

L'Oriente e l'Europa

di *Giangiorgio Pasqualotto*

giangiorgio.pasqualotto@gmail.com

What the East is and what Europe is are not acquired concepts of which one can give certain and unequivocal definitions. This applies both to the past and to the present. It applies both to culture in general and to philosophy in particular. As far as philosophy is concerned, it must be made clear once and for all that in both India and China there have been ways and types of thought which, although different from European ones, are equivalent to these.

Keywords: East, Europe, Philosophy

Ogni discorso sui rapporti tra Oriente ed Europa andrebbe preceduto da alcune precisazioni:

1. Non esiste, né è mai esistito *l'Oriente*, ma ci sono e ci sono stati molti e diversi 'Orienti': non solo quelli definiti 'Vicino Oriente', 'Medio Oriente', 'Estremo Oriente', ma anche molte e diverse storie e culture *all'interno* di ciascuno di questi 'Orienti'. Per es., all'interno dell'Estremo Oriente, si sono distinte e tuttora si distinguono almeno tre grandi civiltà, quella cinese, quella giapponese e quella coreana.

2. Analogamente, non è mai esistita né tuttora esiste l'Europa come un'unica e compatta civiltà, anche se la cultura greca, la scienza moderna e, in parte, il Cristianesimo sono stati decisivi fattori di coesione. Perfino dal punto di vista geografico l'Europa ha sempre avuto difficoltà a definirsi in modo certo ed univoco. 'Oriente' e 'Europa' sono in realtà due *convenzioni* utili per mappare due ampie porzioni della superficie terrestre. Anche un eventuale tentativo di sciogliere questa ambiguità sostituendo 'Oriente' con 'Asia' non sarebbe affatto risolutivo: infatti è vero che con 'Asia' possiamo indicare quella parte della terra che confina a Nord col Mar Glaciale artico, a

Sud con l'Oceano Indiano, a Est con l'Oceano Pacifico; ma, quando dobbiamo indicare il suo confine occidentale, quello con l'Europa, siamo costretti a mostrarci molto meno sicuri: se si può dare per scontato che tale confine sia segnato, nella parte settentrionale, dalla catena dei monti Urali, nei settori centrali e meridionali è da intendersi segnato dal Mar Nero e dal Mar Rosso, oppure dal Mar Caspio e dal Mare Arabico?¹

3. Se sussistono seri dubbi sulla legittimità di considerare separati l'Oriente e l'Europa dal punto di vista geografico, altrettanto e forse ancora più forti sono i dubbi che insorgono se si intende sostenere tale separazione dal punto di vista storico e culturale². Basterebbe pensare a quanto siano stati determinanti, per la nascita e lo sviluppo della civiltà greco-romana, gli influssi provenienti da Paesi considerati 'orientali' come l'Egitto³ e il Libano⁴.

¹ Una conseguenza derivante dalle difficoltà di definire i confini geografici tra Asia ed Europa consiste nel problema se considerare o no la Russia e la Turchia come parti integranti dell'Europa. In particolare, per quanto riguarda la Russia, una significativa testimonianza di tali difficoltà è costituita dal dibattito sull'eurasianesimo inaugurato dalle tesi 'bizantiniste' di Konstantin Leont'ev, (*Vizantism i slavjanstvo*, 1875) e in seguito sviluppatosi fino alle recenti proposte nazi-bolsceviche di Aleksandr Dughin, (*Eurasia. La rivoluzione conservatrice in Russia*, 2004).

² Sulle vicende per nulla lineari che hanno segnato il sorgere della distinzione tra Europa e Oriente cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Bari, Laterza 1961. In particolare, per quanto riguarda i rapporti storico-culturali tra Cina ed Europa, cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, tr., Torino, Einaudi 1981, Vol. I, Cap. 7, pp. 182-307; E. Menegon, *Cina e Occidente dagli Han ai Qing*, in M. Sabattini e M. Scarpari (a cura di), *La Cina. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, Einaudi 2010, pp. 290-354. Per quanto riguarda i rapporti storico-culturali tra India ed Europa, cfr. W. Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Stuttgart-Basel, Schwabe 1981 (edizione in lingua inglese rivista ed accresciuta: *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Albany, SUNY 1988); F. Squarcini, *Ex Oriente lux, luxus, luxuria*, Firenze, SEF 2007; e E. Magno, *Pensare l'India. Figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del 'pensiero indiano'*, Milano, Mimesis 2012.

Date le oggettive difficoltà a separare e a contrapporre Europa ed Asia, risultano tanto interessanti quanto problematici sia il tentativo di vedere nell'*orientalismo* solo una strategia ideologica europea per dominare l'Oriente – limitandolo, tra l'altro, all'India ed alle "regioni menzionate nella Bibbia" (cfr. E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, tr. Milano, Feltrinelli 1999) -; sia il tentativo di definire l'*occidentalismo* come "il quadro disumanizzato dell'Occidente che tratteggiano i suoi nemici" (cfr. I. Buruma - A. Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, tr. Torino, Einaudi 2004).

³ Cfr. Paolo Branca (a cura di), *Egitto: dalla civiltà dei faraoni al mondo globale*, Milano, Jaca Book, 2007.

⁴ Cfr. C. Bonnet, *I Fenici*, Roma, Carocci 2005.

Certamente, se l'intento è quello di sottolineare le differenze e le opposizioni tra Oriente ed Europa, non si potrà che partire dalla celebre contrapposizione tra Persiani e Greci. Emblematico, al riguardo, risulta ancora oggi l'episodio del sogno di Atossa cantato in *I Persiani* di Eschilo:

Mi parve che due donne ben vestite/ l'una abbigliata d'abiti persiani/ l'altra di pepli dorici, apparissero, / cospicue assai più che le donne d'ora/ per la statura, splendide, sorelle. L'una abitava in Grecia (era la terra/ assegnata dal fato), l'altra in Asia. / Mi parve che facessero baruffa.⁵

Lo stesso Eschilo sottolinea, pochi versi più in là, che i Greci si distinguono dai Persiani perché “non c'è nessuno a cui siano schiavi o sudditi”. A rinforzo di questa differenza si schiera Ippocrate che reputa gli Asiatici dotati di miti costumi, ma ritiene che ciò sia dovuto al dispotismo, forma politica invisa ai Greci:

La maggior parte dell'Asia è governata da re, e dove gli uomini non sono padroni di se stessi, autonomi, ma dipendono da un padrone, non pensano ad addestrarsi alla guerra, ma fanno di tutto per non sembrare bellicosi.⁶

Chiarissimo appare poi questo conflitto ad Erodoto, il quale, tuttavia, a proposito delle guerre di Troia, ricorda le responsabilità dei Greci:

Comunque, fino a quel momento, fra Greci e barbari non c'era stato altro che una serie di reciproci rapimenti; a partire da allora invece i maggiori colpevoli sarebbero diventati i Greci: essi infatti cominciarono a inviare eserciti in Asia prima che i Persiani in Europa. [...] Da allora e per sempre i Persiani avrebbero guardato con ostilità a tutto ciò che è greco. In effetti essi considerano loro proprietà l'Asia e le genti barbare che vi abitano e ben separate, a sé stanti, l'Europa e il mondo greco. Da allora, sempre, tutto ciò che è greco è da loro considerato nemico. Poiché i Persiani considerano l'Asia e i popoli che vi abitano come cosa loro; con l'Europa, invece, e con il mondo greco in particolare, ritengono di non aver nulla in comune.⁷

⁵ Eschilo, *I persiani*, tr. di F. M. Pontani, Firenze, Sansoni 1988, p. 7.

⁶ Cfr. Ippocrate, *Arie acque e luoghi*, tr. di L. Bottin, Venezia, Marsilio 1990, p. 115.

⁷ Cfr. Erodoto, *Le Storie*, I, 4. È da ricordare che l'approccio di Erodoto fu 'pluralista', non riconoscendo a nessun popolo il diritto di proclamarsi superiore ad un altro: “Se si chiedesse a tutti gli uomini di scegliere fra tutte le usanze le migliori, ciascuno, dopo aver ben riflettuto, indicherebbe le proprie, tanto sarebbe convinto che i propri costumi siano i migliori in assoluto; perciò non è naturale deridere simili cose, a meno di essere in preda alla follia”. (Erodoto, *Le Storie*, III, 38). Sui rapporti tra Grecia e Persia cfr. Ch. Riedweg (a cura di), *Graecia Maior. Kulturaustausch mit Asien in der archaischen Periode*, Basel, Schwabe 2009.

Dai tempi di Eschilo in poi nell'immaginario europeo l'originaria pluralità della civiltà greca è stata rimossa, e l'Oriente, anche quello più vicino, è diventato sinonimo di 'luogo della barbarie'. Per esempio, ai Bizantini e poi agli Ottomani vennero, certo, riconosciuti i caratteri di estrema raffinatezza, ma, nel contempo, anche quelli di estrema crudeltà e di decadenza. E poi i Russi vennero visti per secoli - prima dalla propaganda di molte corti europee, poi da quella del nazismo e del fascismo, ma addirittura dall'opinione pubblica di non pochi paesi democratici d'Europa - come barbari rozzi e violenti, capaci solo di comandare in modo brutale o di obbedire in modo servile. Con l'India e con l'Estremo Oriente le cose, seppur in modi diversi, non sono andate molto meglio: si pensi alle diverse forme di propaganda coloniale messe in campo dall'Impero britannico⁸ e, in genere, dalle diverse potenze coloniali, soprattutto durante il XIX sec, per denigrare tutte quelle civiltà dove non era nato né il cristianesimo, né il capitalismo, né le rivoluzioni scientifiche. Gli esempi contrari, rappresentati nella storia del pensiero occidentale da Montaigne,⁹ Montesquieu, Voltaire, Leibniz, ecc., non sono riusciti a capovolgere o almeno a modificare i pregiudizi contro i popoli non europei, pregiudizi che animano e alimentano ancor oggi molte tendenze dell'opinione pubblica occidentale.¹⁰ Se intendiamo continuare a ripetere e a rinforzare tutti i motivi di separazione che lungo i secoli si sono accumulati tra l'Europa

⁸ Si pensi, ad esempio anche ad alcune versioni 'democratiche' dell'ideologia imperialista britannica, come quella di James Mill, *History of British India*, London, Baldwin, Cradock and Joy 1818.

⁹ «Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition»: M. de Montaigne, *Essais*, Paris, éd. Flammarion, 1979, livre 3, chap. 2, p. 20. Montaigne rappresenta la pietra miliare di ogni discorso che voglia affrontare la questione della barbarie senza pregiudizi. Memorabile resta a tale riguardo la sua osservazione del fatto «che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi» (M. de Montaigne, *Saggi*, tr. di F. Garavini, Milano, Mondadori, 1970, Vol. I, Libro I, Cap. XXXI, p. 272). Sull'importanza del discorso di Montaigne sulla presunta inferiorità dei popoli 'primitivi' cfr. M. Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard 2005, pp. 91-180 e P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli 2010, pp. 150-154.

¹⁰ L'opposto speculare di queste posizioni avverse agli Orienti lo si trova nelle varie forme di *esotismo*: cfr., per la *chinoiserie*, E. Eerdmans, *The International Court Style: William & Mary and Queen Anne: 1689-1714, The Call of the Orient*, New York, Rizzoli Publications 2006; per il giapponismo S. Wichmann, *Giapponismo*, Milano, 1981; e, per l'indomania, Th. R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press 1997.

e i diversi Orienti, non facciamo che “gettare benzina sul fuoco” favorendo rinnovati scontri di civiltà, i quali, per un po', possono restare nell'ambito delle idee, ma, prima o poi, inevitabilmente, si trasformano in vere e proprie *guerre*.

Ora, senza addentrarci a smontare analiticamente i momenti storici e le motivazioni ideologiche di questa millenaria conflittualità dell'Europa contro gli Orienti, è importante far affiorare le *radici* di questa lunga vicenda di incomprensioni, di tensioni e di scontri. Una di queste radici che si impone all'attenzione in questo lavoro di scavo è quella rappresentata dalla civiltà greca che da duemila e cinquecento anni costituisce il pilastro centrale che sorregge la presunzione di superiorità della civiltà europea. Ebbene, non appena si considera un po' più da vicino questa radice, si è costretti a constatare che essa non è affatto compatta e unitaria, ma articolata e plurale: infatti la cultura della Grecia classica e pre-classica fu il prodotto di varie e successive contaminazioni, intersezioni e sovrapposizioni che ci impediscono di poter parlare di un suo carattere stabile e univoco. Basti ricordare il fatto che la configurazione etnica della Grecia classica fu in generale il risultato della fusione tra Pelasgi, i più antichi abitanti dei territori ellenici, e gli indoeuropei, una stirpe, a sua volta plurale, di origine nordica che, ad ondate successive tra il XIX sec. a. C. e il XIII sec. a. C., invase tali territori fondendosi con le stirpi originarie. In particolare, alle origini della civiltà greca troviamo un duplice influsso, quello miceneo e quello minoico, per molti versi antitetici: mentre il primo trasmise un'organizzazione della vita incentrata sull'agricoltura, il secondo ne trasmise una fondata sul commercio, con tutti i corollari che queste due diverse forme di vita comportarono, dalle tecniche di governo ai sistemi di difesa, dall'architettura all'urbanistica.¹¹ Fin

¹¹ Cfr. M. Finley, *La Grecia. Dalla preistoria all'età arcaica*, Bari, Laterza 1972; R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, Milano, Bompiani 1979; J. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi 1981; O. Murray, *La Grecia delle origini*, Bologna, il Mulino 1988; M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Roma, Editori Riuniti 1981, Cap. II, § 4; M. Austin e P. Vidal Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, in M.

dalle origini, dunque, la civiltà greca si connotò per una sua intrinseca complessità di elementi e fattori contrastanti che in seguito, soprattutto a partire dal VII sec. a. C., riuscì a bilanciare e a far convivere senza eccessivi traumi, senza tuttavia mai ottenere una configurazione univoca e stabile.

Questa complessità variabile che si riscontra nelle origini etniche della civiltà greca non poteva risparmiare le espressioni dello 'spirito': in Grecia le origini della religione¹², dell'arte¹³ e del pensiero¹⁴ appaiono infatti altrettanto variegata e complesse, assai lontane da quell'immaginario 'olimpico' con cui in epoca moderna si è voluto rappresentare in modo unitario l'intera cultura greca.¹⁵ Un colpo mortale a questa illusione 'olimpica' fu dato da Nietzsche, in particolare con l'opera *La nascita della tragedia*, nella quale recuperò la figura del dio Dioniso come testimonianza del fatto che la cultura greca fu a lungo attraversata da un impulso che riconosceva nell'irrazionale, nell'inconscio e nella trasgressione elementi e fattori decisivi per la vita e per l'arte, da non considerarsi semplicemente opposti all'impulso verso la forma, la razionalità e l'ordine rappresentati dalla figura del dio Apollo.¹⁶

Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano, Feltrinelli 1977, pp. 205-230; S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, Torino, Einaudi 1996.

¹² Cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munchen, Beck 1941; W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, tr., Milano Jaca Book 2003.

¹³ Si vedano, per esempio, in architettura, le notevoli diversità tra lo stile dorico e quello ionico, derivanti entrambi da influssi 'stranieri' (cfr. E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco, *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2007) ovvero, nella scultura, gli influssi orientali del periodo 'dedalico'. (Cfr. Antonio Giuliano, *Storia dell'arte greca*, Roma, Carocci, 1998).

¹⁴ Cfr. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation* London, Arnold 1912), e *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, Cambridge University Press 1952); W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci* (tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1961); J. P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, tr., Roma, Editori Riuniti 1976.

¹⁵ J. J. Winckelmann., *Il bello nell'arte. La natura, gli antichi, la modernità*, (a cura di Claudio Franzoni), Torino, Einaudi 2008.

¹⁶ L'intuizione di Nietzsche è stata in vari modi ripresa ed elaborata: cfr., a titolo esemplare, Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr., Firenze, La Nuova Italia 1957; C. Diano, *Forma ed evento*, Vicenza, Neri Pozza 1952; G. Colli *La sapienza greca*, Milano, Adelphi 1977, Vol. I. Del resto, per convincersi che la cultura greca non è affatto riducibile ad una sua rappresentazione 'olimpica', basterebbe rileggere quanto cantò Omero a proposito di Apollo (cfr. *Inno III*, in *Inni omerici* a cura di F. Càssola, Milano, Mondadori-Valla 1975); o ricordare l'importanza

Un aspetto particolarmente delicato che si incontra nei tentativi di definire l'Europa e l'Oriente come due ambiti autonomi e affatto separati, se non addirittura opposti, è quello che emerge quando si affronta il problema di stabilire se in 'Oriente' si sia data filosofia o, addirittura, se l'"Oriente' abbia pensato.¹⁷ È ovviamente assurdo sostenere che l'Oriente non abbia pensato, tuttavia spesso ci si è chiesti se l'Oriente abbia pensato *come* l'Europa, ossia in modo da poter parlare di una *filosofia* orientale. È stato Hegel a porsi questa domanda in termini non superficiali, anche se ha finito per dare una risposta affatto sbilanciata a favore di una presunta superiorità della filosofia greca rispetto ai pensieri provenienti da Oriente, in particolare dall'India e dalla Cina. È tuttavia da ricordare che Hegel – come pochi filosofi europei prima di lui (Voltaire e Leibniz) – ha *preso sul serio* il pensiero orientale, nel senso che, pur dislocando le diverse espressioni di tale pensiero ai primi gradini dello sviluppo della filosofia, ha comunque riconosciuto ad essi il titolo di 'filosofia'.¹⁸

Inoltre, pur ammettendo che la filosofia sia solo europea, sarebbe necessario comprendere che cosa si vuole intendere col termine 'filosofia'. A tale riguardo la situazione appare tutt'altro che semplice e lineare, pur rimanendo all'interno della filosofia europea. Infatti già in Eraclito¹⁹ compare il termine *philosophous*, ma non possiamo essere sicuri del significato che il grande pensatore di Efeso voleva attribuire a tale termine, anche per il semplice fatto che, nei frammenti rimasti, questo termine compare una sola volta. È invece con Pitagora che abbiamo una connotazione più ricca e precisa

che vi ebbe il culto dei misteri: (cfr. *Le religioni dei misteri*, a cura di P. Scarpi, Milano, Mondadori-Valla 2002).

¹⁷ A questo riguardo risulta fondamentale il lavoro di E. Holenstein, *Atlante di filosofia*, tr., Torino, Einaudi 2008, dove si mostra che una "geografia della filosofia" è altrettanto se non più necessaria di una "storia della filosofia", se non altro perché costringe ad infrangere presupposti e pregiudizi in base ai quali in qualche area della terra (ad Ovest come ad Est) si è tentato più volte di arrogarsi il diritto di detenere il monopolio della filosofia.

¹⁸ Sull'importanza dell'articolata considerazione del pensiero orientale da parte di Hegel va considerato fondamentale il lavoro di D. De Pretto, *L'Oriente assoluto. India, Cina e 'mondo buddhista' nell'interpretazione di Hegel*, Milano, Mimesis 2010.

¹⁹ Cfr. DK 22. B. 35 (tr. a cura di A. Lami, Milano, Rizzoli 1991, pp. 210-211; tr. a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, Mondadori-Valla 1980, pp. 38-39).

di che cosa si possa intendere con il termine *philosophia*. Secondo Giamblico, infatti,

Pitagora fu il primo a dare alla filosofia questo nome, definendola aspirazione alla sapienza e in un certo senso amore per essa, laddove per lui la sapienza era scienza della verità degli Enti. Per Enti intendeva ciò che era immateriale, eterno e soltanto agente, vale a dire incorporeo.²⁰

A questa idea di filosofia come ‘amore del sapere’ sembra rifarsi Platone quando nel *Simposio* ricorda come il filosofo, in quanto amante del sapere, si distingue sia dagli dei - i quali non amano il sapere perché già lo possiedono - sia dagli ignoranti, i quali “non amano la sapienza, né desiderano diventare sapienti [perché] ritengono di possedere già tutto a sufficienza”.²¹ Ma già con Aristotele l’idea e il significato di *philosophia* cambiano molto e connotano, prima di tutto, la “scienza della verità”.²² Se, quindi, non si riesce a stabilire una nozione univoca nemmeno per il significato di *philosophia* all’origine della storia della filosofia europea, con quali argomentazioni si potrebbe sostenere un’identità precisa della filosofia europea contrapposta ad un generico ‘pensiero’ orientale? Tale presunta identità chiusa attribuita alla *philosophia* greca potrebbe venire smantellata non solo ricordando le molteplici – e talvolta contrastanti - ‘voci’ della filosofia greca, ma anche andando a verificare i debiti, riconosciuti dagli stessi Greci, nei confronti del sapere orientale.²³ Del resto, è ormai assodato che, pur senza compromettere in alcun modo il tasso di originalità della cultura e della filosofia greche, è doveroso ammettere l’esistenza di importanti e ‘felici’ condizionamenti che esse hanno ricevuto dall’Oriente, in particolare, dalla Mesopotamia, dall’Egitto e dalla Fenicia.²⁴

²⁰ Giamblico, *La vita pitagorica*, XXIX, a cura di M. Giangliulo, Milano, Rizzoli 1991, pp. 314-315 (cfr. anche VIII e XII, pp. 167 - 185).

²¹ Platone, *Simposio*, 204 a (tr. di R. Luca, Firenze, La Nuova Italia 1982, p. 57).

²² Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 4 (tr. di A. Carlini, Bari, Laterza 1965, p. 64).

²³ Cfr. Diogene Laerzio, I, 22; Plutarco, *Iside e Osiride* 34, 314 c; Simplicio *Commento al De Coelo* 522, 14; Erodoto I, 170, Aezio I, 3,1; IV,1,1; Proclo, *Commento a Euclide*, 65, 3.

²⁴ Cfr. le note di R. Mondolfo, *Sui rapporti tra cultura e speculazione orientale e la filosofia e la scienza greca e Sopra il genio ellenico*, inserite in E. Zeller, *La filosofia dei greci nel suo*

In ogni caso, anche se si accettasse come canonica l'originaria definizione greca di filosofia in quanto 'ricerca o amore della saggezza', si sarebbe costretti a riconoscere che filosofie intese in tal senso si sono avute anche in Cina e in India. In Cina almeno a partire dai grandi dibattiti dell'epoca degli Stati Combattenti (480-221 a. C.), quando si sviluppò un'enorme tensione di "ricerca della saggezza", benché interessata più ad una saggezza pratica (etico-politica) che ad una saggezza 'teoretica', preoccupata di attingere qualche verità eterna.²⁵ Un'equivalente tensione alla ricerca è rintracciabile in India, benché le sue intenzioni siano state prevalentemente metafisiche, più che pragmatiche; tanto è vero che, nello studio della filosofia indiana, "ogniquale volta perveniamo ai diversi *darśana*, o scuole di filosofia, troviamo sforzi poderosi e tenaci per giungere a un pensiero metodico".²⁶

Questo giudizio dell'indiano Radhakrishnan risulta pienamente condiviso dalle parole dell'autorevole indologo tedesco Helmuth von Glasenapp:

sviluppo storico, Firenze, La Nuova Italia 1932, vol. I, pp. 63-99 e pp. 304-355. Cfr. anche A. Somigliana, *Gli Ariti e il linguaggio simbolico del pensiero antico*, in «Sophia», luglio-dicembre 1967, pp. 229-300; M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, tr., Bologna, il Mulino 1993; e R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr., Milano, Adelphi 1998.

²⁵ Su questo si veda l'Introduzione di A. Cheng, in *Storia del pensiero cinese*, tr., Torino, Einaudi 2000, pp. 5-25, dove si va oltre le troppo semplici parole con cui Marcel Granet aveva sentenziato che "La Cina antica, più che una Filosofia, ha avuto una Saggezza" (M. Granet, *Il pensiero cinese*, tr., Milano, Adelphi 1971 p. 3). Sui motivi che consentono di parlare di 'filosofia' cinese cfr. R. E. Allison (a cura di), *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, New York, Oxford University Press 1989.

²⁶ Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, tr., Roma, Ásram Vidyā 1993, p. 9. C'è anche chi è giunto alla conclusione che "la speculazione filosofica cominciò in India prima che in Grecia" (Maulana Abul Kalam Azad, *Il significato della filosofia*, in Sarvepalli Radhakrishnan, *Storia della filosofia orientale*, tr., Milano, Feltrinelli 1962, p. 17).

Uno più significativi contributi al riconoscimento della dignità filosofica del pensiero indiano è stato quello di A. Schweitzer, *Les Grand Penseurs de l'Inde. Etudes de philosophie comparée*, Paris, Payot 1936, ricordato e valorizzato in Italia da S. Marchignoli, *'Mistica' indiana, 'etica' europea? A partire da A. Schweitzer*, in "Paradigmi. Rivista di critica filosofica", XXI, 61, 2003, pp. 55-72. Ma si veda anche l'importante lavoro di G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, Puf 1994.

Sul confronto della filosofia indiana con quella europea si veda, oltre a W. Halbfass, *Indien und Europa*, cit., J. L. Metha, *India and West. The Problem of Understanding*, Chico (Ca.), Scholar Press 1985; e G. J. Larson-E. Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton, Princeton U.P. 1988.

Si è spesso affermato che la filosofia indiana non meritava d'esser messa alla pari con quella occidentale, dato che s'innalzava solo raramente "alla formulazione scientifica dei concetti", oppure che "in essa era scarsamente sviluppata l'esigenza di garantire la conoscenza mediante la dimostrazione": ciò è indubbiamente inesatto e si fonda solo sull'ignoranza. Basterebbe la lettura delle opere esistenti in traduzione tedesca, come i commenti ai Vedanta-sûtrâ di Shankara e Râmânûja o quelli ai trattati sânkhya di Vâcaspatimishra e di Vijñânabhikshu, nonché la Nyâya-siddhânta-muktâvali di Vishvanâtha Pañcânana, per convincere facilmente chiunque dell'infondatezza di tale opinione. Il giudizio si fonda su una falsa generalizzazione: nei riguardi della filosofia europea esso potrebbe venir pronunciato con ugual diritto da un indiano che avesse letto soltanto le massime e le poesie dei presocratici e i trattati dei filosofi cristiani. È altrettanto arduo stabilire una differenza qualitativa tra filosofia indiana e occidentale, sostenendo che la prima è una speculazione religiosa e mistica e la seconda è il risultato d'una ricerca scientifica libera da presupposizione. Se si parte da un punto di vista positivisticò, secondo il quale l'oggetto della filosofia sarebbe formato soltanto dalla scienza dei principi gnoseologici mentre tutto il resto esulerebbe dal suo campo, allora si dovrebbe eliminare come non appartenente alla filosofia la più gran parte di ciò che i pensatori dell'Occidente hanno professato riguardo a questo mondo e all'aldilà. Il concetto di filosofia, in tale caso, viene ad assumere un significato che non corrisponde più, in nessun modo, a quello che è stato legato a questo nome, fin dall'antichità²⁷.

A questo punto quali sarebbero i caratteri che renderebbero la filosofia un prodotto esclusivamente greco? Almeno da Hegel in poi, si è continuato a ripetere che il fattore che renderebbe la filosofia greca unica nella storia del pensiero umano sarebbe il *metodo razionale* che la emancipa da discorsi e riflessioni di tipo religioso.²⁸ Ora, se questa opinione poteva avere qualche legittimità ai tempi di Hegel, in cui le fonti delle e sulle filosofie orientali erano note in Europa solo in modo limitato e confuso, oggi, quando si è andati oltre quei limiti e quelle confusioni, tale opinione non può vantare alcun diritto di essere presa sul serio. Basta leggere gli scritti di Confucio, di Mozi, di Mencio e di Xunzi, per accorgersi che essi non furono né interni né tangenti ad alcun ambito di interessi e di valori religiosi, ma orientati a trovare idee universali di carattere etico, utili per fondare modi di convivenza umana regolati da un'armonia immanente.²⁹ Oppure è sufficiente ricordare il

²⁷ H. von Glasenapp, *Filosofia dell'India*, [1929], tr. Torino, S.E.I. 1988, p. 22.

²⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr., Firenze, La Nuova Italia 1930, Vol. I., p. 133.

²⁹ Per converso, se si accettasse l'idea della netta separazione tra filosofia e religione, si dovrebbe coerentemente concludere che l'intera nostra filosofia medievale non avrebbe nulla

contenuto di carattere strettamente logico e linguistico dei dibattiti che hanno segnato il periodo degli Stati Combattenti; ovvero tenere presenti le fondamentali concezioni cosmologiche sviluppatesi attorno alla polarità *yin-yang* e alla teoria delle Cinque Fasi (*wu xing*). Lo stesso tipo di considerazioni potrebbe esser fatto valere per le tradizioni di pensiero dell'India: infatti la prospettiva che le costringe a presentarsi tutte come varianti di un unico pensiero religioso risulta affatto riduttiva, al punto da lasciare fuori importanti Scuole filosofiche dotate di prospettive orientate in senso prevalentemente logico, o materialista o empirista.³⁰

Un altro luogo comune in base al quale solo il pensiero greco avrebbe il diritto di fregiarsi del titolo 'filosofico', è quello secondo cui il suo oggetto di studio comprenderebbe la *totalità* delle cose esistenti alla luce di un principio unico di spiegazione. In questo caso smantellare la supponenza che regge tale opinione è fin troppo facile: basti pensare infatti alle idee cinesi di *dao* e di *qi*, oppure a quella hindu di *Ātman-Brahman*, per accorgersi che esse costituiscono dei formidabili 'perni' speculativi, equivalenti, sia sul piano ontologico che su quello ermeneutico, a quelli occidentali di *physis* e di 'Essere'.

Si è poi consolidato un ulteriore luogo comune sul quale si pretenderebbe di dimostrare la natura affatto originale del pensiero greco rispetto ai pensieri orientali: tale originalità si fonderebbe sulla sua predilezione per la *pura teoria*, ossia per la contemplazione disinteressata della verità. Questo luogo comune si basa soprattutto su un celebre passo della *Metafisica* di Aristotele che dice: "se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è

a che fare con la filosofia e addirittura che non avrebbero dignità di filosofi tutti quei pensatori europei che anche dopo il Medio Evo hanno in qualche modo e misura trattato o toccato il problema di Dio!

³⁰ Per una prospettiva orientata in senso logico basti pensare al testo di Gautama, *Nyāya Sūtra*, tr., Roma, Āsram Vidyā 1994; e a quello di Kanāda, *Vaiśeṣika Sūtra*, tr., Urbino, Quattro Venti, s.d. Su queste scuole non può essere ignorato il fondamentale studio dell'italiano L. Suali, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia, Mattei 1913. Sull'importanza di ricordare come la tradizione culturale indiana non sia stata né soltanto spiritualista né soltanto metafisica, cfr. le precisazioni di A. Sen, *Laicismo Indiano*, tr., Roma, Laterza 2004; Id., *L'altra India*, tr., Milano, Mondadori 2005.

evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica”.³¹ Ora, pur trascurando il fatto che l’opinione di Aristotele si presenta in forma di *ipotesi* da verificare, resta il fatto che gran parte della filosofia greca - a cominciare da porzioni cospicue del pensiero dello stesso Aristotele - è pronta a smentire tale ipotesi, in quanto mostra di non esser stata affatto immune da interessi di carattere pratico: basti pensare alle riflessioni di Socrate o dei Sofisti, o a quelle delle grandi Scuole filosofiche dell’età ellenistica e del neoplatonismo, tutte forme di pensiero e di dottrina che potrebbero trovare in Oriente precisi e profondi motivi di corrispondenza proprio attorno alla centralità dell’interesse pratico.³²

Purtroppo la serie di pesanti pregiudizi sui quali si è costruita l’opinione secondo la quale la filosofia sarebbe solo europea, non soltanto grava sulla storiografia filosofica, ma anche infetta i giudizi di alcuni tra i maggiori pensatori del Novecento. Si prenda ad esempio il caso di Heidegger. Trascurando il senso del frammento di Eraclito in cui si dice che “Comune a tutti è il pensare (*xynòn esti pasi to phronein*)”³³, Heidegger non riconosce alcuna dignità filosofica a ciò che i pensatori orientali hanno prodotto. Il suo modo di porsi nei confronti del pensiero orientale è già tutto nel breve ma eloquente inciso presente in questa frase:

“Lo stile dell’intera filosofia europeo-occidentale – *ma non ce ne sono altre, né in Cina, né in India* – è determinato dalla duplicità ‘(l’) essere-essente”.³⁴

Tracce di un simile pregiudizio eurocentrico sono riscontrabili perfino in Jaspers, molto più disposto di Heidegger a considerare l’importanza di pensieri prodotti dai popoli extraeuropei. Jaspers, soffermandosi sulle

³¹ Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b.

³² Per verificare la centralità degli interessi pratici all’interno della filosofia greca cfr. soprattutto M. Foucault, *Volontà di sapere*, tr., Milano, Feltrinelli 1983; *L’uso di piaceri*, tr., Milano, Feltrinelli 1984; *La cura di sé*, tr., Milano, Feltrinelli 1985; P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr., Torino, Einaudi 1988; M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Bari, Laterza 1989.

³³ Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, tr., Milano, Mondadori-Valla 1980, fr. 10, p. 11.

³⁴ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Qual è l’essenza della tecnica moderna*, tr., Milano, Sugar 1971, p. 94. (Corsivo nostro).

differenze generali tra Asia ed Europa, riprende le teorie di Lasaux e di Viktor von Strauss sul periodo assiale, e ciò gli impedisce di cadere nella tentazione di stabilire una gerarchia delle civiltà al vertice della quale porre quella occidentale. Anzi, egli individua all'interno dell'Occidente, la presenza necessaria dell'Oriente:

Tuttavia, l'Asia diviene essenziale per noi solo quando ci chiediamo: che cosa, malgrado tutta la preminenza europea, è andato perduto per l'Occidente? Nonostante questo inequivocabile riconoscimento dell'importanza delle civiltà asiatiche per la formazione e per l'esistenza stessa dell'Europa, Jaspers mostra però di non essere ancora del tutto libero da quei pregiudizi la cui origine può esser fatta risalire a Hegel: "Le eterne caratteristiche dell'Asia: la forma di esistenza dispotica, l'assenza di storia e di decisione, la stabilizzazione dello spirito nel fatalismo."³⁵

Si deve peraltro riconoscere che Jaspers, malgrado questi cedimenti a radicati ed illustri luoghi comuni, mostra di essere consapevole che tali 'immagini' sono in effetti "false e ingiuste" e che "l'antinomia Europa-Asia non può essere metafisicamente ipostatizzata"³⁶.

È poi incredibile riscontrare che dei pregiudizi alla base di certi luoghi comuni siano presenti anche in uno come Löwith che al pensiero dell'Asia, del Giappone in particolare, ha dedicato notevole attenzione. Nell'articolo del 1960 intitolato *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, Löwith, sforzandosi di capire che cosa oggi significhi 'Occidente' in contrapposizione ad 'Oriente', sempre prendere la direzione giusta:

Che significa ora però 'occidentale', se il cosiddetto Occidente si nutre di tradizioni tanto diverse come il paganesimo greco e romano, il Cristianesimo latino e la tecnologia moderna? [...] Altrettanto in discussione rispetto all'unità e alla continuità della tradizione cristiana, lo sono quelle della tradizione orientale, al punto che l'opposizione schematica tra Oriente e Occidente merita una revisione di fondo.³⁷

³⁵ Ivi, p. 98.

³⁶ Ivi, p. 99.

³⁷ Cfr. K. Löwith, *La mente giapponese* in "Fortune", New York 1943, ora in K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, tr., Soveria Mannelli, Rubettino 1995, pp. 25-47. È da notare subito, con rammarico, come il sottotitolo di questo articolo riveli tratti di un eurocentrismo mai sopito: *Un quadro della mentalità che per dominare dobbiamo comprendere.*

Consapevole, al pari di Jaspers, che non ha senso contrapporre Oriente a Occidente, come se si trattasse di due realtà culturali compatte e perfettamente definite, Löwith si apre ad una considerazione critica del problema del confronto tra pensieri d'Oriente e d'Occidente. In particolare, egli giunge a riconoscere nei filosofi giapponesi contemporanei un impegno, nello studiare e nel comprendere il pensiero europeo, molto più forte e costante rispetto a quello che hanno i filosofi europei nello studio e nella comprensione del pensiero giapponese. Nonostante tutto ciò, Löwith mostra però di non essersi ancora emancipato da alcuni dei più tradizionali luoghi comuni:

Lo spirito orientale, in particolare quello d'impronta buddista, ignora questo atteggiamento astraeante e oggettivante nei confronti del sé e del mondo, s'immerge immediatamente nella totalità dell'essere o nel 'nulla', vi si sprofonda, senza porsi di fronte al tutto onnipervasivo in modo logico per articolarlo, esplicitarlo, portarlo al linguaggio in modo dialogico e dialettico. La saggezza orientale classica è quindi qualcosa d'altro dalla filosofia greca e dalla scienza europea.³⁸

Gli aspetti positivi dell'atteggiamento di Löwith nei confronti dei pensieri asiatici sembrano qui sparire di colpo. Evidentemente non ha letto nemmeno distrattamente alcun passo del *Canone* pali, né alcun altro successivo testo buddista: se l'avesse fatto, la sua intelligenza gli avrebbe sicuramente impedito di giungere a tali giudizi basati sulla vecchia critica hegeliana alle forme asiatiche di sapere. In particolare, l'accusa secondo cui nel pensiero orientale sarebbero assenti capacità analitiche e dialettiche, non avrebbe retto un solo attimo non appena si fosse confrontata con pensatori buddisti

³⁸ K. Löwith, *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, in K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, cit., p. 62.

come Fazang³⁹ e come Nāgārjuna⁴⁰, nei quali l'acutezza analitica e la potenza dialettica sono prese talmente sul serio da venir condotte agli estremi limiti del dicibile.

Nonostante gli enormi progressi di conoscenza e di approfondimento realizzati in Europa - e, più in generale, in Occidente - sulla natura filosofica dei diversi pensieri orientali, rimangono ancora persistenti lunghe ombre di pregiudizi accumulati nei secoli. E le filosofie europee devono lavorare ancora a lungo per uscire del tutto da questi 'coni d'ombra'.

Tuttavia, una volta che si fosse realizzata questa liberazione, non sarebbe più sufficiente continuare ad ampliare e ad approfondire gli studi sui pensieri orientali, ma si aprirebbe un nuovo orizzonte nel quale diverrebbe necessario cominciare a pensare *assieme* ai pensatori orientali, ossia ad affrontare i grandi problemi dell'esistenza facendo *interagire* i pensieri delle tradizioni filosofiche europee con quelli prodotti dalle tradizioni orientali. Questa interazione significherebbe non soltanto *comparare* diverse forme di pensiero già date, ma soprattutto riflettere sui problemi cruciali dell'esistenza affrontandoli da molteplici punti di vista liberati da ogni confine geografico e da ogni limite storiografico. In breve, si tratterebbe di estendere a tutti i pensieri orientali l'atteggiamento suggerito da Graham a proposito del pensiero cinese:

Prendere sul serio il pensiero cinese non significa limitarsi a riconoscere la razionalità di una sua parte (rifiutando l'appellativo di 'filosofia' a tutto il resto), e a scoprire qualcosa di importante per noi nella poesia del Laozi o nei diagrammi dell'*Yijing*. Lo studio di quel pensiero implica un nostro costante *coinvolgimento* in cruciali questioni di filosofia morale, quali i rapporti tra filosofia e storia della scienza, la decostruzione di schemi concettuali prestabiliti, i problemi del

³⁹ Cfr. Fazang, *Trattato sul Leone d'Oro*, a cura di S. Zacchetti, Padova, Esedra 2000, dove lo spessore speculativo di tale opera viene posto particolarmente in rilievo, oltre che nel Commento di S. Zacchetti, *Verso il 'Leone d'oro'*, pp.15-143, anche nel saggio di M. Ghilardi, *La dialettica tra Oriente e Occidente. Hegel e il Buddhismo Huayan: un'ipotesi di comparazione*, pp. 237-261.

⁴⁰ Nagarjuna, *Il Cammino di mezzo*, a cura di M. Meli, Padova, Unipress 2004, dove lo spessore speculativo dell'opera viene messo in risalto dal *Commento* di E. Magno (pp.153-273). Cfr. anche E. Magno, *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano, Mimesis 2012.

rapportare il pensiero alla struttura linguistica e il pensiero correlativo alla logica.⁴¹

Questo ‘coinvolgimento’ – che viene di solito escluso da ogni progetto di filosofia comparata – viene invece richiesto nell’esercizio della *filosofia come comparazione*, in cui il confronto *tra* l’Oriente e l’Europa non considera tali realtà come blocchi, immobili e contrapposti, di pensieri e di storie, ma esplicita le nuove potenzialità di pensiero che sorgono proprio dagli spazi aperti da quel ‘tra’.⁴² In altri termini, la filosofia come comparazione considera che la molteplicità delle forme filosofiche non sia disposta in alcuni ‘continenti’ separati, ma in un enorme arcipelago⁴³ dove le singole e differenti isole sono accomunate da un unico oceano che permette la comunicazione tra di esse mediante rotte sempre nuove.

Nota bibliografica

AEZIO, *Placita philosophorum* I, 3,1; IV,1,1.

ALLISON R. E. (a cura di), *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, New York, Oxford University Press 1989.

ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 4, tr. di A. Carlini, Bari, Laterza 1965.

AUSTIN M. e VIDAL NAQUET P., *Economie e società nella Grecia antica*, in M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano, Feltrinelli 1977, pp. 205-230.

⁴¹ A. Ch. Graham, *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, tr., Vicenza, Neri Pozza 1999. (sottolineatura ns.)

⁴² Per considerare la filosofia come comparazione cfr. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*, London 1997; F. Dallmayr, *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany, SUNY 1996; G. Pasqualotto, *Filosofia come comparazione*, Introduzione a Aa. Vv. (a cura di G. Pasqualotto), *Simplègadi. Percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente*, Padova, Esedra 2002, pp. 7-41; Id., *Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale*, in “Simplègadi”, 26, 2005, pp. 3-27; Id., *Tra Oriente e Occidente*. Interviste a cura di D. De Pretto, Milano, Mimesis, 2010; Id., *Filosofia e globalizzazione*, Milano, Mimesis 2011.

⁴³ Cfr. M. Cacciari, *L’arcipelago*, Milano, Adelphi 1997.

- BIANCHI BANDINELLI R. (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, Milano, Bompiani 1979.
- BONNET C., *I Fenici*, Roma, Carocci 2005.
- BRANCA P. (a cura di), *Egitto: dalla civiltà dei faraoni al mondo globale*, Milano, Jaca Book, 2007.
- BUGAULT G., *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, Puf 1994.
- BURKERT W., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, tr., Milano Jaca Book 2003.
- BURUMA I. e MARGALIT A., *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, tr. Torino, Einaudi 2004.
- CHABOD F., *Storia dell'idea di Europa*, Bari, Laterza 1961.
- CACCIARI M., *L'arcipelago*, Milano, Adelphi 1997.
- CHENG A., in *Storia del pensiero cinese*, tr., Torino, Einaudi 2000.
- CLARKE J. J., *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*, London 1997.
- COLLI G., *La sapienza greca* Milano, Adelphi 1977.
- CORNFORD F. M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation* London, Arnold 1912.
- , *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought* Cambridge, Cambridge University Press 1952.
- DALLMAYR F., *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany, Suny 1996.

DE PRETTO D., *L'Oriente assoluto. India, Cina e 'mondo buddhista' nell'interpretazione di Hegel*, Milano, Mimesis 2010.

DIANO C., *Forma ed evento*, Vicenza, Neri Pozza 1952.

DODDS E.R., *I Greci e l'irrazionale*, tr., Firenze, La Nuova Italia 1957.

DUGHIN A., *Eurasia. La rivoluzione conservatrice in Russia*, Roma, Pagine ed. 2004.

EERDMANS E., *The International Court Style: William & Mary and Queen Anne: 1689-1714, The Call of the Orient*, New York, Rizzoli Publications 2006.

ERACLITO, *Frammenti DK 22. B. 35*, tr. a cura di A. Lami, Milano, Rizzoli 1991.

—, *I frammenti e le testimonianze*, tr. a cura di C. Diano e G. Serra, Milano, Mondadori-Valla 1980, fr. 10.

ERODOTO, *Historiae*, I, 170.

—, *Historiae*, I, 4.

ESCHILO, *I persiani*, tr. di F. M. Pontani, Firenze, Sansoni 1988.

FAZANG, *Trattato sul Leone d'Oro*, a cura di S. Zacchetti, Padova, Esedra 2000.

FINLEY M., *La Grecia. Dalla preistoria all'età arcaica*, Bari, Laterza 1972.

FOUCAULT M., *L'uso di piaceri*, tr., Milano, Feltrinelli 1984.

—, *La cura di sé*, tr., Milano, Feltrinelli 1985.

—, *Volontà di sapere*, tr., Milano, Feltrinelli 1983.

GAUCHET M., *La condition politique*, Paris, Gallimard 2005.

GAUTAMA, *Nyāya Sūtra*, tr., Roma, Ásram Vidyā 1994.

GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, XXIX, a cura di M. Giangiulio, Milano, Rizzoli 1991.

GIULIANO A., *Storia dell'arte greca*, Roma, Carocci, 1998.

GRAHAM A. Ch., *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, tr., Vicenza, Neri Pozza 1999.

GRANET M., *Il pensiero cinese*, tr., Milano, Adelphi 1971.

HADOT P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr., Torino, Einaudi 1988.

HALBFASS W., *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Stuttgart-Basel, Schwabe 1981; edizione in lingua inglese rivista ed accresciuta: *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Albany, Suny 1988.

HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr., Firenze, La Nuova Italia 1930.

HEIDEGGER M., *Che cosa significa pensare? Qual è l'essenza della tecnica moderna*, tr., Milano, Sugar 1971.

HOLENSTEIN E., *Atlante di filosofia*, tr., Torino, Einaudi 2008.

Inni omerici a cura di F. Càssola, Milano, Mondadori-Valla 1975

IPPOCRATE, *Arie acque e luoghi*, tr. di L. Bottin, Venezia, Marsilio 1990.

JAEGER W., *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. La Nuova Italia, Firenze 1961.

- JASPERS K., *Origine e senso della storia*, tr., Milano, Comunità 1965.
- KANĀDA, *Vaiśesika Sūtra*, tr., Urbino, Quattro Venti, s.d.
- LARSON E. e DEUTSCH G. J. (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton, Princeton U.P. 1988.
- LIPPOLIS E., LIVADIOTTI M., ROCCO G., *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- LÖWITH K., *La mente giapponese* in “Fortune”, New York 1943, ora in K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, tr., Soveria Mannelli, Rubettino 1995.
- , *Note sulla differenza tra Oriente e Occidente*, in K. Löwith, *Scritti sul Giappone*
- GHILARDI M., *La dialettica tra Oriente e Occidente. Hegel e il Buddhismo Huayan: un'ipotesi di comparazione*, in Fazang, *Trattato sul Leone d'Oro*, pp. 237-261.
- MAGNO E., *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano, Mimesis 2012.
- , *Pensare l'India. Figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del 'pensiero indiano'*, Milano, Mimesis 2012
- MARCHIGNOLI S., *'Mistica' indiana, 'etica' europea? A partire da A. Schweitzer*, in “Paradigmi. Rivista di critica filosofica”, XXI, 61, 2003, pp. 55-72.
- MAULANA ABUL KALAM AZAD, *Il significato della filosofia*, in Sarvepalli Radhakrishnan, *Storia della filosofia orientale*, tr., Milano, Feltrinelli 1962.

MENEGON E., *Cina e Occidente dagli Han ai Qing*, in M. Sabbatini e M. Scarpari (a cura di), *La Cina. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, Einaudi 2010.

METHA J. L., *India and West. The Problem of Understanding*, Chico (Ca.), Scholar Press 1985.

MILL J., *History of British India*, London, Baldwin, Cradock and Joy 1818.

MONDOLFO R., *Sui rapporti tra cultura e speculazione orientale e la filosofia e la scienza greca e Sopra il genio ellenico*, in E. Zeller, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia 1932.

MONTAIGNE M. de, *Saggi*, tr. di F. Garavini, Milano, Mondadori, 1970.

MURRAY O., *La Grecia delle origini*, Bologna, il Mulino 1988.

NAGARJUNA, *Il Cammino di mezzo*, a cura di M. Meli, Padova, Unipress 2004.

NEEDHAM J., *Scienza e civiltà in Cina*, tr., Torino, Einaudi 1981.

NILSSON M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Munchen, Beck 1941.

ONIAN R. B., *Le origini del pensiero europeo*, tr., Milano, Adelphi 1998.

PLATONE, *Simposio*, tr. di R. Luca, Firenze, La Nuova Italia 1982.

PLUTARCO, *Iside e Osiride* 34, 314 c.

PROCLO, *Commento a Euclide*, 65, 3.

RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, tr., Roma, Aśram Vidyā 1993.

RIEDWEG Ch. (a cura di), *Graecia Maior. Kulturaustausch mit Asien in der archaischen Periode*, Basel, Schwabe 2009.

- SAID E. W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, tr. Milano, Feltrinelli 1999.
- SCARPI P. (a cura di), *Le religioni dei misteri*, Milano, Mondadori-Valla 2002.
- SCHWEITZER A., *Les Grand Penseurs de l'Inde. Etudes de philosophie comparée*, Paris, Payot 1936.
- SEN A., *L'altra India*, tr., Milano, Mondadori 2005.
- , *Laicismo Indiano*, tr., Roma, Laterza 2004.
- SETTIS S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, Torino, Einaudi 1996.
- SIMPLICIO, *Commento al De Coelo* 522, 14.
- SLONGO P., *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli 2010.
- SOMIGLIANA A., *Gli Ariti e il linguaggio simbolico del pensiero antico*, in «Sophia», luglio-dicembre 1967, pp. 229-300.
- SQUARCINI F., *Ex Oriente lux, luxus, luxuria*, Firenze, SEF 2007.
- SUALI L., *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia, Mattei 1913.
- TRAUTMANN Th. R., *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press 1997.
- VEGETTI M., *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza 1989.
- VERNANT J. P., *Le origini del pensiero greco*, tr., Roma, Editori Riuniti 1976.
- , *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi 1981.
- von GLASENAPP H., *Filosofia dell'India*, [1929], tr. Torino, S.E.I. 1988.

WEBER M., *Storia economica e sociale dell'antichità*, Roma, Editori Riuniti 1981.

WEST M. L., *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, tr., Bologna, il Mulino 1993.

WICHMANN S., *Giapponismo*, Milano, 1981.

WINCKELMANN J. J., *Il bello nell'arte. La natura, gli antichi, la modernità*, (a cura di Claudio Franzoni), Torino, Einaudi 2008.

Nota biografica

Giangiorgio Pasqualotto ha insegnato presso l'Università di Padova, dal 1976 al 2016, 'Storia della filosofia', 'Estetica' e 'Storia della filosofia buddhista'.

Tra le sue pubblicazioni: *Il Tao della filosofia* (Milano, Luni 2015); *Estetica del vuoto* (Venezia, Marsilio, 1992); *Illuminismo e illuminazione* (Roma, Donzelli, 1997); *East & West* (Venezia, Marsilio, 2003); *Figure di pensiero* (Venezia, Marsilio, 2007); *Dieci lezioni sul Buddhismo* (Venezia, Marsilio, 2008); *Tra oriente e occidente* (Milano, Mimesis, 2010); *Taccuino giapponese* (Torino Lindau 2018), *Alfabeto filosofico* (Venezia, Marsilio, 2018).