

STUDI URBINATI/B2

FILOSOFIA PEDAGOGIA PSICOLOGIA

La filosofia del linguaggio eterno nel
Pūrvamīmāṃsā Sūtra di Jaimini con particolare
riferimento alla sesta topica della
«Sezione del ragionamento» (*Tarkapāda*)

di Gianluca Magi

Il carattere del presente lavoro è, volutamente, tecnico e specialistico. In tal senso la nostra preoccupazione, nella stesura della presente trattazione, non si è soffermata tanto su una caratterizzazione introduttiva del *Pūrvamīmāṃsā Sūtra* (d'ora innanzi PMS) (per la quale si rinvia ad altra sede)¹, e nemmeno sulla funzione della cosmogonia e dell'antropogonia (connessa con la visione sacrificale del mondo che caratterizza il PMS) che s'invera nel rito sacrificale (e le cui azioni sono dettate a loro volta dagli avvenimenti mitici stessi)², quanto piuttosto su un suo aspetto specifico: la filosofia del linguaggio eterno.

Com'è noto, la scuola *Pūrvamīmāṃsā* è considerata il più antico dei sei sistemi filosofici ortodossi del brāhmaṇesimo³. Ne

* *Presentato dall'Istituto di Filosofia.*

¹ Per una contestualizzazione storica e filosofico-teoretica del PMS, che qui esorbiterebbe dagli intenti e dallo spazio della nostra disamina, ci permettiamo di rinviare al nostro *Il dharma del sacrificio del Mondo. Il Pūrvamīmāṃsā Sūtra di Jaimini (Libro Primo)*, Panozzo Editore/THEUT, Rimini 1998.

² Va rilevato che l'interesse del PMS non è rivolto all'interpretazione mitico-simbolica del sacrificio, quanto piuttosto al modo di essere e alla attività pragmatica del sacrificio stesso. Vi è, in tal senso, un'accettazione implicita di temi quali l'Assoluto e la cosmogenesi dell'universo, la cui discussione non rientra direttamente nell'orizzonte d'interesse argomentativo del PMS: l'azione sacrificale (*karma*), che rappresenta quella parte della dottrina vedica chiamata *karmakāṇḍa* («sezione dell'azione [sacrificale]»), contrapposta al *jñānakāṇḍa* («sezione della conoscenza»).

³ Queste scuole non sono dei sistemi filosofici nel senso proprio occidentale del termine, ma piuttosto dei 'punti di vista', come il termine sanscrito *darśana* indica ($\sqrt{drś}$ «vedere», «comprendere», «contemplare»), connessi alla tra-

attesta l'antichità la filiazione diretta con i *Vedāṅga*, gli *Śrautasūtra* (in particolar modo con le sezioni chiamate *Paribhāṣāsūtra*), i *Dharmasūtra*, i *Brāhmaṇa*, con il loro tentativo di costruire regole interpretative dei testi vedici⁴. Il PMS pur situandosi sul proseguimento delle esegesi vediche antiche, applica una metodologia a cui vanno riconosciuti notevoli meriti. Il suo approccio infatti è maggiormente logico-razionale, economico e sistematico nell'interpretazione dei testi vedici⁵, in vista di una soluzione definitiva delle disparate e sparpagliate indicazioni costellanti i numerosi testi legati all'esatta direzione ed esecuzione del sacrificio vedico. Il PMS è quindi un'ermeneutica dell'azione rituale e delle formule delle prescrizioni e dei divieti del *corpus* vedico, che esamina la corretta interpretazione dell'ordine pratico (sacrificale) della rivelazione scritturale (*śruti*)⁶, che fornisce

dizione vedica, ossia quel grande *corpus* religioso-culturale che costituisce le basi dello spirito indiano.

⁴ Damodar V. Garge (*Citations in Śabara-Bhāṣya*, Poona 1952, p. 3) nota che «The antiquity of the Pūrva Mīmāṃsā as a System is vouched for by the Śrautasūtras which, in their attempts to systematise and simplify the intricacies of Vedic ritual, presuppose certain traditional principles of interpretation, well-known to earlier generations of Vedic Schoolmen, – principles that are found crystalized in the Pūrva Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini».

⁵ Cfr. *ivi*, p. 1. Inoltre H. Jacobi («*Mīmāṃsā und Vaiśeṣika*», in *Indian Studies in Honor of Ch. R. Lanman*, Cambridge (Mass.) 1929, p. 145) sottolinea che «Daraus folgt, daß das M[īmāṃsā]. S[ūtra], weniger einem praktischen Interesse dient, als einem theoretischen. Dies zeigt sich auch darin, daß in ihm nicht wie in anderen vedischen Disziplinen die Lehrsätze einfach vorgetragen, sondern nach einem feststehenden Schema (*pūrvapakṣa*, *uttarapakṣa*, *siddhānta*) diskutiert und bewiesen werden. Diese Methode der Diskussion im M.S. prägt der Mīmāṃsā den Stempel einer spekulativen Wissenschaft auf, die wohl Anspruch darauf machen konnte als eine Art von Philosophie betrachtet zu werden. So ist es verständlich, daß ihre Anhänger den Antrieb empfanden, die wenigen philosophischen Grundsätze im M.S. zu einem vollständigen philosophischen System auszubauen».

⁶ Il Libro primo del PMS è infatti principalmente orientato in due direzioni: da un lato definisce il *dharma* ritualistico, i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) del *dharma*, l'eternità del suono-parola (*śabda*) e la produzione senza autore del Veda; dall'altro classifica organicamente l'immenso *corpus* vedico in sole cinque tipologie proposizionali: 1. *vidhi* («ingiunzione imperativa»), proposizione a contenuto positivo di natura ingiuntiva indicante le istruzioni relative all'esecuzione del sacrificio; 2. *pratiṣedha* («proibizione») proposizione a contenuto negativo di natura ingiuntiva; 3. *arthavāda* («spiegazione del significato di ogni precetto»), proposizione descrittiva a cui si conferisce la finalità di pro-

uno strumento dialettico⁷, concettuale e ideologico considerevole per il primato deontologico della casta brāhmaṇica, unica depositaria del sapere vedico sui piani gnoseologico e ritualistico.

Ma il PMS non è solo questo. Elabora infatti una dottrina che è una sorta di comprensione del linguaggio come realtà preesistente alle strutture del mondo all'interno di una esposizione non esemplaristica, ove il sacrificio viene a rappresentare la modalità costitutiva e fondamentale della realtà. L'organizzazione di quest'ultima converge e aderisce con le categorie concettuali del linguaggio sacrificale proprio nella direzione di una conoscenza attiva della cerimonia rituale.

In tal senso, la visione e la teoria del linguaggio all'interno del PMS è particolarmente interessante e singolare: tesi fondamentale e fondante è l'origine senza autore (*apauruṣeyatva*) del Veda che viene affrontata nella Sezione prima del Libro primo denominata «Sezione del ragionamento» (*Tarkapāda*).

L'autorità e la verità assoluta del Veda vengono attestate dal suo carattere eterno e increato che si è, per così dire, autorivelato senza la necessità di essere rivelato, appunto, da personaggi particolarmente illuminati, ossia i veggenti (*ṛṣi*). Ciò implica che l'analisi del PMS trascende i limiti dell'ordinaria esperienza sensibile, poiché il *dharma* ritualistico⁸ presuppone una configura-

muovere l'ottemperanza alle ingiunzioni vediche (*vidhi*) attraverso le sue variegata allegorie elogiative, che mostrano il valore simbolico e le cosmogonie mitiche del sacrificio particolarmente abbondanti nei *Brāhmaṇa*; 4. *nāmadheya* («nominazione [sacrificale]»), denominazione dei risultati che si conseguono attraverso l'esecuzione delle prescrizioni sacrificali; 5. *mantra* («formula rituale») formule liturgiche per la cantillazione del sacerdote (*hotar*) durante l'esecuzione del sacrificio.

⁷ Ci riferiamo al metodo dell'articolazione dialettica in cinque membri (*avayava*) della scuola *mīmāṃsaka* che ricorda il modo di condurre i dibattiti nelle corti dei tribunali e che ha fatto scuola, oltre agli altri *darśana* filosofici, anche a tutta la letteratura giuridica, ed è servito come fondamento dei più disparati tipi di ricerca scientifica. L'articolazione dialettica si articola in: 1. la *propositio objecti* (*viśaya*), in cui si evidenzia l'oggetto da trattare in modo proposizionale; 2. esposizione del dubbio (*saṁśaya*); 3. presentazione del punto di vista opposto (*pūrvapakṣa*); 4. offerta della conclusione veridica finale (*siddhānta*); 5. emissione del verdetto (*nirṇaya*).

⁸ Non ci intratterremo sull'analisi dell'enorme pregnanza semantica del termine *dharma* (da *√dhr* 'reggere', 'portare', quindi, per estensione, «ordine, legge, regola, religione, regolamento, costume, diritto») che ci porterebbe assai lon-

zione della realtà strutturata su una primordiale interrelazione tra parola e azione sacrificale (*karma*) che sfugge alle comuni modalità conoscitive. In tal senso, gli ordinari mezzi di percezione (*pramāṇa*) si rivelano insufficienti per la conoscenza del dovere ritualistico (*dharma*). Unicamente il verbo vedico o suono-parola (*śabda*) – come ci educa il *sūtra* 1.1.5.⁹ – potrà rendere conto dell'azione sacrificale in conformità ai precetti del verbo vedico. La logica *mīmāṃsaka* concepisce il sacrificio come uno schema espositivo dell'ordine del mondo e dell'attività umana, quindi il *dharma* ritualistico andrà considerato un'unità in relazione alla parola (*śabda*) e al suo significato attivo¹⁰.

Ciò può essere inteso tenendo in considerazione quel fenomeno tipico della logica vedica per cui l'assoluto (*brahman*) era concepito come un suono-parola (*śabda*), ossia il verbo vedico. Il *brahman* è *śabdabrahman*. «Il primo modo di pensare l'Assoluto, in India, è di percepirlo come la quintessenza della parola vedica: è questo il senso fondamentale di *brahman*»¹¹. La produzione della realtà è totalmente un fatto sonoro. Il *brahman* è la parola prima, iniziale (*Vāc*) da cui si è prodotto il mondo e di

tano, ci basterà ricordare che esso indica il principio generale dell'armonia affinché il cosmo possa reggersi, e che può essere messo in atto e perpetuato solo mediante regolari sacrifici. Quindi in questo senso il *dharma* è anche il dovere di compiere le prescrizioni sacrificali vediche (come indica chiaramente il *sūtra* 1.1.2. «*Codanākṣaṇo 'rtho dharmah*» «Il dovere [*dharma*] è il significato caratterizzato dalla prescrizione [del Veda]»). L'ordine del cosmo ovviamente si rifletterà nelle varie forme fenomeniche della realtà, quindi anche sull'assetto della società umana, in quanto la realtà del mondo è una realtà di equilibrio. Quindi il significato di *dharma* veicolerà anche l'aspetto della verità e della giustizia del retto vivere che promana dal Veda. Solo e unicamente attenendosi alle ingiunzioni dei testi vedici si potrà comprendere il significato di *dharma* ed eseguire correttamente i riti sacrificali.

⁹ «*Autpattikastu śabdasyārthenasambandhastasya jñānamupadeśo 'vyatirekaścārthe 'anupalabdhe tatpramāṇaṇi bādarāyaṇasyānapekṣāt*» («Tuttavia la connessione del suono-parola [*śabda*] e il [suo] significato è qualcosa che non sorge. La sua conoscenza (= di questa connessione) è l'infallibile precetto [ri-guardante] la cosa impercettibile (= *dharma*). Esso è autorevole [secondo l'opinione] di Bādarāyaṇa [poiché la sua autorevolezza] non dipende da altri»).

¹⁰ *Sūtra* 1.1.2.: «*Codanākṣaṇo 'rtho dharmah*» («Il dovere [*dharma*] è il significato caratterizzato dalla prescrizione [del Veda]»).

¹¹ Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris 1980; tr. it., Milano 1994, p. 279.

cui è costituito il mondo. *Vāc* è la parola vedica primitiva «che genericamente precede qualsiasi parola determinata e ogni concetto logicamente fondato»¹², è l'increato principio creatore, il concetto complessivo per l'insieme del linguaggio, la parola-realtà, non essendoci distinzione tra parola e realtà.

In ciò si fonda la posizione dei conoscitori del sacrificio (*yajña*) per cui il Veda è la verità assoluta. Essi risolvevano, identificando, il *brahman* nelle parole del Veda proprio perché recitare la parola vedica significa identificarsi col *brahman*, in quanto la medesima cosa. Il sacrificio, riflesso della *Vāc*, in quanto consta di parole, è il *brahman* stesso. È stato infatti giustamente rilevato che «essi [i Veda] rappresentano la traduzione in parole, ossia l'espressione verbale primaria, di quest'atto originario per cui si è passati, cioè continuamente si passa, all'esistenza, atto che avviene attraverso una determinazione di forme che si determinano e si specificano. [...] Ora, le parole che esprimono tutto questo processo non possono che essere eterne, come eterni sono gli inni del Veda»¹³.

La parola originaria (da cui si è prodotto il mondo) è quella per la quale si dice che qualsiasi parola corrisponde all'essere. L'articolare la voce è qualcosa che è afferrato e conquistato dalla parola. In questo senso qui ci troviamo di fronte a una filosofia del linguaggio, non solo umano, ma di qualsiasi effettiva forma di espressione. Il suono è qualcosa che deve avere un significato attraverso il quale può essere effettivamente inteso. La parola è un suono significante. Il suono è una sorta di *signum*. Ciò che interessa è il rapporto che si viene a stabilire fra la voce o il discorso e i suoni specificanti. Se c'è questa specificazione *Vāc* è veramente *Vāc*, se non c'è questa specificazione non esiste *Vāc*. Da un lato c'è colui che parla con la funzione del parlare, dall'altro ci sono i suoni che lui ascolta e che rappresentano l'altro termine del rapporto.

Inoltre nonostante la parola quotidiana rassomigli a *Vāc* e non è *Vāc*, poiché con essa viene indicato il molteplice, il discor-

¹² M. Scheider, *Le basi storiche della simbologia musicale*, «Conoscenza Religiosa», 3, 1969, p. 268.

¹³ I. Vecchiotti, *Temî e questioni del Brahma Sūtra*, in: I. Vecchiotti (a cura di), *Brahma Sūtra*, Roma 1979, p. 24.

sivo e non l'unità logico-ontologica della parola. La *Vāc* non compete al dominio del discorsivo, ma è ciò su cui il discorsivo si fonda. Come nota sempre I. Vecchiotti «la sacra sillaba non appartiene al dominio del discorsivo, ma su di essa il discorsivo si fonda. Il discorsivo ha bisogno di un punto di attracco, che è il contatto con la pura energia, che questo contatto si chiami intuizione o coscienza immediata. Ma lo stesso discorsivo non è autentico, se non si basa su questo punto o piano di verità. Ciò che è vero dell'uomo è vero di qualsiasi altro essere, il cui linguaggio, coincida o meno con quello dell'uomo, che gli sia o non vicino, deve però fare riferimento alla realtà del linguaggio dei Veda, che sono ciò in cui è presente il linguaggio umano, ma come svolgimento di un metalinguaggio diverso, che è linguaggio di base e di verità»¹⁴.

Tutto ciò è comprensibile tenendo presente il fenomeno dell'oggettivazione della parola, tipica dell'antica riflessione vedica, su cui poggia i suoi fondamenti il PMS per avvalorare la concezione dell'eternità del suono-parola (*śabda*), manifestazione della verità che non necessita di altra base su cui stabilire la propria autorità.

In questa riflessione non è presente la distinzione tra la parola e la realtà, tra il significante e il significato, in quanto la parola è inseparabilmente interrelata alla realtà, o meglio, costituiscono insieme un'unità originaria intrinseca inseparabile¹⁵. La parola ha un valore logico-ontologico, per cui *dire 'brahman'* ed *essere brahman* è la stessa cosa. Nel momento in cui si dice

¹⁴ *Ivi*, p. 24.

¹⁵ Questo fenomeno della parola come realtà trova un riscontro anche nell'unità parmenidea di pensiero e linguaggio, per cui *l'essere* e il *dire 'essere'* è la stessa cosa, poiché per la logica arcaica non vi è distinzione tra la parola e ciò che la parola stessa viene a significare. Guido Calogero (*Storia della logica antica*, Bari 1967, p. 39) nota che «per la riflessione arcaica la verità non distingue dalla realtà: il vero non è qualcosa che, implicando un rapporto di rispondenza al reale che veracemente rispecchia, si contrapponga alla sua oggettività e venga perciò ad appartenere alla sfera soggettiva della consapevolezza. Questa distinzione, così ovvia più tardi, è anch'essa il prodotto di una riflessione storica, e qui non ha luogo nella mentalità primitiva, che a tale riflessione comincia appena ad accingersi. L'occhio contemplante si oblia ancora nella cosa contemplata: ed essa è nello stesso tempo esistente e manifesta, reale e verace, senza che tali attributi palesino la loro dualità».

'brahman' si è il *brahman*, e nel momento in cui si è il *brahman* ci si identifica con la realtà, sapendo di esserla in un'assoluta consapevolezza, anche al di fuori del sacrificio, e anche se non si sa di esserla e non si sa di saperlo immediatamente.

Il *brahman* è la parola stessa in quanto esprime la realtà e in quanto è espressione del testo vedico (posto come essenza della verità). In tal senso si dovrà parlare di trinomio originario dell'unità indifferenziata di parola-realtà-verità, dove la verità non si distingue dalla realtà che viene manifestata dalla parola. L'espressione verbale coincide nella sostanza con la stessa verità di quella realtà e forma oggettiva che viene a enunciare.

Quindi la parola vale come realtà, in quanto *brahman* è la parola, e la cosa nominata non può essere a sua volta realtà se non quando viene espressa in un nome (*nāma*). Il *nāma* – ciò che riceve un nome – è l'individuazione come tale, è l'individuato che si indica in un particolare modo. L'individuazione avviene attraverso la *Vāc*, la quale è il momento più alto dell'individuazione, in quanto la parola è segno dell'individuazione stessa. Quindi possiamo dire che l'individuato esiste in quanto esiste la parola che indica i termini che si individuano, poiché a questo punto la parola che indica l'individuato può essere data dall'individuato stesso. In tal senso, la parola del sacrificio è la realtà stessa, in quanto il sacrificio è la realtà, e dire 'il *brahman* è il sacrificio significa dire 'il *brahman* è la realtà', in quanto il sacrificio è la realtà stessa e tale vuole essere. Infatti il sacrificio è l'atto attraverso il quale ci si riconosce come momenti di una stessa e unica realtà¹⁶.

¹⁶ Va peraltro notato a titolo di mera indicazione (il discorso non è assolutamente esauribile a livello di nota), che il PMS nella «Topica del ragionamento» (*Tarkapāda*) benché assuma che l'autorità del sacrificio si fondi sull'eternità della parola vedica e che il suono-parola sia impersonale (*apauruṣeya*), in quanto manifestazione della espressione vedica (*vaidika vākya*), tuttavia in altri *sūtra* seguenti (per esempio: 1.2.11., 1.2.29, 1.2.40., 1.3.30., 1.3.35., 1.4.1., 1.4.2., 1.4.9. e 1.4.10) ci pone di fronte a una discriminazione tra un momento di verità e un momento di falsità inconcepibile per la logica da cui aveva preso le mosse. Infatti, con una logica tipicamente tardo-medio upaniṣadica, giunge a far coincidere i significati tra l'espressione vedica (*vaidika vākya*) e l'espressione mondana (*laukika vākya*), ove la parola, benché usata in ambito sacrificale, è divenuta parola quotidiana indicante la molteplicità del discorsivo, ove il nome non equivale esistenzialmente alla cosa nominata e ove il significante non coin-

Il PMS nella «Sezione del ragionamento» (*Tarkapāda*) entra in elaborate argomentazioni per dimostrare l'infallibilità e l'autorevolezza del *dharmā* ritualistico – espressione dell'eternità del Veda e della sua non produzione da parte di esseri umani o divini (*apauruṣeya*). La «Sezione del ragionamento» rappresenta il più alto livello speculativo del PMS. Si propone di trattare i fondamenti della conoscenza che permetteranno la discussione filosofico-razionale della conoscenza con quell'atteggiamento tipico degli altri cinque *darśana* ortodossi più che di un trattato di pragmatica ritualistica (ma questo atteggiamento rimarrà prevalentemente confinato al Libro primo rispetto all'interesse pratico-ritualistico degli altri undici)¹⁷.

Substrato teoretico della filosofia del linguaggio *mīmāṃsaka* è la dimostrazione dell'eternità della parola (*śabda*) – corrispettivo vocale del supremo principio creatore *Vāc* – e della connessione (*sambhanda*) originaria (*autpattika*) con il suo significato (*artha*) in quanto costitutivi di una medesima unità. Siamo di fronte a quella logica arcaica, che abbiamo *supra* tratteggiato,

cide più con il significato. Pur riservandoci di affrontare analiticamente in altra sede la problematica delle fratture differenzianti nella concezione della parola all'interno del PMS, qui sarà sufficiente sottolineare che la compresenza di queste due differenti logiche, frutto di una serie di interpolazioni e stratificazioni semantiche interne, sono la cartina di tornasole della lunga fase redazionale del PMS e dell'evoluzione dell'atteggiamento mentale dei diversi compilatori che si succedevano. Il testo, con molta probabilità, si situò a cavallo di quella lenta transizione interna alla speculazione indiana da un pensiero cosmologico-rituale (tipica di certe raccolte come i *brāhmaṇa* e i manuali di prassi sacrificale come i *kalpasūtra* e gli *śrautasūtra*) a uno post-vedico (tipico, per esempio, dei *darśana* filosofici) che elabora concezioni filosofiche che riesaminano tutto l'assetto della realtà.

¹⁷ Ciò ci induce a ipotizzare, riguardo la composizione stratigrafica del PMS che la «Sezione del ragionamento» (come del resto tutto il Libro primo) sia probabilmente l'interpolazione più recente di tutto il processo di sedimentazione stratigrafica delle parti, forse operata nel periodo delle filosofie *brāhmaṇiche*. Nell'atto di difesa del rito sacrificale dalla logica (difesa mancante in tutto il resto dell'opera) è infatti rinvenibile uno scivolamento dell'analisi da un piano pratico ritual-sacrificale a uno che si muove verso le astrazioni filosofiche tipiche della tipologia speculativa delle scuole ortodosse. Infatti il Libro primo, contenendo analisi sulla natura dei *Veda* e dei testi ad esso collegati, e così via, si spinge oltre i confini tipici dei *Brāhmaṇa* e degli *Śrautasūtra* per allacciarsi al metodo analitico-speculativo delle scuole ortodosse, pur sempre all'interno di una visione sacrificale del mondo.

per cui la parola e il suo significato sono in una tale intrinseca connessione che nella prassi sacrificale venivano considerati identici.

La testimonianza verbale (*śabda*) è il fulcro della gnoseologia *mīmāṃsaka*, la quale è strettamente interrelata alla deontologia brāhmaṇica, poiché vi è un legame, per così dire, «consanguineo» tra l'azione sacrificale (*karma*) e il verbo vedico (*śabda*). Non solo il PMS, al pari degli altri cinque *darśana* ortodossi, rende il suo tributo al *corpus* vedico, ma investe lo *śabda* di un'importanza eccezionale: è l'unico *pramāṇa* che permette di conoscere il *dharma*, il modello comportamentale inderogabile che non comporta la necessaria manifestazione materiale nella realtà che pur rimane improntata da esso. Per tale ragione il *dharma* non può essere percepito attraverso i mezzi di conoscenza che si fondano sul paradigma percettivo¹⁸, poiché si ritrovano a essere privi di validità all'interno «di quella sfera di realtà ch'è costituita dal mondo deontologico [...] completamente isolato dall'ambito della percezione»¹⁹. Solo lo *śabda*, la parola vedica autorivelata, pone l'uditore in contatto diretto con gli oggetti rivelati. Lo *śabda* è la quintessenza dei *Veda*, ossia dell'universo, e vale come testimonianza diretta di verità senza necessità di ricorrere alla mediazione degli antichi veggenti (*ṛṣi*). Il *śabda-pramāṇa* è considerato l'unico mezzo di conoscenza valido. Proviene dai *Veda* che sono fonte veritiera esente da errori e impersonale (*apauruṣeya*). I *Veda* non sono produzione umana o divina, sono bensì eterni. Questo è il primo principio su cui Jaimini (colui al quale è attribuita la paternità del PMS) fonda la teoria dell'eternità dei *Veda*, ossia l'onnipresenza dello *śabda*, la pronuncia del quale non è una produzione *ex novo*, ma la manifestazione del suo stato latente. Le parole che costituiscono i *Veda* si ritengono di per sé valide, cosicché solo le prescrizioni vediche sono considerate *śabdapramāṇa*. Il termine *śabda* «significa parola in tutta la sua integrità, cioè con il suo "suono" e il suo "senso"; staccare l'uno o l'altro dalla parola significa ucci-

¹⁸ Cfr. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London 1923; trad. it., Roma 1991, vol. II, p. 406.

¹⁹ M. Piantelli, *Conoscenza ed azione nell'orizzonte della scuola di pensiero indiana della Pūrvamīmāṃsā*, «Filosofia» 27, 1976, p. 497.

dere la parola, non avere più dinanzi a sé che un cadavere da considerare»²⁰, in quanto, come abbiamo già notato, vi è una relazione inscindibile tra parola e realtà; o meglio, parola è realtà. L'universo intero è stato generato attraverso la parola.

Cerchiamo di analizzare ancor più da vicino la filosofia del linguaggio eterno come si presenta nel PMS. Jaimini negli esordi del testo, considera il Veda *infallibile* in quanto senza origine (*autpattika*). In tal modo, il Veda sarà l'unica fonte autorevole per stabilire l'esatta procedura sacrificale. Va immediatamente precisato che il termine '*autpattika*' non deve essere assimilato a '*nitya*' ('eterno', 'fuori dal tempo', 'senza inizio')²¹ in base alla lettura del commentatore Śābara (sec. III d.C. ca.), se non tenendo in considerazione che egli usa come sinonimi *autpattika*, *apauruṣeya* e *nitya*. Il termine *autpattika* derivando da *utpatti* ('sorgere', 'nascere', 'produzione', 'origine')²², è ristretto – come nota Othmar Gächter nel suo *Hermeneutics and Language in Pūrvamīmāṃsā* – «to production and birth, for example, if a word denotes and object, then the relation between *śabda* and the object or vice versa is originally existent, namely it is *autpattika*. Although the term *autpattika* points clearly to the origin of any object with reference to *śabda* and vice versa, there is no evidence that the term *autpattika* in this context involves any human or divine creativity nor does it suggest that this original relation has to be considered as being eternal»²³. Facciamo queste precisazioni avendo presente anche la puntualizzazione di Madeleine Biardeau per cui «le term *nitya* ici [nello *Śābarabhāṣya*] ne conote donc pas l'éternité, ni même spécialement la permanence; on serait plutôt tenté d'évoquer son sens originel: «propre», «personnel», équivalent de *sva* [...]; *nitya* désignerait alors une sorte d'appropriation extrinsèque, la formation rigou-

²⁰ R. Panikkar, *Sull'ermeneutica della tradizione nell'Induismo*, «Humanitas» 19, 1964, p. 970.

²¹ Cfr. P. Bilimoria, *Autpattika: the 'Original' signifier-signified relation in Mīmāṃsā and Deconstructive Semiology*, in R.C. Dwivedi (a cura di), *Studies in Mīmāṃsā*; Dehli 1994, p. 191.

²² M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899 (ristampa: Dehli 1986⁹, p. 180, colonna 3).

²³ O. Gächter, *Hermeneutics and Language in Pūrvamīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya*, Dehli 1990², p. 43.

reusement parallèle de deux entités de nature différente, plutôt qu'une exigence interne – *svābhāvika* – de l'object qui poserait le mot. [...] Tout ce qui est affirmé donc, c'est que la relation n'est pas fabriquée, ce qui est nécessaire à la validité incondionnée du Veda»²⁴.

Il senso che Jaimini veicola nel *sūtra* 1.1.5.²⁵ è di originarietà, di inseparabilità senza interruzione nella relazione tra la parola e il suo significato, e, come tale, va letto all'interno di una matrice sincronico-strutturale più che in una struttura temporale diacronica priva o meno di un inizio²⁶. In altri termini, la parola e il suo significato non sorgono, non sono originati in un secondo momento, ma sono simultanei. Entrambi sono copresenti e costituenti un'unità inscindibile autosufficiente e oggettiva. Non sono quindi il frutto di una convenzione umana sviluppata nel corso del tempo e nemmeno il prodotto di una creazione divina *secundum quid* o *simpliciter*. Questo, si può notare, è chiaramente il riflesso di una concezione sostanzialistica che affonda le radici nella lontana epoca vedica per cui tutto ciò che esiste possiede un'esistenza concreta e per cui ogni parola ha una sua controparte inscindibile.

Jaimini (o chi per lui), all'interno di un dibattito logico indipendente dal rituale che ricorda le tipiche discussioni del *Nyāya Sūtra*, avvertì l'esigenza di confutare la posizione della convenzionalità del linguaggio. Così la teoria dell'eternità del verbo scritturale (*śabda*) e della sua connessione (*sambandha*) non originata (*autpattika*) con il proprio significato (*artha*) viene sviluppata nei *sūtra* 1.1.6.-1.1.23. della sesta topica (*adhikaraṇa*) del primo Libro (*Adhyāya*) attraverso il tipico principio ermeneutico dell'argomentazione dialettica *mīmāṃsaka*²⁷. Cerchiamo di foca-

²⁴ M. Biarreau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris/La Haye 1964, pp. 156-157.

²⁵ «*Autpattikaḥ tu śabdasya arthena sambandhaḥ*».

²⁶ Cfr. P. Bilimoria, *op. cit.*, p. 191.

²⁷ Questa topica, come abbiamo dimostrato in altra sede (cfr. G. Magi, *op. cit.*, *passim*) ci mette a confronto con il carattere stratigrafico del PMS. Questa topica è una di quella di più recente formazione. Infatti cercando di controbattere l'opinione contraria all'eternità del verbo scritturale (pensiamo alla scuola *Nyāya* che sostiene questa posizione nei *sūtra* 2.2.13-2.2.54), mostra – come sottolinea I. Vecchiotti (*Introduzione alla storia della filosofia indiana*, Urbino 1995, p. 125) – «una formazione non solo diacronica, ma fortemente ricostruita

lizzare i punti essenziali dell'elaborata argomentazione così come si rinviene nel PMS.

Come vuole la consuetudine dell'argomentazione dialettica, la sesta topica comincia con esporre le diverse obiezioni controproposte (*pūrvapakṣa*) che sostengono l'idea di una convenzionalità del linguaggio e quindi di una scissione tra significante e significato. Di seguito a queste obiezioni *prima facie*, che mettono in discussione la base della visione ritualistica del mondo su cui il PMS fonda la validità del sacrificio, verranno a essere corrette. Vengono esposti ben sei *pūrvapakṣa*:

1. non si può provare che la parola sia esistita prima della sua produzione fonetica, in quanto quotidianamente si può constatare che le parole sono azioni prodotte da uno sforzo umano;

2. la parola svanisce non appena viene pronunciata;

3. l'espressione 'egli proferisce [una parola]' non sarebbe possibile se la parola fosse eterna e onnipresente;

4. una medesima parola può essere pronunciata e ascoltata nello stesso tempo da varie persone che si trovano in diversi luoghi dalla fonte del suono. Se la parola fosse veramente un'entità unica (non pluralizzabile), eterna e onnipresente, questo fenomeno non sarebbe possibile;

5. nella grammatica sanscrita si osserva che le parole subiscono diverse modificazioni fonetiche all'interno della frase (il cosiddetto *saṃdhi*). Ovviamente ciò che è eterno non è suscettibile a modificazioni;

6. al variare del numero di persone che pronuncia una parola il volume sonoro può aumentare o diminuire. Ciò che è soggetto a modificazioni non può mai essere eterno²⁸.

nel tempo non tanto del testo in sé, quanto della dottrina che contiene parti di valore speculativo fortemente diverso, nonostante la riduzione formulare». Ma questo è però un altro problema che ci porterebbe lontano e che non possiamo affrontare in questa sede.

²⁸ 1.1.6. «*Karmeke tatra darśanāt*» («Qualcuno, vedendo [la parola] lì, la [considera] l'azione [di uno sforzo]»).

1.1.7. «*Asthānāt*» («[A causa della] incostanza»).

1.1.8. «*Karotiśabdāt*» («[A causa della] parola [egli] fa»).

1.1.9. «*Sattvāntare cayaugapadyāt*» («E [a causa della] simultaneità [d'ascolto] in un altro essere senziente»).

1.1.10. «*Prakṛtīvikṛtyośca*» («E [a causa della] modificazione della causa materiale»).

Si passa dunque alla replica serrata di queste obiezioni per poi giungere alla loro demolizione definitiva:

1. Jaimini stabilisce la parità argomentativa delle due posizioni contrapposte. La sua posizione è quella per cui le parole hanno un'esistenza latente che viene attualizzata attraverso l'azione manifestatrice, che consiste nello sforzo compiuto da colui che le pronuncia, quindi non sono prodotte per la prima volta;

2. ciò che scompare è semplicemente l'effetto dell'azione manifestatrice della pronuncia, ma non il suono che esiste ovunque poiché tutto è suono-parola (*śabda*), il quale ritorna, dopo l'esaurirsi dello sforzo di colui che lo ha pronunciato, al suo stato originale immanifesto;

3. il suono esiste in forma latente anche prima del suo ascolto. Il proferimento di una parola non implica la non esistenza prima della sua manifestazione e la sua esistenza dopo la manifestazione, in quanto il proferire la parola è connesso al suono che la rende manifesta;

4. il suono-parola ascoltato e pronunciato simultaneamente da differenti persone è come il sole: unico e universale. Lo *śabda* è sempre presente ovunque in forma latente; si attualizza allorché viene pronunciata la parola.

5. la forma originaria di una parola non si modifica quando, in seguito a certi cambiamenti grammaticali interni alla lingua sanscrita, essa appare come alterata, in quanto si tratta semplicemente del fenomeno fonetico per cui le parole si combinano con le altre;

6. l'aumento o la diminuzione dell'intensità sonora non corrisponde a una modificazione dell'essenza della parola (*śabda*), che rimane inalterata, ma solo a un mutamento della forza del timbro sonoro, proveniente dalle corde vocali di uno o più persone, percepibile dai sensi²⁹.

1.1.11. «*Vṛddhiśca kartṛbhūmnā' sya*» («E questo aumento [sonoro della parola è dovuto alla] molteplicità di agenti [che lo pronunciano assieme]»).

²⁹ 1.1.12. «*Samam tu tatra darśanam*» («Tuttavia in quel punto [c'è] un'osservazione [di] egual [forza]»).

1.1.13. «*Sataḥ param adarśanam viṣayānāgmāt*» («[Il suono] scompare dopo la [sua] esistenza [poiché] non raggiunge l'oggetto dei sensi»).

1.1.14. «*Prayogasya param*» («Dopo la applicazione»).

1.1.15. «*Ādityavadyaugapadyam*» («La simultaneità è come il sole»).

Di seguito, dopo aver replicato alle obiezioni controproposte, vengono stabiliti gli argomenti a favore della teoria dell'eternità del suono-parola (*śabda*):

1. Benché l'azione manifestatrice delle parole sia transitoria l'effetto che ne consegue è permanente. Se così non fosse non si potrebbe più comunicare alcun significato, in quanto diverrebbe impossibile riconoscere la parola. Per esempio, la parola 'gauḥ' («vacca») scompare dopo esser stata pronunciata, ma la conoscenza del significato che ha trasmesso, nonostante il suono non riecheggi più, rimane impresso nella mente dell'ascoltatore, permettendo così di riconoscere la parola 'gauḥ' una prossima volta.

2. Ogni parola contiene un significato simultaneamente riconoscibile, ossia ha la capacità di indicare oggetti attraverso il proprio potere semantico. Per esempio quando la parola 'gauḥ' viene pronunciata essa indicherà l'oggetto 'vacca'; essendo la parola eterna verrà riconosciuta simultaneamente non come differente, ma sempre come la stessa parola indicante quel dato animale e non il cavallo.

3. Se la parola fosse prodotta e distrutta ogni qualvolta viene pronunciata, noi diremmo tante parole e non le stesse dette più volte, ma poiché i numeri riferiti al primo suono, al secondo e così via sono unicamente indicazioni connesse alla comparsa del suono, se pronunciamo, per esempio, la parola 'vacca' anche sei, sette, otto volte ciò significherà che tali numeri saranno unicamente la ripetizione dello stesso *śabda*.

4. Possiamo trovare le cause di distruzione o di produzione delle cose impermanenti, ma non è possibile trovare tali cause per lo *śabda*. Il suono può essere proferito e svanire, ma la parola, poiché eterna, non dipende da nient'altro che da se stessa.

5. Jaimini sottolinea che non bisogna confondere la parola con le vibrazioni sonore, che raggiungendo il senso dell'udito, la rendono manifesta.

6. In ossequio all'eternità dei Veda, si stabilisce che essi

1.1.16. «*Varṇāntaramavikārah*» («La lettera differente non è un'alterazione della forma [della parola stessa]»).

1.1.17. «*Nādvṛddhiparā*» («[L'aumento di tono della parola avviene] da parte dell'aumento di tono del suono»).

stessi sono la testimonianza della natura eterna dello *śabda*, che è altra dal mero rapporto convenzionale tra parola e significato del mondo ordinario³⁰.

Per concludere la nostra disamina, vorremmo rivolgere la nostra attenzione su una questione che è solo indirettamente di filosofia del linguaggio: la relazione della parola con la forma (*ākṛti*)³¹.

Nell'apoforisma 1.3.33.³² si viene infatti a stabilire che lo *śabda* ha la sua controparte non nell'entità individuale, bensì nella forma (*ākṛti*) obiettiva, tipica della cosa designata, indipendente dall'esistenza particolare degli individui appartenenti a quel tipo. Ogni parola ha la sua controparte in un oggetto che è un tipo indipendente dall'esistenza particolare degli individui appartenenti a quel tipo.

Se a ciò si aggiunge, come *supra* visto, la connessione (*sambhanda*) non originata (*autpattika*) tra parola (*śabda*) e significato (*artha*) e l'eternità (*nitya*) delle parole dei *Veda*, allora ne deriverà che anche il rapporto fra parola (= nome), ossia termine concettuale verbalmente determinato, e forma (= oggetto), ossia termine esistenziale, deve essere eterno, poiché, se così non fosse, ossia se la parola indicasse semplicemente una cosa individuale, l'azione sacrificale risulterebbe impossibile in

³⁰ 1.1.18. «*Nityastu syāddarśanasya parārthatvāt*» («Tuttavia, [la parola] dev'essere eterna per il fatto [che la sua] manifestazione dipende da un altro [scopo]»).

1.1.19. «*Sarvatra yaugapadyāt*» («Ovunque [c'è] la simultaneità»).

1.1.20. «*Samkhyābhāvāt*» («Sulla base dell'assenza del numero [nel suono]»).

1.1.21. «*Anapekṣatvāt*» («[Poiché lo *śabda*] non dipende da altro»).

1.1.22. «*Prakhyābhāvācca yogasya*» («E inoltre [c'è] l'assenza di visibilità della connessione [delle parole]»).

1.1.23. «*Liṅgadarśanācca*» (E [per il fatto] di vedere la prova [nel *Veda*]»).

³¹ «*Ākṛitistu kriyārthatvāt*» («Tuttavia [è] la forma per il fatto di avere un'azione specifica come oggetto»).

³² Di primo acchito, benché questa visione sembra potersi prestare a una comparazione con l'idea platonica, in realtà, non deve essere con essa confusa, in quanto qui abbiamo a che fare con quella logica indiana arcaica che vuole identificati e strettamente connessi in un'unità inscindibile nome ed essere non con realtà sovrasensibili costituenti la base della nostra conoscenza come voleva invece Platone.

quanto non si riuscirebbe a stabilire di quale individualità si tratti.

Un esempio chiarirà ulteriormente la questione. Se il termine 'vacca' veicolasse l'idea di una vacca individuale e non il tipo allora ciò significherebbe che se quella vacca particolare si dovesse smarrire o morire allora il sacrificante (*yajamāna*) non potrebbe celebrare il rito (tradendo in questo modo l'ingiunzione vedica al sacrificio). Questo per il PMS è manifestamente un'assurdità, in quanto la parola indica la forma, in modo tale che dicendo «vacca», verrà immediatamente alla mente quel determinato tipo figurale che non si andrà a confondere né con quello individuale né con la forma che non le è propria come quella, a esempio, del cavallo³³.

Per le edizioni del *Pūrvamīmāṃsā Sūtra*:

Magi G., *Il dharma del sacrificio del mondo. Il Pūrvamīmāṃsā Sūtra di Jaimini (Libro Primo)*, Panozzo Editore/THEUT, Rimini 1998.

Sandal M.L. (a cura di), *Mīmāṃsā-Sūtra of Jaimini*, Allahabad 1923-25 (ristampa: Dehli 1980, 2 voll.).

Jhā G. (a cura di), *The Pūrva Mīmāṃsā-Sūtra* (trad. e comm. parziali dei soli primi tre *adhyāya*), Allahabad 1873-1889, Vol. X.

Kune P.V. (a cura di), «Mīmāṃsā-Sūtra» (trad. e comm. parziali), *Ṣaḍḍarśana-Chintanika*, Poona 1877.

Mīmāṃsādarśana, with the commentary of Sabara swami, Vāraṇasī 1910, 2 voll.

Mīmāṃsādarśana include: *Mīmāṃsāsūtra* di Jaimini, *Śabarabhāṣya*, *Tantravārttika* e *Tp̥tika* di *Kumārila Bhaṭṭa*], Poona, Vol. I, 1943²; Vol. II, 1929; Vol. III, 1930; Vol. IV, 1931; Vol. V, 1932; Vol. VI, 1933; Vol. VII, 1934.

Bahadurk K.P. (a cura di), *the Wisdom of Meemaansaa*, Delhi 1983, 2 voll.

³³ La questione del tratto caratterizzante della parola verrà in seguito disaminato dalla logica *naiyāyika* in modo più specifico e con un criterio meno esclusivista, per il quale rimandiamo ai *sūtra* 2.2.58-2.2.69. del *Nyāya Sūtra* di Gautama.

* Le traduzioni, tutte dal testo originale sanscrito, sono dell'Autore, che coglie l'occasione per ringraziare il prof. Icilio Vecchiotti dei suoi preziosi consigli e suggerimenti metodologici. Per non appesantire eccessivamente la lettura, si è deciso di riportare i termini sanscriti in forma tematica.

Lettura critica filosofica o con spunti filosofici:

- Keith A.B. (1921), *The Karma-Mīmāṃsā*, London-Calcutta (ristampa: Delhi 1978).
- Shastri P. (1923), *Introduction to the Pūrva Mīmāṃsā*, Varanasi-Dehli 1980².
- Strauss O. (1932), *Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*, «Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Berlin.
- Devasthali G.V. (1950), *The Views of Jaimini and Śābara on the Different Classes of Words*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 30, Poona, pp. 89-130.
- Garge D.V. (1950), *Jaimini-Śābara and the Science of Grammar*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 30, Poona, pp. 254-62.
- Calogero G. (1956), *I primordi della logica antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Pisa, pp. 121-138.
- Sastri G. (1959), *The Philosophy of Word and Meaning. Some Indian Approaches with Special Reference to the Philosophy of Bhartṛhari*, Calcutta.
- Devasthali G.V. (1959), *Mīmāṃsā: the Ancient Indian Science of Sentence Interpretation*, Dehli (edizione riveduta, Dehli 1991).
- Gonda J. (1960), *Die Religionen Indiens. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart (trad. it., Milano 1981).
- Staal F. (1960), *Formal structures in Indian logic*, «Synthese», 12, Dordrecht, pp. 279-86.
- Vecchiotti I. (1960), *La genesi della problematica dell'assoluto nella filosofia indiana antica*, «Il Pensiero», 5, pp. 74-108.
- Frauwallner E. (1961), «Mīmāṃsāsūtram I, 1, 6-23», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 5, Wien, pp. 113-124.
- Vecchiotti I. (1963), *La problematica dell'assoluto nella filosofia indiana antica*, «Annuario del Liceo Ginnasio G. Mameli 1961-1963», Roma, pp. 77-107.
- Barlingay S.S. (1964), *Theories of language in Indian logic*, «International Philosophical Quarterly», 4, New York, pp. 94-109.
- Matilal B.K. (1966), *Indian theorists on the nature of the sentence (vākya)*, «Foundations of Language», 2, Dordrecht, pp. 377-93.
- Vecchiotti I. (1968), *Lo svolgimento della problematica dell'assoluto nella filosofia indiana antica*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 22, III serie, Fasc. IV, pp. 529-578.
- Matilal B.K. (1971), *Epistemology, logic and grammar in indian philosophical analysis*, Paris-La Haye.

- Murti T.R.V. (1974), *Some Comments on the Philosophy of Language in the Indian Context*, «Journal of Indian Philosophy», 2, Dordrecht, pp. 321-331.
- Mazumdar Pradip K. (1977), *The Philosophy of Language: An Indian Approach in the Light of Paninian and Mīmāṃsāka Schools of Indian Philosophy*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta.
- Staal F. (1979), *The Meaninglessness of Ritual*, «Numen», 26, Leiden, pp. 2-22.
- Vecchiotti I. (1979), «Temi e questioni del Brahma Sūtra», in: Vecchiotti I. (a cura di), *Brahma Sūtra*, Ubaldini, Roma.
- D'Sa Francis X. (1980), *Śabdaprāmāṇyam in Śabara and Kumārila. Towards a Study of the Mīmāṃsā experience of language*, Vienna.
- Staal F. (1980), *Ritual Syntax*, «Sanskrit and Indian Studies», Dordrecht, pp. 119-142.
- Staal F. (1982), *Ritual, Grammar, and the Origins of Science in India*, «Journal of Indian Philosophy», 10, Dordrecht, pp. 3-35.
- Moghe S.G. (1984), *Studies in the Pūrva Mīmāṃsā*, Dehli.
- Clooney F.X. (1985), «The Concept of Dharma in the Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini», in: *prof. Kuppaswami Śastri Research Volume*, Pt. II, Madras, pp. 175-187.
- Matilal B.K. (1985), *Logic, language and reality. Indian Philosophy and Contemporary issues*, Dehli 1990².
- Penner H.H. (1985), *Language, Ritual and Meaning*, «Numen», 32, pp. 1-16.
- Siderits M. (1987), *The sense-reference distinction on Indian philosophy of language*, «Synthese», Dordrecht.
- Taber J.A. (1989), *The theory of the sentence in Pūrva Mīmāṃsā and western philosophy*, «Journal of Indian Philosophy», 17, Dordrecht, pp. 407-430.
- Clooney F.X. (1990), *Thinking ritually, rediscovering the Purva Mīmāṃsā of Jaimini*, Vienna.
- Altri testi sono stati ricordati contestualmente nel corso delle citazioni.