

Il rispecchiamento simbolico dell'universale

The Symbolic Mirroring of the Universal

EMMA LAVINIA BON (*Università del Piemonte Orientale*)

Abstract

The purpose of this contribution is to investigate the relationship between the universal and the particular from a metaphysical point of view, through the original notion of *symbolic mirroring* which we will therefore try to develop and elaborate. Thus, it will be shown that: 1) the connection between the universal and the particular is in itself symbolic; 2) the notion of non-duality is fruitful in clarifying the symbolic mechanism at the center of the discussion; 3) the symbol, unlike the sign, requires a mystical crossing. We will develop and argue these theses through a reference to Benjamin on a linguistic level, to Cusano, Eriugena and Indian Kashmir Shaivism on an ontological level, with particular attention to the notions of *non-aliud* and *advaita* as forms of non-duality.

Keywords: *Advaita*, *Non-aliud*, Universal, Intercultural Philosophy, Symbol

1. *Il rispecchiamento simbolico*

Non c'è accesso universale all'universale. Il compito di esprimere ciò che non può essere individuato, qualificato, de-finito in quanto è ciò che permane identico e immutabile nella totalità di ciò che differisce e muta, è infatti ogni volta affidato a parole, rappresentazioni, forme la cui potenza espressiva è inseparabile dalla loro determinazione singolare. Quale sia, tuttavia, la struttura profonda del legame che connette l'universale a ciascuna delle sue molteplici immagini¹ e ogni immagine all'altra, è questione tutt'altro che risolta e nella cui articolazione si ripete il grande

¹ L'impiego della nozione di *immagine* non intende evocare alcuna logica della rappresentazione. Piuttosto – lo si chiarirà nelle considerazioni proposte di seguito – le “immagini” dell'universale sono le forme particolari che lo esprimono non in quanto lo rappresentano, bensì in quanto lo *simbolizzano*.

enigma del pensiero: come rendere conto dell'oscillazione tra l'Uno² e il molteplice, l'identità e la differenza, il principio e le sue infinite permutazioni? L'affermazione – in sé ancora oscura – secondo la quale non c'è un accesso universale all'universale presuppone inoltre che l'universale non sia qualcosa di semplicemente dato, un oggetto a disposizione del pensiero e che sarebbe sempre già *pensato*, definito una volta per tutte, ma che, al contrario, l'universale sia qualcosa al quale è necessario *accedere* e che sia esso stesso inseparabile dalle forme, immancabilmente particolari, che ne innescano l'accesso. Meccanismo che, incomprensibile a qualsiasi operazione speculativa volta a tenere rigorosamente separate le forme particolari da ciò cui sono riferite (equivocismo), tanto quanto al gesto opposto che, identificando i due termini, elimina ogni distinzione tra essi (univocismo), non è nemmeno un compromesso tra queste opzioni (analogismo), ma esige un esercizio affatto differente e che trova la sua realizzazione, lo si vedrà, nel piano del *simbolico*. Ciò significa che, congiuntamente, le molteplici immagini – ciascuna collocata all'interno di un determinato spazio semantico, concettuale, estetico, linguistico, culturale – che esprimono l'universale ne sono i simboli, e che l'universale stesso si esprime *sub specie symbolica*.

Il discorso sulla possibilità di accedere all'universale assume allora innanzitutto la forma di un'interrogazione circa l'accesso stesso, cioè un'interrogazione circa la prestazione del simbolo rispetto a ciò che il suo movimento incessantemente dischiude – prestazione che rimane irriducibile tanto a un gesto assolutamente

² Il rapporto universale-particolare sottende quindi – è questa la scelta “di campo” per la quale si è optato in questa trattazione - il rapporto tra l'uno e il molteplice, ed è in questi termini che sarà considerato nel proposito di definirne la struttura. Non si ignora, chiaramente, il dibattito sul concetto di universale che impegna una parte assolutamente rilevante della riflessione contemporanea su piani altri rispetto quello qui saggiato, così esplorandone prestazioni differenti. In particolare, si rimanda in tal senso alla riflessione proposta oggi da E. Balibar (2018) e da F. Jullien (2010). Secondo Jullien, il concetto di universale è in se stesso particolare nella misura in cui la sua formulazione riflette la struttura essenzialmente metafisica del pensiero occidentale che lo ha prodotto, mentre l'Oriente non avrebbe di fatto mai sviluppato una nozione analoga. Su questo punto insistono anche Panikkar (2013), quest'ultimo sostenendo l'idea di una genesi essenzialmente cristiana dell'idea di universalità, e Nancy (2003, 7), secondo il quale l'ambizione all'universale è il vero e proprio *τέλος* dell'Occidente. L'approccio che questa trattazione intende invece proporre, considerando l'universale a partire dal rapporto uno-molti, mira a far lavorare assieme una concettualità tipicamente occidentale con alcune nozioni fondamentali del contesto filosofico dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr al fine di ripensare in tal senso il concetto stesso di universale.

unitivo, quanto a un gesto radicalmente separante. Simboleggiante e simboleggiato non sono, nel simbolo, ridotti a un'identità appiattente – fatto che incentiverebbe facili ideologie, laddove ciascuna immagine, formulazione, esposizione dell'universale sarebbe legittimata a rivendicarne il possesso esclusivo – ma nemmeno a un dualismo schizofrenico e relativista, che priverebbe ciascuna immagine della propria potenza espressiva. Da un lato, la posizione dell'universale come *ab-soluto*, cioè sciolto, separato dai particolari, tende questi ultimi in un'escatologia infinita, li proietta nello spazio di un indefinito “altrove” nel quale essi troverebbero la propria verità e il proprio senso profondi, ma che resta tuttavia sempre interdetto, irraggiungibile, nascosto; dall'altro lato, il particolarismo assoluto implica la negazione dell'universale, così avallando un prospettivismo radicale nel quale, proprio per tutelare e rispettare le differenze, le si renderebbe infine incapaci di toccarsi, di comunicare l'una con l'altra, di risuonare assieme. Sottraendosi a questa alternativa, il simbolo è il luogo in cui universale e particolare sono compenetrati e nel cui attraversamento reciproco ogni volta accadono come qualcosa di unitario e *assieme* distinto. Il movimento del simbolo non implica, infatti, il depotenziamento di ciò che al contempo consente di cogliere, perché ciò che esso consente di cogliere non è una “cosa” che giace immobile e chiusa nella propria identità autarchica, nascosta “dietro” alla cangiante cortina delle immagini, parole, forme che ne costituirebbero l'incerto e ingannevole orlo.

La convinzione che l'universale sia un'ipostasi che si sottrae al movimento delle sue determinazioni, sollevandosi in una verticalità assoluta – diventando, cioè, massimamente astratto³ – è al contempo all'origine del fraintendimento opposto: se la sottrazione si trasforma in rimozione, i simboli sono restituiti alla loro arbitrarietà

³ È questa, come l'ha definita Cassirer, la dialettica intrinseca alla dottrina metafisica dell'essere, il suo grande dilemma: da un lato, prendendo rigorosamente in considerazione l'esistenza assoluta, cioè la Sostanza, l'Essere in quanto principio metafisico fondamentale, «tutte le relazioni minacciano di svanire e ogni molteplicità di spazio, di tempo, di causalità minaccia di dissolversi in mera apparenza»; dall'altro lato, «riconoscendole, deve aggiungere all'essere queste relazioni come un elemento semplicemente esteriore e contingente, come un semplice “elemento accidentale”. Ma in tal caso si manifesta subito una particolare conseguenza: infatti diviene ora sempre più chiaro che questo “elemento accidentale” è ciò che è accessibile alla c o n o s c e n z a e comprensibile nelle sue forme, mentre la pura “essenza”, che doveva essere pensata come la base delle determinazioni particolari, si perde nel vuoto di una semplice astrazione» (Cassirer 1961, 36-37).

assoluta, consegnati al movimento disarticolato del loro accostamento orizzontale. Il contatto tra immagini, concetti, simboli differenti apre invece un varco in direzione di un movimento unitario che è più profondo dello scarto orizzontale che li separa: non tanto qualcosa che sta “dietro” a essi, ma il meccanismo che determina l'accadere di ciascuno e che è lo stesso in tutti, senza che tutti siano lo stesso. Struttura icasticamente esemplificata – quantomeno nella sua intonazione benjaminiana – dal gesto traduttivo in quanto luogo in cui una lingua, esponendosi alla possibilità – e quindi al rischio – di essere penetrata da un'altra, tende al contempo la propria forma fino al punto in cui, raggiunta la sua massima definizione, essa si trasfigura in ciò che Benjamin chiama *pura lingua*. Quest'ultima non è una lingua tra le lingue, bensì la linguisticità stessa, la lingua in quanto forma universale.

Rimane, in ogni lingua e nelle sue creazioni, oltre il comunicabile un non comunicabile, qualcosa – secondo il rapporto in cui lo si coglie – di simboleggiante o di simboleggiato. Di solo simboleggiante nelle creazioni finite delle lingue; ma simboleggiato nel divenire delle lingue stesse. E ciò che cerca di esporsi, anzi di costituirsi nel divenire delle lingue, ciò è *quel nucleo della pura lingua stessa*. [...] Se quell'ultima essenza che è la pura lingua stessa è vincolata, nelle lingue, solo al materiale linguistico e alle sue trasformazioni, essa è gravata, nelle creazioni, dal senso greve ed estraneo. Liberarla da questo senso, *fare del simboleggiante il simboleggiato stesso*, riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione. In questa pura lingua, che più nulla intende e più nulla esprime, ma come *parola priva di espressione e creativa* è l'inteso in tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato e ogni intenzione pervengono ad una sfera in cui sono destinati ad estinguersi (Benjamin 1962, 50. Corsivo mio).

La pura lingua non appartiene allo stesso ordine delle lingue parlate – ciascuna dominata dalla propria esigenza espressiva, dal desiderio di significare *qualcosa* – e non è nemmeno una lingua più articolata, ampia, complessa: non una lingua, ma la linguisticità stessa, la *creatività* della lingua che tutte le lingue intendono senza con ciò poterla esprimere, cioè significare. Il nucleo sorgivo della lingua (al singolare) è

da un lato riattivato dal movimento complessivo delle lingue (al plurale), dall'altro lato è quella spinta che si mantiene in ciascuna sostenendone e incentivandone il divenire. Il piano universale della pura lingua e quello particolare delle lingue sono perciò intersecati nella "linea" del simbolico, che svolge una funzione di *soglia* tra simboleggiante e simboleggiato consentendo il trasfigurarsi del primo nel secondo.

La prestazione del simbolo, così come emerge a partire dal sopracitato estratto benjaminiano, non è riducibile a quella del segno: non perché si ponga in contraddizione con esso, o ne costituisca un'alternativa più potente sul piano della significazione, ma perché collocata su di un piano affatto differente. Il simbolo non è un segno che adempie in modo più efficace e preciso al compito di significare alcunché di determinato, ma il luogo in cui la rete di segni che tesse il linguaggio, piuttosto che propagarsi orizzontalmente nell'illimitato gioco della semiosi, si intensifica fino a esibire il proprio atto sorgivo. Questo atto rimane in se stesso insignificabile: non tuttavia in quanto qualcosa che, pur essendo della stessa natura delle cose significabili, si sottrae nondimeno alla significazione, e nemmeno in quanto qualcosa che, per essere accessibile, esige uno sforzo di oltrepassamento, come fosse collocato *al di là* del muro dei significati; la pura lingua non è un significato e non trascende il significato, ma è l'universalità del meccanismo del significare che ciascun significare determinato attualizza in quanto sua condizione di possibilità immanente. Quando il segno esibisce il nucleo energetico⁴ che ne alimenta il meccanismo, esso funziona come un dispositivo simbolico: quando, cioè, esso rispecchia l'atto in cui si produce, non il significato che in esso si dice.

Proprio perché una lingua non può mai esprimere la pura lingua, essa la simboleggia. Universale è, per ogni lingua, il *fatto* di essere simbolo dell'attività creatrice della pura lingua: ogni lingua attualizza, cioè, l'esperienza della linguisticità, della lingua *in quanto* lingua, rispetto alla quale ciascuna lingua agisce come un meccanismo simbolico. Come accade all'interno di una polifonia, in

⁴ La concezione energetica del linguaggio trova sicuramente una sua formulazione pregnante in Humboldt – «la lingua stessa non è un'opera (*érgon*), ma un'attività (*enérghēia*)» (Humboldt 2000, 36) – che è a sua volta ripresa in modo significativo nella filosofia delle forme simboliche teorizzata da Cassirer, nel cui ordito il ruolo creativo e "formativo" del linguaggio assume una posizione eminente (Cassirer 2003, 62, 113; Cassirer 1961, 116-143).

ciascuna voce si prolunga, ad altezze sonore differenti, lo stesso canto che, in se stesso, non è altro dal fascio – simultaneamente uno e molteplice – delle voci che lo compongono: ciascuna è simbolo dell'unità che in essa modulandosi si comunica. La prestazione del simbolo non ha quindi tanto a che fare con un suo presunto "contenuto", ma, impiegando una metafora largamente utilizzata da tradizioni filosofiche occidentali quanto orientali, con un gioco di *rispecchiamenti*: l'universale non è qualcosa che il simbolo dice o significa, ma è ciò che in esso si specchia; al contempo, l'universale stesso agisce come uno specchio sulla cui superficie si rispecchiano tutte le forme, non tuttavia in quanto forme, ma nell'atto che instancabilmente le pone. Questa reciprocità *speculativa* ha trovato forse la sua formulazione più luminosa nell'opera di Cusano, nella quale il divino è assimilato ad uno specchio infinito nella cui superficie ciascuno sguardo – esso stesso «specchio vivo dell'eternità» (*De vis. Dei*, XV, 63) – non vede la propria copia, bensì la propria origine, la propria nascita incessante (Beierwaltes 1988, 194).

Quando qualcuno guarda in questo specchio, vede la propria forma nella forma delle forme, che è lo specchio. E ritiene che la forma che vede in quello specchio sia l'immagine della sua forma, perché questo è quello che accade in uno specchio materiale levigato. In realtà, è vero il contrario, perché ciò che egli vede nello specchio dell'eternità non è l'immagine, bensì la verità, della quale colui che guarda è l'immagine (*De vis. Dei*, XV, 63).

Reciprocità speculativa che, in uno slittamento metaforico, assume la forma di un incrocio di sguardi, di un vedere e di un essere visti⁵: incrociando lo sguardo divino

⁵ Ai destinatari del *De visione dei*, Cusano ritenne opportuno inviare anche un'*icona dei* che fosse in grado, in virtù di una peculiare tecnica pittorica, di rendere immediatamente comprensibile la verità profonda che il trattato stesso ambiva ad articolare in parole: l'esperienza, cioè, dell'onniveggenza dell'occhio divino. Da qualsiasi punto fosse osservato, lo sguardo dipinto incrociava, sostenendolo senza cedimenti, quello di chi a sua volta lo guardava, accompagnando implacabilmente – come se, restando fermo, potesse muoversi – persino l'osservatore che, mantenendo il proprio sguardo fisso sull'icona, si spostasse da destra verso sinistra o da sinistra verso destra così traslando nello spazio il punto di applicazione del proprio campo visivo. Per quanti e differenti osservatori potessero guardare l'icona simultaneamente, ciascuno era ricambiato elettivamente, in modo cioè singolare, cosicché fosse *contemporaneamente* guardante e guardato. Laddove l'occhio umano, catalizzando la propria forza di penetrazione ogni volta su di un oggetto soltanto, è obbligato a *escludere* qualcosa per poter

– panottico, assoluto – il singolo sguardo – sempre parziale, selettivo – non vede più “qualcosa”, non potenzia semplicemente la propria forza di penetrazione e discernimento, ma si trasfigura in *pura visione*. Non si tratta di accedere a un vedere la cui attività essenziale sia innanzitutto quella di distinguere le cose in modo più netto⁶, di mettere a fuoco anche i più inappariscenti dettagli e i più sottili bordi delle cose visibili: lo sguardo divino non si rivolge alle cose, ma è l’atto del vedere che, contratto, perdura in ciascuno sguardo e che ogni vedere incessantemente riattiva. Nessuno sguardo può, propriamente, vedere Dio, perché Dio non può essere l’oggetto di una visione. Anche in questo caso, il particolare – il singolo sguardo nel quale si contrae e persiste il vedere assoluto – non instaura con l’universale – l’onnivegenza divina, la pura visione – una relazione che è della stessa natura di quella che instaura con gli oggetti sui quali esercita la propria facoltà, ma è congiunto ad essa in un *rispecchiamento simbolico*, laddove il simbolo non “raffigura” nulla, bensì *rispecchia* la propria origine. L’invisibile non è ciò che, pur sottraendosi allo sguardo, potrebbe nondimeno essere visto mediante un vedere più potente e penetrante, ma è, in ciascun vedere, l’atto stesso del vedere, non il suo oggetto: la pura visibilità che ciascun vedere determinato simboleggia.

Il *rispecchiamento simbolico* di universale e particolare, così tratteggiato, non opera soltanto nella sfera del linguaggio – nel rapporto “benjaminiano” tra pura lingua e lingue particolari – ma agisce in tutti i livelli del reale e del senso. In nessun caso l’universale è qualcosa di astratto – cioè separato, scorporato – dai particolari: esso ne è, piuttosto, la perenne attualità immanente. Al contempo, nessun particolare è l’universale: ciò che è identico in tutte le forme determinate non è infatti esso stesso una forma determinata. Piani apparentemente dominati da leggi differenti, come quello linguistico e cosmologico, esibiscono la medesima struttura fondamentale: il rapporto simbolico tra pura lingua e lingue particolari, o tra l’universale e i differenti

vedere qualcos’altro, nell’icona un solo, panottico sguardo è in grado di sostenere simultaneamente tutti gli altri: tutti assieme e ciascuno singolarmente.

⁶ Ecco perché, per Cusano, la visione assoluta – cioè la visione del volto divino – coincide con il venir meno della facoltà del vedere che è la facoltà di vedere *cose*: questa visione coincide, per l’occhio che guarda, con una *caligo* assoluta. È proprio quando non può più vedere, che l’occhio “vede” veramente: non Dio, ma *in* Dio. Cfr. *De vis. Dei*, VI, 21.

concetti che lo esprimono, è lo stesso che regola il rapporto tra la pura visione e il vedere determinato, l'unità e la differenza, l'origine e le sue infinite modulazioni. In altri termini, in qualsiasi dimensione di senso si riproduca, il rapporto universale/particolare mantiene inalterata la propria struttura. Questa struttura, come si è visto, è quella che trova la propria esemplificazione sul piano del simbolico.

2. Sulla non-dualità

La struttura del *rispecchiamento simbolico* che, così individuato, consente di esprimere la relazione tra universale e particolare, costringe a ripensare il concetto stesso di *relazione*. Nella misura in cui presuppone i suoi termini o, viceversa, presuppone se stessa prima dei termini, la struttura della relazione si presta infatti a facili aporie logiche⁷: o essa scompare lasciando apparire solo i termini che pone, o diventa essa stessa un termine, una “cosa” che esige quindi di essere posta ancora in relazione con qualcosa d'altro. Proprio in quanto l'universale non è un termine, un oggetto, un dato, ma esso stesso l'atto che instancabilmente “lega”⁸, compenetrando tutte, le differenze che pone, rispetto ad esso la struttura relazionale, se concepita nei limiti di questa alternativa, è un'imposizione postuma che, piuttosto che spiegarne l'articolazione, ne ostruisce il dinamismo. Questa difficoltà non si pone nella misura in cui si pensa la relazione in termini simbolici,

⁷ Particolarmente pregnanti e radicali sono in tal senso le considerazioni che – seppur nel contesto di una riflessione circa il rapporto, nell'esperienza del reale, tra la sostanza e i suoi accidenti, quindi tra una cosa e le sue qualità (primarie e secondarie) – Bradley ha rivolto al concetto di relazione, rendendone manifesta l'aporia intrinseca: applicare al reale lo schema relazionale significa comprendere, secondo quest'ultimo, non il reale stesso, ma la sua *apparenza* – il suo essere fenomenicamente discreto, frammentato, molteplice. L'esperienza del reale in quanto articolato in strutture temporali, causali, spaziali, relazionali etc. impone al reale stesso forme apparenti e con le quali esso non può essere identificato, cioè ridotto, perché ne sono ciascuna una comprensione soltanto parziale (quindi foriera di contraddizioni), mentre il reale è in sé assolutamente unitario e indiviso. Nonostante l'esito complessivo della riflessione di Bradley sia fortemente monista, va comunque osservato che, proprio come nel caso *śivaita*, *apparenza* non significa propriamente illusione, finzione. L'Assoluto è cioè la verità dell'apparenza, non la sua negazione: il luogo in cui l'apparenza, in ogni suo aspetto, accade. Su questo punto, che non può essere ulteriormente sviluppato e approfondito in questa sede, si rimanda direttamente a Bradley 1947.

⁸ L'universale è ciò in cui le differenze sono reciprocamente connesse non perché esso sia la *relazione* tra esse, ma perché esso è ciò che in ciascuna è lo stesso, senza che, con ciò, l'universale sia esso stesso una differenza tra le differenze. In termini heideggeriani, universale è, per ciascun ente, il *fatto* di essere, senza che l'essere *dell'*ente sia esso stesso un ente.

perché l'azione del simbolo non presuppone due (o più) termini che debbano essere tra loro collegati. Nel loro rispecchiamento, simboleggiante e simboleggiato stanno in un rapporto di *non-dualità*, sono più di uno e meno di due: il rapporto tra universale e particolare – proprio in quanto esemplificato come *rispecchiamento simbolico* – appartiene, cioè, all'ordine della *non-dualità*. L'adeguatezza di quest'ultima nozione a esprimere questo meccanismo è resa ancor più manifesta nell'attraversamento di alcune forme esemplari di non dualità, quali l'*advaita* e il *non-aliud* che, ciascuna nel proprio “intorno” speculativo, la articolano in modo potente ed efficace.

Il sanscrito *advaita*, generalmente tradotto proprio con non-dualità, restituisce perfettamente l'intuizione di qualcosa che è simultaneamente più-che-uno e meno-che-due: la *a* privativa toglie infatti la dualità senza affermare nulla sulla natura dell'unità (Coomaraswamy 2017, 28), così alludendo, piuttosto che a una configurazione statica, a un movimento incessante di unione e divaricazione che si mantiene in un'indecidibilità in se stessa incoativa, creativa. Nello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr⁹ questa è l'attività di Śīva, la realtà suprema che tutto produce e tutto pervade liberamente contraendosi negli opposti e assieme ricongiungendoli, così attualizzando tutte le forme senza separarsi da esse. Ogni forma particolare è attraversata da un fremito, da una *vibrazione* (*spanda*) che la apre alla sorgente, all'atto universale e infinito nel quale essa si produce.

Śīva è in tal senso inseparabile da Śakti¹⁰, il principio della differenziazione che delimita e chiude le forme e senza il quale il mondo stesso non potrebbe sussistere.

⁹ Il riferimento privilegiato sono in questo caso gli *Śivasūtra*, nell'esposizione commentata da Kṣemarāja. Per un'introduzione generale al testo e ai fondamentali commenti esegetici successivi di Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta e il suo allievo Kṣemarāja, che ne hanno dischiuso il contenuto, in sé criptico e contratto, rendendolo più accessibile, cfr. la *Prefazione* di R. Torella (2013) alla traduzione italiana del testo, da lui curata, nonché l'edizione francese a cura di Silburn (1980).

¹⁰ Sulla questione del rapporto *Śīva-Śakti* cfr. Gnoli 1999, XIII-LXXIX; Silburn 1997; Daniélou 1980, 70; Panikkar 2017, 235-258. *Śakti* non è un principio separato o contrapposto a *Śīva*, ma la sua onnipotente libertà, la forza propulsiva che ne garantisce l'onnipresenza e ne determina la manifestazione mondana, non come suo depotenziamento bensì come straripamento energetico. È proprio in ragione dell'azione della *Śakti* che lo śivaismo afferma la presenza *reale* del divino nel mondo, la sua persistenza in esso: la potenza di manifestazione non si aggiunge al divino, ma ne è l'intima espressione, la motilità che lo connota e nella quale esso trova il suo compimento. È questo il punto di divergenza tra lo śivaismo del Kashmir e le dottrine del Vedānta. Entrambe le correnti sono di fatto *advaita*, sostengono cioè la non-dualità, sottoponendola tuttavia a due prestazioni differenti. Il Vedānta – soprattutto nella formulazione di Śāṅkara – tende a negare la consistenza

Questa potenza opera agglutinando e condensando la fluidità del principio nelle sue molteplici determinazioni, che sono quindi inseparabili da esso, seppur non identiche. La realtà suprema si moltiplica senza con ciò dividersi, si muove senza modificarsi e pervade tutte le forme: è la stessa in ciascuna, senza che, con ciò, tutte siano indistintamente la stessa. Anche qui agisce il meccanismo di *rispecchiamento simbolico* già individuato: ciascuna forma o determinazione riflette il movimento che l'ha prodotta ed è chiamata a un esercizio trasfigurante volto non tanto a ricongiungerla a qualcosa che le è estraneo, o totalmente altro, bensì al nucleo energetico che già la abita. Le forme non sono annientate in uno sfondo neutro e immobile e rispetto al quale sarebbero proiezioni illusorie: ciò che è "illusorio", piuttosto, è che esse siano separate dal principio, che ne siano la negazione. A questo livello non c'è alcun annientamento, ma solo la *non-dualità* della permutazione e dell'identità, della molteplicità e dell'unità (Coomaraswamy 2017, 46).

È fondamentale insistere sulla natura attiva di Śiva: in quanto suprema Coscienza¹¹, la sua attività pulsionale ed energetica è anche qui assimilata a un gioco di riflessione speculativa tra il suo aspetto di luce pura e assoluta (*prakāśa*), altrimenti

ontologica del mondo manifesto: esso è, secondo questa vertiginosa dottrina, un'inconsistente sovrapposizione (*adhyaropa*) rispetto all'assoluto. La non-dualità di *brahman* e manifestazione, o *māyā*, è quindi tutta sbilanciata a favore del primo, che assorbe completamente la seconda (sul rapporto *brahman-māyā*, cfr. Aurobindo 1992). Va notato, tuttavia, che l'*Advaita Vedānta* non è riducibile alla posizione di Śaṅkara: Rāmānuja, per esempio, ha elaborato una dottrina (nota come *Viśiṣṭādvaita*) che, pur mantenendosi all'interno della corrente vedāntica, nel suo contenuto si avvicina a quella *Śivaita*. Per Rāmānuja, infatti, la manifestazione è reale in quanto è, in un certo senso, Dio stesso (Torwesten, Rosset 1991, 159).

¹¹ Non è questo il luogo per soffermarsi approfonditamente sulla questione del cosiddetto "idealismo" delle scuole śivaite che, appunto, identificano l'assoluto con la Coscienza. Ciò che in questa sede ci interessa, piuttosto, è rilevare il meccanismo mediante il quale queste dottrine espongono e articolano la non-dualità tra l'uno e i molti, il principio e le forme cangianti nelle quali si manifesta. In particolare, si fa qui riferimento alla dottrina *Spanda* e a quella *Pratyabhijñā*. La prima deve il suo nome alle *Spandakārikā*, testo composto nella prima metà del IX secolo dal discepolo di Vasugupta, Bhaṭṭa Kallāṭa, e agli *Śivasūtra* stessi. La seconda, come osserva Dyczkowski, «rappresenta l'espressione più piena del monismo śivaita, elaborato sistematicamente in una teologia razionale di Śiva e in una filosofia della coscienza assoluta con la quale Egli si identifica. La Pratyabhijñā prende il nome dalle *Stanze del riconoscimento del Signore (Īśvarapratyabhijñākārikā)*, scritte da Utpaladeva al principio del decimo secolo» (Dyczkowski 2013, 36). È attraverso la lente di queste dottrine – in se stesse indipendenti dagli altri testi della tradizione dello śivaismo del Kaśmīr – che Kṣemarāja e Utpaladeva commentano gli *Śivasūtra*, proiettando su di essi alcune interpretazioni ed espressioni che solo successivamente sono giunte a maturazione e che non erano già presenti nel testo originale. Proprio questo è il caso della distinzione – divenuta poi fondamentale – tra coscienza come luce (*prakāśa*) e consapevolezza riflessa (*vimarśa*) (Dyczkowski 2013, 87).

immobile, e l'attività della consapevolezza riflessa (*vimarśa*) che ne incentiva il movimento creativo, così vivificandola. La pienezza della coscienza non coincide con la sua autoidentità statica, bensì con l'oscillazione costitutiva tra le due dimensioni l'una nell'altra rispecchiantisi. Il mondo delle forme è il *riflesso* della pura luce del principio, non in quanto realtà illusoria e fallace, bensì in quanto manifestazione del principio stesso, correlato oggettivo nel quale esso si rispecchia e che in questo rispecchiamento si genera e sostiene¹². Tutte le forme sono attraversate da una sola vibrazione che, implacabilmente propagantesi, ne alimenta la genesi infinita senza separarsi da esse.

Questa logica della non-dualità trova una formulazione *equivalente*¹³ in quella del *non-aliud* cusano, quest'ultima inseparabile dall'impiego della nozione di *luogo* e sulla quale vale la pena preliminarmente soffermarsi. Il concetto di *locus*, impiegato da Cusano e, prima ancora, da Scoto Eriugena, esprime infatti nitidamente l'intuizione di una *cosmogenesi non-duale* congiuntamente esplicitandone la prestazione duplice: da un lato, quella di non sciogliere le forme particolari in uno sfondo indifferenziato, facendole così indistintamente confluire l'una nell'altra; dall'altro lato, quella di non assolutizzarne la realtà individuata e singolare. Il divino stesso è, secondo la definizione che ne dà Eriugena, il *locus locorum* (*De div. nat.*, I, 468D), il luogo di tutti i luoghi – esso stesso “senza luogo” – nel quale ciascuna cosa assume la propria definizione, riceve cioè la propria, irripetibile forma.

Se infatti il luogo non è altro se non il limite e la definizione di ciascuna natura finita, certamente il luogo non desidera di essere in qualcosa, ma tutte le entità che sono in esso lo desiderano e a ragione, in quanto proprio termine e fine in

¹² Come ha sottolineato Dyczkowski, questo movimento non assume la forma di un salto, non deve ricucire uno strappo ontologico, ma è piuttosto un *continuum* noetico, un moto unitario, fluido (Dyczkowski 2013, 51). La metafora del rispecchiamento è impiegata in modo consistente anche da Abhinavagupta in *Tantrāloka*, III, 1.

¹³ Un'intuizione che Panikkar (2013) ha sviluppato nel corso della sua produzione filosofica e teologica è proprio quella sintetizzata dall'espressione *equivalenti omeomorfici*, mediante la quale sono indicati simboli che, all'interno di contesti culturali, linguistici, speculativi differenti svolgono una funzione equivalente e possono essere quindi vissuti ed esperiti in modo analogo.

cui sono naturalmente contenute e senza il quale paiono defluire verso l'infinito
(*De div. nat.*, I, 470C).

Il luogo è, in ciascuna cosa, l'orlo che la definisce: il fatto di essere "orlate" è ciò che è proprio a tutte le cose, il loro aspetto universale¹⁴, laddove l'universale stesso è l'orlo infinito che orla tutto ciò che è: tale è anche l'onnipotere di Śiva, che liberamente crea e impone a se stesso infinite condizioni limitanti (*upadhi*) attraverso le quali si manifesta in forme limitate (Dyczkowski 1987, 94). Impiegando un'espressione cusana, si può allora dire che il *locus* è *non-aliud* dalle forme che esso circonda, collocandola ciascuna nel suo luogo proprio. In ciascuna forma, Dio – l'assoluto, il principio onnipervasivo – è non-altro da essa: non, tuttavia, dalla sua determinatezza particolare, ma dall'*atto* della sua determinazione. Affermare che Dio è non-altro dalle cose particolari non significa affermare che le cose particolari sono Dio, ma che Dio è, in ciascuna cosa, ciò che in essa è non-altro, cioè il non esser altra della cosa rispetto a se stessa: il suo aver-luogo. Ecco in che senso si può dire che le forme sono tutelate nella loro realtà singolare di forme e al contempo non sono chiuse in se stesse, bensì aperte a ciò che, in ciascuna, è lo stesso per tutte. La tautologia – l'essere non-altra della cosa rispetto a se stessa – non è qui mera coincidenza o vuota identità, bensì ciò che, quasi per paradosso, *apre* ciascuna cosa all'universalità dell'atto che la pone. Dio, che è il non-altro, «non è il cielo, che è un altro, anche se nel cielo Dio non è un altro, né è altro dal cielo, così come la luce non è il colore, sebbene nel colore essa non sia qualcosa di altro, né sia altra dal colore» (*De non aliud*, VI, 21). Se ogni cosa è al contempo non-altra (da se stessa) e altra (rispetto all'altra cosa), Dio, che è ciò che è non-altro senza essere altro, è dunque *in* ogni cosa.

Infatti, tutte le cose che possono essere nominate non contengono in se stesse nient'altro che «in». Se non ci fosse «in», infatti, tutte le cose non conterrebbero

¹⁴ Analogamente, come ha sottolineato Leinkauf (2006, 172), in Cusano l'aspetto universale di una cosa è il suo essere contratto, cioè il fatto che essa è una contrazione dell'assoluto, il quale a sua volta non è che la «contrazione delle contrazioni» – il luogo dei luoghi, l'immagine "senza forma" delle forme.

niente in se stesse e sarebbero vuote. In effetti, se guardo alla sostanza, vedo lo stesso «in» sostanzializzato, se guardo al cielo vedo l'«in» celestiato, se guardo ad un luogo lo vedo localizzato, se guardo una quantità lo vedo quantificato, se guardo ad una qualità lo vedo qualificato, e così via per tutte le cose di cui possiamo parlare. Per questo, in ciò che ha un limite l'«in» è limitato, in ciò che ha un fine è finito, in ciò che è altro è reso altro (*De possesset*, 54-55).

L'«in» esprime così l'universale pervasività del divino, il suo propagarsi creativo nelle forme del reale. La determinazione di ciascuna forma non è che una modalizzazione particolare della sua *inerenza* al principio, il modo assolutamente singolare della sua appartenenza a esso: ciascun particolare è una modalità dell'inerenza universale di tutto ciò che accade. Il principio non si divide né si moltiplica, ma è tutto in ciascuna delle variazioni singolari in cui si *ex-plica*, in quanto *non-aliud* da essa: nella “logica” del luogo l'uno e il molteplice, l'identico e il diverso si integrano in un moto di perpetua oscillazione. Negando l'alterità senza con ciò affermare l'unità, il *non-aliud* svolge in tal senso una funzione equivalente, nel proprio luogo di applicazione, a quella di *advaita*: entrambe le formulazioni sanciscono la non-dualità tra il “piano” dell'universale e quello del particolare, nel cui rispecchiamento incessante hanno luogo tutti gli elementi – dal più piccolo e insignificante dettaglio agli eventi e alle forme più potenti – che popolano il grande palcoscenico del mondo. Proprio in quanto non-altre dal nucleo energetico che le pone e le alimenta, le forme lo riflettono senza con ciò imprigionarlo o bloccarlo nella propria determinazione particolare: è proprio questo il meccanismo “speculativo” al quale si è attribuito il nome di *rispecchiamento simbolico* e che, pertanto, esprime adeguatamente il rapporto tra l'universale e il particolare anche al di fuori della dimensione linguistica, nel cui contesto era originariamente emerso. Il reale stesso assume una struttura profondamente simbolica: esso *riflette*, realizzandolo¹⁵, il movimento del proprio implacabile accadere.

¹⁵ Per una ricostruzione della nozione di *realitas* e del suo ruolo all'interno della metafisica occidentale cfr. Agamben 2022.

3. Attraverso il simbolo

L'universale non è mai "staccato" dalle sue determinazioni: non è un'origine atavica e primitiva, della quale le forme singolari non sarebbero che uno sviluppo accidentale e postumo, o una sovrapposizione illusoria; non è una causa prima, scorporata dai propri effetti e in essi depotenziata, ma nemmeno il loro compimento escatologico. Non bisogna astrarre l'universale tanto quanto non bisogna "amare" le forme, i concetti, le immagini più del movimento che li ha prodotti, più di ciò che in essi non è riducibile all'ordine del già formato, significato, rappresentato, ma è piuttosto l'atto creativo nel quale si produce ogni formare, significare, rappresentare.

Una volta definito il *rispecchiamento simbolico* come punto di convergenza e non-dualità tra universale e particolare, è allora possibile ritornare al problema inizialmente posto – in che senso non vi è accesso universale all'universale, e che cosa si intenda con *accesso*: è proprio in quanto innesca un meccanismo simbolico che ciascuna forma particolare consente l'accesso all'universalità del movimento nel quale essa si produce, non in quanto qualcosa che sta oltre di essa, bensì come ciò che essa non cessa di rispecchiare. La soglia che consente l'accesso è inseparabile dal fatto della sua definizione, prescindendo dal quale non si darebbe, propriamente, soglia alcuna, ma solo il piano di un'universale indistinzione a cui non sarebbe più necessario accedere, perché tutto sarebbe già, indifferentemente, riassorbito e neutralizzato in esso.

Vi è, tuttavia, un ultimo, fondamentale elemento che esige di essere preso in considerazione, e cioè il fatto che l'accesso all'universale – cioè l'attraversamento simbolico delle forme in direzione del loro atto sorgivo – non è immediatamente *dato*, sempre-già accaduto ogniqualvolta si entri in contatto con le strutture, le immagini, le realtà e gli accadimenti che, in ogni istante, si sovrappongono nell'esperienza quotidiana delle cose: l'esperienza umana non è infatti, innanzitutto, esperienza di ciò che è particolare e determinato? Non è forse vero che non tutti gli incontri – o non tutti allo stesso modo – sono luoghi di un attraversamento simbolico? Che ci sono, cioè, incontri che, in ragione di un'affinità elettiva, di un inspiegabile

riconoscimento, riescono più di altri a liberare un'intensità irriducibile alla realtà determinata di chi o di ciò che si incontra?

Il simbolo, in altri termini, deve essere *riconosciuto* da parte di chi, riconoscendolo come simbolo, riconosce in esso se stesso, cioè si riconosce come non-altro da ciò che il simbolo simboleggia. L'attraversamento simbolico che dà accesso all'universale si produce ogni volta nell'incontro – sempre situato, determinato, circostanziale – che ne decide l'accadere. Non a caso, il σύμβολον era stato anticamente concepito come uno strumento di riconoscimento, ottenuto spezzando un'unità in due metà complementari e che solo nell'evento del loro ricongiungimento rendevano intelligibile la figura complessiva, altrimenti dimidiata e insignificante. Nel *rispecchiamento simbolico*, due movimenti si producono simultaneamente: da un lato, come si è visto, ciascuna forma è non-duale rispetto ciò che essa simboleggia; dall'altro lato, la forma stessa esige di essere riconosciuta nel proprio carattere simbolico, di essere attraversata da chi, riconoscendolo, riconosce al contempo se stesso come non-altro da ciò che nel simbolo è simboleggiato.

Il simbolo ha sempre il carattere di un *invito* (Coomaraswamy 2017, 64), è vocativo: è una soglia che chiede di essere varcata, e che quindi si compie nell'evento della propria sparizione in quanto soglia, quando cioè chi la attraversa si ricongiunge, proprio come una tessera dimidiata, a ciò che completandola la realizza nella sua verità, cioè la dischiude al suo principio. A differenza del segno, il simbolo esige quindi il proprio *attraversamento mistico*: che si *diventi* ciò che il simbolo simboleggia. Si tratta cioè di collocarsi all'altezza del movimento che crea, non delle cose create; della forma che forma, non delle forme formate: anche qui, l'assoluto, l'universale principio delle cose non è un grande lago, immoto e indifferenziato, nel quale tutto viene riassorbito, ma un fremito, una vibrazione che si intensifica e si distende, si raccoglie e si propaga nelle innumerevoli forme delle cose.

Proprio come ha indicato Wittgenstein, il mistico non ha a che fare con il come del mondo, ma con il suo *che* (*daß*): il *fatto*, comune a tutto ciò che accade secondo i molteplici “come” dell'accadere, di star accadendo. L'attraversamento del simbolo coincide con una trasfigurazione dello sguardo che, ora, non vede più i contorni delle forme (il loro “come”), ma in ogni forma il movimento che l'ha posta in essere – nelle

cose, ma anche in se stessi: non è forse il compimento di ogni mistica, quello di ricongiungere ciascuna esistenza al nucleo energetico che la alimenta? Di riconoscere anzi che, nella misura in cui ci si colloca all'altezza del "luogo senza luogo" in cui tutte le forme hanno luogo, tra sé e le "cose" non c'è differenza alcuna? Ogni angolo del reale invita al proprio attraversamento simbolico, è cioè l'occasione di un riconoscimento e di un ricongiungimento "mistico" con ciò che in esso e in se stessi è lo stesso. Ciò non significa negare al mondo del molteplice, del particolare, della differenza la sua realtà, la sua concretezza ontologica: piuttosto, si tratta di abitare le forme determinate senza abbandonarle al loro ottundimento, ma di ricongiungerle – e di ricongiungersi – ogni volta di nuovo alla pulsazione originaria che le produce e che soltanto *in* esse, e non altrove, palpita.

Bibliografia

- Agamben, G., 2022, *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino.
- Aurobindo, 1992, *Brahman et Maya dans les Upanishads*, Dervy, Paris.
- Balibar, E., 2018, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, tr. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino [Balibar, E., 2016, *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris].
- Beierwaltes, W., 1988, *Identità e differenza*, tr. it. S. Sani, Vita e Pensiero, Milano [Beierwaltes, W., 1980, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.].
- Benjamin, W., 1962, *Il compito del traduttore* in *Angelus Novus*, tr. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Bradley, F.H., 1947, *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, tr. C. Goretti, Bompiani, Milano.
- Cassirer, E., 1961, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. I. Il linguaggio*, tr. E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze [Cassirer, E., 1923, *Philosophie der Symbolischen Formen, I: Die Sprache*, Bruno Cassirer, Oxford]

- Cassirer, E., 2003, *Metafisica delle forme simboliche*, tr. di G. Raio, Sansoni, Milano [Cassirer, E., 1995, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg].
- Coomaraswamy, A.K., 2017, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, tr. di R. Donatoni, Adelphi, Milano [Coomaraswamy, A.K., 1977, *Selected Papers. 2. Metaphysics*, ed. by R. Lipsey, Princeton University Press].
- Cusano, N., 2017, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, tr. it. a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano.
- Daniélou, A., 1980, *Śiva e Dioniso*, tr. di A. Menzio, Ubaldini, Roma [Daniélou, A., 1979, *Shiva et Dionysos*, Librairie Arthème Fayard, Paris].
- Dyczkowski, M.S.G., 2013, *La dottrina della vibrazione nello śivaismo tantrico del Kashmir*, tr. it. D. Bertarello, Adelphi, Milano.
- Gnoli, R., 1999, *Introduzione a Abhinavagupta, Luce dei Tantra*, tr. R. Gnoli, Adelphi, Milano.
- von Humboldt, W., 2000, *La diversità delle lingue*, tr. di D. Di Cesare, Laterza, Roma – Bari.
- Jullien, F., 2010, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Laterza, Roma – Bari [Jullien, F., 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris].
- Leinkauf, T., 2006, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster.
- Nancy, J.-L., 2003, tr. D. Tarizzo, M. Bruzzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino [Nancy, J.-L., 2002, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris].
- Panikkar, R., 2013, *Dialogo interculturale e interreligioso*, tr. di R. Panikkar e M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano.
- Panikkar, R., 2017, *Il dharma dell'India*, tr. di R. Panikkar e di M.C. Pavan, Jaca Book, Milano.
- Scoto Eriugena, G., 2013, *Divisione della natura*, tr. di N. Gorlani, Bompiani, Milano.
- Silburn, L., 1980, *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, Institut de Civilisation Indienne, Paris.

- Silburn, L., 1997, *La kundalinī o L'energia del profondo*, tr. F. Sferra, Adelphi, Milano.
- Torwesten, H., Rosset, L., 1991, *Vedanta, Heart of Hinduism*, ed. by J. Phillips, Grove, New York.
- Vasugupta, 2013, *Gli aforismi di Śiva*, tr. a cura di R. Torella, Adelphi, Milano.

Nota biografica

Emma Lavinia Bon si è laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Padova con una tesi su Jacques Derrida ed è attualmente dottoranda in filosofia teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale. Ha svolto attività di ricerca in Germania alla Stiftung Universität Hildesheim e presso l'Université Paris I – Pantheon Sorbonne. Le sue linee di ricerca intersecano principalmente la filosofia contemporanea di area francese e tedesca, nonché la filosofia interculturale. Ha pubblicato vari contributi in volume e su rivista.

Email: emmalavinia@gmail.com