



verifiche

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

- M. Giusti *Filosofia del diritto senza Scienza della logica? Un dibattito in corso sulla filosofia sociale di Hegel*
- A. Nuzzo *Hegel's Idea of Philosophy and the World at the End*
- M.A. Werle *Motivos da estética de Kant na estética de Hegel*
- S. Tortorella *Dietro le quinte dell'eticità: normatività e disposizione soggettiva nella Fenomenologia dello spirito*
- A. Süner *Bringing Back the Picture: A Revision of the Pictorial Understanding of Language in Light of Wittgenstein*
- J.M. Fritzman
M.D. Guerrero
E.S. Moorhead *Everything is Its Opposite: Bennett's Stalemates, Willard's Draws, Kant's Antinomies, and Hegel's Sublation*
- F. Chiereghin *I correlati neurali dell'intersoggettività. Nota su alcune scelte lessicali a proposito dei neuroni specchio*

VERIFICHE 2022

1-2

2022

ANNO LI N. 1-2

verifiche
rivista semestrale
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici
Sede: via Francesco Algarotti 13/a – 35125 Padova
Direttore responsabile: Antonella Benanzato
Amministratore: info@verificheonline.net
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25
Anno LI - N. 1-2 Gennaio-Dicembre 2022
www.verificheonline.net

PREZZO € 55,00

Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

Direzione/Editors

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.

Redazione/Editorial Staff

Michela Bordignon, Francesco Campana (Editorial Guidelines), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Elena Nardelli, Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

Consiglio scientifico/Advisory Board

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines. Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», c/o Luca Illetterati, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitaniato 3 - 35139 Padova, Italy.

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

info@verificheonline.net

www.verificheonline.net

Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

FASCICOLI SINGOLI/SINGLE ISSUES

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a/By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa - Filiale terzo settore Veneto centro, via Jappelli 13 - Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella casuale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

info@verificheonline.net

www.verificheonline.net

Cover Design by Giulia Battocchia

verifiche

Anno LI, N. 1-2, 2022

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via F. Algarotti 13/a - 35125 Padova
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Monzese 40 - A. LI (1-2), 2022

v *Editoriale / Editorial*

Padova Hegel Lectures

1 *Filosofia del diritto senza Scienza della logica? Un dibattito in corso sulla filosofia sociale di Hegel*

Miguel Giusti

19 *Hegel's Idea of Philosophy and the World at the End*

Angelica Nuzzo

37 *Motivos da estética de Kant na estética de Hegel*

Marco Aurélio Werle

Essays

61 *Dietro le quinte dell'eticità: normatività e disposizione soggettiva nella Fenomenologia dello spirito*

Sabina Tortorella

87 *Bringing Back the Picture: A Revision of the Pictorial Understanding of Language in Light of Wittgenstein*

Ahmet Süner

109 *Everything is Its Opposite: Bennett's Stalemates, Willard's Draws, Kant's Antinomies, and Hegel's Sublation*

J.M. Fritzman, Miguel D. Guerrero, and Emma S. Moorhead

133 *I correlati neurali dell'intersoggettività. Nota su alcune scelte lessicali a proposito dei neuroni specchio*

Franco Chiereghin

Discussions

163 *The Practical Beyond Ethics. Notes on George di Giovanni's Interpretation of Classical German Philosophy*

Paolo Livieri

179 *Evaluations are No Propositions: A Reply to Kantian Nonconceptualists Concerning the Critical Theory of Taste*

Mahyar Moradi

203 *Kant über das Erhabene und die Freiheit. Zum Gefühl der übersinnlichen Bestimmung des Gemüts*

Barbara Santini

229 *Der sich begreifende Begriff. Nota sui significati di concetto nella Scienza della logica di Hegel e la sua genesi*

Paolo Giuspoli

255 *Socialisation and Personification as Forms of Domination in Marx*

Pablo Pulgar Moya

- 277 *Un argomento fenomenologico contro l'esistenza del libero arbitrio*
Luca Zanetti
- 303 *Il dibattito sul realismo e le sue dicotomie: immagine manifesta vs immagine scientifica del mondo e ontologia vs epistemologia*
Andrea Velardi
- 323 *L'amore e oltre. Note a Il dio dalle frecce fiorite. Miti e leggende dell'amore in India, di Giuliano Boccali*
Franco Chiereghin

Book Symposium

On Angelica Nuzzo's *Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Melville, Molière, Beckett*

Edited by Giovanna Luciano

- 337 *Introduction*
Luca Illetterati
- 343 *A Philosophy of Crisis: Immanence and Normativity in Hegel's Logic*
Giovanna Luciano
- 349 *Obliquity in Question: Method, Transformation, and Metaphilosophical Implications*
Giovanna Miolli
- 359 *Hegel's Discursive Logic: The Re-Enactment of Method*
Giulia Bernard

- 367 *Advancement, Stasis, Revolution: On Angelica Nuzzo's Approaching Hegel's Logic, Obliquely*
Giulia La Rocca
- 373 *On the Use of Literature in Philosophy. Considerations on Angelica Nuzzo's Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Melville, Molière, Beckett*
Francesco Campana
- 379 *Approaching Hegel's Logic, Obliquely – Once Again*
Angelica Nuzzo

Book Reviews

- 387 I. Chiaravalli, *L'oggetto puro. Matematica e scienza in Descartes*
(Matteo Favaretti Camposampiero)
- 393 L.L. Pizzichemi, *L'uso di sé. Il concetto di 'uso' in Kant e la questione del fondamento della filosofia trascendentale*
(Mateja Lara Schmidt)
- 398 S. Møller, *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*
(Lara Scaglia)
- 403 Marina F. Bykova (a cura di), *The Bloomsbury Handbook of Fichte*
(Francesco Azzarone)
- 409 Karen Ng, *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*
(Silvia Locatelli)
- 413 Andrea Staiti, *Etica naturalistica e fenomenologia*
(Rosario Croce)

L'AMORE E OLTRE. NOTE A IL DIO DALLE FRECCHE FIORITE. MITI E LEGGENDE DELL'AMORE IN INDIA, DI GIULIANO BOCCALI

di Franco Chiereghin*

Abstract. *The Author shows how the ancient Indian tradition displays an irreducible originality if compared to other traditions, especially when examined in contrast to the Western one. Such an originality appears as the Author analyses an exceptional number of myths and legends on the topic of love bequeathed by the ancient Indian tradition. Among these, it stands out the way in which Kama (Love) shoots flowered arrows at Gods, as they relate to human beings, and as the human beings relate to each other. In the final part of the essay, the Author shows how the most exquisite forms of love mark the moment in which love goes beyond itself into the absolute transcendence of brahman, which is ineffable and without qualities.*

Keywords: *tapas (ardour); trivarga (the three objects of worldly existence); divine polarity; the great Goddess; shakti (energy); tantra (doctrine); brahman*

Nell'antica tradizione del pensiero indiano è presente una ricchissima messe di racconti, miti e leggende che narrano, attraverso infinite sfumature dal sublime all'abiezione, lo strapotere dell'amore sugli uomini, sugli dèi e nel rapporto tra uomini e dèi. In uno studio recente Giuliano Boccali espone e riassume con ricchezza di citazioni testuali e con illuminanti commenti quelle antiche narrazioni, dando rilievo alla straordinaria varietà delle vicende amorose, ricche di toni, epici e drammatici, sensuali e teneri, filosofici e di profonda religiosità¹. La lunga e assidua familiarità col mondo dello hinduismo permette all'Autore di schiudere qui un percorso originale al mondo amoroso, lasciandosi

* Università di Padova

¹ G. Boccali, *Il dio dalle frecce fiorite. Miti e leggende dell'amore in India*, Bologna, il Mulino, 2022.

guidare, ora con commossa partecipazione ora con garbata ironia e sorridente malizia, dal *dio dalle frecce fiorite*, Kamadeva (Eros o Cupido nella tradizione greco-latina).

Nell'esaminare quelle che mi sembrano le linee di forza dell'esposizione dell'Autore (e sacrificando inevitabilmente molto della ricchezza del testo), vorrei soffermarmi in particolare sul modo in cui egli riesce a mettere in luce le ragioni dell'assoluta originalità dell'interpretazione dell'amore offerta dal mondo indiano. Anche quando atteggiamenti o formulazioni potrebbero indurci a superficiali accostamenti con la tradizione occidentale, l'interpretazione di Boccali ci aiuta a segnare le invalicabili linee di demarcazione che pongono le creazioni dello spirito indiano come irriducibili ad altri contesti culturali.

Rileggendo il celeberrimo inno X, 129 del *Rigveda*, vero e proprio scrigno d'inesauribili suggestioni, Boccali mostra come quella che si rivelerà essere la natura ancipite di Kama si radichi nella sequenza teogonica custodita da questa antichissima testimonianza. In essa si dice che ciò da cui tutto germina è *tapas*, l'ardore dal quale si genera l'Uno, il cui «sviluppo primordiale» è Kama. A sua volta Kama sta all'origine di *manas*, della coscienza, e con questa derivazione si è già varcata la soglia che porta dall'Uno alla proliferazione della molteplicità e ai contrasti e alle opposizioni che ne scaturiscono. Questi, in realtà, sono già prefigurati in forma eticamente neutra proprio in ciò che *tapas* contiene potenzialmente in sé. Com'è posto in rilievo dalla tradizione successiva, *tapas* può infatti manifestarsi sia come ardore del desiderio da cui si generano l'universo e gli infiniti contrasti che esso ospita; sia come ardore dell'ascesi grazie alla quale l'universo si riassorbe nell'Uno². Da questo punto di vista, è lecito scorgere un'identità profonda fra *tapas*

² Entrambi questi aspetti del desiderio sono presenti in Shiva, dio supremo e contraddittorio, perché realizza in sé sia la natura dell'asceta inflessibile sia la natura dell'amante dalle mille risorse, lasciando inconciliate le due nature (ivi, pp. 43-44). Proprio per questa sua intrinseca contraddittorietà, non credo sia un caso che di esso sia impossibile indicare l'origine. Questa impossibilità, che per qualunque altro essere sarebbe una vergogna indicibile, per Shiva è una prerogativa necessaria, perché ciò che sta all'origine di tutto non può avere esso stesso un'origine (ivi, p. 48).

e Kama, indispensabili entrambi per intendere le dinamiche della realtà mondana, della sua espansione come della sua contrazione e dissoluzione nell'Uno³.

Questa duplicità segna profondamente la natura di Kama. Il suo mito, così come si stabilizza e si precisa nella tradizione hindu, racconta come Kama venga generato da un atto spontaneo di Brahma e questa sua generazione segna fin dall'origine il destino del dio dell'amore. Brahma è al di là di ogni dualismo, di ogni opposizione, indifferente al bene e al male perché trascende ogni molteplicità. La sua creatura, invece, ha caratteristiche opposte e realizza in sé in forma esemplare proprio le più acute tra le opposizioni che Brahma trascende infinitamente. Kama, infatti, potrebbe essere definito mediante una sequenza di *díssoi lógoi*, di discorsi duplici che ne illuminano la natura ancipite. È genialmente multiforme nelle sue manifestazioni, ma queste possono essere anche disastrose e devastanti⁴; può esercitare una violenza brutta sulle donne, ma conosce anche gli struggimenti dell'«amore da lontano»⁵; induce al tradimento segreto o spudorato, ma custodisce anche la più esclusiva dedizione amorosa; sta al fondo del prostituirsi, ma anche della fedeltà incondizionata; conosce i momenti della sensualità gioiosa più esplosiva, ma anche la più pura aspirazione a congiungersi con la realtà suprema e più profonda⁶.

Questi dualismi si trovano riassunti emblematicamente proprio nell'iconografia del *dio dalle frecce fiorite*: il legno del suo arco è di canna da zucchero, ma la corda è formata da una catena di api nere, simbolo del «desiderio volubile e insaziabile»; le punte delle frecce sono fatte di fiori, ma non per questo fanno meno male di quelle d'osso o di metallo; suo compagno di strada è il pappagallo

³ Cfr. *ivi*, pp. 11-13.

⁴ Si pensi, ad esempio, per quanto riguarda la stirpe umana, alla necessità dell'incesto per la proliferazione del molteplice, passibile anch'esso di manifestazioni contrastanti. Cfr. l'incesto consumato da Prajapati, il padre di tutte le creature, e non consumato nei gemelli Yama e Yami (cfr. *ivi*, pp. 33-37).

⁵ La lontananza d'amore è «uno dei segreti più preziosi che l'India ha saputo scavare» (*ivi*, p. 102).

⁶ *Ivi*, pp. 9-10.

(Kama non ha ali) e suo amico è «Primavera» (maschile in sanscrito), ma le truppe su cui può contare, i Mara, sono gli «Assassini» che confondono le menti di quanti sono colpiti dalle frecce scagliate da Kama e pongono ogni possibile ostacolo sulla via di chi ricerca la conoscenza. Significativo è anche l'animale-mostro (*makara*) che figura sulle insegne di Kama, un rettile le cui teste diversificate sono dotate comunque di una micidiale dentatura, a simboleggiare la forza lacerante del dio dell'amore⁷. In definitiva, conclude Boccali nel *Prologo*, Kama «poco pensa e divinamente gioca», e tuttavia, impregnando di sé il Tutto come sua origine e sua fine, ne interpreta anche *il fine* essenziale che è di trascendersi in Brahma⁸. Radicato nei dualismi e nei conflitti, attiva in essi dinamiche che, in definitiva, portano a trascenderli, così che la sua freccia fiorita che ferisce è anche quella che guarisce.

Boccali presenta quindi una lunga serie di vicende e di narrazioni affascinanti, delle quali mi limiterò a sottolineare alcuni elementi che mi sembrano illuminare con particolare efficacia le dinamiche con cui Kama «gioca i suoi giochi»⁹. Essenziale è, ad esempio, la modalità con cui Kama informa di sé, mediante la sua natura desiderante, le diverse età della vita¹⁰. Una delle rappresentazioni più significative è quella offerta dal *trivarga*¹¹, dai tre fini dell'esistenza la cui formulazione obbedisce al *dharmā*, l'inderogabile e sacra legge di verità che governa l'universo. Il primo obiettivo che il *dharmā* prescrive al giovane hindu è il piacere: come manifestazione di Kama, il piacere non è solo quello sessuale¹², ma anche

⁷ Ivi, pp. 171-172.

⁸ Cfr. ivi, p.13.

⁹ Bella l'invocazione con cui ci si rivolge a Kama: «tu che vinci l'universo col gioco» (ivi, p. 206). Ricordo, in particolare le pp. 27-52 per gli amori divini, le pp. 15-25 per gli amori tra dèi e umani, le pp. 53 e segg. (capp. IV-X) per gli amori umani.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 145 e segg.

¹¹ Al *trivarga* è dedicata una delle sette sezioni del *Kamasutra* (la cui fama in Occidente, come si sa, è dovuta per lo più a quella sezione delle sette che è dedicata alle posizioni del piacere). Vatsyayana, cui è attribuita l'opera (III sec. d.C.), è perentorio nell'asserire la equivalenza di uomo e donna nella sfera dell'eros.

¹² Significativo è che esso va goduto per sé stesso, anche se è collegato alla procreazione, e che il suo pieno godimento spetta egualmente alla donna come all'uomo.

quello connesso all'esercizio dei diversi sensi, in modo da consentire così al giovane di adempiere all'obbligo sacro di una educazione globale della propria sensibilità. Senza cancellare il piacere, ma solo ritraendolo sullo sfondo, s'impone poi una seconda e diversa dimensione di attività, il 'profitto', che potremmo intendere come 'carriera' o, alla tedesca, *Beruf*, consono alla casta di appartenenza. Sorprendente, ma affascinante, è infine il terzo livello di vita che si sostituisce in modo radicale al secondo, senza tuttavia confliggere con i primi due livelli. Quando nasce il primo nipote maschio bisogna lasciare tutto e ritirarsi in una capanna nel bosco, per condurvi una «vita semplice», il cui centro diventa la cura spirituale, che è poi il *dharma*, la legge sacra in sé stessa.

L'eguale dignità che in questo percorso viene conferita sia alla donna sia all'uomo consente di accennare ad un altro dei temi che attraversa in varie forme tutta la ricerca di Boccali: il ruolo e la funzione della donna nella tradizione hindu, anch'essi passibili di una duplice, contrastante considerazione. Da un lato, com'è esemplificato in modo ripugnante nel *Trattato di Manu sulla norma* (II sec. a.C.?), la donna è resa schiava dell'uomo, cui dovrà obbedienza come ad un dio, anche se è un pervertito e un dissoluto; nell'infanzia le viene imposta la sottomissione al padre, che prosegue nella vita coniugale al marito e continua nell'obbedienza ai figli dopo la sua morte. L'essenziale è che in qualsiasi età della vita la donna non goda mai di una qualsiasi forma d'indipendenza.

A fronte di questo quadro in cui la donna è ritenuta responsabile di tutta la negatività che può colpire i familiari e che per la sua natura corrotta e incapace va costantemente *controllata* (eufemisticamente *protetta*), esiste una ricca messe di testimonianze che vanno nella direzione radicalmente opposta e sulle quali Boccali si sofferma lungamente, con splendide, ampie citazioni dai testi della tradizione.

Vale ricordare, ad esempio, l'incontro della cortigiana Ambapali, bellissima ed elegante, col Buddha. La donna si presenta al Risvegliato assieme al figlio Jivaka, avuto dal re di Bimbisara, e, colpita dalla dolcezza e dalla amorevolezza con cui il Buddha sembra leggere nel suo cuore, gli rivela nel pianto la fonte della propria infelicità. Questa risiede (ed è un tratto sorprendente e

mirabile dell'animo femminile) non nella privazione di beni o in offese ricevute, in incomprensioni o in tirannia da parte di altri, ma, si badi bene, *nella mancanza di qualcosa cui poter aspirare*, quindi nella mancanza di una mancanza più alta e più preziosa, come se l'essenza dell'umano consistesse in questo slancio interiore che non è un vagheggiare inconcludente, bensì un andare sempre *oltre* ogni risultato raggiunto, spento il quale è spento anche quanto di divino l'umanità esprime in noi. Ma soprattutto poter *aspirare* è possibile solo da parte di chi è libero. Per questo Ambapali ha abbandonato la vita di cortigiana, decisa a non consegnare nelle mani di nessuno il suo bene più prezioso: la sua libertà.

Il Buddha trova qui terreno fertile per sviluppare il suo insegnamento di salvezza rasserenante: solo i frutti della meditazione recano con sé la libertà, assieme alla gioia e alla pace, mentre bellezza, fama, fortuna, onori non durano e presto svaniscono. Dopo che Ambapali si è congedata commossa dal Risvegliato, felice di poter custodire la propria libertà, il Buddha continua a sviluppare il suo insegnamento con i monaci più giovani, che non osavano alzare gli occhi sulla bellezza di Ambapali, e con quello più anziano che aveva invece saputo guardarla con naturalezza, senza imbarazzo né desiderio. Rispondendo alle loro domande sul ruolo del femminile, il Beato ricorda come bellezza e bruttezza siano prodotti della nostra mente che nulla hanno a che fare con l'essenza profonda delle cose, la quale li trascende entrambi. Resi consapevoli di ciò, noi continuiamo a *vedere* bellezza e bruttezza, ma la prima non ci affascina così come la seconda non ci ripugna e l'invito conclusivo del Beato è di trascendere questi opposti contrari per attingere la Bellezza in sé che non ha contrario, perché l'unica bellezza che «non sbiadisce e che non causa sofferenza è quella di un cuore compassionevole e liberato»¹³.

Per quanto diffusa sia la devastante concezione del femminile ricordata sopra, vi è un'ulteriore, importante testimonianza che le si oppone, di natura cosmogonica e che affonda le sue radici nella concezione stessa dell'assoluto. È un assoluto ben diverso da

¹³ Ivi, pp. 126-128. Cfr. anche la splendida narrazione del conflitto tra la potenza del distacco e la potenza del desiderio in Buddha e il suo fratellastro Nanda il bello (ivi, pp. 157-166).

quello della concezione ebraico-cristiana che opera attivamente sul mondo e s'impegna nel mondo, addirittura mediante un'opera di creazione incessante secondo alcune teorie medioevali più avanzate. L'assoluto indiano, al contrario, nel possesso intatto della sua perfetta conoscenza, è immobile, è radicalmente inattivo¹⁴. Il problema che qui si presenta (e si presenterà in ogni concezione che voglia partire dall'assoluto) è quello dell'origine della molteplicità, sia essa concepita come reale o come illusoria (non ci si può esimere, infatti, dal rendere ragione dell'insorgere dell'illusione). Intorno al 500 d.C. comincia a diffondersi in tutte le religioni dell'India, con diramazioni anche nel sufismo islamico, una soluzione innovativa al problema. La dualità (che è la prima radice della molteplicità) è interna all'assoluto stesso e articola originariamente la sua unità con la polarità maschile, inattiva e scigno di tutta la conoscenza, e con la polarità femminile che presiede alla creazione e alla manifestazione del molteplice. La polarità femminile è caratterizzata dalla «potenza», *shakti*, e il movimento che, pur nella parità con l'elemento maschile, mette in primo piano la figura femminile, è lo shaktismo¹⁵.

La Dea che incarna la «potenza» è innanzitutto «madre», in un senso ancora più ampio, strutturale e universale della Grande Madre mediterranea. Il suo essere madre, e quindi la sua effusività incontenibile ed esuberante, è inscindibile dal suo porsi, considerata in sé stessa e non dal lato della sua manifestazione, al di là sia del pensare e dell'essere sia del bene e del male, che nel pensiero occidentale sembrano essere i confini invalicabili del senso del mondo¹⁶. Proprio perché *in sé* è radicalmente una e trascendente,

¹⁴ Per indicare qualcosa di simile nella tradizione occidentale, Boccali si rifà giustamente a Spinoza. Mi permetto di aggiungere anche Aristotele, quando definisce il principio come *enérgeia akínēsiās*, come atto che non è azione, proprio perché è immobile, privo di movimento.

¹⁵ Ivi, pp. 147-149. Quando lo shaktismo buddista inverte i ruoli, assegnando all'elemento femminile la conoscenza e a quello maschile l'azione compassionevole verso i sofferenti, non fa che ribadire l'equipollenza dei due poli (p. 149).

¹⁶ Il celeberrimo primo verso di *Rigveda* X, 129: «In principio non era né il non essere né l'essere», sembra offrire un'essenziale base speculativa alla trascendenza della Grande dea.

nel suo manifestarsi nel mondo la Dea è, al contrario, infinitamente molteplice e da essa si originano i due grandi movimenti cosmici di espansione e di riassorbimento del mondo nell'unità. Tra *in sé* e *manifestazione* non vi è contraddizione, perché proprio la trascendenza più radicale consente alla Dea di permeare di sé la totalità del reale senza che nulla di sé rimanga impigliato in esso: come vedremo più avanti, si potrebbe dire che il molteplice comincia a partire *da* essa, ma non *in* essa e questo fa sì che «la Dea sia 'una', manifestata in infinite forme». In sé, essa è impassibile, *acetana*, senza coscienza, fin che la coscienza è quella che sta all'origine dei dualismi e delle opposizioni; ma nella sua realtà più profonda essa è coscienza e conoscenza suprema che travalica i dualismi di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere, di bene e male, «fino al punto da farle inglobare – nella declinazione estrema – la polarità maschile rendendola superflua»¹⁷.

«Poche civiltà» afferma Boccali «hanno indagato a fondo come l'India e valorizzato l'immensità, la complessità, l'ambivalenza del femminile, la sua intrinseca necessità, la sua potenza al limite del non dicibile»¹⁸. Eppure queste convinzioni, giunte a piena maturazione nella seconda metà del I millennio d.C., contrastano violentemente con quel che si è affermato in India a partire dal 1200-1300 fino ad oggi. Probabilmente a causa del puritanesimo islamico, cui si è sovrapposto quello inglese e vittoriano, la tendenza brutalmente repressiva, già presente nel *Trattato di Manu*, si è aggravata soffocando qualsiasi libertà e qualsiasi possibilità di valorizzazione della donna, anche sul piano erotico e sensuale¹⁹.

Su quest'ultimo punto Boccali mostra come siano presenti nella tradizione le posizioni più diverse e i contrasti più acuti: da un lato è caratteristico sia del buddhismo antico sia delle correnti ascetiche il rifiuto della sessualità, vista come il vero ostacolo da rimuovere in vista della liberazione; dall'altro, c'è la posizione più equilibrata dell'ortodossia brahmanica presente nel *trivarga*, dove lo sviluppo della sessualità è un compito sacro specialmente per la

¹⁷ Boccali, *Il dio dalle frecce fiorite*, pp. 152-153.

¹⁸ Ivi, p. 154.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 154-155.

gioinezza; o ancora l'esaltazione senza riserve del femminile nello shaktismo, che trova gli sviluppi più radicali ed estremi nei *tantra*. Come premessa a questi movimenti, l'Autore ricorda più volte come nella mitologia indiana nessun maschio, dal sommo Brahma, agli asceti, ai saggi eremiti, ai re-veggenti, ha saputo resistere al fascino femminile, rompendo almeno una volta i voti sacri. E ciò sta a significare che nella concezione indiana diffusa non solo la conoscenza, ma anche la compiutezza dell'amore inclusiva della sessualità, sono indispensabili per il compimento spirituale più alto²⁰.

Nella complessità del fenomeno amoroso, Boccali traccia con molta finezza il ruolo della sessualità e la sua esaltazione, nei *tantra*, come uno dei mezzi preminenti (anche se non l'unico) per pervenire agli stati elevati di coscienza e all'effettiva liberazione. A fronte del mondo della molteplicità, dispersivo, doloroso, irrimediabilmente scisso dal divino, l'adepto viene avviato, sotto la guida di un guru, ad un esercizio della sessualità che ha funzione liberatoria dal ciclo delle ri-nascite e delle ri-morti, dal *samsara*, in quanto ripristina l'unità profonda col divino che era stata infranta²¹. Un'esasperazione di tale percorso si ha nelle pratiche trasgressive (malviste, in realtà, dalla maggior parte degli hindu), le quali, quanto più sono accentuate tanto più suscitano un senso di colpa ed uno shock emotivo che favorisce il superamento degli angusti confini della conoscenza razionale e il ritorno nell'unità col divino. All'interno di questi itinerari, è significativo che la scelta del partner debba essere compiuta non in base al desiderio sessuale, ma mirando all'altezza delle sue qualità spirituali. È necessario, quindi, raggiungere intenzionalmente un equilibrio assai difficile, perché in sé contraddittorio, tra coinvolgimento e distacco, immersione nella sessualità e particolare purezza interiore.

In fin dei conti, anche nei *tantra* si realizza una peculiare forma di *sacrificio*, questa essenziale chiave di lettura di tutta l'esperienza

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 160 e pp. 180-181.

²¹ Sono note anche in Occidente le pratiche fondate sull'immaginaria fisiologia mistica dei sette *chakra* che il serpente femminile Kundalini percorre dal basso verso l'alto, lungo la colonna vertebrale, per sfociare attraverso la fessura sagittale nella ripristinata unità col dio.

hindu, perché è richiesto che sia mantenuto il controllo cosciente di sé anche nel piacere più travolgente e ciò non solo per dominarlo, per essere padroni e non schiavi di esso, ma anche perché solo in virtù di questo autodominio il piacere può essere goduto compiutamente in ogni sua sfumatura. Questo è ciò che ci viene mostrato anche da tanta iconografia hindu, in particolare nelle antiche sculture che ornano i templi, nelle quali colpisce la singolare compresenza di situazioni eroticamente coinvolgenti e di ieratico distacco di coloro che le stanno vivendo: «la fusione di sensualità e distacco è uno dei segreti più sottili e affascinanti dell'arte indiana»²². In definitiva, ciò che nell'esperienza tantrica conferisce il potere di travalicare i limiti della razionalità ordinaria e di schiudere l'accesso a stati superiori di coscienza, ha anche un importante risvolto sociale. Coloro che riescono a pervenire a questo trascendimento della quotidianità, sopportando tutto il peso delle contraddizioni, sono, al tempo stesso, gli unici giudici del proprio operato; in questo modo, essi infrangono esplicitamente i canoni valutativi e il dominio esteriore esercitato dalla classe sacerdotale brahmanica e si fanno portatori di una potente carica socialmente eversiva²³.

Prima di affrontare la parte conclusiva di questa appassionante ricognizione delle multiformi incarnazioni del dio Kama, credo opportuno ricordare il risalto dato da Boccali ai modi espressivi cui lo hinduismo si è affidato nell'esposizione delle proprie credenze fondamentali. Il veicolo principale è l'arte, la rappresentazione dei contenuti religiosi più elevati è affidata ai poeti di mestiere e non, come può accadere in Occidente, ai santi o ai padri della Chiesa che nella potenza mistica delle loro visioni s'innalzano sicuramente anche alla poesia, ma non sono certo poeti di professione. In India è esplicitamente e programmaticamente l'arte che trasfigura l'immediatezza delle esperienze spirituali e religiose in simboli immortali²⁴.

²² Ivi, p. 222.

²³ Cfr. ivi, pp. 179-187.

²⁴ Si vedano le belle pagine dedicate a Mirabai, la poetessa «mistica folle di Dio» (ivi, pp. 212-216).

Qui s'innesta anche un'altra fondamentale caratteristica del mondo hindu. In India l'individuo nella sua singolarità non interessa, non vi sarebbe posto per individualità quali Eloisa o Madame Bovary; quel che conta è la categorizzazione dei comportamenti individuali, la loro 'tipicizzazione': essenzialmente concrete sono, ad esempio, le relazioni amorose come tali, mentre i singoli sono astrazioni. Si potrebbe anche dire che nei confronti del pensiero occidentale, il quale, a partire dall'insegnamento di Platone e, soprattutto, di Aristotele, ciò che è primariamente reale è la sostanza e le relazioni sono accidenti della sostanza, in India, al contrario, sono le relazioni, le dinamiche ad avere il primato. L'interesse è rivolto non ai costituenti individuali, quanto piuttosto alla rete di correlazioni di cui gli individui sono i crocevia, i punti in cui le relazioni si addensano e si coagulano²⁵.

È tempo ora di affrontare le esperienze più profonde di elevazione al divino, nelle quali l'amore giunge ad un compimento che è, al tempo stesso, superamento di sé nel *brahman* privo di qualità e assolutamente indicibile. Boccali muove dal cuore di due esperienze fondamentali: una è racchiusa nella celeberrima *Bhagavadgita* (il «Canto del Signore»), vero centro spirituale del *Mahabharata*, il grande poema nazionale indiano; l'altra esperienza, che integra la precedente, consiste nella pratica devozionale della *bhakti*²⁶ che è confidenza e devozione amorosa in Dio, il quale contraccambia e cura con eguale dedizione ed amore l'anima umana.

Boccali ricorda come nell'esperienza poetica della *Bhagavadgita* il dio Krishna enunci innanzitutto l'eternità dell'essenza spirituale di ogni essere; a differenza dalle manifestazioni corporee, destinate

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 117 e segg. Forse non è fuor di luogo collegare a questa plurimilenaria attitudine ad assegnare il primato alle dinamiche ed alle relazioni la geniale familiarità che, nell'età contemporanea, gli scienziati indiani mostrano con i più ardui costrutti della fisica quantistica. Nel mondo dei quanti, infatti, non esistono 'oggetti' isolati né fondamenti sostanziali, ma solo una pluralità di prospettive su un mondo intessuto essenzialmente da relazioni. Credo che si muova in questa direzione, ad esempio, anche il riferimento del fisico Carlo Rovelli alla concezione del vuoto di Nagarjuna.

²⁶ Sostantivo ricavato dalla radice verbale *bhaji-* (avere parte-di, partecipare, condividere). Cfr. *ivi*, p. 200.

alla dissoluzione, sia l'uomo sia Dio non hanno cominciato ad essere né mai cesseranno di essere ed ogni loro manifestazione spirituale è eterna: «non nato, eterno, perenne, / questo antico [lo spirito] non è ucciso quando il corpo è ucciso» (*Bhagavadgita*, II, 20). Ne segue una concezione rivoluzionaria dell'azione: essa dovrà mantenersi coerente con gli obblighi di casta, ma sia l'agire sia l'astenersi dall'agire saranno senza scopo, liberi da finalità e pulsioni personali, né vi sarà alcun attaccamento ai frutti dell'agire. L'unico significato e valore dell'azione consisterà nell'essere un'offerta fatta a Dio e quindi nel porsi come servizio di Dio (III, 19 e 30). In questa prospettiva, anche l'azione diventa «sacrificio» che cancella ogni interesse personale: «quel che fai, quel che gusti, quel che offri come oblazione, quel che doni, quel che pratichi come asceti», afferma Krishna, «fallo come un'offerta a me» e «nella rinuncia libero verrai a me» (XII, 6). In questo atto di rinuncia, «tutte le azioni si annullano»; affrancato da ogni attaccamento e col pensiero rivolto alla conoscenza, il liberato «agisce come se stesse compiendo un sacrificio» (IV, 23). Di qui la promessa del Dio: quelli che, assorti in lui, si distaccheranno dalle azioni «senza indugio io li salverò dall'oceano di morte del mondo» (XII, 7)²⁷.

È su questo rapporto al divino che si radica la *bhakti*, che ha origini ancora più antiche della *Bhagavadgita* e che si svilupperà nei secoli come la principale via di ricerca, di realizzazione di sé e di salvezza. Essa consiste nella «devozione amorosa» a Dio (o alla Dea) e comporta il consegnarsi fidente alla sua «grazia». La religiosità espressa dalla *bhakti* investe ed accoglie chiunque si abbandoni fiducioso al divino e questo le conferisce uno straordinario (e rivoluzionario) rilievo sociale. La sua universalità non astratta, ma concretamente vissuta, ha il potere di andare oltre la rigida divisione in caste che sembrerebbe essere l'insuperabile destino di disegualianza e d'ingiustizia della società hindu. La via della *bhakti* è veramente accessibile e praticabile per chiunque voglia percorrerla, anche quindi dai fuori casta che nella loro atroce condizione di miseria e di segregazione sono ritenuti gli 'intoccabili', perché anche solo la loro ombra è ritenuta contaminante. In fin dei conti, la *bhakti* è una 'storia' d'amore dell'umano e del divino così intensa

²⁷ Ivi, pp. 197-201.

da arrivare a capovolgere la visione tradizionale che mira alla liberazione dal ciclo delle rinascite: in alcune posizioni mistiche medievali «vi saranno devoti che invocheranno appassionatamente le rinascite per fruire di nuove vite future dedicate ad amare Dio»²⁸.

Volgendo al termine il proprio itinerario attraverso tanta parte del patrimonio culturale indiano, Boccali mostra come la forza onnipervadente di Kama affidi all'amore (o al 'desiderio') la via di salvezza, il compimento più alto della conoscenza spirituale e quindi del destino di ognuno. L'amore è la fonte e insieme il fine di ogni aspetto dell'esperienza umana, ma con due significative precisazioni. Se amore è il fine dell'umano, non ne è però il termine: «l'amore è in realtà sempre 'di lontano' e sempre oltre, schiudendo orizzonti inattesi, alludendo sempre a livelli di unione più intimi, concreti e al tempo stesso irraggiungibili»²⁹. Amore è capace di attraversare e superare le contraddizioni più laceranti, al di là delle angustie della razionalità calcolante e delle convenzioni sociali, perché non tralascia nulla dell'umano, dalla sublimità dell'ascesi e della rinuncia all'esplosione gioiosa dei sensi. Ma qui le frecce fiorite di Kama si fermano e amore non è, come vorrebbe Dante, l'ultima parola che lega «in un volume / ciò che per l'universo si squaderna»³⁰. Per la concezione indiana il divino può ben manifestarsi nel mondo umano come reciprocità di amore (lo si è visto nella *bhakti*), ma in sé stesso, come fondamento e substrato di ogni cosa «ciò che lega tutte le manifestazioni in una totalità non è l'amore, ma il *brahman* privo di qualità e ineffabile». Anche nelle concezioni teiste, come nella *Bhagavadgita*, il Signore personale non si rapporta all'universo con l'amore, ma ha con esso un legame molto più misterioso e insondabile. Nell'atto in cui si manifesta, il divino si occulta dietro la propria manifestazione. La manifestazione è la divina illusione, la *maya*, che consente al divino di sottrarsi alla vista di chiunque; ciò in cui esso si rivela è il medesimo che lo nasconde, vera e propria *apocalisse* che occulta mentre rivela. Forse questo intreccio indissolubile e difficilmente sondabile tra occultamento e

²⁸ Ivi, pp. 201-202.

²⁹ Ivi, p. 219.

³⁰ *Paradiso*, XXXIII, 86-87.

manifestazione si trova adombrato nel modo migliore in pochi versi della *Bhagavadgita*, dove il Principio dice di sé: «Da me, nella mia forma immanifesta, tutto questo universo è promanato. In me sussistono tutti gli esseri, ma io non sono in essi, né gli esseri sono in me: guarda il mio divino, misterioso potere!» (IX, 4-5). Dove è evidente che ciò che rende misterioso il tutto è la coesistenza della trascendenza assoluta con l'immanenza più rigorosa: tutti gli esseri sussistono 'in Dio', ma Dio si disimpegna da tutti a tal punto che è altrettanto vero dire che gli esseri non sono in Lui³¹.

Qui giunti, mi rendo conto di avere tralasciato moltissimo di ciò che costituisce la ricchezza non solo documentaria, ma soprattutto poetica e speculativa della ricerca svolta da Boccali. Una delle non ultime ragioni del suo fascino risiede nel modo in cui la narrazione rende evidente come le esperienze amorose nel mondo indiano siano talmente complesse e multiformi da non poter essere, alla fine, mai compiutamente afferrabili ed esauribili. Spero che proprio i limiti della mia esposizione possano sollecitare il lettore ad oltrepassarli per accostarsi al testo e fruire appieno della sua ricchezza e profondità.

³¹ Boccali, *Il dio dalle frecce fiorite*, pp. 220-221.