
**IN MEMORIA DI
GIANGIORGIO PASQUALOTTO**

doi: 10.54103/mde.i13.1.31573

ORIENTE, OCCIDENTE... INFINITO: RICORDANDO GIANGIORGIO

Giuliano Boccali

Università degli Studi di Milano
 00wjc7c48

Ricevendo l'invito a contribuire a questo fascicolo monografico in memoria di Giangiorgio Pasqualotto, si sono affollati in me i ricordi di decenni di conoscenza reciproca, di reciproche letture, di studi e propensioni culturali affini, di dialoghi appassionati e di non meno appassionate libagioni... Senza confini sono l'area e la profondità dei suoi lavori e delle sue indagini, non solo scientifiche: per trovare un filo conduttore, ho perciò deciso di fare qui riferimento solo ad alcuni suoi scritti su cui abbiamo avuto modo di confrontarci direttamente in tempi differenti e molto distanti fra loro, che giovano anche a documentare la durata della nostra amicizia.

Oggi la questione del rapporto con l'altro, con il diverso, è sempre più drammatica – esistenziale perfino. E proprio uno dei temi prediletti della riflessione di Giangiorgio, tema sul quale ho avuto più volte la possibilità di consultarlo, è certamente quello dell'identità e del dialogo interculturale. Quali sono secondo lui i fondamenti teorici di questo problema vitale che tutti ci riguarda? Pasqualotto sostiene, argomentando sempre in maniera a mio avviso molto persuasiva (si veda per esempio *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003), che l'identità, di un individuo come di un'intera cultura, è da intendere (e sperimentare) come relazione: la convinzione è espressa sia dalle maggiori correnti filosofico-religiose orientali, in modo più deciso dal buddhismo, sia forse inaspettatamente da pensatori occidentali del rilievo di Platone, Tommaso, Hegel e dal relazionismo contemporaneo.

Ne deriva che il rapporto con il diverso, in particolare con l'Oriente cui Giangiorgio ha dedicato per l'intera vita grande attenzione, non si può instaurare da una posizione precostituita e statica dalla quale si pretenda di classificare o, peggio ancora, di giudica



re una “cosa” diversa, a sua volta oggettivamente statica. Il rapporto e il paragone avvengono, piuttosto, in maniera concreta e feconda quando il soggetto che confronta è pronto a mettersi in gioco e a modificarsi.

Nella seconda e nella terza parte dell’opera menzionata, suggestivamente intitolate “Percorsi” e “Tracce”, Pasqualotto mette alla prova l’impostazione così fondata attraverso una serie di confronti fra Oriente e Occidente; questi possono trarre spunto da analogie intriganti e sottili (Gramsci, Tápies...) o investire temi nevralgici della cultura, della filosofia e della stessa esistenza umana, primo fra tutti la sofferenza.

Nell’affrontare questo tema, vengono immediatamente chiamate in causa le possibili strategie di spiegazione o di consolazione: Giangiorgio esamina innanzi tutto brevemente quelle proposte nell’antichità fino a Epicuro e Plotino, poi successivamente dal cristianesimo; quindi richiama le posizioni originali di Leopardi e Schopenhauer mettendone in luce le affinità con quella del Buddha. Chiave di volta del confronto è la possibile “via di salvezza” ravvisata nella “compassione”: Schopenhauer appunto la considera tale, per quanto accessibile a pochi. Per il buddhismo il sentimento della compassione (chiamata *karuṇā*), ha una portata incalcolabile. I confini delle personalità singole, isolate e conflittuali, sono illusori, e sono la fonte principale dei desideri e delle paure, perciò del dolore. Ma se si arriva a praticare la consapevolezza della transitorietà e al tempo stesso dell’interdipendenza di tutti i fenomeni, a partire dagli esseri senzienti e coinvolgendo in definitiva tutte le forme della manifestazione, quei confini svaniscono e si avvera il fondamentale principio buddhista.

La sofferenza non si spiega, non si risolve, ma attraverso il radicale capovolgimento dall’egocentrismo, dal compianto di sé, si tramuta nella vittoria sulle proprie pretese e nella condivisione: con un altro termine buddhista centrale, si tramuta nella *mettā*, la “benevolenza”, l’“amicizia amorevole”, o perfino nella *muditā*, la compartecipazione gioiosa.

Allo stesso orizzonte delineato poco sopra appartiene un articolo che vorrei ricordare: *Diritti umani e valori in Asia* (“Studia Patavina” LXIV, n. 2 Maggio-Agosto 2017, pp. 293-308) dove Pasqualotto offre un esempio magistrale di trattazione equanime, capace di svolgere l’esame simultaneo di analogie e distinzioni. Qui la dicotomia apparentemente irriducibile fra i diritti umani che l’Occidente dichiara universali basandosi sull’inalienabilità dei diritti dell’individuo, mentre l’Asia “si basa sui diritti delle varie comunità che sono considerati peculiari”, è mediata alla luce del concetto degli «equivalenti omeomorfici» introdotto da Raimon Panikkar e implicitamente operante anche in François Jullien. Si sostiene infatti che alcune idee caratteristiche del pensiero orientale svolgono “un ruolo simile al principio dell’individuo che è alla base dell’idea della teoria occidentale dei diritti umani”: si tratta dell’idea hindu di *dharma*, l’ordine socio-cosmico che orienta e governa tutte le dimensioni del reale (divina, sociale cioè umana, naturale), dell’idea buddhista dei *sattva* che accomuna tutti gli “esseri senzienti”, dell’idea confuciana di *ren*, “umanità, benevolenza” e di quella taoista di *dào*.

Leopardi, che abbiamo nominato poc'anzi nel quadro della ricerca di Pasqualotto sui confronti Oriente-Occidente, sollecita il riferimento a un altro suo lavoro, credo meno noto eppure di grande rilievo: il breve saggio sui pensieri e le forme dell'infinito in Oriente, all'origine una sua conferenza tenuta a Recanati nel quadro di commemorazioni leopardiane (poi pubblicata in *Interminati spazi: Leopardi e L'infinito*, a cura di Alberto Folini, Donzelli, Roma 2021, pp. 93-107). Per motivi di competenza (e incompetenza!) mia prendo in considerazione solo le riflessioni sull'infinito nella cultura indiana, laddove il saggio indaga anche sulla Cina e il Giappone soffermandosi in questi due casi, con sensibilità raffinata, soprattutto sulla pittura di paesaggio e sulla poesia.

Non si può qui rinunciare a una digressione necessaria: arte e poesia, soprattutto in ambito giapponese ma non soltanto, sono dimensioni della cultura frequentate da Giangiorgio assiduamente, con straordinaria finezza sia nel rapporto diretto (*Taccuino giapponese*, Forum, Udine 2008), sia nella riflessione estetica (mirabile, a mio sentire, il suo *Estetica del vuoto. Arte e meditazione in Oriente*, Marsilio, Venezia 1993). Torniamo, però, all'infinito.

Con il consueto rigoroso acume unito alla documentazione ricca e impeccabile, Giangiorgio esamina i tre ambiti dove in India maggiormente si ravvisa l'idea di "infinito": quello matematico, quello mitologico e quello metafisico.

Nel primo caso, dei 44 (almeno) tentativi "di tradurre l'infinito in una serie di numeri finiti" vengono ricordati i tre più famosi: *asamkhyā*, 10^{140} ; *jyotibā*, 10^{80000} ; *bodhisattva*, $10^{37218383881977644441306597687849648128}$. "In realtà – afferma Pasqualotto in modo del tutto condivisibile – pressoché tutti questi tentativi non mostrano intenzioni puramente matematiche, ma sono motivati da un interesse religioso, in quanto rimangono legati alla volontà di rappresentare il numero infinito delle manifestazioni delle divinità, in particolare dell'Assoluto Ātman/Brahman, e delle innumerevoli apparizioni possibili" dei Bodhisattva, nel buddhismo gli esseri destinati al "Risveglio" (o Illuminazione).

Lo stesso tentativo – fornire un'immagine, in questo caso, anziché un numero – ispira anche le raffigurazioni mitologiche dell'infinito, dell'illimitato, in sanscrito *ananta*. Il termine rappresenta pure il nome proprio dell'immenso cobra a più teste, chiamato anche "Residuo" (*Śeṣa*), sul quale il supremo Viṣṇu dorme adagiato nei periodi di riassorbimento della manifestazione: dorme e sogna l'universo che verrà, da lui stesso nuovamente sprigionato; a sua volta il serpente galleggia sulle acque dell'oceano primordiale e "le squame del suo corpo sono i frammenti degli universi distrutti [dal dio supremo] alla fine di ogni ciclo cosmico (*kalpa*, equivalente a 4,32 miliardi di anni)". In effetti, sia l'oceano, sia il serpente sia la figura gigantesca distesa su di lui sono su piani diversi tre manifestazioni, tre forme (*mūrti*) del medesimo Viṣṇu. E questo allude all'aspirazione profonda all'unità che permea tutti gli aspetti della cultura indiana.

Fin qui le riflessioni di Giangiorgio; si può aggiungere – e abbiamo avuto più occasioni di discorrerne insieme – che il riferimento alle vertiginose durate del tempo,

suddiviso in cicli che si ripetono eguali, riflette un altro tentativo del pensiero e dell'immaginazione indiana di ricondurre l'incommensurabile (e impensabile) eternità del tempo e infinità di Dio a dimensioni in qualche modo concepibili: basti pensare che una vita del Creatore Brahmā, il quale pure è destinato a morire e a rinascere, dura l'equivalente di 311.040 miliardi di anni umani. E che questa durata corrisponde... a un battito di ciglia (*nimeṣa*) dell'eterno dio supremo, sia esso sempre Viṣṇu o Krishna o Śiva. *Gli indiani sono sempre molto accurati nelle misurazioni e nelle enumerazioni: la durata di un battito di ciglia equivale a 18/100 di secondo. Nell'"esperienza" (se così la si può chiamare) di Viṣṇu, quindi, 311.040 miliardi di anni umani durano 18/100 di secondo!*

L'aggettivo *ananta* – così Pasqualotto conclude le sue riflessioni sull'infinito in India – è anche uno degli attributi del *brahman*, l'Assoluto impersonale che è a fondamento "di tutte le possibili manifestazioni, comprese quelle delle innumerevoli divinità". Ne deriva che non c'è per l'induismo contraddizione o inconciliabilità fra monoteismo e politeismo.

Nella lezione citata di Giangiorgio la parte dedicata all'India si conclude con parole che rinviano a uno dei testi più sacri dell'induismo, capace di alimentare il pensiero e la sensibilità indiana fino ai giorni nostri e, al suo primo apparire in Europa, di suscitare l'adesione incondizionata di Schopenhauer: "Ma è al livello metafisico più alto, quello espresso nelle *Upaniṣad*, che il carattere infinito del Brahman si esplica in modo più articolato e con maggiore insistenza: «Al principio in questo universo soltanto il Brahman esisteva. Illimitato (*ananta*) verso l'oriente, illimitato verso il mezzogiorno, illimitato verso l'occidente, illimitato verso settentrione, illimitato di sopra, illimitato da ogni parte. Esso è costituito di etere. Da questo etere esso desta questo universo. Da questo esso sorge e in esso va a finire. Di questo Brahman la forma luminosa è quella che arde nel sole lassù, nel fuoco senza fumo [e nel cuore]. Quello che è nel fuoco e quello che è nel cuore e quello che è nel sole, sono in realtà una sola cosa. Nell'unità con l'Uno va colui che così sa»" (*Maitrāyaṇīya Upaniṣad*, VI, 17, tr. di C. Della Casa).

Nessuna conclusione migliore mi si offriva in chiusura di questa memoria, breve rispetto alla vastità dell'opera e dell'umanità di Giangiorgio, ma non per questo meno commossa, delle parole della *Upaniṣad* che si addicono bene all'Amico indimenticabile, perché la sua vita di ricerca, filosofica, estetica, umana, è stata dedicata a creare ponti fra civiltà, a proclamare l'aspirazione e l'urgenza di unire, anziché di contrapporre, giudicare ed escludere, unire mantenendo tuttavia il rispetto assoluto e soprattutto la meraviglia nei confronti del diverso.