



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*FILOSOFIA, ZEN E UMORISMO*  
*UNA PROPOSTA DI DIALOGO INTERCULTURALE*

Relatore:

Ch.mo Prof. Marcello Ghilardi

Laureando:

Manuel Tartaglia

Matricola n. 1198241

ANNO ACCADEMICO 2021-2022



# INDICE

Introduzione

Capitolo I: L'alterità culturale nel dibattito interdisciplinare

1. Incontro-scontro con l'alterità culturale
2. Comparazione e cultura nella riflessione antropologica
3. Il pluralismo storico-religioso
4. Il monopolio della filosofia "occidentale" e il tabù dello *humor*

Capitolo II: Riscoprire la filosofia tra dialogo e intercultura

1. Cos'è la filosofia?
2. Un viaggio nell'intercultura
3. Il dialogo filosofico tra cura di sé e dell'altro
4. Una proposta di dialogo interculturale

Capitolo III: Umore e Buddismo Zen

1. Dalla confutazione all'interrogazione
2. L'umorismo: tra riso, incongruità e compassione
3. Il Buddismo Zen: tra metastoria, arte e *kōan*
4. Umore Zen: filosofia e/o religione?

Conclusione



## INTRODUZIONE

«Cittadini Ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò al dio e non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire»<sup>1</sup>.

Platone, *Apologia di Socrate*

La libertà e la spontaneità con cui Socrate filosofava fra la gente comune, oramai, sono ideali di vita dimenticati e adombrati da ideologie, invece, che riflettono un senso di potere o di colpa nei riguardi dell'alterità. Nel corso della mia personale carriera di studi ho avuto l'occasione di incontrare posizioni di natura accademica e disciplinare che negano la possibilità di praticare un dialogo filosofico con pensieri originari e originali di culture "non-occidentali". Il motivo risiede in un pregiudizio culturale che vede nel concetto di filosofia più diffuso e condiviso nelle università d'Europa e d'America un indirizzo di ricerca istituzionalizzato, munito di un'identità ben salda e specifica, nonché finalizzato alla produzione di conoscenza fine a sé stessa grazie all'impiego di una forma discorsiva puramente e rigorosamente logico-razionale ideata dalle culture greco-antica e germanico-moderna.

Le dirette conseguenze di questo approccio sono riscontrabili nelle seguenti dichiarazioni di John Clammer e Ananta Kumar Giri: «The study of non-Western philosophies in the European and North American academy is, if taken seriously at all, relegated to programmes in Oriental, Asian or African studies and is rarely undertaken in the context of philosophy departments»<sup>2</sup>; «The Eurocentrism of mainstream philosophy is seen clearly in its denigration of non-Western form of philosophy as not

---

<sup>1</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2022, p. 99, 29D2-29D7.

<sup>2</sup> K. G. Ananta, J. Clammer (a cura di), *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London, 2013, p. 3.

being ‘real’ philosophies at all, but some form of religion or subphilosophical system of thought»<sup>3</sup>.

Sia il radicamento della filosofia nell’identità culturale “occidentale”, sia l’esclusione di “pensieri” o “religioni” orientali dal novero della filosofia e la loro conseguente relegazione all’interno di settori di ricerca altri, ostruiscono ciò su cui si fonda o dovrebbe fondarsi la vocazione dialogica della prassi filosofica: l’incontro col diverso, con l’Altro, che permea dall’interno e dall’esterno ogni qual genere di identità – anche culturale. Di conseguenza, una filosofia che non dialoga con l’alterità e intraprende invece un discorso ostensivo – chiuso cioè nelle proprie operazioni metodologiche e interpretative – non avrà la possibilità di ricercare – e trovare – altro che sé stesso.

La questione è dunque la seguente: è possibile per la filosofia mettere in pratica un esercizio dialogico che non ignora, ma anzi impiega consapevolmente i propri limiti interpretativi e culturali per muoversi *tra culture*? Il metodo qui adoperato per discutere la suddetta possibilità non ricorre a tesi positive che dimostrano di per sé un contenuto intellettuale più solido e fondato rispetto ad altre, quanto piuttosto confutare e interrogare concetti già in atto. In altre parole, si tratta di confutare l’idea che la filosofia *non* possa attuare un dialogo interculturale attraverso la legittimazione della riscoperta della stessa filosofia sulla base del medesimo processo che ha coinvolto la natura epistemica di discipline quali l’antropologia culturale e la Storia delle religioni. Infine vi sarà il tentativo di mettere in pratica un *dialogo interculturale* con gli esponenti di posizioni che individuano nell’umorismo e nel Buddhismo Zen l’espressione di un irrazionalismo *par excellence* anti-filosofico allo scopo di scuotere una serie di interrogativi sulla natura culturale, storica e religiosa dei due fenomeni in questione.

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 14.

# CAPITOLO I

## L'ALTERITÀ CULTURALE

### NEL DIBATTITO INTERDISCIPLINARE

#### *1. Incontro-scontro con l'alterità culturale*

Si tratta di una percezione condivisa in senso accademico il fatto che tra le molte definizioni di filosofia vi rientri quella che pone quest'ultima come pura attività critica. Il problema sta nel determinare fin dove può spingersi la filosofia così intesa. Può porsi un limite? E ammesso che possa, dove tracciarlo? Cosa non può essere criticato, ovvero cosa non può essere oggetto di filosofia? L'"oggetto" a cui ho appena fatto riferimento deriva implicitamente da un'altra concezione della stessa disciplina, ossia quella che ne attribuisce l'onere di scienza. È possibile dedurre le condizioni necessarie al riconoscimento di quell'onere dal dibattito interdisciplinare, essendo molteplici e ricorrenti i tentativi, passati e presenti, di avvalersi del titolo di scienza da parte di quegli studi che si occupano di indagare l'uomo non in quanto organismo naturale.

All'interno del dibattito, la scientificità delle discipline chiamate appunto "umane" sembra essere una qualità derivata: è il metodo, in quanto metodo scientifico, che decide e sottoscrive la scientificità di un determinato pensiero<sup>4</sup>. D'altra parte, lo stesso metodo non è condizione sufficiente nel determinare l'autonomia o la settorialità della disciplina: è necessario un oggetto su cui applicarlo e un soggetto che lo applica. Ad esempio, l'antropologia culturale (soggetto) fa uso della comparazione (metodo) per indagare la cultura (oggetto)<sup>5</sup>, così come la storia delle religioni (soggetto) impiega l'induzione

---

<sup>4</sup> U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, 1979, p. 65.

<sup>5</sup> F. Remotti, *La lezione di Ugo Fabietti*, in *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2020, p. 5.

storica e la comparazione (metodo) per definire ciò che è religione (oggetto)<sup>6</sup>. La filosofia invece, nel corso della sua storia millenaria, è stata partecipe della nomina di scienza secondo diverse modalità e gradazioni che spaziano dal titolo di “scienza della scienza”<sup>7</sup> al ruolo essenziale, ma non fondamentale di attività chiarificatrice<sup>8</sup>. Ciononostante, in quanto disciplina scientifica autonoma, la filosofia si è sempre attribuita un metodo ben preciso e un oggetto altrettanto determinato. Dal Secondo Dopoguerra in poi, però, la loro identificazione e definizione viene messa alla prova all’interno di un radicale contesto di confronto con l’alterità culturale.

Dalle sintesi storiche degli studi antropologici e storico-religiosi emerge una constatazione non poco rilevante sulla reazione che la comunità scientifica ha riservato nei confronti del pensiero di culture altre al momento del reciproco “incontro-scontro”; reazione che in questo caso si rivela essere anche una riscoperta della nostra stessa cultura e di quelle caratteristiche che nell’insieme ci definiscono, ma di cui prima ignoravamo l’esistenza. Ci sono, nondimeno, differenti modi di riscoprirsi: le ricerche antropologiche, storico-religiose e filosofiche dell’ultimo secolo possono fare da esempi a tre diversi approcci con cui la scienza occidentale si è posta dinanzi al rinvenimento dell’alterità culturale.

## *2. Comparazione e cultura nella riflessione antropologica*

Nell’introdurre il lavoro accademico e scientifico di Ugo Fabietti, l’antropologo Francesco Remotti sostiene che il metodo della comparazione «è dell’antropologia in quanto dimensione imprescindibile degli oggetti di cui si occupa, ossia delle culture»<sup>9</sup>. Questa asserzione trova voce nell’introduzione di uno dei manuali di storia dell’antropologia più usati dalle università italiane<sup>10</sup>, e costituisce quindi per molti studenti e futuri studiosi una prima conoscenza accademica della materia, del suo metodo e del suo oggetto. Per quanto riguarda invece l’atto di nascita della disciplina in questione, è l’autore Ugo Fabietti a descriverne il contesto istituzionale e l’approccio di fondo.

---

<sup>6</sup> U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., p. 15.

<sup>7</sup> J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, tr. it., UTET, Torino, 1999, pp. 85-92.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *La filosofia*, tr. it., Donzelli, Roma, 2006, pp. 27-63.

<sup>9</sup> F. Remotti, *La lezione di Ugo Fabietti*, in *Storia dell’antropologia*, cit., p. 5.

<sup>10</sup> U. Fabietti, *Storia dell’antropologia*, cit.



Sulla fine del XVIII secolo venne istituita a Parigi la *Société des Observateurs de l'Homme*, il cui scopo era quello di osservare l'umanità nella sua variabilità naturale e sociale<sup>11</sup>. Tuttavia la *Société* ancora non parla di “cultura”, bensì di “uomo” come genere universale, e quindi di “umanità” in senso ampio. Occorre attendere la pubblicazione di *Primitive Culture* nel 1871, da parte di Edward Burnett Tylor, per stabilire la data natale del concetto scientifico di cultura<sup>12</sup>. D'altronde Tylor svolge le sue ricerche in un contesto storico e ideologico ben diverso da quello della *Société*, la cui vita è breve e circoscritta alla durata dell'istituzione che l'aveva appoggiata. In seguito alla sua dissoluzione, tornerà viva da parte degli studiosi la tendenza ad elaborare grandi teorizzazioni aprioristiche, il cui spirito sistematico, criticavano gli *Observateurs*, porterebbe con sé il rischio di indagini pregiudiziali<sup>13</sup>. Gli esponenti dell'antropologia evoluzionista, Tylor incluso, ne sono esempi lampanti e non saranno i soli a percorrere attitudini simili.

Dalla seconda metà del XIX secolo sino agli anni Cinquanta dello scorso, l'antropologia si è affermata a tutti gli effetti come rigoroso settore di studi. D'altra parte il suo successo o la sua immaturità hanno oscurato possibili contaminazioni speculative, rivelatesi in quanto tali solo una volta che il discorso antropologico sulla cultura sembrava aver perso la sua funzione<sup>14</sup>. Certo, qui non si vuole affatto sminuire l'impegno di Franz Boas e della sua “scuola” nel contrastare gli esiti imperialisti dell'evoluzionismo culturale<sup>15</sup>, o svalutare la “rivoluzione etnografia” da cui è fagocitato il prototipo dell'antropologo moderno<sup>16</sup>, quanto piuttosto delucidare le trasformazioni della scienza antropologica avvenute a partire dagli Settanta del XX secolo e interpretarle come una riscoperta della stessa.

Nell'ultimo capitolo del manuale sopracitato, Fabietti espone tre importanti avvenimenti che fra i molti hanno percorso l'antropologia contemporanea alle sue fondamenta: la crisi della rappresentazione etnografica, la svolta interpretativa e il dibattito sulla cultura. Dallo svolgersi di quest'ultimo, tenutosi fra il 1970 e il 1990,

---

<sup>11</sup> J. M. Dégerando, *The Observation of Savage Peoples*, tr. en., University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1969, pp. 61-64.

<sup>12</sup> P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 7-29.

<sup>13</sup> J. M. Dégerando, *The Observation of Savage Peoples*, tr. en., cit., pp. 64-70. Sullo stesso tema cfr. anche C. T. Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano, 1983, pp. 35-36.

<sup>14</sup> P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, cit., pp. XX-XXV.

<sup>15</sup> U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, cit., pp. 75-81.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 86-98.

emerge una forte critica all'uso tradizionale e stigmatizzante del concetto di cultura, che per via della sua fissità ridurrebbe il quadro mondiale a una specie di mosaico culturale irrigidito nelle differenze<sup>17</sup>. Per quanto riguarda invece la crisi della rappresentazione etnografica e la svolta interpretativa, i due eventi vanno compresi all'interno di un unico processo, cioè la radicale messa in questione dei presupposti epistemologici dell'antropologia: l'attività di scrittura etnografica non poteva più ignorare le categorie concettuali con le quali essa stessa operava l'interpretazione dei propri oggetti di studio<sup>18</sup>. Un ruolo centrale in questa direzione è stato svolto da Clifford Geertz, che in *Interpretazione di culture* propugna l'idea secondo cui la ricerca etnografica è primariamente un'interpretazione di secondo o terzo ordine volta a far parlare l'altro attraverso la scrittura<sup>19</sup>.

Nasce così il problema di riattualizzare la natura dell'oggetto e del metodo dell'antropologia in relazione alle presupposizioni teoriche radicate culturalmente nel soggetto indagante<sup>20</sup>. Tale problematica però non comporta la rinuncia alla comparazione come metodo e alla cultura come oggetto specifici dell'antropologia, quanto piuttosto una loro riscoperta.

Quel che qui intendo con "riscoperta" altro non è che la conseguenza ultima e necessaria di un sapere che voglia definirsi tale. Mi riferisco a quel processo per cui ciò che si pensava di aver scoperto viene nuovamente alla luce per come è in seguito alla rivelazione di qualità ad esso intrinseche ma giudicate a prima analisi inesistenti. Tuttavia siffatto disvelamento non può avvenire se non attraverso il confronto con ciò che non è stato ancora scoperto come qualcosa d'altro da ciò che già si conosce, ma che, allo stesso tempo, è già contenuto in ciò che si conosce.

«In qualche modo è sempre stato così, perché l'incontro con l'alterità produce sempre, in chi lo sperimenta un tentativo di comprensione che induce a riflettere anche su sé stessi e sui modi di agire dello stesso gruppo»<sup>21</sup>.

In *Elementi di antropologia culturale*, sempre Fabietti fornisce una delucidazione più

---

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 198-215.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 217-222.

<sup>19</sup> C. Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. it., Mulino, Bologna, 1988, pp. 19-50.

<sup>20</sup> U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, cit., pp. 203-212.

<sup>21</sup> U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2015, p. 52.

attuale e complessiva dell'antropologia – del suo oggetto, del suo metodo e della sua essenza disciplinare. Anzitutto, partendo dal concetto di cultura, benché essa conservi ancora una consistenza olistica, in *Elementi* non viene più imprigionata all'interno di un'uniformità strutturale coerente e dai confini netti, quanto piuttosto arricchita da una serie di attributi – quali operatività, selettività, dinamicità, differenziazione e stratificazione interne, creatività – che sollecitano ancor più lo studioso nel far affidamento al metodo comparativo<sup>22</sup>. Quest'ultimo, sia allo scopo di cogliere l'unità sotto l'apparente diversità, sia nel tentativo di mostrarci profonde differenze sotto apparenti somiglianze, fa caro tesoro della lezione impartitagli dal rischio storico di interpretazioni velate e mira sempre più verso una dimensione più puramente dialogica<sup>23</sup>. Tant'è che Fabietti arriva a qualificare l'antropologia come lavoro di traduzione concettuale, che pratica una cultura dell'ascolto e che sa di essere un sapere critico anche nei confronti di sé stesso, in virtù della sua indole riflessiva. Dunque, in estrema sintesi, secondo Fabietti l'antropologia è quella conoscenza «che sta sulla frontiera [...] sulla linea di incontro fra modi di pensare caratteristici di culture diverse» e il cui compito è quello di «gettare un ponte tra queste culture»<sup>24</sup>.

### 3. Il pluralismo storico-religioso

Se la scienza antropologica è riuscita nel tentativo di riscoprire i propri orizzonti epistemologici mediante la ridefinizione del proprio oggetto e, anzitutto, del proprio metodo, la Storia delle religioni costituisce invece un approccio di ricerca che fin dalla sua nascita si è attribuito un'identità e un ruolo disciplinari non auspicabili di ripensamenti troppo estremi<sup>25</sup>, concentrandosi d'altro canto sulla riscoperta del fenomeno che si è imposta di indagare proprio in virtù dell'inerzia scientifica con cui Raffaele Pettazzoni, titolare della prima cattedra dell'omonima disciplina, ne ha fondato l'orientamento metodologico di fondo<sup>26</sup>. Sto parlando di quel progressivo farsi di un

---

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 17-36.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 43-46.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 40. Su questi temi cfr. anche le interessanti prospettive esposte in F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 255-300, di cui si discuterà successivamente.

<sup>25</sup> G. Maspero, A. M. Mazzanti (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, Santa Croce, Roma, 2022, pp. 72-81.

<sup>26</sup> P. Scarpi, *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, Ponte alle Grazie, Milano, 2010, p.

pensiero<sup>27</sup> caratterizzato dal rifiuto di ogni acritica assolutizzazione o concezione aprioristica del concetto di religione<sup>28</sup>; concetto che non può permettersi di rimanere ancorato a un contenuto universale e deve piuttosto essere riformulato in modo da poter circoscrivere una categoria ampia e diversificata in cui i fenomeni religiosi possano essere collocati<sup>29</sup>.

Giulia Sfamini Gasparro attribuisce alla componente storica della ricerca la funzione più squisitamente osservativa-induttiva dell'indagine, che muoverebbe dall'analisi puntuale di specifici fatti documentati e situati in diversi contesti storico-culturali<sup>30</sup>. La diversità di siffatti contesti è sia accessibile sia riconducibile nella categoria occidentale di "religione" in modo confacente alla natura analogica e comparativa che sussegue l'analisi storica<sup>31</sup>. Occorre però sottolineare che l'utilizzo del termine "religione" non è il frutto di un proposito etnocentrico da parte dello studioso, il quale ne impiega consapevolmente il substrato culturale e ne adotta la duttilità semantica<sup>32</sup>.

«In tal modo si fonda la legittimità della sua utilizzazione [...] nell'ambito della disciplina storico-religiosa, data la capacità di quest'ultima, in virtù del suo metodo storico comparativo di salvaguardare il delicato equilibrio fra aspetti analoghi e diversità più o meno profonde riscontrabili all'interno del variegato mondo delle "religioni", oggetto della sua indagine»<sup>33</sup>.

Il plurale sottinteso nel termine "religioni" contiene l'ammissione di una categoria accomunante dal punto di vista analogico (cioè, in senso aristotelico, né univoca né equivoca)<sup>34</sup> che in quanto "tipologia storica" – o "universale concreto"<sup>35</sup> – impedisce di concepire la religione come un *genus* per il quale le religioni sono *species*<sup>36</sup>; e pure costituisce la diretta conseguenza di una delle più fondamentali conquiste

---

22.

<sup>27</sup> M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari-Roma, 1998, pp. 518-520.

<sup>28</sup> G. Maspero, A. M. Mazzanti (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, cit., pp. 138-139.

<sup>29</sup> G. S. Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Bari-Roma, 2011, p. 4.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>31</sup> G. S. Gasparro, *Il metodo storico-comparativo alla prova: un confronto con la "Scienza cognitiva della religione"*, in *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, cit., pp. 46-49.

<sup>32</sup> G. S. Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., pp. 16-17.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>34</sup> U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., p. 16.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 31-33.

<sup>36</sup> G. Maspero, A. M. Mazzanti (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, cit., pp. 90-94.

dell'umanesimo contemporaneo: il riconoscimento della pari dignità di tutte le culture umane<sup>37</sup>. In questo modo e secondo le direttive di ricerca finora descritte, ogni religione può essere dunque valorizzata come prodotto storicamente definito nella genesi quanto nel divenire e nell'eventuale decesso<sup>38</sup>, nonché culturalmente determinato dal contesto e in grado a sua volta di condizionare l'ambiente umano in cui opera<sup>39</sup>. Si tratta infine di una riscoperta del medesimo fenomeno, nata proprio da quel confronto con l'alterità culturale extra-occidentale che permette di rileggere una categoria di matrice greco-romana e cristiana quale è la religione, senza privarla *in toto* del suo significato originario e, mediante il metodo comparativo, espanderne concretamente il potenziale euristico senza abusare della convenzionalità del termine<sup>40</sup>. Questo però non può avvenire senza la constatazione dei limiti della nozione tradizionale scaturita dalla cultura occidentale<sup>41</sup>.

A tal riguardo, specificano gli Autori del *Manuale di storia delle religioni*:

«I domini in cui la consapevolezza di tali limiti si è fatta sentire con maggiore intensità sono quelli dell'antropologia, dell'etnologia, oltre che della stessa storia delle religioni, mentre la filosofia ha avuto un ruolo piuttosto marginale: ciò non è senza ragione, in quanto proprio negli ambiti disciplinari citati ha avuto luogo un fenomeno che ha segnato una svolta culturale di fondamentale rilievo: l'incontro/scontro tra Occidente e il "culturalmente altro"<sup>42</sup>».

#### 4. Il monopolio della filosofia "occidentale" e il tabù dello humor

La ri-scoperta di una disciplina scientifica nell'incontro-scontro con l'alterità culturale presuppone discontinuità tra vecchie e nuove accezioni di metodo e oggetto, le quali poi andranno a coinvolgere l'identità stessa della disciplina in questione. Vi è però il caso dell'"incontro", dove fioriscono le condizioni per un dialogo interculturale, e il caso dello "scontro", per cui le medesime condizioni sono respinte a priori e il cui impatto produce un ricalco dei limiti di ambo le parti, rafforzandone l'identità e l'isolamento reciproco. Quest'ultimo evento in particolare trova la propria dimostrazione pratica

---

<sup>37</sup> P. Scarpi, *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, cit., p. 24.

<sup>38</sup> G. Maspero, A. M. Mazzanti (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, cit., pp. 111-112.

<sup>39</sup> M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in *Manuale di storia delle religioni*, cit., pp. 439-441.

<sup>40</sup> U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., pp. 25-29.

<sup>41</sup> P. Scarpi, *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, cit., pp. 24-28.

<sup>42</sup> G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, cit., p. VII.

nell'atteggiamento che dal XVIII secolo sino ad oggi ha maggiormente caratterizzato gli studiosi e gli ambienti accademici di filosofia in Europa e in America.

Un esempio fra tutti è quello di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, che nelle sue *Lezioni* tenutesi fra il 1825-1826 esclude dalla storia della filosofia quel «modo religioso di rappresentare, caratteristico degli orientali»<sup>43</sup>. Ciò è dovuto al fatto che i principi della libertà e dell'individualità, secondo Hegel, fanno la loro comparsa nella cultura greca antica e ancor più in quella germanica moderna; mentre in Oriente gli stessi concetti non si sono sviluppati: qui gli dei hanno ancora il carattere di “rappresentazioni universali” prossime ad idee filosofiche, e l'unica verità risiede in quella “sostanza” in virtù della quale ciascun soggetto cessa di essere coscienza<sup>44</sup>.

Questa ipotesi di giudizio ha influenzato non poco l'opinione di quasi la totalità degli studiosi di filosofia tra Ottocento e Novecento quand'essi si sono dovuti confrontare con il pensiero delle tradizioni extra-occidentali<sup>45</sup>. Domande quali “esiste filosofia al di fuori dell'Europa?” o “la filosofia può studiare forme di pensiero non-occidentali?” sono state oggetto di dibattito specialmente in quei luoghi e in quelle occasioni in cui l'incontro-scontro con l'alterità culturale si è reso necessario, e da cui le risposte nella maggior parte dei casi hanno riaffermato la coincidenza di filosofia e filosofia “occidentale” in senso stretto, nonché univoco, in quanto discorso razionale di origine greca che vuole indagare lo scibile umano facendo ricorso al rigore e all'universalità della logica. Bret W. Davis, emerito professore di filosofia alla Loyola University, chiama l'atteggiamento che accompagna posizioni simili «Euromonopolismo filosofico»<sup>46</sup>, rifacendosi in modo particolare a quelle tendenze che sono emerse e hanno prevalso nelle controversie sulla definizione di filosofia in Giappone<sup>47</sup>.

Tra i filosofi a cui Davis riconduce visioni euro-centriche e approcci euromonopolistici alla filosofia troviamo Karl Löwith, il quale, afferma Davis, sostiene che la filosofia pecca di acriticismo se praticata al di fuori di un contesto culturale come quello occidentale, che ha visto il declino della propria storia ed è il solo a portare con sé la

---

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 65.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 66-68.

<sup>45</sup> M. Ghilardi, *La filosofia giapponese*, Sholé, Brescia, 2018, p. 10.

<sup>46</sup> B. W. Davis, *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, in *The Oxford Handbooks of Japanese Philosophy*, Oxford University Press, 2018, p. 12.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 7.

possibilità di una genuina appropriazione dell'alterità<sup>48</sup>.

Non solo filosofi continentali come Löwith, dichiara Davis, ma anche dizionari e istituti accademici giapponesi impiegano la nozione di “filosofia” nel senso occidentale del termine<sup>49</sup>. A ciò concorre la distinzione consolidata negli istituti euro-americani e nello stesso Giappone tra “filosofia” (in giapponese, *tetsugaku* 哲学) e “pensiero” (in giapponese, *shisō* 思想). In particolare, quest'ultima espressione è stata impiegata non solo per includere in un'unica categoria le tre tradizioni maggiori della cultura asiatica – Daoismo, Confucianesimo e Buddismo – ma anche e soprattutto per distinguerle da quei discorsi che sono propriamente detti filosofici in virtù del loro rigore metodologico e terminologico, nonché della loro propensione critica nei confronti dell'autoritarismo<sup>50</sup>.

Segue a questa euro-monopolizzazione il relegamento dello studio delle tradizioni asiatiche all'orientalistica, agli studi religiosi e alla letteratura comparata<sup>51</sup>. Cosa che non deve affatto stupire se la tendenza generale è quella di adottare una definizione previa di filosofia a partire dalla quale solamente è possibile decidere l'inclusione o l'esclusione di molteplici e variegate tradizioni culturali rispetto a categorie di pensiero occidentali. Le conseguenze di un approccio normativo-deduttivo come quello appena descritto sfociano inevitabilmente nella distorsione dell'alterità culturale in un “Medesimo” camuffato o nella sua reclusione nella dimensione di un “Altrove” irriducibile<sup>52</sup>. In ambo i casi, il dialogo tra filosofia e tradizioni di altre culture non può avvenire per ragioni di principio.

Detto ciò, occorre tornare alla questione da cui muove il presente capitolo: cos'è (e/o cosa non è) la filosofia e cosa può (e/o non può) essere oggetto di filosofia in base alla definizione dell'oggetto e del metodo che essa stessa vuole attribuirsi? Emerge l'ipotesi che la filosofia non può discutere l'alterità culturale senza pregiudicarne e quindi corromperne l'essenza. Questo si spiega a partire dall'auto-percezione della disciplina medesima da parte di coloro che ne hanno tentato un riaffondo pregiudiziale. Stando a questa particolare auto-percezione culturale, il metodo filosofico d'eccellenza è il

---

<sup>48</sup> B. W. Davis, *Dialogue and Appropriation: The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy*, in *Japanese and Continental Philosophy. Conversation with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2011, pp. 35-44.

<sup>49</sup> B. W. Davis, *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, in *The Oxford Handbooks of Japanese Philosophy*, cit., p. 7.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>52</sup> M. Ghilardi, *L'estetica giapponese moderna*, Morcelliana, Brescia, 2016, pp. 13-14.

discorso logico-razionale, che oltre a costituire la matrice culturale della materia è pure caratterizzato da una serie di attributi ulteriori rispetto alla pura e semplice coerenza logica: tra i più citati vi sono la letterarietà e il rigore terminologico, ma non meno rilevante e assai importante per la discussione in opera è la dimensione propriamente seria del discorso filosofico<sup>53</sup>, qui ed ora intesa nella sua accezione più ampia e generale di portamento intellettuale contrapposto alla gaia ilarità dello *humor*.

Lucrezia Ercoli, sulle tracce dell'iconica caduta di Talete nel pozzo narrata da Platone nel *Teeteto*, illustra come la filosofia sia stata e sia tutt'oggi un argomento esemplare su cui fare dell'umorismo, chiedendosi se è vero anche il contrario<sup>54</sup>, ossia: l'umorismo può essere argomento di filosofia? Anzi, è possibile una relazione identitaria tra umorismo e filosofia che preveda l'utilizzo dello *humor* per svolgere attività filosofiche? Così non si direbbe secondo Platone, Aristotele e i maggiori esponenti del pensiero filosofico occidentale.

Nello specifico, Platone è estremamente serio e radicale nel trattare il fenomeno umano della risata, sia dal punto di vista politico-sociale sia etico-morale. Anzitutto, il filosofo greco estromette l'atto del riso dalla vita formativa del buon governatore per via della violenta e irrefrenabile mutazione che suscita nell'animo<sup>55</sup>. Questo è ciò che Platone argomenta nel III libro de *La Repubblica*, ma un passo ancor più severo sull'esclusione della risata dalla vita virtuosa si trova nel *Filebo*. Qui, la dimensione del riso combacia in toto con quella del ridicolo e l'oggetto di derisione consiste nell'ignoranza di sé da parte di cari amici. Costoro pensano di conoscersi, ma in realtà non si conoscono affatto e questo li rende ridicoli agli occhi del sapiente che prova insieme piacere e dolore nel volere il loro male<sup>56</sup>.

A tal riguardo, Aristotele si esprime nell'*Etica Nicomachea* sostenendo anch'egli che la vita virtuosa implichi seria applicazione e che non consista nel divertimento<sup>57</sup>. D'altra parte, lo Stagirita include il garbo e lo spirito tra le virtù necessarie per il compiersi della felicità, distaccandosi sotto questo aspetto da Platone<sup>58</sup>.

Oggigiorno sono diversi i teorici dello humor che concordano nell'attribuire al

---

<sup>53</sup> J. Morreall (a cura di), *The philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany, 1987, p. 1.

<sup>54</sup> L. Ercoli, *Filosofia dell'umorismo*, Inschibboleth, Roma, 2013, pp. 9-10.

<sup>55</sup> Platone, *La Repubblica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 98, 338e-339a.

<sup>56</sup> Platone, *Filebo*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2018, pp. 169-177, 48B8-50E4.

<sup>57</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2017, p. 391, 1177a1-1177a6.

<sup>58</sup> *Ini*, pp. 181-185, 1127b33-1128b9.



pensiero greco e in particolar modo a Platone ed Aristotele la responsabilità culturale per l'incuria, l'abbandono e la repulsione del riso in quanto possibile oggetto di indagine filosofica o metodo formativo di personalità filosofiche<sup>59</sup>. A tal proposito, in un articolo pubblicato sulla rivista *Philosophy East and West*, John Morreall fornisce un'analisi costruttiva delle tre principali obiezioni mediante cui, nel corso della storia della cultura occidentale, un buon numero di intellettuali hanno giustificato la propria sottostima teorica ed etica nei confronti dello humor<sup>60</sup>.

i) Obiezione di ostilità (*Hostility Obiection*): lo humor e la risata sono indice di atteggiamenti ostili, antisociali e dannosi poiché sfociano dal diletto che si prova nel sentirsi superiori ad altri (*Superiority Theory*).

ii) Obiezione di irrazionalità (*Irrationality Obiection*): il divertimento è concepito come piacere anomalo e irrazionale in quanto demolisce schemi, sistemi e strutture concettuali con l'incongruenza del pensiero (*Incongruity Theory*).

iii) Obiezione di irresponsabilità (*Irresponsability Obiection*): lo spirito comico è incompatibile con la seria preoccupazione per qualcosa verso cui sentirsi responsabili e implica disimpegno.

Discussa la tendenza storica e forse tipica della filosofia a rigettare o svilire lo studio dello *humor* come la sua messa in pratica, torniamo alla questione principale da cui muove lo scritto. Dal dibattito interdisciplinare sulla ricerca scientifica dell'alterità culturale emerge l'idea che la filosofia sia la diretta manifestazione della cultura greco-antica in quanto adotta il discorso logico-razionale per indagare universalmente l'interezza dello scibile umano. Questo stesso discorso, sostengono storici e antropologi, parrebbe incapace di comprendere quelle forme di pensiero che non impiegano i suoi stessi presupposti culturali e metodologici. La ricerca antropologica ha dimostrato di sapersi trasformare in vista dell'incontro con nuove prospettive; ha riscoperto sé stessa rivisitando i propri metodi e oggetti di indagine sino al cuore dell'auto-criticismo. La

---

<sup>59</sup> J. Morreall (a cura di), *The philosophy of Laughter and Humor*, cit., pp. 3-4.

<sup>60</sup> J. Morreall, *The Rejection of Humor in Western Thought*, in "Philosophy East and West", 39, 3, pp. 243-257.

Storia delle religioni non rinuncia alla volontà di rinnovare i propri confini disciplinari e rifiuta di imporsi un concetto a priori di “religione”, ponendo le giuste condizioni per ampliare e spaziare notevolmente il proprio orizzonte di ricerca.

D'altra parte, nulla impedisce alla filosofia di riscoprirsi, cioè di ricercare sé stessa attraverso l'incontro e il dialogo con l'alterità. Si tratta d'altronde di una prassi scientifica pienamente legittima, messa in opera da altri settori. Mentre la Storia delle religioni e l'antropologia hanno riscoperto, la prima, il proprio oggetto e, la seconda, il proprio metodo, la filosofia sostengo debba ricominciare dalla riscoperta del suo stesso essere soggetto, cioè disciplina o materia di ricerca finalizzata alla pura conoscenza di sé stessa.

## CAPITOLO II

### RISCOPRIRE LA FILOSOFIA

### TRA DIALOGO E INTERCULTURA

#### 1. Cos'è la filosofia?

Quando viene posta la domanda sull'identità e l'essenza della filosofia, è di uso comune rinviare implicitamente al significato greco dell'etimo: amore per la sapienza ( $\psi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\omicron\psi\iota\alpha$ ). Eppure spesso si tende a interpretare questo suo contenuto dando maggiore o minore enfasi a uno dei due lessemi che compongono il termine “*filo-sofia*”, il cui fragile equilibrio semantico varia a seconda delle letture. Ad esempio Platone, nel *Simposio*, provvede prima a esibire una concezione sempre tensionale della filosofia e del filosofo, mentre al giungere della conclusione istituisce di fatto un arrivo, un appiglio, un compiuto atto di possesso che mette fine alla pulsione amorosa in-scritta nel termine “*filo-sofia*”.

Nello specifico, mediante il discorso di Socrate sulla natura dell'eros, Platone introduce anzitutto un'idea di desiderio che consiste nella volontà di possedere ciò di cui si manca<sup>61</sup>, sicché il filosofo sarà colui che desidera sapere in quanto povero di sapere. La natura dell'eros-filosofo consiste inoltre nel suo essere demone, cioè intermedio<sup>62</sup> fra mortali e immortali, uomini e dei, in quanto i primi ignorano di non sapere e di essere ignoranti, e i secondi sanno di sapere e di essere sapienti.

D'altra parte, nelle sue battute finali, il discorso di Socrate sembra prefigurare una via d'uscita dalla condizione di mancanza, prima affermando che la felicità consiste

---

<sup>61</sup> Platone, *Simposio*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2017, pp. 169-171, 200a1-201a1.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 175-179, 201d1-203a8.

nell'avvenuto possesso delle cose buone<sup>63</sup>, poi teorizzando un percorso graduale e ascensionale<sup>64</sup> verso l'apice dell'esperienza erotico-filosofica, cioè «quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del Bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è bello in sé»<sup>65</sup>.

L'idea di bellezza contemplata da Platone non si può certo dire che sia tautologica o che non sia stata pensata al fine di essere conosciuta. Nel *Simposio* vediamo raccolti diversi attributi del Bello in sé<sup>66</sup> che sono immediatamente riconducibili a quell'idea di "essenza" esposta in un'altra opera di Platone, la *Repubblica*. Anche qui difatti, è presente un diverso tentativo da parte dello stesso autore di circoscrivere la filosofia all'interno di una definizione<sup>67</sup>. Il riferimento all'etimo viene ripreso allo scopo di spiegare non tanto la componente amorosa della "filo-sofia", quanto piuttosto l'essenza del suo oggetto: la conoscenza nella sua interezza intesa come «essenza che perennemente è e che non subisce le vicissitudini delle generazioni e della corruzione»<sup>68</sup>.

Poco più avanti nella trattazione, Platone traspone il medesimo concetto di "oggetto" nell'Idea del Bene e subito ammette che di cotale idea somma non si può cogliere appieno l'essenza<sup>69</sup>. A questo punto emergono una serie di perplessità riguardo alla coerenza interna del discorso. L'Idea del Bene trascende l'essenza e si deve pensare piuttosto come causa di verità e conoscenza, così come il sole emana la luce che permette all'occhio di vedere e alla vita di vivere, senza essere a sua volta luce, vista o generazione<sup>70</sup>. Detto questo, è sufficiente e coerente definire la dialettica come la sola e unica scienza, metodo o via in grado di condurre il filosofo a quella «meta dove chi giunge potrà ristorarsi del cammino percorso e porre termine al suo viaggiare»<sup>71</sup> per diventare finalmente un politico? La tensione erotica della ricerca filosofica – motore pulsante del *Simposio* – e la natura trascendente del Bene – cuore concettuale della *Repubblica* – non contrastano con l'idea di un'effettiva presa di possesso della conoscenza

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 183-185, 204c7-205a8.

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 201-205, 209e5-211b5.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 205, 211c5-211d1.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 203-205, 211a1-211b5. Nello specifico, il testo riporta: «qualcosa che sempre è, e che non nasce e non perisce, non cresce né diminuisce [...] si manifesterà in sé stesso, per sé stesso, con sé stesso, come forma unica che sempre è. Invece, tutte le altre cose belle partecipano di quello in modo tale che, anche se esse nascono e periscono, quello in nulla diventa maggiore o minore, né patisce nulla».

<sup>67</sup> Platone, *La Repubblica*, tr. it., cit., 474c-474d.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 198, 485a-485c.

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 219-220, 504e-505e.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 222-224, 508a-509b.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 248-249, 532e-533a.

per mezzo della contemplazione e del procedimento dialettico?

La presenza di diverse e opposte posizioni su ciò che è filosofia o pratica filosofica è riscontrabile all'interno dell'intera vita intellettuale di Platone. A dimostrazione di ciò, vorrei appellarmi per breve tempo al *Sofista*, opera nella quale Platone non solo prende le distanze da concezioni della conoscenza di stampo idealista o essenzialista in generale<sup>72</sup>, ma introduce tutta una serie di concetti che invitano a riscoprire radicalmente Platone stesso sotto le spoglie di uno "straniero". È sufficiente porre l'attenzione al concetto di "movimento" per come esposto nel *Sofista*: esso è parte degli attributi di alcune delle cose che sono tanto quanto il suo opposto ontologico, cioè la quiete<sup>73</sup>. In questo modo l'essere medesimo non viene identificato né col movimento né con la quiete<sup>74</sup>, né con l'unità né con la molteplicità<sup>75</sup>. È invece dotato di una natura mista, comunicativa e relazionale<sup>76</sup> in quanto forma o genere sommo in virtù del quale tutti i generi e le forme possibili sono quel che sono (identiche a sé) e non sono ciò che non sono (diverse da altro)<sup>77</sup>.

Sembra che in quest'opera Platone sia come estraneo a sé stesso, cioè radicalmente diverso dal suo alter-ego più conosciuto, quello della *Repubblica*. Non è poco ironico il fatto che il protagonista del *Sofista* sia lo straniero di Elea, introdotto nel dialogo come erede intellettuale di Parmenide e Zenone eppure l'unico ad avere le conoscenze e le abilità confutatorie sufficienti per compiere il parricidio<sup>78</sup> – l'uccisione concettuale del padre fondatore del proprio pensiero. Lo straniero di Elea è anch'egli originario di un luogo, possiede cioè un'identità geografica ben definita. È vero filosofo, eppure straniero (γένους)<sup>79</sup>.

## 2. Un viaggio nell'intercultura

A seguito di quanto detto sinora, penso sia legittimo porre il seguente quesito: com'è da intendersi l'identità greca della filosofia? Cosa significa avere un'origine e uno

---

<sup>72</sup> Platone, *Sofista*, tr. it., BUR Rizzoli, Milano, 2016, pp. 371-379, 247c9-249a2.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 381-385, 249a3-249d4.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 391, 250b8-250c4.

<sup>75</sup> *Ivi*, pp. 347-361, 243d6-245e2.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 401-415, 251d-253e2.

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 421-439, 254b8-257a6.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 335-337, 241d1-242a4.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 195-199, 216a1-216c1.

sviluppo culturali? E in che modo la “filosofia occidentale” sarebbe capace non solo di esistere in quanto tale, ma anche di definirsi l’erede di un’identità culturale puramente greca?

Andiamo con ordine e partiamo dall’assunto fornitoci da Giangiorgio Pasqualotto in *Filosofia e globalizzazione* (2011) secondo cui «è necessario che ogni cultura venga considerata come interculturata»<sup>80</sup>, ossia come risultato di un costante e interminabile flusso di incontri, incroci e scambi culturali. Tale premessa mina direttamente il cuore teorico di qualsivoglia posizione derivata o fondata su concezioni “mono-”, “pluri-” e “multi-” culturaliste che, in quanto giustificate sopra un concetto statico e uniforme di cultura<sup>81</sup>, si rivelano inadeguate non solo a rappresentare la dinamicità trasformativa del reale, ma anche a fornire la possibilità di un dialogo aperto fra individui culturalmente distanti.

Il rischio insito in simili atteggiamenti sarebbe inoltre quello di svalutare le differenze in favore dell’identità o l’identità in favore delle differenze. Figlio di entrambi gli approcci è il paradosso del campanilismo filosofico<sup>82</sup>, ripreso da Davis nei termini di un perpetuo tentativo da parte della filosofia “occidentale” di trascendere i propri limiti culturali, nonostante essa stessa rivendichi la specificità della propria localizzazione originaria, e quand’anche fuori dall’Europa sono riscontrabili particolari approcci all’universalità<sup>83</sup>.

Un’ulteriore problematica risiede nell’individuazione di un’identità filosofica occidentale ben precisa soprattutto laddove il concetto stesso di “identità” – sul quale poggiano poi le definizioni di “filosofia” e “cultura occidentale” – viene pensato in modo autonomo e indipendente dal concetto di “diversità”<sup>84</sup>. Essere liberi nell’altro, allora, cosa significa se non essere identici a sé in quanto formati, intessuti, costituiti in ogni momento della nostra vita di alterità? Siffatto concetto di “identità relazionale”, precisa Pasqualotto, è in realtà presente e sorretto all’interno delle riflessioni dei maggiori filosofi occidentali – nonché orientali – onde sorge il dubbio che l’Occidente

---

<sup>80</sup> G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 89. Il concetto in questione ben si adatta alla teoria sulla cultura di Fabietti, il quale sostiene vivamente che «tutte le culture hanno una storia, alla cui origine vi è l’impossibilità, per ognuna, di rimanere identica a sé stessa»: U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, cit., p. 27.

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>82</sup> B. W. Davis, *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, in *The Oxford Handbooks of Japanese Philosophy*, cit., p. 14.

<sup>83</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

<sup>84</sup> G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, cit., p. 57.

sia da intendersi come cultura fautrice di un concetto di identità ego-centrato<sup>85</sup>.

D'altra parte, bisogna riconoscere il merito degli studi sociologici, psicologici e antropologici nella rivisitazione del medesimo concetto e come nella sua riscoperta queste discipline hanno fatto ricorso alla riflessione filosofica<sup>86</sup>. Sotto questo aspetto, è forse la ricerca antropologica quella che più ha insistito e persuaso la filosofia di settore a riconoscere l'esistenza di molteplici "filosofie" sorte e sviluppatasi in paesi extra-europei come Africa, Medio ed Estremo Oriente<sup>87</sup>. Sempre l'antropologia ha inoltre ricercato un dialogo critico quanto radicale con il proprio debito filosofico<sup>88</sup> – mentre non poche resistenze sembrano imporsi dall'altra sponda<sup>89</sup>.

Cos'è una filosofia che non ricerca il dialogo? Cos'è una filosofia acritica, radicale al punto da misconoscere sia la propria origine in quanto scaturita da contaminazioni, intrecci e ibridazioni interculturali<sup>90</sup> che suggeriscono un debito nei confronti dell'antico sapere orientale<sup>91</sup>; sia la propria storia, caratterizzata anch'essa da una moltitudine di tradizioni di pensiero fra loro diverse e comunicanti, portate ciascuna a rivendicare il proprio concetto particolare di "filosofia" come l'unico universalmente valido<sup>92</sup>? In breve, cos'è filosofia? Esiste *la* filosofia propriamente detta, oppure è legittimo e anzi necessario parlare di filosofie al plurale<sup>93</sup>? Il metodo e l'oggetto propri della materia sono sempre identici a sé stessi, oppure progrediscono lungo un percorso sempre nuovo, diverso e trasformato?

Anche la filosofia è in trasformazione<sup>94</sup>, afferma Luigi Vero Tarca in *Forme della negazione* (2015). Essa riguarda il tutto, sicché rivolge il suo sguardo all'oggetto che cambia quanto al cambiare dell'oggetto e al cambiamento in generale<sup>95</sup>. Allora «il dialogo davvero filosofico [...] modificando tutti i termini in gioco, giunge a modificare, oltre le

---

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 39-57.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 13-26.

<sup>87</sup> K. G. Ananta, J. Clammer, *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London, 2014, pp. 4-5.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>90</sup> G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, cit., p. 57.

<sup>91</sup> B. W. Davis, *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, in *The Oxford Handbooks of Japanese Philosophy*, cit., p. 18.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>94</sup> L. Marcato, *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 7.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 8.

nozioni di negazione e trasformazione, pure la concezione del dialogo»<sup>96</sup>. Segue a ciò l'opportunità di pensare la pratica dialogica come sorgente di trasformazione della soggettività all'interno di un orizzonte aperto e infinito<sup>97</sup> anziché aspirare di raggiungere un punto di vista *super partes*<sup>98</sup> o accedere all'universale, restando pur sempre isolati nella particolarità di singole prospettive.

Al fine di superare l'impasse che costringe all'arroganza o all'ingenuità di aver finalmente raggiunto il luogo sommo, al di là dei luoghi, da cui contemplare la verità di ciascun fenomeno, anche culturale, Pasqualotto propone di discutere in termini di "Oriente" e "Occidente" esclusivamente per via euristica<sup>99</sup>, fintantoché lo scopo ultimo dell'approssimazione resti pur sempre un movimento in cui si trasformano non solo i soggetti che tentano il passaggio, ma anche le realtà *tra* le quali il passaggio si compie. Pertanto quel "tra" che sta *tra* oriente e occidente «rappresenta uno spazio aperto e tuttavia non indeterminato, poiché i suoi limiti si determinano di volta in volta e in modo provvisorio a seconda dei soggetti che hanno il coraggio di attraversarlo»<sup>100</sup>.

## 2. Il dialogo filosofico tra cura di sé e dell'altro.

Muoversi evasivamente *tra-due*<sup>101</sup> prospettive come possibilità *tra* possibilità, risorsa *tra* risorse di un pensiero in vita e in movimento, il cui gesto di avvio sta nella distanza eppure nella correlazione con ciò che non è ancora stato pensato o ciò a partire da cui si pensa<sup>102</sup>: il *dia*-logo *tra*-culture, afferma François Jullien in *Essere o vivere*, è da intendersi anche in questo modo, riconoscendovi sia lo smarcamento nel "dia-" come scarto e possibilità di un percorso, sia il fondo comune del "logos" senza il bisogno di ipostatizzazioni a priori<sup>103</sup>.

D'altra parte, il filosofo francese contrappone a questa dialettica del "tra" così come viene denotata nell'ideogramma cinese 間 (*jian*), la dialettica della *metaxy* (μεταξύ) attraverso cui Platone avrebbe teorizzato lo stadio intermedio fra la sapienza e

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>97</sup> G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, cit., p. 60.

<sup>98</sup> *Ivi*, pp. 64-66.

<sup>99</sup> *Ivi*, pp. 75-78.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>101</sup> F. Jullien, *Essere o Vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., cit., pp. 171-175.

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 254-258.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 272.



l'ignoranza, fra il divino e l'umano<sup>104</sup>. Ma queste considerazioni sul significato greco dell'essere intermedio del filosofo non possono dirsi esatte dal momento in cui Platone, come ho mostrato in precedenza, ammette esplicitamente la possibilità di pensare secondo verità e con ciò di uscire dalla condizione di *metaxy* per come interpretata da Jullien.

A seguito di un'attenta lettura dell'*Apologia di Socrate* è forse più corretto affermare che dalla prospettiva filosofica e per eccellenza socratica<sup>105</sup> la sola sapienza umana possibile è pure e necessariamente sapienza divina, in quanto lo stesso Socrate non solo riteneva di non essere sapiente<sup>106</sup>, ma anche affermava come la sapienza dell'uomo in generale non possedeva valore alcuno e come tale consapevolezza, secondo quanto proferito dall'oracolo di Delfi, fosse ciò che lo rendeva paradossalmente il più sapiente fra gli uomini<sup>107</sup>. Infine Socrate non può e non vuole porre un termine al proprio filosofare perché una voce interiore e divina lo costringe a interrogare chiunque egli incontri, fra concittadini e stranieri, allo scopo di confutarne l'apparente sapienza quando reclamata<sup>108</sup>.

«Perciò, stando al responso dell'oracolo, posi a me stesso la domanda se avrei accettato di rimanere in quello stato in cui mi trovavo, ossia di essere né sapiente della loro sapienza, né ignorante della loro ignoranza, oppure di avere tutte e due le cose che essi avevano»<sup>109</sup>.

Il filosofo socratico sta allora *tra* l'ignoranza e la sapienza proprio nel senso designato da Jullien: attraversa entrambe le dimensioni del pensiero e dell'impensato, della sapienza e dell'ignoranza, sostando nella soglia che le separa. «Ma la figura della soglia dice che non si è mai di qua o di là, perché si è sempre *tra* il qui e l'altrove, si è nel passaggio, nell'incontro»<sup>110</sup>.

Socrate filosofava, interrogava e confutava non al fine di conoscere, ma allo scopo di educare sé stesso e chiunque altro nel prendersi cura della propria anima mediante un

---

<sup>104</sup> *Ivi*, pp. 175-179.

<sup>105</sup> P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it., Einaudi, Torino, 2008, pp. 133-137.

<sup>106</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2017, p. 65, 21b3-21b8.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 73, 23a5-23b4.

<sup>108</sup> *Ivi*, pp. 93-101, 28a2-30c1.

<sup>109</sup> *Ivi*, pp. 71-73, 22e1-22e4.

<sup>110</sup> M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia, 2017, p. 26.

buon uso della conoscenza e della saggezza<sup>111</sup>. «Socrate è l'uomo della cura di sé e tale resterà», afferma Michel Foucault in *Ermeneutica del soggetto*. L'obiettivo, la meta, l'oggetto ultimo della filosofia pertanto coincidono col praticare la filosofia, ovvero con l'attuare un *dia*-logo *tra sé e l'altro* esercitando un tipo particolare di accrescimento spirituale chiamato *epimeleia heautou* (ἐπιμέλεια χέουτου), definita da Foucault nei termini di uno sguardo, un modo di essere e un atteggiamento mediante cui *tra*-sformare sé stessi, gli altri e il mondo<sup>112</sup>.

In estrema sintesi, la filosofia socratica è un'etica (ἠθικός) in quanto modo di essere<sup>113</sup> o prassi spirituale per mezzo della quale il “soggetto” opera su sé stesso delle trasformazioni<sup>114</sup>. Si tratta inoltre di un'etica terapeutica (θεραπευτικός) giacché tali trasformazioni sono finalizzate alla cura di sé stessi e degli altri. Infine è un'etica dialogica, poiché la terapia si applica attraverso il dialogo.

Dialogare significa dialogare con sé stessi *attraverso* l'altro e viceversa. Di conseguenza solo *attraverso* l'altro è possibile dialogare con sé stessi. In modo del tutto analogo, Jullien si è espresso su ciò che per lui sta a monte della propria carriera di studi: desiderio che non è “di Cina” – di sapere, di verità – ma desiderio che «passando attraverso la Cina»<sup>115</sup> vi cerca un appoggio per de-solarizzarsi dalla lingua di appartenenza e ricominciare più pudicamente a filosofare, in quanto non si esce da soli dal proprio mutuo pensiero<sup>116</sup>. L'amore d'altronde non ha alcun motivo di sussistere una volta preso possesso dell'oggetto del desiderio e per questo motivo il filosofo è costretto a pensare la risorsa del suo amore come infinita e autonoma dalla propria presa. Ogni possesso presuppone un eccesso e un accesso: il filosofo deve accedere all'impensato, attraversare l'ignoto, cosicché per lui sarà possibile attingere a un sapere in divenire sempre nuovo, alimentando al contempo l'ardore del desiderio.

Secondo Jullien la filosofia è in questo senso smarcamento, operare uno scarto per distanziarsi e dirigersi altrove<sup>117</sup>. «Lo scarto apre un “tra” mettendo in tensione ciò che

---

<sup>111</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it., cit., p. 99, 29d7-29e2.

<sup>112</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2011, pp. 3-13.

<sup>113</sup> M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. III: 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2020, p. 278.

<sup>114</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it., cit., p. 17.

<sup>115</sup> F. Jullien, *Essere o Vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., cit., p. 288.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 255-258.

ha separato»<sup>118</sup> e «per mezzo della tensione che lo fa lavorare, apre un infinito possibile»<sup>119</sup>. La filosofia non è perciò finalizzata alla conoscenza, ma si configura piuttosto come un'etica dell'apertura, sempre propensa e feconda nella ricerca di un nuovo accesso all'impensato in quanto risorsa del suo stesso essere *e vivere*<sup>120</sup>.

### 3. Una proposta di dialogo interculturale

Non solo è legittimo per la filosofia incontrarsi con altre tradizioni di pensiero, attraversale e porsi in dialogo con esse: non le è permesso fare altrimenti. E quand'anche il sé culturale della filosofia dovesse emergere come identitario, questo non le impedisce di porsi dialogicamente *tra-culture*, cioè tra la cultura di sé e dell'altro. Il dialogo filosofico è *tra-sformativo* e ben si adatta al concetto di intercultura reinventato da Pasqualotto. Insieme possono dar vita al *dialogo interculturale*, pratica che salverebbe la filosofia dalle critiche, dalle accuse e dai divieti che le hanno impedito di approcciarsi con tradizioni di pensiero “non-occidentali”. Ma prima di comprendere cos'è un *dialogo tra-culture*, vorrei tentare la formulazione della differenza fra un approccio filosofico e uno antropologico e storico-religioso nell'indagine sull'alterità culturale.

Dal punto di vista metodologico, l'antropologia si avvale della comparazione per cogliere l'unità sotto l'apparente diversità, rivelando così le differenze e le somiglianze che descrivono la dimensione del “culturale”<sup>121</sup>. La Storia delle religioni segue lo stesso principio cercando invece una categoria formale sufficientemente ampia e fluida nella quale includere la pluralità dei fenomeni “religiosi”<sup>122</sup>. D'altra parte vi sono la filosofia comparata che si accontenta di registrare passivamente analogie e differenze fra le diverse filosofie<sup>123</sup>; e la Storia della filosofia, che cerca anch'essa un appoggio sulla pluralità, la differenza e l'evoluzione del pensiero specifico di ciascun filosofo.

A mio dire, però, non esistono filosofia comparata o storia della filosofia che possano definirsi filosofie vere e proprie. Tra di esse intercorre un *feeling* simile al rapporto che c'è fra antropologia e storia delle religioni, con la differenza che queste ultime tendono ad

---

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 263.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 263-266.

<sup>121</sup> U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, cit., p. 44.

<sup>122</sup> Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Bari-Roma, 2011, p. 18.

<sup>123</sup> G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, cit., p. 38

enfaticamente le differenze e le somiglianze del proprio oggetto – definito a posteriori – mentre le prime lavorano per esprimere l'universalità e l'identità di una filosofia già nota e riconosciuta, nonostante la consapevolezza e la necessità di pensare per differenze e analogie. La filosofia tuttavia non può essere soltanto comparativa, in quanto comparare significa delineare, classificare e ordinare differenze e somiglianze allo scopo di stabilire le rispettive identità del Medesimo e all'Altro<sup>124</sup>.

La sorte della differenza è infatti legata un pensiero dell'identità e della conoscenza<sup>125</sup>. Da una parte, la differenza segna, pone un distinzione<sup>126</sup>: «determinando, chiude l'orizzonte» e inciampa nei limiti intrinseci di quelle che Pasqualotto chiama prospettive, ossia «costruzioni astratte, incentrate su un 'punto di fuga' da fissare a priori o da trovare a posteriori»<sup>127</sup>. Il prospettivismo così inteso si ferma dunque all'individuazione di analogie formali o strutturali fra le diverse tradizioni di pensiero «senza azzardarsi ad affrontare un dialogo radicale (si chiami esso 'socratico' o 'dialogico') tra i diversi contenuti – sia etici sia esistenziali – che accompagnano e sostengono tali analogie»<sup>128</sup>.

D'altra parte, sostiene Jullien, la differenza classifica, identifica e «identificando, serve per conoscere»<sup>129</sup>, servendosi di un "genere" noto rispetto al quale indicare una specificazione e di cui non è possibile dubitare la fondatezza<sup>130</sup>. È il medesimo metodo dialettico utilizzato da Platone nel *Sofista*, che Mario Verghetti riassume nella seguente esposizione tratta dall'introduzione all'edizione italiana:

«Per definire un oggetto "X" occorre innanzitutto ricondurlo a un oggetto "A" di cui certamente partecipa e di cui [...] è compreso; successivamente bisogna dividere, a partire da A e sezionandolo, gli oggetti che anch'essi di A partecipano [...] distinguendo fra quelli che non possiedono (B) e quelli che invece possiedono (C) certe caratteristiche che li accomunano a X; fra questi ultimi (C) si dovrà ancora proseguire a distinguere finché non si giunga a una conclusione che si rivela conclusiva [...] nella misura in cui una delle porzioni divise (I) coincide esclusivamente e propriamente con "X"»<sup>131</sup>.

---

<sup>124</sup> F. Jullien, *Essere o Vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., cit., p. 272.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 262.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>127</sup> G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, cit., p. 66.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>129</sup> F. Jullien, *Essere o Vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., cit., p. 265

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>131</sup> Platone, *Sofista.*, tr. it., cit., p. 37.

Dal punto di vista – o di fuga – dell’antropologia precedente alla crisi della rappresentazione etnografica e al dibattito sulla cultura, “X” corrisponde all’“identità culturale” di un particolare fenomeno umano, mentre “A” risiede nella “natura umana” e “culturale” stessa di quel fenomeno. In seguito agli anni Settanta e specialmente nell’attualità, l’antropologia ha via via affiancato il *dialogo tra culture* al metodo comparativo. Difatti, se la specificità della comparazione consiste nell’individuare differenze e la finalità è ideare un’identità caratteristica per formulare una definizione, questa finirà per tradire la natura stessa del culturale, cioè il trasformarsi incessantemente<sup>132</sup>.

Un discorso simile può valere anche per il metodo storico-comparativo impiegato dalla Storia delle religioni, nonostante i suoi esponenti dichiarano di ricercare analogie nel senso aristotelico del termine, di non riferirsi ad un *analogatum princeps* da cui derivare a priori un *genus* di “religione” per il quale le “religioni” sono *species*<sup>133</sup>, o di mettere in atto una dialettica aperta a successive, eppure non infinite, integrazioni ed estensioni<sup>134</sup>. Se il fine della ricerca è definire, individuare o descrivere tipologie storiche<sup>135</sup> – “X” – cioè religioni storicizzate e contestualizzate nei rispettivi ambienti culturali, il fondo comune da cui derivare differenze e somiglianze analogiche sarà inevitabilmente la “natura storica” e “culturale – “A” – di quelle tipologie, la cui dimensione descrittiva e individuante entra in contrasto con il fine stesso dell’universale concreto, cioè comprendere le trasformazioni storiche di una determinata religione.

Mentre la comparazione chiude l’orizzonte e serve per conoscere, il dialogo opera uno scarto, apre l’orizzonte, si muove *attraverso*, comporta una *tra*-sformazione. Il “*dia*” esprime lo scarto, il *tra*, e il “*logo*” risponde ciò che si muove e si trasforma nello scarto, *tra* “X” e “non-X” – il sé e l’altro, la sapienza e l’ignoranza. Lo scarto «serve a pensare»<sup>136</sup> il pensabile, l’intelligibile, il *logos*, quel “comune umano” che non è genere sommo o fondativo – “A” – ma si rivela sempre incerto e incompiuto; e che è nostra responsabilità dispiegare all’infinito riflettendo il sé attraverso l’altro: «il pensiero, facendo ritorno a sé stesso incontrando l’altro, può riflettere in questa nicchia del tra-le-

---

<sup>132</sup> F. Jullien, *Essere o Vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., cit., p. 267.

<sup>133</sup> G. Maspero, A. M. Mazzanti (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, cit., pp. 98-100.

<sup>134</sup> U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., pp. 26-27.

<sup>135</sup> *Ivi*, pp. 15-19.

<sup>136</sup> F. Jullien, *Essere o Vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., cit., p. 266.

lingue e tra-i-pensieri in modo ben più libero»<sup>137</sup>.

L'antropologo e lo storico sono in grado ed è loro permesso di usufruire del *dialogo interculturale*, cioè del *dialogo tra-culture* nelle proprie ricerche, ma ad esso seguirà necessariamente l'applicazione del metodo comparativo per organizzare le nuove conoscenze acquisite all'interno di un modello teorico finalizzato alla divulgazione scientifica delle somiglianze e delle differenze o delle analogie che caratterizzano specifici fenomeni culturali nei vari periodi storici. Ed è qui che risiede il nucleo fondamentale del discorso:

«Se è necessario aprire un'altra via, una via filosofica, per farsi carico della diversità culturale, una via parallela a quella dell'antropologia, ma che non entra in conflitto con essa, è proprio perché l'antropologia mira deliberatamente alla conoscenza»<sup>138</sup>.

A differenza dell'antropologia, la filosofia impiega il dialogo – e il dialogo interculturale – come metodo terapeutico, o almeno questa è l'idea che sostengo sulla base del mio stesso dialogo con quattro amici della sapienza: Pasqualotto, Jullien, Socrate e Foucault. Questa interpretazione però non vuole arrecarsi il diritto di sostenere verità o certezze, ma si propone piuttosto come confutazione del concetto accademico di filosofia più diffuso nelle università d'Europa, d'America e del Sol Levante, che individua nel discorso logico-razionale di origine greca<sup>139</sup> e nella trilogia dell'ontologia scientifica “soggetto-metodo-oggetto” la vera essenza della suddetta “disciplina”. talvolta ricondotta a conoscenza attraverso puri concetti<sup>140</sup>. Riferendomi a Socrate come esempio di vita filosofica “occidentale” e riportando alcuni precetti etici con i quali egli praticava il dialogo, spero di dar prova della legittimità e della necessità da parte della filosofia di ricercare e indagare anche l'alterità culturale, sulla base dell'autorità e del presupposto che la filosofia stessa è soltanto cosa “greca” o “occidentale”.

«Appunto per questo anche ora, andando attorno, ricerco e indago, in base a ciò che ha detto il

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 276.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>139</sup> B. W. Davis, *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, in *The Oxford Handbooks of Japanese Philosophy*, cit., p. 18.

<sup>140</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Cos'è la filosofia?*, tr. it., Einaudi, Torino, 2002, p. XIII.

dio, se io possa giudicare sapiente qualcuno dei cittadini e degli stranieri»<sup>141</sup>.

Fra le condizioni culturali di un discorso strettamente legato all'identità della filosofia come finalizzata alla conoscenza del tutto e rinchiusa nel prospettivismo ostensivo della logica razionale, vi rientra quella «che dice che per aver accesso alla verità bisogna aver fatto degli studi, aver ricevuto una determinata formazione, far parte di una comunità scientifica in cui vige un consenso. Oppure si tratta di condizioni morali»<sup>142</sup> estrinseche alla conoscenza in quanto riguardano l'etica stessa del soggetto che compie l'atto della ricerca. A tal proposito, Pierre Hadot invita a vedere in Socrate l'esempio concreto quanto ideale della vita e della morte filosofiche, «interamente dedicate agli altri, votate a indurli a prendersi cura di sé stessi, a renderli migliori»<sup>143</sup>. D'altra parte «il passaggio dal discorso alla vita è un vero e proprio salto mortale che raramente si decide a rischiare»<sup>144</sup> perché significa abbandonare l'idea che la filosofia si esaurisca in un atto conoscitivo. Senza dover rinunciare al discorso, bisognerebbe proporre una nuova etica – che non è teoria dell'etica – del discorso filosofico, in virtù della quale «si rinunciarebbe a considerarlo come fine a sé stesso, o peggio ancora, come mezzo per esibire l'eloquenza filosofica»<sup>145</sup> dove anche la costruzione più o meno abile di un edificio concettuale finisce per diventare fine a sé stessa<sup>146</sup>.

La filosofia socratica, considerata da Hadot e Foucault il cuore della filosofia “occidentale”, è perciò un'etica, un modo di essere e vivere, che si pratica in vista della cura di sé e dell'altro. Eppure c'è stata una perdita parziale della concezione della filosofia «come modo di vita, come scelta di vita, anche come terapeutica»<sup>147</sup>. Questo si deve, sostiene Foucault, ad al cambio di paradigma, per il quale la cura di sé, cioè la pratica terapeutica che ha caratterizzato il momento fondatore dell'esercizio filosofico antico e ha fatto della conoscenza di sé stessi uno degli elementi – non l'unico – di questa preoccupazione essenziale<sup>148</sup>, è stata offuscata in età moderna «dal bagliore dello

---

<sup>141</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it., cit., 2022, p.73, 23B4-23B6.

<sup>142</sup> M, Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it., cit., p. 20.

<sup>143</sup> P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it., cit., pp. 167.

<sup>144</sup> *Ivi.*, p. 156.

<sup>145</sup> *Ivi.*, p. 83.

<sup>146</sup> *Ivi.*, p. 78.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>148</sup> M, Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it., cit., pp. 339-442.

*gnōthi seautom*<sup>149</sup>. La filosofia avrebbe perso così la sua carica terapeutica, trasformativa ed etopoietica riposizionando il soggetto – ciò che doveva essere oggetto di indagine – a esistenza indubitabile, evidenza e conoscenza di sé. Il principio della filosofia “occidentale” moderna si riduce con ciò all’identità di soggetto e conoscenza, che nella trilogia “soggetto-metodo-oggetto” diviene “conoscenza che conosce sé stessa”:

«l’accesso alla verità, che ormai non comporta nient’altro che la conoscenza, a titolo di ricompensa e di compimento finale non troverà in questa nient’altro che il processo indefinito della conoscenza stessa»<sup>150</sup>.

Attraversare il proprio sé ponendosi in dia-logo *tra* sé e l’altro; trasformarsi e trasfigurarsi dialogicamente *tra* sé e l’altro in vista di una ricerca che è anche terapia, cura; ricerca aperta, *tra-culture*, che non informa e non permette di conoscere soltanto, bensì *tra*-sforma ed educa al buon uso della conoscenza: l’insieme di questi elementi permettono infine di usufruire del *dialogo interculturale* con fare filosofico, differentemente dal *modus operandi* dell’antropologia culturale e della Storia della religioni.

---

<sup>149</sup>*Ibid.*, p. 339.

<sup>150</sup>*Ivi*, p. 20.



## CAPITOLO III

### UMORISMO E BUDDHISMO ZEN

#### *1. Dalla confutazione all'interrogazione*

Sapienza e conoscenza in sé e per sé non valgono nulla, poiché il loro valore si misura in base ad altro, cioè all'atto di indagine che è dialogo e cura di sé stessi e degli altri. Questo procedimento fa affidamento su tre fattori: *a)* l'ignoto, lo sconosciuto, l'impensato; *b)* il sapere, la conoscenza, il pensiero; e infine *c)* l'attraversamento, cioè indagare l'ignoto passando per il noto e viceversa. Se lo stato a cui Socrate fa riferimento nell'*Apologia* include *sia* una condizione di ignoranza *sia* una condizione di sapienza, senza essere *né* una *né* l'altra<sup>151</sup>; e *attraversa* entrambe le dimensioni del pensiero e dell'impensato, della sapienza e dell'ignoranza, sostando nella soglia che le separa, fin dove può spingersi la ricerca filosofica così intesa?

«Filosofia, ovvero: soglia dell'interrogare, che continuamente pone al di qua e al di là di sé, dalla parte del soggetto che interroga, dalla parte dell'oggetto interrogato»<sup>152</sup>. Eppure, secondo diversi studiosi, l'oggetto in questione non può coincidere con determinati fenomeni umano-culturali, tra i quali l'umorismo e il Buddhismo Zen. Anzi, taluni settori di ricerca impongono non poche resistenze allo studio filosofico dell'umorismo e dello Zen in virtù del quoziente di irrazionalità intrinseco che secondo quei settori pervade i due fenomeni citati, il ché li salverebbe da teorizzazioni indebite. Con ciò mi domando: è davvero possibile porre un limite di tal specie alla ricerca filosofica senza incorrere in un qualche tipo di incoerenza o contraddizione?

La ricerca scientifica dell'umorismo e del Buddhismo Zen saranno interrogati per come la filosofia è stata riscoperta sinora: ponendosi in dialogo *tra* loro. Se la filosofia ne

---

<sup>151</sup> *Ivi*, pp. 71-73, 22e1-22e.

<sup>152</sup> M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, cit., p. 26.

uscirà nuovamente trasformata, questo non deve affatto stupire in quanto non abbiamo mai smesso di riscoprire noi stessi attraverso l'incontro con l'altro. L'umorismo è l'altro che è in noi: un fenomeno che la storia della filosofia "occidentale" ha ignorato ed estromesso dalla propria identità culturale per demerito intellettuale e morale. Il Buddhismo Zen è il sé che è nell'altro: quand'anche gli viene attribuita una definizione o un'interpretazione, rimane pur sempre illogico, indicibile e anti-filosofico.

## 2. *Umorismo: tra risate, incongruenze e linguaggi de-programmatori*

L'umorismo in quanto possibile oggetto di indagine filosofica e scientifica incontra non pochi problemi di natura sia pratica sia teorica poiché privo di una definizione sufficientemente condivisa e diffusa. Fra le motivazioni che possono spiegare questo fatto vi sono anzitutto ragioni storiche e culturali strettamente legate al mondo accademico filosofico, che possono essere addotte e dedotte dalle tre obiezioni di Morreall sovraesposte. Queste stesse obiezioni sono parimenti la causante di altri due fattori estremamente incisivi, ovvero la carenza di attenzioni e investimenti intellettuali nella ricerca filosofica dell'umorismo<sup>153</sup> e, infine, l'elevato grado di smarrimento terminologico<sup>154</sup>. Anche la possibilità stessa di fornire una razionalizzazione – di qualsivoglia specie o scienza – su cause, fenomeni e contesti che riconducono la risata all'interno di una teoria generale, è oggetto di viva discussione<sup>155</sup>. Questo però non ha impedito agli studiosi più specializzati di svolgere indagini volte a definire la risata nella sua evenienza espressiva allo scopo di porla in relazione con altri generi di fenomeni umani e culturali.

Ingvild S. Gilhus, in un volume dedicato al significato e alle funzioni del riso nella storia delle religioni, sostiene che non è possibile rispondere alla domanda sull'essenza del riso in quanto è molte cose allo stesso tempo e non la stessa da una cultura all'altra<sup>156</sup>. Dunque secondo Gilhus il riso possiede significati determinabili solo culturalmente e storicamente in virtù delle modalità con cui si manifesta a livello sia corporeo sia

---

<sup>153</sup> J. Morreall (a cura di), *The philosophy of Laughter and Humor*, cit., p. 139.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>155</sup> *Ivi*, pp. 128.

<sup>156</sup> I. S. Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*, Routledge, London-New York, 1997, p. 2.

simbolico<sup>157</sup>. L'accento sulla dimensione storico-culturale, d'altra parte, non elude l'universalità con cui l'autrice tratta la risata nei termini di espressione e apertura corporea<sup>158</sup>. Difatti, l'espressività che suggerisce, indica o conferma i casi in cui il riso è manifesto all'uomo e nell'uomo rientra all'interno di concezioni non prive di carica teorica. È Fabio Ceccarelli a mettere in discussione questo fatto, cioè che «una descrizione, anche se si professa puramente fenomenologica, sia un'operazione neutra»<sup>159</sup>, specialmente nell'analisi del riso e del sorriso quando rappresentati nella forma di puri movimenti espressivi<sup>160</sup>. Ma ciò non deve impedire, scrive Ceccarelli, di procedere nell'indagine per via euristica:

«un procedimento euristico non prende le mosse da fatti ontologicamente certi, ma da modelli che noi costruiamo su di essi – le descrizioni cioè – che sono l'unico modo per accedere ai fatti stessi; tali modelli sono plurivoci e ambigui, e possono essere decrittati solo attraverso un movimento euristico, che quindi arriverà a un nuovo modello – alias descrizione – che sarà meno ambiguo e più univoco del modello di partenza»<sup>161</sup>.

Con ciò credo sia legittimo quanto doveroso ritrattare il tema del riso, dello *humor* e della loro relazione rinunciando anzitutto all'impiego del termine “umorismo” come fosse una sorta di iperonimo o di passaporto terminologico con cui fare riferimento a qualsiasi tipologia che funga da causa scatenante di riso in generale<sup>162</sup>. Invero, le posizioni più attuali non prefiggono alcuna relazione consequenziale o disposizionale fra i due fenomeni in questione<sup>163</sup>. Per comprendere le ragioni di ciò, occorre per un attimo soffermarsi e ridiscutere le tre teorie sul riso più diffuse<sup>164</sup>.

1) Teoria della superiorità (*Superiority Theory*): la risata è espressione del sentimento di superiorità che una persona prova nei confronti di un'altra.

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 3-4.

<sup>159</sup> F. Ceccarelli, *Sorriso e riso*, Einaudi, Torino, 1988, pp. 9.

<sup>160</sup> *Ivi*, pp. 9. Per una trattazione del riso come forma di espressione, cfr. anche H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it., Bompiani, Milano, 2017, pp. 27-114.

<sup>161</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>162</sup> L. Salmon, *I meccanismi dell'umorismo. Dalla teoria pirandelliana all'opera di Sergej Dowlatov*, Francoangeli, Milano, 2018, pp. 55-58.

<sup>163</sup> N. Carroll, *Humor: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 45-47.

<sup>164</sup> J. Morreall (a cura di), *The philosophy of Laughter and Humor*, cit., pp. 129-132.

ii) Teoria dell'incongruità (*Incongruity Theory*): la risata è espressione dell'incongruenza percepita fra l'esperienza vissuta e le categorie o gli schemi (*patterns*) coi quali siamo soliti organizzare il reale e creare aspettative su di esso.

iii) Teoria del rilascio (*Release Theory*): la risata è espressione di un rilascio di energia psichica o nervosa.

In queste tre teorie affluiscono la gran parte delle tesi che prendono spunto dal pensiero dei grandi filosofi della storia<sup>165</sup>, ma nessuna di esse pare essere sufficientemente comprensiva per elevarsi a teoria generale sul riso<sup>166</sup> in quanto persistono diversi controesempi che non rientrano nel campo della loro applicazione – ad esempio, i giochi di parole per i) e iii) o la vittoria in una gara per ii). Ciononostante, queste stesse teorie possono intrecciarsi fra loro, nonché valere per alcuni casi specifici. In questa sede tratterò principalmente dell'incongruità in qualità di condizione necessaria ma non sufficiente per il manifestarsi dell'umorismo<sup>167</sup>.

L'incongruità viene generalmente definita nei termini di una relazione conflittuale fra ciò che si esperisce o percepisce, e gli schemi concettuali – incluse le categorie culturali – con i quali elaboriamo aspettative sul mondo<sup>168</sup>. Si tratta inoltre di un argomento che attraversa gran parte del pensiero filosofico moderno<sup>169</sup>, seppur mai approfondito o ricercato come tematica a sé stante prima del XX secolo. Detto questo, l'incongruità è condizione necessaria e non sufficiente per il concretizzarsi dell'umorismo e il motivo risiede nel fatto che l'incongruità non sempre è fonte di piacere o di dolore soltanto.

Si possono distinguere tre tipi di reazioni che seguono alla percezione dell'incongruità sia da un punto di vista cognitivo sia emotivo. Per quanto riguarda reazioni di turbamento, disagio e perdita di controllo, si possono riscontrare quelle che Morreall chiama, da una parte, emozioni negative (*negative emotions*), le quali si preoccupano di ricercare una soluzione pratica nei casi in cui l'incongruità implichi disordini etico-morali

---

<sup>165</sup> *Ivi*, pp. 9-126.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>168</sup> *Ivi*, pp. 188-189. Per una definizione di incongruità cfr. anche N. Carroll, *Humor: A Very Short Introduction*, cit, pp. 17-27.

<sup>169</sup> P. L. Berger, *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, p. 22-30.

o tecnico-pratici<sup>170</sup>; e dall'altra assimilazioni della realtà (*reality assimilations*) che premono per la ricerca di una soluzione teoretica nell'eventualità di incongruenze percepite sul piano cognitivo e intellettuale<sup>171</sup>. Esperire le incongruenze della vita secondo queste particolari modalità è ciò che risponde al fenomeno della serietà. I linguaggi performativi che intendono provocare ed esigono serietà sono detti "seri".

Anche nella comicità vige il meccanismo dell'incongruenza, ma all'opposto dei casi di serietà, in essa agisce un piacere positivo finalizzato alla vera e propria derisione. Così scrive Laura Salmon in *I meccanismi dell'umorismo*, riferendosi ai testi comici come "derisori":

«Il testo comico riflette formalmente un modello 'sociale' e stereotipato della coscienza e realizza un'oggettivazione dello stereotipo: il riso riflette il piacere a) di riconoscere la coincidenza tra i propri stereotipi e il modello sociale e b) della sorpresa di fronte alla novità della sovrapposizione»<sup>172</sup>.

In altre parole, nella comicità agisce un'incongruenza che si esprime sul piano cognitivo nell'inversione delle categorie costruite sui principi della logica binaria (*aut-aut*)<sup>173</sup>. Sul piano emotivo invece la comicità richiede l'inibizione dell'empatia<sup>174</sup> ed è con ciò finalizzata alla stigmatizzazione dell'oggetto deriso, nonché all'instaurazione di una relazione gerarchica e allo sviluppo di atteggiamenti ostili<sup>175</sup>.

L'umorismo, infine, risiede *tra* il comico e il serio - vede il comico nel serio e il serio nel comico. Il termine deriva dal latino *humor* ('umore', 'umidità', 'fluido organico', 'stato d'animo', 'inclinazione', 'indole')<sup>176</sup> e può essere sottoscritto, secondo il metodo euristico, per indicare una particolare postura etica che fa uso di linguaggi de-programmatori nell'interpretazione delle incongruità della vita, ed esprime un sentimento di riflessione empatica che tocca entrambe le dimensioni del comico e del serio *tra* lacrime e risate<sup>177</sup>.

Sulle tracce di Pirandello, Salmon sostiene che l'umorismo comporta un sentimento misto di piacere e dolore, una reazione ibrida di riso e lacrime che scaturisce dal

---

<sup>170</sup> J. Morreall (a cura di), *The philosophy of Laughter and Humor*, cit., pp. 190-192.

<sup>171</sup> *Ivi*, pp. 192-195.

<sup>172</sup> L. Salmon, *I meccanismi dell'umorismo. Dalla teoria pirandelliana all'opera di Sergej Dovlatov*, cit., p. 81.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>177</sup> *Ivi*, pp. 87-88.

riflettersi del soggetto nell'oggetto<sup>178</sup>. L'incongruenza si rivolge contro sé medesima e si deride la derisione stessa: la predisposizione alla categorizzazione binaria – che è parte nel nostro retaggio e assume molto spesso le forme del dualismo concettuale<sup>179</sup> – subisce una de-programmazione cognitiva, cioè un 'effetto paradossale' in cui piacere estetico e mestizia concettuale vengono percepiti come un'unica risposta simultanea<sup>180</sup>. Lo straniamento del familiare che emerge dal capovolgimento del senso comune, cioè dalla comparsa del paradosso nella normale quotidianità, riscopre così parte dello sfondo che sempre sfugge agli stereotipi della falsa coscienza<sup>181</sup>.

«L'umorismo, in quanto capace di questo svelamento dell'originario e del possibile, è davvero un fenomeno "pericoloso". Come temibile e pericolosa è la filosofia nel suo statuto originario. In fondo, umorismo e filosofia hanno lo stesso scopo: gettare un'ombra di diffidenza sulle ovvietà del senso comune, sulle premesse ideologiche, sui pregiudizi culturali»<sup>182</sup>.

La stilizzazione estetica della paradossalità caratteristica dei linguaggi de-programmatori unita all'inibizione del sistema binario e al susseguente processo di riflessione del soggetto nell'oggetto, spiegano secondo Salmon il manifestarsi dell'empatia come dominante psico-emotiva dell'umorismo<sup>183</sup>. L'esito non è suscitare il riso, ma «un sentimento contrario (orizzontale) di compassione, il quale sentimento compromette la gerarchia verticale della derisione»<sup>184</sup>. Per cui l'umorismo non solo non è sintomo di irrazionalità – quanto piuttosto indice di consapevolezza – ma nemmeno comporta irresponsabilità o indifferenza nei riguardi del prossimo; risponde invece a un modo di essere dialogico e interrogativo<sup>185</sup> che richiede tanto scetticismo quanta empatia<sup>186</sup>. In questa nuova luce, «l'umorismo diventa un personale ciclo di terapia etica e la poetica della polifonia diventa il suo conseguente riflesso artistico»<sup>187</sup>.

Quindi mi domando, riprendendo le parole del matematico John Allen Paulos, se l'incongruità non sia «parente del dilemma nascosto nel cuore della maggior parte dei

---

<sup>178</sup> *Ivi.* p. 67.

<sup>179</sup> *Ivi.* p. 24.

<sup>180</sup> *Ivi.* pp. 82-89.

<sup>181</sup> L. Ercoli, *Filosofia dell'umorismo*, cit., pp. 82-83.

<sup>182</sup> *Ivi.* pp. 83-84.

<sup>183</sup> L. Salmon, *I meccanismi dell'umorismo. Dalla teoria pirandelliana all'opera di Sergej Dovlatov*, cit., pp. 69-70

<sup>184</sup> *Ivi.* p. 89.

<sup>185</sup> *Ivi.* p. 35.

<sup>186</sup> *Ivi.*, p. 89.

<sup>187</sup> *Ivi.* p. 110.

problemi filosofici»<sup>188</sup>. Basti pensare all'atto stesso del domandare nei termini di una particolare sospensione del giudizio legata all'esperienza dell'incongruità. Socrate coglie l'incongruenza fra le parole dell'Oracolo di Delfi e la propria opinione; e questo lo porta a porsi un quesito: «Che cosa dice il dio e a che cosa allude per enigma? Infatti, io ho chiara coscienza, per quanto mi riguarda, di non essere sapiente, né molto né poco. Allora, che cosa intende dire il dio, affermando che io sono sapientissimo?»<sup>189</sup>. Socrate afferma di non possedere alcuna sapienza e di non conoscere nemmeno quelle cose sulle quali confuta l'altro<sup>190</sup>; invece «si dà il caso che, in realtà, sapiente sia il dio e che il suo oracolo voglia dire appunto questo, che la sapienza umana ha poco o nessun valore»<sup>191</sup>. La vera sapienza è pertanto un para-dosso (παράδοξος), cioè una contraddizione dell'opinione e del dire comuni, indica cioè uno stato in cui sapienza e ignoranza convivono all'interno del filosofo, che in quanto tale non né sapiente né ignorante.

«Perciò, stando al responso dell'oracolo, posi a me stesso la domanda se avrei accettato di rimanere in quello stato in cui mi trovavo, ossia di essere né sapiente della loro sapienza, né ignorante della loro ignoranza, oppure di avere tutte e due le cose che essi avevano. La risposta che diedi a me e all'oracolo fu che, per me, era meglio rimanere in quello stato in cui mi trovavo»<sup>192</sup>.

D'altra parte, la missione filosofica e divina di Socrate consiste altresì nel prendersi cura dell'altro – del giovane e del vecchio, dello straniero e del cittadino – come parte integrante della cura di sé. Quindi non solo l'incongruità, ma anche l'etica della riflessione e del compatimento sembrano essere motivo di parentela fra umorismo e filosofia. A tal proposito, lo psicologo Harvey Mindless in *Laughter and Liberation* suggerisce di coltivare il senso dell'umorismo in virtù delle capacità terapeutiche che ne conseguono<sup>193</sup> e che possono essere coltivate a partire da specifiche condizioni – quali gradimento e propensione al cambiamento; destrezza nell'utilizzo del linguaggio e della logica; capacità di apprezzare e deprezzare ciascun punto di vista; non-conformismo,

---

<sup>188</sup> J. A. Paulos, *Penso, dunque rido. L'altra faccia della filosofia*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2004, p.170.

<sup>189</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it., cit., p. 65, p. 65, 21B3-21B7.

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 73, 23A3-23A5.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 73, 23A5-23A7.

<sup>192</sup> *Ivi*, pp. 71-73, 22E1-22E5.

<sup>193</sup> H. Mindness, *Laughter and Liberation*, Routledge, London, 1971, p. 21.

desacralizzazione, accettazione dell'iniquità umana<sup>194</sup>.

Infine, perché ridere? E perché trattare seriamente il tema del riso? La percezione dell'incompatibilità che si è venuta a creare fra riso e filosofia nel corso di oltre due millenni di storia deriva dall'auto-percezione culturale che la filosofia ha di sé medesima. Ripeto: perché trattare seriamente il tema del riso? E perché trattare seriamente il tema del riso è meta-rivelatore della natura filosofica del discorso? Questa interrogazione si rivolge in special modo a voi "cittadini", ai quali raccomando: «Imparate a ridere di voi stessi come si deve»<sup>195</sup>, cioè imparate a trattare le incongruenze non con serietà o comicità soltanto, ma di muovervi nella soglia che le separa con fare umoristico.

### 3. *Buddhismo Zen: tra metastoria, arte e linguaggi performativi*

In modo alquanto analogo al caso dell'umorismo, ogni tentativo di definire lo Zen non può non passare per la domanda che mette in questione la possibilità stessa di definire o fare dello Zen un oggetto di dibattito. È possibile affermare, caratterizzare o descrivere positivamente cos'è lo Zen mediante l'utilizzo del linguaggio discorsivo caratteristico delle scienze e della filosofia? La maggior parte degli studiosi, ma anche dei maestri e dei commentatori, sono d'accordo nel disconoscere (o misconoscere) allo Zen quelli che vengono generalmente considerati gli attributi distintivi della riflessione filosofica "occidentale"<sup>196</sup>. Fra gli esempi più citati emerge Daisetz Teitaro Suzuki, che nei suoi celebri saggi scritti appositamente per il lettore occidentale asserisce come lo Zen sia nella sua storia e per sua natura anti-intellettuale<sup>197</sup> poiché nega la possibilità da parte della logica e del linguaggio di esprimere direttamente la natura intrinseca delle cose<sup>198</sup>.

D'altra parte, prestando la dovuta attenzione ai modi e ai significati con cui Suzuki impiega determinati termini, ciò non impedisce all'omonimo autore di utilizzare espressioni quali "filosofia Zen"<sup>199</sup> o di sostenere il fatto che «lo Zen tratta astrusi problemi filosofici»<sup>200</sup>. Suzuki tiene inoltre a sottolineare l'importanza della funzione

---

<sup>194</sup> *Ivi*, pp. 137-145.

<sup>195</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1968, p. 340.

<sup>196</sup> H. Rosemont, Jr., *Is Zen Buddhism a Philosophy?*, in "Philosophy East and West", 20, 1, pp. 63-64.

<sup>197</sup> D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen. Volume Primo*, tr. it., Mediterranee, Roma, 1975, pp. 26-32.

<sup>198</sup> *Ivi*, pp. 72-73.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 269.



dello spirito di indagine nell'esercizio meditativo<sup>201</sup>, dal momento in cui «nello zen vi è una ricerca intellettuale della verità, che l'intelletto non riesce a soddisfare»<sup>202</sup>. L'ambiguità delle posizioni appena delucidate è forse riconducibile al genere di narrazione mitopoietica, antistorica e atipica che secondo alcuni critici contrassegnerebbe l'opera di Suzuki<sup>203</sup>. D'altronde, nemmeno il tentativo opposto di delineare lo Zen nei termini di una tradizione religiosa consolidata nella storia dell'uomo, a seguito di un lungo e non lineare assestamento, se non addirittura frutto di un'invenzione di una tradizione a posteriori<sup>204</sup>, sembra essere il metodo migliore per una divulgazione che ne rispetti appieno l'intrinseca paradossalità dottrinale.

Lo Zen fa risalire la propria origine al celeberrimo *Sermone del fiore*:

«Molto tempo fa, quando l'Onorato del Mondo si trovava nel Monte Grdhakuta per fare un discorso, mostrò un fiore all'assemblea. Tutti rimasero zitti. Solo il venerabile Kasho si aprì in un sorriso. L'Onorato del Mondo disse: “Io ho il vero Dharma che pervade ogni cosa, l'incomparabile Nirvana, l'insegnamento perfetto della forma senza forma. Esso non fa assegnamento sulle lettere ed è trasmesso al di fuori delle scritture. Adesso lo consegno a Maha Kasho”»<sup>205</sup>.

Il maestro Zen Zenkei Shibayama ci rivela che il significato del Sermone e la sua base storica «appartengono a due categorie differenti, e la seconda non può interessare la prima»<sup>206</sup>. D'altra parte, lo storico italiano Aldo Tollini ricerca un punto di incontro fra le due dimensioni<sup>207</sup> senza però dimostrare di essere riuscito nel tentativo. Difatti, secondo l'impostazione metodologica adoperata da Tollini e altri storici, per poter parlare della “costruzione” della Scuola Buddhista Zen occorre tenere in considerazione tutta una serie di filtri geografici e culturali.

Ben lungi dal voler sintetizzare oltre due millenni di incontri, incroci e scambi

---

<sup>201</sup> D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen. Volume Secondo*, tr. it., mediterranee, Roma, 1975, p.114-131

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>203</sup> A. Tollini, *Lo zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 7-8.

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>205</sup> Z. Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta. Testo originale, col commento del maestro zen Zenkei Shibayama*, tr. it, Ubaldini, Roma, 1977, p. 64.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 65. Si mette così in discussione la possibilità da parte dello storico di comprendere o interpretare il significato della Scuola Zen come dato religioso a seguito di analisi filologiche, idiografiche e comparativo-analogiche nel senso sostenuto da Ugo Bianchi in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., p. 28; e da Maria Vittoria Cerutti in *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, cit., pp. 125-135.

<sup>207</sup> A. Tollini, *Lo zen. Storia, scuole, testi*, cit., 9.

interculturali in poche pagine, mi limiterò qui ad accennare i tre maggiori processi attraverso cui il Buddhismo delle origini è stato oggetto di graduali trasformazioni per canone e sistema. Anzitutto l'espansione dottrinale del Buddhismo indiano in un agglomerato di scuole che vengono comunemente riconosciute come parte della tradizione mahāyānica<sup>208</sup>. In secondo luogo, l'ingresso del Buddhismo Mahāyāna in Cina grazie all'opera di traduzione e adattamento compiuta dai maestri taoisti<sup>209</sup>. E infine, in terra giapponese, l'influenza di un duplice processo: quello che vede il Giappone diventare un paese buddhista e quello per cui il Buddhismo diventa giapponese<sup>210</sup>.

Nonostante l'impasse meta-storica, quando studiosi accademici e maestri vanno alla ricerca di un vocabolo per annoverare lo Zen all'interno di una categoria occidentale che ne specifichi la natura di evento culturale umano, la scelta ricade nella maggior parte dei casi sul termine "religione". Nel contesto italiano lo Zen viene incluso fra le Vie di liberazione buddhiste<sup>211</sup> che conducono all'illuminazione (in giapponese, *satori* 悟). La natura dell'illuminazione e la sua messa in pratica sono ciò che rende difficile trovare dei paralleli nel pensiero e nella filosofia occidentali. Ma a tal proposito Tollini si schiera: «Il Chàn/Zen è anch'esso un'esperienza profondamente religiosa nel senso che non vuole "indagare" quanto piuttosto "cambiare" il soggetto dell'esperienza, o meglio "indagarlo" per "cambiarlo"»<sup>212</sup>.

Nella sua evoluzione "nipponica" lo Zen svolse il ruolo di cuore pulsante dell'arte giapponese pre-moderna. Specialmente in epoca Kamakura (1185-1333) e Muromachi (1336-1573) il connubio tra Buddhismo e arte intraprese un sviluppo multiforme, alle cui fondamenta risiede la ricerca di un perfezionamento spirituale diretto verso la realizzazione del non-sé (in giapponese, *muga* 無我) nel vuoto<sup>213</sup>. Si tratta di un'estetica di vita dove il sapere, il fare e il diventare sono la medesima cosa; e dove la quotidianità diventa l'occasione per meditare<sup>214</sup>. Scrivere una poesia *haiku*, comporre un dipinto *sumie*,

---

<sup>208</sup> P. Williams, *Il buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, tr. it., Ubaldini, Roma, 1990, pp. 9-45.

<sup>209</sup> M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014, p. 479.

<sup>210</sup> A. Tollini, *Lo zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 99-112.

<sup>211</sup> M. Raveri, *Le vie di liberazione e immortalità: India ed Estremo Oriente*, in *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

<sup>212</sup> A. Tollini, *Lo zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 10-11.

<sup>213</sup> *Ivi*, pp. 197-201.

<sup>214</sup> G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Venezia, 1992, pp. IX-XVII. Intorno alla possibilità di uno studio critico sulla sensibilità estetica e l'arte giapponesi, cfr. anche M. Ghilardi, *L'estetica giapponese moderna*, cit., pp. 13-89; L. Ricca, *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Carrocci, Roma, 2015, pp. 103-184; D. Richie, *Sull'estetica giapponese*, tr. it., Lindau, Torino, 2009; e R. Terrosi, *La bellezza in oriente. Introduzione all'estetica orientale*, goWare, Firenze, 2014, pp. 65-77.

costruire giardini *karesansui* o bere il tè nella *sukija* possono rivelarsi vere e proprie pratiche di meditazione<sup>215</sup>.

Per quanto riguarda l'arte poetica, una menzione particolare merita il maestro Ikkyū Sōjun (1394-1481) che nel corso della sua vita ha composto più di mille componimenti in cinese<sup>216</sup>. Nella sua figura troviamo non solo il maestro precursore dell'utilizzo della calligrafia e della pittura come veicoli di trasmissione della dottrina<sup>217</sup>, ma anche la manifestazione di un'incontenibile potenza passionale permeata di accenti critici nei confronti dell'ipocrisia e della nefandezza istituzionale del Buddhismo del suo tempo<sup>218</sup>. Ikkyū vedeva nell'amore uno strumento di progresso lungo il sentiero della Via<sup>219</sup> e in omaggio all'amata Mori ha rivisto la propria poesia d'illuminazione:

«M'ingrugno m'infurio m'infoio  
Da vent'anni nelle stesse passioni.  
Poi il corvo ride e io sorgo santo dal fango del mondo:  
Ma che fare se questo viso di Giada baciato dal sole continua a cantare?»<sup>220</sup>

A partire dal 1600, alcuni maestri svilupparono una forma di meditazione incentrata sullo *zenga*, un dipinto ad inchiostro (*sumie*) spesso accompagnato da una calligrafia<sup>221</sup>. Per il grande numero di opere prodotte, vale la pena di ricordare il maestro Sengai Gibon (1750-1837) che usò molti dei suoi dipinti con l'intenzione di esprimere la gaiezza del senso comune, criticare il vuoto formalismo delle istituzioni e ironizzare sul timore e la riverenza del sacro<sup>222</sup>. Di seguito *L'universo* di Sengai e l'interpretazione di Suzuki, considerata ormai canonica.

«Cerchio-triangolo-quadrato: così Sengai dipinge l'universo. Il cerchio rappresenta l'infinito, che è il fondamento di tutti gli esseri. Ma l'infinito in sé stesso non ha forma. E l'uomo, dotato delle facoltà sensoriali e intellettive, ha bisogno di forme tangibili: ecco perché il triangolo, origine di ogni forma, prima fra tutte il quadrato. Il quadrato è un doppio triangolo e questo

---

<sup>215</sup> *Ivi*, pp. 77-126.

<sup>216</sup> O. Civardi (a cura di), *Nuole vaganti. La raccolta di un maestro zen*, tr. it., Ubaldini, Roma, 2012, pp. 23-26.

<sup>217</sup> J. Stevens, *Three Zen Master: Ikkyū, Hakuin, and Rykōan*, Kōdansha International, Tōkyō, 2013, pp. 47-52.

<sup>218</sup> O. Civardi (a cura di), *Nuole vaganti. La raccolta di un maestro zen*, tr. it., cit., pp. 113-118.

<sup>219</sup> *Ivi*, pp. 166-171.

<sup>220</sup> *Ivi*, pp. 181-182.

<sup>221</sup> G. Pasqualotto, *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 2007, pp. 194-197.

<sup>222</sup> D. T. Suzuki, (a cura di), *Il maestro zen Sengai. Poesie e disegni a china*, tr. it., Guanda, Parma, 1988, pp. 7-14.

processo di duplicazione va avanti all'infinito dando luogo alla moltitudine delle cose definita dai filosofi cinesi 'le diecimila cose', cioè l'universo»<sup>223</sup>.



Figura 1: Sengai Gibon (1750-1837), *Cerchio, triangolo, quadrato (L'universo)*. Inchiostro su carta, cm. 28,3 x 48,2. Tokyo, Idemitsu Museum of Art

Andiamo oltre l'impulso artistico infuso dallo Zen nella cultura giapponese pre-moderna e voltiamo l'attenzione verso ciò che afferma il sopramenzionato maestro Zenkei Shibayama nell'introduzione al *Mumonkan*. Egli sostiene che l'essenza religiosa dell'esperienza Zen si realizza nell'addestramento degli allievi mediante la meditazione (in cinese *chan*, in giapponese *zen* 禅) sui *kōan* e che proprio questo genere di esercizio impedisce di paragonare o comparare lo Zen alle varie forme di cultura e filosofia<sup>224</sup>. Eppure anche chiedersi cosa è un *kōan* e quale è il suo scopo è motivo di dibattito fra le diverse prospettive dottrinali e gli abbondanti studi critici.

Gli autori del volume *The Kōan. Text and Context in Zen Buddhism*<sup>225</sup>, nel delucidare significato e trasformazioni della pratica *kōan*, portano tesi dotte a rappresentare gli attriti fra l'auto-identità scolastica dello Zen e le molteplici cesure di pratica e pensiero che ne costituiscono l'evoluzione storico-culturale. Le questioni dibattute coinvolgono temi di importanza capitale, come la definizione stessa di "kōan"<sup>226</sup> e il riferimento ai testi con cui interpretare le differenze dottrinali fra le maggiori scuole. L'opera delucida

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>224</sup> Z. Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta. Testo originale, col commento del maestro zen Zenkei Shibayama*, tr. it, cit. pp. 8-12.

<sup>225</sup> S. Heine, D. Wright, (a cura di), *The Kōan: Text and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, 2000.

<sup>226</sup> *Ivi*, pp. 3-45.

inoltre la formazione istituzionale della scolastica Zen contemporanea<sup>227</sup> ed è permeata dal dibattito sempre vivo sul senso e l'utilizzo del linguaggio da parte di una tradizione che ne critica l'impiego o si descrive come indipendente dalle parole e dai testi<sup>228</sup>. Ma, come sostiene Henry Rosemont Jr., nel voler interpretare *kōan* e *mondō* spesso ci si scontra con il significato di un messaggio che non è puro concetto o mera locuzione, ma linguaggio performativo atto a realizzare una specifica esperienza di vita e il cui senso risiede nell'uso perlocutorio che la pratica meditativa permette di coltivare in funzione dell'illuminazione<sup>229</sup>.

Quest'ultimo argomento porta necessariamente a riflettere sulle possibilità da parte del linguaggio scientifico, nonché storico e antropologico, di interloquire con e di attitudini spirituali che si preannunciano libere rispetto agli incastri logici e discriminanti del pensiero "occidentale" in quanto questo stesso pensiero sarebbe la causa che impedisce di capire il motivo per cui lo Zen impiega *sūtra*, *kōan*, poesie e altre forme di rappresentazione simbolica – non solo testuali – in accompagnamento alla pratica meditativa, nonostante il contenuto letterale dei quattro versi sacri di Bodhidharma reciti:

«Un insegnamento che non dipende dai testi,  
una trasmissione speciale al di fuori della dottrina,  
che punta direttamente al cuore dell'uomo,  
per vedere la propria natura e realizzare la buddhità»<sup>230</sup>.

Con ciò, il discorso intorno alla definizione o all'interpretazione della pratica *kōan*, così come dello Zen in quanto "religione storicizzata", non solo non può giocare un ruolo secondario nella ricerca scientifica applicata allo studio storico-comparativo del Buddhismo Zen, ma ne precede filosoficamente la fondatezza. Non è infatti possibile camminare sul ventaglio della metastoria e del metalinguaggio senza ricorrere all'interrogazione e al dialogo interculturale, che consentono di mettere in gioco e se necessario confutare i nostri stessi presupposti culturali.

---

<sup>227</sup> *Ivi*, pp. 244-315.

<sup>228</sup> *Ivi*, pp. 75-109. Sullo stesso tema, cfr. anche G. V. S. Hori, *Zen Kōan Capping Phrase Books: Literary Study and the Insight "Not Founded on Words or Letters"*, in *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford, 2006, pp. 171-215.

<sup>229</sup> H. Jr. Rosemont, *The Meaning in the Use: Kōan and the Mondō as Linguistic Tools of the Zen Masters*, in "Philosophy East and West", 20, 2, pp. 116-119.

<sup>230</sup> M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 484.

#### 4. Umorismo Zen: filosofia e/o religione?

Nell'introdurre un dialogo filosofico interculturale con la scuola buddhista Zen vorrei partire dalla constatazione che i maestri «possono esprimere la loro esperienza Zen parlando, scrivendo, dipingendo, con un colpo improvviso o in molte altre maniere»<sup>231</sup>. Allora perché sostenere che il loro insegnamento non dipende dai testi così come da altre forme di espressione simbolica? Questo genere di incongruenza poggia in realtà sulla nozione di “conoscenza discriminante”, la quale coincide paradossalmente con l'ignoranza che sta all'origine del dolore umano e si manifesta attraverso il dualismo concettuale e linguistico. Esempi di dualismo sono le distinzioni *bi* e *ri*<sup>232</sup>, parola e silenzio, segno e significato, differenza e unità, relativo e assoluto, fenomeno e noumeno. La pratica *keōan* nell'addestramento degli allievi ha quindi il ruolo di «frantumare la nostra coscienza dualistica aprendo il nostro occhio spirituale interiore ad una nuova prospettiva»<sup>233</sup>.

Mirando direttamente al cuore del discepolo, la trasmissione avviene “da mente a mente” – sta “al di fuori della dottrina” – cioè si basa da una parte sull'esperienza interiore e personale di ogni individuo e dall'altra ricerca l'identificazione “Maestro-discepolo” senza il bisogno di iniziazioni, successioni, trasferimenti, dogmi o fedi<sup>234</sup>. La mente del maestro è la Mente del Buddha, la quale corrisponde a ciò che in precedenza è stata designata “illuminazione”, “vuoto”, esperienza del “non-sé”, e che in altri luoghi viene chiamata Natura Originale<sup>235</sup>, Forma senza Forma<sup>236</sup>, Tao<sup>237</sup>. Eppure tali rimangono semplici denominazioni di “ciò” che è nominato: permane un dualismo di fondo.

Così recitano i primi versi del *Daodejing*, il libro fondamentale del Taoismo, a cui gli storici riconoscono un'influenza decisiva sulle trasformazioni storiche e culturali dello Zen:

---

<sup>231</sup> Z. Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta. Testo originale, col commento del maestro zen Zenkei Shibayama*, tr. it, cit., p. 199.

<sup>232</sup> *Ivi*, pp. 177-178.

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>234</sup> *Ivi*, pp. 65-66.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>237</sup> *Ivi*, p. 145.

«Dao che come Dao può essere preso, Eterno Dao non è,  
[poiché] nome che può essere nominato, Nome Eterno non è»<sup>238</sup>.

La lingua del limite e del paradosso che pervade il *Daodejing* parte da una riflessione sul linguaggio che conduce alla presa d'atto della natura convenzionale della parola<sup>239</sup>, il cui ruolo di strumento simbolico – il dito che indica la luna – può essere dimenticato e confuso per “ciò” che esso vuole simboleggiare – la luna. Quindi cosa fare? Proferire o tacere? La domanda cade nuovamente nel dualismo e l'errore risiede nel pensare l'illuminazione come una dimensione metafisica, trascendente, al di là dell'io e del mondo: definire la Mente del Buddha libera da ogni distinzione «è in sé il peggior tipo di distinzione»<sup>240</sup>. Tra ignoranza e illuminazione, suggerisce il maestro Jōshū (778-897), non persiste alcuna assoluta contrapposizione:

«Un monaco chiese: “Cos'è l'ignoranza?”.  
Jōshū disse: “Perché non mi interroghi sull'illuminazione?”.  
Il monaco disse: “Cos'è l'illuminazione?”  
Jōshū disse: “È identica all'ignoranza”»<sup>241</sup>.

Il linguaggio para-dossale dello Zen è “indipendente” dal linguaggio convenzionale in quanto esprime ed educa alla consapevolezza della non-dualità. È qui che il sistema binario di pensiero (“o P, o Q”) cede al ritmo della logica alternativa (“sia P, sia Q”) <sup>242</sup>. L'effetto paradosso che ne deriva è il cuore stesso del kōan, ciò che lo rende capace di attraversare liberamente sia la parola sia il silenzio: i maestri fanno libero uso di entrambi sottraendosi alla scissione fra vera e falsa espressione<sup>243</sup>.

La rottura (il trascendimento, la separazione) quanto la relazione (l'opposizione, l'unità, le connessioni) fra sovrumano e mondano<sup>244</sup> non sono immuni dal medesimo tipo di

---

<sup>238</sup> L. Tsu, A. Andreini (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù. Testo cinese a fronte*, tr. it., Einaudi, Torino, 2018, p. 3.

<sup>239</sup> *Ivi*, p. XXVIII-XXXIII.

<sup>240</sup> Y. Hoffmann (a cura di), *Zen radicale. I detti del maestro Jōshū*, tr. it., Ubaldini, Roma, 1979, p. 63.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>242</sup> L. Salmon, *I meccanismi dell'umorismo. Dalla teoria pirandelliana all'opera di Sergej Dovlatov*, cit., pp. 130.

<sup>243</sup> Z. Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta. Testo originale, col commento del maestro zen Zenkei Shibayama*, tr. it, cit., p. 179.

<sup>244</sup> G. Maspero, A. M. Mazzanti (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario*

decostruzione:

«Un monaco chiese: “Cos’è ‘santo?’”.

Jōshū disse: “Il comune”.

Il monaco disse: “Cos’è ‘comune?’”.

Jōshū disse: “Il non santo”.

Il monaco disse: “Quando non è né comune né santo, che succede?”.

Jōshū disse: “Che bel monaco zen!”<sup>245</sup>.

La non-rottura, cioè l’a-dualità desacralizzante messa in pratica dai maestri Zen ha lo scopo di impedire all’allievo di sviluppare un attaccamento verso tutto ciò che può essere santificato o fatto oggetto di adorazione, primo fra tutti il Buddha: «incontrando un buddha uccidete il buddha, incontrando un patriarca uccidete il patriarca [...] e raggiungerete l’emancipazione»<sup>246</sup>, afferma Rinzai Gigen (m. 866), l’eponimo fondatore della scuola Rinzai. Il collasso estetico del sublime<sup>247</sup> che deriva dall’esperienza desacralizzante dello Zen avrebbe infatti la funzione di annichilire l’esaltazione di idoli, icone, metodi o concetti che per l’allievo hanno acquisito un’aura di sacralità nel corso dell’addestramento. Sono diversi gli episodi in cui si narra un maestro utilizzare la blasfemia<sup>248</sup> o ricorrere ad atti estremi come urla, grida, colpi<sup>249</sup> e persino bruciare opere e manufatti<sup>250</sup>.

Lo Zen si caratterizza a tratti desacralizzante e iconoclasta<sup>251</sup>, ma allo stesso tempo esercita festosamente la celebrazione della vita mondana e della quotidianità<sup>252</sup>. L’idea che l’illuminazione trovi espressione anche nella volgarità e nel desiderio sessuale<sup>253</sup> è magnificata dalle poesie del maestro Ikkyū, di cui vorrei elogiare l’impegno alla critica della corruzione che dilagava fra le istituzioni del suo tempo:

«Scimmiettando l’antica sapienza voi gonfiate l’inganno,

---

*della nascita*, cit., pp. 101-110

<sup>245</sup> Y. Hoffmann (a cura di), *Zen radicale. I detti del maestro Jōshū*, tr. it., cit., p. 116.

<sup>246</sup> R. F. Sasaki (a cura di), *La raccolta di Lin-chi*, tr. it., Ubaldini, Roma, 2017, p. 83.

<sup>247</sup> C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, Wipf and Stocks Publishers, Eugene, 1989, pp. 70-75.

<sup>248</sup> R. F. Sasaki (a cura di), *La raccolta di Lin-chi*, tr. it., cit., pp. 29-30.

<sup>249</sup> *Ivi*, pp. 30-33.

<sup>250</sup> C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., pp. 60-62

<sup>251</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

<sup>252</sup> *Ivi*, pp. 89-96.

<sup>253</sup> O. Civardi (a cura di), *Nuvole vaganti. La raccolta di un maestro zen*, tr. it., cit., pp. 66-71.



Ogni giorno chinando ossequienti la schiena ai potenti.  
Tonache tronfie e impudenti ordinate alla gloria del mondo,  
V'agghindate del broccato più fino come tante puttane al casino»<sup>254</sup>.

Avendo in parte attraversato i versi di Ikkyū, i discorsi di Rinzai e i *kōan* di Jōshū, mi domando se essi non dimostrino l'esistenza di personalità autonome e attitudini critiche nei riguardi dell'autorità nel passato di culture "non-occidentali", contro-dicendo quanto sostenuto da Löwith. Inoltre, guardando alla varietà delle rappresentazioni, dei simboli e dei personaggi che emergono dalla letteratura Zen, mi chiedo se l'opinione di Hegel secondo la quale il pensiero orientale si esprime per mezzo di rappresentazioni "religiose" non sia alquanto riduttiva. D'altra parte, il modo in cui Hegel caratterizza la nozione di "religione" dubito coincida con l'interpretazione – difatti più inclusiva, fluida e formalizzata – che oggi ne fornisce la Storia delle religioni.

Secondo Gasparro sono due gli elementi sui quali fondare la *qualitas* peculiare dei fenomeni religiosi: *a*) una "rottura di livello" che si riferisce a un *supra* e a un *prius* di presenze non-umane o sovrumane<sup>255</sup>; *b*) la connessione dialettica fra un complesso di credenze e di comportamenti, atti a mettere in rapporto l'individuo e il gruppo sociale con le potenze sovrumane<sup>256</sup>. Nello Zen, però, tanto la "rottura di livello" quanto l'esistenza di presenze "non-umane" sono oggettivazioni da cui doversi liberare.

«Senza porta è la Porta del Dharma»<sup>257</sup>, avverte il maestro Mumon (1183-1260). Una volta attraversata – una volta gettata la mente discriminante che rompe la realtà fra sapienza e ignoranza, non-umano (divino) e umano – affiora la consapevolezza della non-rottura, dove non sussiste alcuna relazione verticale fra un "sopra" e un "sotto" così come non permane alcun rapporto di successione temporale fra un "prima" e un "dopo". Qui ed ora ogni essere senziente sempre possiede la natura di Buddha<sup>258</sup>.

Inoltre dubito si possa sostenere che lo Zen accolga in sé una dialettica volta a instaurare relazioni con presenze non-umane o sovra-umane, ma anzi guidi lo spirito degli allievi verso l'emancipazione interiore. A dimostrazione di ciò, seguono due

---

<sup>254</sup>Ivi, pp. 121.

<sup>255</sup>G. F. Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., pp. 7-9.

<sup>256</sup>Ivi, p. 9.

<sup>257</sup>Z. Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta. Testo originale, col commento del maestro zen Zenkei Shibayama*, tr. it, cit., p. 19.

<sup>258</sup>Ivi, pp. 27-32.

illustrazioni. La prima è un'opera di Sengai (con parte del commento di Suzuki) che raffigura il personaggio di Hotei, anche chiamato il Buddha Sorridente<sup>259</sup>, mentre indica la luna e canta insieme a un bambino.

«Hotei è una sorta di patrono dei bambini: ovunque egli vada né è circondato e il suo cuore è così vicino a loro da essere egli stesso un fanciullo, l'innocenza impersonificata, l'immagine stessa del disinteresse, della libertà e dell'umorismo»<sup>260</sup>.



Figura 2: Sengai Gibon (1750-1837), *Lode a Shigestu Budai*. Inchiostro su carta. 54,1 x 60,4 cm. Tokyo, Idemitsu Museum of Art.

La seconda opera che vorrei discutere un ritratto dell'antico maestro Bodhidharma da parte di Hakuin Ekaku (1686-1769). Bodhidharma e Hotei sono rispettivamente emblemi di risoluta serietà e vivace risata<sup>261</sup>. Conrad Hyers li descrive come figure buffe e clownesche la cui caratteristica fondamentale sta nella sfida alla dualità e alla

<sup>259</sup>C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., p. 26

<sup>260</sup>D. T. Suzuki, (a cura di), *Il maestro zen Sengai. Poesie e disegni a china*, tr. it., cit., p. 187.

<sup>261</sup>C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., p. 25.

gerarchizzazione che eleva una persona al di sopra di un'altra<sup>262</sup>.

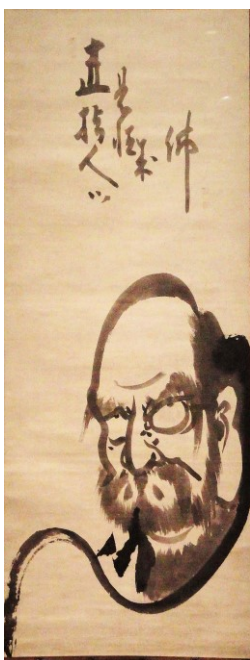


Figura 3: Hakuin Ekaku (1686-1769), *Daruma*. Inchiostro su carta, 116,8 x 50,1cm. Indiana, Indianapolis Museum of Art

Davanti a questi ritratti, sostiene Massimo Raveri, il discepolo medita su una contraddizione: «Da una parte il dipinto immortalava una persona santa, portatrice della verità della Via verso l'illuminazione, ma il proporla come una caricatura induce a un ridere spontaneo, e il riso è un distanziamento critico»<sup>263</sup>. Da qui la consuetudine di ridere del fondatore stesso dello Zen, Bodhidharma, al fine di evitare assolutizzazioni di carattere fideistico o dogmatico<sup>264</sup>. Eppure non si tratta di una risata comica, derisoria, contrapposta alla serietà<sup>265</sup>, ma di una risata matura e traboccante di compassione<sup>266</sup>. Il serio si trova nel comico e il comico nel serio<sup>267</sup>: il risultato è l'umorismo Zen, la cui ricerca però è stata sempre circostanziata all'interno dell'area divulgativa che interpreta lo Zen nei termini di scuola religiosa.

Reginald Horace Blyth arriva persino a sostenere che lo *humor* è l'essenza stessa dello Zen e che lo Zen è preminentemente e unicamente umoristico<sup>268</sup>, non ortodosso, pur essendo “religione”<sup>269</sup>. Una tesi più moderata sul rapporto tra *humor* e Zen è sostenuta da Hyers, che vede nell'umorismo una tecnica e un'espressione dell'illuminazione poiché da una parte rompe le categorie attraverso cui l'esperienza viene dualizzata e dall'altra si manifesta nella risata che è rivelazione di non-attaccamento – distanziamento critico – e di compassione<sup>270</sup>. Come Blyth però, anche Hyers vede nello Zen e nell'umorismo in esso contenuto delle manifestazioni di caratura religiosa<sup>271</sup>. Ciononostante, entrambi non

<sup>262</sup> *Ivi*, p. 43. Sullo stesso tema cfr. anche C. Hyers, *The Ancient Zen Master as Clown-Figure and Comic Midwifery*, in “Philosophy East and West”, 20, 1, pp. 3-18.

<sup>263</sup> M. Bettini, M. Raveri, F. Remotti, *Ridere degli dei, ridere con gli dei*, Il Mulino, Bologna, 2020, p. 143.

<sup>264</sup> *Ivi*, pp. 144-145.

<sup>265</sup> C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., p. 46.

<sup>266</sup> *Ivi*, pp. 166-169.

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>268</sup> R. H. Blyth, *Oriental Humour*, The Hokuseido Press, Tōkyō, 1959, pp. 87-89.

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>270</sup> C. Hyers, *Humor in Zen: Comic Midwifery*, in “Philosophy East and West”, 39, 3, pp. 267-277.

<sup>271</sup> C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., p. 89.

forniscono alcuna teoria o categoria di “religione” sufficientemente competitiva sul piano divulgativo da essere condivisa dalla gran parte degli interpreti. Per di più Hyers si dimostra più deciso e preciso nella comparazione dell’addestramento Zen con la maieutica socratica<sup>272</sup>, ovvero sia l’arte dell’ostetrica per la quale Socrate, secondo l’interpretazione che Platone fornisce nel *Teeteto*, si sarebbe comportato come una levatrice, aiutando l’altro a partorire da sé la verità mediante il dialogo col maestro<sup>273</sup>.

A tal proposito è curioso osservare come, da un punto di vista performativo, sia l’insegnamento socratico contenuto nell’*Apologia* sia la letteratura *kōan* della Scuola Zen impiegano la forma dialogica – un susseguirsi di domande e risposte – come linguaggio de-programmatore nel senso designato da Salmon, con la differenza che l’effetto paradossale che si manifesta nello Zen è subitaneo e intuitivo in virtù della stilizzazione estetica che caratterizza l’anedddotica e l’apforistica *kōan*<sup>274</sup>. In modo del tutto analogo Hyers paragona l’atto di cogliere il punto di una battuta con la realizzazione fulminea dell’illuminazione<sup>275</sup>.

Queste posizioni si avvicinano paurosamente ad alcuni requisiti che secondo Morreall sono necessari, seppur non sufficienti, per scatenare una reazione di riso, cioè un’inversione cognitiva e la subitanità di quell’inversione<sup>276</sup>. In questo modo è forse possibile salvaguardare senza troppe forzature la relazione fra episodi di illuminazione accompagnati da forti risate e l’umorismo Zen all’interno di una “terapia shock”<sup>277</sup>, dove il maestro in quanto ostetrico gioca sul piano della de-programmazione umoristica sfruttando una particolare stilizzazione estetica del paradosso che induce a riflettere secondo intuizione e stimola la risata.

Dunque lo Zen e la filosofia socratica sembrano condividere non pochi elementi in comune, nonostante la concezione più diffusa e condivisa dello Zen in quanto religione vede in esso la somma di un insieme di pratiche spirituali non-filosofiche o anti-filosofiche. Ma ciò lo si deve principalmente al luogo comune secondo cui la filosofia non ha niente a che vedere con esercizi spirituali protesi a trasformare radicalmente il soggetto/oggetto della cura. A tal proposito, Hadot suggerisce di riscoprire l’origine

---

<sup>272</sup> *Ivi*, 128-137.

<sup>273</sup> C. Hyers, *Humor in Zen: Comic Midwifery*, in “Philosophy East and West”, 39, 3, pp. 267-277.

<sup>274</sup> L. Salmon, *I meccanismi dell’umorismo. Dalla teoria pirandelliana all’opera di Sergej Dostoevskij*, cit., pp. 129-132.

<sup>275</sup> C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., pp. 145-150.

<sup>276</sup> J. Morreall (a cura di), *The philosophy of Laughter and Humor*, cit., p. 133.

<sup>277</sup> C. Hyers, *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, cit., pp. 150-157.

filosofica degli esercizi spirituali per meglio comprendere l'opposizione fra filosofia e religione, che secondo il francese non è da ricercare nell'utilizzo di tecniche volte alla trasformazione del soggetto, quanto nella critica purificatrice e distruttrice attraverso cui la filosofia suole razionalizzare i miti religiosi, svuotandoli del loro contenuto mitico e attribuendo loro un contenuto filosofico<sup>278</sup>. Ma qui si rischia di ripercorrere lo stesso errore delle posizioni sinora criticate con i termini invertiti: pensare la filosofia come antireligiosa. Secondo James W. Heisig, il problema del rapporto tra filosofia e Zen risiede infatti nel presupposto che caratterizza il pensiero filosofico "occidentale" e scientifico in generale, cioè «la netta demarcazione tra filosofia e religione»<sup>279</sup>.

Perciò, dopo una lunga serie di confronti fra diverse posizioni sulla natura religiosa e/o filosofica del Buddhismo Zen, vorrei finalmente palesare che mio intento non è mai stato quello di dimostrare la superiorità o l'adeguatezza teorica dell'una o dell'altra posizione, quanto piuttosto di sollecitare il seguente interrogativo: è possibile dialogare con lo Zen sulla base della demarcazione e dell'autonomia di "filosofia" e "religione" in quanto categorie di un sapere fine a sé stesso? Forse, il problema non è tanto l'elemento o la qualità sulla quale giustificare il contrasto – la rottura di livello, la presenza di entità non-umane o sovrumane, la sottomissione all'autorità, l'assenza di criticismo o la rappresentazione mitica – ma l'atto stesso di distinguere e comparare determinati fenomeni "religiosi" e/o "filosofici" con lo scopo di categorizzare, identificare o produrre conoscenza fine sé stessa, che in quanto tale sceglie deliberatamente di ignorare il presupposto culturale *par excellence* della stessa ricerca accademica: la coincidenza tra linguaggio, pensiero, conoscenza (duali) e verità. Difatti, l'antropologia culturale e la Storia delle religioni, nell'applicazione dei rispettivi metodi di ricerca, non si svincolano e anzi poggiano su quel particolare pre-concetto "filosofico" (nel senso "occidentale" del termine). Com'è possibile quindi, per queste ed altre materie, comprendere una "dottrina indipendente dai testi", oppure "capire una battuta" che gioca sulla paradossalità dell'esistenza?

In ultima, mi domando se la paradossalità e l'umorismo non possano essere in questo contesto uno strumento filosofico mediante il quale instaurare un dialogo interculturale con la scuola buddhista Zen e smarcarsi al contempo dalle critiche che vietano al vivere

---

<sup>278</sup> *Ivi*, pp. 51-53.

<sup>279</sup> J. W. Heisig, *Filosofi del nulla. Un saggio sulla scuola di Kyoto: Volume 6*, tr. it., Chisokudō Publications Nagoya, 2017, pp. 29.

filosofico – culturalmente stereotipato, qui riscoperto – di interagire e incontrare tradizioni di pensiero altre. Invero, se alla domanda “lo Zen e l’umorismo possono essere oggetto di riflessione, dialogo o critica filosofica?” vi si risponde negativamente motivando la risposta sulla base della contrapposizione tra filosofia “occidentale” – intesa come discorso logico-razionale che procede per identità, differenze o dualismi allo scopo di produrre conoscenza fine a sé stessa – e tradizioni di pensiero “extra-occidentali” perché definite irrazionali e illogiche, ne deriva una vera e propria contraddizione: dire attraverso il *logos* “ciò” che il *logos* non può dire.

## CONCLUSIONE

Il qui presente elaborato ha preso le mosse, anzitutto, dalla constatazione di un contesto disciplinare dove le condizioni per un'indagine conoscitiva e scientifica sono rappresentate all'interno della trilogia "soggetto-metodo-oggetto". In seguito, si è visto come l'identità, l'operatività e il territorio di una disciplina scientifica possono variare a seconda delle trasformazioni che la ricerca compie su sé stessa al momento dell'incontro o dello scontro con l'alterità culturale. Sia l'antropologia culturale sia la Storia delle religioni hanno perseverato e tutt'ora perdurano l'incontro con altre culture, i cui benefici risiedono nell'individuazione e nella rivisitazione dei limiti interpretativi dei propri orizzonti disciplinari. La filosofia, d'altra parte, ha ricalcato anziché riscoprire i confini che la vedono diretta manifestazione di una conoscenza e di un discorso rigorosamente logico, razionale, serio, nonché di origine greca e per essenza germanico. Questo approccio non solo riduce il territorio della ricerca filosofica all'interno di significati e pensieri strettamente legati alla cultura europea e americana, ma ignora per sua stessa volontà un'indagine altrettanto rigorosa sul sapere e le conoscenze originarie e originali di diverse culture.

Eppure, come spero di aver comprovato, anche la filosofia *può* riscoprirsi, in quanto capace di portare avanti un disvelamento radicale del suo stesso essere "filo-sofia". Da una parte, essa è legittimata a trasformare la propria auto-consapevolezza – trasformazione che ha caratterizzato sia l'evoluzione metodologica dell'antropologia, sia l'oggetto di studio della Storia delle religioni – e dall'altra, in virtù della sua linfa socratica, necessita dell'Alterità e dell'atto stesso della riscoperta per potersi applicare nell'interrogazione, nella confutazione – momenti in cui la filosofia prende vita come etica dialogica – e nella cura di sé e di chiunque si incontra – luoghi nei quali la filosofia diviene etica terapeutica. Inoltre, grazie al concetto di *intercultura* e alla dialettica dell'*attraversamento*, ho mostrato come il filosofo socratico sia capace di muoversi e sostare *tra culture* mettendo in pratica il *dialogo interculturale* – differente dalla

comparazione nei mezzi e nei fini. Si tratta insomma, questa, di una confutazione che muove dall'interno della cultura "occidentale" della stessa filosofia nell'adozione di un modello normativo e ritenuto "occidentale" di filosofia – quello socratico – che si dimostra radicalmente diverso da modelli normativi altrettanto "occidentali" – come quelli hegeliani e platonici.

Infine è stata messa in opera un'interrogazione rivolta sia all'interno che all'esterno dei tratteggi culturali filosofici. Procedendo per via euristica nell'identificazione dell'umorismo come un particolare modo di essere e pensare che convive con l'incongruenza dell'esistenza e della conoscenza umane, si domanda se questo non sia un atteggiamento affine all'etica filosofica socratica e se la filosofia attuale non debba imparare a ridere – umoristicamente – vista l'eccessiva serietà con cui generalmente la si pratica. In seguito, è stata messa a punto una vasta rassegna di posizioni contrastanti sulla via da seguire o non seguire quando si tratta di definire, interpretare ed esprimere l'essenza della scuola buddhista Zen, sempre allo scopo di sollecitare un'interrogazione: è possibile una divulgazione scientifica dello *humor* e dello Zen che faccia uso esclusivo del metodo comparativo o storico-religioso senza il rischio di incomprensioni o incoerenze nel sistema del sapere per come esso si esprime nel discorso accademico? Non è contraddittorio e anzi paradossale da parte di settori scientifici specializzati nello studio di fenomeni o eventi storico-culturali pensare agli stessi come irrazionali, e per questo escluderli dalla ricerca filosofica? Domande, queste, che spero sollecitino la ricerca filosofica anche accademica a prendersi finalmente cura di sé stessa.



## BIBLIOGRAFIA

### CLASSICI DEL PENSIERO SINO-GIAPPONESE

Sasaki R. F. (a cura di), *La raccolta di Lin-chi*, tr. it., Ubaldini, Roma, 2017

Shibayama Z., *Mumonkan. La porta senza porta. Testo originale, col commento del maestro zen Zenkei Shibayama*, tr. It, Ubaldini, Roma, 1977

Tsu L., Andreini A. (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù. Testo cinese a fronte*, tr. it., Einaudi, Torino, 2018

### TESTI SUL BUDDHISMO ZEN

Raveri M., *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014

Rosemont H. Jr., *Is Zen Buddhism a philosophy?*, in “Philosophy East and West”, 20, 1, pp. 63-72

Suzuki D. T., *Saggi sul buddhismo zen*, tr. it., Mediterranee, Roma, 1975

Tollini A., *L'ideale della via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medioevale*, Einaudi, Torino, 2017

Tollini A., *Lo zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino, 2012

Williams P., *Il buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, tr. it., Ubaldini, Roma, 1990

### STUDI SU KŌAN E SUMIE.

Civardi O. (a cura di), *Nuvole vaganti. La raccolta di un maestro zen*, tr. it., Ubaldini, Roma, 2012

Heine S. e Wright D. (a cura di), *The Koan: Text and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, 2000

Heine S. e Wright, D. (a cura di), *Zen classic: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford, 2006.

Hoffmann Y. (a cura di), *Zen radicale. I detti del maestro Jōshū*, tr. it., Ubaldini, Roma, 1979

Rosemont H. Jr., *The Meaning in the Use: Kōan and the Mondō as Linguistic Tools of the Zen Masters*, in "Philosophy East and West", 20, 2, pp. 109-119

Stevens J., *Three Zen Master: Ikkyū, Hakuin, and Rykōan*, Kōdansha International, Tōkyō, 2013

Suzuki D. T. (a cura di), *Il maestro zen Sengai. Poesie e disegni a china*, tr. it., Guanda, Parma, 1988

## TESTI DI ANTROPOLOGIA E STORIA DELLE RELIGIONI

Altan C. T., *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano, 1983

Ananta K. G. e Clammer J., *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London, 2013

Bianchi U., *Saggi di metodologia di storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1979

Dégerando J., M., *The Observation of Savage Peoples*, tr. en., University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1969

Fabietti U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2020

Fabietti U., *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2015

Filorama G., Massenzio M., Raveri M. e Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1998

Gasparro G. F., *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2011

Geertz C., *Interpretazione di culture*, tr. it., Mulino, Bologna, 1988

Maspero G. e Mazzanti A. M. (a cura di), *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, Santa Croce, Roma, 2022

Rossi P. (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino, 1970

Scarpi P., *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, Ponte alle Grazie, Milano, 2010

## CLASSICI DELLA FILOSOFIA

Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2017

- Fichte J. G., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, tr. it., UTET, Torino, 1999
- Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2011
- Foucault M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. III: 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2020
- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2009
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1968
- Platone, *La Repubblica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 1994
- Platone, *Sofista*, tr. it., BUR Rizzoli, Milano, 2016
- Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2017
- Platone, *Simposio*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2017
- Platone, *Filebo*, tr. it., Bompiani, Firenze-Milano, 2018

#### STUDI CRITICI

- Davis B. W., Schroeder, B., Wirth, J., M., *Japanese and Continental Philosophy. Conversation with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011
- Davis B. W., *Introduction: What is Japanese Philosophy?*, in "The Oxford Handbook of Japanese Philosophy", Oxford University Press, Oxford, 2019
- Ghilardi M., *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia, 2017
- Ghilardi M., *La filosofia giapponese*, Morcelliana, Brescia, 2018
- Ghilardi M., *L'estetica giapponese moderna*, Morcelliana, Brescia, 2016
- Hadot P., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it., Einaudi, Torino, 2008
- Heisig J. W., *Filosofi del nulla. Un saggio sulla scuola di Kyoto: Volume 6*, Chisokudō Publications Nagoya, 2017
- Jullien F., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2017
- Marcato L. (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015

Pasqualotto G., *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Venezia, 1992

Pasqualotto G., *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 2007

Pasqualotto G., *Filosofia e globalizzazione. Intercultura tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2011

Ricca L., *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Carrocci, Roma, 2015

Richie D., *Sull'estetica giapponese*, tr. it., Lindau, Torino, 2009

Terrosi R., *La bellezza in oriente. Introduzione all'estetica orientale*, goWare, Firenze, 2014

## STUDI SULL'UMORISMO

Berger P. L., *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2014

Bettini M., Raveri M. e Remotti F., *Ridere degli dei, ridere con gli dei*, Il Mulino, Bologna, 2020

Blyth R. H., *Oriental Humour*, The Hokuseido Press, Tōkyō, 1959

Carroll N., *Humor: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2014

Ceccarelli F., *Sorriso e riso*, Einaudi, Torino, 1988

Ercoli L., *Filosofia dell'umorismo*, Schibboleth, Roma, 2013

Gilhus I. S., *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*, Routledge, London-New York, 1997

Hyers C., *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*, Wipf and Stocks Publishers, Eugene, 1989

Hyers C., *Humor in Zen: Comic Midwifery*, in "Philosophy East and West", 39, 3, pp. 267-277

Hyers C., *The Ancient Zen Master as Clown-Figure and Comic Midwifery*, in "Philosophy East and West", 20, 1, pp. 3-18

Mindness H., *Laughter and Liberation*, Routledge, London, 1971

Morreall J., *The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany, 1987

Morreall J., *The Rejection of Humor in Western Thought*, in “Philosophy East and West”, 39, 3, pp. 243-265

Paulos J. A., *Penso, dunque rido. L'altra faccia della filosofia*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2004

Plessner H., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it., Bompiani, Milano, 2017

Salmon L., *I meccanismi dell'umorismo. Dalla teoria pirandelliana all'opera di Sergej Dovlatov*, Francoangeli, Milano, 2018