

N. 451

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)  
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (*Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (Univ. di Urbino), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (Università degli Studi di Verona), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunemburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)





# LA FILOSOFIA E L'ALTROVE

*Festschrift* per Giangiorgio Pasqualotto

a cura di  
Emanuela Magno e Marcello Ghilardi



 MIMESIS



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Filosofie* n. 451  
Isbn:9788857536231

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383  
Fax: +39 02 89403935

# INDICE

PREFAZIONE	9
SOGLIA <i>di Adone Brandalise</i>	13
PARTE PRIMA. DALL'OCCIDENTE	
TRADURRE I LUOGHI <i>di Massimo Cacciari</i>	19
CRESCA IL DESERTO! LO SPAZIO DEL NICHILISMO NEL PENSIERO DI NIETZSCHE <i>di Silvia Capodivacca</i>	25
LA FORZA DELL'ASCOLTO <i>di Umberto Curi</i>	47
RAZIONALISTI E <i>LETTRES</i> . MALEBRANCHE, LEIBNIZ E IL CONFRONTO COL PENSIERO CINESE <i>di Davide De Pretto</i>	53
LA RESPONSABILITÀ TRA FILOSOFIA E POLITICA <i>di Giuseppe Duso</i>	77
METAFISICA E SOGGETTIVITÀ. PER UNA CRITICA ALL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA VOLONTÀ DI POTENZA <i>di Alberto Giacomelli</i>	99
PROBLEMI DI CONFINE. UOMINI/DONNE, MASCHILE/FEMMINILE <i>di Bruna Giacomini</i>	115

L'AUTOBIOGRAFIA DI UN FILOSOFO. LA GRANDE SFIDA DI SARAH KOFMAN  
A PARTIRE DA *ECCE HOMO* 123  
*di Federica Negri*

NON-ESSERE E NEGAZIONE NELLA *LOGICA* DI HEGEL 137  
*di Gaetano Rametta*

UN PITTORE-FILOSOFO DI FRONTE AL POLITEISMO GRECO:  
ALBINO GALVANO 163  
*di Paolo Scarpi*

IMBATTERSI IN STIRNER (LETTERA) 177  
*di Maria Tasinato*

## PARTE SECONDA. DALL'ORIENTE

IN DIALOGO CON GIANGIORGIO PASQUALOTTO: SINOLOGIA E FILOSOFIA,  
CONFRONTO CON LA CINA E RIFLESSIONE INTERCULTURALE 189  
*di Amina Crisma*

SEGNO E RIFLESSIONE IN KITAGAWA UTAMARŌ: SULL'ARTE DEGLI *UKIYO-E* 207  
*di Simone Furlani*

AL DI LÀ DELLO SCRITTO 225  
*di Marcello Ghilardi*

LE DUE VERITÀ E LE TRE NATURE. IL PROBLEMA GNOSEOLOGICO  
TRA NĀGĀRJUNA E VASUBANDHU 235  
*di Emanuela Magno*

IN LODE DEL MAESTRO 249  
*di Marcello Meli*

TRADIZIONE E CONFUCIANESIMO NELLA CINA DEL XXI SECOLO 253  
*di Maurizio Scarpari*

SOTTO GLI OCCHI DI TUTTI. RIFLESSIONI SULLE FONTI NORMATIVE SANSCRITE  
CIRCA LA LOGICA DELLE COSE, LE POLITICHE DELLA PERCEZIONE  
E L'EMBODIMENT DELLA 'REALTÀ' 275  
*di Federico Squarcini*

LA TRADUZIONE NEL CONTESTO CULTURALE DEL GIAPPONE PREMODERNO 321  
*di Aldo Tollini*

BUDDHISMO E ARTI MARZIALI. FRA STORIA E MITO 329  
*di Paolo Vicentini*

### TRADUZIONI

NISHIDA KITARO, *TRE SAGGI DI ESTETICA* 351  
*A cura di Enrico Fongaro*

NISHITANI KEIJI, *TRA RELIGIONE E NON RELIGIONE. LA TRANQUILLITÀ* 363  
*A cura di Giovanni Lapis*

LA SCATOLA DEI COLORI 389  
*di Silvia Voltolina*



FEDERICO SQUARCINI

SOTTO GLI OCCHI DI TUTTI.  
RIFLESSIONI SULLE FONTI NORMATIVE  
SANSCRITE CIRCA LA LOGICA DELLE COSE,  
LE POLITICHE DELLA PERCEZIONE E  
L'EMBODIMENT DELLA 'REALTÀ'<sup>1</sup>

1. *Cos'è che salta agli occhi*

Nella gran parte dei casi l'esperienza sensibile pare consegnare agli organi di percezione un quadro ordinato del reale. I fenomeni risultano omogenei, correlati, cogenti, 'logici'. Non pare ci sia traccia alcuna di cesure, aporie o strappi evidenti. Il mondo delle cose 'salta agli occhi', coordinato, fluido, saliente e 'sensato'. Dall'abituazione a questo costante constatare la coerenza dei *realia* traggono poi forza tante forme di *folk realism*, oggi come ieri. Tuttavia, vi sono anche tante esperienze in cui le cose non pare stiano proprio 'così come sembravano' a un primo sguardo. Ciò dovrebbe spingere a pensare che la salienza sovente esperita sia tutt'altro che 'naturale' e che l'immediatezza sensibile risenta di pesanti vincoli pre-riflessivi e pre-percettuali. Ma questo non si dà. Tant'è che l'evidenza e la coerenza *prima facie* non sono solitamente viste con sospetto, ignari del fatto che il luogo migliore dove nascondere qualcosa è quello che sta 'sotto gli occhi di tutti'.<sup>2</sup>

1 Tutte le traduzioni, quando non diversamente indicato, sono di chi scrive.

2 A proposito di queste tematiche, alcuni degli autori e delle teorie che ho tenuto in stretta considerazione durante questo lavoro sono E. Zerubavel, *Hidden in Plain Sight. The Social Structure of Irrelevance*, Oxford University Press, New York 2015; D. Sperber, D. Wilson, *Meaning and Relevance*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; C. Chiarcos, B. Claus, M. Grabski (a cura di), *Salience. Multidisciplinary Perspectives on its Function in Discourse*, (Trends in Linguistics. Studies and Monographs), De Gruyter, 2011; T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford 2002; D. Sperber, D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Blackwell, London 1995 (org. 1986). Ho inoltre ampiamente beneficiato dallo studio delle ricerche circa le semiotiche collettive e i sistemi rappresentativi estesi





Nelle pagine a seguire vado a svolgere alcune riflessioni attorno a queste tematiche, concentrando la mia attenzione sia sulle logiche che guidano i discorsi relativi alle condizioni e alle ragioni che rendono possibile la condivisione delle 'ontologie sociali' –assieme al correlato percettivo del 'poter essere visto [così com'è]' di *quel* dato mondo–, sia sui modi in cui la condivisione di *un* mondo reputato saliente riesce a ostruire la strada all'effettiva possibilità di scrutinio e di negazione dell'evidenza stessa di *quel* mondo. Riflessioni che resteranno perciò a cavallo tra le forme del conformismo dossico e il sorgere del dubbio, tra l'accettazione ordinaria e lo scetticismo del presente, tra le ragioni del *darsi* delle forme condivise di 'rilevanza' e di 'salianza' di contro alla difficoltà del cogliere l' 'irrelevanza' e la 'dissonanza' dei *realia*.

L'obiettivo è quello di mettere in risalto la struttura sistemica dei discorsi e delle logiche per il cui tramite certi autori hanno cercato di configurare –e poi di far incorporare– le loro convinzioni, puntando a renderle 'ovvie' agli occhi degli astanti. A tal fine, cercherò di analizzare la sintassi pratica di quel particolare atto semiotico che fa apparire familiare a tanti una singolare ontologia sociale.<sup>3</sup> Un atto primariamente indessicale che, utilizzando la forza delle analogie con la natura e delle omologie fra fenomeni, è il punto di volta –ma in buona parte non visto– della condivisione

---

svolte in alcuni ambiti specializzati. Cfr., in part., F.B.M. de Waal, P.F. Ferrari, *The Primate Mind. Built to Connect with Other Minds*, Harvard University Press, Cambridge 2012; A. Vilain, J.-L. Schwartz, C. Abry, J. Vauclair (a cura di), *Primate Communication and Human Language. Vocalisation, gestures, imitation and deixis in humans and non-humans*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2011; N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack, J. Roessler (a cura di), *Joint Attention. Communication and Other Minds. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, New York 2005.

- 3 Negli ultimi tempi, seguendo la formula della *semantic ascent* proposta decenni fa da W.V. Quine, molti studi si sono dedicati all'indagine dei fenomeni 'ontici' generati a partire dagli enunciati performativi e dagli atti indessicali. Cfr., ad es., B.K. Bergen, *Louder Than Words. The New Science of How the Mind Makes Meaning*, Basic Books, 2012; R.J. Bogdan, *Predicative Minds. The Social Ontogeny of Propositional Thinking*, Bradford Book, 2009; H. Laycock, *Words without Objects. Semantics, Ontology, and Logic for Non-Singularity*, Clarendon Press, Oxford 2006; S. Coulson, *Semantic Leaps. Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; R.J. Nelson, *Naming and Reference. The link of word to object*, Routledge, London 1992. Inoltre, sulle implicazioni auto-rappresentative e interocettive dell'uso e della ripetizione dei formulari e dei dispositivi linguistici, P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

di tutta una serie di ‘forme del con-statare’ e del ‘ri-conoscere’, sia concettuali sia sensibili. Forme storiche del percepire che sono servite a orientare il ‘senso’ e la *ratio* delle esperienze estetiche e dei giudizi di valore, imponendo specifiche visioni della realtà e peculiari norme di vita agli agenti sociali a cui erano rivolte.

I ‘territori testuali’ da cui prenderanno spunto queste riflessioni sono quelli di alcune tradizioni intellettuali sudasiatiche in lingua sanscrita, le cui produzioni sono collocabili entro un arco temporale che abbraccia i primi secoli a.C. In particolare, mi dedicherò alle modalità logico-discorsive attraverso cui si sviluppa e si articola la proposta prescrittivo-normativa dell’autore del ‘Trattato di Manu sulla norma’ (*Mānavadharmasāstra*), celebre opera in lingua sanscrita del II sec. a.C.<sup>4</sup> Modalità che reputo particolarmente eloquenti e che meritano l’attenzione di tutti coloro che cercano d’intendere i modi in cui, ieri come oggi, ‘prendono corpo’ le manovre e le strategie di significazione del reale.

Nelle pagine che seguono, dunque, andrò a presentare una serie di antiche testimonianze, a partire dalle quali vorrei invitare chi legge a ridiscutere sia dello statuto epistemico dell’ovvietà –ossia delle condizioni che portano alla constatazione condivisa della salienza dei *realia*–, sia del ‘cosa sia’ e da ‘che cosa sia fatto’ quell’affascinante, ma allo stesso tempo perverso, potersi e doversi ergere al di sopra di quel che gli occhi di tutti hanno proprio ‘sotto gli occhi’.

## 2. *Dalle politiche della percezione all’embodiment delle logiche della valutazione*

L’autore del *Mānavadharmasāstra* pare effettivamente consapevole del fatto che per poter trasfigurare in ‘senso comune’ un proprio punto di vista sul mondo ci sia innanzitutto bisogno della condivisione estesa di categorie fondamentali che consentano il riconoscimento e l’esercizio delle forme più elementari di scambio. Questi sembra sapere che per essere in grado di ritenere valide e giustificate determinate conclusioni gli agenti necessitano di condividere e conoscere ‘col corpo’ tutt’un insieme di ‘premesse’. Insieme di ‘premesse’ che i singoli apprendono e ‘fanno proprie’

4 Per convenienza chiamo qui ‘autore’ quello che potrebbe esser, più realisticamente, il capo redattore oppure il coordinatore di un gruppo di specialisti. Cfr., per maggiori dettagli a proposito, F. Squarcini, D. Cuneo (a cura di), *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010, pp. XXXIII-XXXVIII.

per il tramite dell'abituazione pratico-concettuale e che si concretano in essi sotto forma di veri e propri *habitus* a priori, i quali, seppur 'non visti', risultano intimamente noti ai tanti. Il nostro autore, perciò, si adoperava per far sì che tutto un insieme di concezioni e di categorie fondamentali siano apprese al seguito dello stesso 'stare al mondo', così che, usando questi 'utensili', gli agenti imparino a percepire e valutare in una determinata maniera se stessi e la realtà circostante. Una simile operazione, però, può risultare possibile solo perché gli agenti non sono consapevoli di quanto i più semplici e ordinari processi logici che fanno parte della loro 'naturale' maniera di conoscere risentano di pesanti influenze culturali, determinatesi storicamente e inscritesi nei corpi fin dai processi di socializzazione primaria. Ciò vale a dire che la tenuta delle 'ontologie' socialmente condivise necessita, parimenti, sia di atti d'istituzione sia del misconoscimento della natura arbitraria degli stessi.

Postulo la presenza di un tale grado di consapevolezza nell'autore del *Mānavadharmasāstra* poiché la disposizione dei materiali e degli argomenti che compongono il suo trattato pare proprio seguire il suddetto itinerario.<sup>5</sup> Infatti, mosso dall'ambizione di imporre uno specifico punto di vista, questi si adoperava nella manipolazione delle risorse logiche e argomentative messe a disposizione dalla *doxa* condivisa dall'insieme degli agenti sociali (i quali, ieri come oggi, sono immersi in un patrimonio di assiomi e rappresentazioni elementari comuni, strutturatisi sulla scorta dell'operato delle tradizioni e degli istituti culturali di un dato contesto storico), tentando così di costruire, far apprendere e incorporare specifiche vie di riconoscimento delle sue verità e delle sue strutture di significazione. Intento nel far constatare la realtà di determinate equivalenze e similitudini tra le cose del mondo, l'autore del *Mānavadharmasāstra* attua, presentandole alla stregua di neutrali e naturali 'conseguenze', tutta una serie di strategie logiche che costituiscono una vera e propria 'politica della percezione',<sup>6</sup> poiché è proprio sul versante del far percepire e del percepirsi che

5 A proposito di consapevolezza autoriale, merita riflettere sulla divisione quadripartita del *Mānavadharmasāstra* che, secondo la ricostruzione filologica di Olivelle, pare essere l'espressione prima della volontà normativa del suo autore. Cfr. P. Olivelle, *Structure and Composition of the Mānava Dharmaśāstra*, in «Journal of Indian Philosophy», 30(2002), n. 6, pp. 537-542.

6 Si tratta appunto di una vera e propria 'politica della percezione', dal momento che gli enunciati prescrittivi impiegati mirano anche qui –come altrove– all'istituzione di determinati principi di 'visione e divisione' –come direbbe Bourdieu–, attraverso i quali gli agenti dominanti mettono in opera varie forme di coercizione dossica. Forme di condizionamento che raggiungono il loro scopo

questi gioca la sua principale partita. Partendo dalla neutra constatazione del ‘funzionamento ordinario della natura’, questi vuol giungere, ma non senza passare per il tramite della chiamata in causa di giudizi valoriali e morali,<sup>7</sup> alla classificazione normata e strumentale di tutto l’esistente –propriocezione inclusa–, portando avanti quella che è stata definita da Patrick

«[...] quando gli schemi impiegati per percepirsi e valutarsi, o per percepire e valutare i dominanti (alto/basso, maschile/femminile, bianco/nero ecc.) sono il prodotto dell’incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto». P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 179. E non potrebbe esser diversamente, visto che il condizionamento dell’atto fondamentale del ‘percepire e del valutare’ –oppure del ‘percepirsi e del valutarsi’– è al centro di ogni progetto normativo-identitario. Cfr., per una diversa prospettiva sui rapporti che vincolano percezione ed valutazione pratica, J. Roessler, H. Lerman, N. Eilan (a cura di), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, New York 2011. Del resto, sempre seguendo Bourdieu, è abbastanza difficile negare che «[l]e strutture stesse del mondo sono presenti nelle strutture (o, meglio, negli schemi cognitivi) di cui gli agenti si servono per comprenderlo [...]». P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 159. L’abituazione e l’incorporazione di simili logiche innesca poi tutta una serie di dispositivi di pre-disposizione in grado di far sì che gli agenti si percepiscono ‘così come sono percepiti’ e si valutino ‘così come sono valutati’, consegnando nelle mani dei detentori dei diversi monopoli di veridizione la potenzialità del governo sia dell’immaginario sia dell’immaginazione. Fra gli esiti di questa politica c’è quello per cui i dominati reputino legittima la loro condizione di esclusione dal campo dei dominanti, oppure ritengano giustificato l’astenersi da determinate pratiche che infrangerebbero l’‘ordine naturale delle cose’. In effetti, in ogni «[...] lotta per l’imposizione della visione legittima, nella quale la scienza stessa è inevitabilmente coinvolta, gli agenti detengono un potere proporzionato al loro capitale simbolico, cioè proporzionato al riconoscimento che essi ricevono da un gruppo: l’autorità che legittima l’efficacia performativa del discorso è un *percipi*, un essere conosciuto e riconosciuto che permette di imporre un *percipere*, o, meglio, di imporsi imponendo ufficialmente, cioè a tutti, il consenso sul senso del mondo sociale che è alla base del senso comune». P. Bourdieu, *La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988, p. 80. Cfr., per ulteriori rimandi al tema, G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, CEDAM, Padova 2002, pp. 106-107; 143-147; P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 179-180; 194-195; 207-208; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 5; 29; 32-33; P. Bourdieu, Y. Delsaut, *Pour une sociologie de la perception*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 40(1981), pp. 3-9.

7 La moralizzazione delle differenze e delle distinzioni sociali rientra fra le pratiche fondamentali affinché riesca a stabilirsi un campo specifico con le sue determinate e determinanti divisioni del lavoro, pratico e simbolico. Cfr. P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 5-13.

Olivelle come la «[...] Brāhmaṇical world construction, that is, the social creation of a common conceptual framework [...]».<sup>8</sup>

A questo punto, però, prima di affrontare il dettaglio dei processi di trasferimento e di coercizione dossica di cui fornisce illustre esempio il *Mānavadharmasāstra*, occorre fare una breve digressione proprio attorno ai vincoli che saldano assieme la logica di 'causa ed effetto' e gli imperativi deontici articolati secondo il modello 'atto e frutto'.<sup>9</sup>

### 3. Fare le cose con le ipotetiche. Sui modi del render solidali fra loro percezione, concettualizzazione, linguaggio, logica e deontica

Il *Mānavadharmasāstra* presenta una sua specifica versione della 'logica delle conseguenze logiche', inscritta e incistata nelle cose del mondo. Essa è articolata e illustrata durante tutto il procedere del testo, il quale, in molte delle sue stanze in metrica (tra cui è celebre il metro dello *śloka*), la esprime e la insegna per il tramite di particolari soluzioni compositive. L'autore del trattato, infatti, intento nel fissare l'inventario e i confini della 'norma' (*dharmā*)<sup>10</sup> che ha da reggere il *telos* del mondo, fa ampio uso di coppie correlate di congiunzioni, che hanno la funzione di instradare e subordinare l'andamento delle forme riflessive e pre-riflessive. Mediante tali strettoie logiche, questi insegna ai suoi destinatari come intendere la cifra

8 P. Olivelle, (a cura di), *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford University Press, New York 1992, p. 29.

9 Per una più ampia panoramica sulla complessità della definizione dei rapporti che sussistono fra 'atti' e 'fini' rimando a studi dedicati. Cfr., ad es., J. Bronkhorst, *Karma and Teleology. A problem and its solutions in Indian philosophy*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2000.

10 Segnalo fin da qui che negli ultimi anni la semantica del termine *dharmā* è stata ampiamente esplorata dagli specialisti, consegnandoci importanti risultati. Cfr., ad es., P. Olivelle (a cura), *Dharma. Studies in Its Semantic, Cultural, and Religious History*, in «Journal of Indian Philosophy», 32(2004), pp. 421-873. Inoltre, ancora su *dharmā* e sul rapporto dialettico fra norma e anomia all'interno della letteratura epico-brahmanica, A. Hildebeitel, *Dharma. Its early history in law, religion, and narrative*, Oxford University Press, New York 2011; A. Hildebeitel, *Dharma*, University of Hawaii Press, Honolulu 2010; A. Bowles, *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Apaddharmaparvan of the Mahābhārata*, Brill, Leiden 2007. Infine, P. Olivelle (a cura di), *A Sanskrit Dictionary of Law and Statecraft*, Primus, Delhi 2015.

stessa delle dinamiche causali da cui deriverebbero, *de jure* e *de facto*, specifiche conseguenze e correlate risultanti.<sup>11</sup>

È questo il caso dei numerosi versi e *śloka* del trattato il cui andamento logico è strutturato e disposto attorno a coppie di indeclinabili, come, ad esempio, la coppia *yathā* | *tathā* (ossia ‘come, cosicché, nella qual maniera | così, invero’),<sup>12</sup> oppure *yadā* | *tadā* (ossia ‘quando | allora’), oppure *yāvat* | *tāvat* (ossia ‘mentre, finché, tanto | fino ad allora, quanto’), oppure *yatas* | *tatas* (ossia ‘dove, da quando | allora’), oppure *yad* | *tad* (ossia ‘poiché | quindi’). Analoga funzione svolgono gli *śloka* del *Mānavadharmasāstra* in cui il rimando alla condizione ipotetica che regge e ‘fonda’ il susseguente atto di significazione inferenziale è introdotto dall’indeclinabile *yadi* (ossia ‘se, nel caso, nell’eventualità, qualora’)<sup>13</sup> oppure da *ced* (ossia ‘se, nel caso, nell’eventualità, qualora’).<sup>14</sup>

Dall’abbondante impiego di tali coppie di avverbi e congiunzioni è possibile cogliere l’intenzione dell’autore di tratteggiare ed enfatizzare particolari passaggi logici correlativi e di far assumere ai diversi *śloka*, a seconda delle diverse strutture grammaticali presenti, valore e tono, di volta in volta, causale, condizionale, comparativo ipotetico, dubitativo: nel caso del *Mānavadharmasāstra* è importante notare, ad esempio, che gli indeclinabili *yadi* e *ced* compaiono spesso assieme al modo cosiddetto ‘ottativo’ (*vidhiliṅ*).<sup>15</sup>

Va qui ricordato che il termine *vidhiliṅ* è espressione del lessico tecnico con cui, fin dall’antica grammatica normativa attribuita a Pāṇini (cfr. Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3,3,161: *vidhinimantraṅāmāntraṅādhiṣṭasampraśnap*

11 Anche se in questo non è certo il solo. Si veda, ad es., l’uso che in varie altre opere si è fatto della coppia *yathā* | *tathā*. Cfr. J. Gonda, *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, H. Veenman and Zonen, Wageningen 1939, pp. 73-83; 102-112.

12 Cfr., per alcuni esempi dell’uso della coppia *yathā* | *tathā*, *Mānavadharmasāstra*, 1,30; 1,119; 2,96; 2,126; 2,156-158; 2,218; 3,77; 3,142; 3,253; 3,276; 3,278; 4,17; 4,20; 4,194; 4,254; 6,71; 6,78; 6,90; 7,73; 7,110; 7,112; 7,128; 7,180; 7,200; 7,208; 8,44; 8,101-102; 8,180; 8,195; 8,255; 8,261; 8,285-286; 8,340; 9,39; 9,42-43; 9,48; 9,87; 9,102; 9,105; 9,130; 9,304-311; 10,28; 10,30; 10,69; 10,128; 11,227-229; 11,246; 11,260; 11,263; 12,73; 12,101.

13 Cfr., per alcuni esempi dell’uso di *yadi*, *Mānavadharmasāstra*, 2,223; 2,243; 3,61; 3,111; 3,242; 4,117; 4,173; 7,20; 7,108; 7,176; 8,90; 8,166; 8,183-184; 8,188-189; 8,206; 8,213; 8,233; 8,238; 8,253; 8,366; 8,388; 9,85; 9,91-92; 9,97; 9,120; 9,134; 9,149; 9,157; 9,204; 9,210; 10,121; 11,17; 11,114; 11,232; 12,21.

14 Cfr., per alcuni esempi dell’uso di *ced*, *Mānavadharmasāstra*, 2,220; 5,128; 8,58; 8,92; 8,148; 8,164; 8,204; 8,236; 8,294; 9,84; 9,176; 9,205; 10,66; 10,82; 12,108.

15 Cfr., per alcuni esempi dell’uso di *vidhiliṅ*, *Mānavadharmasāstra*, 3,42; 3,148; 3,151; 3,167; 3,181; 3,229; 4,164; 4,171; 5,65; 8,307; 8,352; 9,221; 11,225-226.

*rārtheneṣu liṅ*), le tradizioni sanscrite hanno contrassegnato le forme espressive che noi intendiamo come 'ottative'. Nell'illustrare detto andamento del discorso normativo il grammatico George Cardona ha indicato che la forma *vidhiliṅ* è solitamente impiegata in specifiche condizioni, ossia quando occorre un

[...] command to an inferior (*vidhī*), summoning someone to do something that person should do (*nimantraṇa*), invitation to do something one may do (*āmantraṇa*), respectfully made request (*adhīṣṭa*), deliberation (*sampraśna*), prayer (*prārthanā*).<sup>16</sup>

A mio avviso, però, le difficoltà che si possono incontrare nel tentativo di comprendere al meglio l'uso di tale modo ottativo sono in larga parte imputabili al non facile compito a questi affidato, ossia al suo dover dar pieno corpo a 'cose' fatte di inferenze ipotetiche.

Ciò può esser ben colto se si guarda proprio all'impiego del modo *vidhiliṅ* nel *Mānavadharmasāstra*, il quale causa non poche incertezze sia ai commentatori tradizionali, sia ai moderni traduttori del testo, i quali, al momento della sua resa in lingua inglese, hanno di volta in volta scelto di impiegare il *must* invece di *should* oppure di *ought*.<sup>17</sup> Quello in questione è un fenomeno affatto raro, visto che compare –in tutta la sua problematicità– fin dai più antichi *dharmasūtra* e nei rispettivi commentari.

A questo proposito, infatti, è esemplificativo il passo che chiude un antico trattato, che scelgo appositamente in quanto proveniente da quello che viene ritenuto il primo dei *dharmasūtra*. Al termine di *Āpastambhadharmasūtra* è scritto:

16 G. Cardona, *Pāṇini. His Work and Its Traditions*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 (sec. ed.), vol. 1, p. 150. Inoltre, J. Gonda, *Old Indian*, Brill, Leiden 1971, p. 126 («[...] used if it is intended to express an injunction or precept, an invitation, a courteous address implying permission, a wish, an inquiry, a request or solicitation»).

17 Cfr., per alcuni esempi in cui si presenta detto problema, *Mānavadharmasāstra*, 5,36-37; 6,1; 6,3; 7,32-33; 7,221; 8,123; 8,167; 8,170-171; 8,322; 8,324; 8,352; 8,347; 10,124-125; 11,225-226. Un problema interpretativo che esige un chiarimento anche sul versante della lingua all'interno della quale si rendono i termini sanscriti. Cfr., ad es., S. Yablo, *Coulda, Woulda, Shoulda*, in T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Claredon Press, Oxford 2002, pp. 441-492.



A detta di alcuni, si *debbono* apprendere le norme restanti [e qui non contemplate] dalle usanze delle donne e delle differenti classi sociali» (*strībhyāḥ sarvavarṇebhyaś ca dharmāśeṣānpratīyādityeke ityēke*).<sup>18</sup>

Al momento della resa di questo passo in una lingua diversa dal sanscrito si sperimenta il disagio di cui sopra, ossia della non sempre agile comprensione degli enunciati sanscriti in cui ricorre l'utilizzo –più o meno esplicito– delle forme ottative, intese nel senso del *vidhiliṅ* (Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3,3,161 *supra*). Si tratta qui di decidere se quello che la fonte elargisce è da esser letto come un consiglio, come un monito oppure come un ordine. Anche se il *vidhiliṅ* è solitamente inteso in quanto modo ottativo o potenziale, secondo i grammatici tradizionali esso potrebbe avere le stesse condizioni di utilizzo del modo cosiddetto 'imperativo', ossia il *loṭ* (Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3,3,162). Certo è che se si interpreta l'uso del *vidhiliṅ* come se si trattasse, ad esempio, di un esatto calco del modo ottativo del greco (o magari spinti dalla ricerca di corrispondenze lessicali con il moderno gergo giuridico), si correrebbe il rischio di enfatizzarne eccessivamente il carattere meramente esortativo, augurale, desiderativo –'dovrebbe essere', 'dovresti fare', ecc., quasi fossero dei benevoli suggerimenti–, facendo scadere opere come il *Mānavadharmasāstra* al rango di innocui trattati descrittivi e idealisti, oppure alla stregua di 'liberi' appelli alle 'libere' volontà individuali.<sup>19</sup> Ciò, si converrà, conferirebbe un carattere me-

18 *Āpastambhadharmasūtra*, 2,29,15. A cui possono essere aggiunti altri passi affini, tratti dalle precedenti sezioni di questo trattato, da quelle rivolte alla punizione dei crimini (ad es. *Āpastambhadharmasūtra*, 2,27,14-21; 2,28,1-13; 2,29,1-12), fino a quelle in cui è in ballo l'amministrazione della sanzione (ad es. *Āpastambhadharmasūtra*, 2,26,1-8 [sulla protezione dei subordinati]; 2,26,18-24 [sull'errata condotta sessuale]).

19 Vi è una questione di fondo che va qui considerata: l'impiego dell'ottativo assieme agli avverbi ipotetici genera periodi ipotetici, mentre quando è da solo può fungere da sostituto dell'indicativo oppure dell'imperativo, conferendo all'ingiunzione –a seconda del contesto– un tono più o meno perentorio. Ciò vale a dire che la resa in favore di *should* invece di *ought* non va determinata considerando solo la presenza dell'ottativo, bensì valutando il ruolo degli avverbi e della loro posizione. Ringrazio Gianni Pellegrini per queste considerazioni. Cfr., per alcuni studi in cui si coglie la potenziale caduta verso il conferimento di un carattere encomiastico alle stanze delle opere giuridiche, J.D.M. Derrett, 'Must' and 'Ought': *Problems of Translation in Sanskrit Hindu law*, in J.D.M. Derrett, *Essays in Classical and Modern Hindu Law*, Universal Book Traders, Delhi 1995 (rist.), vol. 4, pp. 415-423; J.D.M. Derrett, *Dharmaśāstra and Juridical Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1973, p. 3. Credo invece che la complessità semantica espressa dal *vidhiliṅ* (ben colta in studi come J.S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, Motilal Banarsidass,





ramente 'correlativo-constatativo', anziché marcatamente 'ingiuntivo' – come invece ci si potrebbe aspettare da un testo normativo –, al procedimento logico di testi come questi.

Ed è questo il difficile compito a cui facevo riferimento sopra: il linguaggio normativo deve riuscire a impartire un ordine senza che questo risulti tale a coloro che son chiamati all'obbedienza. Come cercherò di mostrare a seguire, la lettura sistemica e contestuale consente una diversa resa di questo fenomeno, permettendo di cogliere in simili pronunciamenti la presenza di entrambi i fronti del discorso. In particolare, nel testo del *Mānavadharmasāstra* la logica discorsiva adottata dal suo autore accosta spesso l'atto del far constatare l' 'evidenza logica' di alcune correlazioni a una ben marcata ed evidente 'logica ingiuntiva', svolta secondo il chiaro tono del precetto e dell'esplicito rimando al 'dover essere'. Ed è così che spera di render solidali e concordi fra loro gli atti di percezione, la concet-

---

Delhi 1998 (rist.), pp. 262-269; P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1977 (rist.), vol. V.2, pp. 1226-1228 [specificamente sull'uso dell'ottativo nella letteratura giuridica in relazione a *vidhi*]; J. Gonda, *Old Indian*, Brill, Leiden 1971, pp. 124-127; J. Gonda, *The character of the Indo-European moods*, Harrassowitz, Wiesbaden 1956; L. Renou, *Sur certaines anomalies de l'optatif sanskrit*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 41(1940), n. 1, pp. 5-17), assieme ai vincoli pratici imposti dal contesto storico, non consentano suddetta riduzione *ad unicum*. Merita dunque porre più attenzione agli enunciati ottativi in senso lato, quando impiegati in seno al discorso normativo. Cfr., in merito, B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 693-697; 713-715. Ritengo peraltro assai difficile comprendere come, dopo aver esposto con fermezza le sue convinzioni sull'efficacia della punizione (*Mānavadharmasāstra*, 7,14-31; 11,44-54) – e dopo aver dedicato a essa ampie sezioni (*Mānavadharmasāstra*, 8,119-130; 8,299-301; 8,314-343; 9,229-249; 11,1-266) –, un simile autore si possa unicamente limitare a dare indicazioni meramente opzionali (con effetti paradossali, come quando dice 'il colpevole dovrebbe essere ucciso'). Non avrebbe neppure avuto motivo di farlo, avendo alle spalle autorevoli tradizioni normative in cui già esistevano esortazioni esplicite all'applicazione della punizione (cfr., ad es., *Āpastambhadharmasūtra*, 2,28,13: «Se il sovrano viene meno all'infliggere la sanzione quando questa è dovuta, allora il peso dell'infrazione commessa ricade sullo stesso»). Tradizioni che, peraltro, compaiono puntualmente all'interno del suo trattato (cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 7,1-36; 7,102-103; 8,12-19). Dunque, per comprendere il retroterra sociale e politico di questa apparente permissività del precetto e dell'enunciato normativo è necessario trovare un diverso quadro interpretativo, attingendo sia al versante sintattico e grammaticale sia a quello culturale. Ad es., potrebbe qui rivelarsi decisivo il rimando al concetto di spazio giuridico 'vuoto' o 'pieno'. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 247-251; 257-261 (in part. rivolte alle lacune ideologiche del diritto).

tualizzazione, l'impiego del linguaggio, l'uso della logica, la pragmatica e la deontica.

Per meglio illustrare questo andamento vado qui a presentare un'importante esempio della logica mimetica impiegata nel *Mānavadharmasāstra*, il quale è tratto da una porzione del testo dedicata proprio all'illustrazione della salienza dei principi retributivi che governano l'economia simbolica del fare e del ricevere doni:

4.229. [Ad esempio.] chi dona acqua ottiene sazietà; chi dona cibo, una felicità inesauribile; chi dona semi di sesamo, la progenie che desidera; chi dona una lampada, una vista acutissima.

4.230. Chi dona terra, ottiene terra; chi dona oro, lunga vita; chi dona una casa, splendide dimore; chi dona argento (*rūpya*), bellezza (*rūpa*) senza pari.

4.231. Chi dona indumenti ottiene la residenza nel mondo della luna; chi dona un cavallo (*aśva*), la residenza nel mondo degli Aśvin; chi dona un bue, un'abbondante prosperità; chi dona una vacca, la sommità del sole.

4.232. Chi dona un veicolo o un letto, una moglie; chi dona protezione, ottiene sovranità; chi dona granaglie, l'eterna felicità; e chi dona il Veda, l'uguaglianza con i veggenti del Veda.

4.233. Il dono del Veda supera di gran lunga ogni altro dono, che sia il dono di acqua, cibo, vacche, terre, indumenti, semi di sesamo, oro o burro chiarificato.

4.234. Qualunque sia la disposizione d'animo con cui offre un particolare dono, con la stessa disposizione d'animo egli sarà onorato, e riotterrà quella stessa cosa.

4.235. Quando si mostra il dovuto rispetto nell'accettare e nel ricevere un dono, tanto il datore quanto il ricevente raggiungono il cielo. Quando accade l'opposto, però, entrambi vanno all'inferno.<sup>20</sup>

Questa lunga lista di casi è strategica: tanti sono gli esempi, singolo è il principio. L'enfasi non è tanto sul dono, in quanto tale, semmai sui modi e sulle regole del donare.

Il disporsi di simili sequenze, però, non è svolto all'insegna di un mero e pretestuoso arbitrio, quanto semmai in forza del bisogno di governare dinamiche sociali tanto concrete quanto complesse. L'ambizione autoriale è quella di convincere i suoi destinatari della bontà dei suoi principi, per sostenere i quali chiama in causa esempi pratici e dati empirici, i quali, di fatto, sono ciò che conferisce plausibilità e carattere pratico ai parallelismi

20 *Mānavadharmasāstra*, 4,229-235. Quanto detto in *Mānavadharmasāstra*, 4,229-230 trova chiare similitudini anche in *Mānavadharmasāstra*, 4,188-189.

proposti. Proprio per questo simili passaggi meritano attenzione, carichi come sono di allusioni alle forme di vita del tempo.<sup>21</sup>

Se letto in questo modo, l'autore del *Mānavadharmasāstra* pare consapevole che solo così può rafforzare la salienza logica del suo modello normativo, il quale risulta articolato come se questi stesse seguendo quella che Kelsen ha chiamato la «struttura ipotetica con nesso imputazionale della norma».<sup>22</sup> Infatti, profittando di tutta una serie di esempi pratici circa il come son legate assieme le cause agli effetti, il *Mānavadharmasāstra* punta a costituire un solido rapporto di omogenia fra certe disposizioni implicite al pensiero (le quali si reggono in buona parte sul principio mimetico secondo cui, come vuole Durkheim, 'il simile produce il simile'),<sup>23</sup> i derivati processi logici e, non ultime, le pratiche. In questo modo, mentre oscura la cifra di arbitrarietà di tutta una serie di principi di causalità, costruisce i dettagli fondanti del sostrato logico che permette l'espressione di particolari declinazioni del giudizio causale.<sup>24</sup>

In questo senso l'autore del *Mānavadharmasāstra* trae vantaggio dalle tradizioni normative che lo precedono, i cui operatori avevano notevole destrezza nel tracciare sistemi causali complessi, con cui puntavano a indica-

- 
- 21 La linguistica storica, la lessicologia e l'etimologia, ad esempio, possono fornire prove del carattere storico delle associazioni che legano un lemma a un determinato fenomeno oggettivo, anche se «[...] non è affatto vero, in linea di principio, che l'esistenza di un lessema implichi necessariamente l'esistenza del designato». E. Campanile, *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, Giardini, Pisa 1981, p. 12 (si vedano anche le pp. 11-25, che vanno sotto il titolo 'La ricostruzione culturale'). Inoltre, a proposito di metodi storici e linguistici per la ricostruzione culturale e sull'uso dell'etimologia per la ricostruzione delle idee e dei fatti dell'antichità sudasiatica, si vedano R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 3-12; G. Erdosy, *Language, material culture and ethnicity: Theoretical perspectives*, in G. Erdosy (a cura di), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1997 (rist.), pp. 1-31; T.Y. Elizarenkova, 'Wörter und Sachen'. *How much can the language of the Rgveda be used to reconstruct the world of things?*, in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort (a cura di), *Ritual, State and History in South Asia. Essays in honour of J.C. Heesterman*, Brill, Leiden 1992, pp. 128-141.
- 22 Cfr. H. Kelsen, *Causalità e imputazione*, in H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), pp. 207-227. È importante qui richiamare la distinzione che nel diritto viene fatta tra 'comando' e 'consiglio'. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 69-77.
- 23 Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 388.
- 24 Cfr., per una riflessione su tale rapporto ancora ricca di intuizioni, E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 383-403.

re, nominare e vincolare fra loro elementi del mondo dell'esperienza che altrimenti sarebbero rimasti non solo anonimi e non visti, ma soprattutto fra loro sconnessi.<sup>25</sup> Fin dalle tradizioni vediche, infatti, abbiamo testimonianza dell'impiego di questo particolare processo distintivo, il quale comporta una sorta di trasferimento di «[...] potenza intellettuale [che] [...] passa dall'oggetto contemplato [...] a chi lo intuisce, al poeta (o ai poeti), in quanto espressione vivente di colui che sa creare e distinguere (o, come si è visto, porre e disporre), dando nome a tutti, persino agli dèi».<sup>26</sup>

È così che questi operatori interessati, profittando del rimando all'oggettività della causalità fisica, hanno disposto tutta una serie di principi di imputazione casuale. In pratica, poggiando le basi dei loro ponteggi analogici sulle due sponde dell'esperienza sensibile –ossia le forme pratiche già viste e quelle a venire–, essi hanno cercato di trasferire l'evidenza delle logiche pratiche su dei postulati normativi aventi funzione di norme normanti. In questo modo si poteva procedere nell'imputare a certe cause determinati effetti.<sup>27</sup> Lo statuto di 'ordinaria ovvietà' riconosciuto a ciò che risultava em-

25 Il rimando al fatto che i significati e i nomi dati alle cose nascono da un arbitrio, seppur primordiale o divino, è contenuto nella figura vedica del *nāmadhīh*. Cfr., ad es., *Rgveda*, 10,71,1; 10,82,3; *Atharvaveda*, 2,1,3. L'idea di un primordiale atto di attribuzione di nomi alle cose è presente anche in *Mānavadharmasāstra*, 1,21. Creare collegamenti, proporre correlazioni e identificare nessi altresì impliciti, sono dunque pratiche arbitrarie ma fondate su 'ragioni' e oggettività storiche. Cfr., su quest'ultimo aspetto delle omologie (*bāndhu*), B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 164-165. Vale anche qui l'idea secondo cui «[d]a un lato, l'energia emotiva per creare un insieme di analogie deriva da spinte di ordine sociale; dall'altro, esiste una tensione tra gli incentivi individuali a investire tempo e energia nella soluzione di problemi difficili e la tentazione di non impegnarsi lasciando che abbiano il sopravvento le analogie fondamentali della società circostante». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93. A ciò si aggiungano le ragioni sociali che fanno sì che la pratica del 'name calling' assuma il carico discriminante e performativo che gli è proprio. Cfr. P. Bourdieu, *The Social Space and the Genesis of Groups*, in «Theory and Society», 14(1985), n. 6, pp. 723-736.

26 R. Ambrosini, *Creazione, conoscenza e distinzione in RV X 81 e 82*, in AAVV (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo della Casa*, Edizioni dell'Orso, Torino 1997, vol. I, p. 32. Cfr., inoltre, D. Maggi, *Individuazione ed evento: per un'interpretazione del mondo vedico*, in AAVV (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo della Casa*, Edizioni dell'Orso, Torino 1997, vol. I, pp. 207-226.

27 Occorre qui sottolineare la necessità –assieme alla complessità– di una riqualificazione del sottile distinguo tra causalità e imputazione in campo giuridico. Riqualificazione espressa, in toni squisitamente giuspositivisti, in H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), pp.

piricamente sperimentabile nell'esperienza quotidiana serviva così da fondamento 'logico' di questa particolare forma di ascesa semantica.<sup>28</sup>

Ed è questo ciò che succede quando, per esempio, l'autore del *Mānavadharmasāstra* –mutuando da casi che fanno parte di un corredo didattico attestato già in testi precedenti–<sup>29</sup> ragiona a partire dalla logica secondo cui un seme non attecchisce se deposto in un terreno inadatto:

2.112. Non si deve seminare la conoscenza là dove non vi siano né conformità alla norma (*dharma*) né ricchezza, o neanche un equivalente desiderio di obbedire, così come non si getta un buon seme nella terra salmastra.

2.113. Chi si attiene al Veda preferisca morire insieme alla conoscenza [piuttosto che insegnarla a chi non spetta], giacché persino nell'estremo stato di eccezione non la si semina dove il terreno non è fertile.<sup>30</sup>

Ecco che, riscontrato –e fatto riscontrare– che esiste *una* logica che regge l'andamento dei fenomeni naturali, l'autore fa poi leva su di essa per costruire la *sua* logica dei fatti sociali. Data l'esistenza di una 'logica delle conseguenze' non gli resta che tracciare la mappa delle corrispondenti 'conseguenze logiche', la quale, una volta incorporata per il tramite dell'abituazione, servirà come dispositivo di governo della percezione e della valutazione degli agenti sociali esposti al disciplinamento. Prende così corpo –fuor di metafora– la forma del giudizio interiorizzato, la quale si declina e articola nelle forme interpretative dell'esperienza, le quali servono a ri-

205-227. Inoltre, J. Roessler, H. Lerman, N. Eilan (a cura di), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, New York 2011.

28 Fin dai più antichi materiali testuali abbiamo esempi dell'impiego di analogie riferite a elementi della vita quotidiana. Cfr., ad es., *Aitareyabrāhmaṇa*, 1,1; 1,7; 2,13; 2,23; 3,47; 5,1; 6,9; 6,23. A tale proposito, per una puntuale e documentata rassegna dei modi e delle strategie logiche con cui gli autori dei testi vedici (*saṃhitā*) e di esegesi rituale (*brāhmaṇa*) hanno sviluppato argomentazioni e proposto identificazioni, similitudini, omologie e interpretazioni, si vedano, rispettivamente, J. Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 210-265; 368-378.

29 Cfr., per la possibile fonte di quanto segue, *Baudhāyanadharmasūtra*, 1,4,1. L'autore del *Mānavadharmasāstra*, tuttavia, non cita la seconda parte dell'esempio del *Baudhāyanadharmasūtra* che ruota attorno a una potente 'analogia correlativa', chiaramente tesa a generare forme di 'cognizione analogica' incorporate e predisponenti: «Così come il fuoco riduce in cenere l'erba secca, similmente il Veda brucia l'uomo che lo esige senza mostrargli il dovuto rispetto». *Baudhāyanadharmasūtra*, 1,4,2. Inoltre, lo stesso è presente in *Viṣṇusmṛti*, 29,8.

30 *Mānavadharmasāstra*, 2,112-113.

conoscere le gradazioni della causalità e della responsabilità.<sup>31</sup> Resta valido, anche in questo contesto, quanto indicato già da Durkheim, il quale, interessato allo studio delle conseguenze dell'istituzione di uno specifico principio di causalità, ha sostenuto che ciò

[...] non rappresenta soltanto una tendenza immanente del nostro pensiero a svolgersi in un certo modo; è una norma esterna e superiore al corso delle nostre rappresentazioni, che essa domina e regola in maniera imperativa. Essa è investita di un'autorità che vincola lo spirito e lo oltrepassa: lo spirito non ne è l'autore.<sup>32</sup>

È dunque sociale –e quindi storica– la fonte dell'autorità che inerisce e sostanzia gli imperativi sociali, rendendoli efficaci, e che costituisce la necessità secondo cui, al fine di preservare e sostenere quello stesso mondo sociale di cui è inscindibilmente parte, si debbono riconoscere e articolare giudizi causali. Giudizi a priori che si consolidano ulteriormente proprio nell'esercizio pratico, il quale è sempre svolto alla presenza, seppur misconosciuta, di specifiche articolazioni del parametro percettivo-valutativo.

Ciò è ancor più chiaro se si guarda all'uso di una forma logica derivata, ossia quella che stabilisce l'esserci e la riconoscibilità del nesso causale che vincola 'l'atto al frutto' (*karmaphala*). È questo uno degli obiettivi a cui anche il nostro autore rivolge molta attenzione. Quasi l'intero dodicesimo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* (12,1-106) è infatti dedicato all'illustrazione delle correlazioni che uniscono l'atto al frutto. Come esempio del ruolo cardinale che questa coppia gioca nel nostro trattato si legga quanto segue:

12.81. [Tutto questo perché] quale che sia la disposizione interiore con cui un individuo si dedica a un'attività, tale sarà il corpo con cui ne raccoglierà i frutti.

31 Il fatto che esista la possibilità di rendere omogeneo tale rapporto fra specifiche disposizioni del pensiero e principi arbitrari è riconducibile all'omogeneità della loro origine. Entrambi sono costruiti –seppur a diverso livello– in un medesimo contesto storico e sociale, il quale fornisce le categorie attraverso cui entrambi questi fattori sono appresi e incorporati dagli agenti. Essi possono per questo venir riconosciuti come fondamentalmente omogenei. È dunque importante, al fine di comprendere la natura storica di queste omogeneità, non dimenticare le tante forme di conflittualità e di diversità di interessi presenti sullo sfondo del *Mānavadharmasāstra*. Cfr. F. Squarcini, D. Cuneo (a cura di), *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010, pp. xv-xxvi.

32 E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 400.

12.82. Vi ho fin qui esposto tutti i frutti che derivano dagli atti. Ascoltate, adesso, quali sono le azioni prescritte a un *brāhmaṇa* che lo portano al bene supremo.<sup>33</sup>

Tutti gli atti (*karman*), dunque, risentirebbero della presenza di una forza causale univoca (detta *karmahetu* in *Mānavadharmasāstra*, 1,49), al punto che l'osservazione degli 'esiti' (*phala*) sarebbe sufficiente per riconoscere la 'causa' (*hetu*) che li ha provocati.<sup>34</sup> Una forza ugualmente presente –dice il testo– sia nel dominio della condotta mondana sia in quello della 'realtà' ultra-mondana.

Quella chiamata in causa dalla coppia 'atto-frutto' è per certo una variante della 'logica naturale delle cose', la quale si crede possa essere riconosciuta come tale dall'insieme degli agenti, che sono infatti invitati dall'autore a comprendere, logicamente, detto principio. L'autore è tuttavia consapevole delle capacità critiche –e dunque delle minacce– esercitate dal ragionamento,<sup>35</sup> ed è per questo che mira a costruire un criterio logico –e quindi riscontrabile logicamente– con cui interpretare e valutare i fatti del mondo. Prova di questa volontà è il riconoscimento del ruolo del 'ragionamento logico' (*tarka*) anche in sede di discernimento del *dharma*. Così recita ancora il *Mānavadharmasāstra*:

12.106. Colui che riflette sugli insegnamenti dei veggenti e sulla norma profitando del ragionamento logico, ma senza contraddire il *corpus* del Veda, egli solo conosce la norma, e nessun altro.<sup>36</sup>

Una stanza, questa, che genera non poche difficoltà ai commentatori, i quali vi si soffermano a lungo.<sup>37</sup> Ma è grazie a 'constatazioni' come queste

33 *Mānavadharmasāstra*, 12,81-82. Inoltre, *Mānavadharmasāstra*, 4,70; 11,230-231; 12,1; 12,3; 12,81-82. Un'esemplare proposta di svincolamento da questa 'legge' costrittiva si trova in *Bhagavadgītā*, 2,47 (*karmany evā 'dhikāras te mā phaleṣu kadācana | mā karma phalahetur bhūr mā te saṅgo 'stv akarmaṇi* ||).

34 Cfr., sulla nozione di 'frutto' (*phala*), *Mānavadharmasāstra*, 1,109; 2,157-158 (usata come criterio di prova nella analogia); 3,95 (intesa come merito riscosso); 3,128; 3,142-143 (usata come criterio di prova nella analogia); 3,176-178; 4,172-173; 6,97; 7,86; 7,144; 7,208 (esempio del caso in cui non si ottengono i frutti desiderati); 9,51-54 (sulla metafora 'seme-frutto' su cui si fonda l'analogia 'atto-frutto'); 11,5.

35 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2,11; 7,43; 12,106; 12,111.

36 *Mānavadharmasāstra*, 12,106.

37 Cfr., ad es., Bhārucci, *Manuśāstravivarāṇa* ad *Mānavadharmasāstra*, 12,106; 12,111; Medhātithi, *Manubhāṣya* ad *Mānavadharmasāstra*, 12,106. Le difficoltà che i commentatori hanno spesso incontrato nel valutare il ruolo da assegnare ai

che un dato insieme di agenti ‘coglie’, o meglio ‘ri-conosce’, che vi siano rapporti naturali fra determinate coppie di cause ed effetti, in larga parte dimentichi che questi rapporti sono stati culturalmente codificati per il tramite di specifiche associazioni logiche. Tali forme del constatare sono infatti storicamente e socialmente determinate, ma risultano come legittime grazie all’abile opera di chi, reggendosi sulla forza giustificante delle comuni esperienze empiriche, ha saputo tracciare degli itinerari che collegano una data causa a un dato effetto. Risulta quindi logico pensare che, visto un effetto (reputato come innegabile) occorra giustificare all’interno di un discorso dato il suo legame (omologico) con una causa (prescelta a partire sia da determinati interessi sia da certi a priori logici).

Tutto ciò non dovrebbe apparirci come una novità, poiché, fin dai lontani tempi dell’opera di Francis Bacon, è noto che «[...] l’intelletto umano, per sua propria natura, suppone facilmente nelle cose un ordine e una regolarità maggiori di quelli che vi riscontra e [...] costruisce parallelismi, corrispondenze e relazioni che non esistono».<sup>38</sup> Ma la constatazione dell’evidenza del reale non è certo cosa spontanea. Motivo in più per riflettere a fondo sulla frequenza con cui gli autori di opere normative fanno ricorso a processi semiotici di costruzione di parallelismi, di corrispondenze e di relazioni. Tanta parte della produzione normativa sanscrita, infatti, profitta senz’altro di detta logica e ne illustra, nel dettaglio, i modi di articolarsi e di costituirsi. Opere che fanno ampio uso di comparazioni, di metafore e di analogie con la natura,<sup>39</sup> con le quali pon-

---

mezzi di deduzione logica all’interno delle questioni di *dharma* è esposta nel bel saggio di Wezler. Cfr. A. Wezler, *Medhātithi on sāmānyato dṛṣṭam [anumānam]*, in «Journal of Indian Philosophy», 27(1999), pp. 139-157.

38 F. Bacon, *Novum organum*, XLV. Opportuno, a riguardo, sottolineare che quei fenomeni che spesso appaiono come realtà unitarie e coerenti sono il risultato di complesse operazioni di omologazione culturale, le quali, una volta istituite, guadagnano lo statuto di ‘tradizione’. Proprio per il loro non essere esclusivamente ‘dati’ dalla fattualità del mondo – quanto semmai dal ricarico semantico imposto sui fatti dalle esigenze di uniformità del pensiero –, tali fenomeni sono il luogo privilegiato dove guardare in cerca dei segni di detta strumentalizzazione e manipolazione. È sulla scorta dell’imposizione di uniformità sulla diversità – operazione esercitata sia individualmente sia collettivamente – che nascono i profili unitari di una dottrina e di una struttura culturale. Cfr. P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 114-116; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), p. 29.

39 Centrali, per buona parte della trattatistica giuridica sudasiatica, sono stati l’uso della comparazione, della metafora, dei paragoni, delle similitudini, delle analogie con la natura. Cfr. F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l’eccentricità del*



gono in essere tutta una serie di 'leggi naturali' e sull'impronta delle quali stabiliscono altrettante 'leggi morali'.

Quanto detto finora non deve sorprendere, dal momento che ci troviamo in un contesto storico e geografico in cui l'analisi circa la natura del 'rapporto fra parola e significato' (*śabdārthasambandha*), fra 'nome' e 'forma', fra *vox* e *telos*, fra 'forma' e 'sostanza', ha raggiunto notevolissimi livelli di sofisticazione.<sup>40</sup> Un'analisi già molto avanzata al tempo del

---

*discorso normativo sudasiatico*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 111-148. Del resto, la ricerca di principi attraverso i quali poter tracciare omologie, e dunque identità e conformità, ha caratterizzato buona parte dell'antico pensare speculativo indoeuropeo. Cfr. B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 1-40. Ciò ha condotto certi autori a formulare specifici modi di costruire identificazioni, sinonimie, metonimie, metafore, etimologie e trasferimenti di significati, come ben esemplificato in uno dei più antichi *brāhmaṇa*. Cfr. J. Gonda, *Mantra interpretation in the Śatapatha-Brahmaṇa*, Brill, Leiden 1988, pp. 229-258. Inoltre, J. Gonda, *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, H. Veenman and Zonen, Wageningen 1939. L'abbondante uso di tali dispositivi ha portato, più tardi, le scuole di esegesi testuale – i cui principi venivano applicati anche all'interpretazione dei materiali giuridici – all'esigenza di classificarne e sistemarne i criteri. Cfr., per un esempio di ordinamento degli usi della 'comparazione analogica' (*upamāna*), Kumāriḷa, *Ślokavārtika*, (5) *upamānaparicchedaḥ*, 1-54. Preziose, rispetto alla definizione della nozione di comparazione/analogia (*upamāna*) – qui intesa come parte dei canonici 'garanti della [retta] conoscenza' (*pramāna*) –, le glosse seppur specifiche di Vātsyāyāna alle sezioni dell'opera di Gautama, in cui la comparazione analogica viene definita, di contro a opinioni avverse, come 'il modo con cui si giunge alla conoscenza di un soggetto a partire dalle similitudini e dalle rassomiglianze di questo con ciò che è già noto'. Cfr. Vātsyāyāna, *Bhāṣya ad Nyāyasūtra*, 1,1,6; 2,1,44-48. Tutto ciò va a riprova del fatto che, come indicato da Mary Douglas, le istituzioni – comprese quelle giuridiche – si fondano su principi analogici. Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 81-92. Cosa che non deve affatto stupire, visto che la necessità del ricorso all'analogia è attestata dalla permanenza del suo uso fino nell'odierno diritto, in cui l'analogia è ancora intesa in quanto procedimento interpretativo del sistema normativo. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 265-270. Inoltre, il tema del procedere logico per correlazioni è parso talmente 'strutturale' da farne l'oggetto di un pionieristico lavoro comparativo, in cui gli autori sottolineavano la comunanza, l'evoluzione e la storicità di tali 'correlative systems'. Cfr. S. Farmer, J.B. Henderson, M. Witzel, *Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies. A Cross-Cultural Framework for Premodern History*, in «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 72(2000 [2002]), pp. 48-90.

40 Cfr., ad es., J. Bronkhorst, *Philosophy and language in India. A brief overview*, in «Antiquorum Philosophia. An International Journal», 4(2010), pp. 11-22; J.

grammatico Patañjali, ossia il II sec. a.C.<sup>41</sup> Tanti altri sono poi stati gli autori a seguire –fra i quali spicca senz’altro l’opera di Nāgārjuna (c. 150-250 d.C.)– che si sono cimentati con queste tematiche e con le tesi dominanti, le quali, a loro volta, hanno a lungo operato sia come

un cadre de pensée (hérité pour une large part de la tradition védique) déterminant pour la construction des métaphysiques», sia come «[...] un obstacle épistémologique (c’est à partir du moment où on a pris conscience que les mots correspondaient à des idées, non à des objets du monde, que l’on a pu écarter les apories des Nāgārjuna).<sup>42</sup>

---

Bronkhorst, *Langage et Réalité. sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999; M. Siderits, *Indian Philosophy of Language*, Springer-Kluwer, Dordrecht 1991; D. Seyfort Ruegg, *Contributions a l’Histoire de la Philosophie Linguistique Indienne*, E. De Boccard, Paris 1959. Il grado di riflessività presentato da simili materiali, peraltro, rispecchia una diffusa sensibilità in Sudasia circa i criteri che debbono governare l’atto interpretativo ed ermeneutico. Cfr., ad es., J.L. Shaw, *Conditions for understanding the meaning of a sentence. The nyāya and the advaita vedānta*, in «Journal of Indian Philosophy», 28(2000), pp. 273-293.

- 41 Cfr., ad es., Patañjali, *Mahābhāṣya*, ad *Aṣṭādhyāyī*, 1,1,1 (ed. Kielhorn v. 1, p. 6). Meritevoli di attenzione, fra tante altre possibili, sono le parti dedicate al tema in Jaimini, *Pūrvamīmāṃsāsūtra*, 1,1,5 (*autpattikas tu sabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo ’vyatirekaś cārthe ’anupalabdhe tatpramāṇaṃ bādarāyaṇasyānapekṣatvāt*); 1,1,6-11 (dove sono descritte posizioni opposte alla posizione dell’eternità della parola); 1,1,12-23 (dove si confutano gli argomenti contro l’eternità della parola). Non si dimentichi, però, che il nodale rapporto ‘parole-cose’ era già oggetto della riflessione dei più antichi autori vedici, per la quale si veda il capitolo *Le parole come cose* in R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-51. Inoltre, J. Bronkhorst, *Langage et Réalité. sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999. La classicità sudasiatica ha poi conosciuto un nutrito dibattito fra i sostenitori di modelli latamente ‘non-convenzionalisti’ e i proponitori di forme di convenzionalismo, la cui contesa si è svolta attraverso ambiti linguistici, gnoseologici e ontologici. Cfr., ad es., C. Cox, *From category to ontology. The changing role of dharma in Sarvāstivāda Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy», 32(2004), n. 5, pp. 543-597; P. Bilimoria, *Autpattika: the ‘originary’ signifier-signified relation in Mīmāṃsā and deconstructive semiology*, in R.C. Dwivedi (a cura di), *Studies in Mīmāṃsā: Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, pp. 187-205; J. Vattanky, *The referent of words: Universal or individual, the controversies between mīmāṃsakas and naiyāyikas*, in «Journal of Indian Philosophy», 21(1993), n. 1, pp. 51-78.
- 42 C. Malamoud, come cit. in J. Bronkhorst, *Langage et Réalité: sur un épisode de la pensée indienne*, Brepols, Turnhout 1999, p. 4.

Non poteva esser diversamente, del resto, visto che quanto appena delineato non può di certo avvenire *ex nihilo*.<sup>43</sup> L'abbondanza e la frequenza con cui compaiono analogie e comparazioni con la natura dicono chiaramente che preesiste un patrimonio di rappresentazioni e significati specifici condiviso dall'autore del *Mānavadharmasāstra* e dall'insieme degli agenti a cui questi si rivolge. E se per entrambi tale patrimonio è dato per scontato, essi ignorano assieme il suo esser residuo storicamente determinato, se non altro poiché, arrivando dal passato –in quanto sommatoria di precedenti istituzioni di punti di vista e di divisioni sociali–, preesiste a tutti loro e fornisce il sottostante terreno su cui si erge e diffonde l'intero mondo dei possibili. Il criterio operativo che opera sullo sfondo di detto patrimonio semiotico è appunto una specifica forma della 'ragione logica', la quale consente che vengano individuati certi rapporti di causalità e che si tengano in piedi conseguenti sistemi di classificazioni e rappresentazioni. E questo vale per la gran parte dei prodotti intellettuali sudasiatici in cui si fa uso del procedere analogico e comparativo, come ben detto da Gonda: «[...] we must often explain a simile from the said relations between man and nature, in other words we must consider a comparison as having its root in the conception of the world of the indian».<sup>44</sup>

Qualunque sia quindi il modo con cui intendiamo chiamarla –logica 'magica', logica mimetica, logica omologica, ecc.–,<sup>45</sup> questa ragione logica governa il modo 'economico' di articolarsi del pensiero e della razionalità degli agenti.<sup>46</sup> Il fatto che il patrimonio condiviso di rappresentazioni e significati specifici in cui si radica detta logica-analogica abbia tutte le ca-

43 Al tempo di Nāgārjuna, infatti, le implicazioni reificazioniste e ontologizzanti della designazione e della nominazione linguistica erano assai chiare. Cfr., ad es., E. Shulman, *Creative Ignorance. Nāgārjuna on the Ontological significance of Consciousness*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 30(2007), n. 1-2, pp. 139-173; C. Cox, *From category to ontology. The changing role of dharma in Sarvāstivāda Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy», 32(2004), n. 5, pp. 543-597.

44 J. Gonda, *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, H. Veenman and Zonen, Wageningen 1939, p. 73.

45 È a partire dalle pagine sui 'riti mimetici' di Durkheim che è stato chiaramente identificato questo rapporto di associazioni logiche. Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 383-403. Altro classico sull'operatività simbolica riconosciuta alla logica del 'pensiero mitico' è E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Nuova Italia, Firenze 1964, vol. 2.

46 Cfr., per un particolare modello interpretativo di questa logica 'economica' e omologica, P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 (rist.), pp. 109-114; P. Bourdieu, *The Force of Law*.

ratteristiche della *doxa* –ossia dello stato non pensato dei presupposti e delle condizioni di possibilità del proprio pensiero, per il quale si danno come scontate e ‘innocenti’ sia l’esistenza sia le divisioni e le disposizioni oggettive delle strutture di interessi che animano e governano la logica pratica di un campo–, è proprio ciò che conferisce riconoscibilità e legittimità ai nessi logici, i quali, a loro volta, sono il mezzo trainante e la possibilità prima del diffondersi e del radicarsi del costruito normativo.<sup>47</sup>

Giova qui ricordare che l’autore del nostro testo non è il primo a impiegare tale procedimento logico; anzi, egli in più occasioni dà prova di trarre gran parte del suo fondamento immaginifico dalla vasta letteratura sanscrita a lui precedente, riutilizzandone esempi, modelli e strutture.<sup>48</sup> Infatti, molte delle rappresentazioni dei nessi che legano certe cause a certi effetti da questi utilizzate fanno chiaramente parte del bagaglio culturale condiviso da opere realizzate nell’ambito di un più vasto arco temporale.<sup>49</sup> E dal momento che questa specifica maniera di caratterizzare e distinguere una

---

*Toward a Sociology of the Juridical Field*, in «Hastings Law Journal», 38(1987), n. 5, pp. 850-853.

- 47 Questione comunque intricata, visto e considerato che molti esponenti dell’odierna sociologia del diritto sono tuttora impegnati nel discutere sui rapporti che si intessono fra norma e rappresentazioni della realtà, ossia fra ‘legge’ e ‘fatti’. Cfr. B. Lange, *What does law know? Prescribing and describing the social world in the enforcement of legal rules*, in «International Journal of the Sociology of Law», 30(2002), pp. 131-150. Inoltre, B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 35-81.
- 48 Sono infatti numerose le citazioni di detti e proverbi didattici che l’autore inserisce nella struttura della sua opera. Cfr., per il riferimento a questi inserimenti e a tali concordanze, G. Bühler, *The Laws of Manu*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975 (rist.), pp. 533-582. Inoltre, F. Chenet, *La sagesse est l’Oeil-du-monde. Réflexions sur la littérature sapientiale de l’Inde Ancienne en général et sur le genre des ‘Maximes illustrées par une analogie’ (nyāya) en particulier*, in «Journal Asiatique», (2006), pp. 143-154. Infine, per una elencazione delle più frequenti massime (*nyāya*) citate nella letteratura esegetica –spesso addetta all’interpretazione delle ingiunzioni (*vidhi*) contenute nei materiali giuridici–, P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1977 (rist.), vol. V.2, pp. 1339-1351.
- 49 Non intendo evocare qui questioni di sostrato e di continuità, le quali meriterebbero ben più ampie trattazioni. Cfr., per alcuni lavori in cui si fa il punto su questo importante dibattito, J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1997 (rist.), pp. 7-37; M. Witzel, *Macrocism, mesocosm, and microcosm: the persistent nature of ‘Hindu’ beliefs and symbolic forms*, in «International Journal of Hindu Studies», 1(1997), n. 3, pp. 501-536; W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 291-345.

operatività logica fondante preesiste alla redazione del *Mānavadharmasāstra*, è importante riflettere sul suo aver trovato impiego in buona parte della produzione testuale vedica e post-vedica, costituendo così una continuità dossica di notevole pregnanza teorica.

4. *Nominare, collegare e significare il mondo dei realia. La produzione dell'ontologia sociale e della salienza attraverso le logiche dell'equivalenza correlativa (bāndhu)*

Un antesignano dell'andamento logico di cui si è trattato finora può esser visto nella concezione vedica secondo cui sarebbe possibile accertare l'esistenza di tutta una serie di equivalenze correlative tra i fenomeni, stabilendo per via indessicale delle 'correlazioni salienti' (*bāndhu*).<sup>50</sup> A questa

50 Secondo vari specialisti il termine *bāndhu* rimanda a uno specifico modo vedico di concepire e comprendere le relazioni e i legami – di corrispondenza, di parentela, di alleanza – che sussistono fra oggetti diversi, oppure fra elementi differenti. Il vedista Jan Heesterman, ad es., ha dato enfasi al carattere costruttivista di quest'opera di creazione delle connessioni: «The antithesis is not an abstract problem to be solved once and for all. It is a concrete contest between opposite parties. In the same way as life and death, being and nonbeing, the parties are locked together in agonistic complementarity. [...] The unity of the world has to be realized either by arranging the disconnected elements in discontinuous series or by bringing them under the same denominator through identification. Instead of antithetical connection, bandhu now means identification». J.C. Heesterman, *The inner conflict of tradition: Essays in indian ritual, kingship, and society*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 80. Tuttavia, questa interpretazione in favore dell'idea di *bāndhu* come identificazione è stata criticata da B.K. Smith, il quale ne ha negato il carattere casuale e situazionale in favore di una lettura che reputa i *bāndhu* come coerente costruzione di classificazioni organizzate e di 'rassomiglianze' (*sāmānya*) gerarchiche disposte logicamente. Cfr. B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 46-49; 72-73; 78-81; B.K. Smith, *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, pp. vi-vii; 79-80; 314-315. Al termine *bāndhu* può tuttavia essere ricondotto un particolare tipo di costruzione semiotica coerente – quella che sopra ho chiamato 'correlazione saliente' e che intendo come strumentale al darsi di successive 'cognizioni analogiche' –, grazie alla quale i poeti vedici si ritenevano capaci di collegare e identificare «ciò che è a ciò che non è» (*Rgveda*, 10,129,4 [*sāto bāndhum āsati*]). Cfr., per alcuni luoghi testuali in cui figura l'uso dei *bāndhu*, *Rgveda*, 4,1,15-16; 4,2,15-16; 4,4,11; 6,39,2; 8,21,4; 10,90,12-14. Inoltre, sempre su *bāndhu*, L.L. Patton, *Viniyogavijñāna: The uses of poetry in Vedic ritual*, in «International Journal of Hindu Studies», 4(2000), n. 3, pp. 237-260; B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal

concezione, solitamente resa tramite termini quali ‘collegamento’, ‘identificazione’, o ‘omologia’, si può affiancare anche l’idea secondo cui le equivalenze possono esser stabilite su base identitaria o mimetica (*nidāna*).<sup>51</sup>

Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 30-49; 69-81; 219-225; P. Olivelle (a cura di), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1998 (rist.), pp. 24-27; A. Wezler, *Zu den sogenannten Identifikationen in den Brāhmaṇas*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 20(1996), pp. 485-522; M. Witzel, *How to Enter the Vedic Mind? Strategies in Translating a Brāhmaṇa Text*, in E. Garzilli, (a cura di), *Translating, Translations, Translators: From India to the West*, Harvard Oriental Series, Opera Minora vol. 1, Cambridge 1996, pp. 169-170; 173; B.K. Smith, *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 10-13; 59-60; 195-196; 314-315; L. Silburn, *Instant et Cause: Le discontinu dans le pensée philosophique de l’Inde*, De Boccard, Parigi 1989 (rist.), pp. 62-70; G. Gren-Eklund, *Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads*, in «Indologica Taurinensia», 12(1984), pp. 107-118; B. Oguibénine, *Bandhu et dakṣiṇā: Deux termes védiques illustrant le rapport entre le signifiant et signifié*, in «Journal Asiatique», 271(1983), n. 3-4, pp. 263-275; J. Gonda, *Le religioni dell’India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 238-242; K. Mylius, *Die Identifikationen im Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, in «Altorientalische Forschungen», 5(1977), pp. 237-244; K. Mylius, *Die vedischen Identifikationen am Beispiel des Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, in «Klio», 58(1976), pp. 145-166; J. Gonda, *Old Indian*, Brill, Leiden 1971, p. 181; J. Gonda, *Bandhu- in the Brāhmaṇas*, in «Adyar Library Bulletin», 29(1965), pp. 1-29; L. Renou, *Études védiques: 3. Quelques termes du Ṛgveda: a. Abhya; b. Bāndhu; c. Prāsiti; d. Yóga; e. Kavi*, in «Journal Asiatique», (1953), pp. 167-183; L. Renou, *‘Connexion’ en védique, ‘cause’ en bouddhique*, in AAVV (a cura di), Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume, The Adyar Library, Madras 1946, pp. 55-60; L. Renou, *Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit*, in «Journal Asiatique», (1941-42), pp. 105-165. Infine, merita ricordare che il termine *bāndhu* è anche utilizzato per indicare i legami di parentela e le appartenenze al lignaggio. Cfr., per una rassegna ragionata su quest’ultimo uso, P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1993 (rist.), vol. III, pp. 753-762. Pare dunque che l’operazione messa in atto per il tramite dei *bāndhu* sia quella di ordinare il mondo attraverso un sistema di correlazioni istituite. Un’opera affatto neutrale, bensì ‘politicamente’ interessata e tesa a istituire forme di accordo implicito fra gli agenti, come indicato ancora da Bourdieu: «[q]uesto accordo immediato e tacito (che è esattamente il contrario di un contratto esplicito) fonda la relazione di soggezione ‘doxica’ che ci lega, con tutti i legami dell’inconscio, all’ordine costituito». P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 114.

- 51 Al termine *nidāna* possono essere ricondotti i significati di ‘legame’, ‘corda’, ‘laccio’, e anche ‘causa principale’, ‘concatenazione di cause’. Cfr. B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.), pp. 73; 78-80; L. Silburn, *Instant et Cause: Le discontinu dans le pensée philosophique de l’Inde*, De Boccard, Parigi 1989 (rist.), pp. 192-199.

Concezioni che indicano alcuni degli stili di ragionamento associativo in uso presso gli autori (*kavī*, *dhītra*) delle opere vediche e, con essi, i loro criteri di interpretazione della realtà.<sup>52</sup> Tali autori si sarebbero caratterizzati per un particolare modo di far procedere il loro discorso, secondo cui il *kavī* vedico

[...] juxtaposes and identifies the numerous names, forms, and dwellings of the god, thus falling in line with the Vedic practice of defining the nature of an object by mentioning its name, its dwelling and its origin by means of correlative identifications [*bāndhu*].<sup>53</sup>

Alcuni degli esempi più espliciti di queste 'correlazioni salienti' (*bāndhu*) ci vengono dai materiali della quarta fra le *saṃhitā* vediche.<sup>54</sup> Gli 'inni magici' dello *Atharvaveda* partecipano con le altre tre principali 'raccolte' a uno stesso tessuto logico-semiotico, attraverso il quale gli autori di questi materiali erano in grado di 'saltare' dalla constatazione di un princi-

52 Cfr., per uno studio sul ruolo di mediatori svolto da questi 'poeti', R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 96-103. Inoltre, L.L. Patton, *Viniyogavijñāna: The uses of poetry in Vedic ritual*, in «International Journal of Hindu Studies», 4(2000), n. 3, pp. 237-260; E. Campanile, C. Orlandi, S. Sani, *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, in E. Campanile, *Saggi di linguistica comparativa e ricostruzione culturale*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 215-227; A. Pelissero, *Kavi e koiv- Congiunture sul ruolo del vate in epoca arcaica*, in AAVV (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, vol. 1, pp. 275-283; J. Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 65-78; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague, 1963.

53 B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 158.

54 Cfr., per almeno un paio di esempi –anche se dal tono enigmatico–, *Atharvaveda*, 2,1.3; 4,1.3. Tuttavia, sempre rispetto alla logica e al procedere 'magico' di questa *saṃhitā*, si vedano: C. Orlandi, S. Sani (a cura di), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992, pp. 23-47; S. Sani, *Tecnica enumeratoria e potere magico del nome negli incantesimi dell'Atharvaveda*, in AAVV, *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini, Pisa 1981, pp. 101-138; M. Witzel, *On Magical Thought in the Veda*, Universitaire Pers, Leiden 1979. Si deve comunque ammettere il bisogno di un radicale ripensamento di certe teorie sulla 'magia' qui impiegate. Cfr., per un saggio che può fornire qualche spunto nella direzione di possibili riarticolazioni del problema, P. Bourdieu, Y. Delsaut, *Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1(1975), pp. 7-36. Inoltre, J. Bronkhorst, *Etymology and Magic: Yaska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etimologies*, in «Numen», 48(2001), pp. 147-203.





pio presente in natura alla giustificazione di una particolare credenza, costruendo in tal modo cogenti rapporti di significazione fra piani diversi della realtà.<sup>55</sup> Ed è questo modo di condurre il ragionamento legittimante a rimanere presente –anche se non tanto nelle sue sequenze narrative quanto nella sua logica pratica– fino al *Mānavadharmasāstra* e in buona parte delle susseguenti espressioni delle tradizioni giuridiche sudasiatiche.<sup>56</sup> Il procedere è quello suddetto, ossia la mutazione di forza semiotica dalle analogie con la natura al fine di rendere maggiormente persuasiva la legittimità di certe conseguenze logiche.<sup>57</sup> Eccone un chiaro esempio tratto dallo *Atharvaveda*:

Come si stacca dal cucchiaino, per gettarlo nel fuoco, il burro fuso, quando viene offerto, così colui che non dà la vacca ai brahmani viene gettato nel fuoco.<sup>58</sup>

Il principio logico è qui scandito a chiare tinte, anche se durante tutto il testo dello *Atharvaveda* assume varie altre configurazioni, come in questo ulteriore caso:

Come una madre saggia protegge il proprio figlio in grembo, così Mitra lo protegga dalla disgrazia che viene da un amico.<sup>59</sup>

Si tratta dell'impiego di un principio logico di associazione e similitudine destinato a grande fortuna. Esso trova infatti numerosissime applicazio-

55 Cfr. L. Renou, *L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, Hermann, Paris 1978, pp. 149-150.

56 Cfr., per alcuni studi su detti dispositivi logici –oppure retorici– presenti nei materiali giuridici ed esegetici più tardi, R.A. Yelle, *Poetic Justice: Rhetoric in Hindu Ordeals and Legal Formulas*, in «Religion», 32(2002), pp. 259-272; R.A. Yelle, *Rhetorics of Law and Ritual: A Semiotic Comparison of the Law of Talion and Sympathetic Magic*, in «Journal of the American Academy of Religion», 69(2001), n. 3, pp. 627-648; F.X. Clooney, *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Publications of the De Nobili Research Library, Vienna 1990, pp. 88-93 (sulla logica legale della *mīmāṃsā*).

57 Infatti, «[q]uando l'analogia è applicata da un insieme di relazioni sociali ad un altro e da questi alla natura, la sua ricorrente struttura formale è facilmente riconosciuta e dotata di una verità che si autoconvalida». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 85.

58 *Atharvaveda*, 12,4,34. Trad. in C. Orlandi, S. Sani (a cura di), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992.

59 *Atharvaveda* 2,28,1. Trad. in C. Orlandi, S. Sani (a cura di), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992.





ni nella letteratura sanscrita ed è emblematicamente impiegato fin da uno dei più antichi e celebri esempi di attribuzione d'efficacia causale a determinate pratiche rituali. È questo il caso presentato in una sezione dello *Śatapathabrāhmaṇa* in cui, mentre si elencano le valenze dell'atto rituale, si sottolinea la cruciale importanza del compimento dell'oblazione al fuoco (*agnihotra*), la cui interruzione –o il non compimento– scatenerebbe conseguenze di enorme portata:

4. Now when he offers in the evening after sunset, he offers for the good of that (sun) in the embryo state, he benefits that embryo; and since he offers for the good of that (sun) in the embryo state, therefore embryos here live without taking food. 5. And when he offers in the morning before sunrise, then he produces that (sun-child) and, having become a light, it rises shining. But, assuredly, it would not rise, were he not to make that offering: this is why he perform that offering. 6. Even as a snake frees itself from its skin, so does it (the sun-child) free itself from the night, from evil: and, verily, whosoever, knowing this, offers the Agnihotra, he frees himself from all evil, even as a snake frees itself from its skin; and after his birth all these creatures are born; for they are set free according to their inclination.<sup>60</sup>

Dunque –riassumendo i passaggi di quanto illustrato dalla sezione dello *Śatapathabrāhmaṇa*–, proprio come un embrione (*garbha*) richiede nutrimento per potersi sviluppare e giungere al suo 'sorgere' alla vita, similmente il sole è nutrito dal rito sacrificale e grazie a questo spunta dall'oscurità. Allo stesso modo, come il serpente si libera della pelle così il sole, sulla scorta degli effetti del sacrificio, si divincola dalla tenebra.

Un principio 'logico', quello qui dettato, che ritorna fino al *Mānavadharmasāstra*, ben dimostrando, con la sua persuasività, le capacità

60 *Śatapathabrāhmaṇa*, 2,3,1,4-6 (4. *sa yatsāyamastamite juhōti | garbham evai tatsantam abhijuhōti garbham santam abhikarōti sa yadgarbham santam abhijuhōti tasmād ime garbhā anaśnanto jīvanti ||* 5. *atha yatprātara anudite juhōti | prajānyaty evai nametatso 'yaṃ tejo bhūtvā vibhrajāmāna udeti śaśvaddha vai nodiyādya adasminn etām āhutiṃ na juhuyāt tasmād vā etām āhutiṃ juhōti ||* 6. *sa yathāhis tvaco nirmucyeta | evaṃ rātreḥ pāpmanā nirmucyate yathā ha vā ahistvaco nirmucyetaivaṃ sarvasmāt pāpmano nirmucyate ya yevaṃ vidvān aghnotraṃ juhōti tadetasyaivānu prajātimimāḥ sarvāḥ prajā anu prajāyante vi hi srjyante yathārtham ||*). Trad. in J. Eggeling (a cura di), *The Śatapathabrāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist.). Inoltre, per altri esempi di questa logica mimetica negli ambiti della retorica sacrificale, *Śatapathabrāhmaṇa*, 1,3,5,15-16; 1,6,3,36; 3,1,4,3; 3,6,2,15-17; 3,6,3,1-3; 6,2,2,7; 9,3,3,17-18; 9,4,3,11-12; 10,1,5,4; 14,3,2,1-2.

di tenuta di una *doxa* retta istituita, ossia di una ortodossia socialmente riconosciuta come tale:

3.75. In questo mondo, [il capofamiglia] s'impegna sempre nella recitazione privata e nei riti per gli dèi, giacché colui che osserva i riti per gli dèi sostiene questo mondo, mobile e immobile.

3.76. L'oblazione gettata correttamente nel fuoco raggiunge il sole. Dal sole nasce la pioggia, dalla pioggia il cibo, e da questo la prole.

3.77. Come tutte le creature per vivere dipendono dall'aria, così, per esistere, gli altri stadi della vita dipendono dal capofamiglia.

3.78. Giacché ogni giorno i capifamiglia sostentano con conoscenza e cibo anche le persone degli altri tre stadi, il capofamiglia è tra gli stadi il più elevato.<sup>61</sup>

Attraverso tali associazioni 'libere', i nostri autori sfruttano la forza semiotica della similitudine, la quale permette di spostare il carico della significazione logica, contenuto nella constatazione delle somiglianze e delle analogie, sui meccanismi di costituzione e giustificazione di determinate pratiche. Essi, usando il potere performativo della composizione e dei loro pronunciamenti (*mántra kaviśastá*),<sup>62</sup> fanno diventare 'realtà' ciò che identificano e mettono in relazione reciproca attraverso il *bándhu*.<sup>63</sup> E questo è

61 *Mānavadharmasāstra*, 3,75-78.

62 Cfr. E.B. Findly, *Mántra kaviśastá. Speech as Performative in the Rgveda*, in H.P. Alper (a cura di), *Mantra*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 15-47; L. Renou, *Les pouvoirs de la parole dans le hymnes védiques*, in «Samjñā Vyākaraṇa», 1(1954), pp. 1-12.

63 A proposito della forza performativa del linguaggio, negli ultimi anni vari specialisti hanno creduto opportuno applicare le diverse variazioni teoriche sugli *speech acts* (ossia quelle formulate dai due principali autori, J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1962; J.R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969) ad alcuni testi classici sudasiatici. Cfr., ad es., G. Thompson, *On Truth-Acts in Vedic*, in «Indo-Iranian Journal», 41(1998), pp. 125-153; L.L. Patton, *Speech Acts and Kings' Edicts: Vedic Words and Rulership in Taxonomical Perspective*, in «History of Religions», (1995), pp. 329-350; E.B. Findly, *Mántra kaviśastá. Speech as Performative in the Rgveda*, in H.P. Alper (a cura di), *Mantra*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 15-47; J. Taber, *Are Mantras Speech Acts? The Mīmāṃsā Point of View*, in H.P. Alper (a cura di), *Mantra*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 144-164. Anche in questi contesti, tuttavia, è necessario sottolineare che il modello performativo presentato dalla teoria di Austin richiede integrazioni sociolinguistiche, per poter meglio valutare le ragioni dell'efficacia, o meno, di certi *speech acts*, la quale è necessariamente da leggere in relazione agli statuti e alle disparità dei capitali simbolici posseduti dai parlanti. Cfr., per alcune proposte

il punto nodale di tutto il ragionamento fin qui presentato: il trasferimento che determinati operatori (i quali debbono parte della loro efficacia operativa al loro essere posizionati ideologicamente, socialmente e sessualmente) riescono a produrre e a rendere riconoscibile, permette loro di passare dalla 'mera constatazione', propria della logica delle similitudini e delle equivalenze, all'utilizzo strumentale dell'analogia ai fini del condizionamento epistemico. A partire dal riconoscimento di una esplicita logica dei fenomeni naturali, si arriva a dettare una logica dei fatti sociali. Così, le tracce del legame logico naturale individuato, ora riconoscibili dall'insieme degli agenti come date, fungono da agevole itinerario per individuare le cause di fenomeni oggettivi,<sup>64</sup> permettendo agli operatori specialisti di fissare dei criteri di attribuzione della responsabilità.<sup>65</sup>

L'esame di questa logica può quindi servire a comprendere la natura di certe rappresentazioni sociali e le maniere con cui queste sono state giustificate. Ma non solo:

[a]n analysis of the connections or bhandus forged between the social classes, the three worlds, the cardinal directions and the entities of other realms thus furthers our understanding of the working of the varṇa system –both qua system and as a set of interrelationships between three or four components. It also demonstrates something of the insidious nature of the varṇa scheme. A classificatory system that functions to order the social whole also is applied to

---

di emendamento del quadro austiniiano, P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 38-46; 132-136; P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, pp. 55-59; 83-95. Inoltre, è di sicuro interesse per il tema in oggetto guardare all'utilizzo del modello degli *speech acts* in ambito giuridico. Cfr., ad es., W. Twining, D. Miers, *How to do Things with Rules*, Weidenfeld and Nicolson, London 1991.

64 Cfr. G. Gren-Eklund, *Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads*, in «Indologica Taurinensia», 12(1984), pp. 107-118; L. Renou, 'Connexion' en védique, 'cause' en bouddhique, in AAVV (a cura di), *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*, The Adyar Library, Madras 1946, pp. 55-60.

65 Merita soffermarsi su un distinguo fatto da Kelsen: «Se un fatto avviene, l'uomo primitivo non si chiede: 'qual è la causa di questo?', bensì, 'chi ne è responsabile?' Non è questa una interpretazione causale, ma una interpretazione normativa della natura, e, poiché la norma della retribuzione che determina le relazioni reciproche degli uomini è uno specifico principio sociale, noi possiamo chiamare quest'interpretazione una interpretazione socio-normativa della natura». H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), p. 212.

spatial perception itself; the categorization of space and society is achieved within the same taxonomical economy.<sup>66</sup>

Proprio per queste ragioni le applicazioni del suddetto processo logico sono state numerose, a partire dagli albori della speculazione medica sudasiatica (che nello *Atharvaveda* pare usare criteri logici di tipo allegorico, mimetico, omeopatico),<sup>67</sup> ai casi in cui è servito a stabilire la ‘ragionevolezza’ di certi costumi etici (come quello secondo cui «whatever food a man consumes in this world, that (food), in return, consumes him in yonder world»),<sup>68</sup> fino al momento in cui governa l’articolazione logica dei discorsi sulla ‘legge del taglione’ presentata nella trattatistica normativa. Il *Mānavadharmasāstra* è, ancora una volta, la voce più eloquente a riguardo:

8.334. Al ladro, come deterrente, il sovrano mozzerà la parte del corpo con cui egli ha compiuto il misfatto, qualunque essa sia.<sup>69</sup>

A questo punto può dirsi avvenuto l’ambito trasferimento di un dato *modello di mondo*, che così transita dal piano della rappresentazione dello stesso a quello delle ambizioni e delle sensazioni carnee di coloro che *in quel mondo* vanno ad abitare e *dentro* il quale dovranno muoversi.

- 
- 66 B.K. Smith, *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 156-157.
- 67 Esempio a riguardo è il caso in cui si collega la carnagione gialla provocata dall’itterizia ai gialli piumaggi di specifici uccelli. Cfr. *Atharvaveda*, 1,22,1-4. Cfr., per altri esempi in ambito medico di associazione basata sul principio logico ‘come-così’, *Atharvaveda*, 1,3,9; 6,44,1; 6,91,2; 6,105,1-3; 7,101,1. Inoltre, sulla logica delle similitudini, delle equivalenze e sul ricorso alle concordanze numeriche, J. Gonda, *Le religioni dell’India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 238-242; S. Sani, *Tecnica enumeratoria e potere magico del nome negli incantesimi dell’Atharvaveda*, in AAVV, *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini, Pisa 1981, pp. 101-138.
- 68 *Śatapathabrāhmaṇa*, 12,9,1,1. Trad. in J. Eggeling (a cura di), *The Satapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist.). Questa stessa celebre stanza ritorna in numerosi altri testi, fra cui anche *Mānavadharmasāstra*, 5,55: «55. Coloro che sanno spiegano la natura della carne dicendo ‘io mangio qui sulla terra la carne (*māmsa*) di colui che mi (*mām sa*) mangerà nell’aldilà’».
- 69 *Mānavadharmasāstra*, 8,334. Inoltre, R.A. Yelle, *Rhetorics of Law and Ritual: A Semiotic Comparison of the Law of Talion and Sympathetic Magic*, in «Journal of the American Academy of Religion», 69(2001), n. 3, pp. 627-648.

5. Sugli interessi pratici dei nominatori e degli enunciatori delle 'correlazioni salienti' (bāndhu)

Creato il legame fra differenti fenomeni è possibile costruire un principio riconoscibile di causalità, sul quale, mostrando di averne compreso a fondo la 'natura', i poeti vedici (*kavī*) intendono acquisire il primato di veridizione. Visti da questo lato, essi sono i soli a saper cogliere il 'legame di ciò che è con ciò che non è' (*sāto bāndhum āsati*).<sup>70</sup> Detto primato si esprime attraverso l'uso dotto della parola in ambito sacrificale (*vāc*).<sup>71</sup> Onde evitare di correre il rischio della delegittimazione di un tale prestigio, i poeti ammettono di non possedere questo primato in quanto tali,<sup>72</sup> bensì riconoscono che gli dèi stessi sarebbero gli artefici del suo conferimento. Ciò, tuttavia, appare essere più la ricerca di un'alleanza—in particolare con il dio guerriero Indra—<sup>73</sup> che una vera subordinazione agli dèi. Alleanza strategica, la cui necessità è imposta dal contesto antagonistico che traspare dalle strofe del *Rgveda*, e che ha dato adito all'associazione dei *kavī* con Indra e del conflitto bellico con lo scontro poetico (*vājineṣu*).<sup>74</sup> Viene qui alla luce la commistione di piani che collega inseparabilmente la pratica poetica e semiotica dell'identificazione dei nessi relazionali con gli interessi oggettivi di coloro che mirano a ottenere da questa risultati tanto 'simbolici' quanto 'economici' e 'politici'.<sup>75</sup> Una congerie di interessi che caratterizza

70 *Rgveda*, 10,129,4. Primato di veridizione dei *kavī* che continua a essere preteso fino all'epoca delle redazioni epiche. Emblematica la sua ripresa in *Bhagavadgītā*, 2,16 (*nā 'sato vidyate bhāvo nā 'bhāvo vidyate sataḥ | ubhayaḥ api dr̥ṣṭo 'ntas tv anayos tattvadarśibhiḥ ||*).

71 Cfr., per alcuni riferimenti al primato e al potere della parola (*vāc*) nelle *saṃhitā* vediche, *Rgveda*, 10,71; 10,125 (due interi inni dedicati alla parola); 8,100,10 (dove la parola è detta dominatrice degli dèi); 10,98,7 (dove la parola è ascoltata dagli dèi); 10,114,8 (dove la parola è estesa e grande tanto quanto il *brahman*); *Atharvaveda*, 4,1,1 (dove la parola è matrice dell'essere e del non essere).

72 Cfr., ad es., *Rgveda*, 8,21,4: «We the inspired poets who (have not) *bāndhu*, we have captured thee». Trad. in B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 160.

73 Cfr. *Rgveda*, 1,132,3: «Indra is in fact known as he who seeks to fight (to take for himself) the cows for the benefit of the *bandhukṣīt*». Trad. in B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 161.

74 Cfr. B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 77-105; 153-166 (in part. 92-99; 160-162).

75 È necessario qui richiamare alla distinzione fra diverse concezioni della figura del 'poeta' e ricordare la natura 'interessata' del 'poetare' dell'antichità sudasiatica. Come è stato sottolineato, «[n]elle culture arcaiche [...] il poeta è [...] l'uomo che

gran parte della produzione testuale di area brahmanica, a partire dalle *samhitā* vediche fino ai *dharmasāstra*. Ed anche qui vale il principio secondo cui «la similarità è un'istituzione».<sup>76</sup>

Di fatto, fin dal contesto vedico più antico di cui abbiamo testimonianza testuale, con il potere di attribuire causalità a determinati fatti si possiede anche il potere di predire gli effetti e quindi di prescrivere il da farsi. È chiaro per questo come sia stato possibile che il potere della parola con cui si rivelano o identificano le 'correlazioni salienti' (*bāndhu*), e perciò i significati del reale, sia stato reputato tale fino al punto di meritare un oggettivo compenso (*dakṣiṇā*).<sup>77</sup>

---

domina in tutti i suoi aspetti l'arte della parola ed è, quindi, in immediata connessione con l'insieme di quei campi di attività ove la parola può avere influenza positiva o negativa. Non, dunque, solo poeta; anzi, forse, per nulla poeta in senso moderno, giacché [...] mancano a lui completamente i contrassegni del disinteresse e dell'interiore esigenza del poetare». E. Campanile, C. Orlandi, S. Sani, *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, in E. Campanile, *Saggi di linguistica comparativa e ricostruzione culturale*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, p. 216.

76 M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93.

77 «The *dakṣiṇā*, according to the Vedic sacrificial ideology, is what crowns the effort of the poet who reveals symbolic connections». B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-european Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, p. 158. Per alcuni antichi impieghi del termine *dakṣiṇā*, si vedano: *Śatapathabrāhmaṇa*, 1,9,3,1 (sul completamento del rituale e il conferimento conclusivo della *dakṣiṇā* – celebri stanze sul desiderio del sacrificante poi riprese anche in *Mānavadharmasāstra*, 2,2-5); 3,5,1,17-25 (su *vāc* come *dakṣiṇā*); 4,3,4,2-7 (sul significato e il senso della *dakṣiṇā*, in quanto 'ciò che rinvigorisce gli dèi'); 11,1,3,7 (sul fatto che non debba esserci oblazione senza la *dakṣiṇā*); 12,7,1,14 (sulle trentatré *dakṣiṇā*, intese come medicamenti salubri); 13,1,5,6 (sul sacrificio commensurato alla *dakṣiṇā*); 13,7,1,13-15 (sui territori come *dakṣiṇā*); 14,1,1,32 (sulla *dakṣiṇā* come gloria per il sacrificante). Anche se la *dakṣiṇā* non va intesa come una tariffa prefissata – o come un compenso tassativo –, l'atto sacrificale in cui essa non venisse corrisposta verrebbe non solo a perdere d'efficacia ma sarebbe nocivo, come detto in chiusura della narrazione di *Aitareyabrāhmaṇa*, 6,34-35. Inoltre, sul tema della '*dakṣiṇā* rifiutata', S.W. Jamison, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 92-96. La determinazione della gratuità o meno dell'atto sacrificale, come è facile capire, presenta varie difficoltà ed è anche per questo che certe opere discutono sul senso della *dakṣiṇā*, come si evince, ad es., dalla lettura della conversazione fra Bhīṣma e Yudhiṣṭira in *Mahābhārata*, 12,79,4-18; 12,80,7-20. Ad ogni modo, il fatto che la *dakṣiṇā* venga intesa come quota dovuta a fronte di prestazioni rituali oppure come dono conferito per meriti non basta a mascherare gli interessi degli operatori 'disinteressati', i quali, peraltro, sono esplicitamente manifesti: «3. A questi, se si tratta dei migliori tra i nati-due-volte, il cibo deve essere dato assieme al compenso rituale, mentre agli

Credo meriti, a questo punto, soffermarsi su tale aspetto, ossia su come si combinano fra loro il pronunciamento poetico dei *kaví* e gli interessi pratico-simbolici che derivano dall'esercizio degli stessi pronunciamenti. Il quadro degli elementi e degli interessi in gioco è solo apparentemente complesso: oltre alle componenti antagonistiche esterne al circolo dei poeti e dei loro sostenitori ci sono precise reti di interessi simbolici ed economici interne all'ambito di coloro che sono dediti alla composizione poetica vedica e al pronunciamento della 'parola sacrificale'.

Per comprendere meglio il profilo di questa duplice struttura di interessi riporto di seguito una sezione del *Rgveda* in cui si intessono, a partire dal fondativo atto di nominazione, fitti legami 'logici' fra il trittico 'ispirazione, sapere, moralità' e la derivata triade 'competenza, collegialità e compenso'.

L'inizio dell'inno, infatti, elogia i conferitori di nomi e il loro collegio, specificando che costoro, poiché ispirati e 'favoriti' dalla parola, vedono quel che gli occhi altrui non sono in grado di vedere:

1. O divinità che domini la formula, il primo inizio della parola fu quando si mossero per porre la denominazione [*nāmadhēyam*]: ciò che di loro c'era di più luminoso, ciò che era senza impurità né frode, tutto questo, che era riposto in profondo segreto, per il loro amore divenne evidente. 2. Quando i saggi col pensiero crearono la parola, quasi nettando la farina col vaglio, allora i colleghi conobbero il loro collegio: il loro luminoso segno distintivo era stato riposto nella parola. 3. Col sacrificio essi erano andati sulla traccia della parola: di lei trovarono che era penetrata nei poeti; portandola fuori, la diffusero in molti luoghi. E lei i sette metri acclamano insieme. 4. E uno che pur vede, non ha visto la parola; e uno che pur ode, non la ode. Essa ad un altro ha manifestato il suo corpo, come allo sposo la ghindata sposa innamorata.<sup>78</sup>

Il potere della nominazione è chiaro ai redattori di quest'inno, che infatti procedono listando, senza indugi né imbarazzi, i pericoli a cui va incon-

---

altri il cibo cotto deve esser dato al di fuori dell'arena sacrificale. Così si afferma. 4. Il re offrirà, secondo il merito, ogni sorta di gemme ai *brāhmaṇa* esperti nel Veda, nonché il compenso (*dakṣiṇā*) per i sacrifici». *Mānavadharmasāstra*, 11,3-4.

78 *Rgveda*, 10,71,1-4. Trad. in R. Ambrosini, *Dal X libro del Rgveda*, Giardini, Pisa 1981. Oltre alle note di Ambrosini alla sua traduzione dell'inno –al quale si potrebbe aggiungere anche *Rgveda*, 10,166,1-5–, si veda, come corredo e commento a questo gruppo di strofe, B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 158-159.

tro il poeta che si cimenta, arbitrariamente e in autonomia, nell'atto dello stabilire le 'correlazioni salienti' (*bāndhu*) e dunque le significazioni:

5. Di un altro dicono che è saldo e grasso nella colleganza, ma non lo invitano più alle contese [*vājineṣu*]; questi si muove con illusione improduttiva, perché ha udito una parola senza frutti e senza fiori [*aphalām apuṣpām*]. 6. Chi ha abbandonato il collega che la pensa come lui, non ha più alcuna parte nella parola. Ciò che costui ode, l'ode invano; non conosce la via del retto agire [*sukrtāsya pānthām*]. 7. I colleghi che hanno occhi e che hanno orecchi sono però incapaci ad improvvisare: perché ci sono alcuni che assomigliano a stagni che arrivano sino alla bocca e sino alle ascelle; altri, invece, a stagni adatti per il bagno. 8. Quando i conoscitori della formula sacrificano insieme, da colleghi, con improvvisazioni composte col cuore, allora non c'è dubbio che uno possa restare indietro per le insidie che altri gli tendono; altri, invece, vanno avanti, perché nel recitare la formula hanno avuto successo. 9. Quelli che non vanno né avanti né indietro e non sono né conoscitori della formula né attivi nella spremitura del latte acido, questi si accostano malamente alla parola e, senza saperlo, tessono una trama d'acqua. 10. Tutti i colleghi si rallegrano col collega che si segnala ed arriva come dominatore del collegio: questi, infatti, allontana il peccato e offre il nutrimento: tra loro, diviene colui che è mandato in prima linea in occasioni di battaglie campali [*vājīnāya*].<sup>79</sup>

A parte l'importanza delle dinamiche collegiali qui illustrate, è l'inizio di questo inno vedico ad esser particolarmente rilevante per il mio discorso, poiché presenta una delle più antiche attestazioni del composto *nāmadheya* (in senso stretto l'atto di 'assegnare un nome'), il quale è segno evidente della consapevolezza circa il potere di significazione per via in-

79 *Rgveda*, 10,71,5-10. Trad. in R. Ambrosini, *Dal X libro del Rgveda*, Giardini, Pisa 1981. Merita far notare qui le forti affinità semantiche fra il tema *vāja-* (forza, vigore, potere, scontro, lotta, contesa, agone), da cui il termine usato nel sopracitato passo rgvedico per indicare la contesa e lo scontro poetico (*vājina*), e i termini derivati dal tema *viji-* (soggiogare, subordinare, conquistare, vincere), impiegati – in un ben diverso contesto temporale e tematico – per indicare figure come quella del 'sovrano conquistatore' (*vijigṛṣu*). Cfr., ad es., Kauṭilya, *Arthaśāstra*, 6,2,13; 6,2,21-24; 7,3,1; 7,4,4; 7,6,1; 7,7,1; 7,8,11; 7,9,45; 7,11,37; 7,12,30; 7,13,1; 7,13,26; 7,13,37; 7,13,42; 7,14,1; 7,14,10; 7,16,1; 7,18,3-5; 7,18,17; 7,18,38; 9,1,1; 9,6,31; 13,1,1; 13,3,22; 13,4,29; 13,4,54; 13,5,1. Inoltre, sempre a proposito del contesto antagonistico che sta sullo sfondo della competizione poetica vedica, J. Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 79-82; M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, vol. 2, pp. 194-201. E ancora, J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague 1963.



dessicale.<sup>80</sup> Pare proprio che questi autori avessero ben compreso che l'atto di dare un nome equivale al 'porre in essere' dei veri e propri 'oggetti' – quasi a dire *nomina sunt res*–, dei quali, da quel momento in poi, si potrà continuare ad aver cognizione tramite la 'ri-convocazione' degli stessi per via linguistico-rappresentativa. E ciò è ribadito nelle parti a seguire dell'ino citato, nelle quali, come si è visto, l'atto di nominazione è poi ulteriormente declinato nei termini sia della sua capacità di individuazione, di selezione, di cernita, di messa a fuoco e di chiamata in primo piano, sia del suo ricorrere alla parallela messa in ombra, esclusione e isolamento di altri aspetti del reale.

Tutto questo doveva risultare talmente chiaro e convincente da provocare un ampio numero di ulteriori e puntuali considerazioni, a partire dall'antica proposta interpretativa formulata dal Buddha –che presenta il celebre accostamento dei 'nomi' (*nāma*) alle 'forme' (*rūpa*), come attestato in tanti *sutta* della tradizione *theravāda* e poi ampiamente discusso dalle correnti dell'*abhidharma*–,<sup>81</sup> fino alle sofisticate speculazioni di Nāgārjuna e Vasubandhu, a loro volta riprese ed espanse dagli autori delle correnti *yogācāra* e dai loro interpreti.<sup>82</sup>

Ed era questo stesso riconoscimento del potere reificante insito nell'uso del linguaggio a giustificare il transito dall'atto d'individuazione e di nominazione poetica delle equivalenze alla pratica della legittimazione logica delle prerogative e dei privilegi dei 'professionisti' della nominazione e della correlazione saliente (*bāndhu*), che già in *Ṛgveda* sono chiamati *bandhukṣīt*.<sup>83</sup> L'antagonismo doveva inoltre esser tale da far sì che la logi-

80 Un fenomeno da intendere in simmetria con quanto studi recenti hanno mostrato a partire da tutt'altri contesti. Cfr., ad es., H. Laycock, *Words without Objects. Semantics, Ontology, and Logic for Non-Singularity*, Claredon Press, Oxford 2006; R.J. Nelson, *Naming and Reference. The link of word to object*, Routledge, London 1992.

81 Cfr. K.H. Potter (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VII. Abhidharma Buddhism. To 150 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996, pp. 44-47.

82 Cfr., solo per alcuni esempi di studi dedicati a questi aspetti, J. Kramer, *Notes on the Rūpa Section of the Pañcaskandhakavibhāṣā*, in «China Tibetology», 21(2013), pp. 86-99; E. Shulman, *Language, Understanding and Reality. A Study of their Relation in a Foundational Indian Metaphysical Debate*, in «Journal of Indian Philosophy», 40(2012), n. 3, pp. 339-369; The Cowherds (a cura di), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2011; R.W. Perrett, *Is Whatever Exists Knowable and Nameable?*, in «Philosophy East and West», 49(1999), n. 4, pp. 401-414; A. Wayman, *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 (in part. il cap. *Vedantic and Buddhist Theory of nāma-rūpa*, a pp. 505-528).

83 Cfr. *Ṛgveda*, 1,132,3.

ca della legittimazione delle prerogative e dei privilegi del poeta vedico – in seguito estesa all’intera compagine brahmanica–, si esprimesse anche attraverso l’utilizzo di crudeli e brutali maledizioni –riconosciute dall’insieme degli agenti come logiche e legittime poiché fondate sulla suddetta dinamica logica dei *bándhu*– rivolte, ad esempio, a coloro che stentassero a riconoscere le proprie vacche come proprietà dei *brāhmaṇa*.<sup>84</sup>

Una situazione questa ben riassunta da Jan Gonda, quando dice che

[i] brahmani dispongono di tutto un codice di simili ‘connessioni’ o ‘correlazioni’ e con le loro azioni rituali possono influire sui processi macrocosmici e curare così i propri interessi e quelli dei loro committenti, aumentare o garantire la loro potenza, salute, beni, durata della vita e sopravvivenza. Questo lavoro intellettuale dei brahmani era quindi in prima linea una faccenda pratica.<sup>85</sup>

Spero sia ora chiaro che quella che Witzel ha chiamato «science of homologies»<sup>86</sup> ha implicazioni non solo rituali e linguistiche, ma anche sociali, politiche ed economiche. È anche per tener testa alle tensioni antagonistiche che in diverse occasioni le antiche raccolte vediche presentano dispositivi retorici che assomigliano all’esercizio di un’arte marziale, impiegati dai poeti –in quanto portatori del vero (*rtāvān*)– sia nella loro politica di istituzione di un patrimonio di verità (*rtá, satyá*), sia nel tentativo di difendersi o di fuggire le minacce degli avversari ‘pronunciatori di malignità’, dei ‘falsi’ e degli ‘offensori degli dèi’ (*duruktán, anrtán, devaníd*).<sup>87</sup>

84 Cfr., per degli esempi di marcata arroganza brahmanica in tema di interessi materiali, *Atharvaveda*, 12,4,1-53; 12,5,1-73.

85 J. Gonda, *Le religioni dell’India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981, p. 238.

86 M. Witzel, *The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu. (Materials on Vedic Śākhās, 8)*, in M. Witzel (a cura di), *Inside the texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard Oriental Series, Opera Minora, vol. 2, Cambridge 1997, p. 330.

87 Cfr. L. Renou, L. Silburn, *Un Hymne à énigmes du Rgveda (1.152)*, in «Journal de psychologie normale et pathologique», 42(1949), pp. 268-269. Inoltre, per due studi in cui vengono esaminate le articolazioni assunte dal contesto oppositivo e antagonistico in seno alla letteratura vedica, H.W. Bodewitz, *The Dark and Deep Underworld in the Veda*, in «Journal of American Oriental Society», 122(2002), n. 2, pp. 213-223; R. Ronzitti, *Testimonianze di ateismo nel Rgveda*, in M. Mariani, R. Ronzitti (a cura di), *Ricerche di linguistica diacronica, prospettica e retrospettiva*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2001, pp. 21-34.

6. *Appena prima che il mondo appaia come appare. Sulle ragioni pratiche della salienza e della rilevanza logiche*

Con quanto detto fino a qui ho cercato di sottolineare da un lato l'efficacia delle pratiche di significazione e dall'altro il loro essere orientate al conseguimento di risultati oggettivi e tangibili. Attraverso il loro impiego, detti autori hanno cercato di strutturare degli itinerari logici che fossero capaci di orientare le forme consuetudinarie dell'esperienza empirica e di prevederne le conseguenze. Con l'impiego sistematico di dette pratiche logiche questi autori hanno infatti mirato a vari obiettivi, a partire dalla fondazione di premesse che consentissero l'esercizio di forme di 'solidarietà sociale' in senso ancora una volta durkheimiano,<sup>88</sup> fino all'istituzione dei criteri di distinzione e di divisione dei diversi campi sociali. Mete senz'altro legittime, ma che spesso, sotto il peso della volontà di usufrutto esclusivo dei privilegi e dei benefici propri della convivenza solidale stabilitasi al seguito di convenzioni fra campi antagonisti, hanno visto lo scadimento e la strumentalizzazione ideologica tipici dell'uso egemonico dei saperi e delle rappresentazioni condivise.

Ognuno di questi impieghi è tuttavia segnato da due aspetti inseparabili fra loro: perseguire l'imposizione della propria visione e dei propri criteri di divisione sociale implica anche un lavoro implicito, il quale mira al velamento o alla trasfigurazione di quelle forme di arbitrio che stanno alla base della visione della realtà che si intende imporre. Quasi come se, per riuscire a mostrare una direzione specifica, fosse necessario, da un lato, occultare tutte le altre possibili e, dall'altro, velare le ragioni oggettive che fanno sì che se ne favorisca una specifica. Un tale 'mostrare nascondendo' è tipico del ragionamento che assume le tinte e i toni del mito, e ricorda le implicazioni sottese alla massima vichiana secondo cui «homo non intelligendo fit omnia».<sup>89</sup>

88 Cfr. E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 93-234. Inoltre, D. Lockwood, *Solidarity and Schism. 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 1-66.

89 Cfr. Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 284-285: «Perché come la metafisica ragionata insegna che 'homo intelligendo fit omnia', così questa metafisica fantastica dimostra che 'homo non intelligendo fit omnia'; e forse con più verità detto questo di quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma egli col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa».

Effettivamente, in molti casi in cui si assiste al tentativo di fondare e giustificare un arbitrio, una pratica preferita su altre, una data scala valoriale, subentrano varie tipologie narrative e meta-narrative attraverso le quali si tenta di traghettare l'insieme degli agenti dalla sponda dell'arbitrario a quella del legittimo.<sup>90</sup> L'affabulazione mitica e la meta-narrazione sono stati spesso i veicoli privilegiati per questa traversata. A questo decisivo atto di 'traduzione' rimandava già Geertz nei primi anni settanta:

[r]eligion, by fusing ethos and world view, gives to a set of social values what they perhaps most need to be coercive: an appearance of objectivity. In sacred rituals and myths values are portrayed not as subjective human preferences but as the imposed conditions for life implicit in a world with a particular structure.<sup>91</sup>

È tuttavia necessario cercare di 'naturalizzare' le divisioni sociali, poiché altrimenti non potrebbe procedere la conseguente 'naturalizzazione' dei doveri degli individui investiti dalle divisioni stesse. Individui che non devono percepirsi come occupati in attività arbitrarie e frutto di convenzioni, bensì come intenzionalmente impegnati nello svolgimento di azioni scaturite e congeniali alla 'propria natura' (*svabhāva*). Tengo qui a sottolineare l'importanza di quest'ultimo aspetto, figurato dal sostantivo *svabhāva*. Si tratta di un composto derivato dall'incontro del prefisso *sva-* (ossia 'proprio') con il termine *bhāva* (che rimanda al 'modo di essere', allo 'stato d'animo', alla 'natura'), composto che può anche essere reso come 'proprio posto', 'condizione naturale', 'natura', 'natura specifica', 'propria natura', 'ambito proprio', 'con-naturato'. Il termine *svabhāva* è

90 Cfr., sulle implicazioni relative al passaggio dalla condizione di arbitarietà a quella di legittimità, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 102-103; 186-187; 241; P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 114-116; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 14; 25; 32-33.

91 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, p. 131. Antica pratica, questa, riconosciuta fin da B. Pascal, *Pensieri*, 294; J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Mondadori, Milano 2002, pp. 70-71. Inoltre, per altre possibili interpretazioni dello stesso processo giustificativo, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 51; 54; 100-101; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 32-33; M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 85; 90; B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 4-5.

usato prescrittivamente nel trattato di Manu,<sup>92</sup> dove partecipa dell'atto di individuazione e di definizione di vari tipi di 'innate nature' ed è intrecciato con tutta una serie di 'attività dovute' (*karman*), assegnate ai viventi fin dal momento della generazione del mondo<sup>93</sup> e qui presentate nei termini di 'propria indole pratica' (*svakarman*).<sup>94</sup> Ne consegue che nel *Mānavadharmasāstra* il riferimento allo 'specifico modo d'essere' (*svabhāva*) di un agente –il quale non è mai astratto, bensì sempre posizionato all'interno di un punto particolare del campo sociale– sia vincolato ai 'doveri pratici della classe sociale' a cui questi appartiene (*svadharma*),<sup>95</sup> creando una stringente sinonimia e sovrapposizione fra doveri, azioni e natura (*svadharma*, *svakarman*, *svabhāva*). Importante mossa sincretica questa, che trova esemplare espressione anche in *Bhagavadgītā*, 18,40-48.<sup>96</sup>

92 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2,23; 2,97; 2,124; 2,213; 8,78; 9,15-16; 9,37-39. Particolarmente interessante, in merito al portato anche metaforico di *svabhāva*, è *Mānavadharmasāstra*, 9,38, in cui il nostro composto –inserito all'interno di una discussione circa i modi di intendere il rapporto di forza che sussiste fra il seme del maschio e il grembo femminile che lo riceve– è adoperato per far riferimento a quel che dovrebbe consentire la riconoscibilità o meno dell'indole, delle maniere d'esistenza, dei modi d'essere, di stato e di specificità di un uomo. Ragionamento che si regge su di una 'logica del riconoscimento' sottostante, la quale, peraltro, è quella che permette l'estendibilità di questo 'principio' a tutte le forme di vita, flora e fauna incluse, secondo quanto già detto in *Mānavadharmasāstra*, 1,41-50.

93 Cfr., ad es. *Mānavadharmasāstra*, 1,26-30; 1,41-42; 1,87-91.

94 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 1,53; 2,183; 8,206-207; 8,418; 9,115; 9,207; 10,1; 10,24; 10,40; 10,50; 10,74; 10,80; 11,99; 11,122.

95 Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2,150; 3,3; 5,2; 7,15; 8,41; 8,335; 8,391; 9,167; 10,97-98; 10,119.

96 Altri possibili riferimenti ai legami 'naturali' che le fonti normative stabiliscono quando trattano dei rapporti fra condizioni deontiche (*svadharma*) e posizioni pratiche (*varṇa*) sono: *Āpastambadharmasūtra*, 2,10,4-15; *Gautamadharmasūtra*, 10,1; 10,7; 10,49-50; *Mānavadharmasāstra*, 1,88-90; 10,75-79; Kāuṭīya, *Arthasāstra*, 1,3,5-7. Anche qui il tentativo è quello di trasferire la forza coercitiva delle proprietà 'oggettive' conferite dalla natura (*svabhāva*) sui ruoli assegnati dalla divisione sociale che si intende, in tal modo, naturalizzare. Non a caso l'autore del *Mānavadharmasāstra*, distinguendo fra i vari modi d'essere delle cose –come nel caso della partizione fra atti svolti 'secondo il pelo' (*anuloman*) oppure 'contro il pelo' (*pratiloman*) presentata in *Mānavadharmasāstra*, 10,13; 10,16-17; 10,25; 10,31 [per un'antologia di altre fonti sanscrite circa questo aspetto nodale si veda G. Kelkar (a cura di), *Dharmakośa*, Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍala, Wai 2000, vol. 5 (*varṇāśramakāṇḍa*), pt. 2, pp. 1427-1534)]–, intende trarre profitto dall'accostamento 'logico' fra i modi della 'natura' e i *modus vivendi* degli agenti sociali. Cfr., per una discussione su alcune delle logiche che legano le classificazioni 'secondo natura' alle divisioni sociali, W. Halbfass,

In tal senso la procedura è duplice: se tramite l'ausilio di pratiche logiche si persegue l'obiettivo ambizioso, quanto necessario, di saldare assieme i contorni delle divisioni e delle strutture oggettive con quelli delle strutture cognitive,<sup>97</sup> allo stesso tempo serve il velamento dell'arbitrarietà dei propri principi e dei propri assiomi. Vale a dire che senza ricorrere a delle forme di condizionamento epistemico sarebbe difficile giungere al *consensus omnium* circa la cogenza del reale. Esse sono dunque un requisito necessario per ritenere pensabile la conservazione degli ordinamenti sociali e politici, ora non più percepiti come meramente imposti, bensì come dati dalla 'natura delle cose'. Infatti, essendo

[o]ggetto di conoscenza per gli agenti che lo praticano, il mondo economico e sociale esercita un'azione che prende la forma non di una determinazione meccanica, ma di un effetto di conoscenza. È chiaro che, almeno nel caso dei dominati, questo effetto non tende a favorire l'azione politica. Sappiamo infatti che l'ordine sociale deve in parte la sua stabilità al fatto di imporre schemi di classificazione che, essendo conformi alle classificazioni oggettive, producono una forma di riconoscimento dell'ordine, quella che implica il disconoscimento del carattere arbitrario dei suoi fondamenti: la corrispondenza tra le divisioni oggettive e gli schemi classificatori, tra le strutture oggettive e le strutture mentali, è all'origine dell'adesione originaria all'ordine costituito.<sup>98</sup>

---

*Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, State University of New York, Albany 1991, pp. 347-405. E non è certo a caso che la 'rottura epistemica' messa in atto dai vari esponenti delle correnti buddhiste si rivolga proprio a simili costrutti e 'universali', sui quali le precedenti tradizioni fondavano le ragioni logiche sia dei privilegi sia degli svantaggi di cui si facevano portavoce. Cfr., per l'attacco di Dharmakīrti alla nozione di *jāti* –così come alla presunta condizione di privilegio a questa 'naturalmente' annessa–, V. Eltschinger, 'Caste' et philosophie bouddhique. Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement réaliste des dénominations sociales, Arbeitskreis Für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 2000, pp. 103-115.

- 97 «L'artificio cognitivo fonda allo stesso tempo l'istituzione sulla natura e sulla ragione scoprendo che la struttura formale delle istituzioni corrisponde alle strutture formali delle sfere non umane». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93. Da qui l'esigenza della naturalizzazione delle divisioni sociali imposte e della costruzione dello spazio sociale ripartito in 'classi'. Cfr. P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge 1999 (rist.), pp. 229-251; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 25-28; M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 141-165; B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 141-171.
- 98 P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, p. 121.

Ma se da un lato è necessario che gli agenti percepiscano e riconoscano come giustificate –e quindi le misconoscano in quanto arbitrarie– determinate distinzioni e disposizioni istituite al seguito dell'imposizione, esse, per garantirsi una permanenza duratura, debbono anche essere valutate come le più idonee e dotate di maggior valore. Occorre per questo operare ancora su due fronti, sia «[...] trasformando le relazioni sociali interessate in relazioni elettive dai significati disinteressati, sia legittimando le relazioni di dominio (arbitrarie) come relazioni naturali, ordinarie e logiche».<sup>99</sup>

È qui che il processo di imposizione di una propria visione del mondo deve ricorrere al secondo momento del condizionamento epistemico, attraverso il quale le forme di conformismo e consenso logico –così come intese a partire da Durkheim–,<sup>100</sup> vengono affiancate da forme di conformismo e di consenso morale interiorizzate. Ora, al seguito del discorso che si avvale del rimando alle 'cose così come sono', va posto quello sulle 'cose così come è giusto che siano', intrecciando i piani del giudizio ontologico e deontologico, in vista di rinnovata efficacia.<sup>101</sup>

È dunque per ragioni pratiche che la descrizione di un dato fenomeno precede – e 'motiva' – l'introduzione di un giudizio valoriale e morale. Un ragionamento deduttivo degno di questo nome, però, non ammetterebbe il passaggio da premesse descrittive a conclusioni prescrittive:<sup>102</sup> quest'ultime, infatti, sono possibili solo ignorando il fatto che dalla mera constata-

99 G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, CEDAM, Padova 2002, p. 147.

100 «Se ad ogni istante gli uomini non si accordassero su queste idee essenziali, se non possedessero una concezione omogenea del tempo, dello spazio, della causa, del numero ecc., ogni accordo –e quindi ogni vita comune– diverrebbe impossibile tra le intelligenze. Perciò la società non può abbandonare le categorie al libero arbitrio dei singoli, senza abbandonarvi essa stessa. Per poter vivere essa non ha soltanto bisogno di un certo grado di conformismo morale; essa non può fare a meno anche di un minimo di conformismo logico». E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 19. Inoltre, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 180-182; P. Bourdieu, *Genesis and structure of the religious field*, in «Comparative Social Research», 13(1991), pp. 3-5.

101 Difficoltà insita in ogni teoria della dottrina giuridica, dal momento che il distinguo e la valutazione di una norma si muove secondo tre livelli: quello deontologico (in cui il giudizio mira a stabilire il giusto e l'ingiusto); quello ontologico (in cui il giudizio riscontra il valido e il non valido); quello fenomenologico (in cui il giudizio guarda a ciò che è efficace o non efficace). Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 23-44.

102 Questo, in sintesi, quanto dettato dalla formulazione comunemente nota come 'legge di Hume', anche chiamata 'ghigliottina di Hume', oppure 'forza di Hume'.

zione (descrizione) dell'essere non è dato arrivare all'indicazione (prescrizione) del dover essere, il quale ha come solo fondamento 'logico' la trasfigurazione in senso morale dei fenomeni descritti.<sup>103</sup> Ma il rigore logico qui non può darsi, in quanto renderebbe ingiustificabili le inferenze morali, le quali si reggono non certo su constatazioni empiriche, bensì sull'incremento valutativo arbitrariamente abbinato alle stesse. Di contro, non curandosi della neutralità descrittiva delle proprie premesse, il discorso normativo continua a impiegarle in maniera strumentale, se non altro per 'dar ragione' della quota di aggravio valoriale presentata in certe sue conclusioni.<sup>104</sup>

Anch'esso in cerca dell'ambita sintesi fra 'conformismo logico' e 'conformismo morale', l'autore del *Mānavadharmasāstra* –coerente con la sua 'politica della percezione'– promuove la suddetta rappresentazione del mondo: il suo è un inventario 'logico' del reale e dei doveri dei viventi, che deve essere incorporato da quest'ultimi attraverso la reiterata pratica di specifici comportamenti e di 'condotte consentite' (*ācāra*).<sup>105</sup> E una volta che gli 'occhi di tutti' vedono il *medesimo* mondo è possibile procedere con l'articolazione delle logiche retributive derivanti. Logiche riguardanti le forme dell'agire in un dato modo *in quel* mondo, a partire dalle quali possono poi declinarsi le varie forme d'uso di sé, le attese, le speranze e il riconoscimento delle forme di ricompensa.

### 7. *Sul senso dell'aver sott'occhio quel che è 'sotto gli occhi di tutti'*

Nelle pagine precedenti ho scelto di concentrare la mia attenzione su quel che certi autori sudasiatici hanno voluto porre 'sotto gli occhi di tutti'. L'obiettivo era quello di ampliare gli orizzonti della riflessione sul tema

Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 496-497.

103 Lungi tuttavia da voler così liquidare la questione qui sollevata. Per avere un'idea più chiara delle complessità che si annidano dietro simili tematiche si veda lo studio di B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 215-676. Inoltre, S. Yablo, *Coulda, Woulda, Shoulda*, in T. Szabo Gendler, J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 441-492.

104 Vedo come emblema di questo processo la creazione della categoria dei 'delinquenti nati' (*apadhvamsaja*). Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 10,41; 10,46; 10,61.

105 Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 56-57; 135-171.



della 'salianza', cruciale oggi come allora. Ritenevo, infatti, che materiali come quelli qui raccolti potessero offrire nuove occasioni per comprendere meglio la sistemica che governa il disporsi dei processi di definizione e di istituzione del 'reale'. Processi condivisi, laboriosi e davvero determinanti. Processi che muovono da semplici atti discorsivo-indessicali e arrivano fino a formare e orientare la percezione e la valutazione dei fenomeni. Processi che plasmano e anticipano le forme collettive del riconoscimento e dell'assegnazione dei gradi di salienza.

Le fonti selezionate volevano fungere da spunto per estendere la riflessione attorno a questi temi, arrivando a trattare aspetti non sempre evidenti: mentre è ampiamente noto quanto l'esperienza sensibile risenta dei pregiudizi e degli a priori 'concettuali', non potremmo dire altrettanto circa la consapevolezza dei rapporti che ci sono fra questi e gli a priori 'perceptuali'. Riuscire a tener presenti i rapporti e i vincoli che sussistono fra 'concetti' e 'percepti' è tuttavia decisivo. Si pensi solo al fatto che quest'ultimi, riposti e incistati nella 'carne' e nei sensi di tutti, fungono da veri e propri termini di paragone dell'esperienza sensibile, tanto vincolanti quanto anticipanti:<sup>106</sup> per riuscire a vedere e a cogliere il valore di *qualcosa* –come è noto fin dall'*incipit* autocritico del *Trattato sulle sensazioni* di Etienne de

106 Torno qui a rievocare quel che L. Fleck, ormai decenni fa, ha scritto circa i vincoli esercitati dagli 'stili di pensiero', i quali sono intesi alla stregua di costrittori che operano al livello delle rappresentazioni condivise e che orientano e addestrano la cognizione (ma anche, devo aggiungere, la percezione): «L'individuo non ha mai –o quasi mai– la coscienza dello stile di pensiero collettivo, che quasi sempre esercita una costrizione incondizionata sul suo pensiero e che è semplicemente impossibile poter contraddire». L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 100. Inoltre, R.S. Cohen, T. Schnelle (a cura di), *Cognition and Facts. Materials on Ludwick Fleck*, Reidel, Dordrecht 1986. In questione, dunque, c'è il tema dell'eteronomia vs autonomia, da intendere a partire dall'interdipendenza fra il senso di identità individuale e quello di appartenenza a un più esteso 'collettivo di pensiero', per dirlo ancora con Fleck. Cfr. J.R. Wettersten, *Autonomy or heteronomy? That is the question*, in «Social Epistemology», 17(2003), n. 23, pp. 317320. In ogni caso, gli agenti sociali risentono cospicuamente dell'ingombro delle rappresentazioni istituite e condivise: «I membri del gruppo latente non intendono intenzionalmente creare lo stile di pensiero che sostiene la forma dell'organizzazione: si tratta di un prodotto collettivo. [...] È necessario un unico assunto iniziale, quello minimo, che i membri vogliono che la comunità sopravviva pur senza abbandonare la loro autonomia individuale. Le costrizioni della situazione permettono solo certe soluzioni. Adottando la strategia più semplice, i membri iniziano a camminare insieme lungo un sentiero che termina con la costruzione collettiva di uno stile di pensiero». M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 75.

Condillac<sup>107</sup> serve aver già visto e valutato *qualcos'altro*. Ma questa sistemica non è mai evidente. Non ne avvertiamo né la presenza né, tantomeno, l'invasione. Serve sforzo per arrivare a cogliere quanto, e in che termini, le proposizioni ideali condivise siano in relazione alle ambizioni intime e alle sensazioni incorporate dei singoli agenti. Serve sforzo per vedere quello che appare chiaro, familiare, consueto, regolare. È una 'fatica logica' quella che si sente quando si cerca di cogliere quel *qualcosa* che agevola e favorisce l'apparire evidente di *qualcos'altro*.

Avendo in mente questi aspetti ho ritenuto sensata la scelta di analizzare il dettato logico di alcuni testi normativi, i quali non nascondono le proprie ambizioni regolatrici e ordinanti. Trattati come il *Mānavadharmasāstra*, ad esempio, non fanno fatica nel dichiarare il proprio primato, non si sforzano di attenuare l'asprezza delle proprie persuasioni. Parlano 'chiaramente', sono espliciti nel dire a tutti come stanno le cose. Talvolta appaiono addirittura sorpresi della miopia di chi li circonda, ragion per cui il loro parlare assume quasi i tratti dello stupore: 'ma come fate a non vedere che *questo* è ciò che dovete fare?'. Ed è proprio questa disinvoltura che ha attratto la mia attenzione. Una forma di disinvoltura implicita, 'naturale', tipica di coloro che sanno di 'avere ragione', che si aspettano di essere capiti, che non hanno dubbi circa il riconoscimento collettivo del loro parlare: sanno che le loro persuasioni sono salienti, che il loro ragionare è cogente.

Apparendo pienamente avvertite a riguardo, le prescrizioni presenti nelle opere normative attingono a piene mani alla forza persuasiva che viene dalle analogie con la natura, cercando così di conferire 'naturalità' e legittimità all'idea di mondo che ambiscono a porre 'sotto gli occhi di tutti'. In questi testi i 'naturali' modi d'essere delle cose sono prima indicati e poi accostati al dover essere –tutt'altro che 'naturale'– di specifiche norme e prassi, rendendo sempre più opaca la cifra della loro convenzionalità. Questa particolare sistemica del consenso logico-percettivo e propriocettivo pone le basi per manovre successive, che proseguono fino

107 Che riporto qui in breve, ma alla cui lettura estesa e contestuale rimando: «Non sapremmo ricordarci l'ignoranza nella quale siamo nati, è uno stato che non lascia tracce dopo di sé. Non ci ricordiamo d'aver ignorato solo ciò che ci ricordiamo di aver appreso, e per osservare ciò che impariamo, bisogna già sapere qualche cosa: bisogna essersi accorti di avere qualche idea, per notare che si hanno idee che non si avevano». E.B. de Condillac, *Trattato sulle sensazioni*, in Id., *Opere*, a cura di G. Viano, UTET, Torino 1976, pp. 339-340. Sorprende, ma a questo punto spero neanche troppo, il parallelismo fra queste considerazioni e il bersaglio della 'perlustrazione circa il pre-supposto' (*pūrvaparikṣā*) di Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 9,1-6.

al punto in cui vi è pieno consenso tra le forme di constatazione estetica, epistemica ed etica.

Tale è il potere pratico che viene dal partecipare di una medesima semi-sfera, tale è la forza del linguaggio condiviso, il quale né è tutt'altro né coincide col parlante. Come scrive Paolo Virno,

[...] il pensiero verbale non cerca un corpo qualsiasi (questo o quel suono articolato) per diventare fenomeno e *res*, ma è in se stesso corporeo, fenomenico, cosale; fa tutt'uno, dunque, con il lavorio dei polmoni e dell'epiglottide, che i suoni articolati produce.<sup>108</sup>

Molte delle stanze del *Mānavadharmasāstra* non fanno mistero di questi processi, rendendo esplicita la consapevolezza autoriale circa il modo in cui le forme logiche possono influenzare le esperienze sensibili.<sup>109</sup> Nel quadro della sua articolata politica della percezione, anche l'autore del *Mānavadharmasāstra* si è adoperato per la diffusione di una specifica rappresentazione regolare e regolante del 'reale', atta a orientare il disporsi degli schemi di valutazione e di percezione dei singoli.<sup>110</sup> Un 'reale' che però diventa 'mondo' solo se prende corpo, ossia solo se qualcuno introietta le idee, le parole e le immagini che pongono in essere *quel* mondo. A quel punto, ossia una volta 'naturalizzato' e incorporato, un determinato disegno *di* mondo può arrivare a essere la matrice della familiarità e dell'affinità esperita dai sensi con cui qualcuno in carne ed ossa lo tocca e lo vede. Non potrebbe esser diversamente, peraltro, visto che «[o]gni teoria, la parola lo indica, è un programma di percezione; tanto più è vero se si tratta di una teoria del mondo sociale».<sup>111</sup> D'altra parte, le idee sul mondo e sulla re-

108 Cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 123.

109 Come già detto, sarebbe difficile negare questo aspetto a un'opera come il *Mānavadharmasāstra*, vista e considerata, ad es., la sequenza degli argomenti ivi trattati. Cfr. P. Olivelle, *Structure and Composition of the Mānava Dharmaśāstra*, in «Journal of Indian Philosophy», 30(2002), n. 6, pp. 537-542.

110 Cfr., sugli esiti a cui si ambisce con l'istituzione di una norma, F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 167-204. La metafora delle regole e del gioco –ma anche quella dei vincoli e della lotta– rende bene il senso e la portata della dimensione immersiva e ripetitiva in cui si esercitano gli agenti. Con il protrarsi dell'abituazione alle 'regole' del 'gioco' da esse governato si assiste poi alla loro penetrazione nella carne dei giocatori. Cfr. G. Calleja, *In-Game. From Immersion to Incorporation*, MIT, Cambridge 2011.

111 P. Bourdieu, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, p. 122.

altà non possono restare tali se intendono sopravvivere all'incalzante contingenza delle pratiche. A tal fine son costrette a diventare pratiche anch'esse, trovando dimora stabile nei corpi dei viventi. È seguendo simili strade che le proposizioni normative hanno guadagnato l'intimo degli agenti, inoculando il 'verbo nella [loro] carne' e vincolandoli, senza più stupore né spaesamento, alla cogenza *col* mondo che a quel punto gli si poneva di fronte. *Un* mondo visto e sentito come estremamente saliente, rilevante, sensato, significativo.

L'esame di opere come queste, dunque, è indispensabile per chi intende mettere a fuoco gli snodi che permettono il passaggio dal pronunciamento di descrizioni 'neutrali' (le quali servono sia a 'mostrare' sia a far 'constatare' la logica che governa i processi reali) alla costituzione di tutta una serie di livelli di conformismo, sia logico sia percettivo.<sup>112</sup> E sono questi i processi che permettono l'*embodiment* dei criteri con cui il singolo determina la salienza o meno dei fenomeni di cui fa esperienza.

Ed è precisamente questo il senso del mio esplorare alcune delle strategie rappresentative e discorsive per il cui tramite, ieri come oggi, un particolare ritratto *del* mondo riesce a diventare *il* mondo che 'tutti hanno sotto gli occhi'.

---

112 Sono a tutti gli effetti esempi della condizione vincolante entro cui si svolge il ragionamento condiviso di una data collettività, i cui membri, dando per scontate e tacite le ragioni e le cause dell'apparire come 'oggettive' delle cose –poiché queste sono state obliate per il tramite del misconoscimento delle loro condizioni di produzione–, cercano ora non tanto cause quanto responsabilità. In questo senso, sia il pensiero sia le percezioni ordinarie possono risultare prive di dubbio, al contrario dello scetticismo che sottopone a scrutinio proprio quel che pare ovvio. Cfr. R.N. McCauley, *Why Religion is Natural and Science is Not*, Oxford University Press, New York 2011.



*Finito di stampare  
nel mese di settembre 2016  
da Digital Team - Fano (Pu)*