

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La liberazione dal male nello hinduismo. Elementi di teodicea nella religione indiana tradizionale

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/81553> since

Publisher:

Fridericiana Editrice Universitaria

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

La liberazione dal male nello hinduismo.

Elementi di teodicea nella religione indiana tradizionale

Alberto Pelissero

Perché i bambini soffrono e muoiono? La domanda da cui prendere le mosse è sempre quella di F. Dostoevskij (*I fratelli Karamazov*), e sintetizza al meglio il problema della sofferenza ingiusta, non redenta da una possibile spiegazione pedagogica, redentiva o retributiva. Anche il pensiero indiano classico si è posto problemi analoghi, ma come si vedrà, e come sarebbe legittimo attendersi, fornendo spiegazioni e interpretazioni non perfettamente sovrapponibili alle soluzioni adottate in ambito greco-latino o ebraico-cristiano.

Per andare sul sicuro ci baseremo sul *Mahābhārata*, il grande poema epico della tradizione sanscrita, basandoci sul principio ermeneutico secondo il quale “ciò che c’è qui si può trovare anche altrove, ciò che qui non c’è non si trova da nessuna parte” (*Mahābhārata, vulgata, 1,62,53*), espressione di un orgoglioso principio di onnicomprensività e di esaustività dell’opera.

C’era una volta un re di nome Pratīpa, che mentre era intento a praticare l’ascesi fu distratto da una ninfa celeste di straordinaria bellezza che accostatasi a lui gli si sedette sulla coscia destra, pregandolo di accettarla come sua sposa. Il re dovette rifiutare perché la scelta era caduta sulla gamba destra, riservata alle figlie e alle cognate, anziché sulla sinistra, riservata alle mogli, ma propose alla fanciulla di sposare in vece sua il proprio figlio, peraltro non ancora nato. La fanciulla accettò di buon grado, ponendo però una condizione: il novello sposo non avrebbe dovuto per alcun motivo mettere in questione il comportamento della sposa. Il re fu benedetto dalla nascita di un figlio maschio, cui fu imposto il nome di Śaṃtanu. Alla sua maggiore età Pratīpa gli cedette il trono e si ritirò nelle selve. Śaṃtanu a tempo debito fu informato del desiderio paterno che andasse in sposa alla misteriosa fanciulla, e fu ammonito sulla necessità di attenersi al divieto di porne in discussione la condotta, e inoltre di non chiederle chi fosse o donde provenisse. Senza conoscerne l’identità, incontrò la giovane mentre era impegnato in una battuta di caccia, e la chiese in sposa rapito dalla sua avvenenza. Lei acconsentì, rivelando di essere la sposa promessa secondo l’impegno del padre Pratīpa, e gli ricordò l’impegno di non interferire nella sua condotta, e il divieto di rivolgerle mai parole sgradevoli, aggiungendo che sino a quando tali condizioni fossero state

soddisfatte sarebbe vissuta con lui, ma sarebbe stata costretta a lasciarlo immediatamente se il voto fosse stato infranto. La coppia all'inizio visse felicemente il matrimonio e fu allietata da otto figli maschi. Ma per il re cominciò il tormento, perché i primi sette figli subirono una eguale terribile e inspiegabile sorte: appena nati la madre li annegava nella Gaṅgā, rivolgendo loro l'amorevole espressione "lo faccio per il tuo bene". Fedele alla promessa, il re non osava chiedere nulla, per timore che la sposa lo abbandonasse. Ma alla nascita dell'ottavo figlio, prima che il suo destino si compisse come per quelli che lo avevano preceduto, il cuore di Śaṁtanu non resse, ed egli rivolse alla sposa le seguenti parole: "Non ucciderlo! Chi sei, da dove vieni? Perché ti ostini a uccidere i tuoi stessi figli? Grande è il peso delle tue colpe!" La risposta fu rivelatrice: "O tu desideroso di progenie, il tuo desiderio è stato soddisfatto, sei divenuto il primo tra i progenitori. Non distruggerò questo tuo figlio. Ma secondo i nostri accordi il periodo della nostra convivenza è terminato. Io sono la dea Gaṅgā, ognora venerata dai nobili saggi, e ho vissuto sinora insieme a te per compiere i disegni dei celesti. Gli otto illustri possenti Vasu¹ hanno dovuto assumere forma umana per una maledizione del saggio Vasiṣṭha. Nessun altro oltre a te su questa terra meritava l'onore di esserne il padre; a nessuno oltre a me, ninfa celeste in sembianze umane, spettava di esserne la madre. Per generarli acconsentii a divenire una semplice donna. Divenuto padre degli otto Vasu, ti sei guadagnato vaste plaghe di perenne beatitudine. Tra me e i Vasu era convenuto che li avrei liberati del loro involucro umano non appena nati, affrancandoli così dalla maledizione del veggente. Ti benedico e ti lascio, ma tieni con te questo tuo figlio dai rigidi voti, e imponigli il nome di Gaṅgādatta ["donato dalla Gaṅgā]." A questo punto Śaṁtanu invoca un'interpretazione dell'enigma di cui è stato involontario protagonista. La spiegazione offerta da Gaṅgā è la seguente. Il saggio Vasiṣṭha aveva ottenuto in dono la vacca celeste Nandinī, in grado di esaudire ogni desiderio. La moglie di Dyū, uno dei Vasu che si trovavano a passare nelle selve in cui pascolava, espresse la brama di impossessarsene. Dyū, aiutato dai fratelli, si macchiò del furto dell'animale sacro. Tornato al suo romitorio, Vasiṣṭha colpì con una maledizione i ladri, condannandoli a rinascere sulla terra. A nulla valsero le suppliche dei terrorizzati Vasu, che riuscirono solo a mitigare gli effetti della punizione: sette sarebbero rinati e immediatamente ricondotti al cielo, l'ottavo, Dyū, avrebbe dimorato a lungo in terra ma sarebbe rimasto senza figli. Il destino dell'unico sopravvissuto degli otto figli di Śaṁtanu è segnato: il bambino donato dalla Gaṅgā (Gaṅgādatta, Gāṅgeya), meglio noto

¹ Gli otto Vasu ("buoni, generosi") sono una specie di entità collettiva, un gruppo di divinità vediche di scarsa o nulla rilevanza individuale, forse originariamente personificazioni di fenomeni naturali, cui successivamente fu messo a capo Indra (o Agni o Viṣṇu), i cui nomi variano a seconda degli elenchi, perlopiù dovuti ai *purāṇa*, le compilazioni mitologiche del medioevo indiano: Āp (connesso all'elemento acqua, *ap*; alterna con Ahan, "giorno"), Dhruva (la stella polare), Soma (la luna), Dhava o Dhara, Anila (vento), Anala o Pāvaka (fuoco), Pratyūṣa (alba) e Prabhāsa (luce). Nel *Mahābhārata* loro capo è Dyū (o Dyau, "cielo [diurno]" e quindi "giorno" forse sostituito di Ahan o più probabilmente di Prabhāsa, la luce diurna).

come Devavrata, sarebbe diventato Bhīṣma, “il tremendo”, per l’irrevocabile voto di castità carpitogli dal padre, uno dei principali protagonisti del *Mahābhārata*, quel “grande avo” (*pitāmaha*), antenato comune della stirpe dei Kaurava e di quella dei Pāṇḍava (*Mahābhārata, vulgata*, 1,7,97-99).

Anzitutto è interessante notare come l’eziologia della maledizione sia notevolmente meno carica di significato morale, quasi sproporzionata alla colpa commessa, secondo il resoconto fornito dai Vasu medesimi nella lettura precedente a quelle che sono state appena riassunte (*Mahābhārata, vulgata*, 1,7,96). Qui la trasgressione che porta alla rinascita terrestre consiste semplicemente nel fatto di non essersi accorti della presenza di Vasiṣṭha e di essere passati oltre senza riverirlo mentre vagavano nella selva che gli serviva da romitorio. Nel medesimo passo viene narrata l’eziologia del destino di Śaṃtanu, che in una nascita precedente avrebbe mancato di rispetto alla dea Gaṅgā, non chinando il capo di fronte alla sua nudità. Il risultato è che sarà condannato a rinascere per subirne un comportamento oltraggioso: solo il momento in cui si lascerà andare all’emozione dell’ira segnerà la fine del castigo. Gaṅgā stessa poi avrebbe insistito perché il suo rapporto con Śaṃtanu non risultasse del tutto infruttuoso, e avrebbe ottenuto che uno degli otto figli potesse sopravvivere. Questo è un ottimo esempio dell’eterogenesi dei fini tipica del meccanismo di retribuzione delle azioni che sta alla base del ciclo delle rinascite: Devavrata, il futuro Bhīṣma, sopravvive sia per espressa volontà di sua madre sia perché condannato da una maledizione a restare per lungo tempo in forma umana, sia infine per diretto intervento del padre che infrange il voto di silenzio verso la condotta della moglie per salvarlo.

La storia scelta per aprire il nostro intervento consente in primo luogo di introdurre il meccanismo del ciclo delle rinascite (*samsāra*), regolato dalla legge di retribuzione delle azioni (*karman*), che rappresenta probabilmente la più nota soluzione a diversi problemi relativi alla sfera della teodicea tra quelle adottate nella religione indiana tradizionale. Non a caso abbiamo impiegato il termine “eziologia” per riferirci al meccanismo di retribuzione delle azioni che sta alla base del ciclo delle rinascite. Non ci riferiamo tanto al valore mitologico del termine, per quanto l’eziologia mitica degli eventi sia parte importante della macchina mitologica specialmente nelle due epiche maggiori, quanto al suo significato medico: il male è concepito come un evento traumatico, un *vulnus*, o meglio ancora come una malattia di cui è necessario esaminare i sintomi e rintracciare le cause per poterne eventualmente prescrivere una terapia che ne consenta l’eliminazione o almeno il controllo. Il male dunque non è un principio metafisico, ma piuttosto una disfunzione dell’organismo, non è reificabile più di quanto non lo sia la malattia, e bisogna investigarne le cause, cercare di astenersi da comportamenti favorevoli al suo consolidamento, per quanto non si possa mai essere completamente sicuri di averlo debellato definitivamente, almeno fino a quando si rimane entro una prospettiva mondana. Allo stesso tempo l’accettazione del meccanismo retributivo

comporta una piena assunzione di responsabilità, per cui non sono accettabili scappatoie soteriologiche, che trovano bensì spazio nella dimensione devozionale, ma che sono considerate appunto alla stregua di eccezioni che la sovrabbondanza dell'amore divino concede al devoto, per quanto immeritevole egli possa essere. Chi accetta la legge del *karman* senza prendere rifugio nell'amore partecipe (*bhakti*) della divinità di elezione si assume in tutto e per tutto la responsabilità del proprio destino, senza tentazioni vittimistiche o scorciatoie devozionali. Come vedremo, è precisamente questa la posizione di uno dei personaggi femminili più importanti del *Mahābhārata*, ossia Draupadī.

Ma prima di proseguire sarà meglio chiarirsi le idee sulle domande che la teodicea occidentale suole porsi, per vedere se siano le stesse che inquietano l'animo indiano. In sintesi, il problema del male può trovare tre soluzioni. Se viene concepito in termini metafisici può configurarsi come mero non-essere (stoicismo, neoplatonismo, Leibniz, Hegel), o come una dualità, un dissidio o un contrasto entro l'essere (manicheismo, Böhme, Schelling). Se invece viene concepito in termini soggettivi, si delinea come l'oggetto di una appetizione negativa o di un giudizio negativo (Hobbes, Spinoza, Locke, Kant); fino ad ammettere l'impotenza di Dio a impedirlo (H. Jonas) o la sua presenza come traccia vinta da sempre ma non eliminabile (L. Pareyson). Più tecnicamente il problema del male si pone nei termini della teodicea (Leibniz), ossia del problema se Dio non possa o non voglia eliminare il male: nel primo caso sarebbe impotente, nel secondo malvagio. Se al male viene negata realtà ontologica il problema trova una soluzione praticabile: la sua responsabilità non risale a Dio ma pertiene per intero all'uomo, la cui libertà si configura come autodeterminazione.

Nel *vedānta* di Śāṅkara e della sua scuola il problema del male è risolto con uno spostamento dell'attenzione dal piano ontologico a quello gnoseologico. Se il male non è che ignoranza del bene, e se la realtà appartiene solo al principio che assomma in sé essere, coscienza e beatitudine (*saccidānanda*), allora il male è destituito radicalmente di realtà e si può configurare come semplice privazione di bene, una privazione propedeutica, mondana, da superarsi tramite un cammino salvifico che è soprattutto un percorso conoscitivo, che dal non-essere conduce all'essere, dalle tenebre conduce alla luce, dalla morte conduce all'immortalità (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1,3,28). Questa è la soluzione classica del problema secondo il pensiero tradizionale (*smārta*) che sarà fatta propria dallo hinduismo. Tale soluzione che potremmo chiamare filosofica o speculativa si combina perfettamente con la prospettiva della credenza nel ciclo delle rinascite, che permette di ricondurre per intero il male e soprattutto il problema della sofferenza dell'innocente (la morte dei bambini, il cieco nato, e simili esempi presenti anche nel pensiero occidentale) nei termini della responsabilità personale. Se la vicenda umana si snoda lungo un arco tendenzialmente infinito di esistenze, non esistono sofferenze immeritate o ingiuste: ciascuno si costruisce letteralmente il

destino con le proprie mani, con le scelte morali che foggiano le nostre vicissitudini di esistenza in esistenza, senza che sia possibile sfuggire alla tremenda responsabilità che ci compete, senza che sia possibile attribuire le nostre sofferenze a una entità superiore esterna animata da invidia, odio o indifferenza.

Eppure questa conclusione non appare soddisfacente, soprattutto a studiosi occidentali della civiltà indiana, perché sembra costituire una elegante via di fuga piuttosto che una effettiva soluzione del problema. Ci riferiamo a uno studio di Wendy Doniger, uscito anche in traduzione italiana.² Il suo principio ispiratore sorge da un'osservazione acuta: la soluzione della responsabilità etica dell'azione, del ciclo delle rinascite, per cui ogni sofferenza presente è riconducibile a scelte etiche in vite precedenti, o quella vedantica dell'illusione cosmica (*māyā*) che si esplica nel gioco divino (*līlā*) che svuota di significato ogni ricerca di senso, sono due soluzioni, perlopiù complementari se non solidali, che destituiscono di significato ogni quesito relativo alla teodicea, ossia al problema del male come realtà ineludibile e contrapposta a un principio divino tendenzialmente buono e onnipotente. Il vecchio problema è semplice: se Dio c'è e se c'è il male, allora Dio o non è buono o non è onnipotente. Nessuna soluzione di tipo intellettualistico, come quella vedantica, è sufficiente per il lato emotivo dello hinduismo: esiste una "teodicea mitologica hindu" che affronta di petto il problema del male in un mondo dominato dal divino. Per questo l'autrice ci propone di accompagnarla nel suo viaggio alla ricerca dell'origine del problema del male, origine che va cercata nel campo della mitologia piuttosto che in quello della filosofia.

La soluzione offerta dalla mitologia hinduistica al problema del male sarà come di consueto quella di porre fianco a fianco diverse alternative, che è impossibile riassumere in questa sede, perché sono tutte, quale più quale meno, valide dal punto di vista teoretico e interessantissime dal punto di vista etico. Il risultato finale di questo processo ci consentirà di prestare ascolto non a "una singola melodia teologica", ma piuttosto a "una ricca e armoniosa polifonia irrisolta" (*Le origini del male* pp. 35 ss.). Di più, se il bene appare quiescente e il male caotico e creatore di vita, avremo un inaspettato elogio dell'imperfezione, unica forza dinamica dal punto di vista morale e persino teologico. Certo nella straordinaria proliferazione di soluzioni proposte esistono vicoli ciechi. Così per esempio attribuire l'origine del male alla follia divina non è soddisfacente dal punto di vista intellettuale: "non si tratta di una spiegazione, bensì dell'ammissione dell'incapacità di spiegare razionalmente il male" (p. 108). Particolarmente importante, perché inquadra la teologia hinduistica

² Wendy Doniger, *Le origini del male nella mitologia indù*, Adelphi, Milano 2002, traduzione italiana (di Vincenzo Vergiani) di *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, University of California Press, California 1976. In italiano si vedano anche C. Della Casa, *Il male e il suo superamento nel pensiero indiano antico*, in "Dolore – Malattia – Salvezza", Quaderni del Centro interreligioso Henry Le Saux 6, Milano 1988, pp. 45-54, ora in A. Sannino Pellegrini (cur.), *Scritti scelti di Carlo Della Casa*, "La Memoria", Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo 11, Palermo 1998, pp. 255-260; G. Boccali, *Bene e male nell'induismo*, in M. Raveri (cur.), *Del bene e del male*, Marsilio, Venezia 1997, pp. 93-118.

in una prospettiva storica che, se appare lontana dalle preoccupazioni dei pensatori indiani, riesce a far comprendere meglio al lettore occidentale la questione, è la suddivisione che Wendy Doniger propone della teodicea indiana tradizionale in tre grandi periodi: vedico (ritualistico), postvedico (intellettualistico), hinduistico (devozialistico). Correttamente Doniger aggiunge che “le tre fasi si avvicinano in certa misura alle tre vie descritte nella *Bhagavad Gītā*: la fase sacrificale (*karma-yoga*), in cui il sacrificio è potenza; la seconda fase (*jñāna-yoga*), in cui l’ascesi o la conoscenza è potenza; e la terza fase (*bhakti-yoga*), in cui la devozione è potenza” (p. 131). Forse la distinzione tipologica in tre vie è più prudente rispetto a quella cronologica, per la difficoltà di individuarne sia pur con una certa approssimazione l’effettiva successione di fasi.

Il saggio presenta pertanto tutte le carte per imporsi all’attenzione, ma questo non vuol dire che si debba trangugiare tutto quanto l’autrice ci propone senza fiatare. Così per esempio può sembrare una trivializzazione di un problema squisitamente teologico la riduzione della mitologia alla dimensione umana: “i problemi posti dal demone virtuoso o dal dio malvagio sono il riflesso del conflitto fra uomini ambiziosi di bassa casta e re empì” (p. 30). Un altro caso di riduzionismo potenzialmente pericoloso è quello in base al quale il conflitto tra dovere personale ossia relativo alle condizioni sociali di ciascuno (*svadharma*) e dovere generale o assoluto (*dharma* eterno, *sanātanadharmā*) viene ridotto a “un conflitto fra la realtà e l’ideale” (p. 153): ipotesi suggestiva che però si limita a sovrapporre una dicotomia occidentale di origine romantica a un’altra dicotomia indiana forse più sfumata, certo più complessa, probabilmente più problematica e meno netta.

Molto interessante il capitolo sul demone virtuoso (pp. 147-205), che fa il paio con quello sul dio malvagio (207-254). A tale proposito si può notare come forse per evitare fraintendimenti nel confronto tra realtà culturali diverse come quella giudaico-cristiana e quella indiana tradizionale alcuni autori preferiscano adottare come traduttore di *asura* il termine “antidio” piuttosto che “demone”, in tal modo facendo notare l’opposizione puramente funzionale che vede schierati in campi avversi déi e antidéi, *deva* e *asura*, senza necessariamente attribuire con ciò stesso la responsabilità del male tutta e soltanto e sempre al campo degli antidéi. Non si può non dichiararsi d’accordo con Wendy Doniger sul fatto che “la soluzione offerta dalla *Bhagavad Gītā* [al conflitto tra dovere personale e dovere generale] ha costituito per molti secoli il fondamento delle percezioni spirituali degli indù e non può essere liquidata sbrigativamente” (p. 191), ma si può esitare di fronte a interpretazioni di tale soluzione come quella secondo la quale “la devozione a Kṛṣṇa fa sì che Arjuna possa adempiere sia allo *svadharma* che al *dharma* eterno” (*ibid.*, ma in italiano non sarebbe meglio considerare “adempiere” come verbo transitivo?). Sembra invece proprio che la *Bhagavadgītā* sostenga apertamente che lo *svadharma* è da anteporre al *sanātanadharmā*, per esempio in un celebre passo (3,35ab, ripetuto identico in 18,47ab, e molto simile a *Manusmṛti* 10,97) come quello che recita: “È meglio compiere, anche in modo imperfetto, il proprio dovere che

adempiere bene il dovere altrui”, dal momento che “dedicandosi con gioia al dovere che gli è proprio, l’uomo consegue la perfezione” (18,45ab).³ Del resto questa soluzione è perfettamente in linea con l’orientamento generale della teodicea *hindū*: “per un demone, il male è il giusto fine; un demone che cerca di essere «buono» viola lo *svadharma*, spianando la strada alla propria rovina e inceppando l’ordine cosmico” (pp. 194 sg.), anche se le cose si fanno più complicate quando entrano in gioco come s’è accennato le figure paradossali del demone virtuoso e del dio malvagio.

Il capitolo su “Folla in paradiso” (pp. 353-384) che tratta del tema della “terra alleviata” reso celebre al di fuori dell’orticello degli studi indologici da Georges Dumézil si conclude con un’osservazione che meglio non potrebbe sottolineare il carattere problematico della teodicea legata alla figura di Kṛṣṇa in quanto ipostasi di Viṣṇu: “Viṣṇu desidera effettivamente salvare l’umanità quando il *dharma* declina; ma è anche vero che distrugge l’umanità quando l’*adharma* declina, a volte per inadeguatezza o malevolenza, altre volte per un franco riconoscimento del ruolo del male nella creazione” (p. 384). Interessante il tentativo di interpretazione edipica del problema della teodicea (pp. 462-485), ma sembra più una petizione di principio che una realtà desumibile dai testi presi in esame, anche se qualche aggancio è innegabile.

Se “la capacità di considerare un problema contemporaneamente da due (o più) punti di vista distinti è una delle molte grandi risorse dell’induismo, particolarmente utile nell’affrontare il problema del male” (p. 515), ne consegue che è proprio la consapevolezza di tale molteplicità che costituisce la forza di questa particolare visione del mondo. Tale consapevolezza ci consente di considerare transeunti e non destinati a prevalere fenomeni preoccupanti come quello del “fondamentalismo hindu”, espressione che fino a vent’anni fa sarebbe suonata come un puro

³ Anche in pensatori indiani contemporanei l’insegnamento della *Bhagavadgītā* relativamente al problema della teodicea continua a rivestire un’importanza che non è possibile sottovalutare. Si veda il caso di un maestro come Gopī Nāth Kavirāj, che nel 1906 così riportava il succo di una sua conversazione con Rāmdayā Majumdār: “Poi gli rivolsi due o tre domande. Una era: «Il Signore è onnisciente, onnipotente e misericordioso, questo è quanto affermano tutti i testi sacri del mondo. Ma questi tre attributi si originano in Lui simultaneamente? Il mondo è sofferenza, l’essere vivente sopporta senza posa il peso delle sofferenze, una nascita dopo l’altra, lo ammettono tutti. Quale che sia la causa della sofferenza la sofferenza esiste e se ne fa esperienza, questa è una realtà. Colui il quale è onnisciente conosce tutto ciò perfettamente. Perché allora non elimina la sofferenza? Il desiderio di eliminare la sofferenza è detto compassione ed Egli ha anche questa perché è un oceano di misericordia disinteressata. Dunque, è forse Egli incapace di eliminare la sofferenza? Neanche questo può essere detto. Egli è infatti onnipotente. Questi tre attributi si producono due alla volta, non capisco perché se ne parli come di tre attributi concomitanti.» A sentire la mia domanda [Majumdār] scoppiò a ridere, poi disse: «Qualche pensatore occidentale contemporaneo così ragionando ha iniziato a dubitare dell’esistenza di Dio. Se si avanza sulla retta via con un’attitudine introspettiva e con la stabilità che deriva dal controllo etico è possibile risolvere questo problema nella propria vita. Questa è la vera risposta.» Dopo aver così parlato, mi suggerì di studiare la *Gītā*.” Traggo la traduzione inedita del passo citato (G.N. Kavirāj, *Sādhu darśan evam satprasāṅg*, parte 3, Viśvavidyālay Prakāśan, Vārāṅasī 1996, p. 3) dalla tesi di dottorato su G.N. Kavirāj in corso di discussione di Sara Bianchi, che desidero ringraziare per avermi permesso di utilizzare la sua fonte. Dal punto di vista ermeneutico, il resoconto dell’esperienza dialogica di Kavirāj punta il dito sulla necessità di non utilizzare categorie di estrazione occidentale, come per esempio il concetto stesso di teodicea, per interpretare la realtà indiana: si tratta di un monito la cui rilevanza metodologica non può essere trascurata.

ossimoro. La molteplicità delle soluzioni offerte dalla teodicea indiana, la sua multilateralità, sintomo non secondario della straordinaria capacità dello hinduismo di conciliare, di armonizzare punti di vista differenti, viene ricondotta dall'autrice a una più generale "caratteristica delle culture «antimanichee» che non conoscono il diavolo, né altre personificazioni del male", e che per questo "tendono a dare risalto alla visione più matura della differenziazione, la reintegrazione" di tutti quegli aspetti che a prima vista possono apparire scissi della personalità e del comportamento umano (pp. 496 sg.).

La sfiducia di W. Doniger nei confronti delle soluzioni filosofiche indiane al problema della teodicea è forse dovuta a una deformazione professionale: occupandosi di mitologia la studiosa americana non può fare a meno di cercare le sue soluzioni nelle compilazioni di miti contenute nei *purāṇa*. Ma se si attribuisce maggiore importanza alla letteratura speculativa dei *darśana*, seguendo le indicazioni di A.L. Herman,⁴ si potrà invece concludere che il meccanismo della retribuzione dell'azione come causa del ciclo delle rinascite costituisce una soluzione non solo intellettualmente elegante ma perfettamente razionale (ammesso il postulato della realtà della rinascita, raramente messo in forse dalla tradizione indiana) del problema della giustizia divina in rapporto con l'esistenza innegabile del male. Ritornando alla nostra storia iniziale, si può dire che il meccanismo retributivo uccida ogni serio dibattito sulla teodicea, risolvendo il problema all'origine, ossia impedendo che la questione possa porsi come problematica. Il male si presenta nell'esperienza umana solo perché comunemente manca la conoscenza delle vicende delle esistenze precedenti. Quando questa conoscenza sorge, per esempio attraverso pratiche ascetiche che ne consentono l'emersione nella coscienza dell'individuo (infatti tale conoscenza non è assente, piuttosto è velata dal trauma della nascita che cancella il ricordo delle esistenze precedenti, come spiega la *Garbhopaniṣad*), l'ignoranza si dissolve, e quelle che potevano sembrare sofferenze ingiuste si rivelano come l'esatta retribuzione di scelte morali passate. Anche il meccanismo della maledizione, che rappresenta soprattutto un espediente narrativo per giustificare determinati punti di svolta in snodi critici dell'intreccio di una trama, risulta coerente con il sistema retributivo, pur se introduce un elemento esterno alle scelte morali del soggetto. Qui si fa strada l'ipotesi secondo la quale al ferreo meccanismo di retribuzione sfuggono le inosservanze anche inconsapevoli: è sufficiente irritare un asceta permaloso (trasfigurazione sul piano umano del dio invidioso?) per attirarsi le conseguenze della maledizione che questi scaglierà sul malcapitato. Ecco che un elemento casuale, volontaristico, si fa strada in un sistema che altrimenti sarebbe troppo rigido per permettere spunti di aleatorietà.

⁴ Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi 1976, 1993². Si veda anche Axel Michaels, *Das Böse im Hinduismus*, in Johannes Laube (cur.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 201-258.

Proprio l'esame razionale del comportamento umano, che non sempre risponde a criteri di ragionevolezza, è parte integrante dell'analisi critica del pensiero indiano sul tema del male. Per tornare dal punto dal quale siamo partiti (si spera almeno un po' illuminati dalle considerazioni svolte nelle pagine precedenti) potremmo nuovamente volgerci al *Mahābhārata*, prendendo in considerazione un dibattito che vede contrapposti come possibili moventi dell'agire umano il "destino" (*daiva*) e lo "sforzo umano" (*puruṣakāra*), con alcune altre forze che si interpongono variamente tra i due poli: per esempio l'"interconnessione [degli eventi]" (*niyati*) e il "caso" (*yadṛcchā*). Il punto di vista di Draupadī è quello dell'etica guerriera, che privilegia lo sforzo umano sull'acquiescenza nei confronti di un destino concepito come ineluttabile. Ma Draupadī non è inconsapevole che la questione della responsabilità dell'atto è fortemente problematica, e riconosce i termini del dilemma in termini strettamente legati alla teodicea: "Se l'atto compiuto concerne solo il suo esecutore e non riguarda nessun altro, allora certamente il Signore è contaminato dal male che compie! Ma se l'atto malvagio compiuto non concerne chi l'ha posto in essere, e la forza è il solo responsabile, allora compiangio gli esseri, che sono privi di forza" (*Mahābhārata, vulgata* 3,30,42-43). È qui sinteticamente espresso il dilemma fondamentale della teodicea indiana: se la responsabilità degli atti va attribuita a chi tali atti compie, la figura di un demiurgo divino è inutile; se la responsabilità degli atti è del demiurgo e non degli individui, allora la divinità è contaminata e non può più essere considerata garante della giustizia cosmica. Questo il vero nodo irrisolto della teodicea indiana, questo il punto critico che Draupadī, espressione della pura speculazione razionale non inquinata da considerazioni di ordine teologico, espone a Yudhiṣṭhira, campione della fedeltà alla tradizione che non si pone troppe domande di ordine speculativo ma si appaga dell'obbligo di seguire scrupolosamente le prescrizioni. La conclusione nel quadro dell'epica non può essere che la seguente: Draupadī dopo aver parlato liberamente sarà costretta ad abbozzare, riconoscendo che, essendo solo una donna, ha parlato troppo a ruota libera, senza considerare i doveri del suo stato, e invocando la comprensione di Yudhiṣṭhira (che ha già provveduto a somministrarle un insopportabile sermoncino sulla necessità di seguire le norme senza farsi troppe domande inopportune nel capitolo 31): "Mio padre un tempo offrì ospitalità a un brahmano erudito. Ed egli espose a mio padre tutto ciò, o toro fra i Bhārata. Egli rivelò i precetti di questa scienza politica, un tempo enunciati da Bṛhaspati [il cappellano degli déi, fondatore della scienza politica], anche ai miei fratelli. E io in casa ascoltavo alla loro presenza, a quel tempo. Egli parlava anche a me con dolcezza, quando capitavo lì per qualche commissione o sedevo in grembo al genitore, o re Yudhiṣṭhira, e io l'ascoltavo con diligenza" (*Mahābhārata, vulgata* 3,32,60-62).⁵

⁵ Si vedano: Carlo Formichi, *La sorella indiana della moglie di Giobbe*, in Id., *Sette saggi indiani*, Zanichelli, Bologna 1938, pp. 45-64; Alf Hiltebeitel (cur.), *Criminal Gods and Demon Devotees, Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, State University of New York Press, Albany/N.Y. 1989; Bimal Krishna

Matilal (cur.), *Moral Dilemmas in the Mahābhārata*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989; Alberto Pelissero, Stefano Piano, *Destino e impegno umano nella letteratura indiana epica e puranica*, in Alessandro Bongioanni, Enrico Comba (curr.), *Libertà o necessità? L'idea di destino nelle culture umane*, Ananke, Torino 1998, pp. 99-128; Julian F. Woods, *Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata*, State University of New York Press, Albany 2001.