

JOHANNES BRONKHORST

Perché esiste la filosofia in India?*

Molti indologi si sentono in dovere di provare l'esistenza di una filosofia razionale indiana, preoccupati dal fatto che la maggioranza degli occidentali moderni — filosofi compresi — non si aspetta di trovare qualcosa del genere nell'India antica: l'India è una terra di spiritualità e saggezza, ma non di analisi rigorosa e autentico dibattito, come insegna un sapere comune che risale a prima dell'inizio della nostra epoca e che è improbabile svanisca da qui a poco tempo.

Questo presunto sapere comune, come sanno gli indologi, è in errore: l'India ha avuto una lunga tradizione di dibattito razionale, collegato a tentativi sistematici di dare un senso al mondo e alla collocazione che ivi abbiamo. Per lungo tempo differenti sistemi filosofici sono coesistiti l'uno fianco dell'altro e, per gran parte di questo tempo, i sostenitori di ciascun sistema hanno fatto grandi sforzi per mostrare che solo il proprio era giusto, mentre quelli degli altri erano sbagliati o incoerenti. Nello svolgimento di questo dibattito molti pensatori hanno tentato di migliorare i loro sistemi, riuscendo a renderli più raffinati e maturi; contemporaneamente si è diffusa l'attenzione per l'arte del dibattito e della dimostrazione, e la logica ha avuto un lungo sviluppo, del quale gli studiosi sono ancora oggi impegnati a districare i particolari.¹

* Questa è una versione riveduta della conferenza presentata alla Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences ad Amsterdam, nel novembre 1998, poi pubblicata nel 1999 (J. Bronkhorst, *Why is there philosophy in India?*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam 1999). Nello scrivere, e poi migliorare, questo testo ho tratto profitto dalle discussioni con vari studiosi; tra i quali vorrei menzionare in particolare Richard Gombrich, Geoffrey Lloyd, Sara McClintock, Ada Neschke, Frits Staal. Da altri studiosi — fra cui Tilmann Vetter e Hans Bakker — ho ricevuto risposte che mi sono tornate utili dopo la presentazione della conferenza alla Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Una seconda presentazione alla Stanford University nel marzo 1999 ha suscitato un acceso dibattito, in cui specialmente Bernard Faure, Allan Grapard e Carl Bielefeldt hanno fatto osservazioni interessanti. Le discussioni nel corso del *workshop* 'Rationality in Asia' (Leida, 4-5 giugno 1999) mi hanno poi permesso di apportare ulteriori miglioramenti. Non ci sarebbe bisogno di specificare che io solo sono responsabile delle opinioni qui espresse. [N.d.C. Si ringrazia la direzione della divisione editoriale della Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences per l'autorizzazione concessa].

¹ Le discussioni del *workshop* 'Rationality in Asia' mi hanno convinto dell'importanza di una caratteristica della discussione razionale: quella per cui i pensatori si sentono obbligati a migliorare i loro sistemi sotto l'influsso delle critiche ricevute. Esempi di critiche e disaccordi si possono trovare in molte culture, ma il cambiamento di un sistema sulla spinta di tali critiche potrebbe essere molto meno comune. Tali cambiamenti costituiscono comunque la dinamica della storia della filosofia classica indiana, come si comprenderà successivamente. R. Collins, nel suo *The Sociology of Philosophies. A global theory of intellectual change* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Londra 1998), interviene su questo punto osservando come sia abbondantemente pro-

Denominerò 'tradizione di indagine razionale'² la combinazione di queste caratteristiche, con l'aggiunta di un'ulteriore condizione che specificherò più avanti. L'India possiede una tradizione di indagine razionale nel senso da me appena definito, mentre, come dimostrerò, non può dirsi lo stesso di tutte le culture umane. La presenza in India di una tradizione di indagine razionale si è resa manifesta attraverso la sua peculiare tradizione di dibattito razionale, vale a dire grazie agli esiti ottenuti nel tentativo compiuto da molti pensatori di migliorare il proprio sistema, con i perfezionamenti e gli sviluppi che ne sono derivati.³ L'ulteriore condizione da specificare è la seguente: in una tra-

vato che il conflitto si rivela creativo solo in alcuni casi: certe rivalità strutturali spingono a innovare per opposizione, altre sortiscono l'effetto opposto, ossia una stagnazione e un incremento del particolarismo della vita intellettuale. Come vedremo in seguito, la presenza o l'assenza di una tradizione di indagine razionale — fattore trascurato da Collins —, può aiutare a spiegare queste differenze.

² Un simile uso del termine 'razionale' non è nuovo ed è vicino a quello di William Warren Bartley III e di Peter Munz; cfr. P. Munz, *Our Knowledge of the Growth of Knowledge. Popper or Wittgenstein?*, Routledge & Kegan Paul, Londra-New York 1985, p. 50: «Noi diciamo, se siamo dei panrazionalisti, che è razionale criticare tutto e persistere solo in quelle affermazioni che hanno finora resistito alla critica. Secondo questa concezione, 'ragione' non denota una facoltà autonoma o un metodo corretto per arrivare ad affermazioni che sono vere, bensì una qualità negativa. Chi è razionale è aperto alla critica, e un invito assolutamente illimitato alla critica è l'essenza della razionalità». Cfr. l'affermazione «non c'è nessun miglior sinonimo di 'razionale' che 'critico'» attribuita a Popper da Z. Piatek, *Is Evolutionism a Scientific Theory?*, in J. Misiek, *The Problem of Rationality in Science and Its Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1995, p. 171; cfr. K.R. Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, a cura di A.F. Petersen, J. Mejer, Routledge & Kegan Paul, Londra-New York 1998, p. 109; M. Artigas, *The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of Knowledge. Including Popper's unpublished comments on Bartley and critical rationalism*, Peter Lang, Berna 1999. Cfr. anche D. Miller, *Critical Rationalism. A restatement and defence*, Open Court, Chicago La Salle 1994; P. Munz, *Philosophical Darwinism. On the origin of knowledge by means of natural selection*, Routledge & Kegan Paul, Londra-New York 1993, p. 177. Da notare che già Platone descriveva il ragionamento come «il dibattito silenzioso dell'anima con se stessa» (Richard Sorabji, *Animal Minds & Human Morals. The origins of the Western debate*, Duckworth, Londra 1993, p. 10, con riferimenti a: *Teeteto* 189E-190A, *Sofista* 263E-264A, *Filebo* 38C-E; ma cfr. anche Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, cit., pp. 65-67), un processo che potremmo definire dibattito interiorizzato, cfr. *infra*, nota 6. Sorabji richiama poi la nostra attenzione (ivi, pp. 36-37, 67-71, con riferimenti ad Aristotele, *De Anima*, 3,3) sulla tesi di Aristotele «che la credenza comporta l'essere persuaso, che a sua volta implica il possesso della ragione (*logos*)», sottolineando che ciò non avviene solo nel dialogo con altri: Sorabji assume che «Aristotele permetterebbe alla sua persuasione di essere un'auto-persuasione». L'uso del termine 'razionale' qui difeso elimina il problema di come distinguere tra differenti forme di 'ragione' o 'razionalità', come sostenuto, ad es., da Pierre Vidal-Naquet (cfr. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Éditions du Seuil, Seuil 1990, *Prefazione*).

³ È interessante richiamare qui le tesi di Richard H. Popkin, il principale esperto della tradizione scettica occidentale: «Per anni mi sono divertito a immaginare un articolo in cui lo scetticismo venisse descritto come una sorta di lettera anonima, riguardo alla quale il motivo di interesse principale non è certo l'identità dell'autore. Il ricevente ha una lettera che solleva una molteplicità di problemi per la sua posizione filosofica dogmatica e si trova a doverla difendere; che l'autore anonimo possa essere trovato o identificato, sia vivo o morto, sano di mente o matto, tutto ciò non aiuta ad affrontare o a scacciare i problemi. Quindi il punto centrale della discussione non è se sia possibile o meno essere scettici senza contraddirsi: la forza dell'attacco dello scettico è l'effetto ottenuto sul dogmatico, il quale non può scansare il colpo denunciando un avversario che potrebbe non essere in grado di trovare, identificare o classificare. Sono i dogmatici a dover produrre una difesa, se ci riescono, senza preoccuparsi di sapere se lo scettico sia un membro in carne e ossa della razza umana, se sia un internato delirante in un istituto psichiatrico, se sia addirittura un personaggio fantascientifico. [...] Lo scettico, reale o immaginario che sia, ha portato i non-scettici a lottare strenuamente per trovare un modo coerente e non contraddittorio di mettere la loro casa intellettuale in un ordine accettabile (accettabile per un dogmatico onesto), per poi trovare un altro scettico, reale o immaginario, il quale crei un'altra massa di dubbi che richiedano ulteriori esami e ripensamenti. Lo scettico, l'anonimo autore della lettera, non deve partecipare a questo processo, deve solo attendere i risultati ed essere pronto a preparare un'altra lettera anonima» (R.H. Popkin (a cura di), *Scepticism in the History of Philosophy: a pan-American dialogue*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londra 1996, p. xviii).

dizione di indagine razionale nessuna area della realtà è fondamentalmente al di là dell'ambito dell'esame critico, nessuna area deve essere riservata alla tradizione, alla rivelazione o all'intuizione.⁴ Forse non è una coincidenza che, sia nella Grecia sia nell'India antiche, poco dopo la fondazione delle tradizioni di indagine razionale siano comparsi pensatori che hanno riposto illimitata fiducia nel potere del ragionamento: gli eleati in Grecia e Nāgārjuna con i suoi seguaci in India, i quali non hanno esitato a respingere la realtà percepita sulla base non della tradizione, della rivelazione o di una speciale intuizione, ma solo di un'argomentazione.⁵ Si deve aggiungere che l'esistenza di una tradizione di indagine razionale non implica che ogni pensatore sia razionale, cioè critico e aperto, sotto tutti gli aspetti e in tutte le aree in cui si esprime. Inoltre, avere una tradizione di indagine razionale non significa essere capaci di pensare in modo intelligente: è possibile pensare in modo intelligente in vari settori, ma senza toccare alcuni ambiti di questioni, riservati alla tradizione, alla rivelazione, all'intuizione o alla religione.⁶

La presenza di una tradizione di indagine razionale in India potrebbe non apparire particolarmente significativa agli eredi moderni del pensiero greco quali noi siamo, ma intendo affermare il contrario perché ritengo che solo la Grecia antica da un lato e l'India antica dall'altro abbiano dato luogo a tradizioni indipendenti di indagine razionale. Mi rendo conto che questa tesi disturberà particolarmente coloro che sostengono l'esistenza di tre tradizioni filosofiche nella storia umana, connesse rispettivamente all'Europa, all'India e alla Cina.⁷ Sembra però che la Cina non abbia mai avuto una tradizione razionale

⁴ Quest'ultima condizione è il tratto che distingue maggiormente il concetto di tradizione di indagine razionale dal concetto di razionalità com'è inteso da vari autori. Cfr., ad es., F. Staal, *The Independence of Rationality from Literacy*, in «European Journal of Sociology», 30 (1989), pp. 301-310; J. Goody, *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, cap. 1. Un caso contemporaneo di dibattito, in cui le parti sembrano voler mantenere alcune aree della realtà radicalmente fuori dal vaglio dell'esame critico, è il dialogo religioso tra musulmani e cristiani. Cfr. J. Waardenburg, *Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des religions*, Labor et Fides, Ginevra 1998, p. 48: «Il dibattito tra le due religioni si è imperniato così su di una sorta di competizione per il 'possesso' della Rivelazione»; e prosegue a p. 109: «Sebbene la considerazione possa apparire banale, la differenza essenziale tra un monologo e un dialogo risiede tutta nel fatto che nel secondo caso si ascolta e si risponde a ciò che dice l'altro. [...] In questo senso, il dialogo interreligioso, e quindi anche quello tra musulmani e cristiani, è appena cominciato».

⁵ Questa fu una caratteristica duratura delle due tradizioni. Cfr., per la Grecia, G.E.R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 102: «La ricorrente prontezza dei primi filosofi greci (come di quelli più tardi) nell'approvare soluzioni radicali e radicalmente controintuitive — guidati da argomentazioni — è invero un aspetto caratteristico di ciò che i Greci stessi intendevano per razionalità». Per l'India, si vedano l'esempio di Vasubandhu discusso più avanti e altri esempi riportati in J. Bronkhorst, *Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999.

⁶ Occorre notare che stiamo qui considerando una tradizione di indagine razionale, ossia un fatto sociale, capace di esercitare un'influenza decisiva su un pensiero individuale, ossia su un fatto psicologico. Cfr. R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 330: «In origine l'uomo [...] è tutto fuorché spontaneamente autocritico. Fin quando è possibile, egli si attiene al suo quadro concettuale stabilito, accada quel che accada. Se decide di criticarlo da sé, di solito lo fa unicamente anticipando gli assalti critici di altri pensatori legati a quadri concettuali rivali. In [uno] scenario di consenso, per definizione, questi altri sono assenti».

⁷ Cfr. i recentissimi studi di B.-A. Scharfstein, *The Three Philosophical Traditions*, in E. Franco, K. Preisendanz (a cura di), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 235-295; Id., *A Comparative History of World Philosophy. From the Upanishads to Kant*, State University of New York Press, Albany 1998, cap. 1. Per i riferimenti alla letteratura precedente, si veda W. Halbfass, *Research and Reflection: Responses*

nel senso qui proposto, come argomenterò rifacendomi agli studi del sinologo A.C. Graham, che ha lavorato molto sulla questione della razionalità in Cina.⁸

Graham pensa invero, e ciò è interessante, che la Cina abbia conosciuto la razionalità⁹ e vi dedica un capitolo nel suo libro *Disputers of the Tao*, nel quale si legge: «In Cina la razionalità si sviluppa con le controversie delle scuole e decade quando esse svaniscono dopo il 200 a.C.»¹⁰ Egli richiama l'attenzione sui cosiddetti 'sofisti' cinesi e li mette a confronto con gli eleati greci: «Niente potrebbe essere più disorientante, più dirompente della ragione che per la prima volta apre gli occhi sui suoi poteri e se li gode. Ci si potrebbe senz'altro chiedere come abbia mai fatto la filosofia ad andare oltre questo stadio, con i più antichi paradossi che ritornavano sempre a infestarla. La prima scoperta della ragione non più inibita è che essa porta inevitabilmente a conclusioni assurde. Allora perché andare oltre? I greci sono andati al di là del loro iniziale disorientamento, i cinesi non l'hanno mai fatto».¹¹ È un punto su cui discutere, se il modo di mettere tutto in questione degli eleati debba essere descritto come 'disorientamento', termine che potrebbe applicarsi molto bene alla situazione cinese. Gli eleati usavano la loro ragione non solo per distruggere le basi della concezione universalmente accettata del mondo reale, ma anche per determinare il modo in cui la realtà è: ingenerata, indistruttibile, intera, unica, immobile, ecc.¹² Va osservato qui che il filosofo indiano Nāgārjuna è arrivato alla conclusione ugualmente concreta e audace che non esiste alcunché, come hanno mostrato le recenti analisi di Claus Oetke.¹³ I pensatori cinesi menzionati da Graham, d'altro canto, non

to my Respondents. III. *Issues of Comparative Philosophy*, in Franco, Preisendanz (a cura di), *Beyond Orientalism*, cit., pp. 297-314, specialmente p. 302. Per una rassegna della letteratura in cui sono riconosciute più di tre tradizioni filosofiche si vedano: ivi, p. 301; Scharfstein, *A Comparative History of World Philosophy*, cit., cap. 1, nota 6, p. 532.

⁸ Cfr. ancora F. Jullien, *Le détour et l'accès: Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Bernard Grasset, Parigi 1995. Cfr., per una discussione recente su questo punto, Goody, *The East in the West*, cit., nota 26. Interessante anche la discussione sui dibattiti tra buddhisti e taoisti in L. Kohn, *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton University Press, Princeton 1995.

⁹ Le riflessioni di Graham hanno indotto J.J. Clarke ad affermare che «si può sostenere plausibilmente che i modi di pensare orientali abbiano una razionalità, forse diversa per certi aspetti da quella caratteristicamente occidentale, ma non per questo meno 'razionale'» (Id., *Oriental Enlightenment. The encounter between Asian and Western thought*, Routledge & Kegan Paul, Londra-New York 1997, p. 200). Personalmente sarei più incline all'accordo con Chad Hansen, il quale — in un capitolo sulle 'riflessioni metodologiche' che reputo vicino, per vari aspetti, alla posizione che ho preso interpretando un testo indiano (J. Bronkhorst, *Tradition and Argument in Classical Indian Linguistics. The Bahiraṅga-Paribhāṣā in the Paribhāṣendusekhara*, D. Reidel, Dordrecht 1986, p. xiii-xiv) — osserva, in merito al punto qui in discussione, quanto segue: «[...] che la filosofia cinese sia logica in un qualche senso disposizionale non è una scoperta ma una [nostra] decisione. È una decisione proporre, criticare e difendere interpretazioni in un modo particolare, ossia usando la noncontradittorietà e la coerenza come standard critici» (C. Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1983, p. 19). È ovvio che questa posizione metodologica non ci dice affatto fino a che punto gli stessi pensatori cinesi fossero disposti ad applicare tali standard in aree appartenenti alla tradizione, alla rivelazione, all'intuizione o alla religione.

¹⁰ A.C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court, La Salle 1989, p. 75.

¹¹ Ivi, pp. 75-76.

¹² Cfr. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, pp. 26, nota 87.

¹³ Cfr., ad es., C. Oetke, *Die metaphysische Lehre Nāgārjunas*, in «Conceptus, Zeitschrift für Philosophie», vol. 22, 56 (1988), pp. 47-64. È un peccato che Guthrie, invece di confrontare Parmenide con Nāgārjuna, lo confronti con «l'illusione cosmica di Maya del pensiero indiano»; non stupisce che egli arrivi alla conclusione che «l'India e Parmenide sono poli opposti» e che «in verità le motivazioni e i metodi delle scuole indiane, e il retroterra teologico e mistico del loro pensiero,

sembrano aver usato il loro ragionamento per andare molto oltre «un discorso che spacchi il capello in quattro o che sia paradossale», procedura di cui sono stati accusati; certamente uno dei più famosi paradossi riguardava il 'cavallo bianco', che non sarebbe un cavallo. Sembra invece che in India e in Grecia la ragione potesse essere usata per sfidare la tradizione e altre fonti autorevoli, e che in Cina, invece, a questo strumento venisse attribuita un'importanza molto minore. Logicamente è possibile un confronto fra le situazioni in cui hanno avuto luogo le tre tradizioni. Dal punto di vista dell'importanza rivolta all'argomentazione razionale, anche nelle mani dei cosiddetti 'sofisti' il ragionamento in Cina sembra non essersi emancipato dal livello della semplice *Spielerei*.

Graham ricapitola la situazione nel suo articolo *Rationalism and anti-rationalism in pre-Buddhist China*, dove osserva: «Intorno al 300 a.C. i mohisti seriori avviano l'impresa di fondare l'intera etica mohista sull'analisi dei concetti morali. Questo è certamente un esempio dello stesso tipo di razionalismo che troviamo in Grecia, l'esempio più chiaro della tradizione cinese. Ma i sofisti avevano già provocato la reazione del taoista Chuang-tzu (ca. 320 a. C.), che avrebbe avuto un influsso molto più duraturo sul pensiero cinese. [...] La posizione di Chuang-tzu rientra nell' 'anti-razionalismo' (rifiuto di considerare la ragione come un mezzo corretto per vedere le cose quali esse sono) piuttosto che nell' 'irrazionalismo' (concezione che permette a ognuno di vedere le cose come gli pare e piace). Dopo il 200 a.C. il pensiero cinese si canalizza nella direzione ortodossa confuciana (etica, pratica, convenzionale) e in quella eterodossa taoista (spontanea, mistica, esposta al discredito). La prima è spesso 'razionale', nel senso che controlla le sue sintesi con l'analisi, ma essa non è mai 'razionalistica' nel senso del pensiero mohista seriore e del pensiero greco, i quali tentano di staccare completamente la dimostrazione razionale dalle sintesi del senso comune; la seconda direzione è anti-razionalista, come il taoismo filosofico e la sua continuazione come Ch'an o Zen nel buddhismo cinese».¹⁴ Appare chiaro che una tradizione di indagine razionale — in cui il potere del ragionamento è considerato non semplicemente utile o dilettevole, ma strumento vitale per stabilire la verità a tutti i livelli, anche quelli normalmente reclamati da altre fonti di autorità — in Cina non ha mai visto la luce del giorno.¹⁵ A questo proposito è interessante osservare che la logica buddhista indiana, quando fu introdotta in Cina nel VII secolo d.C.,

sono così globalmente diversi da quelli dei greci, che c'è poco da trarre dal loro confronto» (Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, cit., p. 53, nota 1). Guthrie — e senza dubbio molti altri con lui — fu preda della tendenza a vedere il misticismo in tutto ciò che è indiano.

¹⁴ A.C. Graham, *Rationalism and anti-rationalism in pre-Buddhist China*, in S. Biderman, B.-A. Scharfstein (a cura di), *Rationality in Question. On Eastern and Western views of rationality*, Brill, Leida 1989, p. 142 (lo stesso in A.C. Graham, *Unreason within Reason. Essays on the outskirts of rationality*, Open Court, La Salle 1992, pp. 98-99).

¹⁵ L'assenza di critiche sistematiche ebbe conseguenze che Landes descrisse come segue: «Questa mancanza di scambio e di sfida, questa soggettività, spiega l'incertezza di ogni acquisizione e la facilità a perdere l'impulso. I saggi cinesi non avevano modo di sapere quando erano nel giusto. È stata la ricerca successiva, per lo più occidentale, a scoprire i più ispirati e riconoscere le loro conquiste» (D.S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations. Why some are so rich and some so poor*, W.W. Norton, New York-Londra 1998, p. 344). Si deve ricordare che Graham si è dedicato molto al problema che affrontiamo in questo saggio, com'è evidente, per esempio, dalle questioni che egli formulò nella Prefazione al suo *Later Mohist Logic, Ethics and Science*: «L'ideale greco di razionalità è una scoperta che è stata fatta una sola volta nella storia, oppure ha dei paralleli in India e in Cina? Ci sono episodi nella scienza orientale, o in quella greca, o in quella medievale, che anticipano in parte la Rivoluzione scientifica del XVII secolo?» (A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, The Chinese University Press, Hong Kong 1978, p. xi). Si consideri anche l'osservazione in C. Harbsmeier, *Language and Logic*,

non sopravvisse a lungo: il suo destino fu soprattutto quello di una scienza segreta, trasmessa nei circoli buddhisti e largamente ignorata da tutti coloro che non ne facevano parte.¹⁶ Un migliaio di anni dopo, quando l'astronomia matematica occidentale fu introdotta in Cina e accettata per decisione imperiale, i suoi principali proponenti cinesi argomentarono che in tempi arcaici essa aveva avuto origine in Cina per prendere solo in seguito la via dell'Occidente, in modo da non far credere che il suo studio comportasse un rifiuto della tradizione.¹⁷

Il confronto con la Cina è interessante ed è utile sotto molti punti di vista, soprattutto mostra che l'assenza di una tradizione di indagine razionale non ha assolutamente nulla a che vedere con la stupidità o l'arretratezza: la Cina, come sappiamo ora grazie a *Science and Civilisation in China* di Joseph Needham, du-

Cambridge University Press 1998, p. 268, secondo cui nella Cina antica: «Il ragionamento consisteva per lo più in appelli a esempi storici e all'autorità tradizionale», l'esatto opposto di ciò che consideriamo indagine razionale.

¹⁶ Cfr. U. Frankenhauer, *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*, Harrassowitz, Wiesbaden 1996, specialmente pp. 19; 25. Harbsmeier asserisce, senza dubbio correttamente, «che la logica buddhista in India ebbe le sue radici sociali nella pratica diffusa del dibattito filosofico pubblico, mentre questa pratica sociale in Cina non si radicò mai» (Harbsmeier, *Language and Logic*, cit., p. 361). Harbsmeier inoltre riferisce di aver compiuto, con la collaborazione di vari sanscritisti, uno studio comparativo sulle versioni sanscrita e cinese del *Nyāyapravāsa*, arrivando a questa notevole conclusione: «La tradizione cinese di Hsüan-Tsang non solo è in molti luoghi un miglioramento dell'originale sanscrito, ma è emerso — con mia grande sorpresa — che generalmente è anche più facile da leggere» (ivi, p. 402). Tutto ciò suggerisce che non ci siano ragioni per attribuire alla lingua la responsabilità del ruolo relativamente minore assunto dalla logica in Cina. Verso la fine del libro di Harbsmeier troviamo le seguenti riflessioni riguardo la logica buddhista cinese (*yin ming*): «Si può discutere sul perché questo notevole fiorire logico in Cina sia poi rimasto così marginale rispetto alla globalità della tradizione intellettuale cinese. Da queste sommarie considerazioni riemergono ovvie quanto eterne domande: perché la logica buddhista non fece presa sui buddhisti cinesi, per non parlare di pensatori cinesi appartenenti ad altre tradizioni? Perché non troviamo la presenza prolungata di una significativa sottocultura intellettuale che coltivi le tradizioni della *yin ming* e della logica mohista a riguardo? Perché nessuno voleva leggere la letteratura *yin ming*? Perché coloro che la lessero in tempi successivi ebbero la tendenza a fraintenderla? Perché la pratica dello *yin ming* declinò mentre la logica aristotelica fu ripresa e si evolse fino a divenire una disciplina centrale nel curriculum educativo europeo? Tali questioni appartengono propriamente all'antropologia della logica, poiché riguardano le condizioni sociali e culturali che possono o meno favorire il successo culturale e sociale della pratica intellettuale della scienza logica» (ivi, p. 414). È possibile annoverare una tradizione di indagine razionale tra le condizioni sociali e culturali in grado di favorire questo successo culturale e sociale della logica?

¹⁷ N. Sivin, *Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China — Or Didn't It?*, in «Chinese Science», 5 (1982), pp. 45-66, rist. in E. Mendelsohn, *Transformation and Tradition in the Sciences*, Cambridge University Press, 1984, pp. 531-554, specialmente pp. 546 ss.; C. Jami, *L'histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVIIe et XVIIIe siècles): tradition chinoise et contribution européenne*, in C. Jami, H. Delahaye, *L'Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 octobre 1991)*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises 1993, pp. 147-167; P.M. Engelfried, *Euclid in China. The genesis of the first Chinese translation of Euclid's Elements Books I-VI (Jihe yuanben; Beijing, 1607) and its reception up to 1723*, Brill, Leida 1998, p. 428. È dubbio se Waley-Cohen sia nel giusto quando afferma: «Per sollecitare l'attenzione verso la nuova conoscenza, eminenti studiosi crearono un mito secondo cui la matematica occidentale si sarebbe evoluta a partire da antiche idee cinesi. Questo stratagemma non nasceva da uno sciovinismo culturale, ma dal desiderio di assicurare l'accettazione dei metodi stranieri nuovi per la Cina con il marchio dell'antichità. La dichiarazione secondo cui la scienza occidentale aveva un'origine cinese da un lato conferì legittimità al sapere straniero, dall'altro fece confluire lo studio della matematica e dell'astronomia nel movimento scolastico di ritorno al confucianesimo originale» (J. Waley-Cohen, *The Sextants of Beijing. Global currents in Chinese history*, W.W. Norton, New York-Londra 1999, p. 110). Agli inizi del XX sec., in Cina si rinnovò l'interesse per la logica buddhista (*yin ming*); la principale ragione di ciò fu forse «il desiderio ben radicato di un'identità logica e metodologica prettamente orientale. Lo *yin ming* dette origine a un modo di essere scientifici nel metodo e profondamente spirituali nelle intenzioni, restando cinese — o in ogni caso orientale — nell'atteggiamento di fondo» (Harbsmeier, *Language and Logic*, cit., p. 367).

rante il corso della sua storia ha fatto un gran numero di importanti scoperte nel campo della tecnologia, anzi era forse il paese tecnologicamente più avanzato della terra all'alba della rivoluzione scientifica europea.¹⁸ In altre parole: non avere una tradizione di indagine razionale non significa affatto non essere capaci di pensare in modo intelligente.

Sembra allora possibile che si siano date due e solo due tradizioni indipendenti di dibattito e indagine razionali (nel senso indicato sopra) nella storia dell'umanità, due tradizioni collegate, nelle loro più antiche forme accessibili, rispettivamente alla Grecia e all'India.¹⁹ Una tale tradizione, una volta effettivamente fondata, acquisisce un impulso proprio, che può assicurare la sua continuazione anche in circostanze non ideali. Il pensiero greco ha successivamente influenzato il mondo ellenistico e i suoi eredi, in primo luogo l'Europa occidentale e il mondo islâmico, portando con sé la tradizione greca di indagine razionale, benché spesso in forma annacquata.²⁰ Il pensiero indiano, specialmente nelle sue forme buddhiste, si è diffuso a est, e la sua tradizione di indagine razionale, anche se non è riuscita a gettare basi durature in Cina, ha lasciato le sue tracce nella tradizione di dibattito tibetana. La possibilità che si siano date due e solo due tradizioni indipendenti di indagine razionale dà alla domanda «perché esiste la filosofia in India?» (ammesso che la filosofia indiana, o parte di essa, sia espressione di una tradizione di indagine razionale) un interesse che oltrepassa i confini dell'indologia. Se questo tipo di filosofia è dunque tanto eccezionale, non nascendo automaticamente ogniquale volta, soddisfatte le esigenze primarie, gli uomini possono distogliere lo sguardo dalle loro mere occupazioni quotidiane, come e perché è nata in India e in nessun'altra civiltà eccettuata l'antica Grecia? La domanda diventa ancor più interessante se consideriamo la tesi, plausibile, che il dibattito razionale (inclusa la critica) e il correlato bisogno di sviluppare sistemi di pensiero razionali e coerenti, fosse (e sia ancora) un elemento essenziale (benché solo uno tra molti) nella formazione della scienza

¹⁸ In proposito, sono degne di un certo interesse le impressionanti spedizioni marittime che portarono i cinesi in molti paesi asiatici, e perfino in Africa, ottant'anni prima di Vasco de Gama; cfr. L. Levathes, *When China Ruled the Seas*, Simon & Schuster, New York 1994; D.S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, cit., pp. 93-98. In quest'ultimo libro, Landes, alle pp. 45 ss., richiama l'attenzione del lettore sul fatto che molte delle invenzioni cinesi rimasero confinate alla corte imperiale ed ebbero scarso impatto sulla società nel suo complesso. Egli parla inoltre del «mistero [del] fallimento della Cina nel riconoscere il proprio potenziale» (ivi, p. 55 ss., dove ricorda anche alcune delle spiegazioni che sono state proposte) e si chiede perché ci sia stata una «susseguente ritirata e perdita» dopo un'«eccezionale creatività e precocità» (ivi, p. 339). Riguardo alle scienze naturali, T.E. Huff (in *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 48; cfr. ivi, pp. 237 ss.) osserva «che dall'ottavo secolo alla fine del quattordicesimo, la scienza araba fu probabilmente la più avanzata del mondo, e superò largamente quelle dell'Occidente e della Cina».

¹⁹ Resta aperta la questione, se le scienze indiane abbiano preso parte, con loro giovamento, a questa tradizione di dibattito e indagine razionali. Cfr. Collins, *The Sociology of Philosophies*, cit., p. 551: «I matematici, gli astronomi e i medici si organizzavano in gruppi familiari e corporazioni, pertanto non presero mai parte alla prolungata argomentazione costruita dalle reti di filosofi. Esistevano in India reti pubbliche di argomentazione, le cui filiazioni filosofiche raggiunsero alti livelli di sviluppo astratto. Solo che la matematica e la scienza erano staccate da questo avanzamento». Cfr. anche J. Bronkhorst, *Pāṇini and Euclid: reflections on Indian geometry*, in «Journal of Indian Philosophy», 29 (2001), pp. 43-80.

²⁰ Sul passaggio del pensiero greco nella cultura araba, si veda D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Greco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge & Kegan Paul, Londra-New York 1998. Le conquiste arabe, come Gutas sottolinea (ivi, p. 13), unirono aree e persone che per un millennio erano state soggette all'ellenizzazione, fin dal tempo di Alessandro Magno.

moderna, quindi una precondizione degli immensi e improvvisi sviluppi che hanno cambiato la vita sulla terra, rendendola praticamente irriconoscibile in appena due secoli.²¹ Sollevando tali questioni e considerando tali possibilità, la domanda che dà il titolo a questo scritto si rivela una sorta di meta-domanda

²¹ Vari autori enfatizzano il ruolo centrale della competizione interteorica nella crescita della scienza: cfr. ad es. R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 301-346 (*Tradition and Modernity Revisited*, saggio originariamente pubblicato nel 1982), specialmente pp. 318 ss.; G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, rist. 1993, p. 37. Per la mancanza di disponibilità della scienza ad accettare i dettami dell'autorità, cfr. H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A historiographical inquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1994, pp. 157-160. Landes, in *The Wealth and Poverty of Nations*, cit., pp. 203 e 542, nota 9, menzionando Noah Efron, si riferisce a David Gans, un divulgatore della scienza naturale del primo Seicento, che negava alla magia e alla divinazione lo status di scienze, poiché i loro praticanti non andavano d'accordo. Dovrebbe essere sottolineato che anche una tradizione di indagine razionale può perdere gran parte del suo spirito critico elevando uno o più dei suoi pensatori critici al rango di autorità, come a un certo punto è accaduto ad Aristotele —cfr. J. Decorte, *Waarheid als Weg. Beknopte geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte*, De Nederlandse Boekhandel, Kapellen, Kok Agora, Kampen 1992, per una descrizione della filosofia medievale europea come tentativo di subordinare la razionalità a un obiettivo 'più alto'; d'altra parte, per una discussione comparativa sulle università medievali europee, istituzioni in cui era possibile lo 'scetticismo organizzato', cfr. Huff, *The Rise of Early Modern Science*, cit. La questione, come e perché l'Europa occidentale, a differenza di molte altre parti del mondo, sia ampiamente riuscita a liberarsi della sua tradizione commentaria, non può essere affrontata qui (sulla nozione di tradizioni di esegesi cfr. J.B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A comparison of Confucian and Western exegesis*, Princeton University Press, Princeton 1991). Randall Collins è meno certo che l'Europa occidentale moderna si sia liberata da questa tradizione: «La vita accademica torna a svolgersi in modo prevalentemente scolastico nel 1800 e nel 1900, sia in filosofia che in altre discipline. Lo studio e il commento di testi classici dei 'tedeschi morti' occupa una gran parte della teoria sociologica contemporanea; nel mondo accademico contemporaneo, più in generale, c'è una polemica sull'attenzione prestata al canone dei 'maschi bianchi europei' —una polemica i cui risultati principali sono di allargare il canone, non di lavorare in un modo diverso dal commentario testuale» (Id., *The Sociology of Philosophies*, cit., p. 793). Per una descrizione dello stato attuale della scienza moderna, della sua natura agonistica e dei grandi sforzi compiuti per costruire posizioni che possono resistere alle più insistenti critiche dei 'colleghi' concorrenti, sono utili le osservazioni di B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life. The social construction of scientific facts*, Sage, Beverly Hills e Londra 1979, anche se fatte per supportare una visione relativistica della scienza; cfr. anche M. Callon, *L'agonie d'un laboratoire*, in *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, La Découverte, Parigi 1989, pp. 173-214. Meno relativista, ma altrettanto interessante è H. Collins, T. Pinch, *The Golem. What you should know about science*, Cambridge University Press, Cambridge 1998². Cfr. anche D.L. Hull, *Science as a Process. An evolutionary account of the social and conceptual development of science*, University of Chicago Press, Chicago e Londra 1988. Riguardo alla rivoluzione scientifica e all'illuminismo che ha avuto origine da essa, Edward O. Wilson muove le seguenti osservazioni: «È diventato di moda parlare dell'illuminismo come di una costruzione idiosincratica di maschi europei di un'era passata, un modo di pensare tra molte diverse costruzioni generate nel corso del tempo da una legione di altre menti in altre culture, ciascuna delle quali merita una concentrata e rispettosa attenzione. L'unica risposta ammissibile è: sì, certo, fino a un certo punto. Il pensiero creativo è sempre prezioso e ogni conoscenza ha valore. Ma che conta di più nei tempi lunghi della storia è la seminalità, non il sentimento. Chiediamoci allora di chi fossero le idee che sono state i semi dell'etica dominante e delle speranze condivise dell'umanità contemporanea, di chi quelle che hanno prodotto i maggiori progressi materiali, di chi quelle idee che allora furono originali e che oggi godono della maggiore emulazione. Per queste idee l'illuminismo, a dispetto dell'erosione della sua visione originale e a dispetto della fragilità di alcune delle sue premesse, può essere considerato l'ispirazione principale non solo della cultura alta occidentale, ma, sempre di più, dell'intero mondo.» (Id., *Consilience. The unity of knowledge*, Alfred A. Knopf, New York 1998, p. 22). I padri dell'illuminismo, ci dice Wilson, «condividevano una passione per la demistificazione del mondo e la liberazione della mente dalle forze impersonali che la imprigionano», essi «resisterono alla religione organizzata [e] disprezzarono la rivelazione e il dogma» (ivi, pp. 21-22). Come ricorda Tilmann Vetter, ci sono molte forme di filosofia (occidentale) che non hanno contribuito in alcun modo allo sviluppo della scienza moderna. Allan Grapard, seguendo una linea affine, mi fa notare che una parte importante della filosofia occidentale potrebbe non essere rappresentativa di una tradizione di indagine razionale, e che per questo il termine 'filosofia' nel titolo del presente lavoro è usato in un senso un po' ristretto.

sulla filosofia indiana, in quanto essa riguarda il significato dell'esistenza della filosofia indiana dal punto di vista della storia umana in generale.

La questione di come e perché sia sorta in India la filosofia razionale si affianca ad un'altra: come e perché la filosofia razionale sorse in Grecia? A differenza della prima, la seconda domanda è stata affrontata in una vasta letteratura specialistica. Sembra chiaro che la nascita improvvisa della conoscenza scientifica e della filosofia nella Grecia antica sia strettamente correlata con l'abitudine dominante alla discussione critica e all'esercizio della persuasione,²² attività queste connesse alla peculiare situazione politica di allora. Geoffrey Lloyd, che sta compiendo importanti studi sulle origini e lo sviluppo della scienza e della filosofia greche, nel suo libro *Magic, Reason and Experience* ha evidenziato il parallelismo che sussiste tra due importanti fattori: da un lato il modo in cui in Grecia, a partire dal VI secolo a.C., si è generata una discussione aperta e non meramente teorica su come regolare la società e su quali fossero i meriti e i demeriti delle diverse specie di costituzione, dall'altro la capacità —che era la caratteristica prominente del pensiero speculativo greco— di sfidare gli assunti profondi riguardo alla 'natura' e di dibattere su problemi come l'origine del mondo. Egli quindi osserva quanto segue: «Sotto certi aspetti sembra che abbiamo a che fare non solo con due sviluppi analoghi, ma con due aspetti dello stesso sviluppo».²³ Dopo aver supportato e illustrato questa osservazione in vari modi, egli afferma: «Quando l'intero corpo cittadino poté dibattere apertamente del governo dello stato, possiamo presumere che siano venute meno certe inibizioni —almeno in alcuni ambienti— a sfidare assunti profondamente consolidati e credenze sui 'fenomeni naturali', sugli dei o sull'origine e l'ordine delle cose».²⁴ Vale la pena di osservare fino a che punto i tratti più caratterizzanti di ciò che ho proposto di chiamare una tradizione di indagine razionale —principalmente una discussione libera e senza inibizioni di tutti i problemi, anche in aree che potevano usurpare altre fonti autorevoli— appaiano intimamente collegati alla situazione politica della Grecia di quel tempo. Sono precisamente le inibizioni, la paura di usurpare quelle altre fonti autorevoli, a prevenire l'emergere di tradizioni di dibattito e di indagine razionale nella maggioranza delle società umane.²⁵

²² Cfr. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962; G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the origin and development of Greek science*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, cap. 4; Id., *The Revolutions of Wisdom: Studies in the claims and practice of ancient Greek science*, University of California Press, Berkeley 1987, pp. 78-79. Anche in K.R. Popper, *Back to the Presocratics* (1959) ora in Id., *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*, Routledge & Kegan Paul 1981, pp. 149-150; G.E.R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 100-120. F. Jullien, *Le détour et l'accès: Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Bernard Grasset, Parigi 1995, mostra fino a che punto il confronto —una caratteristica comune della vita politica e militare dell'antica Grecia— abbia fatto sviluppare la razionalità, mentre invece nell'antica Cina, ove si evitava il confronto, non si sia sviluppata questa caratteristica.

²³ G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, cit., p. 249.

²⁴ Ivi, p. 255.

²⁵ Il quesito di Joseph Needham («Quali furono i fattori inibitori che impedirono nella civiltà cinese l'avvento della scienza moderna, che invece avrebbe avuto luogo in Europa dal XVI secolo in avanti[...]?» citato in Karl Wulff, *Gibt es einen naturwissenschaftlichen Universalismus? Ein Kulturvergleich zwischen China, Europa und dem Islam*, Traude Junghans, Cuvhaven & Dartford 1998, p. 9) potrebbe quindi trovare una risposta almeno parziale nell'assenza in Cina di una tradizione di indagine razionale. Wulff propone un'altra risposta: «I cinesi semplicemente non avevano gli specifici presupposti storici la cui concatenazione causò lo sviluppo in Europa» (ivi, p. 63), ed enumera tredici fattori che avrebbero giocato un ruolo importante nello sviluppo della scienza europea: que-

Prima di passare alla questione delle origini della filosofia nell'India antica, vorrei dare un esempio della tradizione indiana di indagine razionale all'opera. Esso mostra concretamente che la mancanza di disponibilità ad accettare una verità tradizionale così com'è data, senza comprensione razionale —ossia critica—, ha prodotto due grandi cambiamenti nelle dottrine di due importanti scuole di pensiero. L'esempio concerne la credenza nell'efficacia delle azioni al di là del confine della morte: dopo la rinascita, le buone azioni porteranno buoni risultati al loro autore in una nuova vita, le cattive azioni risultati cattivi. Questa credenza era condivisa dalla maggioranza dei pensatori dell'India classica, ma comportava un problema: esattamente in che modo possono le azioni produrre tali risultati in un futuro distante, forse anche in una parte diversa del mondo, o in un mondo diverso? Quale meccanismo rende possibile ciò?²⁶

Una scuola di filosofia brāhmanica che si occupava di tali questioni era quella chiamata *vaiśeṣika*, le cui riflessioni attraversarono tre stadi. Il primo stadio è rappresentato dal più antico testo sopravvissuto di questa scuola, il *Vaiśeṣikasūtra*, che all'apparenza non offre una soluzione al problema: una delle sue sezioni usa l'espressione *adr̥ṣṭa* —che significa 'il non visto', probabilmente nel senso de "l'invisibile"— riferendosi ai risultati e ai fini 'invisibili' delle attività rituali ed etiche, così come i termini 'merito' (*dharma*) e 'demerito' (*adharmā*).²⁷ Dobbiamo assumere che questi nomi fossero usati in connessione con un processo che nessuno fino ad allora aveva preteso di comprendere.

Il secondo stadio è rappresentato dalla *Kaṭandī*, un commento —ora perduto— al *Vaiśeṣikasūtra*, di cui sono sopravvissuti alcuni frammenti citati da altri autori,²⁸ dai quali emerge una concezione secondo cui il merito (*dharma*) e il demerito (*adharmā*), differentemente da quanto aveva sostenuto il *Vaiśeṣikasūtra*, vanno annoverati tra le cose esistenti. Più precisamente, il merito e il demerito sono considerati qualità dell'anima, che è sostanza, alla quale ineriscono e dalla quale sono in un certo modo inseparabili, come il colore è inseparabile da ciò che è colorato: una stretta connessione che perdura finché non giunge la retribuzione. Poiché l'anima è concepita come una sostanza onnipresente, si può immaginare che i suoi meriti e demeriti esercitino un flusso su cose che non sono nello stesso luogo in cui si trova la persona —o meglio, il corpo della persona— a cui essi appartengono. Se l'anima è immortale e i suoi meriti e demeriti

sto approccio sembrerebbe poco promettente. Lloyd compie la seguente osservazione riguardo la filosofia cinese classica: «chiaramente, finché le idee prodotte da un filosofo erano dirette a un sovrano che egli sperava di influenzare e finché il sovrano stesso era l'arbitro finale sul valore di tali idee, quei fattori potrebbero benissimo aver imposto certi vincoli alle idee ritenute degne di essere avanzate, vincoli che si potrebbe pensare abbiano imbitto, se non escluso, lo sviluppo di soluzioni radicali oppure teoriche, astratte, non pratiche, ai problemi» (Lloyd, *Demythifying Mentalities*, cit., pp. 125-126). Per un'analisi comparativa del pensiero antico in Cina e in Grecia in relazione alle differenze nei rispettivi retroterra sociali e politici, cfr. Collins, *The Sociology of Philosophies*, cit., pp. 146-147.

²⁶ Gli esempi che seguono sono tratti dallo studio di J. Bronkhorst, *Karma and teleology: a problem and its solution in Indian philosophy*, International Institute for Buddhist Studies, Tokio 2000. Altri sviluppi della dottrina, ispirati da differenti sfide intellettuali, sono discussi in Bronkhorst, *Langage et réalité*, cit.

²⁷ Cfr. W. Halbfass, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian thought*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 311-312. La sezione qui richiamata è *Vaiśeṣikasūtra*, 6,2,1 ss. (dall'edizione di Jambuvijaya, *Vaiśeṣika Sūtra with the commentary of Candrānanda*, Oriental Institute, Baroda 1982).

²⁸ Per i nostri scopi attuali è interessante soprattutto il *Brahmasūtrabhāṣya* di Śaṅkara sul *sūtra*, 2,2.12: cfr. J. Bronkhorst, *God's Arrival in the Vaiśeṣika system*, in «Journal of Indian Philosophy», 24 (1996), pp. 281-294, e *The Vaiśeṣika Vākya and Bhāṣya*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 72-73 (1991/1992), pp. 145-169.

le restano uniti fino alla retribuzione, si spiega come gli effetti delle azioni possano aver luogo molto tempo dopo le azioni stesse; allo stesso modo le azioni degli esseri viventi, con l'intermediazione dei loro meriti e demeriti, possono determinare e determinano ogni nuova creazione del mondo, poiché le anime onnipresenti sono in contatto (*samyoga*) con gli atomi e li mettono in moto con i loro meriti e demeriti al momento della creazione,²⁹ facendo sì che siano le azioni passate a determinare il corpo, gli organi di senso, la quantità di felicità o dolore con cui l'essere futuro sarà connesso, e gli oggetti che incontrerà.³⁰

Potremmo convenire che il meccanismo della retribuzione karmica ha guadagnato un po' di intelligibilità in questo modo, ma ovviamente restano ancora molte lacune. Ciò che urge maggiormente è stabilire come facciamo le qualità di merito e di demerito, di per sé non consapevoli, a disporre il mondo materiale in maniera tale che una persona buona ottenga esperienze piacevoli e una persona cattiva esperienze spiacevoli. L'ulteriore sviluppo della scuola mostra che i *vaiśeṣika* stessi non erano del tutto soddisfatti della soluzione che avevano approntato. In che maniera hanno risolto questa situazione?

Il *Padārthadharmasaṅgraha* di Prāśastapāda, un'opera *vaiśeṣika* del VI secolo d.C., introduce, apparentemente per la prima volta nella storia del *vaiśeṣika*, la nozione di un Dio creatore onnisciente e onnipotente. Un attento esame dei passi che trattano di questo Dio mostra che il suo compito di gran lunga più importante è guidare il processo della retribuzione karmica: il Dio supremo, o più precisamente il dio un po' minore che egli crea e a cui poi affida una certa epoca del mondo, conosce gli effetti delle azioni degli esseri viventi, e con l'aiuto di tale conoscenza li crea in modo coerente con le loro azioni passate.

Così il problema del meccanismo della retribuzione karmica viene risolto, ma pagando un prezzo: al posto dell'iniziale problema teleologico, ci troviamo davanti ad un Dio creatore, il cui potere di agire intenzionalmente è assunto come dato; in altre parole il problema iniziale si riduce a quello della psicologia di Dio. I *vaiśeṣika* non erano indifferenti alla questione della dimensione teleologica della psicologia umana e tentavano di risolverla seguendo una linea simile a quella del moderno comportamentismo. È comunque difficile comprendere in che modo la psicologia umana della scuola potesse spiegare il comportamento intenzionale di Dio in accordo con la legge della retribuzione karmica. Ma qualsiasi cosa si possa pensare dell'introduzione di un Dio creatore per spiegare la retribuzione karmica, non sempre si dà un rilievo sufficiente al fatto che questo sviluppo fu ispirato da considerazioni razionali, da un bisogno intellettuale e non —non solo, né tanto meno principalmente— da mutamenti nella religione dell'epoca. In breve, i pensatori della scuola *vaiśeṣika* hanno tentato di risolvere il rompicapo della spiegazione dell'agire finalizzato nei termini delle cause prossime, e hanno fallito, come era praticamente inevitabile che accadesse, visto che quel rompicapo è ancora oggi una preoccupazione centrale per filosofi e scienziati.

²⁹ Cfr. J. Bronkhorst, Y. Ramseier, *Word Index to the Prāśastapādabhāṣya*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, p. 10, par. 58: [...] *sarvātmatagatavṛttilābhādhyāpāpekṣebhyas tatsamyogebhyah pavana-paramānyusu karmaṭpattau* [...].

³⁰ Cfr. Bronkhorst, Ramseier, *Word Index to the Prāśastapādabhāṣya*, cit., pp. 65-66, par. 318: *aviduṣo rāgādveṣavataḥ pravartakād dharmāt prakṛṣṭāt svalpādharmanahitād brahmenāprajāpatipitṛmanuṣyaḥ āśayānurūpāiṣṭāsarirendriyaviṣayasukhādibhir yogo bhavati/ tathā prakṛṣṭād adharmāt svalpādharmanahitāt pretatiryagoniṣṭhāneṣu anīṣṭāsarirendriyaviṣyaduhkhādibhir yogo bhavati/ evam pravṛttilakṣaṇād dharmād adharmanahitād devamanuṣyatiryānānāneṣu punah punah saṃsārabandho bhavati/* I commentatori Śrīdhara e Vyomaśiva spiegano l'espressione *āśayānurūpa* come *karmānurūpa*.

Vasubandhu, un altro dei maggiori pensatori indiani di poco più antico di Prasastapāda, apparteneva a una corrente di pensiero del tutto diversa, il buddhismo, e la sua filosofia differiva sotto molti aspetti da quella di Prasastapāda. Ma anche Vasubandhu era perplesso a causa dello stesso problema del meccanismo della retribuzione karmica e anche la sua soluzione era radicale, seppur molto diversa da quella di Prasastapāda. L'aspetto più sconcertante della retribuzione karmica è che i residui delle azioni sono in qualche modo conservati nella mente, per avere poi, al tempo debito, un effetto sul mondo materiale; Vasubandhu evitò questa difficoltà affermando che essi non hanno effetti materiali: le azioni, i loro residui e i risultati sono alla fine meri eventi mentali. Questa soluzione implica, ovviamente, una opzione idealistica, come unico modo di rendere intelligibile la retribuzione karmica.

Alcuni studiosi sostengono che l'idealismo sia entrato nel pensiero buddhista in seguito a esperienze di meditazione.³¹ L'idealismo aveva già trovato sostenitori da un bel po' di tempo, prima che Vasubandhu vi si convertisse. Tuttavia non sono a conoscenza di alcun indizio che il passaggio di Vasubandhu all'idealismo sia stato dovuto all'esperienza meditativa. Proprio al contrario, come abbiamo visto, egli ha accettato l'idealismo per rendere intelligibile la retribuzione karmica, quindi in base a una riflessione critica. Gli argomenti che sono stati addotti per mostrare che i primi idealisti del buddhismo, i predecessori di Vasubandhu, avevano basato le loro convinzioni sull'esperienza meditativa, non sono affatto inattaccabili: i testi rilevanti non sono privi di ambiguità sotto questo aspetto, ma sono compatibili con l'opinione che già i primi buddhisti idealisti fossero arrivati alla loro posizione al fine di rendere possibile una migliore comprensione della retribuzione karmica. Il punto in discussione non può essere sviluppato qui, ma è stato affrontato in un mio studio separato.³²

Sia Prasastapāda sia Vasubandhu presero decisioni radicali foriere di pesanti conseguenze per l'ulteriore sviluppo del pensiero indiano dal momento che non videro altri modi per dar conto di un dogma da loro accolto come certo: il dogma della retribuzione karmica. Gli sviluppi che avviarono o proseguirono, potrebbero inizialmente non sembrarci tipici del pensiero razionale, ma un attento esame delle loro parole e dell'ambiente intellettuale circostante rivela che lo furono, in quanto risposta alla sfida che i due pensatori si erano trovati ad affrontare.

Questi esempi mostrano fino a che punto la tradizione indiana di indagine razionale ha avuto a che fare con problemi propri, arrivando a soluzioni che si sono allontanate, a volte profondamente, dalle tesi comuni della cultura occidentale. Per quest'ultima ragione è giustificato parlare di una tradizione indiana indipendente dalle filosofie che si svilupparono nell'antica Grecia e nelle parti del mondo influenzate dai greci.

Giungo ora alla questione centrale di questo scritto: come e perché la filosofia —vale a dire la filosofia sistematica— ha avuto origine in India? Avendo notato il collegamento tra l'improvviso sorgere di una tradizione di indagine razionale nella Grecia antica da un lato, e la concomitante situazione politica

dall'altro, si sarebbe tentati di andare a cercare una situazione politica simile anche nell'India antica. Sfortunatamente questa procedura promette pochi risultati: non siamo ancora affatto certi che qualcosa di simile alle città-stato greche sia mai esistito nell'India antica.³³

Siamo qui di fronte a un problema: se le tradizioni di indagine razionale non sono il tipo di cose che appare automaticamente e inevitabilmente ogni volta che certe condizioni minimali siano soddisfatte, allora che cosa è stato responsabile della comparsa di una tale tradizione in India? Non è facile rispondere alla domanda; anche per via della scarsità di documenti sul periodo che sembra più rilevante, dobbiamo entrare in un regno di speculazioni, o tutt'al più di congetture ben fondate. Tuttavia, data l'importanza del problema, non abbiamo alternative, dobbiamo procedere.

Che cosa sappiamo della storia più antica della filosofia sistematica in India? Non molto. Delle due principali scuole dell'iniziale filosofia brāmaṇica, *sāṃkhya* e *vaiśeṣika*, la prima ebbe di certo radici in un periodo presistemico. La scuola classica del *sāṃkhya* conservò le tracce di quella fase precedente ed ebbe maggiori difficoltà a migliorare il sistema, per renderlo abbastanza coerente e resi-

³¹ Vijay Kumar Thakur afferma: «non sappiamo con certezza se in India siano esistite delle città commerciali sul modello ateniese. È possibile che alcune città del Panjab, che i greci chiamavano 'città indipendenti', fossero città commerciali di quel tipo, collocate sulle vie che portavano dall'India attraverso il Panjab fino all'Iran. Ciò significherebbe che esse avevano un tipo completamente diverso di macchina amministrativa [rispetto ad altre città in India]. Anche se non abbiamo dettagli sull'amministrazione di queste città, possiamo presumere che il loro sistema amministrativo, in qualche modo, coincidesse con l'amministrazione delle grandi oligarchie tribali. L'amministrazione cittadina, per sua natura basata sull'oligarchia, potrebbe aver amministrato gli affari della città attraverso la discussione» (Id., *Urbanisation in Ancient India*, Abhinav Publications, Delhi 1981, p. 250). Sulle città indipendenti qui menzionate cfr. inoltre G.M. Bongard-Levin, *A Complex Study of Ancient India: A multi-disciplinary approach*, Ajanta Publications, Delhi 1986, pp. 67 ss. Thakur continua: «Fino al periodo Maurya, le corporazioni erano interessate solamente alle loro attività economiche ed esercitavano una certa autorità sui loro membri. La situazione, tuttavia, cambiò nelle epoche post-Maurya, quando si ebbe uno sviluppo molto importante e abbastanza innovativo, nella forma di governo: l'emergenza di governi quasi autonomi in almeno una dozzina di città dell'India del nord, nel secondo e nel primo secolo a.C. L'amministrazione di queste città era evidentemente nelle mani delle corporazioni, e le corporazioni dei commercianti emisero monete di rame, cosa che era ordinariamente prerogativa del potere di governo, essendo la moneta un'importante insegna di sovranità. Almeno in cinque monete pre-indogreche, il termine *nigama* è chiaramente menzionato: quattro di esse portano i nomi di quartieri differenti di Taxila. Anche un'altra moneta trovata a Taxila riporta il termine *pañchanigama* (sic). [...] Una pratica in qualche modo simile sembra essersi affermata anche a Kausāmbī, poiché è definita *nigama* su una delle sue monete. Monete della corporazione dei *gandhika*, termine che letteralmente significherebbe profumieri, ma in realtà denotava mercanti generici, sono state trovate anche nella regione intorno a Kausāmbī. [...] Tali monete che rappresentavano certe città non furono più presenti a partire dalla seconda metà del primo secolo d.C. Ciò probabilmente indica che con lo stabilirsi dei regni Sātavāhana e Kuṣāna nei primi due secoli dell'era cristiana, queste città persero il loro carattere autonomo [...]» (Thakur, *Urbanisation in Ancient India*, cit., pp. 250-252). Cfr. sul ruolo degli aromi e dei profumi nei primi commercianti R.A. Donkin, *Dragon's Brain Perfume. An historical geography of camphor*, Brill, Leida 1999, cap. 1, in part. pp. 15-16. A.H. Dani, *The Historic City of Taxila*, Centre for East Asian Cultural Studies, Tokio 1986, pp. 58 ss., esprime delle riserve riguardo a questa interpretazione del *nigama* (che risale fino a D.R. Bhandarkar); cfr. inoltre R. Thapar, *Interpreting Early India*, Oxford University Press, Delhi 1992, p. 96; D.K. Chakrabarti, *Post Mauryan States of Mainland South-Asia (c. BC 185/AD 320)*, in F.R. Allchin, *The Archaeology of Early Historic South Asia. The Emergence of cities and states. With contributions from George Erdosy, R.A.E. Coningham, D.K. Chakrabarti and Bridget Allchin*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 311; H. Prabha Ray, *The Winds of Change: Buddhism and the maritime links of early South Asia*, Oxford University Press, Delhi 1994, pp. 20, 192. Ray osserva che «le prove numismatiche suggeriscono che dopo la caduta dei Maurya diverse città abbiano acquisito potere ed emesso monete, battute in proprio» (Id., *Monastery and Guild. Commerce under the Sātavāhanas*, Oxford University Press, Delhi, 1986, p. 49); e menziona in particolare Mahismati, Tripuri e Tagara o Ter.

³¹ Cfr. L. Schmithausen, *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus*, in «Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft», 57 (1973), pp. 161-186; Id., *On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism*, in Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany (a cura di), *German Scholars in India. Contributions to Indian Studies*, vol. II, Motilal Banarsidass, Delhi 1976, pp. 235-250.

³² Cfr. Bronkhorst, *Karma and Teleology*, cit., par. II.

stente alle critiche provenienti dall'esterno. Tali sforzi ebbero una riuscita solo parziale e la scuola si dissolse lentamente nella seconda metà del I millennio.

Fu ben diversa la scuola *vaiśeṣika*, l'altra delle prime scuole brāmaniche. I tentativi eruditi di identificare le sue radici preclassiche e presistematiche non hanno portato da nessuna parte, e sembra probabile che essa sia stata creata già come un sistema coerente. Un confronto approfondito con la corrente filosofica buddhista dei primi secoli d.C. mostra che, a dispetto di numerose differenze, le due scuole condivisero un certo numero di posizioni fondamentali; più precisamente: esse furono d'accordo su alcuni aspetti e presero posizioni esattamente speculari su altri aspetti. Non ci furono somiglianze di questo genere tra la filosofia *sāṃkhya* e il sistema buddhista o quello *vaiśeṣika*. Non è possibile in questo saggio approfondire tali osservazioni nei dettagli; ad ogni modo, la situazione è abbastanza particolare da giustificare la conclusione che con ogni probabilità il sistema *vaiśeṣika* sia stato creato in risposta al particolare sistema di filosofia buddhista —chiamato *sarvāstivāda*— al quale fu sotto certi aspetti così vicino.³⁴

Questa conclusione, sia pure non definitiva, suggerisce che l'impulso originale allo sviluppo della filosofia razionale indiana sia venuto dal buddhismo. Questa è per noi una fortuna, perché un considerevole numero di testi buddhisti dell'epoca intorno a e prima dell'inizio dell'era volgare sono stati preservati. Molti di questi scritti non contengono niente che assomigli al tipo di filosofia razionale che stiamo cercando, ma alcuni sì. Per dare a questo fatto il giusto risalto, desidero descrivere brevemente e schematicamente il modo in cui il buddhismo si è sviluppato dopo la scomparsa del suo fondatore. Sono stati fatti dei tentativi per preservare le sue parole, sia quelle che riguardano il comportamento appropriato dei monaci e delle monache (*vinaya*), sia quelle che compongono il suo insegnamento in un senso più stretto (*sūtra*). A parte questo, sono stati fatti degli sforzi per distillare le idee e i concetti più importanti del suo insegnamento; ciò ha dato origine a liste di cosiddetti *dharmā*, che furono elaboratamente ordinati e commentati nei testi dell'*Abhidharmapiṭaka*, 'il canestro delle cose connesse all'insegnamento'. Sono state conservate interamente due collezioni di testi che portano questo titolo, appartenenti a due diverse scuole buddhiste: l'*Abhidharmapiṭaka* della scuola *theravāda* e quello appartenente alla scuola *sarvāstivāda*.

Uno studio più particolareggiato rivela delle differenze notevoli tra le due collezioni,³⁵ la più importante delle quali, per i nostri scopi, è la presenza nel canestro del *sarvāstivāda* di un nuovo modo di ordinare e classificare i *dharmā*, chiamato *pañcavastuka*. Prima dell'introduzione del *pañcavastuka* e in tutti i testi *theravāda*, i *dharmā* erano classificati con l'aiuto di una schematizzazione che si credeva risalisse al Buddha stesso, ma che era insoddisfacente e sotto vari aspetti problematica. Da un punto di vista storico, le difficoltà connesse con questa schematizzazione precedente sono facili da spiegare: l'idea di enumerare e classificare i *dharmā* era sorta molto dopo la scomparsa del Buddha e la ricerca tra le sue parole di schemi per classificarli era destinata a fallire.

La nuova classificazione, il *pañcavastuka*, portò un certo grado di ragione e coerenza nello scolasticismo *sarvāstivāda*. Oltre a ciò, questo sviluppo, insieme

³⁴ Cfr. J. Bronkhorst, *Quelques Axiomes du Vaiśeṣika*, in «Les Cahiers de Philosophie», 14 (1992), pp. 95-110.

³⁵ Questo paragrafo e il successivo sono basati sul capitolo *Die Ordnung der Lehre* in J. Bronkhorst, *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, W. Kohlhammer (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1), Stoccarda 2000, pp. 76 ss.

ad altri che lo accompagnarono, trasformò l'intento iniziale di preservare i concetti insegnati dal Buddha nel nuovo intento di creare un sistema filosofico coerente. Per ragioni che non possono essere presentate in questo momento, la lista dei *dharmā* diventò una lista di tutto ciò che esiste; inoltre, dalla dottrina originaria del non-sé fu tratta la conclusione che non esistono oggetti composti. Le parole di Buddha, secondo cui ogni cosa è impermanente e pertanto foriera di dolore, implicavano l'istantaneità di ogni cosa è il suo esistere per un solo istante. Furono quindi introdotti nuovi *dharmā*, la cui funzione principale era rendere coerente e intelligibile lo schema ontologico così creato. In breve, la scuola *sarvāstivāda* del buddhismo subì un processo di razionalizzazione, mentre ciò non accadde alla scuola *theravāda*.

Come spieghiamo la differenza tra le due scuole? Questa domanda sollecita una risposta facile, quasi ovvia, se teniamo conto di dove e quando lavorarono e vissero i *sarvāstivādīn*: il *sarvāstivāda* apparteneva al nord-ovest del subcontinente indiano, cioè al Gandhāra e alle regioni circostanti,³⁶ mentre il *theravāda* apparteneva, prima della sua emigrazione in Śrī Lankā, a un'area più a sud, è stato suggerito che fosse Vidiśā.³⁷ Abbiamo ragione di credere che i primi tentativi *sarvāstivāda* o proto-*sarvāstivāda* di sistematizzazione abbiano avuto luogo durante o prima della metà del II secolo a.C.³⁸ Durante questo periodo ci fu un regno ellenistico nell'India del nord-ovest, un resto delle conquiste di Alessandro Magno. Sappiamo da altre fonti che era abitudine dei re ellenistici coltivare la filosofia: essi amavano essere circondati nelle loro corti da uomini saggi, con i quali avevano luogo alcune discussioni.³⁹ Scavi archeologici in Afghanistan, dove la capitale greca è stata identificata, confermano che tutto ciò accadeva anche in quei luoghi: non solo è stato trovato un papiro filosofico greco,⁴⁰ ma è emerso perfino che Clearco di Soloia, un allievo diretto di Aristotele, visitò il posto.⁴¹

Ci fu qualche interazione tra i greci e i buddhisti? Questo è *a priori* possibile tenendo presente il fatto che il buddhismo è, o in ogni caso era a quel tem-

³⁶ Cfr. C. Willemen et al., *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Brill, Leida 1998, pp. 36 ss. (*History and Sarvāstivāda*); 149 ss.; R. Salomon, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. The British Library Kharoṣṭhī fragments*, University of Washington Press-British Library, Washington-Londra 1999, pp. 5-6.

³⁷ Cfr. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, ISMEO, Roma 1956, p. 18.

³⁸ Cfr. J. Bronkhorst, *The Mahābhāṣya and the Development of Indian Philosophy*, in Id., *Three Problems Pertaining to the Mahābhāṣya*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Puna 1987, specialmente pp. 64-65; Id., *A Note on Patañjali and the Buddhists*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 75 (1994) [1995], pp. 247-254; cfr. anche Id., recensione a *The Buddhist Doctrine of Momentariness* by A. von Rospatt, in «Asiatische Studien/Études Asiatiques», 49, 2 (1995), pp. 513-519. Non è chiaro quando esattamente sia nata la *sarvāstivāda* come scuola identificabile; cfr. Willemen et al., *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, cit., pp. 147-148.

³⁹ Cfr. C. Préaux, *Le monde hellénistique*, Presses Universitaires de France, vol. 1, Parigi 1989³, pp. 212-238. Cfr., inoltre, M. Avi-Yonah, *Hellenism and the East*, Published for The Institute of Languages, Literature and the Arts, The Hebrew University, Gerusalemme 1978, pp. 50 ss. (*Hellenistic monarchy in its relations to philosophy, poetry, religion*).

⁴⁰ Cfr. C. Rapin, *La trésorerie du palais hellénistique d'Āi Khanoum: l'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane*, de Boccard, Parigi 1992, pp. 115-121. Klaus Karttunen sottolinea che gli editi di Asoka in greco mostrano una certa conoscenza della terminologia filosofica greca: cfr. Id., *India and the Hellenistic World*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1997, pp. 268-269.

⁴¹ L. Robert, *Les inscriptions*, in «Fouilles d'Āi Khanoum», 1 (1973), pp. 207-237; Rapin, *La trésorerie du palais hellénistique d'Āi Khanoum*, cit., pp. 128; 389; Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., pp. 99; 288. Se è vero che il neopitagorico Apollonio di Tiana ha visitato Taxila nel 44 d.C. o giù di lì (cfr. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śāka*, Instituut voor Orientalistiek, Leuven 1958, pp. 518-519; Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., pp. 7-8; 306

po, una religione in cerca di proseliti, che non avrebbe evitato il contatto con persone aderenti ad altri credi o tradizioni. L'apertura ad altre tradizioni sembra confermata dalla forte influenza ellenistica riscontrabile nell'arte buddhista del Gandhāra.⁴² L'influenza ellenistica si fece sentire anche in altre aree della cultura, benché probabilmente più tardi.⁴³ I greci, allora, ebbero discussioni con i buddhisti? Viene la tentazione di pensare che ciò sia accaduto e che la tradizione greca di dibattito razionale abbia obbligato i buddhisti a rivedere le loro posizioni. Come abbiamo già visto, i testi *sarvāstivāda* del periodo e di questa regione mostrano che le loro posizioni erano davvero soggette a una revisione generale, ma c'è qualche prova a supporto dell'idea che la tradizione greca di dibattito possa aver avuto un ruolo in questo processo?

Alcune prove esistono: ad esempio è stato conservato un testo buddhista che pretende di riferire una discussione tra un monaco buddhista e il re indo-greco Menandro; ora, si è giustamente osservato che «c'è poco di greco in questo testo, a parte il nome del re»,⁴⁴ ma già l'esistenza del testo — *Le domande del Re Milinda* (*Milindapañha* in pāli), conservato in pāli e in traduzione cinese—⁴⁵ ci consente di concludere che i greci e i buddhisti discutevano di problemi religiosi e simili, o come minimo che i buddhisti di quella regione ricordavano che i greci avevano partecipato a dibattiti. Non sarebbe ardito concludere che i greci

nota 295; B.N. Mukherjee arriva al 46 d.C., cfr. Dani, *The Historic City of Taxila*, cit., p. 69), si potrebbe essere tentati di concludere che a quel tempo nell'India nord-occidentale ci fosse ancora interesse per la filosofia ellenistica. Ahmad Hasan Dani parla della «preferenza per i modelli ellenistici che ebbe l'*dīte* governante [di Taxila]» durante questo periodo. Comunque «dal lato spirituale, è il buddhismo che ha dominato» (ivi, p. 70).

⁴² Cfr. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, cit., pp. 469-487, dove sono discusse anche altre forme di influenza greca sul buddhismo. Cfr. anche L. Nehru, *Origins of the Gandhāran Style*, Oxford University Press, Delhi 1989, con ulteriori riferimenti. Dobbiamo tenere a mente che l'arte buddhista sopravvissuta a Gandhāra è più recente del regno ellenistico sopra menzionato: cfr. G. Fussman, *Numismatic and Epigraphic Evidence for the Chronology of Early Gandhāran Art*, in M. Yaldiz, W. Lobo (a cura di), *Investigating Indian Art. Proceedings of a symposium on the development of early Buddhist and Hindu iconography held at the Museum of Indian Art Berlin in May 1986*, in «Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst», 8 (1987), pp. 67-88. Allo stesso tempo, «L'arte gandhāra non può essere più considerata indoromana, non dopo le scoperte di Surkh Kotal e altri scavi a Bactria» (Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., p. 278, con riferimenti ad altra letteratura). Cfr. ancora W. Posch, *Baktrien zwischen Griechen und Kuschan. Untersuchungen zu kulturellen und historischen Problemen einer Übergangsphase. Mit einem textkritischen Exkurs zum Shiji 123*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995, p. 95.

⁴³ L'influsso più notevole è stato rilevato nell'astronomia indiana: cfr. D. Pingree, *The Yavanajātaka of Sphujidhva*, Harvard University Press, Cambridge-Londra 1978, specialmente vol. I, p. nota 3. Forse è altrettanto importante la possibilità che gli indogreci abbiano avviato una nuova era in India: cfr. P. Daffinà, *Senso del tempo e senso della storia: computi cronologici e storicizzazione del tempo*, in «Rivista di Studi Orientali», vol. 61, 1-4 (1987), pp. 1-71, in part. pp. 55 ss.; Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., p. 296. Cfr. anche Z.P. Thundy, *Buddha and Christ: Nativity stories and Indian traditions*, Brill, Leida 1993, pp. 256-257. In un intervento nella sessione 'New Discovery of Early Buddhist Manuscripts' della XIII conferenza della International Association of Buddhist Studies (agosto 1999, Losanna), Jens-Uwe Hartmann ha sottolineato che dei testi buddhisti scritti in alfabeto greco sono stati trovati in Afghanistan.

⁴⁴ W. Halbfass, *India and Europe. An essay in understanding*, State University of New York Press, Albany 1988, p. 19. L'originale delle due traduzioni cinesi conservate di questo testo presentava probabilmente le dottrine *sarvāstivāda*: cfr. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, cit., p. 465; P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha. Vol. I*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 24 (1924), pp. 1-258, in part. p. 74.

⁴⁵ Sarebbe più corretto parlare di un *corpus* di Milinda, del quale sono state identificate varie versioni. P. Skilling osserva che questo *corpus* era più vario ed esteso di quanto si fosse pensato prima, e fa una lista delle versioni note. Cfr. P. Skilling, *A Note on King Milinda in the Abhidharmakosabhiṣāya*, in «Journal of the Pali Text Society», 24 (1998), pp. 81-101, in part. pp. 92-93.

potrebbero aver esercitato un influsso sui buddhisti della corrente *sarvāstivāda*, semplicemente coinvolgendoli in dibattiti,⁴⁶ e questa conclusione troverebbe conferma nella conversione di un certo numero di greci al buddhismo, che pare sia realmente avvenuta.⁴⁷

Vorrei ripetere qui che nessuno ha mai dimostrato la comparsa di idee greche nel pensiero buddhista della *sarvāstivāda*, né invero in alcuna altra scuola filosofica indiana, ma qui non stiamo esaminando le idee, bensì i modi in cui le persone operano con le idee, e la mia proposta è che i buddhisti dell'India nord-occidentale abbiano ripreso il metodo del dibattito e dell'indagine razionale dai greci, adottando il metodo e congiuntamente la disponibilità (o l'obbligo) a usarlo in aree che erano territorio esclusivo della tradizione e della religione, senza importare altri elementi greci nel dominio della filosofia. Il metodo da solo, in ogni caso, era capace di intaccare profondamente le loro idee: li obbligò a ripensare il loro retaggio intellettuale e religioso, a organizzarlo in modo tale da renderlo più coerente e più resistente all'interrogazione critica degli estranei.

Una volta fondata, la tradizione dell'indagine razionale sembrava capace di continuare da sola,⁴⁸ e perfino di espandersi in tutta l'India, indipendentemente dall'attività dei greci e anche dopo la loro scomparsa dall'India nord-occidentale. Sappiamo da fonti successive che spesso i re nell'India classica organiz-

⁴⁶ Da notare che l'influsso non fu esercitato dal *Milindapañha* stesso. Proprio al contrario, sembra che i greci abbiano esercitato un influsso diretto sul pensiero buddhista grazie a contatti e discussioni, non (o non prevalentemente) attraverso i testi. Non è quindi pertinente chiedersi come mai i cinesi, che tradussero il *Milindapañha* nella loro lingua, non ne siano stati influenzati.

⁴⁷ Il *Mahāvamsa* in pāli afferma «che alla cerimonia di fondazione del Mahā Thūpa (in Anurādhapura), trentamila monaci, sotto Yona-Mahādhammarakkhita, arrivarono da Alasandā nel paese di Yona» (G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2 voll., Londra 1937-1938, vol. II, p. 699, s.v. *yonā*). Alasandā si riferisce senza dubbio a una delle città chiamate Alessandria fondate da Alessandro Magno, sita nell'attuale Afghanistan (Ai Khanum? Kandahar?; cfr. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, cit., pp. 279; 281). Karttunen si riferisce (ivi, p. 297; cfr. Id., *Yonas, Yavanas and Related Matter in Indian Epigraphy*, in A. Parpola, P. Koskikallio, *South Asian Archaeology 1993. Proceedings of the Twelfth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists held in Helsinki University 5-9 July 1993*, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1994, vol. I, pp. 329-336, specialmente p. 331) a un'iscrizione del III secolo d.C. nella caverna di Nagarjunakonda, che menziona gli *yavana* tra le persone che si erano convertite al buddhismo. Queste e altre iscrizioni non necessariamente si riferiscono ai greci (cfr. H.P. Ray, *The Winds of Change: Buddhism and the maritime links of early South Asia*, Oxford University Press, Delhi 1994, p. 84; Id., *The Yavana Presence in Ancient India*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 31 (1988), pp. 311-325, ma Karttunen osserva: «È [...] vero che gli Yona/Yavana potevano essere collegati con sicurezza ai greci solo nelle prime iscrizioni, ma a me sembra assai probabile che in tutti i nostri casi la parola fosse riferita in qualche modo ai greci» (Karttunen, *Yonas, Yavanas and Related Matter in Indian Epigraphy*, cit., p. 332).

⁴⁸ Ciò è meno sorprendente di quanto possa sembrare. Il conformismo umano e la sua intrinseca possibilità di dar luogo a tradizioni e mode sono stati studiati dal punto di vista della biologia e della teoria dei giochi da R. Boyd, P. J. Richerson, *Culture and Cooperation*, in J.J. Mansbridge (a cura di), *Beyond Self-Interest*, University of Chicago Press, Chicago 1990, pp. 111-132; cfr. M. Ridley, *The Origins of Virtue*, Penguin Books, New York 1996, pp. 180-181. L'articolo di H.A. Simon, *A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism*, in «Science», 21 dic. 1990, pp. 1665-1668, enfatizza l'importanza di ciò che chiama docilità umana. Si potrebbe dire anche che l'indagine razionale è diventata un meme, e come tale parte di un 'memeplesso', un cartello cooperativo di memi che si assistono reciprocamente, ciascuno dei quali fornisce un ambiente che favorisce gli altri: per una recente descrizione di questa caratterizzazione di una cultura cfr. D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the meanings of life*, Allen Lane/The Penguin Press, Londra, pp. 342-343; S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999. Forse il fatto che la società indiana ammettesse l'esistenza fianco a fianco di punti di vista diversi come quello brāhmanico e quello buddhista può essere interpretato nel senso che il legame sociale era relativamente debole, o — fino a un certo punto — cognitivamente neutro (cfr. Munz, *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*, cit., pp. 75, 160-161, 280-281; Id., *Philosophical Darwinism*, p. 171) e ciò potrebbe aver aiutato la tradizione di ricerca raziona-

zavano dibattiti, ed è chiaro che questi dibattiti successivi seguirono, almeno in teoria, i canoni della razionalità.

Che dire delle *Upaniṣad*? Non contengono della filosofia?⁴⁹ Le antiche *Upaniṣad*, quali che siano le loro date esatte, certamente precedono il II secolo a.C. e anche l'invasione da parte di Alessandro, pertanto furono composte quando in India mancava qualsiasi presenza greca. Come si può allora sostenere seriamente che la filosofia indiana deve in qualche modo la sua origine all'arrivo dei greci nell'India del nord-ovest?

Qui dobbiamo distinguere due elementi. Come ho detto prima, i contenuti della filosofia indiana classica sono, per quel che posso vedere, completamente indiani. I buddhisti che entrarono in contatto con i greci nell'India del nord-ovest non importarono elementi della filosofia greca: non ne è stato identificato alcuno nel loro pensiero, a dispetto della frequenza con cui la questione deve essere stata sollevata dai primi indologi di formazione classica. Lo stesso vale per le filosofie brāhmaṇiche: nacquero e si svilupparono sul suolo indiano, alcune con l'intento di spiegare i contenuti delle *Upaniṣad*. Finora non è stata dimostrata l'esistenza di influssi stranieri su alcuna di esse.

Allo stesso tempo, le prove disponibili suggeriscono che nessuna tradizione di indagine razionale (nel senso qui inteso, manifestata dal dibattito critico e dai tentativi di creare visioni coerenti della realtà) è esistita in India prima del periodo che stiamo considerando. La letteratura vedica, incluse le *Upaniṣad*, non ha alcuna tendenza a sviluppare sistemi coerenti:⁵⁰ questi testi danno valore alla conoscenza, ovvero a un certo tipo di conoscenza,⁵¹ ma è evidente l'assenza in essi della razionalità. I *Brāhmaṇa* e le *Upaniṣad* registrano parecchi famosi dibattiti, che però non si possono in alcun modo definire razionali e, in effetti, costituiscono esempi di scuola dell'esatto opposto: nessuno, in questi dibattiti, è mai convinto dagli argomenti del suo oppositore. Il vincitore di un dibattito, come ha evidenziato Walter Ruben molto tempo fa, nel 1928, non è colui che sa meglio, ma colui che sa di più.⁵² L'argomentazione logica è completamente assente, le affermazioni apodittiche sono accettate senza fare resistenza e infatti l'insegnante non ha bisogno di presentare argomenti a supporto del suo insegnamento, perché l'idea stessa che per sbaglio egli insegni qual-

le a sopravvivere per un po' di tempo. Sembra in ogni caso più probabile che l'indagine razionale stessa — o meglio l'obbligo di accettare critiche e fare i conti con esse — sia diventata una costrizione sociale a cui il pensiero ha dovuto sottostare, un legame sociale o un 'emblema etnico' caratteristico dello strato/sottogruppo rilevante della società indiana classica.

⁴⁹ Axel Michaels scrive: «Si legge ancora, che in qualche modo i testi Brāhmaṇa rappresentano un'immagine magica del mondo, ciò nella visuale che si presume filosofica delle *Upaniṣad* si sarebbe perduto, come se né prima né dopo fossero esistite in India, l'una accanto all'altra, un'immagine 'magica' del mondo ed una filosofica» (Id., *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*, C.H. Beck, Monaco 1998, p. 47). Come indicato sopra, il tipo di 'filosofia' qui considerato non esiste sempre e in ogni luogo.

⁵⁰ Questo non per dire che gli autori vedici non pensavano o non erano interessati alle ragioni. A. Wezler, in un intervento al 'Second International Vedic Workshop' (*Modes of reporting opinions in Vedic prose*, Università di Kyoto, ottobre-novembre 1999) ha evidenziato il fatto che i brāhmaṇa si occupavano prevalentemente di dare ragione di singoli passi dell'attività rituale. Ha inoltre sottolineato come siano state registrate anche differenze di opinione. Cfr., per alcuni esempi, J. Bronkhorst, *Disciplinés par le débat: Les conséquences d'un débat perdu en Inde*, in stampa.

⁵¹ Il resto di questo paragrafo compare anche, in forma leggermente diversa, in J. Bronkhorst, *Indology and Rationality*, in «Asiatische Studien/Études Asiatiques», in stampa.

⁵² W. Ruben, *Über die Debatten in den alten Upaniṣads*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 83, pp. 238-255. Cfr. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, cit., pp. 60-61; Id., *The Revolutions of Wisdom*, cit., pp. 87-88; Bronkhorst, *Disciplinés par le débat*, cit.

cosa che non è corretto sembra non essere venuta in mente ai pensatori delle *Upaniṣad*. Ogni pensiero è corretto, ma potrebbe essere insufficiente e potrebbe quindi dover essere subordinato alla conoscenza del vincitore. Fare troppe domande, d'altro canto, può avere risultati disastrosi: a seconda di come l'espressione viene interpretata, a colui che ha posto la domanda potrebbe venir fracassata la testa, oppure potrebbe perdere la testa in un modo fisicamente meno violento.⁵³ Riguardo al problema del perché un semplice interrogare potrebbe condurre a conseguenze così gravi per i partecipanti che non hanno successo, Michael Witzel ci ricorda che gli esempi vedici riguardano una conoscenza che, comunque vada, è 'segreta':⁵⁴ potrebbe essere nota solo a una persona eminente, un insegnante che non sarà pronto a trasmetterla nemmeno se interrogato, oppure a una classe di specialisti del rituale, i quali non metteranno in comune la loro conoscenza esoterica con i gruppi rivali. Tutto ciò ovviamente non conduce alla creazione di sistemi coerenti di pensiero.

Witzel ha anche attirato l'attenzione sulle molte somiglianze esistenti tra i dibattiti delle *Upaniṣad* e quelli registrati nei primi testi buddhisti. Ci sono anche differenze, senza dubbio,⁵⁵ ma, come accade per i testi tardo-vedici, non viene posto il problema dell'elaborazione di sistemi coerenti di pensiero⁵⁶ e ciò suggerisce che questi primi dibattiti buddhisti fossero intesi soprattutto per il consumo interno, e che quindi non fosse sentito il bisogno di rendere la propria posizione immune da critiche. Abbiamo visto che l'elaborazione di sistemi coerenti di pensiero appartiene a una fase successiva dello sviluppo del buddhismo.

Mi rendo conto che per il momento alcune questioni delicate restano senza risposta. I critici senza dubbio chiederanno se voglio seriamente mettere il grammatico Pāṇini — la cui grammatica è stata descritta come «uno dei più grandi monumenti dell'intelligenza umana» — in un periodo pre-razionale della storia intellettuale dell'India. Pāṇini sarebbe vissuto nella seconda metà

⁵³ Cfr. M. Witzel, *The Case of the Shattered Head*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 13/14 (1987), pp. 363-415; S. Insler, *The Shattered Head Split and the Epic Tale of Śakuntalā*, in «Bulletin d'Études Indiennes», 7-8 (1989-1990), pp. 97-139.

⁵⁴ Cfr. Witzel, *The Case of the Shattered Head*, cit., p. 409.

⁵⁵ Cfr. J. Manné, *The Dīgha Nikāya Debates: Debating practices at the time of the Buddha*, in «Buddhist Studies Review», vol. 9, 2 (1992), pp. 117-136. Nella discussione tra Buddha e il jaina Saccaka (*Cū-lasaccakasutta*, *Majjhima Nikāya* n. 35), per fare un esempio, c'è un innegabile confronto di idee, ove il Buddha non esita a indicare una contraddizione nel discorso dell'avversario: «Concentrati, Aggivessana. Quando ti sei concentrato, Aggivessana, rispondi. Perché il tuo ultimo discorso non va d'accordo con il primo, né il tuo primo discorso con l'ultimo» (V. Trenckner, R. Chalmers (a cura di), *Majjhima-Nikāya*, 3 voll., Pali Text Society, Londra 1888-1899, I.232: *manasikarohi Aggivessana, manasikaritvā kko Aggivessana byākarohi, na kko te sandhīyati purimena vā pacchīmanā pacchīmanā vā purimāṇi*; tr. ingl. di I.B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, vol. I, Pali Text Society, Londra 1954, p. 285). Cfr. anche K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin, Londra 1963, pp. 205-276 (*The attitude to reason*); F. Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Motilal Banarsidass, Delhi 1983, pp. 69 ss. (*The development of the dialogue form*). Altrove i membri di altre correnti religiose sono descritti come «furbi, abili, pratici nella disputa con altri, spaccatori di capelli» (ad es. *Dīgha Nikāya*, I.26: *santi hi kko pana samaṇabrāhmaṇā paṇḍitā nipunā kataparappavādā vālavadhīrūpā vobhīndantā maññe caranti paññāgatena dīṭṭhigatāni*).

⁵⁶ R.F. Gombrich evidenzia che «il Buddha continuava ad argomentare *ad hominem* e ad adattare ciò che diceva al linguaggio dell'interlocutore» e conclude che «questo deve aver avuto enormi conseguenze sulla coerenza, o meglio nell'incoerenza, del suo modo di esprimersi» (Id., *How Buddhism Began. The conditioned genesis of the early teachings*, Athlone, Londra-Atlantic Highlands 1996, p. 18). Che questa conclusione sia corretta o meno, sembra chiaro che il metodo di argomentazione registrato nei primi testi buddhisti difficilmente potrebbe condurre all'elaborazione di sistemi coerenti di pensiero.

del IV secolo a.C. o successivamente⁵⁷ e potrebbe aver preceduto l'invasione di Alessandro, anche se ciò non è sicuro,⁵⁸ pertanto l'influsso greco nel suo caso, se non è impossibile, è meno probabile.⁵⁹

Non dovremmo farci fuorviare da termini come 'razionale', 'pre-razionale' e simili. Il primo non è un complimento, il secondo non è una critica. Ho già sottolineato che l'assenza di una tradizione di indagine razionale come è intesa qui non ha niente a che vedere con la stupidità o l'arretratezza. Le persone non diventano più intelligenti se appartengono a una tale tradizione, ciò che cambia è prima di tutto il loro atteggiamento: in una tradizione di indagine razionale come è qui prospettata i pensatori accettano —devono accettare— la legittimità di domande e critiche dirette anche a convinzioni approvate dalla tradizione, dalla rivelazione o dall'intuizione. Per sviluppare vasti sistemi filosofici, un tale atteggiamento può essere essenziale. Abbiamo visto come la filosofia *vaiśeṣika* abbia introdotto la nozione di un Dio creatore per risolvere un problema del sistema, altri testi della stessa scuola non esitano a ridurre questo Dio a un elemento che si adatta alla sua ontologia. Nel caso di Pāṇini non c'è, per quel che possiamo dire, nessun bisogno di mettere la tradizione in discussione e forse, al contrario, la sua grammatica deve essere considerata un'elaborazione e sistematizzazione della comprensione tradizionale del linguaggio. Essa testimonia quindi l'intelligenza del suo creatore, ma non l'esistenza di una tradizione di indagine razionale, a cui egli può o meno essere appartenuto. Potrei dire di più su questo punto, ma mi fermerò qui.⁶⁰

Vorrei tornare al meta-livello della nostra discussione. Le riflessioni precedenti suggeriscono che un elemento vitale della filosofia sistematica in India e in Occidente —l'indagine e l'analisi razionale— derivi da una fonte comune,⁶¹ esso inoltre sembrerebbe assente ovunque nella storia dell'umanità eccetto, ovviamente, nelle diramazioni delle due tradizioni greca e indiana. Tutto ciò suggerisce che sia stato possibile fondare una tradizione indipendente di dibattito

⁵⁷ Cfr. O. von Hinüber, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Franz Steiner, Stoccarda 1990, p. 34; H. Falk, *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*, Gunter Narr, Tubinga 1993, p. 304. Vari studiosi preferiscono attenersi a stime precedenti della data di Pāṇini, ma senza prove; cfr. C.H. Werba, *Verba Indoavica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*, Verlag der ÖAW, Vienna 1997, p. 137 e nota 64, con riferimento a studiosi precedenti le cui opinioni sono ugualmente prive di supporto. Sulla tendenza ad assegnare date più antiche alla letteratura vedica, compresa quella taro-vedica, cfr. J. Bronkhorst, *L'indianisme et les préjugés occidentaux*, in «Études de Lettres (Revue de Faculté des lettres, Université de Lausanne)», aprile-giugno 1989, pp. 119-136.

⁵⁸ K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989, pp. 142-146; Id., *India and the Hellenistic World*, cit., p. 12 e nota 49.

⁵⁹ Nel caso di Patañjali, d'altra parte, ci sono prove che egli abbia subito l'influsso del buddhismo post-*pañcavastukā*, e che quindi, se l'ipotesi presentata in questo lavoro è accettata, almeno indirettamente quella dei greci: cfr. Bronkhorst, *The Mahābhāṣya and the Development of Indian Philosophy*, cit.; Id., *A Note on Patañjali and the Buddhists*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 75 (1994), pp. 247-254.

⁶⁰ Cfr. ancora J. Bronkhorst, *The Variationist Pāṇini and Vedic*, in «Indo-Iranian Journal», 25 (1982), pp. 273-282, in particolare pp. 280-281.

⁶¹ F. Staal, *Greek and Vedic Geometry*, in «Journal of Indian Philosophy», 27 (1999), pp. 105-127, argomenta che i matematici greci e vedici avevano una fonte comune, che non sarebbe tuttavia da cercare né in Grecia né in India, ma nella comune 'terra natia' dei linguaggi indiani e dell'antico indoeuropeo del Vicino Oriente; una terra che era situata «nelle steppe lungo il fiume Oxus, ora chiamato Amu Darya, che separa Turkmenistan e Uzbekistan, l'area ad est del Mar Caspio, o Bactria e Margiana come erano chiamate nell'epoca classica» (ivi, p. 109). Quest'ultima ipotesi deve essere distinta da quella presentata in questo saggio; esse infatti sono largamente indipendenti.

tito e indagine razionale solo una volta nella storia dell'umanità. Se aggiungiamo che, come ho fatto notare prima, il mondo moderno potrebbe non essere mai diventato quello che è senza la presenza di una tradizione di indagine razionale tanto essenziale per la scienza moderna, arriviamo a una domanda che ci mette in difficoltà: è un incidente storico che l'umanità sia arrivata allo stato attuale, caratterizzato da un lato da poteri prima insospettati, dall'altro dalla minaccia delle loro conseguenze?⁶²

I giorni in cui si guardava alla storia della vita sulla Terra come a una marcia inarrestabile verso gradi sempre più avanzati di complessità e intelligenza sono arrivati alla fine:⁶³ gli scienziati mostrano che la comparsa degli esseri umani non è stata altro che un incidente storico,⁶⁴ che lo sviluppo di un alto grado di intelligenza, in esseri umani o in altri esseri viventi, non è stato in nessun modo la conseguenza inevitabile dell'evoluzione biologica.⁶⁵ Essi indicano anche che, una volta comparsi gli esseri umani intelligenti, solo una quantità di coincidenze permise loro di fare i passi successivi verso il nostro stato attuale, sviluppando l'agricoltura e addomesticando gli animali, e tutto ciò solo in alcune parti del mondo.⁶⁶ Il biologo evoluzionista Jared Diamond, nel suo recente libro, affascinante e stimolante, *Guns, Germs and Steel*, enumera una

⁶² Cfr. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, cit., p. 258: «L'antica Grecia è stata caratterizzata non solo da eccezionali sviluppi intellettuali, ma anche da una situazione politica sotto certi aspetti eccezionale, e le due cose appaiono connesse».

⁶³ Sull'idea di progresso nella società umana, cfr. R. Bronk, *Progress and the Invisible Hand. The philosophy and economics of human advance*, Warner Books, Londra 1998.

⁶⁴ Anche la comparsa della vita animale —dando per assunto la presenza della vita microbica— è estremamente improbabile secondo P.D. Ward, D. Brownlee, *Rare Earth. Why complex life is uncommon in the universe*, Springer, New York 2000.

⁶⁵ Cfr. S.J. Gould, *Life's Grandeur. The spread of excellence from Plato to Darwin*, Vintage, Londra 1996; J. Diamond, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, Vintage, Londra 1991, pp. 184-195. Cito di seguito due passi significativi a questo riguardo. «Le nostre menti sono una caratteristica esclusiva degli esseri umani e sono, in un senso molto concreto, i prodotti di un'insolita sfida riproduttiva che solo il riferimento simbolico era capace di affrontare —un'internalizzazione concreta di un'antica e persistente situazione evolutiva sociale che è unicamente umana» (T. Deacon, *The Symbolic Species. The co-evolution of language and the human brain*, Penguin Books, New York 1997, p. 410). «[I]l nostro genere è nato da una crisi ambientale [l'Era Glaciale], il che vuol dire che potremmo non essere mai nati. [...] [L]a natura accidentale della nostra nascita evolutiva è stupefacente. Se uno stretto lembo di terra [l'Istmo di Panama] non fosse salito dagli abissi per separare l'Oceano Atlantico dal Pacifico, la catena di eventi che ha fatto scattare l'evoluzione del genere *Homo* non sarebbe mai cominciata» (S.M. Stanley, *Children of the Ice Age. How a global catastrophe allowed humans to evolve*, Freeman, New York 1998, p. 215). Molti esperti forse non accetterebbero di negare l'esistenza di un progresso verso gradi più elevati di intelligenza (tra le eccezioni dovrebbero essere menzionati I. Stewart, J. Cohen, *Figments of Reality. The evolution of the curious mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, cfr. specialmente p. 114; R. Wright, *Nonzero. The logic of human destiny*, Pantheon Books, New York 2000), ma la questione della complessità è meno chiara, come è illustrato dal seguente passo: «C'è progresso nell'evoluzione? Gould [...] come è noto argomenta che non c'è, ma penso che egli abbia un concetto di progresso che non condivido. Egli ha ragione a escludere il progresso in direzione di qualcosa. Questo è il punto dell'ispirazione di Darwin, ciò che rende queste teorie così belle: non c'è alcun piano strategico, alcun punto d'arrivo, alcun progettista. Ma ovviamente c'è progresso nel senso che ora viviamo in un mondo complesso pieno di creature di ogni tipo e che qualche miliardo di anni fa non c'era altro che un brodo primordiale. Benché non ci sia una misura generalmente accettata di questa complessità, non c'è alcun dubbio che la varietà degli organismi, il numero di geni in un organismo individuale, e la loro complessità strutturale e comportamentale sono tutte aumentate [...] L'evoluzione usa i suoi prodotti per salirci sopra» (Blackmore, *The Meme Machine*, cit., p. 13; cfr. anche p. 28).

⁶⁶ Wilson enumera «[t]re precondizioni, tre colpi di fortuna nell'arena evolutiva» (*Consilience. The unity of knowledge*, Knopf, New York 1998, p. 48) che a suo dire avrebbero portato alla rivoluzione scientifica: 1. la curiosità illimitata e la spinta creativa delle menti migliori; 2. la capa-

quantità di fattori geografici che potrebbero aver fermato il progresso umano, dei quali menziono solo due molto importanti: alcuni continenti non avevano animali addomesticabili, o piante che avrebbero reso possibile l'agricoltura. È concepibile che la nostra riflessione abbia portato alla luce un altro fattore, cioè la presenza di una tradizione di indagine razionale, che —per ciò che ne sappiamo— sarebbe potuta non sorgere, ma senza la quale il progresso umano fino al nostro stato attuale potrebbe non aver mai avuto luogo?⁶⁷

Ponendo questo quesito, cerco di restituire allo studio accademico della filosofia indiana una dimensione che gli appartiene, ma che non è abbastanza nota: questo campo non è semplicemente un divertimento per pochi specialisti, senza molta rilevanza per gli altri, e non è neanche vero che la sua sola giustificazione sia la possibilità di scoprire ogni tanto un'idea che potrebbe essere di interesse per i filosofi moderni; lo studio della filosofia indiana deve essere collocato tra le altre discipline e scienze che si occupano di studiare la storia umana, cioè il *nostro* retaggio,⁶⁸ dalle origini animali a un futuro incerto.⁶⁹ In questa storia, l'oggetto e le modalità del pensiero umano sono di importanza cruciale, perché hanno avuto un impatto colossale. Una volta ricevuta la sua giusta collocazione, lo studio della filosofia indiana, come ho cercato di dimostrare, darà origine a questioni interessanti ma anche scomode.

(Traduzione di Francesco Cirri)

cità innata di cogliere per astrazione le qualità essenziali dell'universo; 3. la «efficacia irragionevole» della matematica nelle scienze naturali. Questa enumerazione lascia poco spazio per i fattori, forse numerosi, che potrebbero aver impedito l'accadere della rivoluzione scientifica. Tra questi è di particolare interesse la Morte Nera del XIV secolo. «[La peste] rompe la stretta malthusiana che era stata creata dall'incremento della popolazione nel medioevo e che avrebbe potuto impedire il suo ulteriore incremento in forme differenti. Essa garantì che nelle generazioni successive al 1348 l'Europa non avrebbe semplicemente perpetuato il modello di società e di cultura del tredicesimo secolo. Garantì anche che il medioevo sarebbe stato la fase intermedia e non quella finale dello sviluppo occidentale». (D. Herlihy, *The Black Death and the Transformation of the West*, cura e introduzione di S.K. Cohn jr., Harvard University Press, Cambridge (MA) - Londra 1997, p. 38). Ancora: «l'Europa intorno al 1300 era presa in una stretta malthusiana, in una situazione demografica ed economica che paralizzava la sua capacità di migliorare i modi in cui si producevano i beni. Quel sistema, segnato da una saturazione nell'uso delle risorse e da uscite stagnanti, avrebbero potuto persistere indefinitamente. La peste rompe la stretta e permise agli europei di ricostruire i loro sistemi demografici ed economici in modi che avrebbero permesso un maggiore sviluppo». (ivi, p. 81).

⁶⁷ La 'natura innaturale' della scienza moderna è stata messa in evidenza in diverse pubblicazioni recenti: cfr. ad es. A. Cromer, *Uncommon Sense: The heretical nature of science*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993; L. Wolpert, *The Unnatural Nature of Science*, Faber and Faber, Londra-Boston 1992. È nondimeno dato spesso per acquisito che la scienza sia il prodotto necessario e prevedibile delle società che hanno raggiunto un certo livello di complessità. I seguenti titoli e sottotitoli di libri indologici sono interessanti e stimolanti sotto questo aspetto: *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, che è il sottotitolo di *Die Weltanschauung der Brähmana-Texte* di H. Oldenberg (1919), *Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Wissenschaft*, sottotitolo di *Beweisfahren in der vedischen Sakralgeometrie* di A. Michaels (1978), *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science* di F. Staal (1986).

⁶⁸ J.F. Billeter, *Mémoire sur les études chinoises à Genève et ailleurs*, Librairie du Rambeau d'Or, Ginevra 1998, p. 77) argomenta, analogamente, a favore di un cambiamento di prospettiva che ronderebbe la storia cinese parte del nostro retaggio, ossia di quello universale del genere umano.

⁶⁹ Questa incertezza avvolge anche il futuro della scienza, che —è stato argomentato— potrebbe essere vicina ai suoi limiti, cfr. J. Horgan, *The End of Science. Facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*, Abacus, Londra 1996. Cfr., per un'opinione opposta, J. Maddox, *What Remains to Be Discovered. Mapping the secrets of the universe, the origins of life, and the future of the human race*, The Free Press, New York 1998.