



COMPARAZIONE COME ASKESIS

Giangiorgio Pasqualotto

Il gusto di comparare pensiero orientale e pensiero occidentale ha prodotto una vicenda curiosa, nella quale le origini vantano esponenti illustrissimi ma più o meno gravemente affetti da supponenza eurocentrica, mentre i più recenti contributi, pur se guariti da tale supponenza, non possono più vantare alcun vigore teoretico. Chi originariamente ha conferito maggior lustro a questo comparare filosofico è stato Leibniz: «... per giudicare che i cinesi riconoscano le sostanze spirituali, si deve sopra tutto considerare il loro *Li* o regola, che è il primo Attore e la ragione delle altre cose, e che credo corrisponda alla nostra Divinità.»

Queste parole di Leibniz indicano bene il senso in cui si è cominciato e si è a lungo continuato ad operare la comparazione tra pensiero orientale e occidentale: innanzitutto ponendo il livello della comparazione entro una prospettiva teologica, e non filosofica; in secondo luogo cercando di trovare analogie per omologare il pensiero orientale a quello cristiano, secondo un metodo che pone al centro, come verità indiscussa, quella rivelata dalle Sacre Scritture: essa serve come termine privilegiato di paragone, per misurare e valutare di quanto le altre posizioni le si avvicinino. Così, Leibniz si mostra d'accordo col Ricci nel riconoscere che i Cinesi venerano un Ente Supremo, chiamato Xangti, paragonabile al Dio Cristiano; ma afferma contemporaneamente «i cinesi non hanno potuto cogliere appieno tale Ente Supremo come creatore dell'universo perché hanno ignorato la Rivelazione. Quindi la valutazione di Leibniz, in quanto prodotta in una prospettiva teologica, finisce necessariamente per diventare apologetica. È tuttavia da ricordare che, nel riconoscere l'altissima dignità del pensiero cinese, Leibniz è stato non solo il primo, ma anche il più acuto e onesto rispetto ad altri filosofi occidentali che, come Hegel, hanno sbrigativamente liquidato tale pensiero asserendo presuntuosamente, senza averlo studiato, che esso non contiene «alcunché di sensato».

Leibniz nota in particolare che la teoria combinatoria contenuta nell'*Y King* anticipa di duemila anni l'aritmetica binaria e, in generale, osserva che «se risultiamo pari nelle attività pratiche, se li abbiamo superati nelle arti contemplative, certamente risultiamo vinti (c'è un po' di vergogna ad ammetterlo) nella filosofia pratica, cioè nei principi dell'Etica e della Politica, che sono vantaggiosi proprio per la vita pratica degli uomini»; al punto tale che, poco più avanti, Leibniz aggiunge: «Certamente mi sembra che la nostra condizione, dato che le corruzioni si stanno diffondendo smisuratamente, è tale da apparire quasi necessario l'invio di Missionari cinesi presso di noi affinché ci insegnino l'uso e la prassi della Teologia naturale, come noi inviamo loro i nostri Missionari a insegnare la Teologia della Rivelazione».

La posizione di Leibniz, attraversata da remore teologiche e apologetiche, ma forte di un'attenzione filosofica al pensiero cinese, rimase a lungo isolata: quando non vi fu, sulla scia di Hegel, una radicale svalutazione del pensiero orientale, si verificò un interesse per l'Oriente in senso puramente «quantitativo», divenendo un interesse e, poi, addirittura una moda culturale sensibile più agli usi e ai costumi che alle idee, curiosa più per la molteplice varietà delle forme di vita che per la qualità di una diversa visione del mondo. Lo stesso Voltaire, pur risultando, rispetto a Leibniz, molto meno affetto da pregiudizi teologici e apologetici, mostra di essere stato un estimatore più della civiltà che del pensiero cinese e, anche quando si sofferma positivamente su una forma di pensiero orientale, come nel brevissimo racconto *Histoire d'un bon Bramin*, lo fa in modo assai superficiale. Chi, invece, ha preso sul serio il pensiero orientale, riconoscendo ad esso - o, per lo meno, ad alcune sue fondamentali espressioni, quali la metafisica Vedanta e l'etica



buddhista - forte dignità filosofica, è stato Schopenhauer. Certamente, per limiti di conoscenza non solo filologica, Schopenhauer spesso cade in equivoci, in fraintendimenti e addirittura in veri e propri errori, ma è sicuramente il primo e, forse, finora l'unico tra i grandi pensatori occidentali a riconoscere valore filosofico ad alcune tesi del pensiero orientale, al punto da porre una di queste a cardine di tutto il proprio sistema speculativo: infatti proprio in apertura de *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer riconosce che la verità contenuta nella sua fondamentale proposizione «il mondo è la mia rappresentazione» è stata colta da tempo immemorabile «dai saggi indiani, apparendo come base della filosofia Vedanta attribuita a Vyasa». Tuttavia Schopenhauer pur riscattando il pensiero orientale dalla minorità filosofica in cui era stato a lungo tenuto, inaugura un modo di considerarlo contaminato dal pregiudizio metafisico della *philosophia perennis*, secondo il quale esisterebbe, da sempre e per sempre, un'unica verità che si esplica e determina in molti e diversi modi, in tempi e luoghi tra loro lontani e spesso lontanissimi. Questa idea compare chiaramente, anch'essa, fin dalle prime pagine de *Il mondo*: «...Tutto, insomma, ciò che proviene da cause e motivi ha un'esistenza solo relativa (...) La sostanza di questa opinione è antica: Eraclito lamentava con essa l'eterno fluire delle cose; Platone ne disdegnò l'oggetto come un perenne divenire, che non è mai essere; Spinoza chiamò le cose puri accidenti dell'unica sostanza, che sola esiste e permane; Kant contrappose ciò che conosciamo in tal modo, come pura apparenza, alla cosa in sé; e infine l'antichissima sapienza indiana dice: "É Maya, il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi che esista, né che non esista." (...)

Ma ciò che tutti costoro pensavano, e di cui parlano, non è altro se non quel che anche noi ora, appunto, consideriamo: il mondo come rappresentazione, sottomesso al principio della ragione». Il pregiudizio metafisico di una *philosophia perennis*, emblematicamente espresso da queste parole di Schopenhauer, viene ripreso e rinforzato da quella linea di pensiero che, nella filosofia contemporanea, fa capo a René Guénon. Tale «linea» ha avuto, certo, il merito di abbandonare definitivamente la presunzione di porre la filosofia occidentale come metro di valutazione privilegiato, ma, nel fare ciò, ha ecceduto fino al punto di voler trovare la Verità nella «prospettiva metafisica», in particolare nella prospettiva metafisica propria del pensiero Indu.

Georges Vallin, il più avveduto sostenitore di questa «linea» sostiene a ragione che «*le philosophe avide de philosophie éternel le croit et la suprématie exclusive de la métaphysique occidentale*», ma poi si lascia andare a dichiarazioni di questo tipo: «*La perspective métaphysique peut être caractérisée par le dépassement de toutes les conceptions limitées, dogmatiques et systématiques qui constituent le contenu de ce qu'on a coutume d'appeler l'histoire de la philosophie: car elle se fonde sur la notion métaphysiquement la plus rigoureuse de l'Absolu ou de l'Infini*».

Molto opportunamente Vallin si scaglia contro i dogmatismi delle varie metafisiche occidentali prodotte da Aristotele in poi, ma finisce col riproporre, proprio in modo dogmatico, la «prospettiva metafisica»: «*La perspective métaphysique n'est pas un système, mais une vision de l'Être et du Monde qui ne saurait, en raison même de son illimitation interne ou de son universalité, être emprisonnée dans les limites d'une formulation quelconque*».

Ora, questo riferimento a un principio assoluto e infinito da parte dei pensatori tradizionalisti rivela un notevole pregio, ma anche alcuni non meno notevoli difetti. Il pregio consiste nel fatto che tale Principio non è inteso come una verità escludente le altre, ma come la Verità Assoluta che, in quanto fonte comune di tutte le verità relative, le lascia sussistere: come ha ben detto Guénon, «chi avrà compreso veramente sarà sempre in grado di riconoscere, dietro le diversità delle espressioni, la verità una, cosicché questa inevitabile diversità non sarà mai causa di disaccordo». Conseguenze positive di tale posizione si hanno non solo sul piano teorico, ma anche su quello culturale, come è chiaramente affermato in queste parole di Vallin: «*Le penseur traditionnel (...) connaît non seulement le caractère finalement illusoire et*



métaphysiquement équivalent de toutes les formes (cosmiques, historiques, culturelles) qui sont rigoureusement nulles au regard de l'Infini, mais il sait voir aussi dans toutes les formes, et notamment dans les formes culturelles, y compris celles qui s'expriment dans une civilisation non traditionnelle, une manifestation et un reflet du "Principe"».

Questa posizione presenta nondimeno alcune gravi lacune. Innanzitutto, e in generale, porre un Principio assoluto sul quale fondare argomentazioni e risolvere problemi non sottrae tale Principio dalla possibilità di diventare esso stesso oggetto di argomentazioni e problemi: impedire questa possibilità significa rinunciare al ragionamento filosofico e abbandonare il pensiero o alle troppo forti sicurezze procurate da qualche fede, o alle troppo belle suggestioni evocate da qualche mito. In secondo luogo, e in particolare, le conseguenze che Guénon trae dal suo porre un Principio assoluto entrano in contraddizione con la nozione di tale Principio: infatti, se l'idea di «Verità Una» consente di riconoscerne la presenza nella diversità delle sue manifestazioni in modo tale che «questa inevitabile diversità non sarà mai causa di disaccordo», non appare affatto legittimo rigettare l'intera vicenda del pensiero e della cultura moderni quali espressioni spurie, negative, «malefiche» della Verità Una. Infatti, o i segni di tale verità sono rintracciabili anche nelle sue espressioni più lontane e più diverse, o si deve ammettere che la Verità non è più una, e che è pertanto necessario postulare l'esistenza di un'altra verità, opposta alla prima che fondi e giustifichi l'insorgere di un'aberrazione come quella del «regno della quantità».

Ora, proprio perché Guénon mostra di capire e di sapere che «in definitiva è sempre il punto di vista parziale che è "malefico", mentre il punto di vista complessivo, o relativamente tale in rapporto al primo, è "benefico"», dovrebbe evitare di cadere preda di punti di vista parziali scambiati per punti di vista complessivi, come accade quando privilegia il Medioevo contro la Modernità: in tal modo la mirabile serie di analisi critiche della Cultura e della civiltà moderne che Guénon ha sviluppato rischia di perdere gran parte del suo valore a causa di un pregiudizio moralistico che lo induce a scegliere alcune verità parziali, contraddicendo l'assunto di una Verità Una come garanzia della tollerabilità delle differenze.

Tale pregiudizio moralistico genera deleterie conseguenze anche per quel che riguarda la pratica della comparazione: se, infatti, per risentimento antimodernista ci si allontana dalla posizione della Verità Una come garanzia delle differenze, è inevitabile che si giunga a privilegiare un particolare tipo di pensiero, come quello Indù, ponendolo a modello di spiritualità; esattamente come, sul piano storico, si è giunti a presentare il Medioevo come modello di civiltà per l'Occidente. Una volta scelti tali modelli parziali

come espressioni migliori dell'universalità, non si produce soltanto un mostro logico, ma si procede anche ad operare una serie di atti «giudiziari» contro tutte le forme, spirituali o storiche, che da tali modelli si discostano: la comparazione, in tal modo, non è più una procedura «scientifica» che, nel confronto tra posizioni diverse, produce il chiarimento delle differenze ed arricchisce la conoscenza dei termini comparati, ma si risolve in un'attività inquisitoria che, elevando a valore indiscutibile una delle posizioni, giudica le altre in base a tale valore. Allora la comparazione finisce per essere un lavoro per verificare il grado di adeguazione di pensieri, culture e civiltà al Principio unico e vero che esprime l'unica e vera forma di cultura e di civiltà: quella «tradizionale». Così le radici teoriche del lavoro di Guénon finiscono per produrre, anche in campo comparatistico, frutti tipici del pregiudizio metafisico che, assolutizzando un principio a scapito di posizioni costruite su altri principi, ha generato ogni forma di settarismo e di dogmatismo.

Opposta, ma solo in quanto specularmente rovesciata, appare la posizione di quanti intendono l'unicità della Verità non come punto di partenza ma come punto di arrivo. È questa la tendenza sostenuta in particolare dalla «comparative Philosophy» inaugurata con la «East West Philosophers Conference» organizzata a Honolulu, presso l'Università di Hawaii nel 1939, con lo



scopo di determinare «*the possibility of a world philosophy through a synthesis of ideas and ideals of East and West*». È evidente come questa posizione, satura di buone intenzioni, ponga le sue fragili basi sull'ingenuità di credere che sia possibile una conciliazione oggettiva delle diversità filosofiche, indipendentemente dalle intenzioni specifiche, differenziate e spesso contrastanti, dei diversi soggetti che operano la comparazione: per esempio, chi è interessato a trovare analogie tra l'atomismo greco e quello indiano della scuola Nyaya-vaishesika non presterà certamente attenzione alle analogie tra l'idealismo tedesco e quello indiano della scuola Vijñānavada.

Inoltre chi è interessato a stabilire rapporti tra i concetti appartenenti alle due tradizioni di pensiero si differenzia necessariamente da chi è interessato ad istituire relazioni tra i problemi ai quali le due tradizioni di pensiero cercano di dare soluzione. Infine, avendo di mira la «sintesi» delle due tradizioni si produrrebbe inevitabilmente la tendenza a eliminare o, per lo meno, a sottovalutare significative differenze non solo tra le due tradizioni nel loro complesso, ma anche tra diverse scuole o correnti interne a ciascuna di esse.

D'altra parte, appare debole anche la proposta di una filosofia comparata «scientifica», modellata in definitiva su un modello, riveduto e corretto, di matrice positivista: «*La philosophie comparée a pour fonction l'étude en principe scientifique, c'est-à-dire historique, philologique et critique, des philosophies n'appartenant pas à l'ensemble culturel occidental (les philosophies orientales) et d'en comparer les doctrines à celles de la philosophie occidentale en vue de dégager des relations significatives entre philosophies orientales et occidentales*». Anche qui, come nel caso dell'utopia sintetica, si pone il problema di come poter determinare oggettivamente, scientificamente, quali siano le effettive «relations significatives», ossia per chi e perché siano significative!

Più interessante e meno pretenziosa appare la proposta di una «*recherche historique élargie*» fatta dal Brunner in occasione di uno studio sulle soluzioni date al problema della percezione dall'Advaita Vedānta, viste in relazione alle soluzioni date da alcune correnti della filosofia occidentale: in questo studio, infatti, si pratica un metodo di comparazione che non si accontenta di accostare pensieri tratti dalle due tradizioni per il semplice gusto e gioco dell'analogia, e che, d'altra parte, non pretende di produrre sintesi universali, ma considera la comparazione come ottimo strumento per approfondire e chiarire il problema filosofico posto al centro dell'attenzione e della ricerca. Tale metodo è quello che più si avvicina a una interpretazione che considera la filosofia comparata non come una disciplina specifica della filosofia o della storia della filosofia, ma come modo di fare filosofia. La comparazione, infatti, non «porta alla luce» analogie inusitate o insospettite, ma costruisce l'identità stessa dei termini comparati: nel confronto non si chiarisce solo la possibilità delle connessioni, ma si determina anche la natura intrinseca dei termini connessi. Le analogie non vengono istituite da un intelletto puro che, al di sopra dei termini comparati, obiettivamente osserva e registra coincidenze, ma vengono poste da un soggetto interessato, cioè da un soggetto che, in quanto teso a risolvere un problema, può trovare in pensatori orientali - così come in pensatori occidentali - le risposte più confacenti al proprio «interesse». In tal senso, allora, il confronto, in realtà, non avviene tra i termini della comparazione, ma tra sé e i problemi filosofici attraverso la comparazione. Ora, ponendo attenzione analitica ai termini di tale affermazione («sé» e «problemi filosofici»), è facile osservare come ciascuno di essi sia risultato di attività comparativa: il concetto e l'esperienza dell'«io» si costruiscono mediante una serie di processi di comparazione che si dispiegano dal livello delle percezioni più elementari a quello delle astrazioni più complesse; d'altra parte, i problemi filosofici in cui l'io è implicato sono tali, ossia «problemi», solo in quanto scaturiscono da un movimento del pensiero che non si accontenta della realtà come insieme di semplici dati.

È da notare inoltre che non può esservi comparazione senza utilizzazione della categoria di relazione la quale, dal Parmenide e dal Sofista di Platone fino al relazionismo di Whitehead, è stata colta come struttura costituente il pensare stesso: quindi l'attività del comparare, in quanto modo



del relazionare, è connaturata all'attività del filosofare. Il confronto tra pensieri d'Oriente e d'Occidente non è che un caso specifico dell'attività comparativa propria della filosofia e, anche per questo caso specifico, vale l'osservazione che non vi è alcun «io» puro e separato che opera su «materiali» da mettere in relazione, ma che il soggetto che compara si costruisce passando attraverso i problemi individuati e discussi dai pensieri posti in relazione: chi istituisce confronti mostra un interesse a rintracciare una serie di pensieri affini ai propri, o che a questi possano dare sostegno e conferma, ma viene anche trasformato da questa ricerca e da questo confronto. In altri termini, chi opera confronti non costruisce soltanto attorno a sé una rete protettiva fatta di pensieri in sintonia con i propri, ma produce, dentro di sé, una trama filosofica che funziona come un tessuto organico necessario alla sua vita e alla sua crescita. In tal senso, allora, non si può affatto parlare di «*filosofia comparata*», perché ciò indurrebbe immediatamente l'idea di una disciplina filosofica settoriale in cui un presunto osservatore disinteressato si dedica alla catalogazione di «oggetti» filosofici in base ai criteri di analogia e di differenza. Si può invece parlare di comparazione come esercizio filosofico, come pratica filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma: comparazione, quindi, come *āskeſis*.

Giangiorgio Pasqualotto
Tratto da: Il Tao della filosofia
Nuova pratica Editrice (MI)