



Consonanze 11.2

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

II



Anantaratnaprabhava

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosā e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhāṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «Only consideration is a good girl». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed estetica indiana¹

Mimma Congedo
Paola Maria Rossi

Parte I. Prospettive storiche

Una riflessione sulla filosofia indiana impone una domanda ineludibile: è possibile utilizzare il termine “filosofia” al di fuori del contesto culturale occidentale e in particolare in quello del subcontinente indiano? Per rispondere a un simile quesito occorre soffermarsi sul concetto stesso di “filosofia”, termine di origine greca che, come è noto, significa ‘amore per la sapienza’: tale espressione è intrinsecamente associata all’indagine razionale, in quanto metodo ermeneutico ed epistemologico, e implica una tensione verso una rappresentazione sintetica del reale e una definizione del proprio oggetto di conoscenza. È con la tradizione aristotelica che si afferma una netta distinzione tra un sapere teoretico fine a se stesso – dunque propriamente filosofico, e un sapere pratico e poietico, la cui finalità si trova rispettivamente nell’azione e nella produzione. In questo senso il sapere filosofico si contrappone anche al sapere religioso, in quanto fondato sulla ragione e non sulla rivelazione e la fede.

In tale ottica prende forma in Occidente una sorta di pregiudizio eurocentrico secondo il quale la filosofia, nata in Grecia, è appannaggio esclusivo della cultura occidentale. In particolare, il pensiero indiano non si potrebbe definire “filosofico” in quanto caratterizzato da una finalità pratico-soteriologica e strettamente vincolato a un contesto religioso di sapore mistico. Un simile giudizio sembra affermarsi già con Diogene Laerzio, che nella sua *Philosóphon bion kai dogmáton synagogé* ([*Raccolta delle vite [e delle dottrine] dei filosofi*]) sottolinea: «E così la filosofia ebbe dai Greci il suo cominciamento: il suo stesso nome non ha nulla a vedere con una denominazione barbarica».² Sembra ad ogni modo che solo con Hegel

1. A Mimma Congedo si devono le seguenti sezioni di questo lavoro: *Parte I – Prospettive storiche*; *Parte II – Prospettive metodologiche*; Paola Maria Rossi è autrice della sezione *Parte III – Per una prassi filologico-comparativa applicata all’estetica indiana*. Quanto alle traduzioni dei testi qui citati, se non diversamente specificato, sono da attribuirsi a Paola M. Rossi; tuttavia, per i testi di Abhinavagupta si è profondamente debitori agli incomparabili lavori di Raniero Gnoli.

2. I.4: Καὶ ὁδε μὲν ἀφ’ Ἑλλήνων ἤρξε φιλοσοφία, ἥς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τὴν βάρβαρον ἀπέστραπται προσηγορίαν.

(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1825-26 – *Lezioni di storia della filosofia*) si stabilisca l'imprescindibile relazione tra filosofia e Occidente da un lato e tra misticismo religioso e Oriente dall'altro, come vuole almeno la vulgata del sistema filosofico hegeliano. In realtà la questione dei rapporti tra Hegel e l'Oriente è assai più complessa dell'immagine dominante che se ne è cristallizzata. Se da un lato è infatti vero che Hegel colloca il pensiero indiano in una dimensione aurorale, e dunque ai primi stadi di un'evoluzione che culmina nella filosofia hegeliana stessa, dall'altro lato è indubbio che, proprio collocandole agli albori di un tale percorso, Hegel riconosca alle forme del pensiero indiano uno *status* propriamente filosofico, riconoscendone pertanto la necessità.³

Non a caso la questione della “filosofia” indiana si ripropone nel corso del XIX secolo, quando il processo coloniale apre la strada a un confronto tra India ed Europa e a una prima divulgazione dei testi sanscriti. In effetti, nel 1785 Charles Wilkins pubblica la prima traduzione in una lingua europea della *Bhagavad-gītā*, e due anni dopo traduce la raccolta favolistica *Hitopadeśa*. Grazie a Sir William Jones, fondatore della Royal Asiatic Society e tra i primi a intravedere affinità linguistiche tra il sanscrito, il latino e il greco, nel 1789 compare la versione inglese dell'opera teatrale *Śakuntalā*, attribuita al grande poeta Kālidāsa, che suscita notevole entusiasmo in Goethe, Schiller e Herder. È proprio a partire dalle riflessioni di Herder, in particolare in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit - Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-85 e 1791), che si fonda il mito romantico dell'India come *locus* della purezza primigenia, origine di tutte le lingue, le arti e le scienze.⁴

Risale inoltre al 1802 la traduzione latina della versione persiana delle *Upaniṣad* a cura di Anquetil-Duperron, il cui lavoro ha notevole risonanza e contribuisce in larga misura al diffondersi dell'interesse per gli studi sanscriti. Questi studi trovano riconoscimento accademico con l'istituzione della prima cattedra di sanscrito (College de France, 1814) e di indologia (Università di Bonn, 1818). Soltanto nel 1852 anche a Torino è istituita la prima cattedra italiana di sanscrito e letteratura indogermanica.

Sono quindi testi letterari e religiosi a condizionare il primo approccio occidentale, e soprattutto romantico, alla cultura indiana, contribuendo all'affermarsi di un'immagine esotica e misticheggiante dell'India. L'unica eccezione in questo panorama sembra essere costituita da Henry Thomas Colebrooke, forse il primo a esplorare la specificità filosofica del pensiero indiano, come emerge peraltro dal suo saggio *On the Philosophy of the Hindus*, contenente i testi delle lezioni presentate

3. Su questi temi cf. Hulin 1979, Tola–Dragonetti 2002 e De Pretto 2010.

4. Sulla ricezione della cultura indiana nel contesto culturale romantico tedesco si veda Figueira 2002 e McGetchin–Park–SarDesai 2004; per Herder, in particolare Esleben 2003.

presso la Royal Asiatic Society dal 1823 al 1827.⁵ Hegel stesso, nelle sue lezioni del 1825-26, attinge al lavoro di Colebrooke per inserire le riflessioni sul pensiero indiano nel contesto del proprio sistema filosofico.

Tuttavia, tra Ottocento e Novecento emerge un'attenzione specifica per la filosofia indiana: senza voler semplificare, è possibile delineare tre tendenze da parte degli studiosi. La prima si traduce in un atteggiamento entusiastico, ma ingenuo e privo di una reale rielaborazione critica, nei confronti della spiritualità indiana, di cui è esaltata la raffinatezza, l'antichità, la profonda saggezza. Esempari a tal proposito sono alcune affermazioni di Victor Cousin, che nella sua *Histoire generale de la philosophie* (1884), considera la civiltà e la filosofia indiana sorgente della sapienza umana; inoltre è nota la posizione estrema della Società teosofica, fondata da Madame Blavatsky nel 1875, che riconduce il pensiero indiano a matrici occulte; anche Henry Bergson non nasconde moti entusiastici nei confronti di quanto si apprende “sulle rive del Gange”.⁶ La seconda tendenza è quella rintracciabile in figure come Arthur Schopenhauer e Friederich Nietzsche, che si appropriano in maniera originale delle forme del pensiero filosofico indiano, integrandolo nella propria *Weltanschauung*. Non manca infine un filone di studi critici e filologici volti a indagare e a comprendere le fonti filosofiche sanscrite inquadrando nel loro contesto storico culturale: si pensi all'opera di Friederich Max Müller che nel 1899 dà alle stampe *The Six Systems of Indian Philosophy*, e a quella magistrale di Paul Deussen, che nel 1897 traduce direttamente dal sanscrito le *Upaniṣad* e nel 1899 pubblica la fondamentale *Philosophie der Upaniṣads*, tradotta in inglese nel 1906, a cura di A. S. Geden.⁷ I pochi dati qui segnalati testimoniano non solo un approfondimento degli studi indologici, ma anche un sostanziale riconoscimento, per quanto talora non esplicito, delle implicazioni filosofiche del pensiero indiano.

A fronte di tale riscontro, risulta poco comprensibile il persistere del pregiudizio eurocentrico, proveniente dalla vulgata hegeliana, in filosofi del calibro di Edmund Husserl e Martin Heidegger. Nel suo *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), Husserl riafferma infatti il primato del modello aristotelico della filosofia, in quanto pura teoria e prodotto esclusivo dei Greci, giungendo a prospettare un processo di “europeizzazione” delle culture “altre”, quale unico adeguato strumento di comprensione della propria identità. Ancora secondo Heidegger la

5. Sul ruolo di Colebrooke in merito all'introduzione del pensiero indiano in Occidente si veda no Nicholson 2010, 125 ss. e Rocher–Rocher 2012, in particolare 131-178.

6. Si veda l'omaggio deputatogli dall'allievo Masson-Oursel 1941.

7. Ampia è la bibliografia in merito; si segnala in questa sede Halbfass 1988, 54-68 e Nicholson 2010.

filosofia è appannaggio dei Greci e dell'Europa, culla della metafisica, tratto distintivo dell'Occidente.

La *communis opinio* associa quindi alle speculazioni indiane un carattere pratico-soteriologico, essenzialmente religioso, rintracciandone il fondamento nella rivelazione dei *Vēda*. Tuttavia, all'interno del variegato panorama del pensiero filosofico indiano è possibile individuare correnti ateistiche accanto a quelle teistiche: è il caso di quella materialista dei *cārvāka* e degli *ājīvika*, di quella dualista del *sāṃkhya* e, paradossalmente, di quella ermeneutico-ritualistica della *mīmāṃsā*.

Anche in merito alla questione della rivelazione, che stabilirebbe in modo vincolante l'autorità dei testi vedici, occorre rilevare in primo luogo che sul suolo indiano sono fiorite scuole di pensiero anche al di fuori dell'ambito brahmanico, a prescindere quindi dall'autorità vedica, come il buddhismo e il jainismo. Inoltre, nel medesimo contesto brahmanico, la cosiddetta autorità dei testi spesso funge unicamente da cornice del discorso filosofico, che si stratifica in più livelli interpretativi e dà adito a visioni spesso contrastanti tra loro, ma tutte egualmente legittime.

Esemplare a questo proposito è il modo in cui sono costruiti e tramandati i testi delle diverse tradizioni di pensiero: il nucleo è costituito dall'insegnamento, formulato in aforismi, detti *sūtra*, attribuiti al maestro in genere considerato il più autorevole ed antico esponente della scuola. A questi si accompagna una serie di commenti di discepoli che, in epoche successive, si dichiarano fedeli continuatori di quella specifica dottrina esposta nei *sūtra*. A fronte dell'indiscussa autorità dei *sūtra*, l'esigenza di spiegarli e di renderli intelligibili determina il proliferare di commenti e commenti ai commenti, che propongono di fatto interpretazioni anche divergenti. Ciascun commento appartiene a un genere preciso, come la *kārikā*, in brevi strofe, la *vr̥itti*, parafrasi del testo, il *vārttika*, un commento critico con glosse, il *bhāṣya*, il più ampio commentario, che comprende e rielabora *vārttika* precedenti.

Ne deriva una sorta di testo unico che incorpora molteplici strati, il più importante dei quali, dal punto di vista del dibattito filosofico, è in realtà il più periferico – il *vārttika* o il *bhāṣya*, ovvero quello che ripartendo dall'imprescindibile *sūtra* originario e dipanando i successivi commenti, li integra in una visione complessiva che, in una certa misura, modifica e ridetermina la dottrina. Gli strumenti adottati sono squisitamente filosofici: l'indagine critica e razionale, fondata sull'argomentazione, e la riflessione sui *pramāṇa*, i criteri di conoscenza.

A questa costruzione del testo si accompagna, come ulteriore dimostrazione dell'intrinseca natura dialogica e razionale del pensiero indiano, la pratica diffusa del dibattito filosofico in ambito indiano. Così come la stratificazione dei testi, la pratica del dibattito rappresenta una spinta propulsiva determinante dell'elaborazione del pensiero indiano, costantemente costretto a raffinarsi e perfezionarsi per dar prova della propria solidità.

Se l'implicito presupposto di una rappresentazione univocamente mistico-religiosa dell'India è la negazione della possibilità stessa di uno sviluppo del pensiero indiano, al contrario gli indologi hanno ormai delineato, anche attraverso lo studio dei diversi livelli testuali, la lunghissima tradizione di dibattito razionale che l'India ha conosciuto e ancora conosce, nata da una serie di tentativi sistematici di formulare visioni coerenti del mondo e di convalidarle e difenderle dagli attacchi delle scuole avversarie.⁸

Alla luce di queste considerazioni, le motivazioni del pregiudizio eurocentrico paiono decadere e la stessa questione terminologica, legata all'origine di "filosofia", risulta priva di fondamento. Del resto Diogene Laerzio, che sottolinea la genesi greca della denominazione "filosofia", apre la sua opera riferendo le opinioni di quanti ritengono che la filosofia stessa sia di derivazione barbara (I.1). Sebbene non esista né in sanscrito né in altre lingue indiane un perfetto equivalente di 'amore per la sapienza', non mancano espressioni per indicare concezioni e metodi che l'Occidente definirebbe filosofici.⁹

Il termine che forse meglio corrisponde a "filosofia", soprattutto per il valore che gli è stato attribuito in tempi recenti dai movimenti neoinduisti, è *darśana*, che deriva dalla radice *drś*, 'vedere', e significa per l'appunto 'visione'. Nella tradizione indiana è possibile individuare essenzialmente due accezioni di visione-*darśana*: la prima è riconducibile al concetto di "punto di vista, opinione, prospettiva", la seconda all'idea di "visione complessiva, sistema, dottrina", in particolare, questa seconda accezione può acquisire il valore assoluto di "unica dottrina e via di liberazione". Veicolo di un ulteriore portato filosofico è il termine *ānvīkṣikī*, aggettivo femminile derivato dalla radice sanscrita *anu-īkṣ*, 'speculare, seguire con lo sguardo', attestato come attributo del sostantivo *vidyā* 'scienza' nell'*Arthasāstra* di Kauṭilya (IV-III a.C. ca.), dove si afferma:

La [scienza denominata *ānvīkṣikī*] è di aiuto al mondo investigando (*anvīkṣamāṇā*) attraverso argomentazioni razionali (*betu*) su quanto è giusto o ingiusto nei *Veda*, utile o inutile nelle attività economiche, corretto o scorretto nell'arte del governo, e su quello che è punto di forza o di debolezza di tali scienze [...].¹⁰

Si tratta quindi della scienza critica e argomentativa per eccellenza; anche per *ānvīkṣikī* accanto a tale significato generale, se ne individua un secondo più specifico, quello di sistema logico che comprova l'autorità dei *Veda* e in questo senso sinonimi-

8. Sulla questione si veda, tra gli altri, Bronkhorst 2001b, in particolare 6-48 e 195-221.

9. Esempio del dialogo interculturale tra India e Grecia proprio in quanto a "indagine razionale" è anche Bronkhorst 2002.

10. *ĀŚ* 1.2.11: *dharmādharmau trayyām arthānarthau vārttāyām nayānayaḥ danḍanīyām balābale ca etāsām betubhir anvīkṣamāṇā lokasya upakaroti [...]* //

mo del *darśana* ortodosso del *nyāya*. Del resto, ampia è la gamma di denominazioni affini a *darśana* che rimandano alla “visione” e alla “esposizione discorsiva” come strumento di disamina, indagine critica e confronto.¹¹

Per concludere questo primo *excursus* sul problema dell’approccio filosofico indiano, si può osservare che rigettare la possibilità stessa di una filosofia in India comporterebbe da un lato l’analogo rifiuto di intere correnti – si pensi alla Scolastica - del percorso filosofico dell’Occidente, in sé assai disomogeneo; e implicherebbe dall’altro la negazione dell’autentico presupposto della filosofia occidentale: quel “dialogo” che la caratterizza fin dalle origini. Con questo, non si intende assimilare *tout court* il pensiero indiano alle categorie occidentali, che qui si configurano solo come intermediarie per accedere alla materia, peraltro da riconoscere in tutta la sua specificità. In effetti, se il dialogo presuppone una “alterità”, questa è da porsi come interlocutore paritetico nella dialettica del confronto dialogico.

Parte II. Prospettive metodologiche

Appare dunque evidente che questo tipo di discorso sia intrinsecamente comparatistico e può pertanto rappresentare il punto di partenza per una riflessione sulla filosofia comparata, come tentativo specifico di istituire un confronto inter-culturale tra filosofie diverse, utilizzando dunque fonti differenti per lingua, contesto culturale e filosofico-religioso di appartenenza. L’incontro tra filosofia occidentale e filosofia indiana si pone infatti inevitabilmente come confronto fra tradizioni lontane tra loro dal punto di vista spaziale, cronologico, contestuale. In questa prospettiva, sorgono inevitabilmente problemi di carattere metodologico (come stabilire il confronto? È realmente possibile stabilirlo? Quali strumenti occorre usare?), e di opportunità (tale confronto è auspicabile?).

Nella pratica della filosofia comparata e nella riflessione su di essa è forse possibile riconoscere quattro atteggiamenti ed esiti prevalenti che corrispondono a diversi approcci alla materia.¹²

In primo luogo è possibile individuare un atteggiamento riduzionista: l’identificazione univoca con la propria civiltà, considerata normativa nello studio delle altre, le “riduce” così a uno schema di comprensione pre-definito, il quale dà luogo a una “descrizione pura” della tradizione altra in relazione alla propria, presupponendo che costruisca domande e risposte esattamente nello stesso modo, o peggi a una “dichiarazione della superiorità” della propria tradizione su ogni altra.

11. Per la terminologia filosofica si veda Halbfass 1988, 262-286.

12. Su queste considerazioni e la terminologia adottata, cfr. Pasqualotto 2003 e Nussbaum 2006. Utili anche le osservazioni di Chiricosta 2013.

In quest'ottica si può inquadrare l'opera di Hegel, come delineata nella Parte I di questo lavoro. Un secondo tipo di atteggiamento è riconducibile a una fascinazione esotica, che si traduce in una completa alienazione di sé, della propria cultura nella cultura altrà: si possono annoverare celebri esempi, quali la stessa Madame Blavatsky e della Società teosofica sopra richiamata. Un ulteriore filone particolarmente prolifico è poi quello del perennialismo, ossia la tendenza a non cogliere la specificità e l'evolversi delle diverse tradizioni, riconducendole a un unico schema interpretativo pre-costituito, ritenuto anteriore logicamente e cronologicamente alle singole manifestazioni delle diverse culture e, comunque, sempre valido e sempre soggiacente ad esse. Sono note a questo proposito le figure e le opere di Aldous Huxley, René Guénon, e Ananda Kentish Coomaraswamy, solo per citarne alcuni. Infine, è possibile identificare un atteggiamento che sostiene l'incommensurabilità delle tradizioni culturali: si nega la possibilità stessa di istituire un confronto tra le culture, in quanto considerate totalmente prive di un terreno comune. Sono riconducibili a questo atteggiamento le riflessioni di certa filosofia, come dimostrano le considerazioni proposte su Husserl e Heidegger nella Parte I di questo lavoro.

A conclusione di tali riflessioni, risultano utili in tal senso le considerazioni di Pasqualotto sulla filosofia come comparazione, dicitura certamente da preferirsi a filosofia comparata, in quanto illumina il carattere essenzialmente ed eminentemente comparativo di ogni prassi filosofica. In quest'ottica, il soggetto è direttamente coinvolto nella prassi comparativa; non si muove né con pretese di neutralità né da una prospettiva culturale avvertita come egemone, ma procede nella ricerca filosofica consapevole di essere attivamente coinvolto nella costruzione del discorso comparativo in una posizione dinamica con i termini della comparazione con cui ha a che fare, i quali non sono antecedenti al soggetto che la opera, così come questi non è antecedente ad essi, ma appartengono a un unico «campo problematico, determinato dalla loro interazione».¹³ È proprio la comparazione tra tradizioni assai diverse consente di mettere in luce il carattere intrinsecamente comparativo di ogni filosofia: la comparazione filosofica ritorna sul soggetto stesso che la opera, il quale investe con le sue domande gli oggetti della propria comparazione e al tempo stesso è investito da tali oggetti. Tale meccanismo conduce inevitabilmente a un confronto profondo con la propria stessa cultura, di cui possono essere rimessi in discussione e ridefiniti gli stessi presupposti. In tale prospettiva è interessante il riferimento alla formulazione della «filosofia imparativa» di Raimon Panikkar, propria di chi «apprende da altre [culture] e valuta queste criticamente a partire dal proprio punto di vista».¹⁴

13. Cf. Pasqualotto 2002.

14. Panikkar 1997, XXX.

Se traiamo tutte le conseguenze di un simile discorso, l'inter-cultura appare come essenza e fondamento della costruzione di ogni cultura. Se valutiamo attentamente la critica comune che viene posta alla filosofia comparata in relazione all'incommensurabilità fra tradizioni diverse, non possiamo negare che tale incommensurabilità esista anche all'interno di una stessa tradizione. Sintetizzando e semplificando all'estremo la questione: come può un pensatore del XXI secolo porsi realmente in relazione con uno del V a.C.? Che cosa possono realmente condividere culturalmente?

Le posizioni fin qui richiamate non possono che far emergere queste tensioni, che non appartengono solo al campo della cosiddetta filosofia comparata ma, come si va delineando, al campo della filosofia in sé, e in generale alla epistemologia. All'interno di questo quadro di riferimento restano da approfondire i termini metodologici entro i quali la comparazione tra tradizioni e saperi diversi fra loro può risultare davvero proficua.

A tal proposito, nell'ambito della teologia comparata Francis Clooney propone interessanti osservazioni che si possono mutuare e applicare al campo propriamente filosofico.¹⁵ In particolare, un primo strumento metodologico consiste nel circoscrivere l'analisi a un aspetto specifico delle tradizioni messe a confronto fra loro, al fine di evitare generalizzazioni, e istituendo pertanto specifiche connessioni. Questo accorgimento metodologico, apparentemente innocuo, se utilizzato costantemente contribuirebbe a smontare l'immagine riduzionistica di un Occidente contrapposto a un Oriente, spesso ancora invalsa nonostante le riflessioni di figure come Edward Said e tutto il filone degli studi post-coloniali. Se osserviamo la realtà filosofica non possiamo che constatare la presenza di più orienti e più occidenti, i quali nella loro dinamicità possono essere messi fruttuosamente in relazione e comparati tra loro. Un'ulteriore utile indicazione metodologica impone di non focalizzare l'attenzione soltanto sulle affinità, ma di mettere in luce anche le differenze e la loro articolazione talvolta irriducibile tra ambiti culturali differenti. Anche questo accorgimento, apparentemente scontato, permetterebbe non solo di decostruire l'immagine monolitica di un Oriente e un Occidente alternativamente osservati nella loro alterità o nella loro coincidenza, ma anche il rischio riduzionistico di appiattare tra loro categorie non propriamente analoghe, generando sovrapposizioni indebite e fraintendimenti. Tale riconoscimento delle differenze risulta interessante anche in relazione agli aspetti filologici della prassi comparativa, rispetto ai quali l'ambito dell'estetica risulta un campo privilegiato di osservazione, dove prendono forma concreta le brevi indicazioni metodologiche qui delineate.

15. Clooney 2002.

Parte III. Per una prassi filologico-comparativa applicata all'estetica indiana

Nella comparazione tra culture diverse, un ruolo privilegiato spetta agli studi storico-filologici, per quanto il metodo d'impronta storicista tradizionalmente diffidi dell'approccio comparativo. Da una parte, è il rigoroso lavoro filologico-testuale applicato alle opere delle scuole di pensiero indiane, in particolare alla loro stratificazione esegetico-commentariale, a rilevarne la vertiginosa complessità: alle istanze metafisiche si correlano molteplici e articolate categorizzazioni del reale, fondate su raffinate speculazioni di carattere logico-epistemologico, frutto dei medesimi dibattiti sapienziali a cui si deve la fondazione della stessa ermeneutica testuale indiana. Nondimeno, una tale smisurata e a tratti insondabile complessità può provocare una sorta di smarrimento conoscitivo, che rischia di precludere l'approccio comparativo: è facile approdare a una forma di "differenza radicale", per la quale ogni sforzo di traducibilità e dunque di confronto dia-logico sia percepito come impraticabile; il singolo fenomeno rimane circoscritto nella propria specificità diacronica e diatopica, non equiparabile a forme culturali altre, tanto che anche la traduzione linguistica può risultare impraticabile. Eppure, è proprio la tensione ermeneutica il fondamento stesso di ogni realtà culturale: mosaico risultante da interazioni, connessioni, processi dialettici di molteplici tasselli, un fenomeno culturale non si esaurisce in uno sterile "monologismo", ma si dà in un orizzonte poliedrico di saperi, si "dis-piega" nella prassi comparativa. Così nell'interpretare un testo: qui accade qualcosa di simile a ciò che Pasqualotto descrive in relazione alla pratica comparativa. Il soggetto, in questo caso colui che interpreta, è investito dalle istanze poste dal testo-oggetto di interpretazione: nella pratica ermeneutica come tale si opera una forma di "decostruzione" e "dis-piegamento" sia del testo-oggetto, sia del soggetto-interprete, sia della lingua, veicolo di "com-misurazione" culturale. Quindi, paradossalmente, proprio la consapevolezza della complessità dei fenomeni culturali di cui il metodo storico-filologico ci fa carico, predisponendoci a un'indagine trasversale e pluridimensionale, è il punto di partenza più proficuo per una prassi comparativa. Altrettanto paradossalmente, proprio dove sembra più immediata una convergenza concettuale, per via di coincidenze di sfere semantiche, e quindi all'opposto si rischia di cadere in facili stereotipi comparativi (es. misticismo indiano e misticismo cristiano), lì si dà la necessità di indagare la differenza e quel resto di intraducibilità che consenta di mantenere viva la tensione "metaforica" linguistico-culturale.

Uno degli ambiti di confronto più proficui, proprio perché si colloca già di per sé in uno *specimen* trasversale, è l'estetica: così un insospettabile Giorgio Agamben nel suo studio pubblicato nel vol. 6 della *Enciclopedia Einaudi* (1979), intitolato

Gusto,¹⁶ dopo aver individuato nella scissione platonica tra sensibile e intellegibile la matrice di quella esperienza estetica sintetizzabile nella definizione kantiana del gusto come «interferenza di sapere e piacere» (*Critica del giudizio*, 1790) – situandosi il giudizio di gusto tra l'universalità del logico e l'assoluta relatività della sensazione –, concludeva citando un passo del *Sābhityadarpana* o 'Specchio della composizione letteraria', celebre trattato di poetica indiana risalente al XIV sec., attribuito al dotto Viśvanātha. Qui si afferma che elemento caratterizzante della letteratura d'arte è il *rasa*, (*vākyaṃ rasātmakam kāvyam* 1.3), termine sanscrito tradotto convenzionalmente come 'gusto, sapore', e per traslato 'fruizione estetica';

consiste in consapevolezza mentale (*cit*), beatitudine (*ānanda*) e luce auto-risplendente (*sva-prakāśa*), un tutto indivisibile (*akhaṇḍa*), svuotato del contatto diretto con altri oggetti della percezione, fratello uterino del dolce assaporamento del *brahman* (*brahmāsvādasahodara*), dotato delle funzioni vitali in qualità di folgorante godimento (*camatkāra*) oltremondano (*lokottara*).¹⁷

Il *rasa* del *Sābhityadarpana* comporta la perfetta condizione di integrità (*abhinnavā*), o pienezza indifferenziata, connaturata alla realtà superiore a quella convenzionale: in un'esperienza di rapimento estatico-gustativo (*camatkāra*), si può attingere all'assoluto-*brahman*, il cui assaporamento (*brahmāsvāda*) è della medesima natura ('fratello uterino' - *sahodara*) di quello estetico (*rasāsvāda*). Secondo Pollock (2016, 261 ss.), tale nozione di *rasa* si colloca nell'alveo di una tendenza alla vedāntizzazione, in particolare di matrice advaita, già attiva almeno dal IX sec., che raggiunge il culmine nel XVI sec., in particolare nell'opera di Viśvanāthadeva,¹⁸ con l'assunzione della piena identità di *rasa* e *brahman*, a partire dalla celeberrima citazione della *Tāittirīya-Upaniṣad* (2.7.2) *raso vai sah*. Secondo il monismo di matrice śankariana il *rasa* non si limita ad essere una fruizione estetica, ma un'esperienza trascendentale, in cui il fenomenico molteplice svanisce in quanto mera parvenza illusoria, e l'unica realtà intellegibile si staglia immota e auto-illuminantesi come Sé assoluto. In questa prospettiva, il termine *rasa* è preferibilmente tradotto come 'essenza', implicando un principio ultimo spirituale.

16. Ripubblicato per Quodlibet edizioni, Macerata 2015.

17. *SD* III. 2-3ab: *akhaṇḍa-svaprakāśānanda-cin-mayaḥ / vedyāntara-sparśa-sūnyo brahmāsvāda-sahodaraḥ // lokottara-camatkāra-prāṇaḥ* [...] // Il passo è citato in Gnoli 1968², 47; A. K. Coomaraswamy lo aveva già riportato in *The Transformation of Nature in Art* (1934, 48 ss.), opera ora tradotta in italiano in *La trasfigurazione della natura nell'arte*, a c. di G. Marchianò, Abscondita edizioni, Milano 2015 (si veda il passo a p. 46). Tuttavia, Agamben si avvale della versione italiana tratta dall'opera di R. Daumal, *I poteri della parola*, a c. di C. Rugafori, Adelphi, Milano, 1968, 165.

18. Pollock 2016, 310 ss.

Contemporaneamente al processo di vedāntizzazione in chiave monista, la nozione di esperienza estetica espressa dal termine *rasa* si arricchì della coloritura devozionale, in particolare di matrice vaiṣṇava: il *rasa* fu concepito come un'esperienza mistica, tramite cui il devoto può attingere la perfetta unione con il divino, in virtù del passo della *Bhagavadgītā* in cui Kṛṣṇa afferma *raso 'ham apsu* 'io [sono] il sapore nelle acque' (7.8).¹⁹

Ne consegue una concezione estetica fondata su premesse metafisiche e religiose, con finalità soteriologiche: la stessa opera d'arte è considerata espressione di una realtà superiore, intesa o come spirito assoluto che prescinde dal fenomenico, o come entità divina di cui l'universo empirico è manifestazione; l'artista è tale solo se vi attinge attraverso pratiche yogico-meditative. È questa la linea interpretativa dell'arte indiana che diviene dominante proprio in concomitanza con lo sviluppo dell'Orientalismo, portato del colonialismo culturale, e con le istanze identitarie neo-hinduiste, della prima metà del Novecento: tra gli esponenti principali si annoverano Ernest Binfield Havell (1861-1934), Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947), e Heinrich Zimmer (1890-1943), che influenzarono gli studi successivi tanto che si giunse a delineare un'arte *advaita* (Dehejia 1996) o una «Metaphysical School» (Chari 2002), nonché una concezione simbolica e mistica dell'arte,²⁰ fondamento della stessa opera di René Daumal, a cui si rifa G. Agamben nel citare il *Sābhityadarpaṇa*. Anche i primi studi di estetica comparativa di E. Deutsch e di G. Marchianò²¹ furono influenzati da tale linea interpretativa: ancora oggi è questa che tende a prevalere nell'ottica di quel dualismo occidentale che pone come proprio orizzonte di senso una alterità antinomica come tale; tuttavia, non mancano alcune voci critiche e una più attenta contestualizzazione storico-culturale.²²

Ora, in una prassi comparativa corretta, occorre superare tali dicotomie stereotipate, proprio ricostruendo il contesto storico-culturale di riferimento: il *Sābhityadarpaṇa* da cui è tratta quella citazione così significativa in una prospettiva cosiddetta "occidentale", rappresenta una delle innumerevoli rielaborazioni della concezione estetica indiana più antica, nota come «*rasa theory*» o 'teoria del *gusto/sapore*'. Proprio la "coincidenza" terminologica suggerisce un'immediata

19. Tale processo di teologizzazione si completa nel XVI sec. con l'opera di Rūpa Gosvāmin: si veda Pollock 2016, 300 ss.

20. Per una sintesi si veda, tra altri, Buttitta 2008.

21. Si vedano ad esempio Deutsch 1975; G. Marchianò, *La parola e la forma*, Bari, 1977; e ancora *East and West in Aesthetics*, ed. by G. Marchianò, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997.

22. Sulla linea interpretativa tradizionale si colloca ad esempio il contributo di Bussagli 1980-1981, e più recentemente Voss Roberts 2014; per una posizione più critica, significativa è l'opera di V. K. Chari (1990); importante per la ricostruzione storico-culturale è il contributo di E. Gerow (1999). Tra gli studi più recenti che rendono conto della complessità filosofica dell'estetica indiana, si vedano, Chakrabarti 2016, e gli importanti contributi di G. Marchianò e R. Wilkinson in Sasaki 2010.

occasione comparativa: in effetti, anche Agamben riconosce nella nozione di *rasa* un ideale sapienziale, poiché lì «piacere e conoscenza si uniscono», costituendo il superamento del paradosso gustativo fondante l'estetica occidentale.²³

Qui il rischio di quello «sciovinismo descrittivo», paventato dalla Nussbaum (2006, 131), è evidente: il lessico “gustativo” (*rasa, āsvād-*) su cui il trattato indiano fonda la nozione di esperienza estetica, fa sì che spontaneamente la riconduciamo a una categoria a noi familiare, quella di gusto, per l'appunto, misconoscendone le differenze.²⁴ All'opposto, conferendo all'esperienza estetica il carattere mistico-e statico di matrice vedāntica e bhaktica, si è indotti a considerare questo, insieme alla finalità soteriologica, come il tratto specifico ed esclusivo della cultura indiana: è questa la linea interpretativa consueta nella prospettiva dicotomica occidentale. Così anche la concezione estetica si connota come ennesimo esempio di quella spiritualità idealmente “orientale”, che caratterizza la nostra stessa esigenza di alterità. Tuttavia, quella del *Sāhityadarpaṇa*, citata da Agamben, è una riflessione estetica che si colloca in una storia culturale assai complessa, che trova una tappa fondamentale della sua declinazione nel ricco e variegato scenario del Kashmir medievale, e in particolare nell'opera di Abhinavagupta, il celeberrimo filosofo del monismo śaiva kashmiro del XI sec.: nell'*Abhinavabhārati*, muovendo dal confronto delle teorie dei precedenti maestri,²⁵ elabora una concezione estetica, che si pone come snodo fondamentale per le riflessioni estetiche successive.

Questa è sintetizzata nella seguente formulazione:²⁶

Con ciò l'aforisma si interpreta così: il *rasa*, che per tale motivo è afferente al medesimo ambito sensoriale della sensazione gustativa (*rasanā*), ossia poiché a partire dalla congiunzione di emozioni determinanti, conseguenti e transitorie si produce una sensazione gustativa (*rasanā*), è un oggetto della realtà al di là dell'ordinario.

Secondo Abhinavagupta tale è l'interpretazione della celeberrima definizione di *rasa* riportata nel *sūtra* «L'insorgere del *rasa* si ha a partire dalla congiunzione di emozioni determinanti, conseguenti e transitorie»,²⁷ inserito nel *rasādhyāya* o se-

23. Si veda la conclusione del contributo sopra citato (Agamben 2015, 58).

24. Anche Umberto Eco, in un suo intervento tenuto a Pondicherry, dal titolo *The Concept of Knowledge in Aesthetics*, in occasione de The Second International Congress on the Reciprocal Knowledge (Goa-Pondicherry-Delhi, 17th-24th October 2005), a conclusione di una breve sinossi relativa ai termini *gusto* e *rasa* tra cultura europea e indiana, esorta alla cautela di fronte alle coincidenze terminologiche e alle facili sinonimie, ed invita ad usare la pratica comparativa anche per sottolineare le differenze, ovvero lo specifico culturale.

25. Si veda Masson-Patwardhan 1970, I, 5-14

26. *ABh* I.279: *tena vibhāvādisaṃyogād rasanā yato nisṭadyate tatas tathāvidharasanāgocarō lokottaro 'rtho rasa iti tātparyam sūtrasya /*

27. *NS* VI.31: *vibhāvānubhāvavyabhicārisaṃyogād rasanisṭattib /*

sta sezione del *Nāṭyaśāstra*, il trattato dell'arte teatrale attribuito al saggio Bharata, la cui compilazione è convenzionalmente assegnata almeno ai primi secoli dell'era volgare (II-III sec. ca.), e si considera definitivamente conclusa intorno al VI sec.²⁸ Come è noto, in quest'opera il termine *rasa* assume un significato specifico, indicando l'elemento peculiare (*viśeṣa*) all'arte drammatica: si tratta del 'gusto' o 'sentimento' in quanto assaporamento emotivo,²⁹ derivato dalla concomitanza dei diversi stati emotivi prodotti dalle *performance* teatrali.

Qui si collocano le fondamenta della teoria stessa dei *rasa*, ma la concezione propriamente estetica a cui si riferisce il *Sāhityadarpana*, per la quale il *rasa* come 'sentimento estetico' è fruizione estendibile a qualsiasi opera letteraria (*kāvya*), al di là dello specifico teatrale, e nella sua declinazione monista śankariana sarà potenzialmente applicabile a ogni forma d'arte, in quanto simbolo della fruizione dell'assoluto-*brahman*, è il risultato di quella tensione ermeneutica di cui si ritrova traccia nella letteratura esegetica del *Nāṭyaśāstra* stesso, almeno a partire dall'VIII sec., proprio nel contesto culturale kashmiro: l'*Abhinavabhāratī* di Abhinavagupta, come commentario dell'opera di Bharata, è uno dei principali esempi di tale pratica sapienziale che presuppone un complesso scenario culturale³⁰ e un confronto dialettico tra scuole di pensiero non esclusivamente moniste.³¹

Secondo Abhinavagupta, infatti, l'esperienza estetica,³² espressa dal termine *rasa*, è intesa come "assaporamento" in quanto totale appagamento (*rasāsvāda*), svincolato dagli ordinari fenomeni empirici e dalle condizioni individuali contingenti; temporanea sospensione impersonale, pertinente a una realtà al di là dell'ordinario (*lokottara*), è omologa - ma non identica - da una parte all'esperienza sensoriale gustativa della esperienza ordinaria (*rasanā*), dall'altra all'assaporamento del *brahman* supremo (*brahmāsvāda*) propria della condizione degli *yogin*. Come esperienza di "assaporamento" può condividere sinonimicamente con l'esperienza sensoriale ordinaria il termine *rasanā*, come si è visto nella definizione sopracitata, e tuttavia in *ABh* I. 279 si precisa:

Questa sensazione gustativa (*rasanā*) si distingue dalla sensazione degli stati emotivi (come piacevolezza, ecc.), risultante dagli strumenti conoscitivi ordinari (*lau-*

28. Sulla questione si veda tra gli altri Bansat-Boudon 1992, 37-38.

29. Si veda il contributo di Boccali 2007.

30. Si veda in proposito il recente volume a cura di E. Franco e I. Ratié (2016).

31. Molteplici sono gli ambiti teorici di confronto per la scuola filosofica Pratyabhijñā con altri sistemi filosofici indiani (Ratié 2011, 35 ss.), ma uno dei più proficui fu con quello logico-epistemologico buddhista, in particolare *vajñānavāda* (Torella 1992); per le teorie linguistiche, fondamentale fu l'apporto della scuola Mīmāṃsā (Pollock 2010) e del grammatico Bhartṛhari (Torella 2009).

32. Si vedano Gnoli 1968; Masson-Patwardhan 1969; 1970; Gerow 1994; sintesi pregevoli si trovano in Cuneo 2006, e Fernández Gomez 2009.

kika-pramāṇa) (come percezione diretta, inferenza, parola rivelata, analogia, ecc.), e allo stesso modo [si distingue] dalla distaccata consapevolezza degli stati di coscienza altrui, che sorge come percezione diretta propria degli *yogin*, e [si distingue] dalla esperienza (*anubhava*) della omogeneità (*ekaghana*) propria della beatitudine in sé, che pertiene agli *yogin* supremi, purificata e svuotata dalle affezioni proprie della realtà empirica (*sakala*).³³

Tale concezione estetica si colloca perciò in un alveo monista, ma lo scarto posto dalla relazione omologica e non d'identità ontologica tra *rasāsvāda* e *brahmāsvāda*³⁴ può offrire spunti di riflessione sulla pratica comparativa stessa: lo sforzo ermeneutico di Abhinavagupta si prefigura come paradigma di una modalità di pensare la differenza, implicando anche un'epistemologia della differenza.³⁵

Infatti, l'assaporamento del *rasa* segna il passaggio dalla realtà ordinaria, e come tale rispondente ai parametri conoscitivi ordinari, a partire dalla diretta percezione sensoriale (*pratyakṣa*), a una realtà 'in'-ordinaria (*a-laukika*), attingibile solo in quanto esperienza conoscitiva come tale: un 'ri-conoscimento', appunto, *praty-abhijñā*; la prima si caratterizza per una varietà fenomenica che implica una molteplicità di enti oggettivamente e individualmente differenziati, ma cognitivamente inconsapevoli, la seconda consiste nel puro omogeneo fluire dell'esistenza come Auto-cosciente o completa Coscienza in sé (*sva-samvedana*); è nella dinamica "riflessione" di tale Coscienza in sé che il livello di realtà ordinario si svela inerte e si riassorbe nel 'riconoscimento' del Sé indifferenziato. L'esperienza estetica è quindi un'esperienza cognitiva, ma epistemologicamente sfuggente, schermo bidimensionale e della molteplicità empirica e della omogeneità indifferenziata: trasversale alla percezione diretta e indiretta del fenomenico, ugualmente irrelata alla realtà individuale del soggetto conoscitivo e alla realtà oggettiva del conoscibile, afferente a molteplici livelli espressi e inespressi del reale. Una tale esperienza cognitiva trova il suo ambito d'elezione proprio nel *nāṭya*, il teatro: il suo statuto ontologico è di per sé ambiguo, una "meta"-realtà sospesa tra finzione scenica e azione reale;³⁶ per lo stesso Abhinavagupta il teatro è tale «a partire dal fatto che reale e non-reale, ben noti nella condizione ordinaria, si caratterizzano diversamente» (*lokaprasi-*

33. *ABh* I 179 ad *NŚ* VI 31: *sā [rasanā] ca pratyakṣānumāṇāgāmapamānādīlaukikapramāṇa-janitaratyādyavabodhataḥ tathā yogipratyakṣajanītatasthāparasamvittijñānāt sakalavaiśayikoparāga-śūnyaśuddhāparayogigatasvānandaikaghanānubhavāc ca viśiṣyate* /. Per il significato di *ekaghana* inteso come 'compatto, omogeneo, senza interferenze di ostacoli' si veda Gnoli 1968², 58; in merito allo *yogipratyakṣa*, si veda Torella 2008.

34. Sulla questione si vedano Masson-Patwardhan 1969, 162-164; Larson 1976; Bäumer 1997, 341-349.

35. Sullo statuto di "alterità" nella scuola kashmira *Pratyabhijñā*, si veda Ratié 2007, in particolare 336-354.

36. In merito si veda Bansat-Boudon 2012, in particolare 224-225.

ddhasatyāsatyavilakṣaṇatvāt):³⁷ in effetti lo “spettatore” come tale si rapporta allo “spettacolo” teatrale consapevolmente partecipe della illusione scenica.

Dunque lo spettacolo teatrale, nel suo duplice statuto di esperienza ordinaria e “para”-ordinaria, prefigura la suprema esperienza della pura Auto-coscienza o Sé indifferenziato: questa si realizza nel superamento del dualismo “Io / Altro”, e in genere della logica binaria fondata sull’antinomia “immanente / trascendente”. Infatti, diversamente dalla soluzione śāṅkariana che considera la realtà empirica mera illusione (*māyā*) e come tale non-essere da cui l’essenza “assoluta” prescinde, il principio monista śāiva kashmīro per disvelarsi come tale presuppone la molteplice manifestazione sensibile stessa: il totalmente trascendente si costituisce di un tutto ‘differenziato’ (*viśva-maya*), quindi paradossalmente il Sé indifferenziato comprende e sublima sia la pura soggettività, sia la pura oggettività.³⁸

Davvero arduo è rendere linguisticamente il concetto di assoluto della scuola kashmīra:³⁹ attraverso un lessico filosofico a noi noto si rischia di evocare delle categorie non proprio corrispondenti a quelle di Abhinavagupta, ma è lo stesso maestro kashmīro a sottoporre la lingua sanscrita a uno strenuo sforzo espressivo per rendere quello scarto concettuale tra il dicibile, condizione linguistica ordinaria che accede solo a una conoscenza parziale, e l’indicibile, suprema realtà del Sé indifferenziato, che si esplica nel puro atto conoscitivo. Se lo spettacolo teatrale, come “meta”-realtà, rappresenta tale condizione ibrida e paradossale, è il termine *rasa* il segno linguistico della tensione ermeneutico-conoscitiva per la quale una convenzionale dicibilità è “tra”-slata fino al limite di espressività, arrivando a implicare una sfera conoscitiva che esula l’ordinario. Etimologicamente nome radicale derivato dalla radice I.E. **h₁érs-* / **h₁rs-* ‘fluire’,⁴⁰ trova nell’area indo-aria, e in particolare indiana, uno specifico semantico, connesso al carattere di fluidità (*liquido*, *succo*) della sfera corporea, indicando sia la facoltà sensoriale soggettiva, il *gusto*, sia l’oggetto sensoriale in sé, come sensazione gustativa, il *sapore*.

E in effetti, all’area semantica “alimentare” ancora si riferisce il *Nāṭyaśāstra*, quando per spiegare lo specifico significato di *rasa* come ‘sentimento estetico’ lo compara al *rasa* inteso come il succo di vivande saporite: è questo “sprigionato, distillato”, dalla *performance* teatrale (VI 31). Così già il saggio Bharata poneva in relazione due piani del reale: quello concreto direttamente esperibile attraverso l’organo sensoriale deputato all’assaporamento del cibo, e quindi alla sua fruizione

37. Bansat-Boudon 1992, 150-151; il termine *sākṣyātkāra* ‘percezione quasi immediata’ indica il medesimo statuto ontologicamente e cognitivamente ambiguo del teatro: risponde a un livello di consapevolezza del reale e a parametri conoscitivi differenti rispetto a quelli ordinari.

38. Larson 1976; Gerow 1994, 186-193.

39. Sulla complessità concettuale della scuola kashmīra Pratyabhijñā si veda Ratié 2011.

40. Mayrhofer 1992-1996, *sub voce*.

(*bhuj-* ‘fruire, cibarsi’), e quello afferente a una corporeità illusoria, a una sensibilità analoga ma indirettamente esperita, riflesso dell’esperienza fenomenica diretta.

Come gli uomini sensibili (*su-manas*) assaporano i sapori (*rasa*) cibandosi di cibo preparato con svariate spezie (*vyāñjana*), e provano gioia e altre emozioni, così gli spettatori sensibili (*su-manas*) assaporano le emozioni stabili, attinenti alle reazioni involontarie, ai corpi e alle voci, condite (*vyāñjita*) con una varietà di rappresentazioni di stati d’animo, e provano gioia e altre emozioni. [...]

Come le persone esperte di cibo, cibandosi assaporano un cibo condito con molte spezie e molti ingredienti (*dravya*), così i saggi assaporano con la mente (*manas*) le emozioni stabili connesse alle rappresentazioni degli stati d’animo: perciò sono tradizionalmente definiti “sapori” del teatro.⁴¹

E Abhinavagupta a proposito del medesimo passo del *Nāṭyaśāstra*:⁴²

Si definisce con il termine “*rasa*” poiché è colto attraverso un processo figurativamente equivalente (*paryāya*) all’altro [processo] della sensazione gustativa (*rasanā*): [è] caratterizzato da quiete, gioia co-essenziata di piena autocoscienza, senza ostacoli.

Questo è uno dei passi dell’opera del maestro kashmiro che segna l’approdo allo *śāntarasa*,⁴³ la ‘saporazione in quiete’: tra il ri-conoscimento del Sé indifferenziato e la reificazione dell’esperienza ordinaria, si pone quel “fluidico” in cui la tensione dialettica della pluralità fenomenica si stempera e i riflessi materici si fanno inconsistenti, subentrando improvviso un pieno e compiuto appagamento, al di là dei dualismi fisico e metafisico, immanente e trascendente, ecc.

Così, si esprime ancora Abhinavagupta nel suo commentario:

41. *NS* VI.31-33: *yathā hi nānāvyañjanasaṃskṛtam annaṃ bhūñjānā rasān āsvādayanti sumanasāḥ puruṣā harṣādīṃś cādbigacchanti tathā nānābhāvābhinayavyañjitān vāgaṅgasattvopetān sthāyībhāvān āsvādayanti sumanasāḥ prekṣakāḥ harṣādīṃś cādbigacchanti /*

[...]

*yathā bahudravyayutair vyañjanair bahubhir yutam /
āsvādayanti bhūñjānā bhaktaṃ bhaktavido janāḥ // 32 //
bhāvābhinayasambaddhān sthāyībhāvāṃś tathā budhāḥ /
āsvādayanti manasā tasmān nāṭyarasāḥ smṛtāḥ // 33 //*

Per il commento si veda Masson–Patwardhan 1970, I. 46-47; II. 65-73.

42. *ABh* I 261 ad *NS* VI 31: *nirvighnasvasaṃvedanātmakaharṣāvīśrāntīlakṣaṇena rasanāparaparyāyena vyāpāreṇa grhyamāṇatvād rāsābdenābbidhīyate /*

43. Si vedano Masson 1969 e tra gli altri Gerow-Aklujkar 1972.

Con ciò l'assaporamento del *rasa* (*rasāsvāda*) è in essenza un folgorante godimento (*camatkāra*), che non attiene alla condizione ordinaria, differente dall'atto conoscitivo ordinario, fondato su memoria (*smṛti*) e inferenza (*anumāna*).⁴⁴

Ciò che colpisce in questi testi è lo sforzo linguistico sotteso alla finalità esegetica propria del genere testuale stesso dei commentari: da una parte il fenomeno fisico della percezione sensoriale, il fenomeno psicologico dello "sprigionarsi degli stati emotivi", e il fenomeno culturale dell'esperienza estetica rispondono a complesse definizioni basate su esemplificazioni e processi metaforici, ma dall'altra parte sono sinteticamente espressi da un unico segno linguistico, *rasa*, che afferisce a un repertorio lessicale tradizionale, finanche di ascendenza vedica. E proprio questa "liquida" polisemia è indizio di una strenua tensione logico-epistemologica: il termine *rasa* è empiricamente connotato riferendosi alla più materica delle percezioni sensoriali, connessa al cibo, e al contempo immette nella categoria dell'indeterminato, implicando una fluida essenzialità, che elude la verbalizzazione diretta.

Da qui l'uso del linguaggio figurato (*paryāya*), più volte sottolineato dallo stesso Abhinavagupta: l'eccedenza linguistica che traspare dalla formulazione "metaforica" esplicitamente applicata è il segno "consapevole" di quella dialettica Identità / Alterità espressa attraverso la condizione paradossale dello "spettacolo", di cui lo "spettatore" si fa complice altrettanto consapevole.⁴⁵ Dunque, proprio l'espressione *rasāsvāda* o 'assaporamento del *rasa*' implica da un lato la sfera empirica della percezione sensoriale gustativa pienamente fruita attraverso il *manas*, e dall'altra la sfera dell'ineffabile Sé che si auto-riconosce come indifferenziato. E in questa vertiginosa estensione di significazione, trasversale a categorie del reale così divergenti, almeno secondo i parametri occidentali, si colloca il punto di massima tensione logico-epistemologica, da cui eccede un significato "senza essere detto", l'inespresso appunto, o ineffabile. Eppure tale ineffabilità non è attinta esclusivamente per mera esperienza mistica, ma attraverso una consapevolezza logico-cognitiva, per cui l'ineffabile si scopre attraverso l'effabile, e il rapporto antinomico si rivela come tale proprio alla luce della medesima capacità cognitiva di distinguere dicibile e indicibile.⁴⁶ I parametri conoscitivi convenzionali introducono alla differenza, così come introducono alla verbalizzazione o 'esplicitato' (*vācya*), ma proprio la consapevolezza di quest'ultima è la chiave di accesso all'indifferenziato: lo scarto che si "dis-piega" tra le differenze, o i diversi significati possibili del segno linguistico, l'implicitato, si rivela l'unica realtà in grado di conferire significazione alla differenza.

44. *ABh* I. 282, ad *NS* VI 32: *tenālaukikacamatkārātmā rasāsvādaḥ smṛtyanumānalaukikasamvedānavilakṣaṇa eva /*.

45. Per una sintesi relativa alle teorie linguistiche della scuola kashmira si vedano Gnoli 1968², XXVI-XXXIV, Masson-Patwardhan 1970, 15.

46. Per queste riflessioni, applicate anche all'esperienza estetica, si veda Matilal 2002.

Così, il fulcro della tensione linguistico-epistemologica di Abhinavagupta si concentra in una forma di onomatopea o ciò che potrebbe essere definito paradossalmente come “esplicitato (*vācya*) deverbalizzato”: il termine *camat-kāra* o ‘folgorante godimento’, più volte citato dal maestro kashmiro per indicare l’improvvisa piacevole meraviglia sprigionatasi nell’assaporamento del *rasa* (*rasāsvāda*), letteralmente significa ‘fare *camat*’, derivato quest’ultimo dalla radice *cam-* ‘sorbire, risucchiare’, ed equivalente al suono prodotto nell’atto di sorbire e gustare sostanze liquide.⁴⁷ Dunque il *rasa* si realizza in una mera “duplicazione sonora”: come tale è sospesa tra segno linguistico convenzionale e atto di verbalizzazione; espressione del puro atto cognitivo in sé, “in”-verbalizzato, è potenzialmente verbalizzabile, e quindi suscettibile di quel processo di semiosi per cui si dispiega il differenziato ma implicando l’indifferenziato. Non l’espressione figurata in sé né il suono in sé, ma il simultaneo “ri-conoscimento” delle dinamiche di significazione in atto rappresenta il processo di cognizione consapevole in sé: si riconosce istantaneamente in quanto unica realtà, ma è lo stesso per il quale si manifestano, differenziandosi, individualità empiriche.⁴⁸

E tale processo di dinamico reciproco riconoscimento è il fondamento di una “prassi comparativa”: nel continuo consapevole fluire di processi di verbalizzazione, di significazione e di “traduzione” dell’indicibile in dicibile e processi di de-verbalizzazione, di meta-significazione, e di “tras-umanazione” nell’indicibile si commisurano le differenze, si dis-spiegano le dicotomie e si pongono le ipotesi di nuovi scenari di senso.

Alla luce di queste considerazioni scaturite dalla riflessione sugli sviluppi della concezione estetica indiana, di cui il *Sāhityadarpana* è solo una tappa, considerare il *rasa* come un ideale sapienziale caratterizzante la cultura orientale, in quanto, in virtù di una generica componente mistica, rappresenta il superamento della classica dicotomia occidentale “piacere” e “conoscenza”, è limitante non solo nei confronti della complessità semantica e culturale di cui il termine stesso *rasa* è portatore, ma anche delle possibili implicazioni logico-epistemologiche di cui si fa espressione: sono queste che consentono di rapportarsi a più piani del reale, promuovendo processi cognitivi e sviluppi di pensiero, secondo una dialettica della differenza che va ben oltre la questione kantiana del giudizio di gusto e dello stesso paradosso estetico-gustativo.

47. Così anche in Gnoli 1968², XLIX.

48. Ratié 2007, 368; Ratié 2011, 508-516.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- ABh* = *Abhinavabhārati: Nāṭyaśāstra* of Bharata, with the *Abhinavabhārati* of Abhinavagupta, vol. I, 4th ed., ed. by K. Krishnamoorthy, Oriental Institute, Baroda 1992.
- AS* = *Arthaśāstra*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].
- Diogenes Laertius = *Vitae philosophorum*: <http://laertius-documentation.ancient-source.daphnet.org> [ultimo accesso 23.07.2017].
- NS* = *Nāṭyaśāstra*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].
- SD* = *Sāhityadarpana*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].

Fonti secondarie e traduzioni

- Agamben 2015 = G. Agamben, *Gusto*, Quodlibet edizioni, Macerata 2015.
- Bansat-Boudon 1992 = L. Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1992.
- Bansat-Boudon 2012 = L. Bansat-Boudon, *Aesthetica in nuce dans le mythe d'origine du théâtre indien*, in *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, sous la direction de S. D'Intino, C. Guenzi, Brepols Publishers, Tunhout 2012, 209-334.
- Bäumer 1997 = B. Bäumer, *Aesthetics of Mysticism or Mysticism of Aesthetics? The Approach of Kashmir Śaivism*, in B. Bäumer (ed.), *Mysticism in Shivaism and Christianity*, D. K. Printworld (P)Ltd., New Delhi 1997, 329-349.
- Boccali 2007 = G. Boccali, *Le «passioni» nel teatro e nella letteratura*, in G. Boccali, R. Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.
- Bronkhorst 2001a = J. Bronkhorst, *Indology and Rationality*, «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 55, 3 (2001), 917-941.
- Bronkhorst 2001b = J. Bronkhorst, *La Rationalité en Asie. Rationality in Asia*. Actes du Colloque de l'Institut International pour les Études Asiatiques (IIAS),

- tenu à Leiden les 4 et 5 Juin 1999, éd. par J. Bronkhorst, Université de Lausanne, Faculté des Lettres (Études des Lettres 2001. 3), Lausanne 2001.
- Bronkhorst 2002 = J. Bronkhorst, *Perché esiste la filosofia in India?*, in F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002, 131-152.
- Bugault 1994 = G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- Bussagli 1980-1981 = M. Bussagli, *L'esperienza estetica nell'India antica*, «Indologica Taurinensia» 8-9 (1980-81), XV-XXVI.
- Buttitta 2008 = I. E. Buttitta, «*Veicoli dell'assoluto*» nella tradizione induista, in Id., *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi editore, Roma 2008, 169-229.
- Chakrabarti 2016 = A. Chakrabarti (ed.), *Indian Aesthetics and the Philosophy of Art*, Bloomsbury Publishing Plc, London–New York 2016.
- Chari 1990 = V. K. Chari, *Sanskrit Criticism*, The University of Hawaii Press, Honolulu 1990.
- Chari 2002 = V. K. Chari, *Representation in India's Sacred Images: Objective vs. Metaphysical Reference*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 65, 1 (2002), 52-73.
- Chiricosta 2013 = A. Chiricosta, *Filosofia interculturale e valori asiatici*, ObarraO Edizioni, Milano, 2013.
- Clooney 2002 = F. Clooney, *La prassi della teologia comparata. Con riferimento ad alcune recenti pubblicazioni*, in F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002, 275-287.
- Cuneo 2006 = D. Cuneo, *Linguistica ed esperienza estetica in Abhinavagupta e Gadamer*, «Rivista di Studi Sudasiatici» 1 (2006), 139-160.
- Daumal 1968 = R. Daumal, *I poteri della parola*, a c. di C. Rugaffiori, Adelphi, Milano 1968.
- Dehejia 1996 = H. Dehejia, *The Advaita of Art*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1996.
- De Pretto 2010 = D. De Pretto, *L'Oriente assoluto*, Mimesis, Milano 2010.
- Deutsch 1975 = E. Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*, The University Press of Hawaii, 1975.
- Eco 2005 = U. Eco, *The Concept of Knowledge in Aesthetics*, intervento tenuto durante The Second International Congress on the Reciprocal Knowledge (Goa-Pondicherry-Delhi, 17th-24th October 2005), reperibile in scholar.google.it [ultimo accesso 5 febbraio 2017].
- Esleben 2003 = J. Esleben, «*Indisch lesen? Conceptions of Intercultural Communication in Johann Gottfried Herder's and Georg Foster's Reception of Kalidasa's Sakuntala*», «Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur» 95, 2 (2003) 217-229.
- Fernández Gomez 2009 = R. Fernández Gomez, *The Rasa Theory: A Challenge for Intellectual Aesthetics*, in A. Van den Braembussche, H. Kimmerle, N. Note

- (eds.), *Intercultural Aesthetics. A Worldview Perspective*, Springer, Belgium 2009, 105-117.
- Figueira 2002 = D. M. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins. Theorizing Authority Through Myths of Identity*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 2002.
- Franco–Ratié 2016 = E. Franco, I. Ratié (eds.), *Around Abhinavagupta. Aspects of Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*, Lit Verlag, Berlin 2016.
- Gerow 1994 = E. Gerow, *Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm*, «Journal of the American Oriental Society» 114, 2 (1994), 186-208.
- Gerow 1999 = E. Gerow, *Indian Aesthetics: A Philosophical Survey*, in E. Deutsch, R. Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, 304-323.
- Gerow–Aklujkar 1972 = E. Gerow, A. Aklujkar, *Review: On Śānta Rasa in Sanskrit Poetics*, «Journal of the American Oriental Society» 92, 1 (1972), 80-87.
- Gnoli 1968² = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Studies, Varanasi 1968².
- Halbfass 1988 = W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 1988.
- Halbfass 1991 = W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 1991.
- Hulin 1979 = M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.
- King 1999 = R. King, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Larson 1976 = G. J. Larson, *The Aesthetic (Rasāvāda) and the Religious (Brahmāsvāda) in Abhinavagupta's Kashmir Śaivism*, «Philosophy East and West» 26, 4 (1976), 371-387.
- Marchianò 1977 = G. Marchianò, *La parola e la forma*, Dedalo, Bari 1977.
- Marchianò 1997 = G. Marchianò (ed.), *East and West in Aesthetics*, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa–Roma 1997.
- Masson-Oursel 1941 = P. Masson-Oursel, *H. Bergson et l'Inde*, «Revue de l'histoire des religions» 123 (1941), 193-200.
- Masson–Patwardhan 1969 = J. L. Masson, M. V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, BORI, Poona 1969.
- Masson–Patwardhan 1970 = J. L. Masson, M. V. Patwardhan, *Aesthetic Rapture. The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra*, Deccan College, Poona 1970, 2 vols.
- Matilal 2002 = B. K. Matilal, *Mysticism and Reality: Ineffability*, in J. Ganeri (ed.), *Mind, Language and World. The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, Oxford University Press 2002, 3-37.
- McEvelley 2002 = Th. McEvelley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative*

- Studies in Greek and Indian Philosophies*, Constable & Robinson, New York 2002.
- McGetchin–Park–SarDesai 2004 = D. T. McGetchin, P. K. J. Park, D. SarDesai (eds.), *Sanskrit and 'Orientalism'. Indology and Comparative Linguistic in Germany, 1750-1958*, Manohar, Delhi 2004.
- Mohanty 1992 = J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Nicholson 2010 = A. J. Nicholson, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, Columbia University Press, New York 2010.
- Nussbaum 2006 = M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 2006.
- Panikkar 1997 = R. Pannikar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella Editrice, Assisi 1997.
- Pasqualotto 2002 = G. Pasqualotto, *Introduzione. Filosofia come comparazione*, in G. Pasqualotto (a c. di), *Simplegadi*, Esedra, Padova 2002, 7-41.
- Pasqualotto 2003 = G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.
- Pollock 2010 = Sh. Pollock, *What Was Bhaṭṭa Nāyaka Saying? The Hermeneutical Transformation of Indian Aesthetics*, in Id. (ed.), *Epic and Argument in Sanskrit Literary History. Essays in Honour of Robert P. Goldman*, Manohar, New Delhi 2010, 143-184.
- Pollock 2016 = Sh. Pollock, *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics*, Columbia University Press, New York 2016.
- Ratié 2007 = I. Ratié, *Otherness in the Pratyabhijñā Philosophy*, «Journal of Indian Philosophy» 35 (2007), 313-370.
- Ratié 2011 = I. Ratié, *Le Soi et L'Autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Brill, Leiden–Boston 2011.
- Rocher–Rocher 2012 = R. Rocher, L. Rocher, *The Making of Western Indology. Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*, Routledge, London–New York 2012.
- Sasaki 2010 = K. Sasaki (ed.), *Asian Aesthetics*, Kyoto University Press, Singapore 2010.
- Squarcini 2002 = F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002.
- Tola–Dragonetti 2002 = F. Tola, C. Dragonetti, *What Indian Philosophy Owes Hegel*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 83 (2002), 1-36.
- Tola–Dragonetti 2004 = F. Tola, C. Dragonetti, *On the Myth of the Opposition Between Indian Thought and Western Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2004.
- Torella 1992 = R. Torella, *The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism*, in T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism*.

- Studies in Honour of André Padoux*, State University of New York Press, Albany 1992, 327-345.
- Torella 2001 = R. Torella, *Il pensiero indiano*, in *Storia della Scienza*, vol. II: *Cina, India, Americhe*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, 638-689.
- Torella 2008 = R. Torella, *Variazioni kashmire sul tema della percezione dello yogin* (yogipratyakṣa), «Rivista degli Studi Orientali» 81 (2008), 35-58.
- Torella 2009 = R. Torella, *From an Adversary to the Main Ally: The Place of Bharṭṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita*, in M. Kaul, A. Aklujkar (eds.), *Linguistics Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Paṇḍit Dinanath Yaksba*, D.K. Printworld Ltd., New Delhi 2008, 508-524.
- Voss Roberts 2014 = M. Voss Roberts, *Tastes of the Divine: Hindu and Christian Theologies of Emotions*, Fordham University Press, New York 2014.