

Seminario delle arti dinamiche. Germogli

NOTE SULLE NOTE DALLA TERZA E QUARTA SESSIONE

Egidio Meazza

Le *Note* di Florinda Cambria, relative agli ultimi due incontri del Seminario delle arti dinamiche (il terzo e il quarto), riprendono alcuni punti basilari della sua esposizione e, per così dire, concentrano su di essi lo sguardo. Mi propongo allora di guardare con attenzione ad alcuni di questi punti, tappe dello sviluppo di un pensiero estremamente stimolante, per condurre una riflessione su quelli che potrebbero essere considerati inviti, sollecitazioni e provocazioni al pensiero, facendo riferimento ad altri scritti, in modo particolare a *Il Grande Oltre* di Franco Chiereghin e alle *Upaniṣad*.

Il Sé

Il primo punto su cui vorrei fermare lo sguardo riguarda l'Ātman. Giustamente è stato detto che con esso si deve intendere un Sé non individuale, ma universale. Nella *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, che descrive l'itinerario etico e di pensiero del brahmano Yājñavalkya, questi si trova, nel momento in cui prende congedo dalla vita, a spiegare alla moglie prediletta Maitreyī, che cos'è l'amore:

Non è certo per amore del marito che il marito è caro: è per amore di sé [dello ātman] che è caro il marito. Non è certamente per l'amore della sposa che la sposa è cara: è per l'amore di sé che la sposa è cara. Non è certamente per l'amore dei figli che i figli sono cari: è per l'amore di sé che i figli sono cari. [...] Non è per l'amore verso ogni cosa che ogni cosa è cara. È il sé [ātman], invero, che bisogna considerare, che bisogna ascoltare, <a cui> bisogna pensare, su cui bisogna meditare. O Maitreyī, si prende conoscenza di tutto soltanto mediante la contemplazione, l'audizione, la meditazione, la conoscenza di sé [ātman].¹

Ad un primo sguardo sembra che Yājñavalkya teorizzi una concezione massimamente egocentrica se non addirittura egoistica e, certamente, l'impressione troverebbe conferma se considerassimo ciò che abitualmente, nel linguaggio dell'Occidente, si intende con "sé"; ma qui è appunto in questione non il sé individuale, bensì quel Sé universale di cui si diceva poco sopra. A commento di questa dottrina dell'amore, afferma Chiereghin:

Tutto, infatti, si gioca al livello di che cosa o, meglio, di *chi* sia il "sé" che viene incondizionatamente amato e per amore del quale ogni altro essere, persona o cosa, viene amato. Non è certo il piccolo "io" quotidiano (*aḥam*) che cerca dovunque il proprio tornaconto e la prepotente affermazione di sé. Al contrario, ciò che fa da guida alle relazioni amorose è l'amore del Sé nel senso più alto, l'amore per quella sorta di "uomo divino in noi"² che è Ātman e che ci lega agli altri perché è presente nella singolarità di ognuno. [...] L'amore verso qualsiasi altro essere appartenga alla cerchia della mia esperienza è, per così dire, un amore derivato e 'secondo' rispetto ad un altro tipo di amore, l'amore per Ātman, per quel divino in noi che ne è il reale fondamento.³

Se poi consideriamo il fatto che nel sapere upaniṣadico viene stabilita l'equivalenza tra Ātman e il Brahman in cui si stempera ogni dualismo, allora trova un luminoso sostegno l'affermazione di Florinda Cambria della «simultaneità del soggetto e dell'oggetto [...] che caratterizza la conoscenza come possibilità di divenire (da sé a Sé), trasformando le forze inferiori (sé) e superiori (Sé) le une nelle altre»⁴. Il mondo transeunte della molteplicità non viene distrutto, ma anzi salvato, sottraendolo alla nientificazione da parte della Morte, nella sua assimilazione all'Ātman-Brahman, potremmo dire nella vita universale, che andrebbe

¹ *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* in *Upaniṣad antiche e medie*, introduzione, traduzione e note di P. Filippini-Ronconi, Boringhieri 1977, pp. 146-147. In seguito citato come BU.

² L'espressione è di Kant, ci avverte Chiereghin.

³ F. Chiereghin, *Il Grande Oltre*, Padova University Press 2019, p. 84. In seguito citato come GO.

⁴ F. Cambria, *Note dalla terza e quarta sessione (11 gennaio e 15 febbraio 2020)*, p. 2. In seguito citato come N.

pensata al di là di ogni particolarizzazione⁵. E la cosa davvero straordinaria è che la salvatrice del mondo mortale è proprio la Morte: rispondendo all'ultima domanda del giovinetto brahmano Naciketas, il dio Yama (altro nome della morte) mostra che la precarietà del mondo della molteplicità avvia verso la consapevolezza che tutto è salvo nel grembo di Ātman-Brahman, rispetto al quale si può solo dire «tu sei Ciò» (*tat tvam asi*; Chiereghin traduce «tu sei Lui», facendo intravedere il significato non semplicemente cosale del neutro *tat*). In Ātman è salvo non solo il sé individuale, ma, come si dice nel brano citato della BU, ogni essere.

Soggetto/oggetto

Il rapporto conoscitivo tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto assume nel pensiero upaniṣadico un aspetto molto particolare. Seguiamo sempre Yājñavalkya che risponde alla domanda, postagli dal brahmano antagonista Ārtabhāga, sui diversi modi di conoscenza; questa deriva dall'azione di otto «ghermitori» (*graha*) e otto superghermitori (*ati-graha*)⁶. Gli otto ghermitori sono, oltre ai tradizionali cinque sensi, la voce, la mente e le mani; ognuno di essi è mosso dal superghermitore che ha perciò un ruolo privilegiato: ad esempio, non è tanto l'orecchio (ghermitore) che afferra il suono, ma è il suono (superghermitore) che afferra l'orecchio. Tutto ciò potrebbe far ritenere di essere in presenza di una rozza concezione che assegna al soggetto un semplice ruolo passivo. Ma spiega Chiereghin:

Sia il percipiente sia il percepito sono entrambi dei ghermitori, entrambi, quindi, sono attivi, e la differenza è solo di grado: ciò che è percepito è “*super(ati)*-prenditore” rispetto al semplice essere “prenditore” del percipiente. [...] Lo stimolo esterno è certo l'occasione per l'attivarsi della risposta soggettiva, ma questa, a sua volta, si radica in una capacità di rispondere che è sempre attivamente all'erta, è sempre “ghermitrice” rispetto alle provocazioni che possono raggiungerla dal di fuori: gli impulsi che provengono dall'esterno possono trasformarsi in “stimoli” solo se vengono “ghermiti” da quella sorta di “recettività attiva” che appartiene alla sensibilità soggettiva. [...] Relativamente ai cinque sensi [...] i rispettivi “superprenditori” non sono gli oggetti che stanno ‘fuori’, nello spazio esterno rispetto al soggetto. [...] Sono invece odori, suoni, contatti e cioè sempre qualcosa che si costituisce nel punto d'incontro tra l'organo percipiente e l'oggetto percepito. [...] Di per sé non sono ancora “suono” né le vibrazioni prodotte dal corpo percosso né l'udito non ancora raggiunto da esse, ma soltanto il loro unificarsi in atto può essere detto “suono”. [...] L'attività del “ghermire”, dell’“afferrare”, genera una più stretta affinità e continuità tra il percipiente e il percepito che non tra il percipiente e il mondo esterno.⁷

Questa concezione mi sembra perfettamente espressa da quanto dice Florina Cambria a proposito del sapore (*rasa*) della poesia, citando il *Sāhitya-darpaṇa*: il sapore «non è un oggetto che esiste prima di venir percepito [...]; esiste nella misura in cui è assaporato».⁸ Soggetto e oggetto si definiscono nella commessura della sensazione che li distingue unificandoli.

In relazione alla relazione tra i ‘prenditori’, non posso fare a meno di ricordare quanto diceva Carlo Sini nel primo incontro del Seminario di filosofia del primo anno di attività di Mechrí (2015-2016). L'attenzione partecipa a cui invitava, liberata per quanto possibile dalle conoscenze di ognuno («lasciare le scarpe fuori dalla porta»), corrisponde a quella recettività attiva che sarebbe il carattere dei sensi secondo il pensiero upaniṣadico. Non si trattava e non si tratta infatti di comunicare un sapere, una dottrina (*keine Lehre*), ma di far germinare un'esperienza di pensiero dall'incontro tra le sue parole (il superghermitore) e l'immaginazione produttiva (il ghermitore) di ognuno degli ascoltatori. Quando ciò accade si ha la comprensione, il prendere insieme un sapere che non è un oggetto già dato e disponibile all'appropriazione, ma viene generato per ognuno nell'attività dell'attenzione, inclusa quella del locutore. Occorre perciò un'attenzione potenziata in uno stato di veglia al massimo grado: «Lo veglia di cui parlano le *Upaniṣad* (e già il *Rgveda*) è uno stato che si oppone non al sonno, ma a un'altra specie di veglia – disattenta, inerte, automatica»⁹.

⁵ GO, pp. 259-265.

⁶ BU, p. 94-95. Le otto coppie ghermitore/superghermitore sono *prāṇa* (soffio vitale)/odore, voce/parole, lingua/gusto, occhio/forma, orecchio/suono, mente/desiderio, mani/azione, pelle/tatto.

⁷ GO, pp. 144-146.

⁸ N. p.14.

⁹ R. Calasso, *L'ardore*, Adelphi, Milano 2010, p. 177.

Il sacrificio, la parola, il tempo, il silenzio

Si può dire che il tema principale del pensiero indù, sia nei *Veda* che nelle *Upaniṣad*, è il sacrificio, e il suo cuore è costituito dall'atto di rinuncia consistente nel consumare nel fuoco una parte dell'oggetto sacrificato: questo non è propriamente un'offerta al dio, ma un atto di rinuncia che attesta l'indipendenza dalla quotidianità legata ai bisogni. Dissipando una parte dell'oggetto del sacrificio – facendolo divorare dal fuoco/Agni – liberandosi dal bisogno della nutrizione, si attesta la liberazione dal mondo della molteplicità, nel quale, i diversi bisogni reclamano la loro soddisfazione e nel quale il tempo e la morte finiscono per annientare l'esistenza. Nella disputa tra Yājñavalkya e gli altri brahmani, narrata nella BU, Aśvala gli chiede come possa chi offre il sacrificio sottrarsi alla morte¹⁰. La sua risposta, sempre sobria, essenziale, è che «ciò avviene mediante il sacerdote *hotar*, mediante il fuoco, mediante la Parola»¹¹. Lo *hotar* è (con l'*adhvaryu*, l'*udgātar* e il *brahman*) uno dei sacerdoti, quello più strettamente collegato a chi offre il sacrificio (lo *yajamāna*); recitando le formule del *Rgveda*, permette all'*adhvaryu* di attuare il sacrificio abbandonando al fuoco (Agni) parte della vittima che viene così dissipata e sottratta al consumo. Egli è inoltre il sacerdote più legato a *vāc*, ma è evidentemente legato anche al fuoco. Nei *Brāhmana* Agni viene descritto come colui che, unico immortale, guida gli dèi all'immortalità: quando essi «appresero che la vera e propria installazione rituale del fuoco andava fatta non tanto fuori di sé, ma dentro loro stessi, nel loro intimo»¹² divennero immortali. Con la distruzione mediante il fuoco di una parte dell'oggetto del sacrificio attuata dall'*adhvaryu*, lo *hotar* attesta che nel sacrificante (*yajamāna*) c'è la capacità di compiere un'azione senza scopo, libera dalla necessità del nutrimento; la liberazione che così ottiene «manifesta che il suo Sé più autentico è costituito dall'Ātman immortale»¹³. Il fuoco libera così dalla finitezza della vita mortale e dalla temporalità.

Nella risposta di Yājñavalkya *hotar*, fuoco e Parola sono identificati: «La Parola è lo *hotar* del sacrificio. Ciò che è questa parola lo è il fuoco; esso è lo *hotar*, è la liberazione, è la salvezza»¹⁴. Ecco quindi che la Parola manifesta in questo modo la sua potenza liberatrice. Chiereghin individua nella parola primordiale la potenza generatrice: per questo fa riferimento al canto 125 del X libro del *Rgveda*, intitolato *Autoelogio della parola*¹⁵. La potenza generatrice della parola si manifesterebbe nei singoli suoni che formano *vāc*, rappresentanti dei suoni originari con i quali si può formare qualsiasi altra parola: la 'v' semivelare rappresenterebbe tutti i suoni continui, la 'a' quelli vocalici e la palatale 'c' le consonanti occlusive. Ma ci dice anche che la Prima Parola (in senso ontologico) è la sillaba sacra *om*: ancora una volta si ha qui quella generazione a ritroso per la quale *vāc*, che genera *om*, ne sarebbe a sua volta figlia.

Trascuro qui le interessanti analisi di Chiereghin sulla pronuncia di questa sillaba per indicare una sua similitudine con il rito sacrificale. Ciò che qui dico non l'ho trovato attestato in nessun luogo, ma mi azzardo comunque a proporlo. È stato detto che la pronuncia di *om* è il trascolorare, per così dire, di tre suoni, che progressivamente si sostituiscono l'uno all'altro, e, infine si smorzano in una vibrazione che sfocia nel silenzio. Ebbene, questi quattro suoni (la 'a', la 'u', la 'm' e la vibrazione infine silenziosa), mi sembrano l'espressione dei quattro sacerdoti officianti il rito del sacrificio, legati a quattro diversi libri dei *Veda*. Come i quattro suoni della sillaba sacra, anche i quattro sacerdoti hanno una specifica relazione con la parola, che si fa via via sempre più tenue. I primi tre (*hotar*, *udgātar*, *adhvaryu*) rappresentano infatti la parte del rito in cui essa domina. Il quarto, il *brahman* sorveglia silenziosamente il rito, per controllare che si svolga in modo corretto.

Come nel sacrificio il *brahman* ha il ruolo più importante fra i sacerdoti, perché è colui che veglia sulla correttezza del rito e, in un certo senso, assume su di sé la responsabilità dell'azione degli altri tre, così il silenzio conseguito con la pronuncia della sillaba sacra ha il potere di aprire la via di accesso all'Ātman. Il rito del sacrificio si svolge fra due cammini, quello della parola e quello della mente (*manas*). Il *brahman*, ci dice Chiereghin, incarna da solo metà del percorso, la via della mente; ecco che allora «mostra di possedere, rispetto agli altri officianti, una più profonda intimità con l'essenza del sacrificio, perché entra a farvi parte mediante un atto di *rinuncia* che è esso stesso un sacrificio: egli rinuncia a *parlare*»¹⁶. Questa rinuncia non è totale, ma le parole che dice non riguardano la funzione fondamentale del sacrificio: pronuncia le formule che incitano a dare inizio a particolari fasi del sacrificio e le accompagna mormorando dei mantra. La parola, usata dai primi tre officianti per recitare inni, cantare e organizzare praticamente la costruzione dell'altare, il

¹⁰ BU, p. 91.

¹¹ *Ibidem*.

¹² GO, p. 102.

¹³ GO, pp. 102-103.

¹⁴ BU, p. 91.

¹⁵ *Rgveda. Le strofe della sapienza*, a cura di Saverio Sani, Marsilio, Venezia, 2000, pp. 106-107.

¹⁶ GO, p. 135, corsivi miei.

governo del fuoco e l'oblazione, si trasforma con il *brahman* in un mormorio indistinto che sfocia infine nel silenzio: così come le due vocali lasciano posto al suono indistinto della nasale che poi sfuma nel silenzio.

«L'attività dei tre sacerdoti è volta all'esecuzione del sacrificio mediante pratiche udibili, visibili e ritmate nel tempo. Queste pratiche risultano tutte subordinate a ciò che, sotto certi aspetti, è il loro contrario, vale a dire al silenzio gravido di sapere e d'intensità attentiva del *brahman*»¹⁷. Sembrerebbe che qui, quando le parole significative, esaurito il proprio compito, lasciano il posto al silenzio sapiente di *manas*, quando viene attingibile quell'Ātman-Brahman cui allude una parola non detta, forse perché non significativa, sia da ricercare quella parola particolare (*sphoṭa*) a cui si riferisce Daumal, citando Bhartṛhari¹⁸, quella parola-germe che precede la parola sonora e che, non appartenendo ad un linguaggio sonoro, forse è all'origine di tutti i linguaggi.

La rinuncia

La rinuncia è il cuore del sacrificio, si rinuncia ad una parte dell'oggetto sacrificato e il *brahman*, attraverso la rinuncia alla parola, incarna il sacrificio stesso.

Daumal fa riferimento al poeta Bhartṛhari, del quale traggo, da una delle sue tre centurie, quella dedicata al tema della rinuncia, questa poesia¹⁹:

Gente, se delle vostre menti avete cura,
volgete dunque il desiderio al *brahman*
senza fine o vecchiaia, sommo, esteso,
da cui consegue che ogni godimento,
la signoria sul mondo e via dicendo,
è fisima di uomini meschini...

Per concludere. Dubbi

Molti dei pensieri espressi negli antichissimi testi indiani sono difficilmente avvicinabili: accade qui di scontrarsi con quell'impossibilità di rivivere il mito di cui parlava Kerényi: impossibilità, in questo caso doppia, perché quel mondo è per noi perduto, certo per il distacco temporale, ma anche per la lontananza di una tradizione, che pur entrata in contatto con la nostra occidentale, ne differisce comunque in modo profondo.

Confesso, in particolare, che mi è difficile concepire che cosa si possa intendere con una parola non sonora (*sphoṭa*); mi viene in mente di riferirmi ad una questione trattata nel Seminario di filosofia del primo anno di Mechrí. Consideravamo ciò che dice Heidegger a proposito del discorso: «La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo *si esprime nel discorso*»²⁰. Allora si osservò come, in questo modo, il filosofo tedesco se la cavasse troppo a buon mercato: in quale modo dalla *Befindlichkeit* e dal *Verstehen* si arriva alla parola? E qui non possiamo forse, in modo analogo, chiedere come la parola-germe sfocia nella parola sonora? Forse la parola-germe è identificabile con ciò che si presenta nella situazione emozionale immediatamente prima del suo esprimersi nel discorso, per dar conto della precomprensione del mondo, o forse meglio, per tradurre quella precomprensione in una comprensione manifesta per mezzo di significati? Mi restano molti dubbi.

Mosso da questi dubbi, vorrei dire due parole su tutti i tentativi di spiegazione del pensiero indù in termini di linguaggio occidentale.

La filosofia oggi è in crisi, ci siamo detti mille volte, perde prestigio nell'opinione, non solo dei lavoratori intellettuali, ma anche della gente comune. Parallelamente a questo processo si può notare un uso improprio e sempre più frequente della parola 'filosofia', il che contribuisce al suo svilimento. Sempre più spesso si può sentir parlare di "filosofia di gioco" di un certo allenatore di calcio, di "filosofia produttiva" di una determinata azienda, ecc. Ma ci sono anche esempi più nobili: la mia edizione delle *Upaniṣad* reca il sottotitolo "Primi testi indiani di filosofia"; Calasso, nel suo libro *L'ardore*, a proposito del pensiero degli antichi Indiani, non si perita di usare più volte il termine 'metafisica'²¹. Al di là dell'uso volgare di questa antica e nobile parola, direi che il voler etichettare con il termine 'filosofia' patrimoni del pensiero di culture diverse da quella occidentale in cui essa è nata sia un'operazione discutibile: a volte si vuole così sottolineare

¹⁷ GO, p. 138.

¹⁸ R. Daumal, *Lanciato dal pensiero*, Adelphi, Milano 2019, p. 108.

¹⁹ Bhartṛhari, *Sulla saggezza mondana, sull'amore e sulla rinuncia*, a cura di Alessandro Passi, Adelphi, Milano 1989, p. 188.

²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it., Longanesi, Milano 1970, p. 252.

²¹ R. Calasso, *L'ardore*, cit.; ad es. p. 48: «c'erano anche ritualisti [...] devoti alla metafisica, ecc.»; p. 189.: «le Upaniṣad, lo riconobbe subito Schopenhauer, possono essere lette come un primo testo metafisico», ma ci sono molti altri esempi.

l'alto valore, la profondità di tale pensiero; ma in questo modo ci si dimentica della sua specificità che, tra l'altro, è legata ad un linguaggio molto diverso dal nostro. In realtà, anche se mossi dalle migliori intenzioni, si rischia di mettere in opera una forma di etnologocentrismo, come direbbe Derrida, che si risolve in una *reductio ad unum*: non avrai altro pensiero che quello dell'Occidente!

Rinunciare allora ad ogni traduzione, ad ogni interpretazione? Certamente no, ma stiamo attenti quando inscriviamo ogni concetto, ogni pensiero all'interno delle nostre categorie.

Nella sua risposta al mio germoglio *Cosmoantropogonia*, Sini rivendicava giustamente di essere «un occidentale, intellettualista e fanatico della ragione»: non dovremmo mai dimenticare chi siamo e come parliamo.

(21 marzo 2020)