



HUMANA.MENTE, NUMERO 2

Numero Secondo – Luglio 2007

Tommaso Geri

**OLTRE IL NASO DELL'OCCIDENTE: riflessioni tra la filosofia
europea e la cultura indiana**

<http://www.humana-mente.it>

OLTRE IL NASO DELL'OCCIDENTE:

riflessioni tra la filosofia europea e la cultura indiana

Ogni filosofia esprime il modo in cui un'epoca concepisce se stessa, si ordina in regole e modelli. Ogni epoca ci rimanda delle immagini all'interno delle quali è già contenuta la misura di giudizio e di comprensione, ed è l'unica modalità interpretativa alla quale possiamo appellarci. L'interpretazione di un pensiero filosofico come precursore di uno venuto più tardi, è un bisogno quasi naturale dell'uomo di piegare gli eventi alla sua storia, di rintracciare percorsi lineari che giungano nel tempo a far chiarezza nel suo vissuto; tuttavia rimane un'operazione che manca dell'onestà intellettuale fondamentale ad accostarsi ad un'epoca distante nel tempo e nello spazio dalla nostra, se di questa vogliamo veramente conoscere qualcosa e non solo ritrovare delle regole stabilite all'inizio del nostro studio.

Attraverso le ricerche di A. Comte, Darwin, H. Spenser, non siamo stati in grado di scoprire nel pensiero indiano nient'altro che "feticismo" e "infantilismo religioso", "primitivi" che, non illuminati ancora dalla ragione, costituivano "società inferiori". La mancanza di adeguati strumenti di lavoro, di nuove filologie, rese pressoché impossibile la comprensione della cultura indiana; solo lo sviluppo europeo degli ultimi due secoli del pensiero metafisico, insieme alle molteplici acquisizioni della psicologia del profondo, ci ha portato nei pressi dell'orizzonte spirituale indiano, a riconoscere la maturità delle sue mistiche, la complessità dei suoi simboli e la funzione dei suoi miti. L'analisi di una cultura straniera tende soprattutto a rivelare ciò che si cercava o ciò che si era predisposti a scoprirvi e quello che apparve comprensibile del pensiero indiano era infatti ciò che rispondeva alle più pressanti preoccupazioni della cultura europea.

Sono i filosofi del romanticismo tedesco ad accostarsi all'India, sia in termini filologici, ricercando le radici indoeuropee del tedesco e delle altre lingue europee, sia in termini filosofici, impostando il problema del rapporto tra sapere filosofico-razionale e saggezza religiosa. L'India diviene, per alcuni, la culla delle

civiltà, “la culla di tutte le divine infanzie umane”, come la definerà Johann Herder; per altri continuerà ad essere considerata luogo di una cultura inferiore rispetto alla razionalità dell'Occidente, a causa dell'inseparabilità delle sue concezioni filosofiche dalla loro forma di rappresentazione religiosa, ed è questa una delle più grandi sviste di Hegel. Indubbiamente la filosofia indiana riconosce il suo fondamento nella sacralità dei Veda, i testi rivelati, ma fallace è ogni paragone con la filosofia medioevale: nell'induismo non esiste una teologia a carattere dogmatico, ma è la filosofia stessa che, partendo dalla rivelazione, l'approfondisce razionalmente.

Il pensiero indiano fa comunque la sua comparsa nella storia della filosofia europea, oscillando, a seconda della moda del momento, tra idealismo tedesco e “mentalità prelogica”, tuttavia è un riconoscimento che avviene limando proprio quegli elementi che lo caratterizzano e fortemente lo diversificano dall'Occidente.

Come per ogni filosofia anche il pensiero indiano si pone il problema fondamentale della ricerca della verità, tuttavia non è quest'ultima ad essere preziosa in sé, un *darçana* (dalla radice *drç*: vedere contemplare, comprendere), un sistema di affermazioni coerenti e coestensibili all'esperienza umana, rivela più di qualsiasi filosofia la propria natura di *technē*: la verità diviene preziosa grazie alla sua funzione soteriologica, in quanto la sua conoscenza aiuta l'uomo a liberarsi. Laddove il filosofo europeo ambisce alla verità in se stessa, il saggio indiano ritiene quest'ultima come un momento necessario ma provvisorio, il primo passo per conquistare un'altro piano d'esistenza, un'altro modo d'essere che trascende la condizione umana.

Sâmkhya e *Yoga*, due tra i maggiori sistemi filosofici indiani, non inseguono la gioia dell'essere, quanto piuttosto fuggono il dolore dell'esistere; il *Sâmkhya* (“discriminazione”, nel senso del dissociare lo spirito dalla materia), considerato dalla tradizione indiana, una delle forme più antiche di *darçana*, è ateo e vede nella conoscenza metafisica (*jñânâ*) la sola via di liberazione. Lo *Yoga*, derivato a grandi linee dal *Sâmkhya* e codificato in 'sistema filosofico' da Patanjali, postula l'esistenza di un Dio supremo (*Içvara*) ed attribuisce importanza considerevole alle

tecniche di meditazione e asceti. Per entrambi i sistemi il mondo è reale, ma la sua esistenza è dovuta unicamente all'ignoranza dello spirito; questa affermazione, che il Cosmo persiste e dura grazie alla non-conoscenza dell'uomo, trova riscontro in tutte le grandi costruzioni del pensiero indiano postvedico, ed è sicuramente motivo di svalutazione della vita, tuttavia essa non porta a nessuna forma di 'nichilismo passivo', in quanto il rifiuto di questo mondo o il disprezzo di quest'esistenza, è atto, come detto in precedenza, alla conquista di un'altro modo di essere, oltre la temporalità, oltre la sofferenza del divenire.

La rivelazione del dolore, punto fermo di ogni gnosi indiana, non conduce dunque ad una filosofia pessimista, come non porta l'uomo ad un naufragio nella disperazione, al contrario, diviene la condizione necessaria della liberazione. Il dolore è la modalità ontologica di ogni forma di vita, solo l'uomo è in grado di acquisire le tecniche per liberarsene, conseguentemente, in ogni filosofia indiana nessuna scienza ha valore se non persegue la salvezza dell'uomo.

L'uomo, definito come essere temporale e storico, costituisce l'oggetto della filosofia europea più recente. A partire dall'Upanisad, l'India si è preoccupata seriamente di un solo grande problema: la struttura della condizione umana e, in particolare, cosa alquanto trascurata in Occidente, del corollario della medesima questione, il 'decondizionamento' dell'essere umano; alla luce questo diviene evidente l'importanza che la temporalità assume per l'India, in quanto matrice di tutti gli altri condizionamenti.

Contrariamente all'Europa del XIX secolo, che pretendeva di spiegare l'uomo in base al suo condizionamento ereditario e sociale, il pensiero indiano non ha mai preteso una spiegazione coerente dell'essere umano, se asceti e saggi, prima ancora dell'avvento della moderna psicanalisi, hanno esplorato zone dell'inconscio era unicamente per poter dominare i sistemi di condizionamento, primo fra tutti quello della temporalità.

Per il pensiero indiano la miseria della vita umana non è imputabile ad un peccato originale o ad una punizione divina, ma esclusivamente ad un'ignoranza sulla vera natura dello spirito, ad un'ignoranza quindi di ordine metafisico che ci porta a confonderlo con i dati forniti dall'esperienza psicomentale, attribuendogli qualità e

predicati che non pertengono ad un principio autonomo ed eterno. L'esperienza psicomentale pertiene infatti alla Natura e non allo spirito, ogni relazione tra i due è assolutamente illusoria.

Anche se rischioso sembra quasi naturale un paragone tra questa concezione e il pensiero heideggeriano sulla differenza ontologica; già dai corsi friburghesi degli anni '20 il filosofo tedesco cerca di mostrare come ciò che chiamiamo dottrina dell'essere, sia in verità un'indirizzarsi lungo l'arco della sua storia (la storia della nostra civiltà), sempre e solo verso l'ente, costituendo così il problema cruciale della metafisica: una preminenza dell'ente costruita sull'ovvietà dell'essere. In tal senso ancora più vicino al pensiero indiano, potrà sembrare l'opera di Severino; egli, pur muovendosi dal pensiero di Heidegger, in particolare ripercorrendo le linee di decostruzione della storia dell'ontologia, rintraccia nelle scelte filosofiche successive all'ontologia parmenidea, il costituirsi dell'alienazione metafisica nella quale vive tutt'oggi l'Occidente. Platone, secondo Severino, nel tentativo di recuperare il molteplice e dunque il mondo, escluso dal logo parmenideo, attribuisce al non essere due significati: come assoluto nulla opposto all'essere (*εναντίον*) e come altro dall'essere (*ἕτερον*); nel farlo egli riporta le differenze nell'essere parmenideo e, riaffermando il mondo, evoca il senso del divenire che caratterizzerà tutta la storia dell'Occidente. Se le differenze appartengono all'essere, quest'ultimo si presenta allora come ciò che non è, poichè le determinazioni sopraggiungono e scompaiano.

Tutta la metafisica occidentale dopo Parmenide, pensa l'essere come il positivo che si oppone al nulla, ma dopo Platone, lo pensa come qualcosa che può esercitare tale opposizione solo quando è, per il quale rimane aperta la possibilità di non essere. L'essere è la totalità delle differenze, l'intero del positivo: ogni determinazione è una positività che s'impone sul nulla.

Dopo il 'parricidio' di Platone, l'essere non è più pensato come il 'puro', che lascia cadere fuori di sé le determinazioni, ma come l'essere concreto, appunto positività delle determinazioni. L'identico nella totalità dei molteplici, problema nato con la filosofia, è risolto con l'ente, il suo essere una determinazione-che-è. Da Platone in poi tutto l'Occidente pensa ogni «cosa» come ente, questo è il principio

unificatore del molteplice, questo l'oggetto dell'ontologia. Ogni cosa del mondo oscilla tra il suo essere e non essere, questo movimento è il divenire.

Platone rende il mondo partecipe e dell'essere e del niente, segna così il destino dell'Occidente, aprendo la possibilità della produzione-distruzione dell'essere: “Ogni cosa, che faccia passare qualsiasi cosa dall'essere al niente e produzione (ποίησις)” (Convivium, 205 b-c).

Alla base dell'alienazione metafisica sulla verità dell'essere troviamo, l'interpretazione temporale di quest'ultimo. Il tempo, scrive Severino, è l'orizzonte trascendentale che permette il divenire nichilistico implicante il non essere dell'essere, se dunque il divenire è il tradimento del logo originario, la storia ne è l'espressione.

La storia della filosofia è la storia del fondamento stesso della storicità (nella misura in cui il sapere è fondamento dell'agire). Quando riteniamo la storia un'evidenza, secondo Severino, stiamo confondendo il fenomenologico con la sua interpretazione, cogliamo l'apparire secondo l'ermeneutica nichilistica dell'apparire.

Per il pensiero indiano il semplice fatto di esistere nel tempo implica dolore, il concetto stesso di *mâyâ* viene definito illusione in quanto non partecipa dell'essere, in quanto divenire, temporalità e dunque divenire storico.

La logica indiana *ânvîksakî* (scienza della controversia, funzionale a rendere possibile l'esatto compimento di un rito) ha anch'essa, nelle sue origini, una funzione soteriologica: la giusta argomentazione libera l'uomo; cercare il giusto significato delle parole vuol dire restare in contatto permanente con il logos, con la realtà spirituale assoluta e sovrastorica.

Anche se, come detto in precedenza, questi rimangono paragoni rischiosi, il pensiero di Severino è comunque l'unico tentativo veramente radicale di oltrepassare dall'ethos occidentale, di porsi fuori dalla fede del divenire scaturita dall'evidenza del mondo che ha caratterizzato lo sviluppo della nostra civiltà, per la quale, arrivata evidentemente sull'orlo di un baratro, diviene necessario ripensare proprio quelle certezze all'interno delle quali l'uomo decide del proprio essere. La speranza poi che il pensiero e la cura per quest'ultimo possa trovare

nuova linfa da voci che arrivano da altre culture, rimane piuttosto lontana finchè si continuerà a non farne cenno nei libri più autorevoli di storia della filosofia e a lasciarle fuori dalle aule universitarie, quasi che, come scrive Tucci, storico della filosofia indiana, "...il pensare sia stato solo privilegio dell'Occidente e in Oriente non si abbiano che balbettamenti e improvvisazioni".

Tommaso Geri

Bibliografia

- Elide, M., *"Lo Yoga. Immortalità e libertà"*, Bur saggi, Milano 1999.
- Franci, G. R., *"La saggezza orientale secondo Jung"*, Editrice Clueb, Bologna 1985.
- Tucci, G., *"Storia della filosofia indiana"*, Tea, Milano 1992.
- Heidegger, M., *"Ontologia, Ermeneutica dell'effettività"*, Guida, Napoli 1998.
- *"Cosa significa pensare?"*, Sugarco, Varese 1996.
- *"Introduzione a «che cos' è metafisica?»"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002.
- Severino, E., *"Essenza del nichilismo"*, Adelphi, Milano 1982.
- *"Crisi della tradizione Occidentale"*, Marinotti, Milano 1999.