

TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Con Giangiorgio Pasqualotto

Massimo Carboni: Siamo arrivati al nostro terzo incontro, se volete –con una battuta– sulla parola «tra». La volta scorsa infatti nell’incontro con Pietro Montani ci siamo aggirati *tra* arti e tecnica. Installarsi in questo intervallo, non tanto prendere dimora in una delle due identità. Installarsi in questo territorio di dialogo, di confronto che, evidentemente, deve essere un confronto autentico, vale a dire deve rimettere in discussione i dialoganti. Ora, per quanto riguarda le influenze e i rapporti tra Oriente e Occidente, limitandoci all’arte moderno-contemporanea e alla letteratura, possiamo fare molti esempi. Per quanto riguarda la letteratura (lo so, è una piccola provocazione e me ne assumo la responsabilità) vorrei soltanto indicare il nome del massimo scrittore taoista occidentale Franz Kafka. Per quanto riguarda le arti visive il panorama è vastissimo: possiamo pensare a certi settori dell’espressionismo astratto statunitense, all’informale europeo e alle varie poetiche del segno e della scrittura, ad alcuni indirizzi interni del minimalismo internazionale, a Stockhausen, a John Cage, a Fluxus e a tanta parte dell’avanguardia teatrale. Insomma le influenze della tradizione orientale rappresentano esse stesse un tema interno alle arti occidentali del XX secolo. Ma già nelle avanguardie storiche l’influsso è assolutamente essenziale, pensiamo soltanto a Paul Klee o a Malevic. Vorrei iniziare il colloquio con Pasqualotto dal tema che potrebbe in qualche modo riassumere l’incontro di stasera. Nell’ultimo suo libro, *East & West*, troviamo un concetto assolutamente fondamentale: il concetto di comparazione. Una comparazione ovviamente non può limitarsi accademicamente a rappresentare un mero e freddo approccio metodologico. È invece, dice Pasqualotto, la modalità fondamentale del confronto senza sintesi forzate, del dialogo tra realmente differenti. Il pensiero in qualche modo deve condursi fino al limite in cui rimettere in discussione i propri stessi presupposti, fino al punto da esporre al rischio essenziale le proprie radici: pensare l’altrove significa anche ripensare se stessi. Questione, se ci fate caso, straordinariamente attuale. Qual’è dunque la relazione tra la filosofia comparata e il concetto di *intercultura*, che è uno dei concetti posti da Pasqualotto come ambito problematico –qui non si danno «dati» ma *problemi*– in cui le diverse culture umane non sono elementi di identità preformati (che soltanto in un secondo tempo si incontrerebbero influenzandosi reciprocamente) ma sono invece

costruzioni, complessi di identità che, in qualche modo, alimentano se stessi per mezzo del confronto costruttivo con l'altro?

Giangiorgio Pasqualotto: Carboni ha messo in luce i due elementi fondamentali del problema. Da un lato il concetto di comparazione e dall'altro il concetto di identità. Dico due cose molto semplici, perché sulla comparazione –in particolare sulla filosofia comparativa– sono sorti molti equivoci, se non addirittura travisamenti.

Perché ci sono dei problemi quando si parla di filosofia comparata o comparativa? Innanzitutto, mi riferisco alla *storia* della filosofia comparata. Una storia che, da un punto di vista formale, ossia della denominazione «filosofia comparata», nasce nel 1939 negli Stati Uniti, precisamente ad Honolulu, con un grande progetto finalizzato a produrre una filosofia mondiale. Non mi soffermo analiticamente a vedere tutte le fasi della storia della filosofia comparata. Sottolineo soltanto il fatto che tale progetto, da un lato, aveva un' intenzione positiva, cioè quella di tentare di evitare che le ovvie diversità tra pensieri sorti in contesti geografici tra loro lontani si trasformassero in *opposizioni*, dando adito e giustificazioni a conflitti fra culture; dall'altra, però, il progetto era attraversato da forti striature di ingenuità, perché, almeno nelle sue versioni principali, pretendeva di prendere il «meglio» delle varie filosofie prodotte, in epoche diverse, nei diversi luoghi del mondo: un po' di filosofia cinese, un po' di filosofia indiana, un po' di filosofia occidentale (un po' tedesca, un po' francese ecc.). Per la costruzione di un' *etica* mondiale facevano la parte del leone Kant e Confucio, per la *logica* Nagarjuna e Wittgenstein, etc. Per fortuna queste ingenuità, durate circa 30 anni, sono andate progressivamente sfumando, tanto che nella rivista che è stata storicamente l'«organo» ufficiale di questo progetto, "Philosophy East and West", oggi –grazie soprattutto alla direzione di Roger Ames–, non vengono più ospitati articoli che coltivano l'utopia di una 'filosofia mondiale'. È sempre più risultato evidente, infatti, che la filosofia comparata non può avere un solido fondamento soprattutto perché è assai problematico stabilire *chi* può avere l'autorità e il diritto di decidere che cosa sia il «meglio» da raccogliere e da mettere insieme: ciò presupporrebbe, l'idea –tanto debole quanto fantasiosa– che ci possa essere un 'occhio', un supervisore, assolutamente neutrale, *super partes*, che non appartiene a nessun luogo, a nessun paese, a nessuna cultura particolare nazione. È ovvio che questa idea avrebbe i caratteri di una pretesa completamente astratta, assolutamente formale, benché i motivi che la ispirano possano esser considerati 'buoni e utili'. Questo è il motivo per cui, quando l'accademia filosofica europea, in particolare quella italiana, sente nominare la

filosofia comparata mostra segni di insofferenza o, addirittura, si lascia andare a ‘gesti’ di irritazione.

Ora, il discorso che personalmente propongo sulla filosofia comparata ha ben poco a che fare con le varie declinazioni del progetto di ‘filosofia mondiale’, né con molti dei risultati prodotti dal lavoro comparativo finora svolto; questo perché intendo affrontare il problema da tutt’altro punto di vista, se volete molto più semplice, andando alla radice dell’attività comparativa, tornando cioè a ragionare sul concetto di comparazione. In primissimo luogo è da ricordare che ogni ragionamento è fatto attraverso la comparazione. Per esempio, ogni giudizio, anche quello più elementare, del tipo «questa è una penna» o «questo è un tavolo», è costituito da una proposizione prodotta mediante una comparazione tra un aggettivo e un sostantivo: tale proposizione, infatti, presuppone una sintesi concettuale che, a sua volta, presuppone un *confronto* tra i concetti ‘questa’ e ‘penna’. Quindi, qualsiasi ragionamento, indipendentemente dalla diverse latitudini e dai diversi tempi in cui nasce, è *necessariamente* comparativo.

In secondo luogo, volendo entrare nell’ambito della storia della filosofia, si può dire che non ci sia stato autore o pensatore che non abbia proceduto per comparazioni: sia all’interno di ogni suo ragionamento, sia all’interno dei confronti istituiti tra il proprio pensiero e quello dei suoi predecessori e/o dei suoi contemporanei. Faccio un esempio tra i più noti, quello di Platone che ingaggiò una vera e propria battaglia con Parmenide, la quale produsse alla fine un testo fondamentale per tutti coloro che hanno studiato e ancora studiano filosofia, il *Parmenide*, considerato il dialogo che testimonia il ‘parricidio’ di Platone e, quindi, la sua emancipazione dalla dottrina del maestro. Ma basta sfogliare la *Metafisica* di Aristotele per trovare intere pagine dedicate a ‘smontare’ il pensiero dei suoi predecessori. Questa operazione critica fondata sulla comparazione non vale solo per la storia della filosofia antica: se si prende in considerazione il più celebrato tra i filosofi contemporanei, Heidegger, si può notare che gran parte del suo pensiero è costituito da un confronto critico con i suoi predecessori, da Platone a Nietzsche.

Quindi, alla luce di queste considerazioni, volendo sostituire la formula «filosofia comparata» –perché inficiata dai limiti prima evidenziati–, credo che si possa sostituirla con «filosofia come comparazione». Questo è il primo chiarimento da fare quando si parla di comparazione. Il secondo chiarimento è forse ancora più importante, perché riguarda il fatto incontrovertibile che, all’interno di ogni ragionamento comparativo, si dà come presupposta l’identità. Quando prima si faceva l’esempio della proposizione

«questa è una penna», si dava come presupposto che «questa» e «penna», siano due realtà logiche autonome. Questo perché, altrimenti, non sarebbe nemmeno possibile parlare: sarebbe infatti difficile comunicare se ci fossero degli ‘sfrangiamenti’ che portano a confondere ‘questa’ con ‘penna’, ‘questo’ con ‘tavolo’, etc. Tuttavia, se da un lato la distinzione logica che distingue le diverse identità delle parti che costituiscono una proposizione è affatto necessaria per la comunicazione, dall’altro, essa non dice ‘tutta la verità’. In effetti, questo tavolo, da un punto di vista fisico-materiale, è il risultato di una serie di processi (quello naturale che ha prodotto il legno, quello artificiale di chi lo ha lavorato, etc.) e, dal punto di vista funzionale, risulta da una serie di condizionamenti (dai diversi usi che ne posso fare, dalle diverse situazioni ambientali in cui può essere collocato, etc.). In definitiva, questo tavolo che apparentemente è una semplice identità, si rivela essere anche il ‘luogo’ di una molteplicità di processi e di funzioni. Ora, questo discorso che porta a svelare molteplicità e processualità al fondo di ogni singola identità, non è applicabile solo agli oggetti più semplici, ma anche alle realtà più complesse quali le civiltà. Come è ormai acquisito da parte dell’antropologia contemporanea, le identità culturali non sono dei dati fissi e immutabili: le identità culturali sono costruite e continuano a costruirsi, cioè continuano a modificarsi attraverso una serie di contaminazioni. Perfino quello che ci è stato tramandato come esempio di identità culturale forte, cioè la cultura greco-romana, è il risultato di un complesso *processo*, di un insieme di intrecci e sovrapposizioni: innanzitutto è da precisare che l’unità ‘greco-romana’ va scomposta in due insiemi distinti, ma poi va ricordato che ciascuno di questi due insiemi è a sua volta scomponibile in numerosi sotto-insiemi. La cultura greca fu il prodotto di una serie di culture mediterranee, da quella micenea a quella egiziana, da quella fenicia a quella, addirittura, babilonese. La cultura greca non solo nacque grazie a delle contaminazioni, ma anche si sviluppò nella contaminazione: per fare un esempio assai noto a chi studia filosofia e storia della filosofia, una notevole parte della filosofia greca non fu prodotta in madrepatria, ma nelle colonie greche in terre straniere, dove la contaminazione con gli ‘indigeni’ costituiva la *normale* condizione di vita. Inoltre, la cultura romana –che parte della mia generazione ha percepito come cultura monolitica prevalentemente autoctona– ha addirittura teorizzato giuridicamente la possibilità di questa continua contaminazione. Ad esempio: il diritto romano riconobbe la cittadinanza a tutti i popoli sottomessi, i quali non vennero intesi solo come schiavi in quanto vinti, ma potevano diventare cittadini romani e addirittura «liberi». Ma, anche a prescindere dai riconoscimenti giuridici, la civiltà romana, di fatto, si formò attraverso gli apporti

provenienti dall'Africa, dalla Gallia, dal Nord e dall'Est. Uno degli esempi più significativi di questo apporto 'straniero' alla cultura romana è costituito dalla figura del più grande filosofo latino, Seneca, che era spagnolo. Si può dunque parlare di una "produzione di culture per mezzo di decostruzioni di identità", o, meglio, di "costruzione di culture per mezzo di contaminazioni". (Si tratta, ovviamente, di contaminazioni 'governate', che producono anche forme di controllo e di coercizione, non solo scambi 'idilliaci'!). Per giungere a tempi più vicini a noi, l'esempio degli Stati Uniti prova in modo chiarissimo e macroscopico il fatto che l'identità è stata e continua ad essere prodotta grazie all'apporto di contaminazioni. È da ricordare a questo proposito che oggi all'interno dei laboratori scientifici delle più grandi università americane (Yale, Boston, etc.) la percentuale dei ricercatori di origine orientale oscilla tra il 40% e il 50% e che il 70% di loro non è di origine anglosassone. (Ma si dovrebbe anche ricordare che quel 30% di 'origine anglosassone' è in realtà formato da discendenti di emigrati dall'Europa, impossibilitati, quindi, a vantare qualsiasi titolo di 'purezza etnica'!).

MC: Il panorama che hai delineato risulta particolarmente chiaro. Ma allora a questo punto mi viene da chiederti quali sono le ragioni del tuo disaccordo rispetto alle teorie multiculturaliste...

GP: L'ipotesi multiculturalista è un'ipotesi di statistica sociologica o di statistica antropologica. Multiculturalismo vuol dire semplice *registrazione* del fatto che ci sono tante etnie, tante civiltà, tante culture diverse. Questa 'registrazione' può significare troppo poco o troppo, a seconda di come la si usa: troppo poco, se ci si limita a constatare la molteplicità delle culture. Rimane infatti aperto il problema di quale atteggiamento da assumere di fronte a questa molteplicità. Troppo, se, sulla base di questa molteplicità, si intende stabilire una 'graduatoria' delle diverse civiltà: sulla base di quale criterio possiamo pretendere di stabilire quale civiltà va presa a modello?. Venature, negative, di multiculturalismo erano presenti anche nelle prime versioni di filosofia comparata che ho ricordato in precedenza, quando, per esempio si sceglieva l'etica confuciana come rappresentativa della filosofia cinese (o addirittura orientale), e quella kantiana della filosofia europea. Questo in base a quale criterio? Si sa, infatti, che contemporanee a quella kantiana vi erano molte altre idee di che cosa fosse il bene; così come, in ambito cinese, si sa che vi erano, tra gli altri, i taoisti e i sofisti che sostenevano tesi etiche radicalmente diverse da quelle confuciane. Quando si vuole ridurre la molteplicità

multiculturalista si incorre in un doppio abbaglio: se, per esempio, nel caso del pensiero cinese, prendiamo il confucianesimo come rappresentativo non solo di tale pensiero, ma anche di tutta la cultura orientale. Questo secondo abbaglio consiste nel dimenticare che in realtà la cultura orientale è costituita da un'enorme quantità di culture per nulla riducibile a varianti di quella cinese: basti pensare –senza considerare quella *thai*, quella *khmer*, quella laotiana, etc.– alla cultura indiana e alle sue numerose articolazioni interne. Quindi 'multiculturalismo', nella migliore delle ipotesi è una parola vuota; nella peggiore, una parola che può giustificare procedure riduzionistiche. Per questo ritengo *intercultura* un termine più appropriato ad indicare una prospettiva in cui ciascuna cultura è vista come una realtà che ha bisogno delle altre per costituirsi e svilupparsi, come in natura un albero ha bisogno delle radici per nascere e vivere.

MC: Vorrei fare una domanda molto diretta anche se in qualche modo scontata. Esiste davvero una *filosofia* orientale o possiamo parlare solo di *saggezza*?

GP: La questione è delicata, perché spesso, dando peso eccessivo alle parole, si osserva che non c'è filosofia orientale in quanto 'filosofia' è un termine greco. È questa un'osservazione, oltre che banale, di sapore sofisticato e puramente formale: se si 'svolge' il termine 'filosofia' in ciò che esso vuol significare, si constata che con esso si intende –stando almeno a quanto ci ha insegnato Platone– “ricerca della sapienza”. Ma, allora, si può concludere, con abbondanza di prove, che sia in Cina che in India si sono avuti fior fiore di pensatori e di dottrine che hanno fatto proprio questo: sono andati in cerca della sapienza. Per non perpetuare simili equivoci formali propongo quindi di parlare di *pensiero* orientale e occidentale, in modo che nessuno possa ancora giocare con le parole per vantare il monopolio del filosofare. Del resto basta ricordare che ogni cultura ha, in generale, 'fatto filosofia' dal momento in cui si è messa a riflettere su alcuni problemi cruciali: sul rapporto tra bene e male, tra brutto e bello, tra vero e falso, tanto per citare i problemi tradizionali della filosofia. Detto questo, però, è necessario fare un'altra precisazione. In Oriente, ancor oggi –per quel poco di Oriente tradizionale che è rimasto e che rimarrà– il pensiero (se non si vuol usare il termine 'filosofia') non rinvia soltanto a modalità logico-astratte, ma a concrete *forme di vita*. Questo è un punto di fondamentale importanza su cui si è soffermato a più riprese Raimon Panikkar, in particolare in uno dei suoi ultimi libri tradotti in italiano, *L'esperienza filosofica dell'India*. Non a caso egli usa il termine 'esperienza': avrebbe potuto intitolarlo *La filosofia dell'India*, ma 'esperienza

filosofica’ indica esplicitamente il fatto che nella cultura indiana, dalle origini ad oggi, ogni visione filosofica non comporta soltanto un sistema razionale più o meno completo, ma anche azioni coerenti rispetto a tale sistema. In parole povere, possiamo dire che ancor oggi in Oriente, in particolare in India, la filosofia è simile a quello che essa era nella nostra tradizione più antica, ossia –secondo quanto ci ha insegnato Hadot– *stile di vita*. In effetti in Occidente la filosofia comincia ad essere filosofia accademica (legata soprattutto alla scrittura ed alla lettura) solo nel Medioevo; ma fino alla chiusura dell’Accademia platonica ovvero, se si preferisce, fino alla morte di Plotino, le scuole della filosofia greca –da quella pitagorica a quelle epicuree– furono «scuole di vita». Cosa vuol dire «scuola di vita»? Vuol dire che il maestro istituiva una scuola in cui egli dava agli allievi i propri insegnamenti ma, contemporaneamente, gli allievi cercavano di applicare tali insegnamenti nei comportamenti, anche minimi e banali, della vita quotidiana: dal mangiare al bere, dal coricarsi al passeggiare, essi cercavano di seguire le indicazioni verbali ma anche gli esempi ‘corporei’ forniti dal maestro.

MC: È esattamente questo il secondo punto che volevo porre alla tua attenzione, lo hai introdotto perfettamente. È centrale nelle tradizioni orientali la pratica, l’esercizio e la disciplina del corpo. Un ambito questo dimenticato nella filosofia occidentale in quanto sapere accademico-istituzionale. Ora, la domanda che volevo porti è questa: proprio da questo punto di vista non si potrebbe affermare che più attenti all’esperienza orientale sono proprio gli artisti, con le loro pratiche simboliche e con la loro *poiesis*? L’artista è chiamato a *fare*, non tanto a meditare o pensare, e comunque le sue meditazioni e i suoi pensieri devono poi, in qualche modo, tradursi in veste fenomenico-concreta con la costruttività dei loro linguaggi e anche con la disciplina di vita integrale che il loro lavoro richiede. Non pensi allora che proprio gli artisti siano, o possano essere, i destinatari più appropriati, per così dire, dell’esperienza orientale?

GP: Sì, questa tua ultima precisazione del «possano» è molto importante perché non tutti gli artisti lo sono: anzi, in base alle mie esperienze e conoscenze dirette di diversi tipi di artisti, lo sono solo una ristretta minoranza. Ancor oggi, in molti artisti occidentali (ma anche orientali, quelli fortemente succubi dei modelli occidentali) si registrano i caratteri del genio –o aspirante tale– delineati da Burckhardt per l’artista del Rinascimento, segnato dall’indomabile volontà di rifare, letteralmente, il mondo, in quanto si ritiene ‘centro del mondo’...

MC: ...e poi la teoria romantica del genio...

GP: ...sarebbe interessante fare un ricerca su tutti gli antidoti che comprovarebbero questo tipo di interpretazione del rapporto io-opera, io-pubblico, io-realtà, nell'artista occidentale. Sarebbe da fare un esperimento per vedere –partendo proprio dagli artisti del Rinascimento, magari proprio da quelli portati ad esempio da Burckhardt, come Leon Battista Alberti e Michelangelo, o a partire dai grandi geni romantici– se è vero che essi avevano una percezione assolutamente autocentrata, quasi maniacale, del proprio *ego*. Credo proprio di no. Dai pochi sondaggi che ho fatto, per esempio se leggete il *De familia* di Leon Battista Alberti, le cose stanno in maniera completamente diversa. Allora, o l'Alberti era schizofrenico perché, quando produceva opere d'arte, pensava di essere il padreterno, ma poi si smentiva nei suoi scritti pedagogici; oppure bisogna rivedere alcuni giudizi. Un altro tentativo da fare sarebbe quello di prendere in esame la figura e l'opera di Novalis, sempre considerato come uno degli autori più 'scatenati' nell'affermare la centralità del genio: invece molti suoi 'frammenti' significativi stanno ad indicare una direzione di senso affatto diversa, e cioè che fosse l'opera a dettar legge all'artista, al genio, e non il contrario.

MC: ...l'artista qui è *visitato*, qualcosa *dimora* in lui a cui egli è chiamato a dare espressione.

GP: Esattamente. Quindi, anche qui c'è una grande differenza tra ciò che ritiene il senso comune (anche quello accademicamente paludato) e la realtà. In effetti, si hanno prove concrete che Oriente e Occidente siano per molti aspetti più vicini di quanto ci siamo immaginati, o di quanto abbiamo *volut*o immaginare. In Oriente, grazie all'influsso del buddhismo e del taoismo, gran parte degli artisti ha assorbito questa legge che prevede la drastica riduzione della presenza dell'*ego* all'interno del proprio lavoro, per cui l'opera risulta tanto più riuscita quanto meno sono presenti i segni della soggettività dell'artista. Uno degli esempi più noti a questo riguardo è quello della poesia di Basho, ritenuto il più grande scrittore di *haiku*. In ogni poesia di Basho voi trovate molte suggestioni che possono implicitamente alludere alla soggettività dell'artista (e del lettore), ma mai una sola parola che si riferisca esplicitamente a tale soggettività (in particolare, è da segnalare l'assenza di pronomi e di aggettivi possessivi). Alla fine il componimento risulta essere

assai simile ad una registrazione fotografica della realtà, ad un'istantanea di un evento o di una situazione. Nell'arte orientale questa eclissi della soggettività è molto più frequente e radicata che in quella occidentale. Però non renderei assoluta questa contrapposizione tra artista occidentale –tutto legato all'espressionismo soggettivo– e artista orientale tutto votato alla pura oggettività. Anche perché, per controprova, si potrebbe fare l'esempio di un altro grandissimo compositore di *haiku*, Hikkiu, del '700, il quale, invece, fa ampio uso di riferimenti personali. Questo per dire che le cose sono sempre più complesse, intrecciate e sfumate di quello che ci hanno fatto credere molti compilatori di storie dell'arte orientale e occidentale.

MC: Bene, procediamo su un altro punto. Il carattere anti-tecnologico, in qualche modo a-scientifico se non proprio anti-scientifico dell'Oriente, della Cina in particolare, è un *cliché*, un luogo comune ormai sfatato da tempo, anche se tuttora resiste. C'è l'apologo del *Zhuang-zi* sul macellaio che macella gli animali senza mai affilare il suo coltello. Dice che non ne ha bisogno perché egli si limita a seguire le pieghe, le curve dei muscoli della carne trovando il punto di frattura e lì inserisce la lama, per cui non ha bisogno di star sempre ad affilarla. C'è dunque questa tecnica di assecondare la natura, non di imporle il suo ordine ma, in qualche modo, di accettarne l'immanente articolazione. Proprio perciò questa tecnica è potente: *può* proprio in quanto si lascia guidare dalla *physis*, dalla natura. Da un certo punto di vista, non conosco elogio della tecnica più potente e più forte di questo, di cui l'Occidente non ha assolutamente parlato. Di qui il rapporto con la scienza e con le scienze moderno-contemporanee. In un libro molto famoso, *Il tao della fisica*, di Fritjof Capra, l'autore ha sottolineato tutte le analogie che si possono riscontrare tra i motivi di fondo del pensiero orientale antico e le posizioni più avanzate dell'epistemologia e della fisica moderno-contemporanee. Ecco il carattere di *evento* e non di «cosa», non di dato in sé ma di evento-processo della realtà subatomica (Pasqualotto diceva prima che questo tavolo in fondo non è altro che un sistema dinamico e ordinato di elettroni), come un flusso e non come un ente-oggetto stabile che stia dinanzi a noi, di fronte a noi, separato da noi. Il carattere dunque insostanziale (*anatta*) e impermanente (*anicca*) di elementi che, letteralmente, non sono nulla una volta isolati, ma che acquistano senso soltanto all'interno di una rete di relazioni e di relazioni di relazioni. Allora da Eraclito e Chuang-tzu (questa coppia su cui tu stesso ti soffermavi nel *Tao della Filosofia*) fino alla meccanica quantistica, il Tutto lo si pensa come un percorso, innervato da queste sinapsi, intrecci, giunture che interagiscono le une con le

altre. Che cosa pensi di questo aspetto specifico del confronto Oriente-Occidente, *orientato* appunto sul riferimento alle scienze moderne? C'è un'enfasi eccessiva su questo oppure...

GP: Non credo che ci sia una esagerazione in questo, anzi. Per esempio Capra, data la sua formazione di fisico, si interessa di mostrare quali sono le analogie tra le concezioni della fisica subatomica e le intuizioni che ha avuto soprattutto il buddhismo per quanto riguarda la struttura ontologica della realtà. Però non si sofferma su un altro punto – sviluppato molto soprattutto in ambito anglosassone– cioè quello delle enormi potenzialità presenti nel serbatoio costituito dalle analisi psicologiche prodotte dal Buddismo. Questa è una delle prove più straordinarie delle possibilità di confronto tra forme di sapere orientali ed occidentali, sia per quanto riguarda le *procedure* dell'analisi, che per quanto riguarda i *risultati* delle analisi, e, talvolta, perfino, le *terapie*. C'è al proposito un libro uscito di recente, curato da Anthony Molino, *Psicoanalisi e buddismo*, il quale raccoglie contributi di psicanalisti americani e inglesi che si sono occupati proprio di verificare i possibili apporti alla psicologia e alla psicoanalisi da parte delle riflessioni sviluppate –grazie alle pratiche meditative– dal Buddismo antico. Questo è un aspetto che potrebbe ulteriormente provare l'interesse e i motivi di fondo dell'Occidente contemporaneo per questi orizzonti di senso assai lontani nel tempo e nello spazio. Qual è, secondo me, il vero problema? Il problema è costituito da quell'ipertrofia della presunzione tecnologica che si è prodotta in Occidente, almeno a partire da due secoli a questa parte. Il problema, cioè, sta nel fatto che questa 'tecnomania' ormai consolidatasi e sempre più dilagante tende ad utilizzare ogni apporto culturale –anche quelli più 'alieni'– con l'intenzione e la pretesa di poter manipolare e utilizzare la realtà a nostro piacimento. Questo rimanda, in ultima istanza, ad un antropocentrismo esasperato, dove, però, è chiaro che non si tratta dell'esasperazione maniacale dell'Uomo in sé, dell'Umanità tutta, ma di una *parte*, per ora vincente, dell'umanità che sta conducendo alla rovina *tutta* l'umanità.

MC: ...quando nel tuo libro parli ad esempio della polvere da sparo. In Oriente con la polvere da sparo hanno inventato i fuochi d'artificio e noi invece abbiamo fatto bombe.

GP: Questa è una cosa nota da tempo, evidenziata dalle ricerche sulla civiltà cinese fatte da Needham. Il diverso atteggiamento dell'Oriente e dell'Occidente di fronte alle

innovazioni tecnologiche dovrebbe costituire l'oggetto privilegiato di una riflessione profonda che investe il problema delle possibilità di un approccio interculturale: il fatto – anch'esso messo in evidenza da Needham – per cui i Cinesi hanno inventato la bussola e l'hanno usata per navigare, ma non l'hanno, come noi, applicata per scoprire (e conquistare) nuove terre, mette bene in luce che di fronte ad un medesimo oggetto, diverse culture ne danno un'interpretazione diversa. Questo non deve indurre ad una semplice *constatazione*, ma produrre una *riflessione* sui *motivi* delle diversità e quindi, in definitiva, un *giudizio* sulla qualità di questi motivi: siamo ancora sicuri che i nostri motivi siano migliori di quegli degli altri?

MC: Aspetta, vuoi dire che ciò significa che in Oriente non esiste una «volontà di potenza»?

GP: Comincio a pensare di sì. O almeno essa non è esistita –fino alla metà dell'ottocento– nelle forme così forti ed estese come in Occidente. In particolare, quella forma di 'volontà di potenza' incarnata nella 'tecnomania' è una *nostra* malattia che abbiamo diffuso su scala planetaria; e personalmente credo –in modo affatto pessimistico– che tale epidemia non sia reversibile: il futuro sarà tutto occidentale. La Cina è uno degli esempi più incredibili –drammatici o esaltanti a seconda dei punti di vista– di quanto l'Oriente stia facendo per acquisire molte caratteristiche che pensavamo soprattutto nostre. Personalmente non sono in grado di delineare che cosa succederà in futuro. Noto solo che, storicamente, l'Oriente ha avuto per millenni un atteggiamento profondamente diverso dal nostro nei confronti del mondo –sia di quello naturale, che di quello umano. L'idea che la realtà va studiata per conquistarla, per sottometterla, per governarla a nostro piacimento è una nostra invenzione occidentale, in particolare moderna. La Cina, per esempio, per secoli si considerò un paese talmente perfetto da non aver bisogno di avventurarsi in alcuna forma di espansione. Da un punto di vista prospettico molto ampio si deve constatare un'inequivocabile asimmetria: mentre noi Occidentali abbiamo conquistato il mondo, gli altri si sono lasciati conquistare. Gli unici che si sono opposti a questa situazione e ci hanno fatto 'concorrenza' sono stati alcuni popoli islamici: può essere che questo sia dovuto a profonde ragioni religiose, ma potrebbe anche essere dovuto alla volontà di sanare questa asimmetria. Ma, comunque, credo che anche questa reazione islamica sia parte integrante della storia e della civiltà dell'Occidente.

MC: Questo ben si lega alla successiva domanda. Volevo partire dall'Islam, o comunque da come è visto l'Islam oggi. Non esiste un unico Islam, così come non esiste un unico Occidente. E il primo passo, l'anticamera dello sciovinismo razzista, è proprio quello di vedere l'altro come un blocco unico, un monolite non attraversato da nessuna differenza. Sappiamo benissimo invece che l'Occidente non ha assolutamente l'esclusiva della dialettica interna, né della raffinata ricerca della diversità, che sono patrimonio ovviamente anche di altre culture. L'Oriente del nostro immaginario (nutrito di letteratura di evasione, di cinema di serie B, degli equilibri psichici riconquistati a suon di assegni dopo l'orario d'ufficio, ecc.) è sempre qualcosa di «misterioso». Rispetto a questo Oriente, a una visione monoblocco dell'Oriente, quanti «Orienti» ci sono? Quanti diversi linguaggi lo attraversano?

GP: Ecco questo è davvero un grande problema. Limitandoci solamente all'India noi troviamo una grande quantità di linguaggi –non solo verbali o scritti ma anche linguaggi artistici, linguaggi antropologicamente significativi, cioè usi e costumi– tale da non poter essere classificabile in modo semplice ed univoco. Ricordo soltanto che ancora nel 1926 un'*équipe* di antropologi inglesi stava cercando di completare un elenco completo degli dèi dell'India. A un certo momento, quando arrivarono alla cifra di 84000, consapevoli dell'inutilità dell'impresa, si fermarono. Potevano fermarsi anche prima se solo avessero studiato un po' di 'teologia' *hindu* che li avrebbe avvertiti che il politeismo indiano (ma sarebbe più corretto parlare di 'monoteismo politeista') permette una quantità di dèi equivalente al numero delle visioni del mondo, delle cose, degli eventi etc., virtualmente *infinita* e, quindi, impossibile da contabilizzare. Analogamente, quando si dice «Oriente» non si è detto assolutamente nulla: sarebbe meglio sostituire il singolare col plurale, e parlare di 'Orienti' così come di 'Occidenti'. In ogni caso, un problema –tanto arduo quanto interessante– che ci sollecita è quello di capire quale atteggiamento assumere di fronte all'Oriente (o agli Orienti). In modo assai schematico, sostengo che ci sono due principali pericoli da evitare: uno è quello in cui è incorso Hegel, l'altro quello in cui è incorso Guénon. Il primo, pur prendendo in considerazione le civiltà orientali, vede al loro interno solo i germi di uno sviluppo ulteriore che vedrà la propria pienezza e maturazione solo nella civiltà europea: così i pensieri dei cinesi e degli indiani vengono riconosciuti importanti, certo, ma solo in quanto 'premesse' necessarie, solo in quanto hanno preparato il terreno affinché poi i greci, gli ebrei, i cristiani e, infine, soprattutto, i

tedeschi portassero al culmine umanamente possibile il processo evolutivo dell'umanità. L'operazione hegeliana è chiarissima: incorporare tutto l'Oriente come piedistallo su cui porre il meraviglioso monumento della civiltà europea. Un atteggiamento ed un procedimento, quindi, sostanzialmente viziati di *etnocentrismo*. Anche se è bene precisare che tale etnocentrismo non comporta alcuna presa di posizione di carattere *razzista*, per il semplice motivo che, per Hegel, le civiltà orientali risultano tanto necessarie alla maturità di quella europea così come in nostro esser stati fanciulli risulta necessario al nostro essere adulti.

Il secondo pericolo da evitare è quello rappresentato –nel modo più evidente e più ‘nobile’– da René Guénon. Guénon ha fatto un itinerario molto coerente, e anche una scelta, alla fine di questo suo itinerario, altrettanto coerente. L'idea di Guénon è che l'Occidente sia ormai perduto, almeno a partire dal Rinascimento in poi. Tale decadenza gli appare irreversibile: l'unica possibilità che l'Occidente ha di tentare una via di salvezza è quella di guardare ad Oriente, in particolare in direzione di due grandi serbatoi culturali: l'India e l'Islam. Coerentemente con questa sua idea, Guénon finì per affiliarsi ad una scuola spirituale islamica. Se per Hegel si può parlare di etnocentrismo, per Guénon si può parlare di *esotismo*: mentre Hegel trovava che il luogo della Verità ultima fosse l'Occidente, e in particolare l'Europa, Guénon trova che il luogo dove la Verità è custodita –ed è custodita in modo da divenire strumento di *salvezza*– sta *fuori* dall'Occidente.

MC: Siamo all'interno di un modello parabolico discendente. Man mano che ci si allontana da un'origine considerata come pura, c'è un periodo di decadenza, dunque ecco giustificata l'alternativa totale e definitiva. In fondo si tratta di un modello totalitario.

GP: Naturalmente. Una domanda cruciale molto forte che dovremmo rivolgere a Guénon se fosse ancora qui con noi sarebbe: come possono costituire luoghi di verità e di salvezza questi Orienti di oggi che vediamo sempre più occidentalizzarsi?

C'è tuttavia una terza posizione che mi sembra possa costituire una via per evitare sia l'etnocentrismo che l'esotismo, ed è quella battuta da François Jullien. Jullien, che insegna a Parigi, è nel contempo sinologo e grecista. Rifacendosi alle indicazioni sull'*eterotopia* date da Foucault, ribadisce che, per conoscere meglio sempre più a fondo e in maniera sempre più allargata noi stessi, bisogna conoscere gli altri, in particolare coloro che sono, rispetto a noi, *radicalmente* altri. Jullien ribadisce che questo

approfondimento della conoscenza di noi stessi ('noi stessi' non solo come singoli soggetti, ma come civiltà occidentale) quanto più 'altri' sono gli altri che studiamo, tanto meglio è. Per questo la scelta, da parte sua, della civiltà cinese: perché, a cominciare dalla lingua scritta, i cinesi presentano rispetto a noi differenze *radicali*, tanto da essere 'estranianti'. Questo estraneamento è quasi un capovolgimento, un andare agli antipodi per conoscere meglio se stessi: un osservarsi da lontano come garanzia per vedersi meglio, come capita all'artista quando fa qualche passo indietro rispetto alla sua opera per valutarla più a fondo. Una domanda che mi piacerebbe fare a Jullien sarebbe: anche i cinesi fanno così? Cioè: anche i cinesi hanno elaborato una modalità di questo tipo – foucaultiana – per cui il luogo dell'altro è talmente importante per conoscere se stessi?

MC: Veniamo alla terza ed ultima parte del nostro dialogo. Vorrei porti due temi. L'estetica legata alla tradizione *zen* non ha assolutamente nulla a che fare con una teoria della bellezza, né con una teoria del genio, della creazione soggettiva. Si tratta piuttosto di un mettere in forma l'esperienza. Un esempio: la disposizione asimmetrica e irregolare delle pietre mi costringe a rallentare mentre ci passo sopra. Sono così più disponibile a guardare il paesaggio attorno, e dunque la mia locomozione, il mio respiro, tutta la dimensione antropofisica e antropometrica è coinvolta nell'esperienza estetica. L'estetica, in qualche modo, è una forma di ascesi, di esercizio formativo, come se introducesse ad un'arte del vivere, per cui non vi è più produzione di segni, di opere, di oggetti, ma l'assunzione più equilibrata possibile di comportamenti, modi di vita. In qualche modo una produzione più di energia che non di oggetti identificabili in quanto tali. In Occidente invece, come sappiamo, estetica ed etica, pur avendo avuto per farlo le loro ottime ragioni, già da un bel pezzo hanno divorziato.

GP: Sicuramente quello che noi vediamo diffuso e divulgato è così come dici tu. Può darsi che in modo sotterraneo alcuni artisti procedano su un binario molto vicino a quello su cui etica ed estetica sono congiunte come in Oriente. Anche se devo dire che spesso noi usiamo 'estetica' ed 'etica' per farci capire nei *nostri* discorsi, ma se dovessimo usare questi termini con gli artisti orientali, non capirebbero; nella migliore delle ipotesi penserebbero che l'opera d'arte serve a migliorare i rapporti umani, come se avesse un compito didascalico. In realtà, si può dire che, per ampie porzioni dell'arte orientale, in particolare sino-giapponese, vale l'osservazione che gli intenti didascalici vengono in secondo piano o non ci sono del tutto. Tuttavia è da ricordare che anche in tal caso

l'attività artistica comporta una profonda opera di trasformazione interiore: per esempio, l'esercizio preparatorio nella calligrafia trasforma la mente dell'artista in modo tale che quello che produce trasmette forza di depurazione e di trasformazione anche a chi osserva. L'opera, cioè, trasforma sia l'artista che il fruitore in maniera sostanziale. Ovviamente questo può succedere se e quando riusciamo ad entrare a fondo, fino quasi a farci compenetrare, in questo universo di senso. Se invece, per esempio, visitiamo giardini *zen* uno dietro l'altro, o passiamo in rassegna decine di *bonsai* in pochi minuti, ovvero cataloghiamo gli uni e gli altri per interessi puramente storico-culturali, non c'è niente da fare: non riusciamo ad entrare in una dinamica in cui estetica ed etica finiscono per coincidere. Di fronte al giardino di Ryoangi bisognerebbe poter stare ancora –come in passato– in silenzio assoluto, senza venir disturbati dagli scatti fotografici dei turisti. Se noi si potesse di nuovo entrare in questo sistema di trasformazione in cui il silenzio è silenzio sonoro, silenzio visivo (riduzione al massimo degli elementi che entrano nella visione) e silenzio psicologico (riduzione della attività immaginativa o memorativa, verso il futuro, il passato ma anche il presente della nostra mente), in modo da raggiungere la situazione di una calma piatta della mente, a questo punto quale sarebbe il risultato? Sarebbe che noi disposeremmo di una mente e di un corpo attenti ai minimi particolari. Questo è il risultato, se voglio misurarlo concretamente: l'attenzione. Questo è un vecchissimo precetto-consiglio buddhista: gli attenti sono vivi, i disattenti sono già preda della morte. Questo vuol dire stare attenti non soltanto ai minimi particolari, all'ombra di questo filo, ma stare attenti a tutto ciò che accade, quindi anche alle azioni che si fanno. Alle azioni che facciamo noi stessi, alle azioni che gli altri fanno nei confronti di altri... stare insomma attenti a tutto. Ma stare attenti a tutto implica paradossalmente una predisposizione vuota, una –diciamo noi nella nostra tradizione mistica– «purezza di spirito». Solo i puri di spirito possono poi agire per il meglio. Qui, secondo me, il testo più geniale di tutti gli Orienti è il *Tao-te-king*, cioè là dove si teorizza che per fare bene bisogna non fare niente. Ma questo non fare niente non è non agire, ma mettersi in una condizione tale per cui ciò che si fa è spontaneo, naturale, senza nessuna forzatura. Anche qui faccio pubblicità (anche se non ne ha bisogno) a Jullien, che su questo tema ha scritto un libro notevolissimo tradotto in italiano da Einaudi che è il *Trattato dell'efficacia*, dove spiega in termini occidentali che per essere efficaci bisogna che le cose si facciano da sé. «Perché si facciano da sé» non è semplicemente un modo per dire: «lascio che facciano come vogliono», ma è riuscire ad agire nel massimo della spontaneità. Io non posso adesso trarre tutte le conclusioni che derivano da questo, ma credo che se ognuno per

conto proprio cerca di verificare l'efficacia di questo principio lo vede immediatamente, riesce a riscontrarlo anche nelle azioni quotidiane.

MC: ..anche se questo appunto non significa semplicemente pura assenza di ogni azione. Un antico pittore cinese diceva pressappoco: troppo facile evocare il vuoto semplicemente non disegnando nulla, devi evocarlo disegnando pur qualcosa, che però sia nulla...