

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

LUIGI SUALI. — *Introduzione allo studio della Filosofia indiana.* — Pavia, 1913, in *Biblioteca di Filosofia e Pedagogia* di G. Villa e G. Vidari, n. 7, un vol. in-16 di pag. xvi-478.

Se qualcuno vi proponesse di studiare, come introduzione alla filosofia greca, le summule dei nostri scolastici, voi protestereste energicamente; poichè non conviene disgustarsi con la vista del cadavere per invogliarsi a studiare il vivente. Ora io credo che avvenga un caso simile con questo libro del Suali, che, per introdurci allo studio della filosofia indiana, ci presenta i testi sincretisti dei due principali sistemi di essa: il Nyāya e il Vaiṣeṣhika. La filosofia indiana è troppo fuori della nostra coltura perchè il suo studio non rappresenti per noi una curiosità, piuttosto che un bisogno intimo dello spirito, qual è per esempio lo studio della filosofia greca ed europea. Ora, ridotta in tal modo la sua esposizione, noi precipitiamo ancora di più nella pura ricerca erudita. Quello infatti che potrebbe interessarci sarebbe lo studio della filosofia indiana nel suo movimento, nelle lotte fra le varie scuole, nelle ragioni per cui una teoria vince l'altra: lo spettacolo cioè della vita di questa filosofia attraverso il suo sviluppo. Questo costituirebbe per noi una valida esperienza, poichè noi abbiamo finora sott'occhio uno sviluppo lineare di pensiero, qual'è la storia della filosofia europea, tutta svolgentesi dalla sua sorgiva ellenica in una serie di sviluppi ricollegantesi punto per punto alla medesima mentalità. Un'esperienza d'altro genere, quale sarebbe quella dello sviluppo d'una filosofia che non ha avuto contatti con la nostra e che si svolge indipendentemente, sarebbe per noi quanto mai interessante. Il Suali ci promette questo libro e noi l'attendiamo da lui, che sappiamo valente indianista e chiaro espositore: per il momento egli ci dà il fossile a cui è pervenuta questa vita. Si tratta d'un corpo di dottrine formatesi accordando i principali sistemi discordi con reciproche inclusioni e concessioni: corpo di dottrine formatosi dall'XI sec. al XVII, cioè nel periodo corrispondente alla rinascita della filosofia europea, e all'esplosione della filosofia moderna in Descartes, Galileo e Bacone. Mentre l'anima europea si agita rovesciando il vecchio mondo nell'ansia di creare il nuovo, la filosofia indiana si va acquetando e si fossilizza in una forma eclettica d'accordo fra le varie dottrine. L'esposizione di questa dovrebbe fornirci gli elementi necessari per intendere lo sviluppo anteriore delle dottrine filosofiche indiane. Io son convinto, invece, che solo una storia

delle lotte anteriori dei varii sistemi, e la ricerca degli elementi iniziali di un tale sviluppo storico, potrebbe assegnare un valore a queste dottrine sincretiste che, così prese, sono di troppo scarso significato. Ciò che importa in filosofia non è questa o quella dottrina, ma lo sforzo per cui si concreta la dottrina: la vita di cui essa è l'espressione. La filosofia indiana nel modo come ci vien presentata non ci apparisce molto ricca. In essa abbiamo due parti: una prima descrittiva delle varie forme in cui si mostra la realtà, un elenco di categorie, cioè, di « cose corrispondenti a un nome », o « esseri nominabili », come vengon definite; l'altra una teoria della conoscenza; questa parte certamente più interessante della prima.

La teoria delle categorie non è una ricerca dell'essenza del reale, ma una pura distinzione di termini in cui si avvicinano e si elencano i varii segni della realtà, senza un esame preciso dei concetti, o una sistematica riduzione di essi, come si ha, p. e., nell'aristotelismo. La prima delle categorie è la sostanza, che è ciò che è fornito di qualità o ciò che è causa intima di un prodotto (p. 149), e le sostanze sono nove: terra, acqua, fuoco, aria, etere, tempo, spazio, anima, *manas*. Le prime cinque corrispondono agli elementi della fisica greca; e la loro definizione è puramente verbale, oppure consiste nell'elenco delle qualità di cui è fornita la sostanza: nonostante ciò non si accenna ad una teoria per cui la sostanza non sarebbe definibile in sé, ma semplicemente per le sue qualità; ciò che sta a dimostrare il carattere nominalistico di queste teorie: per la conoscibilità della sostanza basta infatti alla logica indiana che essa abbia un nome. Il tempo è la causa delle espressioni (o dei concetti) di passato, presente e futuro, lo spazio la causa delle espressioni di est, ovest, etc...; anche qua ci troviamo dinanzi al verbalismo, ma in una forma più acuta, perchè la sostanzialità del tempo e dello spazio è tutta costituita dallo stare come sostrato a queste determinazioni loro particolari. L'anima è il sostrato della conoscenza; il *manas* è un organo intermedio tra l'anima e gli organi sensorii. Il fatto che l'anima sia una sostanza particolare crea una inferiorità anche rispetto alla filosofia presocratica, dove l'anima è bensì sostanza, ma identica alla sostanza unica fondamentale del mondo. Questa idea d'una sostanza unica fondamentale non c'è nella filosofia indiana: non c'è neanche l'idea di materia come sostrato dei quattro (o cinque) elementi, i quali pare che stiano a sé staccati l'uno dall'altro. Ciò lascia fluttuante la filosofia indiana tra una specie d'idealismo platonizzante e il nominalismo. Le sostanze varie sono sostrati di qualità aventi tutta la loro realtà nel nome con cui si indica la sintesi, la concrezione delle qualità. Una materialità vera e propria non esiste. Gli atomi stessi non sono atomi nel senso democriteo: particelle di materia impenetrabile, generanti le qualità pel senso. La teoria atomica è basata sulla impossibilità della divisione all'infinito e la contraddizione che risulterebbe dalla uguaglianza (numerica) dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo: senza l'atomistica il monte Meru e un grano

LUIGI SUALI, *Introduzione allo studio della Filosofia indiana* 387

di senapa avrebbero lo stesso numero di parti. Ma gli atomi non sono identici, differiscono invece allo stesso modo che gli oggetti da essi composti: « ogni sostanza è eterna in forma di atomi, transeunte in forma di prodotto » (pag. 152, 157, 158, etc.). Quindi ci sono atomi di tutte le sostanze, e perciò piuttosto che dinanzi ad una teoria atomica, quantitativa, della forma democritea, noi ci troviamo dinanzi ad una teoria qualitativa quale è quella delle omeomerie anassagoree. Quindi l'interesse converge nelle categorie della qualità. Le qualità nella più ampia enumerazione sono ventiquattro. L'esposizione (diciamo così) della categoria di qualità contiene l'esposizione di tutte le determinazioni dal cui diverso aggruppamento risultano le varie sostanze. Otto sono determinazioni sensibili: colore, sapore, odore, tangibilità, suono, gravità (che i testi dicono però impercettibile ai sensi e definiscono come la prima causa di un corpo che cade), fluidità (che è la causa del proseguire del movimento) e viscidità (che è la causa dell'agglutinamento). Si ha poi una serie di distinzioni concettuali: individualità, che è la causa per cui distinguiamo una cosa dall'altra; congiunzione, che è la causa per cui due cose prima separate sono congiunte; disgiunzione, che è la causa che distrugge la congiunzione. Parrebbe in realtà che queste qualità dovessero costituire delle categorie di relazione, come la priorità e posteriorità che sono determinazioni spaziali e temporali: ma una certa impotenza ad intendere il concetto di relazione, propria di questa logica descrittiva, le muta in determinazioni qualitative, quasi che le relazioni siano qualità dei termini e non trascendano i termini in un atto che ne è la sintesi. Allo stesso modo si ha il numero e la dimensione come qualità e non come relazioni. Le altre qualità: conoscenza, piacere e dolore, desiderio e avversione, volizione, merito e demerito appartengono all'anima e mostrano, oste li, come qualità, l'inferiorità del punto di vista indiano sulla stessa filosofia greca nell'intendere lo spirito: nessun sospetto dell'attività immanente in tutte queste manifestazioni. L'ultima delle categorie: *samskāra*, che il Suali traduce *facoltà*, serve ad indicare qualche cosa di simile alla *δύναμις* aristotelica nel significato proprio di *δύναμις* ed in quello derivato di *ἕξις*, cioè le qualità in quanto non si manifestano, o in quanto si fissano nell'organo in cui si sono manifestate senza manifestarsi in atto. Le categorie più ampie di relazione sono la generalità e particolarità, che importano la relazione tra più termini o la esclusione di più termini l'uno dall'altro. La particolarità si distingue dalla categoria di qualità detta individualità, ma non è chiaro in che cosa. Si ha poi la categoria di inerenza, che esprime i rapporti eterni, ed ha la sua applicazione nella concezione del rapporto tra tutto e parti, qualità e qualificato, moto e ciò che è fornito di moto, generalità ed individuo, particolarità e sostanza eterna in cui essa risiede. L'inerenza insomma esprime il legame tra i vari attributi costituenti le sostanze, i rapporti eterni, essenziali. Costituite così le sostanze, si hanno le categorie di moto e di causa per i rapporti transitorii. Il moto è infatti « la causa diretta e immediata della

coniunzione e della disgiunzione », cioè la congiunzione e la disgiunzione sono qualità dei termini, la ragione che le produce è distaccata da esse ed è il movimento. La teoria della causalità è poco sviluppata. La causa è determinata da tre requisiti: essere antecedente all'effetto; essere necessaria alla produzione dell'effetto; e non essere accessoria. Questa ultima determinazione equivale a essere l'antecedente immediato; la causa è dunque per la filosofia indiana l'antecedente immediato e necessario. Ci sono poi tre specie di causa: inerente, la causa materiale d'Aristotele; non-inerente, che corrisponde in parte alla causa efficiente d'Aristotele, cioè a quella che segna il passaggio dalla causa all'effetto, sebbene questo termine di causa efficiente sia riservato a quella che predomina fra le tre cause; e, finalmente, la causa strumentale che è definita « quella che è diversa dalla inerente e dalla non-inerente », ed è dunque l'insieme delle cause concomitanti. Questo insufficiente sviluppo della teoria della causalità sta a confermare il carattere descrittivo di questa filosofia, che resta molto lungi dai faticosi problemi del movimento, del divenire, della creazione, della attività, che tormentano la filosofia europea, per adagiarsi nella classificazione pura e semplice. Una categoria caratteristica è quella di negazione: « è una nozione dipendente dalla negazione del correlato positivo ». Bisogna escludere un ravvicinamento alla *privatio* aristotelica: non è una concezione metafisica del rapporto tra gli oggetti della natura, ma una semplice sottigliezza di astrazione: riguarda la non-esistenza di un oggetto non ancora esistente; o di un oggetto non più esistente; o il non-esserci; o l'essere diversi più oggetti, che può esprimersi dicendo *A* non è *B*: la pentola non è la stoffa. Ha dunque un valore puramente astratto.

Di qua si passa alla teoria della conoscenza. Ogni nozione è o rappresentazione o ricordo: cioè o rappresentazione attuale o rappresentazione d'un oggetto non attualmente presente. La rappresentazione si distingue in percezione, conclusione logica, giudizio analogico, nozione verbale. Il criterio della verità è l'ingenua corrispondenza della rappresentazione alla cosa. Ma ancora si accenna ad un altro criterio della verità che consisterebbe nel risultato positivo dell'azione provocata dalla nozione di cui si ricerca la verità (pag. 303). La percezione è la nozione diretta, la conoscenza immediata (p. 307) e passa dall'indistinto, il semplice *che*, al distinto, il *come* (pag. 308), dall'avvertire al determinare: l'avvertire è il risultato di un meccanismo per cui « l'io si congiunge con il *manas*, questo con l'organo sensorio, e l'organo sensorio con il suo oggetto » (p. 314). Questo meccanismo è molto complicato per le varie applicazioni dei vari concetti di relazione tra oggetti naturalisticamente considerati. Mentre nella filosofia europea è stata sempre applicata al rapporto tra l'oggetto e il soggetto la generica categoria di causalità, gli indiani applicano a questo rapporto sei diversi concetti di relazione. In questa teoria il *manas* è il mezzo per passare dall'io (anima) ai sensorii (corpo): con questo ente immaginario è sopita la questione del passaggio, di cui non c'è del resto

LUIGI SUALI, *Introduzione allo studio della Filosofia indiana* 389

accenno nei testi sincretisti. Il ragionamento indiano consiste tutto nella illazione, cioè nel passaggio da un termine ad un altro per l'osservazione d'un rapporto costante di concomitanza: l'illazione nella sua espressione verbale è esposta in cinque membri ravvicinandosi al sillogismo. Così infatti la chiama il Suali. Lo schema al sillogismo indiano è così composto: l'enunciato: il monte ha fuoco; la ragione: perchè ha fumo; l'esempio: dove c'è fumo c'è fuoco, es. una cucina, oppure, dove non c'è fuoco non c'è fumo, esempio, uno stagno; l'applicazione: e così è questo, cioè questo presenta il segno caratteristico (il fumo); la conclusione: dunque è così, cioè presenterà anche il concomitante del segno caratteristico (il fuoco). Questa forma sillogistica è, come si vede, del tutto diversa da quella della filosofia aristotelica, poichè non c'è traccia di comprensione ed estensione, non si fa uso dell'idea di un organismo di concetti in cui l'uno implica l'altro. Ma essa non è neppur nuova nella filosofia europea: essa infatti somiglia stranamente alla forma di sillogismo degli Stoici, dataci da Sesto Empirico (VIII, 227), in cui tutto il sillogismo è basato su un rapporto di concomitanza. La sola differenza verbale è nell'enunciazione del teorema che precede l'illazione (1.º e 2.º membro). Il sillogismo stoico dice infatti: se il primo è, è il secondo; ma il primo è, dunque il secondo è. Il grado perciò a cui è pervenuto lo sviluppo della logica indiana nei testi sincretisti dall'XI al XVII secolo d. C. era già raggiunto nella filosofia europea tra il III e il II secolo a. C.

Altri mezzi di conoscenza sono poi l'analogia e la parola che corrisponde così alla rivelazione della filosofia europea, come all'insegnamento autorevole, o al principio d'autorità.

Date le linee generali di questo ramo della filosofia indiana, che ha carattere scientifico, io credo che non avremo da attenderci grandi frutti dal suo studio, e ci rivolgeremo sempre con più attenzione agli studi della filosofia religiosa indiana, dove è un più vivo senso del dramma umano ed una maggiore ansia di ricerca. Salvo, si intende, che questa deficienza di vita non appartenga ai testi sincretisti, come carattere precipuo del sincretismo.

Attendiamo perciò gli altri libri che ci promette il Suali, con tanto maggior desiderio, per la nota serietà e preparazione di questo studioso del mondo indiano.

VITO FAZIO-ALLMAYER.