negativo/negativo; e siccome, in quanto Positivo, genera una relazione positiva, esso si relaziona *positivamente* anche nei confronti del negativo (il Negativo e un/qualche negativo). Insomma, il Positivo per definizione ha una relazione positiva con ogni cosa; la relazione di differenza assoluta è quella che gli consente di instaurare una relazione positiva persino con il Negativo/negativo. Lo stesso vale per l'assoluto, inteso appunto come tutto-positivo. Pure esso, mediante l'assoluta differenza, si relaziona positivamente anche rispetto a quella parte del tutto che è il negativo, e, in quanto ciò accade rispetto alla *totalità* del negativo, esso determina la pura/piena differenza: la differenza del Positivo rispetto alla totalità del negativo.

Mediante questo tipo di differenza, dunque, la contraddizione del tutto-positivo (l'assoluto) risulta risolta. L'antinomia dell'assoluto è risolta perché il positivo si differenzia dalla totalità del negativo. Ciò accade nel senso che il Positivo si differenzia positivamente/puramente rispetto al Negativo (e quindi rispetto alla totalità del negativo), e il Negativo nega in maniera assoluta il positivo (cioè in una maniera diversa da quella *necativa*).<sup>20</sup> Il Positivo pone il Negativo, lasciandolo essere, mentre il Negativo nega il Positivo, ma autonegandosi in quanto necativo e viceversa com-ponendolo (co-istituendolo) in quanto assoluta negazione. Mentre il Negativo modifica ciò a cui si riferisce (conferma/sconferma), il positivo lascia essere tutto, anche il Negativo. Ma il Negativo è autonegativo; così, il positivo lascia essere il negativo *nel suo essere autonegativo*.

Grazie a queste distinzioni risulta ora possibile distinguere l'affermazione che tutto (ogni ente) è positivo da quella che dice che *non vi è* il negativo. Risulta quindi possibile rendere compatibile l'affermazione che tutto (ogni ente) è positivo con l'affermazione che *vi è* il negativo, rendendo in tal modo coerente l'affermazione dell'assoluto. Il tutto-positivo, infatti, è *un aspetto particolare* del tutto, come del resto esprime chiaramente la formula "tutto-positivo", la quale *determina* il tutto da un punto di vista specifico, quello appunto del positivo. Il positivo, in quanto si differenzia puramente dalla totalità del negativo, è il *puro/pieno positivo*.

20 Come ho detto, chiamo "necazione" la negazione che rende negativo ciò a cui si riferisce. Essa va distinta dalla negazione in quanto pure questa (persino questa) conferma ogni cosa nel suo essere ciò che essa è da tutti i punti di vista.

5. *L'esperienza dell'assoluto: la congiunzione di ogni cosa con il Positivo e l'autopurificazione di ogni cosa rispetto al Negativo*

L'assoluto si dà dunque in maniera coerente; dobbiamo ora vedere in che modo si realizza l'esperienza dell'assoluto, cioè in che modo avviene il *darsi* del tutto positivo. Riprendiamo dunque il filo del discorso.

Il negativo è tutto ciò che si determina mediante negazione<sup>21</sup>, mentre il positivo è tutto ciò che si determina mediante posizione. In tal modo entrambi si danno determinando una coppia bipolare rispettivamente positiva/negativa; quindi incarnandosi in qualche entità (determinazione), diversa da essi.<sup>22</sup> La relazione negativa nega/modifica la realtà nella quale il positivo si incarna; la relazione positiva pone – cioè lascia essere – tutta la realtà alla quale si riferisce.

Per via dell'incarnazione, sia il positivo che il negativo implicano l'aspettativa della ri-presentazione / ri-produzione della realtà, ma con segno inverso: il positivo come attesa (desiderio) della propria *ri-petizione* (la ripetizione del positivo), il negativo come attesa (desiderio) della propria estinzione/scomparsa (la scomparsa del negativo). In entrambi i casi ciò implica la *novità* del proprio modo di presentarsi, novità che è data dalla differenziazione dell'elemento materiale nel quale il positivo e il negativo si incarnano. Nel caso del positivo il rinnovamento è determinato dal gradimento di ciò che si presenta (il piacere), e quindi consiste nella *conferma* di ciò che si dà. Nel caso del negativo il rinnovamento è determinato dal rifiuto di ciò che si presenta (il dis-piacere), e quindi nella *sconferma* (smentita) di ciò che si dà.

La conferma/sconferma costituisce il 'divenire', o il movimento (*dynamis*, possibilità). Il divenire dell'essere è l'esistenza (*ek-sistenza*), intesa come esperienza del divenire (conferma) dell'assoluto, la dinamica della sua conferma. L'assoluto, inteso come conferma/com-posizione del tutto, è l'esperienza del *divenire*/avvenire *positivamente* da parte dell'essere: *il divenire positivo del tutto*.

- 
- 21 Come abbiamo già visto, negativo è ciò che è definito mediante la negazione, la quale consiste nel rendere una cosa il *contrario* di qualcosa: o di un altro differente (il pari è il contrario del dispari), o almeno della sua identità con qualsiasi altro differente (il pari non è il bianco, e, pur non essendo il contrario del bianco, è però il contrario di ciò che è identico al bianco, intendendo quest'ultimo come ciò che non è differente dal bianco).
- 22 Se non si dà questa 'incarnazione', non si danno nemmeno il Positivo e il Negativo; viceversa, se si danno il Positivo e il Negativo è perché se ne dà l'incarnazione.

\* . \*

Il divenire positivo del tutto – cioè l’esperienza dell’assoluto (il darsi dell’assoluto) – significa che *ogni cosa si congiunge con il Positivo*; e, per converso ma parallelamente, che ogni cosa si separa dal Negativo, come ora vedremo.

Se ogni cosa si congiunge con il Positivo, allora anche il negativo (qualsiasi/ogni negativo, e persino il Negativo) si congiunge con esso. Il congiungersi del Positivo con il Negativo è la contraddizione, ma essa è anche automaticamente la contraddizione risolta. È la contraddizione nella misura in cui nella congiunzione del Positivo con il Negativo ciascuno dei due – all’interno della relazione omologante – assume le proprietà del proprio opposto e quindi diventa in qualche misura il contrario di sé. Ma è la contraddizione risolta nella misura in cui è dal punto di vista dell’altro, cioè *rispetto all’altro*, che ciascuno dei due si presenta come il contrario di ciò che è (il positivo è, per il negativo, negativo; e il negativo, è, per il positivo, positivo)<sup>23</sup>; mentre – all’interno della relazione rispettiva/rispettosa – ognuno dei due resta quello che è.<sup>24</sup>

Tutto questo è reso possibile mediante le varie distinzioni che sopra abbiamo introdotto.

Il Negativo, con il gesto stesso con cui nega il Positivo, si costituisce come polo del rapporto semplicemente positivo che il Positivo instaura con esso; sicché esso, col suo stesso negare, *conferma* (afferma), cioè *pone*, il Positivo. Per altro verso, in quanto ciò che esso nega è il Positivo-in-quanto-polo-del-rapporto-negativo, il Negativo nega anche l’aspetto negativo

23 In particolare, per il Positivo anche il Negativo è positivo; viceversa, per il Negativo anche il Positivo è negativo. Questo vuol dire: *in quanto è congiunto con il Negativo*, il Positivo è (dal punto di vista negativo, e in quanto negativo) negativo; perché è l’elemento *portatore* (la ‘materia’) di un singolo negativo (che in questo caso è l’assolutamente contraddittorio). Per converso: *in quanto è congiunto con il Positivo*, il Negativo è positivo; cioè è il portatore (la ‘materia’) di un singolo positivo (precisamente il puro positivo).

24 Perché è sempre *in quanto positivo* che anche il Negativo è positivo. Insomma, il Negativo *nega* il Positivo, mentre il Positivo *pone* il Negativo (e anche lo nega, ma nel senso dell’assoluta negazione invece che in quello della negazione). In altri termini, il Positivo genera una differenza *positiva* anche con il Negativo, mentre il Negativo genera una differenza *negativa* anche con il Positivo. All’interno del rapporto tra il Positivo e il Negativo, ciascuno dei due contemporaneamente pone e nega l’altro, ma secondo rispetti diversi: il Positivo in quanto Positivo pone il Negativo, mentre in quanto polo negativo lo nega. Per converso il Negativo in quanto Negativo nega il Positivo, mentre in quanto polo positivo lo pone.

del positivo, e per questo verso nega se stesso. In questo duplice senso *l'azione negativa rivolta contro il Positivo si dimostra fallace/fallimentare*: innanzitutto *essa ripropone il Positivo* invece di farlo scomparire/cessare, e in secondo luogo essa si rivolge anche contro il negativo, e quindi 'rimbalza' contro quella negazione in cui essa stessa consiste.

Resta in tal modo confermato il carattere puramente positivo del Positivo, cioè il suo restare positivo anche nella relazione con il Negativo. Da un punto di vista appena un po' diverso questo vuol dire che il Positivo resta tale innanzitutto grazie al fatto di venire posto/confermato persino dal Negativo (come anche da qualsiasi negativo).

È grazie a questa conferma persino da parte del Negativo che il Positivo viene ad essere *puro e perfetto positivo*. Infatti, mediante questa complessa relazione, il Positivo separa da sé il Negativo e allontana da sé ogni negativo, e inoltre si distingue (grazie all'autopurificazione) da ogni determinazione, con la quale peraltro si congiunge, rendendola in tal modo un positivo; come ora vedremo meglio.

Il Positivo lascia essere ogni cosa ciò che è; quindi anche il negativo. Ma il negativo – come abbiamo appena visto – è ciò che si autonega/autotoglie. Sicché il positivo, lasciando essere il negativo, lo lascia essere come ciò che, confermando il positivo, si autotoglie. Questo vuol dire che ogni cosa, congiungendosi al negativo, si separa dal negativo. Ciò avviene coerentemente grazie a tutte quelle distinzioni delle quali abbiamo parlato.

Il Positivo, dunque, si congiunge positivamente con ogni cosa distinguendo ogni cosa (con la quale si congiunge) dal Negativo. E si congiunge al Negativo distinguendo ogni cosa dal negativo e separandosi da ogni cosa-negativa. Separando ogni cosa-negativa dal suo essere negativo, l'assoluto costituisce anche l'autopurificazione di tutto ciò che è positivo. In tal modo ciò che è positivo (il portatore del Positivo), separandosi dal Negativo, dà vita a un processo di *autopurificazione* rispetto al Negativo. Anche perché il positivo, in quanto incarnato, è – nella misura in cui viene negato dal negativo – a sua volta negativo del proprio negativo, e in questo senso appartiene al negativo. Separandosi dal negativo in generale, esso si separa anche dal *proprio* negativo, dando così luogo all'*autopurificazione*.

La separazione del Negativo da ogni cosa avviene distinguendo, all'interno di ogni cosa-negativa, il suo essere negativa dalla determinazione-altra-dal-negativo (cioè puramente differente rispetto al negativo). La congiunzione con il Positivo, da parte di tale determinazione puramente differente dal Negativo, avviene riproponendo siffatta determinazione in



una situazione altra da quella negativa, una situazione nella quale essa è appunto libera dal Negativo e congiunta con il Positivo.

In tale relazione le cose-negative vengono rispettate, e con esse anche il Negativo, ma in tal modo esse vengono anche 'salvate' dal Negativo in quanto vengono ri-pro-poste come congiunte con il Positivo. Persino il Negativo viene ad essere positivo, nel suo essere lasciato essere Negativo (confermato come Negativo), nella misura in cui esso si separa da ogni cosa. La separazione consiste appunto nella ri-pro-posizione della cosa-negativa nel suo essere ora, in quanto puramente distinta dal negativo, congiunta con il Positivo. In questo senso persino il Negativo si congiunge positivamente con ogni altra cosa; ciò accade mediante il suo distinguersi positivamente da ogni altra cosa, e quindi mediante il suo separarsi da ogni negativo. La relazione tra il positivo e il negativo è il *processo* (il divenire) mediante il quale ogni cosa si libera dal negativo congiungendosi al positivo.

La soluzione dell'antinomia dell'assoluto consiste dunque nel fatto che il Positivo e il Negativo, pur congiungendosi, si tengono separati. Anzi, si tengono separati proprio in forza del loro congiungersi;<sup>25</sup> e, viceversa, si congiungono proprio mediante il legame di separazione.<sup>26</sup>

Precisamente in questa duplice relazione di posizione e negazione consiste la *distinzione* e quindi anche la *separazione* tra il Positivo e il Negativo.<sup>27</sup> La congiunzione del Positivo e del Negativo è automaticamente insieme anche la loro separazione. Essa è mediata dalla relazione con ogni altra cosa, la quale, grazie a questa relazione Positivo-Negativo, si separa dal Negativo (se ne separa perché essa è in relazione anche al Negativo) e si congiunge al Positivo (se ne congiunge in quanto è in relazione anche al Positivo). Il Positivo resta dunque congiunto al Negativo e nello stesso tempo distinto/separato da esso; e resta congiunto in maniera *puramente* positiva con ogni altra cosa, compreso il Negativo; in tal modo esso resta nello stesso tempo *separato* dal Negativo e *distinto* da ogni altra cosa. In quanto separato dal Negativo, il Po-

25 L'essere congiunto (il congiungersi), dunque, è qui inteso come qualcosa di diverso dal *non* essere separato; e, viceversa, l'essere separato è qui inteso come qualcosa di diverso dal *non* essere congiunto.

26 Come il divorzio, che è appunto un preciso *legame di separazione*, un legame di rottura (negazione) del rapporto/matrimonio.

27 Intendo qui per separazione, infatti, la differenza (distinzione) che comprende anche la negazione tra i due differenti, cioè il fatto che nella relazione bipolare vi sia una relazione (reciprocamente) negativa tra i due poli differenzianti.

sitivo può ri-presentarsi congiunto invece alla totalità degli elementi, compresi quelli con i quali il Negativo è stato congiunto.<sup>28</sup>

Questa 'liberazione' di ogni cosa rispetto al negativo costituisce la conversione in positivo della proposizione teologica classica per la quale il negativo "non esiste"; perché, come abbiamo già detto, esso esiste solo nella misura in cui si incarna, sicché, nella misura in cui si 'disincarna' da ogni cosa, ecco che esso cessa di esistere (cosa che è diversa dal dire che è diventato nulla).<sup>29</sup>

La determinazione completa di  $x$  (cioè  $x$  come determinazione completa) è la totalità di questi suoi aspetti. La determinazione assoluta è la determinazione in quanto totalmente *distinta* dal negativo: tutte le parti/figure/momenti della determinazione vengono *distinte* dal negativo, anche quelle che contestualmente (storicamente, cioè *temporalmente*) risultano congiunte ad esso. E, grazie a questa *distinzione totale*,  $x$  si separa *parzialmente* dal Negativo.<sup>30</sup>

#### 6. La verità dell'assoluto: l'assoluto come verità

L'esperienza dell'assoluto, il suo darsi, consiste nella conferma del positivo da parte di ogni cosa, compreso il negativo. Con questo rapporto di *conferma* del negativo nei confronti del positivo siamo entrati nel cuore del nostro discorso, che riguarda, come dice appunto il titolo, il rapporto tra assoluto e verità.

28 Si ricordi che il Negativo, per esistere, deve essere congiunto con qualcosa; sicché esso, anche quando si relaziona con il Positivo, è sempre altro oltre il suo essere Negativo. Lo stesso vale per il Positivo. Che il Positivo si separa dal Negativo vuol dire che tutte le determinazioni congiunte al Negativo si ripresentano congiunte al Positivo e allontanate dal Negativo.

29 L'assoluto ha rapporto positivo con il negativo in quanto (nella misura in cui) il Negativo non esiste, cioè non si incarna; ma il Negativo esiste, quindi si incarna. Pertanto l'assoluto ha un rapporto positivo con il negativo in quanto il Negativo si *dis-incarna*. In tal modo ogni 'carne' che appartiene al negativo viene 'riscattata' e redenta in quanto separata dal negativo. Di qui la natura temporale e quindi poi storica del rapporto tra il Positivo e il Negativo. Ma si tratta di una storia già tutta compiuta, in quanto totalmente, pienamente positiva. Già tutta compiuta in ogni suo momento. Peraltro, l'esser compiuta di tale storia si dà proprio *grazie* ai gesti temporali (le azioni storiche) con le quali l'autonegazione del positivo appartiene *in toto* all'autopurificazione del positivo.

30 Nel caso del Positivo, invece, la distinzione totale equivale alla *separazione* totale dal Negativo. Perché il Positivo separa ogni cosa, compreso se stesso, dal Negativo, mediante la distinzione (pura differenza) tra il Negativo e ogni cosa.

Infatti la verità, almeno in prima battuta, può essere sinteticamente definita come la dimensione che è libera dal negativo perché è confermata persino dalla propria negazione. L'assoluto, pensato mediante la pura differenza, si presenta dunque come libero/salvo rispetto al negativo. In quanto libero/salvo rispetto al negativo in generale, l'assoluto è libero anche rispetto alla contraddizione, giacché altrimenti esso tornerebbe a essere negativo. Di solito questi caratteri vengono espressi dicendo che l'assoluto è in contraddittorio (non contraddittorio), e poi anche innegabile o incontrovertibile (non negabile o non controvertibile). Ora possiamo recuperare queste formule tradizionali mediante una *conversione* delle negazioni che queste espressioni presentano (*non* negabile etc.) resa possibile dal passaggio attraverso la pura differenza e in generale attraverso le distinzioni che abbiamo proposto. Infatti possiamo ora dire che l'assoluto è salvo rispetto al negativo pur implicando la propria negazione; anzi, è assolutamente salvo rispetto al negativo proprio perché in qualche misura *implica* la propria negazione, ma la implica come ciò che, persino essa, lo conferma.<sup>31</sup>

Dire che l'assoluto è in-negabile significa ora, quindi, che esso si differenzia in maniera puramente positiva da tutto ciò che patisce negazione. L'uso della negazione (“non contraddittorio” o “non negabile” / “non controvertibile”) per esprimere tale circostanza risulta ora legittimo, ma solo tenendo presenti le distinzioni introdotte all'interno del termine “negazione”. Come abbiamo introdotto il termine “*necare*” per indicare l'aspetto necativo/nocivo del “negare”, così possiamo introdurre il termine “*nok*” (che richiama un “*noc*” imparentato con *noceo* e quindi deriva a sua volta da *nĕx*) per esprimere, a livello di congiunzione o di preposizione, tale aspetto *necativo*. Possiamo allora dire che l'assoluto, se è inteso come *nok*-contraddittorio (cioè non-contraddittorio, ma intendendo in senso necativo questo “non”) risulta essere autocontraddittorio, mentre l'espressione “non contraddittorio” comprende anche gli aspetti com-positivi della negazione, quelli per cui l'assoluto è com-positivo persino rispetto al negativo/contraddittorio. Tutto questo potrebbe essere dunque espresso meglio, cioè in maniera più coerentemente positiva, dicendo che l'assoluto è pienamente *coerente* e perfettamente *salvo* rispetto al negativo.

31 Questo, appunto, è diverso dal dire che *l'assoluto* è la negazione del Negativo, o di qualsiasi altra cosa (per esempio della sua stessa identità con il Negativo, etc.), se con questo “è” si intende la coincidenza; lo si può/deve invece dire, se con lo “è” si intende l'implicazione: l'assoluto implica che sia dia, in qualche luogo, un rapporto negativo con il Negativo. L'assoluto è non contraddittorio nel senso che esso è salvo/libero rispetto a ogni negazione e quindi rispetto a ogni contraddizione.

\* . \*

L'assoluto presenta dunque il carattere proprio della verità, quello per il quale il vero viene confermato persino dalla propria negazione. Tale carattere, cui può essere dato il nome dello innegabile, è testimoniato da tutta la nostra tradizione – a partire da Parmenide, attraverso Socrate, Platone, Aristotele, via via passando per Anselmo, Descartes fino a Hegel ed ai contemporanei, tra i quali in particolare Severino – e consiste nel procedimento *elenctico* per il quale innegabile è appunto ciò che è affermato persino dalla propria negazione.

Ma – con riferimento anche a quanto detto nel discorso iniziale sull'assoluto – si deve prestare attenzione al versante positivo, oltre a quello negativo, di tale carattere veritativo. Il versante negativo è quello per cui ad essere innegabile è il negativo (la negazione), perché persino il negativo del negativo è negativo (la negazione della negazione è negazione). Possiamo chiamare “*elenchos* negativo” questo tipo di fondazione. Ma il versante positivo dell'*elenchos* mostra come siffatta fondazione sia un caso particolare, quello appunto negativo, della fondazione elenctica completa. Con questo termine mi riferisco al vero inteso come ciò che è confermato *da tutto* (da ogni cosa), quindi anche dal negativo (dalla negazione), e perciò persino dal *proprio* negativo (dalla propria negazione). In tale prospettiva positiva, insomma, *la verità (innegabile) è ciò che viene affermato/confermato da tutto (ogni cosa), dunque anche dalla negazione e quindi persino dalla propria negazione (dal proprio negativo)*.<sup>32</sup>

È dunque l'assoluto ciò che consente la fondazione positiva e completa dell'*elenchos* (la fondazione veritativa). È l'assoluto, quindi, il *fondamento* della verità elenctico-filosofica, piuttosto che il contrario. È l'assoluto l'autentico fondamento della verità: l'assoluto è la verità della verità.

Ma – ecco il punto sul quale insiste la mia filosofia, perché mi pare che ad esso raramente si presti la dovuta attenzione – da questo segue che allora *la verità, nella misura in cui è negazione, viene ad essere autonegazione*. Perché la verità, in quanto tale, è definita dal fatto che persino la sua negazione (la non verità) la conferma; sicché, proprio in quanto è verità, è definita dal fatto che ciò che essa nega (che è necessariamente la sua negazione, cioè la non verità) la conferma; in tal modo essa, *in quanto* nega ciò

32 Questo è per esempio lo *elenchos* aristotelico (libro IV della *Metafisica*). Ma il caso più esemplare ed efficace, almeno a livello immediato, è quello della negazione: la negazione è innegabile perché persino chi la nega la conferma/riafferma.

che la conferma, nega se stessa, ed è quindi autonegazione (e perciò contraddizione). Per questo la verità, in quanto è diversa dalla contraddizione, è diversa anche dalla negazione. La piena verità è dunque quella che *pone* ogni cosa; e pertanto, essendo confermata da ogni realtà, determina e perciò riconosce la *assoluta* verità di tutte le pro-posizioni. Per questo essa è anche la posizione per la quale *tutte le pro-posizioni sono assolutamente vere* (onnaletismo).<sup>33</sup>

L'assoluto si presenta in tal modo come la dimensione rispetto alla quale ogni negazione si configura come un'autonegazione, cioè come una contraddizione. Per dirla in latino – anche al fine di con-frontarla (op-*porla*) rispetto alla formula canonica del pensiero filosofico occidentale (Spinoza-Hegel) per la quale *omnis determinatio est negatio* – possiamo dire che l'assoluto è ciò rispetto a cui (per cui) *omnis negatio est contradictio*. Sempre volendo restare all'interno della lingua latina, possiamo dire che la dimensione dell'assoluto è quella per cui *omnis negatio est autho-negatio* (ogni negazione è un'autonegazione); ovvero anche *omnis negatio est contra-dictio* (ogni negazione è una dire-contro, e quindi poi anche una contraddizione); e infine *omnis contra-dictio est contradictio* (ogni dire-contro è una contraddizione). Quest'ultima formula esprime bene il carattere tautologico di questa posizione: ogni negazione, in quanto è un dire-contro, è una *contra-dictio*, la quale, dal punto di vista dell'assoluto, ovvero del tutto, è un'autonegazione e quindi una contraddizione, cioè – appunto – una *contradictio*. In quanto tutto è positivo, ogni negazione viene ad essere *in qualche modo* negazione di quella determinazione che la negazione stessa è.

### 7. Il valore veritativo del discorso sull'assoluto

Risulta dunque che tutto quanto è stato sin qui detto dell'assoluto risulta fondato in maniera elentica, e può quindi essere dichiarato verità nel senso più forte e completo di questo termine. Non solo, dunque, dell'assoluto si può parlare, e in maniera coerente, ma esso può venire detto da un discorso che è verità innegabile piena, completa e, appunto, assoluta. Il discorso

33 Questo si verifica, in particolare, perché ogni posizione implica l'affermazione della propria verità, sicché, dal momento che la negazione di tale pretesa-affermazione sarebbe, in verità, un'autocontraddizione, quell'affermazione è assolutamente vera. Questo è quello che io chiamo "onnaletismo": *tutte le vere pro-posizioni sono pro-posizioni vere*.

sull'assoluto, insomma, è dimostrato in maniera assolutamente logico-razionale. Anche se – si badi bene – tale dimostrazione conduce a un punto nel quale *risulta modificata radicalmente la nozione stessa di dimostrazione*, in quanto questa viene liberata da ogni carica negativa, e quindi in qualche misura svincolata dallo stesso principio di *non* contraddizione, che viene tradizionalmente inteso come il fondamento di ogni possibile dimostrazione.

Questo vuol dire che il discorso sull'assoluto, lungi dall'essere contraddittorio, è assolutamente veritativo; perché in esso la presenza della contraddizione, lungi dal costituire un fattore di debolezza, ne rappresenta invece il punto di forza per quanto riguarda la fondazione elentico-veritativa. La contraddizione (autonegazione) assume ora la forma dell'autopurificazione, e in questo senso appartiene essa stessa al positivo; da questo punto di vista vengono recuperate anche tutte le posizioni 'apofatiche': persino la loro verità viene pienamente recuperata.

\* . \*

In tal modo è risolta non solo quella specifica obiezione dalla quale ha preso le mosse questa parte del nostro discorso, ma in un certo senso anche qualsiasi possibile obiezione contro la dicibilità dell'assoluto. Tuttavia proprio il carattere peculiare di tale soluzione (pensiamo in particolare all'onnialetismo) comporta che essa abbia un atteggiamento puramente/pienamente positivo anche nei confronti di quelle obiezioni, e dunque *faccia proprio tutto quello che le obiezioni contro la dicibilità dell'assoluto affermavano*. Assistiamo dunque a una sorta di *trasfigurazione positiva* del significato delle obiezioni portate dall'apofatismo, cioè a quello che possiamo chiamare il passaggio dalla trascendenza negativa a quella puramente positiva.

Vediamo meglio. L'impostazione apofatica è quella che nega la possibilità di un linguaggio che parla dell'assoluto in quanto afferma la *trascendenza* dell'assoluto rispetto al discorso e al linguaggio. Riguardo alle posizioni che giustificano l'intrascendibilità del *logos* (linguaggio, discorso, pensiero) in base alla considerazione che anche la posizione che afferma la trascendenza è pur sempre un pensiero (una forma di *logos*), l'apofatismo tendenzialmente le liquida considerandole un "giochino logico", incapace di cogliere i problemi di ciò che sta al di là del linguaggio/discorso/pensiero. Anche perché la posizione-obiezione apofatica sostiene di norma che l'esperienza dell'assoluto è radicalmente eccedente quella del *logos* in quanto essa ha a che fare, piuttosto che con il discorso e il ragionamento, con l'emozione, il sentimento e simili; per esempio con la devozione (la *bhakti*), o con l'affettività, piuttosto che con la teologia.

Il problema è che con i “giochini logici” bisogna comunque fare davvero i conti; se non altro perché, nella misura in cui si assume che la dimensione del *logos* è quella dicotomica della non contraddizione (*sic et non*), proporre una dimensione (quella mistica) che va al di là di quella logica significa riprodurre una dicotomia di tipo logico. Del resto, fare i conti con questo “giocino” è possibile, perché è possibile affrontare tutta la questione in una maniera diversa, precisamente quella che vede *la dimensione mistica come un’esperienza che porta a compimento la stessa dimensione logico-razionale*. In tale prospettiva, infatti, l’assoluto è certamente *trascendente* rispetto al linguaggio che lo nomina/dice, ma ciò ora – all’interno della prospettiva della pura differenza – è compatibile con il fatto che il linguaggio è in grado di dire l’assoluto, appunto perché la trascendenza di cui adesso si parla si distingue da quella trascendenza che *non è* linguaggio e discorso. È solo all’interno della impostazione negativa, per la quale la differenza è negazione (e quindi poi contraddizione), che il fatto che l’assoluto si distingua/differenzii dall’assoluto-detto (l’assoluto-in-quanto-detto) significa che l’assoluto *non* può essere detto. È appunto proprio e solo grazie al discorso di tipo puramente positivo che risulta possibile affermare una dimensione eccedente/trascendente il pensiero, dal momento che invece un pensiero di tipo negativo, come abbiamo appena visto, rende contraddittoria tale affermazione. Il discorso proposto, dunque, è lontanissimo dal ridurre tutto, e in particolare l’assoluto, al pensiero; e tuttavia esso rileva che vi è un punto magico nel quale anche il pensiero, che è solo un aspetto del tutto, è assoluto, e quindi ha anche *assoluto valore*.

Qualcosa di simile vale anche rispetto all’osservazione che sottolinea come l’esperienza dell’assoluto sia qualcosa che va *al di là di un’esperienza meramente intellettuale, cioè logico-razionale*. Ebbene, anche su questo il discorso puramente positivo si trova assolutamente d’accordo; chi ha detto, infatti, che l’esperienza razionale è *solo* razionale? In effetti il riconoscimento che comunque occorra anche un altro tipo di esperienza oltre a quella razionale è pienamente compatibile con il fatto che vi è un pensiero/discorso che dice *perfettamente* l’assoluto. Perché lo dice, appunto, come *trascendente* ciò che noi (umani, mortali etc.) possiamo dire, pensare, sperimentare; e può dire questo nella misura in cui è pienamente pervaso e permeato da tale dimensione, che possiamo chiamare mistica. Di solito l’apofatismo descrive tale dimensione come non vincolata/limitata alla prospettiva della *non contraddizione*, come è invece quella logico-razionale, che deve dunque essere abbandonata da parte del mistico dal momento che le due sfere risultano incompatibili. Ora, quello che di solito si trascura è il fatto che è *proprio dal punto di vista della logica della non-contraddizione* che la ragione risulta es-



sere *incompatibile* con la mistica; infatti dal punto di vista mistico, il quale (proprio assumendo la prospettiva di chi afferma questa dicotomia) non è vincolato alla logica della non contraddizione, le due prospettive possono ben risultare compatibili. Questo vuol dire che – paradossalmente – è proprio dal punto di vista logico-razionale (inteso in senso negativo) che il discorso logico-razionale *non può* cogliere il mistico, perché invece *dal punto di vista mistico è ben possibile che persino il discorso razionale colga il mistico*. L'autentica esperienza mistica è dunque quella che coglie come anche/persino il discorso logico-razionale sia in grado di esprimere il mistico; e, per converso, come il discorso perfettamente logico/razionale sia quello che riconosce la sua capacità di cogliere il mistico, ma ... di coglierlo come essenzialmente trascendente ogni contenuto razionale.

Risulta dunque confermato come proprio questa prospettiva mistica consenta di realizzare il compimento autentico della logica razionale. Perché abbiamo visto che è proprio la logica razionale che, portata al proprio compimento, implica il superamento di quella logica che, identificando la differenza con la negazione, rende contraddittorio ogni tentativo di trascendere l'ambito governato dal principio di non contraddizione.

#### 8. Il linguaggio dell'assoluto e il discorso assolutamente positivo

Ma quale linguaggio può *testimoniare* l'assoluto? In particolare: può, un linguaggio *negativo*, esprimere adeguatamente il puro/perfetto positivo, cioè l'assoluto?

La questione è delicata e complessa. Il discorso che testimonia l'assoluto comprende necessariamente la negazione, giacché parla inevitabilmente del negativo.<sup>34</sup> Nello stesso tempo parla anche del puro positivo: il puramente, perfettamente libero/salvo rispetto al negativo. Esso è dunque un linguaggio *duplice*. Da un lato descrive il negativo e con ciò, naturalmente, attribuisce negatività al negativo (riconosce la negatività del negativo); dall'altro lato

34 In primo luogo perché, riferendosi al tutto, si riferisce a ogni cosa e quindi anche a quell'aspetto della realtà che è il negativo. Per questo verso, però, il riferimento è solo formale, ed è totalmente paritario, nel senso che il discorso sul tutto si riferisce al negativo *come a ogni altra cosa*. In secondo luogo, però, perché, riferendosi al tutto in quanto positivo, si riferisce *esplicitamente* al negativo, sia pure come ciò che *rispetto al negativo è, per il negativo*, il suo contrario. Qui, in particolare, ciò si rivela nella possibilità che la variazione (implicita nella ripetizione) venga rifiutata, generando così il negativo. La ri-petizione è appunto la 'volontà' che il positivo si ri-produca anche nella variazione, cioè si produca *di nuovo*.



descrive il puro positivo, e il suo essere libero/salvo (differente/distinto) rispetto al negativo.<sup>35</sup> Per questo secondo versante, tale ‘descrizione’ avviene grazie a un linguaggio diverso da quello che opera mediante negazioni, diverso cioè da quello che, descrivendo, definisce-determina un qualcosa attribuendogli un tratto *negativo*. Perché l’assoluto, in quanto puro positivo, è differente da ogni negativo. In questo senso l’assoluto è *un aspetto* del tutto. Del resto questo è ovvio; perché – come si è già rilevato – l’assoluto, essendo il tutto-positivo, è un *particolare* aspetto del tutto, appunto quello positivo. L’assoluto può dunque essere *determinato* come tutto-positivo mediante un linguaggio capace di esprimere l’aspetto puro della differenza. Il linguaggio che esprime adeguatamente e coerentemente l’assoluto è quindi un linguaggio capace di essere puramente, perfettamente libero rispetto al negativo: un linguaggio capace di esprimere (dire) *positivamente* tutto.<sup>36</sup>

\* . \*

Ma c’è un secondo aspetto, decisivo, che va considerato. Il linguaggio che dice l’assoluto parla di ciò per cui tutto è positivo: ogni determinazione si congiunge al positivo e si separa dal negativo. Ora, questo dire è verace se effettivamente *ogni determinazione* risulta separata dal negativo. *Ogni determinazione*; dunque *anche il discorso che enuncia questa verità*. Pertanto, per un verso il dire filosofico consiste nel riconoscimento dell’assoluta verità di tutte le pro-posizioni (onnialetismo); per l’altro verso, nella misura in cui nega (opera negazioni), e quindi diventa negativo (perché viene inevitabilmente a sua volta contro-negato), esso stesso, con il suo darsi, rende falsa (in

35 Tale linguaggio parla dunque della negazione come di quella cosa che, rivolta all’assoluto, si sdoppia, essendo da una parte negazione di ciò a cui si rivolge e dall’altra parte sua conferma/posizione. Si badi che il Positivo (e quindi l’assoluto), implica *originariamente* la *possibilità* della negazione (e quindi del negativo). Esso, infatti, è *definito* dalla *richiesta*, cioè dalla evocazione di una dimensione *ulteriore rispetto a quella data*, come è evidenziato dal fatto che esso è originariamente ri-petizione (ri-chiesta), e inoltre dal fatto che questa ulteriorità può mostrare dei caratteri che sono meno positivi del positivo dato, e in questo senso sono negativi. Per questo, il Positivo implica originariamente la relazione (di op-posizione) rispetto al Negativo/negativo. E quindi, in quanto *positivo* – con la minuscola, cioè misto (compreso, si badi, quel positivo di cui il Positivo, cioè il positivo-in-sé, è il portatore) – esso implica originariamente la *possibilità* (*eventualità*) della propria negazione, di conseguenza la possibilità del proprio essere negazione della propria negazione e quindi, in tal modo, autonegazione e perciò autopurificazione.

36 Tutto, quindi anche il negativo. Dove dire *positivamente* il negativo significa dirlo come un contenuto *anche* contraddittorio e autonegativo.

qualche senso) l'affermazione in cui consiste. Pertanto, affinché il dire filosofico sia vero, è necessario che esso consista in un dire diverso da qualsiasi forma di negazione, e tale è solo il discorso che *pone*, e con ciò rende *positiva*, ogni cosa (com-ponendola con ogni altra): ogni cosa, quindi anche ogni pro-posizione, ogni *discorso* e ogni *linguaggio*.

E qui c'è un punto che va messo bene a fuoco. Dal momento che il linguaggio è (e comprende) anche una grande quantità di determinazioni che sono *altre/altro* rispetto al Positivo, esso appartiene a quel mondo misto/incarnato che è originariamente esposto al negativo. In quanto, dunque, *anche il linguaggio dell'assoluto* (genitivo oggettivo: il linguaggio che parla dell'assoluto) appartiene al Negativo, *anch'esso presenta dei tratti che sono propriamente negativi*. In quanto è tale, siffatto linguaggio viene ad essere a sua volta un negativo. In questa misura esso va dunque incontro a quello stesso processo di autonegazione, e perciò di purificazione/autopurificazione, che caratterizza in verità ogni negazione. In questa autopurificazione del linguaggio negativo, che è proprio del mortale, il problema centrale è dunque quello della *gestione* della negazione. Da questo punto di vista il linguaggio puramente positivo è quello che dice ciò su cui tutti (*ma proprio tutti*) sono d'accordo, e quindi ciò che si distingue, mediante la pura differenza, da ogni discorso che sia polemico o contrappositivo (che si pone *contro* qualche posizione).

Possiamo allora dire che il discorso filosofico autentico, in quanto parla dell'assoluto, si distingue da ogni discorso *negativo*. Per questo tutte le negazioni che in esso compaiono – e vi *devono* comparire – vi compaiono come negazioni che, in quanto sono operative, lo sono dal punto di vista del non-assoluto (inteso come quello che nega l'assoluto),<sup>37</sup> perché dal punto di vista dell'assoluto sono puramente ponenti/positive. Dire che Caino uccide Abele è, di per sé, diverso dall'uccidere qualcuno, e anche solo dal *condannare* qualcuno. Sta di fatto che quasi sempre nel nostro linguaggio le negazioni sono nello stesso tempo anche almeno la *minaccia* di *condannare* (con-dannare: arrecare *danno* a) qualcuno/qualcosa (quanto meno la posizione negativa nei confronti della propria), e quindi di *necare* qualcuno/qualcosa. In questo senso l'esperienza alla quale chiama il discorso sull'assoluto è estremamente elevata e ardua: esso invita infatti a vivere con la consapevolezza che ogni volta che neghiamo qualcosa stiamo *ne-cando* qualcuno/qualcosa, e ci stiamo quindi, in qualche misura (in particolare in quanto “tutto”), *suicidando*.

37 Nega l'assoluto nel senso che pone come assoluto qualcosa che è il non assoluto. Con la precisazione che il non-assoluto è l'assoluto-che-è-non, cioè l'assoluto che è negativo (e quindi poi è anche “l'assoluto non”). Esso pone quindi il contraddittorio.

Questo vuol dire che il linguaggio testimonia autenticamente l'assoluto nella misura in cui in esso traluce quella pura, perfetta positività di cui esso parla. Per questo aspetto, *il linguaggio dell'assoluto deve essere a sua volta* – in qualche senso e in qualche misura – *assolutamente salvo/libero rispetto a ogni negazione/negatività*. L'autentico linguaggio dell'assoluto è dunque quello che è linguaggio dell'assoluto in un duplice senso, come genitivo oggettivo (il linguaggio che parla dell'assoluto) e come genitivo soggettivo (è il linguaggio con cui l'assoluto parla). Quella che parla nel guerriero che sta morendo non è solo la parola che parla *di* Amida, ma è proprio la voce dello stesso Amida. È la parola che “tutto benedice”; tutto bene-dice: dice tutto come bene, come positivo. E dice ciò *in verità*.

Si badi – detto di passaggio, anche se si tratta di un inciso importante – che dire bene il tutto significa dire la gioia del tutto. Perché ciò che è davvero difficile, praticamente impossibile, da dire è la gioia. Sono le cose belle che non riusciamo a dire, nel senso che quando le diciamo le rovesciamo nel loro opposto. Siamo abituati a pensare che siano le cose brutte quelle che non si possono dire (dire a qualcuno che lo vediamo invecchiato, imbruttito), e naturalmente anche questo è vero; ma ancora più difficili da dire sono le cose belle (la ‘bellezza’ delle “fanciulle in fiore”), in quanto la loro ‘rivelazione’/s-velamento ha effetti sconvolgenti. Solo un dire *magico-poetico*, forse, può dire tutto ciò *positivamente*. Un discorso capace di dire le cose “[...] così, che a quel modo, esse stesse, / nell'intimo, / mai intesero d'essere”.<sup>38</sup> O, appunto, un dire autenticamente, assolutamente filosofico. Dire la beatitudine dell'esistenza. Perché la vita è gioia; ed è proprio per questo che i mortali sono infelici. Giacché i mortali sono coloro la cui *avidyā* (ignoranza) li tiene attaccati a un modo particolare ed esclusivo del realizzarsi della gioia, e a causa di ciò essi *rifutano* le variazioni del darsi della gioia. Per questo, appunto, è vero quanto appena affermato: *poiché la vita è felicità, i viventi sono infelici*. È questo che è difficile, praticamente impossibile, da dire ai viventi-mortali. La cosa ‘impossibile’ da comunicare loro è la felicità dell'esistenza, del tutto dell'esistenza. La verità è lo splendore dell'esistenza, e quindi, certo, anche di quella forma di esistenza che è la verità. *Veritatis splendor* – come recita il titolo di una relativamente recente Enciclica papale – il quale peraltro mostra la sua piena verità nella misura in cui è in grado di testimoniare e di ‘realizzare’ la *splendoris veritas*, cioè la verità di quello splendore che è la vita, anche la nostra.

38 Rainer Maria RILKE, *Elegie Duinesi [Duineser Elegien (1923)]*, trad. it., con testo originale a fronte, di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978; “Nona Elegia”, pp. 54-59, p. 57. Ho leggermente modificato la traduzione.

### 9. La vita dell'assoluto: tra mortalità e beatitudine

Il discorso dell'assoluto ci fa approdare a una terra dove il dire filosofico si presenta come un'espressione estremamente concreta dell'esistenza reale, quella che ha a che fare con i fenomeni della gioia e del dolore. Incominciamo in tal modo a scorgere le implicazioni esistenziali di quella *coappartenenza del positivo e del piacere, da una parte, e del negativo e del dolore, dall'altra parte*, alla quale abbiamo già fatto sia pur brevemente cenno all'inizio del nostro percorso e poi anche nel seguito. Perché, come il piacere è ciò che implica il desiderio della propria ri-petizione, così il dis-piacere è ciò che implica il desiderio della propria cessazione, essendo il dolore ciò che implica il proprio rifiuto. Quindi, come la gioia è l'esperienza della ri-petizione del piacere, così il dolore è l'esperienza del rifiuto di ciò che si dà, e quindi il ri-proporsi del dispiacere. In questo modo, il piacere è ciò che (come il positivo) implica la propria re-incarnazione (quindi la congiunzione/com-binazione e la costruzione della realtà), mentre, all'opposto, il dolore (come il negativo) è ciò che implica la propria dis-incarnazione (quindi la dis-giunzione e la di-struzione/de-costruzione della realtà).

Tra dolore e rifiuto vi è equivalenza (in senso logico): l'uno comporta sempre anche l'altro; come, d'altra parte, accade tra piacere e com-posizione. Pertanto la negazione (quando è operativa piuttosto che descrittiva) implica sempre una qualche forma di rifiuto. Questo vuol dire che un'esperienza segnata dalla negazione, in quanto è segnata dal rifiuto, è segnata dal dolore. Per ciò, chi esprime il *gaudium plenum* (la *ānanda* etc.) con un'espressione negativa, in realtà sta soffrendo; e dunque in qualche modo si contraddice (anche se – si badi – con ciò si purifica). Chi nega sta rifiutando e quindi sta soffrendo. Il linguaggio che testimonia il pieno positivo deve fare i conti con il fatto che ogni rifiuto è autorifiuto ed è quindi un rifiuto della parola dell'assoluto. Solo la pura posizione del tutto è l'espressione della piena gioia.

Ma *la vita del mortale* è l'orizzonte dell'esistenza dolente e mortifera (che arreca morte). Il discorso che dice l'assoluto (il tutto positivo) nasce dunque dalla consapevolezza che il mondo quale noi lo conosciamo (Schopenhauer) è “un bruscolo in metafisica” (Leopardi). Dal punto di vista dell'assoluto (il tutto-positivo), il darsi del mondo-del-negativo (del mortale) è un evento molto particolare. La generazione dei mortali è un evento peculiare. Essa accade insieme all'accadere dell'esperienza della gioia. Perché – come si diceva – la vita è gioia, e quindi la vita dei mortali è dolore (“ogni esistenza condizionata è dolore”, insegna il Buddha), dal mo-

mento che la gioia è originariamente (per via della richiesta di ri-petizione) esposta alla possibilità della propria trasformazione e quindi cessazione, perciò del proprio rifiuto, determinato dalla *avidyā* che rifiuta l'impermanenza che trasforma la gioia. Ebbene, la vita dei mortali è una possibilità *particolare* (anche se *peculiare*) dell'esistenza. Così come ci sono stati i dinosauri, così come (questo, almeno, i mortali sperano) ci sarà un tempo nel quale i tecnosauri (le forme di vita che si apprestano a dominare la terra) *saranno stati*, allo stesso modo tutto questo (dolore, morte, distruzione, guerre), è, da un certo punto di vista, un 'passato'. Penso per esempio alla lettura dell'eterno ritorno di Nietzsche per la quale tutto ritorna tranne il negativo (Deleuze). Si apre allora uno sguardo per il quale tutto questo mondo (ecco di nuovo Schopenhauer), che i mortali ritengono intollerabile ma insuperabile, è in verità un episodio molto lontano, come la vita dei dinosauri. È quindi possibile l'aprirsi di uno spazio che schiude tutto un altro mondo rispetto a quello dei mortali. Mondo che però, se nasce come rifiuto dei mortali, conduce alla loro 'rottamazione' (fenomeno che pare oggi delinearsi), o addirittura alla 'macellazione' dei mortali (quale quella che è in corso da decenni nel Grande Medio Oriente); perché il dolente mortale è inadeguato all'idea di un tutto positivo, qualora questo non si sia trasfigurato nella figura del *puro* positivo, quella che attribuisce al *tramonto* dei mortali la beatitudine della quale parlano le tradizioni sapienziali. Beatitudine data dal fatto che, nella visione di un'esistenza già-sempre compiuta nell'assoluto, tutta la sofferenza dell'esistenza dolente-mortale appare come *passata*, cioè allontanata e quindi *remota*.

#### 10. *Le parole dell'assoluto: l'insegnamento e il Maestro*

Il discorso filosofico che parla dell'assoluto (il perfetto positivo), parla dell'essere maggiore/migliore tra tutti gli esseri (tra tutte le forme di essere) che si possono pensare. L'assoluto è il *maximum quod cogitari potest; res maxima inter eas quae cogitari possunt; res maxima quae cogitari potest*. Questo essere tutto-perfetto comprende anche il linguaggio perfetto. Per questo, siffatto discorso è diverso dal *mio* discorso; perché questo, come tutti i discorsi dei mortali, è intriso di 'negatività'. Il linguaggio che testimonia l'assoluto quasi inevitabilmente – e, direi, inevitabilmente per i mortali – dà luogo a delle forme *negative/negative*. In quanto tale, esso è coerente con il proprio dire, e quindi è diverso da una contraddizione, nella misura in cui consiste nell'autopurificazione del linguaggio rispetto al negativo.

Non a caso, nell'esperienza del mortale, *il discorso che dice l'assoluto viene rifiutato*. Ciò accade di necessità, essendo intollerabile, per il mortale, che a dire la verità sia qualcun altro da lui, e *non* egli stesso. Perché, nella concezione negativa che è propria del mortale, se l'assoluto (la verità) è ciò che viene detto da un altro, allora esso *non può* essere ciò che dico io, e viceversa. E siccome solo il rapporto con l'assoluto è ciò che salva,<sup>39</sup> se l'assoluto *non è* ciò che dico io (e non lo è per il semplice fatto che lo ha detto un altro), allora io non sono salvo; sicché, se mi voglio salvare, devo rifiutare l'idea che qualcun altro possa dire l'assoluto. Il bello (cioè il tragico) di questa situazione è che è proprio questo rifiuto ciò che mi condanna all'impossibilità di salvarmi.

Questo vale in maniera particolare per il professore di filosofia e in generale per l'intellettuale; perché egli, parlando *ex cathedra*, cioè dalla parte del potere, si trova in una situazione assolutamente aporetica. L'autore (autorità), infatti, impone (*epistème: epì – histemi*) con la forza ciò su cui invece tutti per definizione dovrebbero essere liberamente d'accordo. Sicché da un lato egli *deve escludere* la possibilità che ciò che gli allievi sanno sia vero, ma dall'altro lato egli *deve essere rin-negato* dagli allievi. È anche per questo che la cultura dell'Occidente è il *rifiuto* del Maestro. Il Maestro viene rifiutato perché – nella logica dell'*omnis determinatio est negatio* – l'illuminazione dell'altro è incompatibile con la mia. In tal modo il discorso 'salvo' (rispetto al negativo) non può darsi.

L'esperienza del linguaggio perfetto che testimonia l'assoluto – quella che porta alla luce, svela, manifesta (*a-letheia*), questo aspetto puramente positivo del linguaggio autopurificantesi – è la situazione *magica* nella quale si realizza una comunicazione per la quale *è proprio e solo il fatto che io riconosca l'altro nel suo essere illuminato ciò che mi consente di cogliermi come a mia volta illuminato*. Credo che questo abbia qualcosa a che fare con l'esperienza tipicamente orientale del *Guru*.<sup>40</sup> Certamente, da un lato l'allievo deve superare la concezione negativa per la quale la verità

39 Anche il Maestro Eihei Dōgen insegnava qualcosa di questo genere: se sei illuminato ti viene l'espressione, se ti viene l'espressione sei illuminato. Se qualcuno riuscisse *davvero* a dire questa cosa, costui riuscirebbe forse a scrivere un libro che farebbe esplodere tutti gli altri libri del mondo, come suggerisce Ludwig Wittgenstein nella *Conferenza sull'Etica*, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, pp. 5-19, p. 11.

40 Sul tema del Guru si può vedere l'importante libro di Antonio Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India* (con la prima traduzione italiana del "Canto sul Maestro"), Carocci, Roma 2009.

appartiene *in esclusiva* al Maestro (“Se incontri il Buddha, uccidi il Buddha”), perché la verità è tale solo se viene detta in prima persona. Ma, dall’altro lato, il *superamento* del Maestro (il ‘parricidio’) deve avvenire in maniera puramente positiva: se rin-nego il Maestro faccio venir meno la mia stessa illuminazione. Anche per questo il “dire che salva” può accadere solo all’interno di una *comunità* (*Sanga, ekklesia*, comunità filosofica, e così via) che si ponga consapevolmente il problema del rapporto con il Maestro. Comunità in cui la verità viene compresa dall’allievo (lo *insipiens*) senza suscitare in lui invidia, rifiuto o negazione (cioè *contra-posizione*, rinnegamento).

### 11. *Un caso ‘magistrale’: il Maestro Anselmo d’Aosta*

Il discorso che testimonia autenticamente l’assoluto è quello che riconosce in ogni altro il proprio maestro. Se questo vale per *ogni* altro, esso vale anche per i *grandi* maestri. Vorrei allora tentare – a mo’ di conclusione – un dialogo, coerente con quanto detto, con *un Maestro assoluto* (qui è proprio il caso di ricorrere a questa espressione...) in merito al discorso sull’assoluto: Sant’Anselmo d’Aosta. Anselmo è un Maestro esemplare per il nostro discorso, grazie in particolare al suo *Proslogion*,<sup>41</sup> testo del quale propongo ora un’ultrasintetica lettura che si articola in quattro passi.

Primo passo (capitoli II e III): *il discorso sull’assoluto*. L’assoluto (Dio) è *id quo maius cogitari nequit* (II, § 4). Per Anselmo il discorso sull’assoluto vi è, e può essere espresso in maniera chiarissima e perfettamente logico-razionale. Addirittura elenctica, almeno nel senso che la dimostrazione dell’esistenza dell’assoluto (Dio) è resa irrefutabile dalla circostanza che persino il suo negatore (l’*insipiens*) è costretto a confermarla. Infatti, chi pensasse che Dio, definito in quel modo, non esiste, starebbe pensando qualcosa di inferiore (in quanto non esistente) allo stesso contenuto pensato come esistente, quindi non starebbe pensando Dio; pertanto non è possibile pensare che Dio non esista.

Secondo passo (capitoli XIV e XV): *la differenza tra l’assoluto e l’assoluto-pensato*. Anche dopo aver dimostrato *in verità* la necessaria esistenza di Dio (che è la somma beatitudine, ciò a cui l’anima dell’uomo anela come alla fonte di ogni gioia) Anselmo non gode della gioia che da ciò dovrebbe scaturire; infatti la sua anima “non sente ciò che ha trovato” (XIV, § 1), e,

41 Anselmo d’Aosta, *Proslogion*, ed. it. a cura di Lorenzo Pozzi, con testo latino a fronte, Rizzoli, Milano (1992<sup>1</sup>) 2007<sup>7</sup>.



a parte Dio, “non vede null’altro che tenebre” (XIV, § 3). Come è questo possibile? Forse che quello che abbiamo dimostrato e quindi pensato non è Dio? No, questo si spiega con il fatto che Dio è “*quiddam maius quam cogitari possit*”: qualcosa di maggiore rispetto a tutto ciò che si possa pensare (XV, § 1). Si badi che anche questo secondo passo ha lo stesso andamento elencativo del passo precedente. Dato che una cosa siffatta (qualcosa che sia maggiore di tutto ciò che si possa pensare) *si può* pensare, se noi non pensiamo Dio come maggiore di tutto ciò che pensiamo, compreso anche quel Dio che abbiamo pensato come necessariamente esistente, non stiamo pensando Dio. Dunque il discorso sull’assoluto implica anche l’affermazione che l’assoluto è maggiore dell’assoluto *in quanto pensato*. Ma tale risposta – questa osservazione naturalmente è mia, non del testo di Anselmo – è diversa da una contraddizione solo se, quando si dice che Dio è differente da Dio-in-quanto-pensato (dal momento che è maggiore di esso), si intende che la differenza è qualcosa di diverso dalla negazione. Perché se il Dio-pensato, per il fatto di essere *differente* da Dio, *non fosse* Dio, allora la dimostrazione dei capitoli II-III crollerebbe (dal momento appunto che ciò che abbiamo pensato mediante tale dimostrazione non sarebbe Dio), e con essa andrebbe in frantumi l’intero, pur mirabile, edificio anselmiano.

Terzo passo (capitoli XVI-XXVI): *il cammino verso la beatitudine*. È quello che a me piace chiamare, in riferimento all’insegnamento del Buddha ma naturalmente in tono un po’ scherzoso, l’ottuplice sentiero anselmiano (XXVI, § 3, soprattutto i versi 24-31 di 22-33); perché esso indica il cammino che si deve compiere per colmare lo iato che sussiste tra il Dio-pensato e Dio. Quindi anche tra la conoscenza innegabile (veritativa) dell’esistenza di Dio e il raggiungimento della felicità, il *gaudium plenum* che solo l’esperienza *divina* di Dio può garantire. Con il pensiero fisso a ciò di cui non si può pensare il maggiore (passo 1), e che appunto per questo è maggiore di tutto ciò che si può pensare (passo 2), tutta la ‘carne’ di Anselmo si avventura in un *itinerarium mentis in Deum* (San Bonaventura) che conduce al punto nel quale la conoscenza dell’assoluto coincide con la piena beatitudine di colui che dice e *pratica* l’assoluto (passo 3).<sup>42</sup> In tal modo anche la testimonianza discorsiva dell’assoluto viene ad appartenere *in toto* a questo puro, assoluto, totale, perfetto positivo. Con il *gaudium plenum* il *Proslogion* si conclude. Ma... ma c’è un “ma”: vi è un ulteriore passo; un passo, per così dire, fuori dalla cornice, perché non appartiene propriamente al *Proslogion* ma alla risposta che Anselmo dà a Gaunilone.

42 Si veda specialmente cap. XXVI, § 3, versi 22-33 (in particolare 24-31).



Quarto passo (Risposta a Gaunilone): *il rifiuto dell'insipiens*. Nella risposta alle obiezioni di Gaunilone, proprio verso la fine, Anselmo, dopo avere ribadito che chi pensa davvero *id quo maius cogitari nequit* non può non pensarlo esistente, fa presente – si tratta di una battuta di spirito, ‘tirata’ anche dalle espressioni latine che qui entrano in gioco, dunque forse anche da ‘sdrammatizzare’ – che se qualcuno, per sottrarsi alla necessità stringente della prova anselmiana, dicesse che la sua formula (“*Id quo maius...*”) non ha senso, cioè che egli “non può pensare o comprendere ciò che dice” (IX, § 2), ebbene, costui meriterebbe non solo di vedersi rifiutare/confutare il discorso, ma addirittura di essere *condannato* e quindi ‘punito’ (coperto di sputi) per la sua impudenza. In questo caso, infatti, “si deve non solo rifiutare [*respuendus*] il suo discorso, ma anche coprire di sputi [*conspuendus*] lui stesso” (IX, § 2). Insomma, in ultima istanza il discorso anselmiano sull’assoluto, la cui forza pareva consistere nel fatto che persino il suo avversario (l’*insipiens*) non poteva far altro che riconoscerne il valore, mette capo a un dialogo che ... finisce a botte (o meglio: a sputi). Con chi rifiuta il magistero della prova anselmiana, alla fine il Maestro non può che arrivare allo scontro ‘fisico’, e quindi al conflitto, e perciò al *negativo*.

## 12. *Infine, il ritorno dell'insipiens: l'assoluta verità persino della negazione del discorso sull'assoluto*

Da questo negativo, cioè dal ‘conflitto’ con il negatore del discorso assoluto (la prova anselmiana), ci si salva solo riconoscendo la piena verità anche del discorso dello *insipiens*, proprio quello che *nega* la verità della dimostrazione anselmiana, cioè nega il valore del discorso/linguaggio che parla dell’assoluto, dal momento che ne nega la sensatezza. Tale negazione/rigetto viene però trasfigurata. Persino essa – in verità (cioè dal punto di vista dell’assoluto) – mostra il suo valore, per esempio in quanto costringe chi fa il discorso sull’assoluto (il Maestro...) a riconoscere che proprio con il suo discorso egli sta *modificando* il significato delle stesse parole che usa (“assoluto”, “Dio”, “*gaudium*”, e così via). Non solo, ma in tal modo egli ha modificato anche il significato della parola “significato”, così che addirittura il *significato* di tale parola risulta ora *trasfigurato*; e quindi poi anche il significato di tutto quello che egli (il Maestro) ci ha detto/insegnato. Nella misura in cui si muove in una logica ‘negativa’ (per la quale porre una differenza equivale a negare qualcosa), chi parla dell’assoluto a questo punto è costretto a porre la differenza tra il nuovo significato del significare e quello tradizionale mediante una negazione, ed è proprio questa nega-

zione che conduce alla *necazione*, di cui gli sputi sono una esemplificazione significativa ancorché contenuta. Per questo il compimento del discorso anselmiano sull'assoluto si realizza davvero nella misura in cui persino con lo *insipiens* il Maestro realizza la com-posizione. Davvero *sapiens* è solo l'*homo* la cui posizione si com-pone anche con quella dello *insipiens*. Solo colui che è capace di tale com-posizione è lo *homo (vere) sapiens* che giunge alla propria perfezione dicendo/testimoniando in maniera coerente l'assoluto; ma quindi anche la verità del discorso dello *insipiens*, il quale dice che l'assoluto non lo si può né dire né pensare (apofatismo). All'interno del discorso dell'assoluto, anche tutte queste negazioni figurano nella loro verità, quindi come posizioni che a loro volta *confermano, trasfigurandolo*, persino ciò che hanno appena negato.

ALDO TOLLINI

## DIRE L'INDICIBILE. DŌGEN ZENJI INSEGNA L'ILLUMINAZIONE

“Assoluto”, allo stesso modo di tanti concetti della nostra cultura, è un termine della filosofia occidentale che è difficile trasportare nel contesto delle culture orientali. In Giappone, normalmente viene reso con *zettai* 絶対<sup>1</sup> che originariamente significa “incomparabile”, per poi passare a significare assoluto nel senso che nulla può stargli alla pari. Senza entrare in discussioni di tipo linguistico o traduttologico, che pure sarebbero interessanti, mi limito a proporre la dimensione dell'assoluto nel Giappone medievale, come quella della cosiddetta “illuminazione” (*satori* 悟り) o “risveglio”.

### 1. *Illuminazione come “assoluto”.*

L'equiparazione di “assoluto” con “illuminazione” o “risveglio”, cioè l'esperienza spirituale che nel Buddhismo giapponese viene chiamata *satori* 悟り, può sembrare arbitraria, ma ci sono alcune ragioni che concorrono a motivarla. La prima di esse è che l'etimologia di “assoluto” è “ab+solutus”, cioè, “liberato” o “incondizionato” e in questo senso può coincidere nel Buddhismo con la condizione di *mushūchaku* 無執着, “libero da condizionamenti”, o *gedatsu* 解脱, “liberato” (dai legami). In altre parole, “assoluto” può essere declinato in termini buddhisti come “liberato dai condizionamenti”, quindi “liberato”, e la corrispondenza è davvero interessante quando si paragoni l'uso di questo termine nell'ambito spirituale o genericamente religioso. Il termine *zettai* 絶対 è parallelo a *zetsudai* 絶待, = separare termine buddhista che significa “qualcosa che va oltre la possibilità di comparazione”, quindi, “assoluto”.

Nel Buddhismo l'esperienza dell'assoluto/illuminazione consiste nella visione “corretta” della realtà oltre il velo dell'illusione. L'illuminazione, quindi non consiste in qualche particolare stato mentale, ma nel lasciar cadere

---

1 Per esempio Nishida parla di “Nulla Assoluto” (*zettai mu*).

ogni forma di preconcezio e nel “vedere” il vero stato delle cose e dei fenomeni. Secondo la dottrina buddhista, esso è lo stato del vuoto, poiché i fenomeni nella loro vera essenza sono privi di sé e vuoti, cioè inconsistenti.

Tuttavia, si noti che nella concezione occidentale, “assoluto” è opposto a “relativo”, ossia indipendente da altro e quindi non condizionato. Ciò che è relativo esiste nella dimensione della dipendenza da altro, mentre l'assoluto sta oltre i condizionamenti, al di sopra di essi, solo, e unico. Nella concezione buddhista, la dimensione dell'illuminazione non è né superiore a quella del relativo, né avulsa da essa, ma dentro di essa. Non consiste nell'abbandonare la realtà per rifugiarsi in un luogo separato, superiore, adamantino; piuttosto riconoscendo la realtà come dimensione del condizionamento, comprenderla, “vederla chiaramente” e prenderne coscienza, senza farsene ingannare.

Il concetto che nel Buddhismo si avvicina maggiormente a quello di “assoluto” è quello del “vuoto” o della “vacuità”, che caratterizza tutti i fenomeni come loro natura fondamentale. Non si tratta di un “vuoto” opposto al pieno, e per la verità, neppure di un vero e proprio vuoto, ma piuttosto di un'assenza, ossia un “non c'è”. L'assoluto del Buddhismo, quindi è la presa di coscienza del fatto che i fenomeni della realtà sono inconsistenti, e attribuire loro una sostanza è l'origine dell'illusione. Questo “vuoto/assoluto” è piuttosto un'assenza che caratterizza tutti i fenomeni, ed è la loro vera natura. Non sta oltre i fenomeni, ma dentro di essi, per così dire. Infatti, secondo il principio buddhista della “coproduzione condizionata” (*pratītyasamutpāda*), ovvero “originazione interdipendente”, ciò che ha realtà incondizionata non dipendente da altro non esiste, poiché tutta la realtà è condizionata, relativa e prodotta da altre cause. “Tutto ciò che sorge come coproduzione condizionata, quello si dice essere la vacuità. Quello essendo una designazione condizionata, è essa stessa la Via Mediana. Qualcosa che non sorge come coproduzione condizionata, quello non esiste. Perciò, una cosa non vuota, non esiste.”<sup>2</sup>

Tutti i fenomeni che compongono la realtà sono insostanziali e illusori, nascono dal vuoto e tornano nel vuoto come dei miraggi che sorgono dal nulla e al nulla ritornano. Il “vuoto” è nei fenomeni, anzi è i fenomeni stessi: in un certo senso potremmo dire che il “vuoto” è l'assoluto che sta dentro il relativo, o l'assoluto del relativo, quindi l'assoluto che sta nel condizionato. Cercare e trovare questo assoluto è illuminazione, è liberazione dai condizionamenti.

2 Nāgārjuna, *Mūla-madhyamaka-kārikā*, 24: 18-19. J. L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 304. Traduzione mia dall'inglese.

Questo vale per ogni tipo di fenomeno, compresa anche la lingua. Quindi la lingua che descrive l'assoluto è un mezzo evanescente e illusorio che descrive un fenomeno evanescente e illusorio. Insomma, il sogno di un miraggio...

Per questo, non esiste, come in Occidente, una realtà assoluta, permanente, che si erge al di sopra e al di là della realtà condizionata. E non esiste quindi neppure una lingua particolare, assoluta, pura verità, che la possa descrivere. L'unico "assoluto" che si possa pensare nel Buddhismo è la verità della dottrina del "vuoto", ossia del "non esserci", e la sua comprensione e realizzazione, l'illuminazione. Perciò, nel Buddhismo, per parlare di "lingua dell'assoluto" dovremmo cercare un linguaggio che descriva la vacuità, e che esprima l'illuminazione.

## *2. Il linguaggio dell'illuminazione*

Nel Buddhismo, il linguaggio dell'illuminazione/assoluto si trova in varie forme. Qui analizzerò quello della scuola Zen, e in particolare quello del maestro Zen giapponese Dōgen (1200-1253).

Descrivendo l'assoluto, si vuole esprimere la verità ultima, insomma la verità più vera, se si può dire così. Tuttavia, la diversità evidente degli approcci usati nella filosofia e nello Zen sono il chiaro sintomo della profonda diversità nell'intendere il concetto di verità, piuttosto che differenze dovute agli strumenti linguistici o a preferenze retoriche. Per dirla in estrema sintesi, mentre in Occidente intendiamo la verità come una formulazione logica, coerente e non contraddittoria, nello Zen, e veramente anche in molte delle forme del pensiero che si pratica in Oriente, si intende invece una dimensione contraddittoria non esprimibile con la mente razionale, ma sondabile solo con mezzi come l'intuizione e le forme non razionali del pensiero, o piuttosto del "sentire". Questo perché nello Zen, per restringere l'ambito, l'obiettivo del percorso sulla Via non è la verità, ma piuttosto la realtà, cioè il vero stato delle cose, che alla fine si identificano con la concezione della vacuità. Per questo, lo Zen rifugge da formulazioni teoriche astratte per sondare le profondità dell'essere nella sua contraddittoria e sfuggente realtà.

Né l'illuminazione e neppure il vuoto sono, quindi razionalizzabili, non oggetto di speculazione astratta, ma solo di ricerca e di esperienza diretta. Non si dà cognizione della verità se non esperita direttamente, e parallelamente, non si dà espressione della verità se essa non provenga dall'esperienza diretta.

Per questo, nello Zen per giungere alla “verità” dell'assoluto non si usa un approccio linguistico logico, cosequenziale, coerente e non contraddittorio, ma un linguaggio che all'opposto, come quello famoso dei *kōan* e dei *mondō* usa una forma di linguaggio che trascende la convenzionalità e la logica e si avvicina al *nonsense* come alcuni sostengono.

In altre parole, il linguaggio dell'illuminazione è quello che trascende la convenzionalità e sfida la ragione per accedere a una dimensione più profonda. Ma si badi bene che il linguaggio dei *kōan* non è un linguaggio che “conduce” all'illuminazione, o che la descrive, ma è il linguaggio stesso dell'illuminazione/assoluto. L'assoluto nello Zen, cioè il vuoto e l'illuminazione, non possono essere “descritti” e diventare oggetto di trattazione astratta, poiché non hanno forma astratta e non sono ipostizzabili. Non hanno neppure forme definite, ma ogni volta cangianti... Si può cogliere solo nelle sue forme particolari, direi individuali, mai generali. E' un assoluto che si presenta sempre in forme ogni volta diverse, e non generalizzabili, né esprimibili in forme astratte.

Per fare un esempio molto noto ecco un *kōan*: «Un monaco chiese al Maestro Tozan: “Cos'è il Buddha?”. Tozan disse: “Tre libbre di lino.”»<sup>3</sup>

In questo esempio, il *focus* sta nel nesso tra la domanda e la risposta. Qui il linguaggio dell'illuminazione consiste nel travalicare il senso comune e nel porre un nesso molto remoto tra il Buddha e “tre libbre di lino”, in modo da costringere il monaco a collegare in modo intuitivo e non razionale i due elementi del dialogo. Nella poesia a commento del *kōan* n. 33 del *Mumonkan* si dice: «Nel parlare alla gente di' solo i tre quarti: non far mai avere loro l'altra parte.»<sup>4</sup>

Allo stesso modo, il maestro cinese Nangaku Ejō (677-744) quando andò a fare visita al Sesto Patriarca dello Zen Enō (638-713) disse: «Se si spiegano le cose anche solo un po' a parole, si manca il centro.»<sup>5</sup> Quindi, dire e non dire, lasciando aperta la porta allo sforzo intuitivo, spingendo il discepolo a giungere alla meta con le proprie forze.

Il nesso nel linguaggio del *kōan* diventa tanto più pregnante quanto più è indiretto. Cogliere questo nesso remoto è una operazione mentale intuitiva che stimola la creatività e la ricerca del significato e del senso delle cose.

3 *Kōan* n. 18 del *Mumonkan*. Zenkei Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta*, Ubaldini Editore, Roma 1977, p. 138.

4 *Ivi*, p. 236.

5 The SAT Daizōkyō Test Database. 六祖大師法寶壇經/附、六祖大師緣記外記 (法海) (No. 2008 宗寶編) in Vol. 48. T2008\_48.0357b21. In <http://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php?lang=en>. In originale: 説似一物即不中.

Il significato sta nel cogliere connessioni tra elementi distanti tra di loro. Così per esempio, nei *kōan* le risposte sono sempre assimilabili a “nessi remoti”, infatti non sono mai consequenziali e relazionano tra di loro quanto di più diverso e lontano si potrebbe immaginare. Ma proprio così facendo si crea significato, poiché la capacità di collegare elementi apparentemente non relazionati è l'essenza della significazione e della comprensione.

La lingua che usano i maestri Chan e poi Zen per esprimere l'illuminazione non è una lingua descrittiva, poiché essi non intendono descriverla, ma è una lingua “espressiva”. Invece di descrivere, esprime e manifesta. In particolare, poiché al centro dei temi trattati vi è la concezione del raggiungimento dell'illuminazione, l'uso della lingua, piuttosto che descrivere in modo logico e articolato cosa sia e come si possa giungere all'illuminazione, cerca di esprimerla e manifestarla direttamente attraverso la lingua. Questa operazione, altamente sofisticata ha il pregio di evitare speculazioni filosofiche e dottrinali, che appunto sono scarse, e di affrontare il tema centrale in modo diretto, che è lo scopo non del filosofo, ma del maestro Zen. Il quale non vuole tanto “spiegare”, nè essere necessariamente coerente fornendo una elaborazione convincente e comprensibile intellettualmente, ma vuole portare il discepolo o praticante direttamente sul terreno dell'illuminazione attraverso l'espedito della lingua. Questa impresa comporta un uso strategico molto particolare che può anche mettere in crisi l'ascoltatore.

Un esempio molto noto è quello del *Sūtra del Cuore Hannya shingyō*, che recita:

O Sariputra, i fenomeni non differiscono dal vuoto, il vuoto non differisce dai fenomeni, i fenomeni quindi sono il vuoto. Il vuoto quindi è i fenomeni.

[...]

Quindi nel vuoto non ci sono i fenomeni, non ci sono sensazioni, l'intelletto, la volizione e la coscienza. Non c'è occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente. Non ci sono i fenomeni, né suoni (udito), né odori (olfatto), né gusto, né tatto, né i dharmā.<sup>6</sup>

Questo linguaggio volutamente contraddittorio che crea disorientamento significa che i fenomeni di per sé non esistono, ma sono emanazioni del vuoto e la forma negativa accentua la sensazione di “assenza”.

6 *Ivi*, 大般若波羅蜜多經 (No. 0220 玄奘譯) in Vol. 05、T0220\_05.0017c03. In <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php?lang=en>

### 3. Dōgen esprime l'illuminazione

Il maestro giapponese Zen Dōgen nei suoi scritti non dà mai una definizione, o anche solo una descrizione dell'illuminazione/assoluto, forse proprio perché ritiene che non sia né definibile, né descrivibile. D'altra parte, ne parla molto ed è famoso per il suo linguaggio che cerca di manifestare direttamente la realtà. Come anche altri maestri, fa ricorso a un linguaggio non convenzionale e che esce dagli schemi logici. Vediamone alcuni esempi.

Capitolo “Sanjūshichi bon bodai bunpō” dello *Shōbōgenzō*:

Il cane è la natura-di-Buddha dell'assenza (無),  
 Il cane è la natura-di-Buddha della presenza (有),<sup>7</sup>  
 Tutti gli esseri senzienti sono non-natura-di-Buddha,  
 Tutta la natura-di-Buddha è non-esseri senzienti,  
 Tutti i Buddha sono non-esseri senzienti,  
 Tutti i Buddha sono non-tutti i Buddha,  
 Tutta la natura-di-Buddha è non-natura-di-Buddha,  
 Tutti gli esseri senzienti sono non-esseri senzienti.

Siccome le cose stanno così, si deve studiare che tutti i dharma sono non-tutti i dharma nella visione della legge dell'assenza di sé. E' il balzare fuori dai legami dell'intero corpo.<sup>8</sup>

E ancora, Dōgen nel capitolo “Busshō” si esprime con: il «*mu* del *mu*» 無の無 (il non c'è del non c'è), quindi accanto al «*mu* c'è il non-*mu*», e poi addirittura il «non-*mu* del *mu*» 無々の無 (il non c'è del non c'è del non c'è) e il «*mu* di tutti i *mu*» 諸無の無 (il non c'è di tutti i non c'è). Allo stesso modo esiste «*mu*yū» 無有 (il non c'è dell'essere).<sup>9</sup> Così anche, «Il tempo della vita è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha. Il tempo della morte è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha.»<sup>10</sup>

In quest'ultima frase, Dōgen vuole dire che sia la vita sia la morte sono allo stesso tempo natura-di-buddha e non natura-di-buddha. Dire che qualcosa è al contempo A e non-A è una contraddizione logica nel nostro sistema di pensiero, ma in una dimensione che trascende la logica, e che vuole puntare direttamente alla realtà assoluta (che è più complessa di quanto la

7 Riferimento al *kōan* del “mu” di Jōshū Jōshin (778-897).

8 Etō Sokuō (a cura di), *Shōbōgenzō*, vol. 3°, Iwanami shoten, Tokyo 1961 (13° ed.), p. 26.

9 *Ivi*, vol. 1°, pp. 315- 344.

10 *Ivi*, p. 343.



logica riesca a spiegare), la contraddizione è la norma. Dōgen vuole mettere in guardia da una comprensione limitata del concetto di natura-di-buddha inteso come qualcosa di concreto che appartiene solo alla dimensione della vita e che si contrappone all'illusione e all'agitazione della mente, e che quindi è l'opposto dell'illuminazione.

Spesso questo tipo di linguaggio usa il contrasto contemporaneo tra affermazione e negazione per trascendere il dualismo. La visione della realtà, sostiene il Buddhismo, e lo Zen, da parte degli esseri umani si basa su una logica dualista che però non rispecchia la vera essenza della realtà multiforme. E' come mostrare la realtà con due soli colori, il bianco e il nero, tralasciando tutti gli altri e le tantissime sfumature... E' comodo, è razionale, ma artificiale. I fenomeni nella dimensione dell'assoluto del Buddhismo, sono e non sono allo stesso tempo, esistono, sono visibili, ma in realtà sono irreali. A questo proposito vale la pena di citare la teoria della Triplice Verità.

Il maestro buddhista cinese Zhiyi智顓 (in giapp. Chigi, 538-597), fondatore della Scuola buddhista Tendai, sostiene che la realtà si manifesta sempre sotto un triplice aspetto: quello della verità buddhista secondo cui la realtà è priva di sé, impermanente e vuota (空). Tuttavia, allo stesso tempo quella stessa realtà si manifesta anche concretamente sotto forma dei fenomeni che continuamente sperimentiamo. Questa verità concreta è illusoria (假) in quanto è vuota, ma comunque esiste. Infine, queste due verità così contraddittorie ma compresenti che caratterizzano la realtà, si compenetrano e si fondono dando luogo alla terza verità (中), quella intermedia che mostra come la realtà sia al contempo assoluta e relativa. Questa teoria permette all'uomo di interpretare la realtà in modo articolato, accettando che esista anche una realtà illusoria, che però è intimamente interconnessa con quella assoluta. In altri termini, permette di vedere l'assoluto nel relativo, o detto altrimenti, di accettare l'illusorio come parte dell'assoluto. Nel percorso verso l'illuminazione, allora, l'aspetto illusorio della realtà non è disgiunto da quello assoluto e vuoto della verità buddhista, quindi la realtà illusoria ha un ruolo importante, poiché è proprio attraverso di essa che l'uomo si muove verso l'assoluto. Dal punto di vista della lingua, ciò vuol dire che attraverso le espressioni convenzionali (o illusorie) si può giungere all'assoluto.

#### 4. *Espressione e illuminazione/assoluto*

Tuttavia, quanto detto finora non basta per descrivere la complessità dell' "espressione dell'assoluto" da parte di Dōgen.

Nello *Shōbōgenzō* c'è un capitolo intitolato “Dōtoku” che è particolarmente interessante per questo discorso. L'espressione 「道得」 *dōtoku* (di cui esiste anche la versione speculare 「得道」 *tokudō* con lo stesso significato) è composta di due caratteri:

1. 「道」 = *dō*, “Via”, cioè illuminazione, ma anche “espressione”, “parole”;
2. 「得」 = *toku*, “ottenere”, “giungere a...”.

Quindi, con questa espressione Dōgen vuole indicare la contemporaneità di ESPRESSIONE della VIA e di OTTENIMENTO della VIA, sostenendo che esprimere la Via e ottenerla sono momenti coincidenti e non consequenziali.

Ciò ha un doppio significato:

1. “chi esprime la Via l'ha ottenuta” e 2. “chi ha ottenuto la Via la esprime”.

Espressione e illuminazione sono contemporanee e inseparabili: sono una stessa cosa.

Questo vuol dire che il linguaggio dell'assoluto non è un esercizio teorico, o una tensione verso di esso, e neppure uno sforzo per razionalizzare una esperienza complessa, ma scaturisce direttamente dallo stato di ottenimento. Per questo non può che avere una forma irrazionale, poetica, o contraddittoria. Riuscire a esprimere l'assoluto è essere nell'assoluto, e chi è nell'assoluto non può che esprimerla. L'espressione autentica dell'assoluto non può che scaturire dall'esperienza di essere in quella dimensione.

Tuttavia, la manifestazione dell'illuminazione non avviene solo con il linguaggio verbale. Infatti dice: «Non esprimersi verbalmente non significa non esprimere la Via, poiché *dōtoku* non è solo esprimersi a parole.»<sup>11</sup> E anche: «Stare solidamente seduti in *zazen* è un modo di *dōtoku*.»<sup>12</sup>

Quindi, la dimensione dell'illuminazione/assoluto si esprime anche con l'azione, ovvero con il linguaggio comportamentale. Famoso è l'esempio del discepolo del Buddha Mahākāśyapa che mostrò la comprensione della dottrina con uno scambio non verbale: il Buddha mostrò un fiore, e Mahākāśyapa sorrise. Questo aneddoto è spesso preso ad esempio di comunicazione che trascende i limiti della convenzionalità del linguaggio verbale ed esprime la comprensione diretta.

Con le parole di Dōgen: «Al momento del risveglio, improvvisamente si realizza il *dōtoku*. Vi si giunge non per mezzo della forza del cuore-mente,

11 Etō Sokuō, *op. cit.*, vol. 2°, p. 72. Cap. “Kain zanmai”.

12 *Ivi*, p. 141. Cap. “Dōtoku”.



nè di quella del corpo, ma in modo spontaneo. Non stupitevi e non pensate che sia strano quindi di avere ottenuto *dōtoku*». <sup>13</sup>

*Dōtoku* significa che esprimere l'illuminazione/assoluto è essere quella illuminazione/assoluto: esprimersi coincide con essere, e essere a sua volta coincide con esprimersi. Viene negata la funzione strumentale dell'espressione in vista dell'illuminazione.

Anche la pratica (per esempio lo *zazen*) è un modo di esprimersi comportamentale, cioè è essere un buddha, agire come un buddha. Ottenere la Via è essere la Via: quindi la pratica cessa di essere un mezzo e diventa espressione dell'illuminazione. Per questo Dōgen parla di coincidenza tra pratica e illuminazione, (*shushō ichinyō* 修証一如) ossia tra espressione e assoluto.

Esprimere l'assoluto... è diventare l'assoluto. O meglio è essere diventato l'assoluto. Non si può esprimere l'assoluto se non si è nell'assoluto. Così non si può esprimere l'illuminazione se non si è nell'illuminazione. Esprimere l'assoluto non è un mezzo per giungere all'assoluto, ma è il segno tangibile dell'esservi già arrivato. Allo stesso modo, la pratica non è un mezzo per giungere all'illuminazione, ma la manifestazione dell'esservi già arrivati.

Dentro la pratica dell'espressione verbale e comportamentale c'è la Via: cercandola, inseguendola si attua. Attuando l'espressione dell'assoluto si diventa l'assoluto: chi esprime l'assoluto è nell'assoluto. Il relativo e l'assoluto non sono contigui, e neppure lo sono lo stato ordinario e l'illuminazione. Nello stato ordinario tutto è ordinario e convenzionale, nello stato dell'illuminazione tutto si manifesta come illuminazione, tutto è illuminazione, nulla escluso.

Se una persona, anche per un breve momento, mostra il sigillo del Buddha<sup>14</sup> nei tre comportamenti,<sup>15</sup> quando si siede in *samādhi*, ogni cosa dell'intero universo assume il sigillo del Buddha [cioè diventa un Buddha], e lo spazio illimitato diventa tutto illuminato.

[...]

Allora, tutte le terre, tutta la flora, i recinti e i muri, le tegole e le pietre, tutti agiscono come dei Buddha e quindi tutti coloro che ricevono i benefici della

13 *Ivi*, p.140. Stesso capitolo.

14 Il sigillo del Buddha (*butsuin*) è una espressione usata per indicare l'autentico insegnamento del Buddha, ovvero lo stato di buddhità.

15 I tre comportamenti del buddhismo sono: il corpo, cioè la postura del corpo, la bocca, cioè l'espressione orale e la mente, cioè lo stato mentale. Essi rappresentano l'intero essere umano nelle sue espressioni fondamentali.



natura,<sup>16</sup> mossi da una azione inconoscibile, diventano dei Buddha in modo molto misterioso e senza necessità di ragionamenti speculativi e giungono all'illuminazione in modo diretto.

E ancora:

Questa realizzazione della Via si estende alla flora e alle varie terre, e tutte insieme emanano una grande luce, e predicano senza limiti il profondo e misterioso Dharma. Si manifesta alla flora, a recinti e muri, alle persone ignoranti e ai santi, e anche a tutti gli esseri che hanno uno spirito, e all'inverso, le persone ignoranti e i santi e anche tutti gli esseri che hanno uno spirito predicano [il Dharma] alla flora, a recinti e muri.<sup>17</sup>

L'illuminazione fa diventare l'intero universo la terra dell'illuminazione.

Le due dimensioni di ordinarietà e di illuminazione, sono nettamente separate, inconciliabili, appartengono a sfere diverse. Dallo stato ordinario con la pratica non si diventa illuminati, e nello stato convenzionale ordinario non si esprime l'assoluto. Solo l'illuminato può esprimere l'illuminazione, anzi non fa altro che esprimerla continuamente.

Nella concezione di Dōgen, ma anche di altre scuole buddhiste, l'illuminazione è data a priori, quindi non è possibile acquisirla perché è già acquisita: si realizza, si attua, poiché c'è sempre stata.

Con "linguaggio dell'assoluto" qui da noi, si intende che l'essere umano ordinario immerso nella condizione convenzionale è in grado, attraverso l'espressione, di oltrepassare la soglie del suo stato e descrivere (o esprimere) l'assoluto. Tuttavia, se egli non ne ha esperienza diretta come può farlo? C'è nell'uomo la scintilla divina dell'assoluto? E' essa che sollecita, dalla sua dimensione dormiente e potenziale, si attua? Nel Buddhismo questa "scintilla divina" sarebbe la natura-di-Buddha, la potenzialità umana a condurre al risveglio.

Sappiamo, però, che la frase del *Sūtra del Loto* che dice: "Tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura-di-Buddha"<sup>18</sup> viene letta da Dōgen con un "gioco di parole" famoso come "Tutti gli esseri senzienti, tutti sono la natura-di-Buddha",<sup>19</sup> trasformando una potenzialità in

16 Letteralmente vento e acqua. Questa espressione sta per i quattro elementi della natura: vento (aria), acqua, fuoco e terra. L'espressione "tutti coloro che ricevono i benefici della natura" sta a significare coloro che sono naturalmente predisposti a diventare da se stessi dei Buddha.

17 Etō Sokuō, *op. cit.*, vol. 1°, pp. 57-9. Cap. "Bendōwa".

18 In originale: *issai shujō, kotogotoku busshō ari*.

19 *Ivi*, p. 315. Cap. "Busshō".



uno stato. Così l'illuminazione (cioè l'assoluto) è una dimensione dell'essere, non del divenire: l'illuminazione/assoluto non è un luogo che si può raggiungere attraverso la convenzionalità, non si può, diremmo noi, razionalizzarlo.

L'assoluto è indicibile, ma non a causa dei limiti della lingua: non è un problema linguistico. Nè si tratta di trovare una lingua che lo esprima, poiché ogni lingua lo esprime, ogni espressione lo esprime, sempre, senza posa. Veramente, la realtà data, quella fenomenica che ci circonda e in cui siamo sempre immersi, è la dimensione dell'illuminazione e ogni fenomeno non fa altro, a suo modo che esprimerla.»<sup>20</sup>

E ancora: «Perciò, le migliaia di alberi e le centinaia di fiori che sbocciano sono l'espressione del vecchio buddha e la domanda dell'immutabile buddha.»<sup>21</sup>

Per questo, nella dottrina di Dōgen, non esiste un linguaggio dell'assoluto (né dell'illuminazione) separato da quello ordinario, così come non esiste un linguaggio che non sia dell'assoluto (o dell'illuminazione). Ogni linguaggio lo è e ogni linguaggio non lo è.

Spesso egli esprime lo stato dell'illuminazione per mezzo di una lingua molto semplice e ordinaria. Per esempio:

L'acqua è limpida fino a terra,  
e i pesci si muovono come fanno i pesci.  
Il cielo è vasto e si estende fino al Cielo,  
gli uccelli volano come fanno gli uccelli.<sup>22</sup>

O anche: «Nella natura del Dharma non vi è andar fuori strada e tra i demoni, ma solo 'Venite per la colazione!', 'Venite per il pranzo!', 'Venite a prendere il tè!'»<sup>23</sup>

Come nel caso citato sopra del *kōan* delle "tre libbre di lino", anche qui il nesso che rende questa frase "linguaggio dell'illuminazione" sta nel rimarcare che il Dharma è la quotidianità, o come diceva il maestro cinese Baso,<sup>24</sup> "la mente quotidiana è la mente dell'illuminazione", quindi presente in ogni momento, in ogni atto e in ogni espressione.

Dōgen scrive:

20 *Ivi*, p. 92. Cap. "Ikka myōju".

21 *Ibid.*, vol. 2°, p. 179. Cap. "Kobusshin".

22 *Ivi*, vol. 1°, p. 410. Cap. "Zazenshin".

23 *Ivi*, vol. 2°, p. 282. Cap. "Hosshō".

24 Baso Dōitsu 709-788.



Perciò, la lingua ordinaria degli *śramaṇa*<sup>25</sup> è 'l'intero universo delle dieci direzioni'<sup>26</sup> ed è lingua e parole corrette. Dobbiamo apprendere bene il fatto che siccome la lingua quotidiana è 'l'intero universo delle dieci direzioni', 'l'intero universo delle dieci direzioni' è il principio secondo cui è la lingua quotidiana.<sup>27</sup>

Il maestro giapponese Giun (義雲, 1253-1333) a questo proposito commenta: «Se si ricerca l'essenza... si trova nelle comuni azioni di tutti i giorni. In qualsiasi luogo si sia, se si portano su di sé le cose in questo modo, si torna sempre qui e si mette in atto la Via così com'è.»<sup>28</sup>

Così come la poesia citata sopra dei pesci e degli uccelli è lingua dell'illuminazione, lo è anche quella sconcertante del «*mu* del *mu*» 無の無 (il non c'è del non c'è), o del «non-*mu* del *mu*» 無々の無 (il non c'è del non c'è del non c'è) e simili, poiché entrambi non sono né linguaggio convenzionale, né linguaggio non convenzionale, ma semplicemente lingua dell'illuminazione, cioè dell'assoluto. Sono espressione, non della verità astratta, ma della realtà concreta che si manifesta in modo multiforme: nella lingua convenzionale possiamo trovare la straordinarietà e, all'inverso, al fondo delle espressioni non convenzionali c'è la quotidianità, poiché la realtà è una sola, ma ha molte facce. La concezione di *dōtoku* come intesa da Dōgen, consiste nel saper cogliere questi nessi vedendo oltre l'apparenza e la superficie, cioè saper leggere lo straordinario in una frase comune che pronunciamo tutti i giorni senza badarci, o, nel cogliere la quotidianità nelle espressioni straordinarie. In definitiva, l'essenza di *dōtoku* consiste nel "celebrare" la parola e farne veicolo di consapevolezza. In "Zazen yōjinki" il maestro Keizan Jokin (1264-1325), successore di Dōgen dice:

Nello Zen, sebbene ci sia un insegnamento, esso non è però un insegnamento comune. Potremmo dire che la Via consiste del puntare direttamente (alla realtà) e trasmettere (l'insegnamento) direttamente (da maestro a discepolo). Si esprime con tutto il proprio corpo, ma questa lingua non ha nè frasi nè versi. Laddove il significato è esaurito e i concetti finiscono, una sola parola riempie

25 Coloro che percorrono la Via buddhista.

26 L'espressione "l'intero universo delle dieci direzioni" sta a indicare l'assoluto.

27 *Ivi*, p. 339. Cap. "Juppō".

28 *Giun hōgo* (Parole del Dharma di Giun), A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino 2012. p. 385.

tutte le dieci direzioni, senza smuovere neppure un capello. Non è forse questo il vero insegnamento di Buddha e patriarchi?<sup>29</sup>

Ecco, allora, cos'è *dōtoku*: “una sola parola (che) riempie tutte le dieci direzioni, senza smuovere neppure un capello” e questa parola non è altro che: «puntare direttamente (alla realtà)».

La ricerca della Via, non significa semplicemente sforzo verso una meta, ma più acutamente ricerca del significato. Del resto, cos'altro è l'illuminazione se non l'attribuzione del significato alle cose? Quando si sia riusciti a dare un nuovo e vero senso alle cose, e a se stessi, si è giunti all'illuminazione. Così, la ricerca del significato deve realizzarsi e attuarsi nell'espressione, verbale o di altra natura. Nell'espressione si trova l'illuminazione: chi si esprime, chi dà significato al mondo, alle cose, alla sua esistenza, ha trovato l'illuminazione.

L'illuminazione/assoluto non è mai una potenzialità, ma solo un'attuazione e solo se attuata esiste. Per questo, esprimersi è illuminazione, poiché espressione, in definitiva è attuazione: chi si esprime verbalmente o in altro modo, manifesta in modo concreto lo stato dell'illuminazione. La realtà non esiste se non è espressa e l'espressione dà forma all'essere. «Sebbene questo Dharma sia intrinsecamente inerente in modo abbondante in ogni persona, non viene alla luce finché non si pratica e se non ci si illumina non si ottiene.»<sup>30</sup> Quindi l'illuminazione esiste solo nella sua attuazione, cioè nell'esprimerla in modo concreto. «In questo modo, può succedere che per (formulare) una espressione ci si impieghi una vita o che ci vogliano varie vite per un'espressione.»<sup>31</sup>

Perciò, esprimere l'assoluto è manifestare l'assoluto che sta dentro di sé, ma la dicibilità dell'assoluto (e dell'illuminazione) non sta nella lingua, ma sta nello stato di chi lo esprime. La dicibilità dell'assoluto non è oggettiva, ma solo soggettiva.

Chiunque può dire “buongiorno, oggi è una bella giornata”, o come citato sopra: “Venite a prendere il tè!” Ma chi può negare che anche questo sia un linguaggio dell'assoluto? Forse che un maestro Zen illuminato non dirà mai una frase del genere? E forse che anche un essere ordinario non la dirà mai? E allora dov'è il linguaggio dell'assoluto?

29 Muraguchi Kazuo (a cura di), *Kokuyaku zenshū sōsho, issū hachikan*, Kokuyaku zenshū sōsho kankōkai 1944, pag. 505.

30 Etō Sokuō, *op. cit.*, vol. 1°, p. 55. Cap. “Bendōwa”.

31 *Ivi*, p. 334. Cap. “Busshō”.

Esiste o non esiste qualcosa che possiamo chiamare “linguaggio dell'assoluto” separato dal linguaggio ordinario?

Per Dōgen esiste solo il linguaggio di chi è ordinario e quello di chi è nell'assoluto, cioè è illuminato. Celebrare la parola, qualunque parola, come espressione dell'assoluto è la cifra dell'illuminazione.

Spesso si dice che l'assoluto è liberazione dalla lingua, ma nel pensiero di Dōgen sarebbe più corretto dire che l'assoluto è liberazione nella lingua.<sup>32</sup>

---

32 Oltre ai testi citati nelle note, si consiglia la consultazione delle seguenti opere: Heine Steven, *Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters*, Oxford University Press, New York 2002; LaFleur William (a cura di), *Dōgen Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu 1985; Okumura Shohaku, *Dōgen Zen*. Kyoto: Kyoto Sōtō Zen Center 1988; Tanahashi Kazuaki (a cura di), *Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dogen*, Shambhala, Boston, MA. 1999; Tollini Aldo, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini Editore, Roma 2001; Tollini Aldo, *Buddha e natura-dibuddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini Editore, Roma 2004; Waddell Norman and Abe Masao (traduttori), *The Heart of Dogen's Shobogenzo*, SUNY Press, Albany 2002.





VINCENZO VITIELLO

I LINGUAGGI *DELL'ASSOLUTO*  
E  
IL LINGUAGGIO DEL DOVER-ESSERE

I

Einen Gott sich sprechend zu denken, ist der absolute Widersinn.<sup>1</sup>

1

Comincio col chiedermi quale genitivo possa attribuirsi all'Assoluto. Certo, non l'"oggettivo", non potendo l'Assoluto, che ha tutto in sé, 'star di contro' quale *ob-jectum* a qualcuno o a qualcosa. Rimane il genitivo soggettivo, per cui con "linguaggio *dell'Assoluto*" s'ha da intendere il linguaggio in cui l'Assoluto parla, e che è l'Assoluto stesso. Pertanto, dacché il linguaggio dice: pietra e albero, animale e uomo, e Dio, e Tutto, dacché dice il finito e l'infinito, l'Assoluto è: pietra e albero, animale e uomo, e Dio; Assoluto è finito e infinito, *simul*.

Ma come? La parola rosa non ha odore, né colore, né spine; certo li evoca, e pur li 'muta' evocandoli, ché altro è il fiore cui è compagna una parola d'amore, altro quello, muto, che si vede nella vetrina del fioraio; ma proprio questa differenza conferma la separazione tra l'essere della rosa e la parola che la nomina. La parola che accompagna la cosa, non è la cosa. A maggior ragione la parola che nomina Dio non è Dio. Nessun orante si accosta in preghiera a Dio, presumendo d'essere Dio!

Nessun orante, certo, la sua parola non essendo la parola di Dio. L'equivoco delle obiezioni, la confusione tra il linguaggio finito dell'uomo e il linguaggio dell'Assoluto, è palese. È nel linguaggio di Dio che la rosa che odora è tutta – col suo odore, il suo colore, le sue spine – nella parola che nominandola la fa essere. La lingua nominale dell'uomo può ambire, al

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt/M 1983, p. 346.



massimo, a restituire a Dio la cosa col nome nel quale Egli l'ha creata, così e-levandola dall'innominale voce della natura.<sup>2</sup>

Compiamo allora lo sforzo di parlare *dalla* prospettiva che è propria dell'Assoluto. Tentiamo almeno, ché se ci fosse *de jure* impedito, in quanto noi umani non abbiamo che parole umane, finite, e non il linguaggio degli dèi – o meglio: del Dio, ché l'Assoluto non pare favorevole al plurale –, allora neppure potremmo darci un titolo come quello intorno al quale stiamo ragionando. In conformità con la distinzione or fatta, dobbiamo dire che se il linguaggio degli uomini separa parole e cose, il linguaggio dell'Assoluto tiene unite non solo le parole e le cose, ma le parole-cose tra loro. Ed unite tanto, da unificarle. Ché nell'Assoluto ogni cosa è relazione *assoluta*, *totale* con tutte le altre, e non *relativa*, e *parziale*. Vale a dire: nell'Assoluto ogni cosa, anche la più infima, è *assolutamente* se stessa: nulla può giungerle da altro che già non abbia in sé come suo essere. Se così non fosse l'Assoluto nonché essere completo in sé, compiuto, perfetto – nonché essere Assoluto –, sarebbe la somma di tutte le incompletezze, imcompiutezze, imperfezioni. Ma se nell'Assoluto ogni termine è assoluto – se, nell'Assoluto, A nel suo esser A, è al contempo B e C e D, ecc. –, allora tutte le distinzioni in esso si spengono. Si spengono essendo, perché se nell'Assoluto non fossero le distinzioni, l'Assoluto stesso non sarebbe tale. Volendo esemplificare: nell'Assoluto il termine A, in quanto costituito dai rapporti che intrattiene con B, con tutto B – quindi anche dai rapporti che B ha con A, rapporti che costituiscono l'essere di B, che *sono* B, come il calore del sole è il sole – è costituito da B, da tutto B, e viceversa. Pertanto A e B, tutto A e tutto B, distinguendosi non si distinguono, e non distinguendosi, si distinguono. Nell'Assoluto non solo Dio, che chiede ad Adamo “dove sei?”, è Adamo, ma anche Adamo che risponde a Dio, celandosi, è Dio. *Oh reine Widerspruch!*

## 2

A questa rigorosa – e pretensiosa – concezione dell'Assoluto, che mira a parlare dell'Assoluto col e nel linguaggio stesso dell'Assoluto, altra ne è seguita, non meno pretensiosa, ma più duttile. La concezione secondo la

2 Cfr. W. Benjamin, “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, *Gesammelte Schriften*, Hrsgg. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974, II/1, pp. 148-149; tr. it di R. Solmi, in Id., *Opere*, I, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 184-185.

quale, fermo restando che dell'Assoluto si può parlare soltanto *dall'Assoluto*, questo, proprio in quanto è da tutto sciolto, è sciolto anche da sé. Costo *Purus Absolutus*, senza vincolo alcuno, neppure quello della determinazione, si caratterizza per l'accoglienza totale di tutto: della contraddizione e non meno dell'identità. Adamo è Dio e Dio è Adamo – del pari: Adamo è Adamo, e Dio è Dio. E Adamo è Adamo pur essendo Dio, e Dio è Dio pur essendo Adamo. Apertura infinita, ove solo il “no” è escluso, per essere sostituito dall’“e”, da un congiunzione non disgiungente, come s'è visto negli esempi or fatti.

Posso riassumere questa posizione con un citazione da Heidegger: “Was bleibt zu sagen? Nur dies: das Ereignis ereignet”, spogliando però l'*Ereignis* di tutti i significati determinati che Heidegger gli attribuisce, in particolare rispetto a *Dasein*, che non significa “uomo”, ma “essenza dell'uomo”.<sup>3</sup> Volendo rendere in italiano l'enunciato heideggeriano al fine di spiegare conclusivamente la posizione ora descritta del *Purus Absolutus*, tradurrei così: accade quel che accade – ed è tutto. Tutto, perché nell'Aperto dell'infinita apertura della congiungente “e”, accade anche il “no”. L'affermazione: “Adamo è Adamo essendo Dio, e Dio è Dio essendo Adamo”, viene ora così integrata: “e Adamo è Adamo e non Dio, e Dio è Dio e non Adamo”. Ed è Tutto.

No, non è Tutto. Perché quell'enunciato, in quanto enunciato, non dice di sé. Fuori dell'Assoluto resta l'Assoluto. Ma: non è anche questo un enunciato? Ed un enunciato che parla dell'enunciato, che dice di sé? Certo, questo enunciato, che afferma ch'esso in quanto enunciato non dice di sé, non d'altro parla che dell'enunciato, *id est*: di sé. Invero, ciò che qui si intende mettere in questione è proprio l’“*id est*”: l'identità dell'enunciato con ciò ch'esso enuncia, e che è nominato pur esso “enunciato”.

La questione esige un lungo giro, la strada breve non porterebbe a nulla.

### 3

Com'è noto, i “Postulati del pensiero empirico in generale” si distinguono dalle altre Proposizioni fondamentali (*Grundsätze*) della ragione in quanto non determinano l'ente (*Objekt*) nel suo *contenuto*, nel suo “che cosa”, ma definiscono il rapporto dell'ente con la facoltà di conoscere (*Erkenntnisvermögen*). Ad evitare che la diffusa, quanto errata, in-

3 Cfr. in particolare M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 24; *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957<sup>3</sup>, pp. 21-34.

terpretazione del trascendentalismo kantiano come ‘sogettivismo’ venga rafforzata da tale definizione, è necessario chiarire che qui con “facoltà di conoscere” non altro è da intendersi che l’orizzonte dell’esperienza, ovvero: l’orizzonte di comprensione, perché di apparizione, dell’ente in quanto *fenomeno*, in quanto è “ciò che appare”.<sup>4</sup> Come, d’altronde, è chiaramente detto nelle preliminari definizioni che Kant fornisce dei tre postulati, che qui sotto riporto:

1. Ciò che s’accorda con le condizioni formali dell’esperienza (secondo l’intuizioni e i concetti) è *possibile* (*möglich*).

2. Ciò che si connette con le condizioni materiali dell’esperienza (della sensazione) è *reale* (*wirklich*).

3. Ciò la cui connessione col reale (*wirklich*) è determinato dalle condizioni universali dell’esperienza, è (esiste) *necessariamente* (*notwendig*).<sup>5</sup>

Va, però, subito rilevato che i tre *Grundsätze* non possono essere messi sullo stesso piano. La categoria modale del ‘possibile’ è radicalmente differente dal “reale” e dal “necessario”. E la differenza si coglie subito stando proprio alle definizioni di Kant. Ché, se il reale e il necessario, in quanto definiscono un oggetto d’esperienza, determinano l’ente nel suo “che cosa”, nella sua costituzione d’essere, dacché l’ente in quanto fenomeno non da altro contenuto d’essere è costituito che da quello che gli deriva dall’insieme dei rapporti con gli altri enti (come Kant stesso afferma), il “possibile”, per contro, lascia del tutto indeterminato l’ente nel suo “che cosa”, dacché le condizioni formali dell’esperienza, a cui il possibile si riferisce, sono affatto vuote d’esperienza: di *contenuto*. L’oggetto possibile è, e resta, affatto indeterminato. E allora solo al possibile conviene la definizione ‘negativa’ che Kant dà della “modalità”, e cioè ch’esso, in quanto predicato, non accresce minimamente la determinazione dell’oggetto, *die Bestimmung des Objekts*. Vero è che Kant, ponendo accanto al possibile il reale e il necessario, disconosce il senso più profondo della modalità, quello da lui stesso definito come concetto non determinante il contenuto dell’oggetto. E dunque ben a ragione Hegel gli obiettava che cento talleri reali sono ben diversi nella loro costituzione d’essere, nel loro “che cosa”,

4 Non è superfluo ricordare la definizione che del “soggetto della conoscenza” Kant dà nella critica dei “Paralogismi della ragion pura”: «Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentalen Subjekt der Gedanken vorgestellt = X»: *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, A 346 (Bd. IV), B 404 (Bd. III).

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A 218-219, B 266.

da cento talleri solo possibili: i primi hanno un potere d'acquisto che i secondi non hanno! E il potere d'acquisto non determina meno il "che cosa" dell'oggetto di quanto non facciano il colore, il peso, il numero, la causa, ecc. ecc. E, certo, non è un caso che Hegel nella *Logica* riduce il possibile a momento, già da sempre superato, del reale necessario. Non è un caso, perché la definizione *negativa* del 'modale', rigorosamente intesa, impedisce l'autocomprensione del concetto, e cioè pone un limite invalicabile al pensiero. Il pensiero, in quanto determinante l'oggetto nel suo essere – *id est*: il pensiero enunciante, constataativo, descrittivo – non è, per la sua stessa funzione, in grado di cogliere il pensiero nel suo "esser-possibile", nella sua modalità d'essere.

Del possibile non si dà enunciato. Si dà 'esperienza'.

## II

In somma da tutto ciò, che si è in *quest'Opera* ragionato, è da finalmente conchiudersi; che *questa Scienza* porta indivisibilmente seco lo *Studio della Pietà*; e che, se non siesi *pio*, non si può daddovero esser Saggio.<sup>6</sup>

## 1

L'indeterminazione del possibile, il suo sottrarsi alla forma dell'enunciato, si manifesta anzitutto in ciò, ch'esso respinge come affatto inadeguata la copula "è", la kantiana paroletta di relazione (*Verhältniswörtchen*). Il possibile infatti non è possibile, ancorché possa esserlo. Dire che il possibile è possibile comporta *costringerlo all'essere*, così negandolo, col renderlo *necessariamente* possibile. È, questa, l'operazione che segna l'atto di nascita della filosofia, che proprio nel tradurre la *dýnamis* da "possibilità" in "potenza" si è separata *uno actu* dal mito e dalla sofistica. La conclusione non si è fatta attendere, ché già Aristotele l'esplicitò con ogni chiarezza: *Tautà aei, eiper próteron enérgeia dynámeos*.<sup>7</sup> Restituire al possibile il primato sull'essere comporta certamente l'abbandono della pretesa di *assolutezza* del sapere e della verità che sono alla base dell'*episteme* dell'Occidente, ma al

6 *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni* (1744), in G. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Napoli 2012, p. 1264.

7 Aristotele, *Metaphysik*, XII, 1072a 8-9.

contempo consente di aprire la nostra comprensione ad aspetti fondamentali ed originari dell'esperienza umana, non inquadrabili nella logica dell'essere, ovvero: non esprimibili nel linguaggio apofantico. Quali?

Il diritto e la morale, ambiti d'esperienza ove non il verbo "essere" si impiega, né la terza persona, il *Verhältniswörtchen* "è", bensì il verbo "dovere" e la seconda persona: non "deve", ma "devi". Chiaramente stiamo riprendendo la distinzione humana tra scienze constatative, descrittive, e scienze normative, ma la riprendiamo per problematizzarla.

Prima questione: dove stanno insieme le due scienze, si da poter confrontarle? Nella riflessione, che ponendo la loro distinzione, le contiene entrambe. Ma come stanno insieme? Non alla pari: in quanto il linguaggio della riflessione è il linguaggio apofantico, descrittivo, dell'essere, e dunque parla del dover-essere con un linguaggio non ad esso *con-forme*, e ciò nell'atto stesso di porre la distinzione, dicendo: "il dover-essere è in quanto tale distinto dall'essere". E che la riflessione, che, in quanto coscienza dell'esperienza, parla un linguaggio differente dal linguaggio dell'esperienza della coscienza giuridica e morale, non abbia nessuna conseguenza, è difficile ammettere, in particolare quando nella stessa autocoscienza riflessiva l'altra esperienza, quella constatativa, descrittiva, che è propria dell'essere, si trova riflessa nel suo stesso linguaggio.

Stiamo qui facendo esperienza di un limite della coscienza riflessa, diciamo pure del sapere, che non riesce a portare a sé la propria esperienza giuridica e morale, in quanto non ha il linguaggio appropriato a tale esperienza. Al sapere non è dato il linguaggio del dover-essere. La forza delle concezioni antinormativistiche del diritto poggia su questa debolezza: la spiegazione della normatività delle norme – affermano – non è riconducibile al linguaggio normativo. Il "tu devi" originario è un *fatto*: l'originario "tu devi" è. L'eliminazione del dover-essere da parte dei due massimi filosofi moderni dell'Assoluto – Spinoza e Hegel – consegue proprio alla esigenza di eliminare questo limite dal *sapere assoluto*.

## 2

Cerchiamo ora di avvicinarci al linguaggio del dover-essere, al linguaggio del diritto, anzitutto. Questo linguaggio è performativo in un senso particolare, in quanto non produce soltanto 'effetti' sul suo destinatario, fa ben di più: *produce il suo destinatario*. Prima della legge che gli riconosce il diritto al voto, l'elettore semplicemente non c'è (l'elettore, preciso, e non genericamente l'uomo che, in quanto ente 'naturale', non ha figura giuridica).

La legge per-forma il suo destinatario. Dove la differenza della legge, categoria giuridica, dalla relazione causale, categoria della scienza naturale? In ciò, che questa per-forma 'oggetti', quella responsabili, vale a dire: soggetti chiamati a rispondere. Chiamati a rispondere: è implicita in questa definizione il riconoscimento della 'libertà' di non rispondere. Il dover-essere si distingue dall'essere appunto per questa 'possibilità': che la risposta del destinatario non cor-risponda alla richiesta della legge. In ciò – si dice – la differenza tra legge naturale e legge giuridica, tra oggetti fisici e soggetti giuridici. Ma si tratta di una differenza molto labile, in certi ambiti insussistente. Come, ad esempio, nell'ampio territorio del diritto tributario, ove la legge è tanto 'generosa' con i suoi destinatari, da non chiedere ad essi nessuna azione, operando essa – la legge – al loro posto, col detrarre direttamente dai beni del destinatario il tributo richiesto, *dovuto*. Ma in generale la legge non solo *performa* i suoi destinatari, ma anche si sostituisce ad essi. Ciò accade tutte le volte che il destinatario non avendo corrisposto ad dover-essere della norma, è condannato con la forza ad eseguire ciò che gli è stato comandato. In questo caso – che è il caso universalmente previsto dalla legge – viene meno il carattere performativo della legge, ché qui non c'è più dover-essere, ma solo l'essere dell'esecuzione del comando. Con l'esecuzione forzata la legge toglie con l'infrazione, se stessa. Toglie il dover-essere. È che l'ordinamento giuridico ha un natura anfibia, partecipando insieme all'essere e al dover-essere. È norma, dovere, ed insieme istituzione, fatto, "essere". Di qui la distinzione tra validità ed efficacia della norma giuridica, fonte di discussioni e polemiche tra le opposte scuole dei normativisti e degli istituzionalisti.

Diversa, profondamente diversa la condizione della morale. In essa il "dover-essere", l'imperativo è davvero categorico: non conosce oscillazione alcuna.

### 3

Ancor qui mi valgo del riferimento a Kant, il più rigoroso sostenitore, nella dottrina morale, della separazione del "dover-essere" dall'"essere". In questo ambito la sua opposizione alla concezione greca, specificamente aristotelica, della morale è radicale: l'uomo, l'uomo morale, non è l'*euphyés*, il ben-nato, che riceve dalla natura l'indicazione del fine buono, così come ha dalla natura un vista buona (*hóspēr ópsin échonta*)<sup>8</sup>; la ragione

8 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1139b, 10-11.

ne morale, per Kant, non è *katà phýsin*, ma *parà phýsin*, non è *secondo* natura, ma *contro* natura. L'esempio che adduce è illuminante, quanto inquietante: conservare la vita è per tutti un obbligo, solitamente anche un piacere, *un'inclinazione naturale*; ma solo allora s'eleva a dovere morale, «quando contrarietà e dolore senza conforto abbiano tolto ad un uomo ogni gusto di vivere; quando l'infelice, dall'animo forte, più indignato per il suo destino che scoraggiato o abbattuto, pur desiderando la morte, conserva la vita senz'amarla.»<sup>9</sup>

Ma la radicalità della posizione kantiana sul dover-essere in campo morale non si ferma qui. L'elemento costitutivo dell'imperativo morale sta in ciò, che non solo quando non è realizzato, ma addirittura quando *non può* essere realizzato, anzi maggiormente allora, esso non perde in nulla il suo carattere vincolante. La sua validità non dipende affatto dalla sua efficacia operativa, perché esso è totalmente sciolto dal contenuto dell'azione, riguardando l'intenzione che la regge, la *modalità* dall'azione. La medesima azione può essere oggetto di opposti giudizi morali. E la modalità dell'agire morale ha un suo linguaggio proprio, il linguaggio dell'imperativo: «*Handle*»<sup>10</sup>. È un'antica tradizione che parla in Kant: *Handle* ripete: *lo tir'zach* – “tu non ucciderai”<sup>11</sup> –, che Lutero traduce: *du sollst nicht töten*<sup>12</sup>. Ma non solo con questa parola parla in Kant la tradizione. Il senso ‘morale’ di Kant ha radici profonde nell'*archaico*, in quello che solo la tragedia greca seppe esprimere con “parole reali”, direbbe Vico, con parole, cioè, che sono la cosa stessa: il contrasto tra Infinito e finito, esperito e detto nella lingua dell'uomo, del mortale: *tà érga mou / peponthót' esti mállon è dedrakóta*<sup>13</sup>.

*Handle!* Agisci! – dice la ragione morale. Ma: a chi o a che lo dice? Non all'uomo – è la risposta; non a quell'ente doppio, che è ragione e senso, legge e natura. Lo dice alla ragione dell'uomo, a quella ragione che unica ‘sente’ la voce dell'imperativo. Lo dice a se stessa. E lo dice parlando a se stessa in seconda persona. L'“io”, l'“io morale”, ‘tu’ a se stesso, tu di se stesso. E cosa comanda l'io morale a se stesso? Comanda di agire, di fare, quello che ha già fatto, già agito: comanda di liberarsi dai lacci della sensibilità, che impediscono di ‘ascoltare’ la voce della ragione morale, l'imperativo. Comanda il già fatto. È un richiamo al *Ghénoi' oíos essi*

9 I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Werke, cit., IV, p. 398

10 I. Kant, *Kritik der praktische Vernunft*, Werke, cit., Bd. V, § 7, p. 30

11 *Es*, 20.13; *Dt*, 5.17.

12 *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985, p. 192.

13 «le mie azioni le ho patite più che agite»: Sofocle, *Edipo a Colono*, v. 267.



*mathôn* di Pindaro<sup>14</sup>, ma non nella versione nietzschiana – *Werde was du bist!*: “divieni ciò che sei!” – ma nella più corretta che ci suggerisce Kant: Divieni ciò che hai appreso (*mathôn*) d’essere, o, ancor meglio: ciò che apprendi d’essere, ciò che apprendi costantemente nell’esperienza del vivere, e cioè: che l’inclinazione sensibile non è mai vinta, ché sempre di nuovo insorge, contrastando la ragione morale. È il finito dell’“io” che lotta contro l’infinito del medesimo “io”. Il “tu” a se stessa della ragione morale, che dice: “Handle”, trova qui la piena spiegazione: l’imperativo è un “memento”. Ricordati che sei mortale. Ricordati che l’Infinito, che abita in te, non è te stesso. Ricordati che *non sei* morale, ma *devi* esserlo. Devi esserlo nell’atto stesso in cui lo sei, perché non in altro modo lo sei, che ‘lottando’ per esserlo, ovvero: non in altro modo che *dovendo* esserlo. Chiaro: non è ciò che fai che costituisce l’agire morale, ma il ‘modo’ in cui lo fai. E il modo non dipende da te. Non dipende da te esser capace d’ascolto dell’imperativo. E ciò non solo perché puoi ascoltarlo solo se sei già capace d’ascolto, ma anche perché nel contrastare l’inclinazione sensibile sei chiamato a rispondere di ciò che non dipende da te: non dipende dalla ragione morale la potenza delle inclinazioni sensibili. L’essere contrasta in ogni punto il dover-essere. Pertanto è corretto dire non che moralmente “sei” responsabile, bensì che “devi esserlo”, e questo dover-essere non è uno *stato*, ma un *modo* di sentire. Il modo di sentire sé come altro da sé, come “tu”, si diceva, come in-finito in senso negativo, mai non essendo quello e in quello che si è. Dover-essere dice: sempre ancora da essere. Dice: futuro – la dimensione temporale propria del dover-essere. Che è la dimensione originaria del tempo.

## 4

Futuro che *deve essere*, perché l’essere *possa* essere. Chiara l’inversione: il “deve essere” del futuro non è in potere del presente. Il “deve essere” del futuro esprime un’esigenza: senza futuro non è il presente. Senza *dover-essere* non è *essere*. Il primato dell’essere è solo il prodotto della filosofia che temendo la possibilità del possibile, ha mutato il possibile in potere, che alla inquietudine della domanda – l’originario *thaumázein*, che non è solo meraviglia, sì anche angoscia – ha preferito la quieta certezza

14 Sulla doppia interpretazione di questo “passo” cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1995; tr. it. di G. Demarta, con originale a fronte, Bompiani, Milano 2006, pp. 866-867.

della risposta. L'esser-dato dell'essere, a cui alla fine la filosofia si richiama presentando l'evidenza somma: l'assoluto *phanerón* del 'fatto' della domanda, del fatto del *cogito* – bene, questo 'esser-dato' non è un fatto, ma una possibilità: possibilità che il futuro sia, possibilità del dover-essere. Possibilità, e solo possibilità. Perché quello stesso che dona, il futuro, è, esso stesso, totalmente rimesso al suo "aver-sempre-da-essere". Possibilità che è possibile esprimere solo con un ossimoro: *domani potrebbe non esserci domani*. Non è il 'fallimento' del pensiero, è il riconoscimento del limite del pensiero, che certo non si può indicare senza valicarlo (come Hegel e Wittgenstein, in ciò d'accordo, ci hanno insegnato), ma non perché il pensiero non ha limite, bensì perché è incapace di coglierlo. Perché il limite del pensiero non lo si 'pensa', se ne ha esperienza. L'esperienza della non conoscenza, dell'*áгноia*. Si badi: la non conoscenza riguarda non soltanto il 'dove', sì anche il "che" del limite: se limite c'è. Non si dice: *domani non ci sarà domani*, ma: *domani potrebbe non esserci domani*. E l'assenza del domani è l'assenza del tempo. Del passato, quindi, non meno del futuro. Non risponde a verità, dunque, l'affermazione del poeta tragico Agatone – citato da Aristotele nella *Nicomachea*<sup>15</sup> –, secondo cui neppure un dio può rendere non avvenuto ciò che è avvenuto. Questa affermazione appartiene alla "vocazione consolatoria" della filosofia.

La replica più alta a questa vocazione è l'"*hos mé*" di Paolo –

d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come non l'avessero; quelli che piangono come non piangessero, chi si rallegra, come non si rallegrasse; quelli che comprano, come non possedessero; quelli che usano il mondo come non l'usassero

– incastonato tra due proposizioni: *ho kairòs sunestalménos estí e parághei gàr tò schéma tou kósmou touto*<sup>16</sup>.

Più alta, perché indica non come *vive* il mondo chi è *en tò kósmo*, nel mondo, ma come *deve* vivere il mondo chi non è *dal* mondo, *ek tou kósmou*, pur essendo *nel* mondo.<sup>17</sup> È la verità espressa da Vico: «se non siesi *pío*, non si può daddovero esser Saggio».

15 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1139b, 10-11.

16 «Il tempo s'è contratto» e «passa la figura di questo mondo»: Paolo, *I Co*, 7, 29-31.

17 *Gv*, 15.19; 17.11,14.



IDA ZILIO-GRANDI

## “DIO È BELLO E AMA LA BELLEZZA”. APPUNTI PER UN’ESTETICA ISLAMICA IN CHIAVE MORALE

*L’Islam e la moralità della bellezza. Una premessa*

In un articolo recente dedicato all’ideale islamico della modestia o *ḥayā*,<sup>1</sup> ho trattato tangenzialmente la decenza nell’abbigliamento con la fortunata “*modest fashion*”, e quindi la dissimulazione della bellezza fisica femminile. Com’è noto, in forza dell’imperativo coranico contenuto nella sura della Luce (*Corano* 24,31, cfr. 24,60), le donne devono nascondere l’“ornamento” ovvero “abbellimento”, in arabo *zīna*,<sup>2</sup> perché tale esibizione può causare disubbidienza a Dio nella forma particolare della fornicazione (*zinā*).

Anche a prescindere dal contesto femminile, l’idea che l’“abbellimento” o *zīna*, artefatto e quindi opera dell’uomo<sup>3</sup> o naturale e quindi più diretta opera di Dio, possa rivelarsi una tentazione al male, o almeno un inganno

1 *La virtù islamica del ḥayā’. Modestia, pudicizia e riserbo tra letteratura fondativa e istanze contemporanee*, in corso di stampa in *Literatura y vida: entre la autobiografía, el viaje y la ficción*, a cura di F. Roldán Castro, numero monografico di «Philologia Hispalensis» (Universidad de Sevilla).

2 Sul significato coranico della radice vedi E. M. Badawi e M. Abdel Haleem, *Dictionary of Qur’anic Usage* (=DQU), s.v. z-y-n, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/zyn-SIM\\_000767?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.dictionary-of-quranic-usage&s.q=z-y-n](http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/zyn-SIM_000767?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.dictionary-of-quranic-usage&s.q=z-y-n). Sul significato puntuale di *zīna* in *Corano* 24,31, i commentatori in genere spiegano l’abbellimento da nascondere (si ricordi: “di’ alle credenti che [...] che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile”) come cavigliere, bracciali, orecchini e collane, e spiegano invece l’abbellimento visibile come anelli, *kohl* e belletto; così tra gli altri al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Qurṭubī e Ibn Kathīr. Per il ricorso alla letteratura esegetica rimando qui e in seguito a <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1>.

3 Si pensi anche a *Corano* 20,87 dove il vitello d’oro è ricavato dalla fusione dell’“ornamento del popolo” (*zīnat al-qawm*).



per gli occhi e per il cuore, attraversa il Corano nei versetti medinesi.<sup>4</sup> Tuttavia, questa diffidenza nei confronti della bellezza visivamente percepita, delizia sterile e maligno incantamento, si accompagna nello stesso Libro ad affermazioni di senso contrario, per lo più di epoca meccana, che lodano l'“abbellimento” (sempre *zīna*) come frutto di Sapienza e Misericordia.<sup>5</sup>

L'apparente contraddizione si spiega con facilità: anche nella percezione coranica, la bellezza<sup>6</sup> è sottoposta al giudizio morale operato in sede religiosa; vale a dire che il bello è sì riconosciuto in se stesso e in quanto tale ma non collima e non si confonde necessariamente con il bene; e che, nella fattispecie degli esseri umani, la bellezza, in loro o prodotta da loro, può essere viziosa e perversa come virtuosa e buona.<sup>7</sup> Quando il pensiero islamico ha prodotto teorie estetiche autonome in forza dei propri fondamenti culturali,<sup>8</sup> lo iato tra il bello e il buono è sfociato anche in una cri-

4 Vedi per esempio *Corano* 18,7 (*innā ja'alnā mā 'alā al-arḍ zīna la-hā li-nablūhum*); 35,8 (*zuyyina la-hu sū' a'mali-hi fa-ra'ā-hu ḥasan*); 47,14 è molto simile al precedente. Cfr. anche R. W. Gwynne, *Beauty*, in «Encyclopaedia of the Qur'ān» (=EQ), a cura di J. D. McAuliffe, [http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=beauty&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-the-quran&search-go=Search](http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=beauty&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-the-quran&search-go=Search).

5 Ad es. *Corano* 15,16 (*ja'alnā burūj<sup>im</sup> [...] wa zayyannā-hā li-l-nāzīrīn*); 37,6-7 (*innā zayyannā al-samā' [...]*); 50,6 (*a fa-lam yanzurū ilā al-samā' fawqa-hum ka-mā banaynā-hā wa-zayyannā-hā [...]*); 67,5 (*la-qad zayyannā al-samā' al-dunyā [...]*); cfr. ancora R. W. Gwynne, *Beauty*, EQ, cit. Si pensi anche a *Corano* 7,31, dove è richiesto di adornare le proprie persone nei luoghi di culto (cfr. *khudhū zayyinata-kum 'inda kull masjid*).

6 Che il Corano definisce anche con altre espressioni: *jamāl* (16,6), *ḥilya* (ad es. 16,14), *zukhruf* (17,93), *qurrat 'ayn/a'yun* (ad es. 25,74) e *baḥīj* (22,5 e 50,7). Cfr. R. W. Gwynne, *Beauty*, EQ, cit.

7 Un esempio dirimente sulla necessaria coincidenza di bellezza e bontà morale, quest'ultima una categoria religiosamente orientata, è offerto dal fenomeno dei concorsi di bellezza femminile nel mondo islamico; valga per tutti The World Muslimah Award, competizione inaugurata a Giacarta (Indonesia) nel 2011, che premia insieme bellezza fisica, capacità intellettuali e pietà religiosa. Vedi per esempio [http://www.huffingtonpost.com/2015/06/25/monique-jaques-miss-muslimah\\_n\\_7656490.html](http://www.huffingtonpost.com/2015/06/25/monique-jaques-miss-muslimah_n_7656490.html) e <https://www.amuslima.com/interview-with-founder-of-world-muslimah-eka-shanty/> (consultati il 17/3/2017). Sui concorsi di bellezza come esempio della decadenza morale occidentale, vedi anche H. Nura Mustafa, *Body: Female: Sub-Saharan Africa*, in «Encyclopedia of Women & Islamic Cultures», a cura di S. Joseph, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/body-female-sub-saharan-africa-EWICCOM\\_0159f?s.num=0&s.q=Body%3A+Female%3A+Sub-Saharan+Africa](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/body-female-sub-saharan-africa-EWICCOM_0159f?s.num=0&s.q=Body%3A+Female%3A+Sub-Saharan+Africa) (17/3/2017).

8 Secondo alcuni, ad es. J. N. Erzen, *Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» n. 65/1, 2007, pp. 69-75, specialmente p. 69, questo starebbe avvenendo solo negli ultimi anni, visto

tica delle arti, visive<sup>9</sup> e non solo queste, e delle loro finalità, critica inclusiva dell'elemento etico-giuridico; infatti, se ogni opera d'arte è prima di

---

che la vasta letteratura sulle arti prodotta in ambito islamico dall'VIII al XIII secolo in seguito alle traduzioni da Platone, Aristotele o Euclide consisteva per lo più in manuali di scienza e tecnica, con risultati descrittivi più che analitici o concettuali, e che il discorso sull'arte e l'estetica nell'Islam è stato fino a qui frutto di studi orientalistici e quindi a partire da valori e concetti di matrice occidentale. In partenza sulla stessa linea e poi sulla bellezza come necessario sostrato del comportamento etico, W. C. Chittick offre spunti molto interessanti (com'è sempre il caso di questo studioso almeno a parere di chi scrive) in *The Aesthetics of Islamic Ethics*, in *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, a cura di A.T. Tymieniecka, Springer, Dordrecht 2011, pp. 3-14, specialmente 6-8. Su una mancata teoria delle arti figurative e sull'esclusione delle arti dal discorso sulla bellezza nella cultura islamica classica, vedi anche D. Behrens-Abouseif, *Aesthetics*, in «Encyclopaedia of Islam, THREE», a cura di K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (=EI<sup>3</sup>). Sull'assenza di una teoria estetica generale nella storia della cultura araba ma non nel portato islamico medievale vedi invece S. Kahwaji, *ʿIlm al-Djamāl*, in «Encyclopaedia of Islam, Second Edition», a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (=EI<sup>2</sup>). Tra i recenti studi di impianto speculativo sull'estetica islamica segnalo almeno O. Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, per lo più centrato sulla poetica e la retorica; e, in chiave psicanalitica, M. Chebel, *Désir et beauté en islam*, Cnrs, Paris 2016, quest'ultimo utile per l'indagine sulle espressioni artistiche visuali ma contrassegnato da una certa disomogeneità nell'andamento del discorso. Interessanti anche: V. Gonzalez, *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, Tauris, London 2001, perché tenta di inserire la riflessione estetica e la produzione artistica dell'Islam nel discorso contemporaneo sulle arti; e, per il ricorso a bibliografia parzialmente islamica (ad es. i lavori di Ismail Raji Al-Faruqi, Zuheir Al-Faqih e Fazlur Rahman), E. H. Madden, *Some Characteristics of Islamic Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», n. 33, 4, 1975, pp. 423-430, reperibile in <https://islamicart.wikispaces.com/file/view/16633611-Some-Characteristics-of-Islamic-Art.pdf> (17/3/2017).

- 9 Colgo qui l'occasione per ricordare che il rapporto tra arti visive e moralità, non solo e non tanto in campo religioso, è nuovamente all'ordine del giorno nella riflessione occidentale per il suo impatto sulle politiche ambientali. Basta scorrere, a titolo di esempio, la bibliografia ragionata in lingua inglese reperibile in <https://philpapers.org/browse/aesthetics-and-ethics> (17/3/2017). Data l'importanza per la stretta contemporaneità segnalo anche un articolo dell'artista canadese D. Ritter, *The Ethics of Aesthetics*, in *Transdisciplinary Digital Art*, a cura di R. Adams, S. Gibson, S. Muller Arisona, Springer, Berlin 2008, pp. 5-14 (reperibile in [http://aesthetic-machinery.com/documents\\_pdf/Ritter\\_eth\\_aesth.pdf](http://aesthetic-machinery.com/documents_pdf/Ritter_eth_aesth.pdf), 17/3/2017), parzialmente dedicato alle ripercussioni del giudizio estetico propagato attraverso i nuovi canali mediatici sulla morale comune.

tutto “opera”, cioè azione e lavoro (*‘amal*), essa andrà esaminata secondo le categorie normative del comportamento umano.<sup>10</sup>

È in questo quadro che il presente saggio intende dare un contributo in chiave morale<sup>11</sup> allo studio della percezione estetica islamica, specialmente grazie al lavoro di alcuni autori contemporanei di lingua araba.

### *Sulle belle arti in prospettiva morale*

Una riflessione sull'estetica in rapporto alla moralità è offerta dall'intellettuale contemporaneo Muḥammad ‘Imāra (n. 1931), egiziano, membro dell'Accademia di studi islamici di al-Azhar, attento alla dimensione globale dell'Islam e alle relative sollecitazioni. Il suo *L'Islam e le belle arti (Al-Islām wa-l-funūn al-jamīla)*,<sup>12</sup> datato al 1991 ma ancora insuperato per

10 Sulla qualificazione legale dell'attività umana secondo i cinque statuti legali o *aḥkām* (da proibito a obbligatorio) mi permetto di rimandare al mio *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica*, in «Massimario di giurisprudenza del lavoro», n. 4, 2013, pp. 209-214.

11 E non teoretica e metafisica. Nella vasta letteratura esistente a questo proposito, segnalo comunque uno stimolante saggio del filosofo palestinese Ismā‘īl Nājī al-Fārūqī (m. 1986), poco noto data l'assenza di traduzioni in lingue occidentali, *Al-tawḥīd wa al-fann. Naẓariyyat al-fann al-islāmī (Il monoteismo e l'arte. Teoria dell'arte islamica)*, in «Majallat al-muslim al-mu‘āṣir», n. 20, 1981, ristampato Dār al-Gharīb, al-Qāhira 1999, ora reperibile in [http://almuslimalmuuser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=172](http://almuslimalmuuser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=172). Il saggio si compone di quattro sezioni: 1. *Al-asās al-rūḥī (La base spirituale)*; 2. *Al-‘atā’ al-islāmī fī l-jamāliyyāt (Il contributo islamico alle belle arti)*, a sua volta suddiviso in *Al-wajadān al-‘arabī, al-asās al-tārikhī li-l-Islām (Il sentire arabo, base storica dell'Islam)*, e *Al-Qur’ān al-karīm, awwal ‘amal fannī fī l-Islām (Il nobile Corano, prima opera d'arte nell'Islam)*; 3. *Injāzāt jamāliyya islāmīyya fī l-funūn al-mar‘iyya (La produzione islamica nel campo delle arti figurative)*; e 4. *Al-khaṭṭ al-‘arabī, al-fann al-ra’īsī fī l-ta’bīr ‘an al-shu’ūr bī-l-ḥaqīqa al-ilāhiyya al-munazzaha (La grafia araba, principale forma d'arte per esprimere il senso della realtà divina trascendente)*. Tra le opere più recenti, sulla bellezza in rapporto all'attenzione e all'amore e non soltanto nel contesto particolare dell'esperienza sufi, C. A. Zargar, *Sufi Aesthetics. Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabi and ‘Iraqi*, The University of South Carolina Press, Columbia 2011. Segnalo anche l'imminente pubblicazione di J.M. Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought from pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, Brill, Leiden 2017, in particolare il cap. III dedicato alla percezione estetica e alla definizione della bellezza nel pensiero arabo classico, ivi compresa la filosofia (ad es. Avempace e Averroè) e la mistica (ad es. Ibn al-‘Arabī).

12 Dār al-Shurūq, al-Qāhira 1411/1991 ([https://docs.google.com/file/d/0BwSf\\_0bx00XdTGZRQVdpM11NNUE/edit](https://docs.google.com/file/d/0BwSf_0bx00XdTGZRQVdpM11NNUE/edit), 17/3/2017).

diffusione e notorietà,<sup>13</sup> prende in analisi le arti visive e quelle musicali.<sup>14</sup> Nella prefazione, l'autore spiega di voler rispondere all'annosa e sempre viva polemica – anzi “guerra” (*ḥarb*)<sup>15</sup> – tra i sostenitori delle belle arti e quanti le guardano con sospetto o ne sostengono l'illiceità (*tahrīm*); questi ultimi, nota, non fanno che offrire il destro a chi dichiara l'Islam nemico della bellezza.<sup>16</sup>

La posizione di 'Imāra emerge chiaramente nel primo capitolo, *Il musulmano e la bellezza (Al-muslim wa-l-jamāl)*, dove la discolpa delle arti sulla base del Corano e della principale Tradizione sunnita sfocia in una teoria estetica generale.<sup>17</sup> Secondo l'Islam – ecco per sommi capi il filo conduttore del capitolo e dell'intera opera – l'“abbellimento” artistico (*al-zīna al-fanniyya*) è lecito o raccomandato o in certi casi perfino obbligatorio (*ḥalāl, mustaḥabb, wājib*) quando è inteso a “costruire la terra” (cfr. 'imārat al-arḍ) e ad accrescerne la bellezza in segno di gratitudine per la bellezza che Dio stesso ha sparso nel mondo grazie ai suoi “Segni” (*āyāt*). I Segni, manifestazioni della divina creatività (*ibdā'*), sono infatti offerti al credente non soltanto perché ne tragga un vantaggio materiale, ma anche perché vi rifletta e coltivi il pio desiderio di abbellire il mondo a sua volta. L'arte è invece proibita (*ḥarām*) se diffonde turpitudine e perversione. Infi-

13 Se nel mondo islamico la produzione saggistica individuale sull'argomento dell'estetica islamica resta piuttosto contenuta, negli ultimi anni si sono invece moltiplicati i convegni di studio, da ultimo a Istanbul, 5-6 novembre 2016, vedi <http://www.jadidpresse.com/> (consultato il 17/3/2017).

14 Là dove è esclusa ovviamente l'arte della recitazione del Corano. Anche sull'impatto della recitazione del Libro segnalo N. Kermani, *God is Beautiful. The Aesthetic Experience of the Quran*, Polity, Cambridge, Malden 2014 (ed. or. *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 1999).

15 *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., p. 6.

16 *Ivi* pp. 5-12. Sull'aspra querelle tra sostenitori e detrattori delle belle arti e in particolare delle arti figurative e plastiche, dalle riforme del XIX secolo alle convinzioni veicolate dai movimenti riformisti (si pensi per esempio a Muḥammad 'Abduh, sul quale vedi anche in seguito nel testo, che dichiarò lecite le arti plastiche), rimando prima di tutto a S. Naef, *Y a-t-il une “question de l'image” en Islam?*, L'Harmattan Téraèdre, Paris 2015 (1<sup>a</sup> ed. 2004). Nel capitolo III, *De la rareté à la profusion (1800 à nos jours)*, pp. 65-113, l'autrice riassume le posizioni di vari intellettuali musulmani moderni e contemporanei di diversa tendenza, compreso l'orientamento sciita. Di sicuro interesse anche le riflessioni di I. Feodorov, *La “question de l'image” chez les musulmans: un bilan du sujet dans le livre récent de Silvia Naef*, in «Archaeus» n. 1, 4, 2005, pp. 115-132.

17 *Ivi*, pp. 13-35. I due capitoli successivi sono dedicati alle arti musicali: capitolo II, *Estetica uditiva e strumenti musicali (Jamāliyyāt al-samā' wa adawāt al-mūsīqā)*, pp. 37-62; capitolo III, *E allora ... la differenza dov'è? (Idhan ... fī-mā al-khilāf?)*, pp. 64-108. Sul quarto e ultimo capitolo vedi in seguito.



ne – cosa che l'autore insegna ripetutamente nel corso del volume – le “belle arti” possono realmente dirsi tali solo quando contengono un messaggio etico (*risāla akhlāqiyya*) in linea con l'universo dei valori e della moralità (*qiyam, akhlāq*).<sup>18</sup> In tal modo, l'appartenenza all'Islam funziona da discriminante tra quanti impiegano la bellezza per portare a compimento i tratti lodevoli del carattere (*akhlāq fāḍila*), proprio e altrui, e quanti invece fanno il contrario.

Nel libro di Muḥammad 'Imāra, il discorso particolare sull'estetica visuale trova spazio nel quarto e ultimo capitolo, intitolato *Estetica delle immagini (Jamāliyyāt al-ṣuwar)*.<sup>19</sup> L'autore dichiara subito l'inanità dell'antagonismo tra “programma islamico” (*manhaj islāmī*) e arti plastiche (*funūn al-tashkīl* o *funūn tashkīliyya*). Lo dimostra analizzando alcune ricorrenze coraniche degli oggetti scultorei<sup>20</sup> ma anche, cosa più interessante, paragonando le parabole coraniche alle rappresentazioni figurative, così sollevando queste ultime al di sopra di ogni polemica<sup>21</sup>.

Il suo percorso inizia dall'assunto incontrovertibile dell'inimitabilità coranica (*i'jāz qur'ānī*). Questo assunto poggia sul senso estetico (*al-ḥāssa al-fanniyya*) del musulmano, dono divino fondamentale senza il quale nessun credente coglierebbe l'eloquenza finissima del Libro. Tra i pregi incomparabili dell'eloquenza coranica, continua Muḥammad 'Imāra, c'è la capacità di esprimere pensieri e concetti per via di immagini (*ta'bīr bi-l-ṣuwar*) tanto che, leggendo o recitando il Corano, si ha continuamente l'impressione di avere di fronte figure e illustrazioni (*tamthīl, taṣwīr*). L'autore conclude che le similitudini coraniche, tanto sapientemente co-

18 Muḥammad 'Imāra ha successivamente riassunto il proprio pensiero in un articolo apparso sul quotidiano *Al-Ahrām* il 6 settembre 2011 ([www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/99626.aspx](http://www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/99626.aspx), 17/3/2017).

19 *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 109-143. Segue un apparato di testi, forse troppo corposo, interamente dedicato alla musica (pp. 151-282): si tratta del *Kitāb ādāb al-samā'* di al-Ghazālī (m. 505/1111), della *Risāla fī l-ghinā' al-mulḥā* di Ibn Ḥazm (m. 456/1064), e della *Mas'ala al-samā'* di Ibn Taymiyya (m. 728/1328).

20 In particolare osserva che le statue (*tamāthīl*) erette dal popolo idolatra di Abramo (*Corano* 21,52) hanno senso irrimediabilmente negativo, ma così non è per le statue che allietano il profeta Salomone (34,13); su quest'ultima ricorrenza coranica vedi anche in seguito. L'autore nota inoltre che proprio un modello (*hay'a*) d'argilla è impiegato nel Libro per corroborare la missione profetica di Gesù (3,49 e 5,110), e conclude che, pertanto, lo statuto coranico delle raffigurazioni non può dirsi in alcun modo univoco, generale o assoluto (*wāḥid, 'āmm, muṭlaq*). *Ivi*, pp. 110-112.

21 Per un raffronto con la liceità delle arti figurative e plastiche nel periodo classico, rimando in particolare al recente Sh. Ahmed, *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2016, pp. 49-57.



struite, sono comparabili a un dipinto (*lawḥa fanniyya*):<sup>22</sup> esse "danno corpo ai pensieri, disegnano i ragionamenti e fanno dei concetti altrettanti quadri che parlano con la lingua, si vedono con gli occhi e prendono forma nell'immaginazione"<sup>23</sup>.

Quanto ai "detti e fatti del Profeta" tramandati dalla Tradizione, cioè la *Sunna*, vi si trova la gran parte del materiale utile all'interdizione delle immagini<sup>24</sup>. 'Imāra avversa le posizioni estreme specialmente su basi razionali<sup>25</sup> e torna con decisione sulla relatività dello statuto legale dell'arte: le varie forme della rappresentazione, parte dell'attività estetica dell'uomo, ricevono connotazione etico-giuridica (*ḥukm*) secondo la motivazione, la saggezza, la finalità, ('*illa*, *ḥikma*, *ghāya*), e anche il vantaggio (*manfa'a*)

- 
- 22 Questa associazione tra la figura divina e quella di un artista figurativo, discorso classico della storia della filosofia di matrice platonica, ricorda per molti versi anche il discorso di Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111), discorso centrato, però, sulla bellezza del creato in generale e non su quella del Corano in particolare. Cfr. C. Hillenbrand, *Some aspects of al-Ghazālī's views on beauty*, in *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit Festschrift für Annemarie Schimmel* [...], a cura di A. Giese e J. C. Bürgel, P. Lang, Bern 1994, pp. 249-265 (segnalo che i saggi contenuti nel *Festschrift* non vertono precipuamente sul detto profetico che dà il titolo al volume). Vedi anche Hülya Alper, *Divine Beauty in the Thought of Ghazālī*, <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/08/alperbpaper.pdf> (17/3/2017). E, nuovamente, D. Behrens-Abouseif, *Aesthetics*, EI<sup>3</sup>, cit.
- 23 Primi esempi citati sono: i miscredenti, che "hanno un peso nelle orecchie [...] ed è come chiamarli da un luogo lontano" (*Corano* 41,44), e che somigliano agli "armenti che nulla percepiscono tranne uno strillo e un appello, sordi, muti e ciechi, non ragionano" (2,172); gli ebrei, che non sanno portare il peso della Torah e sono simili ad asini carichi di libri (62,5); l'ottuso, simile a un "cane che se lo assali ansima con la lingua di fuori e se lo lasci stare ansima con la lingua di fuori" (7,176). *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 112-117; la citazione riportata tra virgolette nel testo si trova a p. 117.
- 24 Per esempio, "chi forgia un'immagine (*man ṣawwara ṣūra*) sarà punito da Dio nel giorno del Giudizio finché costui soffierà in essa dello spirito, e non lo potrà fare", cfr. tra gli altri Muslim, *Ṣaḥīḥ*, cit., *Kitāb al-libās wa-l-zīna*, n. 3953. Qui e in seguito la traduzione del Corano segue A. Ventura (a cura di), *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.
- 25 Per esempio, insegna che le ricorrenze di "immagine" o *ṣūra* vanno intese nel senso di "idolo" (*ṣanam*, *wathan*, *ma'būd*); di conseguenza, l'interdizione riguarderebbe soltanto le rappresentazioni che sono oggetto di adorazione. L'autore contesta inoltre quanti ritengono che le statue fossero ammesse dalla Legge dei tempi di Salomone (vedi *Corano* 34,13), ma non più dalla Legge dell'Islam, che ne avrebbe abrogato la liceità; se così fosse, obbietta, le statue sarebbero state lecite anche ai tempi di Abramo, che invece le distrusse con buona ragione, vedi *Corano* 21,52 e cfr. sopra, nota 20. *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 117-118.

che eventualmente procurano.<sup>26</sup> Solo a partire da una disamina di questi elementi sarà possibile dichiararne la liceità o l'obbligo (*ibāḥa, istijāb*) oppure al contrario la repressibilità o la proibizione (*karāha, tahrīm*), con il possibile accostamento al comportamento idolatra.<sup>27</sup>

L'autore procede nel suo discorso sulle arti visive offrendo molti esempi di illustrazioni attestate nella storia della civiltà islamica e richiamando al proposito le discordanti posizioni di teologi e giuristi.<sup>28</sup> E chiude con una lunga citazione dal suo illustre compatriota, il modernista Muḥammad 'Abduh (m. 1323/1905), il cui pensiero fa senz'altro proprio in questo caso come in altri. 'Abduh, amante della poesia araba di ogni tempo e grande estimatore del retaggio culturale dei popoli,<sup>29</sup> aveva dichiarato lecite le immagini che non insidiano la fede, e paragonato il disegno (*rasm*) a "un tipo di poesia che si vede e non si sente, mentre la poesia è un tipo di disegno che si sente e non si vede".<sup>30</sup>

### *Il dovere della bellezza buona*

Il musulmano – scrive ancora Muḥammad 'Imāra – in virtù della sua fede e della sua religione (*īmān, islām*) è chiamato a conformarsi alle qualità di Dio (cfr. *takhalluq li-akhlāq Allāh*) [...]; e gli è richiesto di adoperarsi per fare propri i significati dei Bellissimi Nomi divini nella misura della sua capacità e ben sapendo la distanza che separa l'assoluto dal relativo (*muṭlaq, nisbī*).<sup>31</sup> L'Inviato di Dio ci ha insegnato che tra

26 Sulla relatività del giudizio estetico e sul rapporto tra il bello e l'utile in Abū Hayyān al-Tawḥīdī (m. tra il 310/922 e il 320/932), Avicenna (m. 428/1037) e al-Ghazālī (m. 505/1111), vedi ancora S. Kahwajī, *ʿIlm al-Djamāl*, EI<sup>2</sup>, cit.

27 *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 122-123.

28 *Ivi*, pp. 124-136.

29 Secondo quanto scrisse all'amico Rashīd Riḍā (m. 1354/1935), 'Abduh affrontò la questione del rapporto tra belle arti e Islam grazie a un viaggio in Sicilia, dove aveva potuto ammirare le opere che adornano chiese e luoghi di sepoltura, *ivi*, p. 138.

30 *Ivi*, pp. 136-137; cfr. M. 'Imāra (a cura di), *Al-a'māl al-kāmila li-l imām al-shaykh Muḥammad 'Abduh*, 5 voll., Dār al-shurūq, al-Qāhira 1993, vol. II, *Fī l-kitābāt al-ijtimā'iyya* (reperibile in [https://archive.org/stream/taha\\_4\\_201403/#page/n39/mode/2up](https://archive.org/stream/taha_4_201403/#page/n39/mode/2up), 17/3/2017), capitolo *Al-ṣuwar wa-l-tamthīl, wa-fawā'idu-hā wa-ḥukmu-hā*, pp. 198-201, specialmente p. 198.

31 Segnalo qui, come in altri lavori precedenti, che proprio l'*imitatio Dei*, e non tanto l'*imitatio Muhammadis*, caratterizza l'ambito della riflessione morale e lo distingue dall'ambito etico-giuridico.

i Nomi divini c'è "il Bello". Un detto del Profeta recita infatti che "Dio è bello e ama la bellezza". Dunque, il musulmano è chiamato a distinguersi per bellezza (*jamāl*), che vuol dire bellezza sensibile e anche bontà (*bahā'*, *ḥusn*), nel suo operato e nella sua natura (*fi'l, khalq*), e a sviluppare la propria capacità di percepire la bellezza che Dio ha consegnato al mondo, la quale è al tempo stesso bellezza delle immagini e bellezza dei concetti. In questo, per l'uomo, c'è perfezione e anche felicità (*kamāl, sa'āda*).<sup>32</sup>

L'idea sottesa al brano appena citato è che la produzione di bellezza e il relativo affinamento del senso estetico rientrano in un dovere capitale, quello della gratitudine (*shukr*) a Dio.<sup>33</sup> Una gratitudine che interessa tutta l'umanità, e non soltanto i musulmani,<sup>34</sup> visto che l'amore e la ricerca della bellezza ineriscono molto semplicemente alla natura umana (*fiṭra*).<sup>35</sup> 'Imāra ha chiamato in soccorso un celeberrimo detto del Profeta, trasmesso sull'autorità del celebre 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (m. 32/652-3), incluso nella raccolta canonica di Tradizione dal titolo *L'autentico* ovvero *al-Ṣaḥīḥ* di Muslim ibn al-Ḥajjāj (m. 261/875):

Il Profeta [...] ha detto: – Non entrerà in paradiso chi ha nel cuore un solo pizzico di superbia (*kibr*). – Qualcuno obiettò: – Ma all'uomo piace avere un buon abito e delle buone calzature. – Il Profeta rispose: – Dio è bello (*jamāl*) e ama la bellezza (*jamāl*). La superbia è negare la verità (*ḥaqq*) e disprezzare la gente.<sup>36</sup>

32 *Al-Islām wa-l-funūn*, pp. 20-21.

33 Sullo *shukr* mi permetto di rinviare ai miei *The Gratitude of man and the Gratitude of God. Notes on shukr in traditional Islamic thought*, in «Islamochristiana», n. 38, 2012, pp. 45-61; e *Gratitude and Ingratitude*, EI<sup>3</sup>, 2013, pp. 96-99.

34 In questa convinzione, 'Imāra chiama in causa anche *Corano* 7,31-32 dove l'abbellimento di sé nei luoghi di culto è ordinato all'uomo in genere (cfr. "yā banī Ādam"). *Al-Islām wa-l-funūn*, p. 22.

35 *Ivi*, pp. 22. D'altra parte, com'è noto, l'Islam intende se stesso come una riedizione della religione "naturale", che è il progetto di Dio sull'umanità.

36 *Al-Ṣaḥīḥ, kitāb al-īmān, bāb taḥrīm al-kibr wa-bayāni-hi*, cfr. [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=158&hid=134&pid=40639](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=134&pid=40639) (17/3/2017). Con qualche lieve variazione nella terminologia, il detto compare più volte anche nel *Musnad* di Ibn Hanbal (m. 241/855), dallo stesso garante, e anche da Shim'un ibn Zayd meglio noto come come Abū Rayḥāna, cfr. [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=121&hid=16873&pid=672767](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=16873&pid=672767) (17/3/2017).

Esistono molte versioni di questo detto, alcune delle quali insistono sulla dimensione visiva della bellezza in oggetto, da parte di Dio<sup>37</sup> e da parte dell'uomo.<sup>38</sup>

Un altro detto simile, utile alla comprensione del precedente, compare nell'altrettanto antico *Musnad* di Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855), nuovamente da Ibn Mas'ūd:

[...] Mālik ibn Murāra al-Rahāwī stava dicendo: – Inviato di Dio, mi sono toccate in sorte le belle cose (*jamāl*) che vedi, e non voglio che qualcun altro abbia lacci da scarpe [...] migliori dei miei. Questa non è trasgressione (*bağy*)? – No, – rispose – la trasgressione non è questa, la trasgressione è quella di chi nega – o forse disse “ignora” – la verità (*haqq*) e disprezza la gente.<sup>39</sup>

I detti profetici appena citati consentono una prima osservazione di ordine terminologico: la bellezza sensibile, amata e ricercata dall'uomo e relativa al senso della vista, non è resa dal termine *zīna*, “ornamento” o “abbellimento”, che il Corano impiega in relazione alle donne (*Corano* 24,31, cfr. 24,60) ma, come accade anche nella riflessione estetica contemporanea, dal più forte e complesso *jamāl*, già in partenza inclusivo della connotazione fisica e di quella morale. Il verbo *jamula*, di cui *jamāl* è nome d'azione, richiama infatti la convenienza e la piacevolezza dei tratti fisici, della mente, del carattere e del comportamento generale; vale a dire, essere o diventare allo stesso tempo bello e buono, e anche adeguato e confacente.<sup>40</sup> Per di più, *jamula* comporta un'idea di raggruppamento, aggregazione, somma delle parti e unitarietà – si pensi a *jumla*, che in grammatica vale per “frase di senso compiuto”, nome e predicato oppure verbo e sogget-

37 Vedi ad esempio al-Ṭabarānī (m. 360/971), *al-Mu'jam al-awsaṭ, bāb al-'ayn*, n. 4808, da 'Abd Allāh al-'Adawī: “Dio è bello, ama la bellezza, e ama vedere (*yuhibbu an yarā*) nel Suo servo la traccia della Sua grazia”, [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=475&hid=4808&pid=674441](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=475&hid=4808&pid=674441) (17/3/2017).

38 Vedi ancora per esempio al-Ṭabarānī, *Musnad al-shāmiyyīn*, n. 1049, da Shim'ūn ibn Zayd: “[...] la superbia è [...] disprezzare la gente con i propri occhi” (*bi-'aynay-hi*), [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=480&hid=1049&pid=481599](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=480&hid=1049&pid=481599) (17/3/2017).

39 *Musnad, musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 3515, [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=121&hid=3515&pid=672352](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=3515&pid=672352) (17/3/2017). Sul *bağy* cfr. ancora *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 24-25.

40 Cfr. innanzitutto E. W. Lane, *An Arabic English Lexicon*, Willams & Norgate, London, vol. I, 1863, p. 459.

to<sup>41</sup>. Di qui all'idea di bellezza come opportuna compresenza delle parti necessarie, e quindi perfezione e completezza (*kamāl*), il passo è breve.<sup>42</sup>

Nell'opera canonica di al-Tirmidhī (m. 279/892), nuovamente da Ibn Mas'ūd, si trova un altro detto sul dovere della bellezza:

Il Profeta [...] ha detto: – Chi ha nel cuore un solo pizzico di superbia non entrerà in paradiso, e chi ha nel cuore un solo pizzico di fede non entrerà all'inferno<sup>43</sup>. – Qualcuno osservò: – A me fa piacere che il mio abito sia bello (*thawbī ḥasan*) e che le mie scarpe siano belle (*na'īl ḥasan*). – Rispose: – La bellezza (*jamāl*) Dio la ama. La superbia è negare la verità e disprezzare la gente.<sup>44</sup>

Qui la bellezza o *jamāl*, trovandosi in relazione con *ḥasan* – “bello”, “buono”, “amabile”, “opportuno”, “adatto allo scopo”<sup>45</sup> – si confonde più che mai con il bene in generale, quello indicato dalla religione. Ed è vero che i racconti citati, come molti altri simili, nelle loro differenti versioni, non fanno che ribadire un solo principio: la bellezza che l'uomo gradisce e che ricerca, divina nel suo principio, è del tutto adeguata alla vita buona. Tuttavia, essa espone al rischio della superbia. E superbo è colui che pecca prima di tutto contro Dio, perché non riconosce la bellezza ricevuta come un Suo dono, e quindi non Gli è grato e, così facendo, di quella bellezza disconosce la verità-realtà (*ḥaqq*). In secondo luogo il superbo pecca contro

41 Oppure, in accezione generale, “grossa fune” composta di molti fili intrecciati; ancora Lane, *Lexicon*, cit., p. 460. Si pensi anche all'espressione coranica *law lā nuzzila 'alay-hi l-Qur'ān jumla wāhida*, “se almeno il Corano gli fosse stato rivelato tutto intero in una volta sola”. Per i significati coranici della radice vedi anche E. M. Badawi, M. Abdel Haleem, DQU, cit., s.v. j-m-l, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/jml-SIM\\_000358?s.num=0&s.q=j-m-l](http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/jml-SIM_000358?s.num=0&s.q=j-m-l) (17/3/2017).

42 Nell'ambito della perfezione e della completezza si situa evidentemente la questione della bellezza di Dio, tema troppo complesso per essere trattato in questa sede oltre che secondario nella prospettiva etico-morale qui privilegiata.

43 Fino a qui il detto è citato anche da Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894), *Kitāb al-tawāḍu' wa-l-khumūl*, ed. Luṭfī Muḥammad al-Ṣaghīr, Dār al-it'isām, al-Qāhira s.d., *bāb fī l-kibr*, p. 195 n. 192, scaricabile in <http://download-islamic-religion-pdf-ebooks.com/8407-free-book>.

44 *Jāmi'*, *Kitāb al-birr wa-l-ṣila, bāb mā jā' fī l-kibr*, n. 1919.

45 Un esempio dirimente circa l'ampiezza di significato di questa radice, e anche del rapporto tra bellezza e gratitudine è *Corano* 32,6-9: “[...] fece bella (*aḥsana*, cfr. *ḥasan*) ogni cosa che creò, e la creazione dell'uomo iniziò dall'argilla [...] poi lo plasmò e soffiò in lui del Suo spirito; vi ha dato l'udito, la vista e il cuore (*sam', abṣār, af'ida*), quanto poco gliene siete grati”. Il rapporto tra *ḥusn* e *jamāl* è un luogo comune nella dissertazione di Muḥammad 'Imāra; vedi anche sopra nel testo e nota 32.

il prossimo perché, non riconoscendo l'autorità e la priorità divina sulla bellezza che possiede, pensa d'essere migliore degli altri.

*Dio è bello e ama la bellezza. Altri spunti dalla contemporaneità*

Il detto profetico sulla bellezza divina e l'amore che Dio nutre per la bellezza nel mondo è ripreso spesso dagli autori contemporanei inclini ai toni pastorali. Si è visto sopra l'esempio offerto dall'egiziano Muḥammad 'Imāra, con la liceità delle arti figurative che rispondano ai requisiti della moralità. Consultiamo ora un intellettuale siriano, Muḥammad Rātib al-Nābulusī (n. 1938 o 1939), predicatore di spicco, spesso presente come conferenziere sulla scena europea.

Nella sua *Enciclopedia dei Nomi Bellissimi*,<sup>46</sup> questo autore insiste di norma sul perfezionamento etico del musulmano grazie all'imitazione degli attributi divini (ovvero *takhalluq*). Il caso di *al-Jamīl*, "il Bello", non fa eccezione.

Nell'articolo dedicato a questo tema,<sup>47</sup> al-Nābulusī esplora subito la differenza tra superbia e amore della bellezza, e insiste sia sulle peculiarità altruistiche e collettiviste dell'Islam, sia sull'amore per la bellezza (*jamāl*) che sta temporalmente a capo di questa religione (cfr. "*al-islām maftūr [...]*").<sup>48</sup> Insegna che la bellezza risiede nei tratti fisici e nei caratteri morali (*khalq, akhlāq*), e che dunque esiste anche una bellezza dei comportamenti (*taṣarrufāt*). La storia ci ha lasciato la memoria di azioni bellissime anche se chi le ha compiute non era bello affatto, spiega ancora, e un caso celebre è quello di al-Aḥnaf ibn Qays (m. 69/688), magnanimo e saggio, che favorì la conversione della sua grande tribù, i *banū Tamīm*, e la cui bruttezza non aveva rivali.<sup>49</sup> Quindi l'autore cita un'invocazione del Profeta che gioca sulla coincidenza di bellezza e bontà: "Signore mio, Tu che

46 *Mawsū'at al-asmā' al-ḥusnā*, 3 voll., Dār al-maktabī li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', Dimašq 2002 (interamente reperibile in [www.nabulsi.com](http://www.nabulsi.com)).

47 L'articolo *Ism Allāh al-jamīl* è suddiviso in due parti ed è scaricabile rispettivamente in <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=784&id=55&sid=600&ssid=602&sssid=604> e in <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=785&id=55&sid=600&ssid=602&sssid=604> (17/3/2017).

48 Al-Nābulusī, *Ism Allāh al-jamīl*, 1, cit., pp. 2-3. Si consideri che il Corano, con il quale si inaugura la religione musulmana, venne immediatamente percepito come inimitabile, cioè come un miracolo (*mu'jiza*), anche sotto il profilo estetico.

49 *Ism*, 1, cit., pp. 5-6. Sull'aspetto fisico di al-Aḥnaf ibn Qays descritto da al-Jāḥiẓ, e anche sulla sua proverbiale assennatezza (*ḥilm*), cfr. Ch. Pellat, *al-Aḥnaf b. Qays*, EI<sup>2</sup>, cit.

hai reso bello il mio aspetto (*aḥsanta khalqī*), rendi buono il mio carattere (*fa-aḥsin khuluqī*”); e anche un verso poetico: “la bellezza del corpo con la bruttezza dell’anima è uguale ai lucignoli sulla tomba dei magi”.<sup>50</sup> E ricorda la bellezza dell’eloquio di contro alla scurrilità,<sup>51</sup> la bellezza della pazienza (*ṣabr*, cfr. *Corano* 12,18 e 83; 70,5), e quella del perdono (*ṣafḥ*, cfr. *Corano* 15,85).<sup>52</sup> Poiché il bello deve coincidere con l’ubbidienza a Dio, al-Nābulusī mette ripetutamente in guardia il fratello contro i peccati causati dall’abbaglio della bellezza materiale, misurata e peritura, mentre la bellezza di Dio è infinita assoluta e perfetta.<sup>53</sup> Ma una volta distinta la bellezza buona che è fonte di felicità da quella illecita (*ḥarām*) che porta tristezza, l’autore raccomanda caldamente al fratello di ricercare la dimensione estetica nella quotidianità, ovunque, in casa, nel luogo di lavoro, negli abiti che indossa, e di implorare Dio con il Nome *al-Jamīl*, “il Bello”, per ricevere da Lui il riverbero della Sua bellezza.<sup>54</sup>

Un parere piuttosto lontano dal precedente per ispirazione e collocazione dottrinale è quello del saudita ‘Abd Allāh ibn Ḥumūd al-Farīḥ,<sup>55</sup> attualmente predicatore a Rafha e autore tra l’altro di un dotto commentario del *Ṣaḥīḥ* di Muslim.<sup>56</sup>

Al-Farīḥ spiega il detto profetico sulla bellezza distinta dalla superbia<sup>57</sup> trattando quasi esclusivamente di quest’ultima. Inizia ricordando che la superbia è “peccato grave” (cfr. *min al-kabā’ir*), e che il suo statuto di atto riprovevole (*madhmūm*) è riconosciuto sempre, tranne quando si tratta dell’esecuzione degli infedeli perché in questo caso, tutto al contrario, la superbia (*kibr*, *ikhtiyāl*) è cosa amata da Dio, e ha lo statuto di atto racco-

50 *Jamāl al-jism ma’a qubḥ al-nufūs / ka-qandīl’ alā qabr al-Majūs, Ism Allāh al-jamīl*, 1, cit., p. 6. Il detto profetico è raccolto ripetutamente da Ibn Ḥanbal nel *Musnad*, ad es. *musnad al-mubashsharin bi-l-janna*, n. 3694, da Ibn Mas’ūd, cfr. [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=121&hid=3694&pid=672352](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=3694&pid=672352) (17/3/2017).

51 *Ism*, 1, cit., pp. 6-7.

52 *Ism*, 1, cit., pp. 7-8.

53 *Ism*, 1, cit., pp. 10-11 e *Ism*, 2, cit., p. 2.

54 *Ism*, 2, cit., pp. 5-8.

55 Non sono potuta risalire alla data di nascita di questo giovane autore, ma solo alle date della laurea, conseguita nel 1433 dell’egira (2011 o 2012 d.C.) a Riyāḍ, e del dottorato, conseguito nel 1437 (= 2015 o 2016) a Medina.

56 Il commento al *Libro della fede* costituisce il vol. I di *Ibhāj al-muslim fī sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Il diletto del musulmano nella spiegazione del Ṣaḥīḥ di Muslim)*, ed è reperibile in <https://islamhouse.com/ar/books/816293/> (visitato il 17/3/2017).

57 *Ibhāj al-muslim*, vol. I (*Kiṭāb al-īmān*), cit., pp. 132-138.



mandato (*maḥmūd*).<sup>58</sup> Sulla base della letteratura tradizionale, per lo più Corano e *Sunna*, al-Farīḥ passa in rassegna le tipologie della superbia (contro Dio, contro il Profeta, contro il prossimo), le sue cause (la supponenza, il risentimento e l'invidia, l'ipocrisia), le sue conseguenze (il rifiuto dell'obbedienza a Dio, la dannazione escatologica e le relative pene, il rifiuto della rivelazione e degli altri doni divini) e i suoi effetti (l'incapacità di accogliere la verità, la mortificazione e il disprezzo degli altri, un cattivo rapporto con il prossimo, la dissipazione dei beni altrui, la presunzione, la prevaricazione).<sup>59</sup> Segue la parte propositiva, dove l'autore spiega come guarire, se Dio vuole, dalla superbia che è una malattia (*dā'*): occorre richiamare alla mente la grazia già ricevuta, conformarsi all'esempio del Profeta, modello di umiltà (*tawāḍu'*), pensare all'inferno e ai suoi abitanti, leggere le biografie dei saggi e dei grandi, e infine meditare sulla pochezza d'origine e di condizione dell'uomo, sapendo che molti altri ci hanno preceduto, possibilmente migliori di noi.<sup>60</sup> Solo a questo punto al-Farīḥ viene al tema della bellezza, in Dio e nelle cose del mondo.

A proposito del Nome *al-Jamīl*, "il Bello", l'autore saudita spiega che è un attributo dell'Essenza e che, a dispetto di quel che pensano i teologi speculativi (cfr. *ahl al-naẓar*), la fede nella sua realtà è obbligatoria;<sup>61</sup> aggiunge beninteso che la bellezza (*jamāl*) predicabile di Dio è assoluta (*muṭlaq*), e nel creato non ha simili né pari.<sup>62</sup> Passa poi alla bellezza che Dio ama nell'uomo: è l'"abbellimento" (*tajammul*), e non, per esempio, la bellezza d'immagine (*sūra*), la quale non compete all'uomo, non rientra nelle sue capacità. Infine, l'autore ricorre alla *Sunna* secondo al-Tirmidhī, cita i diversi riferimenti alla bellezza nell'abbigliamento,<sup>63</sup> e conclude che Dio ama gli abiti belli e per estensione ogni cosa che abbellisce.

Per rafforzare il proprio discorso, al-Farīḥ richiama un altro detto profetico, ancora dalla raccolta di al-Tirmidhī: "Dio ama vedere nei Suoi servi l'ef-

58 *Ivi*, p. 133. L'autore si appoggia tra l'altro al *Kitāb al-kabā'ir* del dottore shāfi'ita al-Dhahabī di Damasco (m. 673/1274).

59 *Ivi*, pp. 134-136.

60 *Ivi*, pp. 136-137.

61 *Ivi*, p. 137. Per il dibattito sui Nomi si appoggia ad Abū al-Qāsim al-Rāghib al-Isfahānī (m. 535/1108-1109), *Al-ḥajja fī bayān al-maḥajja*, ed. Muḥammad ibn Rabī' ibn Hādī 'Umayr al-Madkhalī, 2 voll., Dār al-Rāya, al-Riyād, 1419/1999<sup>2</sup>, vol. II, p. 456-457. Quest'opera è reperibile in <http://shamela.ws/browse.php/book-6446#page-3> (17/3/2017).

62 *Ivi*, pp. 137-138. Cita al proposito qualche verso dalla *qaṣīda Nūniyya* di Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350) (cfr. <http://shamela.ws/browse.php/book-11375#page-1>, 17/3/2017).

63 Vedi sopra e note 35 e 43.



fetto della Sua grazia (*athar ni 'mati-hi*)".<sup>64</sup> E si chiede se esso non sia in contraddizione con altre parole di Muḥammad il Profeta, verificate da Abū Dāwud (m. 275/888) e Ibn Māja (m. 273/886), secondo le quali, per converso, "la trasandatezza (*badhādha*) è parte della fede",<sup>65</sup> essendo la trasandatezza l'umiltà nell'abbigliamento (*tawāḍu 'fī al-libās*).<sup>66</sup> La risposta che offre è la seguente: l'abbellimento raccomandato, manifestazione della grazia divina, è quello privo di eccesso e presunzione (*isrāf, khilā'*), che muove dalla gratitudine (*shukr*) nei confronti del creatore e dal desiderio del Suo compiacimento (*marḍāh*); quanto all'elogio dell'umiltà negli abiti, vuol dire che il musulmano non deve gettarsi a capofitto nelle bellezze del mondo di quaggiù (*zīnat al-dunyā*) e nemmeno ostentare l'abbondanza dei propri mezzi.<sup>67</sup>

Nella proposta dell'autore appena citato, l'elemento estetico promosso dalla religione si riduce all'abbellimento esteriore, all'"ornamento" (*zīna*) che l'uomo è in grado di procurare a se stesso, e tocca solo tangenzialmente le buone qualità e la bontà del comportamento. La bellezza è un valore nella vita del credente, ma non contempla la dimensione artistica, tantomeno figurativa. Simile nell'ispirazione ma più attento al versante morale è l'insegnamento di un altro saudita, Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid (n. 1380/1961), noto per la rubrica multilingue on-line *IslamQA (Al-Islam su 'āl wa-jawāb)*.<sup>68</sup>

Al-Munajjid insegna a sua volta che Dio ama vedere nell'uomo il contrassegno, il risultato ovvero la traccia materiale (*athar*) della grazia (*ni 'ma*) che Egli stesso gli ha donato, e questo significa che il musulmano è tenuto ad avere cura del proprio aspetto, negli abiti e negli altri oggetti di abbellimento personale.<sup>69</sup> Ma questo, aggiunge, è solo il versante esteriore (*ẓāhir*) della bellezza amata da Dio, mentre l'aspetto interiore

64 *Sunan, Kitāb al-adab*, n. 2764, da 'Amr ibn Shu'ayb, cfr. [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?hflag=1&bk\\_no=195&pid=443061](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=195&pid=443061) (17/3/2017). Varianti di questo detto compaiono ripetutamente anche nel *Musnad* di Ibn Ḥanbal e in molte opere posteriori.

65 Ad es. *Sunan Abī Dāwud, Kitāb al-tarajjul, bāb al-nahy 'an kathīr min al-irfāh*, n. 3632, da 'Abd Allāh ibn Burayda, [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=184&hid=3632&pid=439415](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=184&hid=3632&pid=439415); e *Sunan Ibn Māja, Kitāb al-zuhd, bāb man lā yu'bahū la-hu*, n. 4166, [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=173&hid=4116&pid=43741](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=173&hid=4116&pid=43741) (entrambi 17/3/2017).

66 Ancora *Ibhāj al-muslim*, vol. I (*Kitāb al-īmān*), cit., p. 138.

67 *Ibidem*.

68 Cioè "Islam, domanda e risposta", vedi <https://islamqa.info/ar>. Per quando segue, vedi *Su 'āl wa-jawāb*, n. 6652, articolo datato 3/11/1999, <https://islamqa.info/ar/6652> (17/3/2017).

69 Cfr. sopra e nota 37.

(*bāṭin*) è la gratitudine (*shukr*) a Lui per i beni ricevuti, insieme alla pietà (*taqwā*) che la gratitudine comporta; anche la pietà è un tipo di abbellimento, non manifesto ma riposto.<sup>70</sup> Avanzando nel discorso, al-Munajjid spiega che Dio ama nell'uomo la bellezza di parole e di azioni, negli abiti e nell'aspetto generale (*aqwāl, af'āl, libās, hay'āt*), e che di altrettante cose odia la bruttezza (*qabīḥ*). Quindi osserva che, a proposito della bellezza, si può cadere in errore per eccesso e per difetto. Secondo alcuni, Dio ama tutto quel che ha creato, e nulla odia, perché tutto quel che Egli ha creato è bello (*jamīl*). Gli appartenenti a questo gruppo sbagliano perché pensano che la bellezza d'immagine (cfr. *jamāl al-ṣūra*) di uomini e donne sia una parte della bellezza che Dio ama e così, nella loro depravazione (*fisq*), la venerano (*yata'abbadūn*), sicuri che ciò sia lecito (*yuḥillu*). Altri stanno sul fronte opposto; si appellano al Corano<sup>71</sup> e alla *Sunna* del Profeta<sup>72</sup> e affermano che Dio biasima la bellezza delle immagini in ogni forma e in ogni cosa rappresentata (*qāma, khilqa*). Secondo l'autore, la via corretta è quella mediana, che poggia sul diverso statuto legale da attribuirsi alla bellezza nelle varie manifestazioni con cui si offre alla vista: si loda (*yuḥammidu*) quando è coerente con l'ubbidienza a Dio, con l'accoglimento della Sua parola e la vittoria della Sua religione; al contrario si biasima (*yadhummū*) quando insegue la vita di questo mondo e la supremazia individuale (*riyāsa*). Dato l'impianto etico-giuridico del suo ragionamento, l'autore aggiunge che una bella immagine può anche essere indifferente, senza infamia e senza lode, quando sfugge a entrambi i gruppi già detti; e conclude che "Dio è bello e ama la bellezza" è un detto che porta vantaggio alla conoscenza (*ma'rifa*), nonché alla condotta e alle qualità morali (*sulūk, akhlāq*).<sup>73</sup>

70 L'autore chiama qui a sostegno il Corano, prima la sura del Limbo (7,26), dove gli uomini sono chiamati a vestire gli abiti della pietà, e poi nella sura dell'Uomo (76,21) dove gli abiti verdi di seta e di broccato qualificano i beati.

71 L'autore cita a esempio *Corano* 63,4 dove degli ipocriti è detto che, "quando li vedi, i loro corpi ti piacciono"; e anche 19,74, dove si tratta dei miscredenti del passato come gente assai bella a vedersi.

72 Ad esempio: "Dio non guarda le vostre immagini e le vostre ricchezze e invece guarda i vostri cuori e le vostre azioni", Muslim, *Ṣaḥīḥ*, cit., *Kitāb al-birr wa-l-ṣīla wa-l-ādāb*, n. 4657, da Abū Hurayra, [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=158&hid=4657&pid=41790](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=4657&pid=41790) (17/3/2017).

73 Al-Munajjid, *Su'āl wa-jawāb*, n. 6652, cit.

### Conclusioni

Nel Corano e nelle affermazioni attribuite al Profeta, la bellezza (*jamāl*) e l'abbellimento (*zīna*) ricevono valutazioni contrastanti in sede religiosa. Il bello, riconosciuto in se stesso e in quanto tale, non equivale necessariamente al bene quando compare nella realtà del mondo, dove invece è sottoposto a valutazioni di ordine morale ed etico-giuridico. Lo rileva la teologia islamica contemporanea, che, negli esempi sopra considerati, illumina soprattutto la necessità di analizzare volta per volta la ricerca e la produzione di bellezza, e di conseguenza le espressioni artistiche, secondo le loro motivazioni e finalità, e secondo il vantaggio che esse possono offrire alla comunità e al singolo individuo. La base di tale convincimento e insieme il caso più rappresentativo è dato dal Corano, il fondamento stesso della religione, la cui veridicità poggia fin dal principio su un giudizio umano di tipo estetico (cfr. *i jāz al-Qur'ān*). In tal modo, è il Corano stesso ad affermare la bontà del senso estetico nel credente, e a promuoverne l'affinamento.

Venendo in particolare alla bellezza visivamente percepita, principale oggetto di questo saggio, la sua trattazione cambia secondo le vocazioni e le appartenenze degli autori consultati: il loro lavoro attesta infatti una vasta multiformità di prospettive, da chi guarda alla bellezza fisica e materiale con serenità e ammirazione rilevandone l'aspetto gratifico, a chi preferisce ridurla a decoro del mondo di quaggiù, a chi infine la reprime per la possibile immoralità, in quanto strada spianata verso l'idolatria. Quanto al bello prodotto dall'uomo, in sé e nel mondo, l'assunto comune è che esso sia lecito secondo religione e perfino obbligatorio se è buono (*hasan*), se coincide con la bellezza dell'interiorità cioè se muove dalla volontà di compiacere e rendere grazie al creatore che è il Bello per antonomasia, fonte di ogni bellezza, e dal pio desiderio di conformarsi a Lui (cfr. *takhalluq*) affinando le proprie qualità (*akhlāq*). Al contrario, l'esperienza estetica si considera viziosa e malata quando coincide con l'azione superba, la quale nega al tempo stesso i diritti di Dio e quelli del fratello. Infine, le belle arti possono dirsi tali solo quando sono belle e buone insieme, cioè quando veicolano valori conformi alla moralità islamica. È una posizione lontana dall'idea di un'"arte per l'arte" alla quale è approdato il pensiero estetico europeo, e certamente più prossima all'ideale classico di *καλοκάγαθία*; ma è chiaro che può produrre avversione per le opere d'arte d'ispirazione non islamica solo in chi la adotti ottusamente e con fervore cieco.<sup>74</sup>

74 Intendo dire che la fede nella dovuta coincidenza di bellezza e bontà, quest'ultima islamicamente connotata, non giustifica necessariamente azioni di vandalismo

## Bibliografia

Abū Dāwud, *Sunan*.

Ahmed Sh., *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2016.

Alper H., *Divine Beauty in the Thought of Ghazālī*, <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/08/alperbpaper.pdf> (17/3/2017).

Badawi E. M., Abdel Haleem, M., *Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden, Brill 2008.

Behrens-Abouseif D., *Aesthetics*, in K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (a cura di), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Brill, Leiden 2007 sgg.

Chebel M., *Désir et beauté en islam*, Cnrs, Paris 2016.

Chittick W. C., *The Aesthetics of Islamic Ethics*, in A.T. Tymieniecka (a cura di), *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 3-14.

De Cesari C., *Post-Colonial Ruins*, in «Anthropology Today», n. 31, 6, 2015, pp. 22-26.

Erzen J. N., *Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» n. 65/1, 2007, pp. 69-75.

Farīḥ (al-), 'A., *Ibhāj al-muslim fī sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, al-juz' al-awwal*, Kitāb al-īmān, Shabakat al-Alūka 1436/2015.

Fārūqī (al-) I. N., *Al-tawḥīd wa al-fann. Naẓariyyat al-fann al-islāmī*, in «Majallat al-muslim al-mu'āṣir», n. 20, 1981; Dār al-Gharīb, al-Qāhira 1999.

Feodorov I., *La 'question de l'image' chez les musulmans: un bilan du sujet dans le livre récent de Silvia Naef*, in «Archaeus» n. 1, 4, 2005, pp. 115-132.

Gonzalez V., *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, Tauris, London 2001.

Gwynne, R. W., *Beauty*, in J. D. McAuliffe (a cura di), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 voll., Leiden, Brill 2002-2006.

Hillenbrand C., *Some aspects of al-Ghazālī's views on beauty*, in A. Giese e J. C. Bürgel (a cura di), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit Festschrift für Annemarie Schimmel [...]*, P. Lang, Bern 1994, pp. 249-265.

Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-tawādu' wa-l-khumūl*, ed. Luṭfī Muḥammad al-Ṣaghīr, Dār al-It'isām, al-Qāhira s.d.

Ibn Ḥanbal, *Musnad*

Ibn Kathīr (al-), *Tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm*, 4 voll., Mu'assasat al-rayyān, Bayrūt 1422/2001.

Ibn Māja, *Sunan*.

---

come quelle perpetrate a Palmira, Mosul, Ninive o Nimrod dal cosiddetto Stato islamico, e prima dai talibani in Afghanistan; azioni che peraltro, a ben vedere, non implicano affatto un mancato apprezzamento per le opere d'arte, ma la volontà di rimuovere le fasi storiche in cui quelle opere d'arte hanno visto la luce. Per questo rimando soprattutto a C. De Cesari, *Post-Colonial Ruins*, in «Anthropology Today», n. 31, 6, 2015, pp. 22-26.



- ‘Imāra M., *Al-a‘māl al-kāmila li-l imām al-shaykh Muḥammad ‘Abduh*, 5 voll., Dār al-shurūq, al-Qāhira 1993,
- ‘Imāra M., *Al-Islām wa-l-funūn al-jāmila* Dār al-Shurūq, al-Qāhira 1411/1991. Iṣ-fāhānī (al-) A., *Al-ḥajja fī bayān al-mahajja*, ed. Muḥammad ibn Rabī‘ ibn Hādī ‘Umayr al-Madkhalī, 2 voll., Dār al-Rāya, al-Riyād 1419/1999<sup>2</sup>.
- Kermani N., *God is Beautiful. The Aesthetic Experience of the Quran*, Polity, Cambridge, Malden 2014 (*Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 1999).
- Lane E.W., *An Arabic English Lexicon*, 8 voll., Willams & Norgate, London 1863-1893.
- Leaman O., *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.
- Madden E. H., *Some Characteristics of Islamic Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», n. 33, 4, 1975, pp. 423-430.
- Munajjid (al-), M. Ṣ., *Al-Islam su‘āl wa-jawāb*, <https://islamqa.info/ar>.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ*.
- Nābulusī (al-), M. R., *Mawsū‘at al-asma‘ al-ḥusnā*, 3 voll., Dār al-maktabī li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr wa-l- tawzī‘, Dimašq 2002
- Naef S., *Y a-t-il une "question de l'image" en Islam?*, L’Harmattan Téraèdre, Paris 2004, 2015<sup>2</sup>.
- Nura Mustafa H., *Body: Female: Sub-Saharan Africa*, in Suad Joseph (a cura di), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, 5 voll., Leiden, Brill 2006, con supplementi semestrali nell’edizione on-line.
- Pellat Ch., *al-Aḥnaf b. Qays*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill, Leiden 1960-2005.
- Puerta Vélchez J.M., *Aesthetics in Arabic Thought from pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, Brill, Leiden 2017 (in corso di stampa).
- Qurtūbī (al-), *Ġāmi‘ al-aḥkām li-al-Qur‘ān*, 20 voll., Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1413/1993.
- Ritter D., *The Ethics of Aesthetics*, in R. Adams, S. Gibson, S. Muller Arisona (a cura di), *Transdisciplinary Digital Art*, Springer, Berlin 2008, pp. 5-14.
- S. Kahwaji, *‘Ilm al-Djamāl*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill, Leiden 1960-2005.
- Ṭabarī (al-), *Ġāmi‘ al-bayān*. 30 voll., Dār al-ma‘rifa, Bayrūt 1412/1992.
- Tirmidhī (al-), *Sunan*.
- Ventura A. (a cura di), *Il Corano*, trad. di I. Zilio-Grandi, Milano, Mondadori 2010.
- Zamakhsharī (al-), *Al-kashshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl*, 4 voll., Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 1415/1995.
- Zargar C. A., *Sufi Aesthetics. Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabi and ‘Iraqi*, The University of South Carolina Press, Columbia 2011.
- Zilio-Grandi I., *Gratitude and Ingratitude*, in K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (a cura di), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Brill, Leiden 2007-.



- Zilio-Grandi I., *La virtù islamica del ḥayāʾ. Modestia, pudicizia e riserbo tra letteratura fondativa e istanze contemporanee*, in F. Roldán Castro (a cura di), *Literatura y vida: entre la autobiografía, el viaje y la ficción*, numero monografico di «Philologia Hispalensis», Universidad de Sevilla 2017 (in corso di stampa).
- Zilio-Grandi I., *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica*, in «Massimario di giurisprudenza del lavoro», n. 4, 2013, pp. 209-214.
- Zilio-Grandi I., *The Gratitude of man and the Gratitude of God. Notes on shukr in traditional Islamic thought*, in «Islamochristiana», n. 38, 2012, pp. 45-61.

## SCHEDE DEGLI AUTORI

ISABELLA ADINOLFI insegna filosofia della storia, storia del pensiero etico-religioso e storia della filosofia morale all'Università Ca' Foscari di Venezia. È autrice di numerosi studi su Pascal e Kierkegaard ed è direttrice con Roberto Garaventa del periodico *NotaBene. Quaderni di studi kierkegaardiani*. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia* (il melangolo, Genova 2008), *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile* (il melangolo, Genova 2011), *Studi sull'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo* (il melangolo, Genova 2012). Con Luigi Blasucci, Rolando Damiani e Pier Vincenzo Mengaldo ha pubblicato *"Io nel pensier mi fingo"*. *Seminario leopardiano a quattro voci* (il melangolo, Genova 2016).

GIUSEPPE BARZAGHI OP è docente di filosofia teoretica presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna e di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna. Socio della Pontificia Accademia di S. Tommaso in Roma. Si occupa di dialettica e metafisica e specificamente della comprensione ed espressione del Cristocentrismo cosmico, cioè dell'inquadramento anagogico del cristianesimo. Dirige la Scuola di Anagogia di Bologna. Principali pubblicazioni: *L'essere, la ragione, la persuasione* (ESD, Bologna 1998<sup>2</sup>), *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica* (Cantagalli, Siena 2003), *La Fuga. Esercizi di Filosofia* (ESD, Bologna 2010), *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica* (ESD, Bologna 2012), *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar* (ESD, Bologna 2015), *La Trinità. Mistero giocato tra i riflessi* (ESD, Bologna 2016), *La maestria contagiosa. Il segreto di Tommaso d'Aquino* (ESD, Bologna 2017).

LAURA CANDIOTTO è Marie Curie Research Fellow presso il Dipartimento di Filosofia della University of Edinburgh (UK), dove conduce il progetto "Emotions First. Feeling reasons: the role of emotions in reasoning" ([www.emotionfirst.org](http://www.emotionfirst.org)), finanziato dalla Comunità Europea e ospitato dall'Eidyn Research Center. Studiosa di Platone, ha pubblicato *Le vie della confutazione. I dialoghi*

*socratici di Platone* (Mimesis, Milano-Udine 2012) e curato *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone* (Mimesis, Milano-Udine 2015). Numerosi suoi articoli sono disponibili in <http://edinburgh.academia.edu/Laura-Candiotto>. Negli ultimi anni si è occupata specialmente di filosofia delle emozioni, della mente e della conoscenza, istituendo legami anche con l'etica e la filosofia sociale. [Laura.Candiotto@ed.ac.uk](mailto:Laura.Candiotto@ed.ac.uk).

ALESSIA CAVALLARO si è laureata in Lingue e Culture Moderne presso l'Università degli Studi di Catania. Ha successivamente conseguito la laurea magistrale a Ca' Foscari in Lingue e Letterature europee, Americane e Post-coloniali, dove ha in seguito completato il suo percorso di studi, conseguendo il titolo di dottore di ricerca in Storia delle Arti, con un progetto dedicato alla persistenza dell'icona nell'arte russa del XX e del XXI secolo.

Collabora da anni con il Centro Studi sulle Arti della Russia (CSAR) di Ca' Foscari per la diffusione della cultura russa in Italia. Ha lavorato come *assistant curator e registrar* in diverse mostre d'arte russa. Ha curato la pubblicazione degli atti del convegno internazionale *Le Muse fanno il girotondo. Jurij Lotman e le arti*.

SABINA CRIPPA, PHD in storia delle Religioni all'École Pratiques des Hautes Études (Parigi), insegna Storia delle religioni del mondo classico all'Università Ca' Foscari (Venezia). Le sue ricerche in questo momento si orientano sulla relazione tra magia, medicina, scienze naturali e alchimia nell'antichità.

Tra le sue pubblicazioni: *Pline, Magie et pharmacopée*, Les Belles Lettres, Paris 2007; *Plutarque, Les oracles de la Pythie*, Les Belles Lettres, Paris 2007; e vari articoli sulla tradizione "scientifica" nei *Papyri Graecae Magicae*. Più recentemente: *La voce. Sonorità e pensiero alle origini del pensiero europeo*, Unicopli, Milano 2015.

GIOVANNI DE ZORZI (PhD) è musicista e ricercatore universitario in Etnomusicologia all'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Si occupa di musica classica e *sufi* di area ottomano-turca e centroasiatica. Alterna tra loro l'attività concertistica (flauto *ney* della tradizione ottomana), la ricerca sul campo, la scrittura, la direzione artistica di programmi musicali diversi, realizzati sinora soprattutto con il festival MiTO Settembre Musica (Milano, Torino) e con l'IISMC della Fondazione Giorgio Cini di Venezia. Tra le sue novanta pubblicazioni si segnalano: *Musiche di Turchia. Tradizioni e transiti tra Oriente e Occidente*, con un saggio di Kudsi Erguner (Ricordi, Bari 2010); *Con I dervisci. Otto incontri sul campo* (Mimesis, Milano-Udine 2013). Tra le sue registrazioni: Ensemble Marâghî, *Anwâr. From Sa-*



*marqand to Constantinople on the Footsteps of Marâghî* (2010); Ensemble Bîrûn (dir. Kudsi Erguner), *Composers at the Ottoman Court*, (2013); *Armenian Composers of Ottoman Music* (2014); *The maftîrîms and the Works of Sephardic Jews in Ottoman Classical Music* (2016); *Greek Composers of the Ottoman Maqâm* (2017).

SEBASTIANO GALANTI GROLLO è assegnista di ricerca all'Università di Bologna ed è stato docente di Filosofia teoretica, Estetica e Storia della filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia. Ha trascorso periodi di ricerca a Berlino e a Friburgo e fa parte delle redazioni delle riviste «Discipline Filosofiche», «Filosofia e Teologia» ed «Ermeneutica Letteraria». Si è occupato principalmente di fenomenologia, ontologia ed ermeneutica, in particolare di Husserl, Heidegger, Gadamer e Levinas. Ha pubblicato i volumi *Heidegger e il problema dell'altro* (Mimesis, Milano-Udine 2006) ed *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger* (Il Poligrafo, Padova 2002) oltre ad articoli e traduzioni in riviste e miscellanee. Nel 2014 ha curato un numero monografico di «Discipline Filosofiche» dedicato a Levinas.

GAETANO LETTIERI (Roma, 1961) è professore ordinario di *Storia del cristianesimo e delle chiese* (M-STO/07) presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma La Sapienza, ove insegna *Storia del cristianesimo* (Dipartimento di *Storia Culture Religioni*) e *Storia delle dottrine teologiche* (Dipartimento di *Filosofia*), ed è Presidente del *Corso di Laurea Magistrale in Editoria e Scrittura*. Ha tenuto corsi come professore invitato presso la Facoltà di Teologia della *Pontificia Università Lateranense* di Roma; la Facoltà di Filosofia della *Pontificia Università Antonianum*; l'*Institutum Patristicum Augustinianum* di Roma; l'*Universität Freiburg/Université de Fribourg* (CH); l'*École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses* della *Sorbonne* di Parigi. Dal 2012, è presidente nazionale della *CUSCC Consulta universitaria per la storia del cristianesimo e delle chiese*.

TATSUMA PADOAN, semiologo e antropologo, si occupa dello studio di fenomeni religiosi contemporanei, in particolare il pellegrinaggio, l'ascetismo, la categoria di rituale e la possessione, e della relazione tra semiotica, etnografia e scienze sociali, in riferimento anche alle politiche dello spazio urbano e alle pratiche di design. Ha conseguito il dottorato di ricerca in *Lingue, Culture e Società* (settore: *Pensiero, religioni e filosofie, antropologia del Giappone*) presso l'Università Ca' Foscari di Venezia nel 2011, insegnando in seguito *Antropologia Culturale* presso la Libera Università di Bolzano, e *Religioni del Giappone* presso la SOAS University of Lon-

don, dove ha lavorato come ricercatore postdoc. Attualmente insegna Religioni dell'Asia Orientale presso il Dept. of Study of Religions della University College Cork, e collabora come Research Fellow con SOAS e con il Dip. di Antropologia dell'Università di Osaka.

GIANGIORGIO PASQUALOTTO ha insegnato 'Estetica' e 'Storia della filosofia buddhista' all'Università di Padova. Per dieci anni ha insegnato 'Filosofia delle culture' presso il Master di Studi Interculturali della medesima Università. E' stato per vari anni direttore scientifico della Scuola Superiore di filosofia orientale e comparativa di Rimini. Ha collaborato alla fondazione dell'Associazione 'Maitreya' di Venezia per lo studio della cultura buddhista, ed alla realizzazione di "Simplègadi. Rivista di filosofia interculturale". Tra i suoi lavori si segnalano: *Il Tao della filosofia* (1989, ultima edizione Luni, Milano 2015); *Estetica del vuoto* (Marsilio, Venezia 1992); *Illuminismo e illuminazione* (Donzelli, Roma 1997); *Yohaku. Forme di asceti nell'esperienza estetica orientale* (Esedra, Padova 2001); *East & West. Identità e dialogo interculturale* (Marsilio, Venezia 2003); *Il Buddhisimo* (B. Mondadori, Milano 2003); *Figure di pensiero* (Marsilio, Venezia 2007); *Dieci lezioni sul Buddhisimo* (Marsilio, Venezia 2008); *Oltre la filosofia* (Colla, Vicenza 2008); *Taccuino giapponese* (Forum, Udine 2008); *Tra Oriente e occidente* (Mimesis, Milano-Udine 2010), *Filosofia e globalizzazione* (Mimesis, Milano-Udine 2011).

STEFANO PELLÒ è professore associato di Lingua e Letteratura Persiana presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia, con esperienze di ricerca e insegnamento presso la School of Oriental and African Studies di Londra e la Columbia University di New York. Si occupa prevalentemente dei processi storici di diffusione e ricezione della cultura linguistica e letteraria persiana in Eurasia e dei conseguenti fenomeni cosmopoliti di interazione e connessione in epoca pre-coloniale, con particolare, ma non esclusivo, riferimento alla poesia e al mondo indo-persiano. Tra i suoi lavori si segnala, oltre alla monografia *Tutiyān-i Hind. Specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane* (Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012), la prima versione italiana integrale del *divan* di Hafez di Shiraz (Hafez, *Canzoniere*, Arielle, Milano 2005, con G. Scarcia), di cui esiste anche una versione antologica aggiornata (Hafez, *Ottanta canzoni*, Einaudi, Torino 2008).

MASSIMO RAVERI è professore ordinario di Religioni e Filosofie dell'Asia Orientale presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Antropologo, si è specializzato

nello studio delle religioni presso l'Università di Kyoto e di Oxford. Dal 1976, in diversi anni, ha svolto le sue ricerche sul campo in Giappone, studiando i riti della coltivazione del riso, l'immaginario della morte e le pratiche ascetiche nella tradizione dello Shugendo. Attualmente studia la costruzione di un discorso esoterico nei movimenti della religiosità contemporanea. Di recente ha pubblicato *Il pensiero giapponese classico* (Einaudi, Torino 2015).

ANTONIO RIGOPULOS è Professore ordinario di Indologia presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia, dove insegna anche Lingua e letteratura sanscrita e Culture letterarie del Sudasia. E' Presidente del Corso di Laurea Magistrale Inter-ateneo con l'Università di Padova in Scienze delle Religioni. Dirige la rivista *Annali di Ca' Foscari – Serie orientale*. Le sue ricerche vertono principalmente sulle tradizioni ascetiche e devozionali del Maharashtra in età medievale e moderna (in specie il *Dattasampradāya*), sull'istituto del *guru* e sulla traduzione annotata dal sanscrito di testi brāhmaṇici sulla rinuncia e la *bhakti*. Tra i suoi lavori si segnalano: *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1993; *Dattātreyā: The Immortal Guru, Yogin, and Avatāra. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-Faceted Hindu Deity*. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1998; *Hinduismo*. Brescia, Queriniana, 2005; *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India. Con la prima traduzione italiana del 'Canto sul Maestro'*. Roma, Carocci, 2009; *The Mahānubhāvs*. London - New York - Delhi, Anthem Press, 2011; "The Construction of a Cultic Center through Narrative: The Founding Myth of the Village of Puttaparathi and Sathya Sāi Bābā", in *History of Religions*, vol. 54, 2 (2014): 117-150.

FEDERICO SQUARCINI è Professore associato di Storia delle religioni all'Università Ca' Foscari di Venezia e Direttore del Master in Yoga Studies presso il medesimo Ateneo. Ha insegnato Storia delle religioni e Storia delle religioni dell'India all'Università di Firenze e Indologia all'Università di Bologna e all'Università 'La Sapienza' di Roma. Ha scritto e curato diversi volumi, fra i quali *Verso l'India, Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche* (Mimesis, Milano-Udine 2002); *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia* (FUP, Firenze 2005); *Il Buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, Istituzioni, Modernità* (SEF, Firenze 2006); *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria. Storia e so-*

*ciologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente* (SEF, Firenze 2006); *Yoga. Fra storia, salute, mercato* (Carocci, Roma 2008); *Il Trattato di Manu sulla norma* (Einaudi, Torino 2010); *Tradition, Veda and Law. Studies on Southasian Classical Intellectual Traditions* (Anthem, London-New York-Delhi 2011); *Forme della norma* (SEF, Firenze 2012); *Yogasūtra di Patañjali* (Einaudi, Torino 2015).

LUIGI VERO TARCA è professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove è anche Direttore del Cestudir (Centro Studi sui Diritti Umani) e dove in precedenza è stato Presidente del Corso di Laurea in Filosofia e Delegato per la Ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali. Dirige presso l'Editore Mimesis la Collana "Esperienze filosofiche" e presso Diogene Multimedia la Collana "Filosofia del presente". Fa parte del Comitato scientifico delle riviste "Il Pensiero" e "La Filosofia futura".

Tra i suoi scritti ricordiamo: *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea* (Marietti, Genova 1993), *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva* (La Città del Sole, Napoli 2001), *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche* (B. Mondadori, Milano 2003; scritto con R. Madera), *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, (Ensemble '900, Treviso 2006), *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Th. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016).

ALDO TOLLINI insegna Lingua giapponese classica nel Dipartimento di Studi sull'Asia e l'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Si interessa, oltre che di lingua e scrittura del Giappone antico, anche di cultura giapponese medievale e svolge attività di traduttore di testi classici.

Tra le sue pubblicazioni troviamo: *La scrittura del Giappone antico* (Cafoscarina, Venezia 2005); "Reimeiki no nihongo shoki gengo to kanbun" (La lingua scritta giapponese degli albori e il cinese classico), *Jōchi daigaku kokubungaku ronshū*, n. 46, 2012, pp. 126-138; *Lo Zen. Storia, scuole, testi* (Einaudi, Torino 2012); *L'ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale* (Einaudi, Torino 2017).

VINCENZO VITIELLO, professore ordinario di Filosofia Teoretica, insegna attualmente Teologia politica all'Università "San Raffaele" di Milano. Ha tenuto conferenze, seminari e cicli di lezioni in Università e Istituti di Cultura europei ed extraeuropei. Suoi scritti sono tradotti in tedesco, spagnolo, francese, inglese, polacco. Nel 2012 l'Universidad Nacional de General San Martín di Buenos Aires gli ha conferito la laurea *honoris causa* in Filosofia.

Pubblicazioni recenti: *Oblio e memoria del Sacro* (Moretti&Vitali, Bergamo 2008); *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona* (ETS, Pisa 2009); *L'ethos della topologia* (Le Lettere, Firenze 2013); *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock* (Bompiani, Milano 2014); *Europa. Topologia di un naufragio* (Mimesis, Milano-Udine 2017). Dirige, insieme con Massimo Adinolfi, "Il Pensiero".

IDA ZILIO-GRANDI insegna lingua e letteratura araba nell'Università di Venezia "Ca' Foscari". Si occupa prevalentemente di letteratura araba di ispirazione islamica e di rapporti tra musulmani e cristiani arabi in età classica. Tra le sue principali pubblicazioni: *Il Corano e il male* (Einaudi, Torino 2002); *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islam* (con S. Khalil Samir, Zamorani, Torino 2004); *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbās* (Einaudi, Torino 2010); e *Il Corano* (a cura di A. Ventura; traduzione completa e note alle sure 23-45, Mondadori, Milano 2010). Tra le curatele, *Il dialogo delle leggi. Ordinamento italiano e diritto islamico* (Marsilio, Venezia 2006), e *Sposare l'altro. Il matrimonio nel diritto italiano e nella tradizione giuridica islamica* (Marsilio, Venezia 2006); l'edizione italiana del *Dizionario del Corano* diretto da M.A. Amir-Moezzi (Mondadori, Milano 2007); l'edizione italiana di J. Van Ess, *L'alba della teologia musulmana* (Einaudi, Torino 2008).



## ESPERIENZE FILOSOFICHE

Collana diretta da *Luigi Vero Tarca*

1. Leonardo Marcato (a cura di), *Forme della negazione*, 2015
2. Ilich Molin, *Gentile e Leibniz. Verso una virtualità dell'atto*, 2017

*Finito di stampare  
nel mese di luglio 2017  
da Digital Team - Fano (PU)*