

Le colombe e gli avvoltoi

Sull'economia politica delle 'ecologie religiose' del passato, in India e non solo

Federico Squarcini
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Within today's debate on the relationship between economics and ecology we often resort to the ancient models and 'world ideas' generated within Asian religious traditions. Works and authors from the past become part of the contemporary disputes among stakeholders of the economic systems and militants of the various sectors of contemporary environmentalism. In this work I intend to show myopia, risks and dangers underlying certain ways of dividing, justifying and governing the relationships that the human animal has with the ecosystem of which it is a part.

Sommario 1 Le colombe dell'ecologia, gli avvoltoi dell'economia: sull'invisibile convivio fra volatili. – 2 *Divide et impera*. Sulle strategie semiotiche che obliano la simbiosi fra ecologia ed economia. – 3 Colombe e avvoltoi, ossia il medesimo sotto ingannevoli spoglie. – 4 Anche in India le colombe dividono e gli avvoltoi imperano sulla natura. – 5 La colomba del dio – l'*Homo ecologicus* –, che divide e ordina. – 6 L'avvoltoio di Manu – l'*Homo oeconomicus* –, che impera e subordina. – 7 L'imperituro sodalizio fra colombe e avvoltoi, fra il *divide et impera*.

Keywords Religious economy and ecology. Classical ecological discourses. Semiotics of natural elements. Division. Sanskrit normative textuals traditions. Political theology.

1 Le colombe dell'ecologia, gli avvoltoi dell'economia: sull'invisibile convivio fra volatili

La bianca colomba richiama la luce, l'oscuro avvoltoio presenza la tenebra.¹ La colomba provvede, l'avvoltoio profitta. La candida colomba, vien detto, è segno di pace, mentre il tetro rapace è segnale di morte, presagio di guerra. Il candore e l'altruismo della prima sono esibiti e messi in mostra fin dal celebre passo di *Genesi*, in cui una colomba si staglia nel cielo in cerca dei segni di un migliore avvenire (cf. Gen 8, 8-12). Parimenti antico è il ricorso all'immagine mortifera degli uccelli rapaci, invitati sulla scena per evocare l'indole profittatrice e parassitaria. Emblema primo dei predatori è l'oscura

1 Ove non diversamente indicato, tutte le traduzioni presenti in queste pagine sono a cura di chi scrive. Ringrazio i due *referee* anonimi degli *Annali* per l'attenzione rivolta a questo scritto.

e spietata figura dell'avvoltoio, che si nutre di carcasse putrescenti,² alla quale si aggiungono quelle degli sparpieri o delle aquile, come accade in *Giobbe*,³ in cui un rapace necrofago è ritratto assiso sulle vette, intento nello scorgere le sue prede per gettarvisi in picchiata, spinto dal triviale bisogno di procurare ai suoi pargoli l'ambito seppur cadaverico sangue.

La colomba, serafica, generosa e altruista, è luce di vita, l'avvoltoio, predatore insaziabile, è tenebrosa morte.

Questi i significati che da secoli sono affissi a due diversi tipi di volatili, i cui profili son così diventati sagome e icone di due diversi modi di stare al mondo, contrapposti e antitetici: la colomba è segno di vita e di pace, l'avvoltoio di morte e di guerra. Nella figura della colomba le idee astratte di 'vita' e di 'pace' trovano concreta dimora, mentre in quella dell'avvoltoio la 'morte' e la 'guerra' guadagnano puntuale circoscrizione. Una volta distinti, i diversi diventano 'segni', ossia figure capaci di elargire senso e significati ulteriori. Tant'è che, almeno a partire dal tempo della redazione del testo biblico, si è diffusa l'abitudine al ricorso a tali figurazioni per esprimere giudizi valoriali e moralistici: tutto ciò che è accostato alla colomba ora guadagna significati gradevoli e provvidenziali, mentre ciò che è avvicinato all'avvoltoio si tinge di significati sgradevoli e presagenti l'infausto. Significati astratti che però toccano gli animi, facendo sentire a chi vi è esposto ciò che il coniatore degli stessi intendeva far loro dire.

È almeno da quei secoli che sappiamo che l'uomo si adopera per far sì che le cose del mondo - reperibili solo in senso pratico e per differenza - risultino visibili in quanto tali anche nei frangenti della loro indisponibilità: al fine di trarne profitto anche quando le cose risultano assenti, questi ha fatto ricorso alle loro forme astratte, ossia a dei 'segni reggiposto' che, nel mentre le distinguono fra loro, rappresentano le cose. Peraltro, una volta metaforizzate e 'ri-disegnate', le cose appaiono anche più nette e visibili, quasi fossero più vere delle loro matrici. Grande, infatti, è stata la fortuna delle cose astratte - ossia 'estratte' tramite la parola dalla loro *Sitz im Leben* -, come è chiaro dal successo riscosso proprio dalle 'coppie di cose', le quali son servite per mettere in scena miriadi di giochi dialettici e di saghe degli opposti, all'interno delle quali le diverse cose astratte apparivano, allo stesso tempo, unite e diverse, disgiunte ma affini.

2 Nell'insieme degli uccelli rapaci, l'avvoltoio appartiene al genere dei *gyps*, volatili predatori accomunati - fra l'altro - dal loro essere necrofagi, genere di cui è parte anche il *Gyps indicus*, uno fra i vari tipi di avvoltoi noti nell'area sudasiatica. Cf. Arnott 2007, 11, 91-92, 106-7, 356; Inskipp, Inskipp 1991, 32-33, 108-11. Inoltre, Grimmett, Inskipp 1999.

3 Cf. Gb 9, 26 (ebr. *nèsher*, gr. LXX *aetòs*, 'aquila'); 39, 26 (ebr. *netz*, gr. LXX *hiérax*, 'avvoltoio/sparpiero/falco'); 39, 27-30 (ebr. *nèsher*, gr. LXX *aetòs* [30b: «Dove ci sono [corpi] morti, là c'è lui»]). Inoltre, seguente l'accezione di Gb 39, 27-30 - ossia l'*aetòs* che si nutre di cadaveri -, Mt 24, 28 (gr. *aetòi* [«Dovunque sia il cadavere, là si raduneranno gli *aetòi*»]); Lc 17, 37 (gr. *aetòi* [«Dove c'è il corpo, là si raduneranno anche gli *aetòi*»]).

Le cose astratte sono così diventate 'cose', che risiedono da qualche parte del mondo e vi operano: proprio come la colomba e l'avvoltoio, anch'esse possono arrivare o andar via, apparire o dileguarsi, iniziare o finire, annunciarsi mediante emissari, mediatori, segni e ambascerie.

Per questo le cose 'astratte' sono tali solo di nome, poiché, in forza dell'uso, queste 'vengono in essere', rubando porzioni di scena alle 'cose' a cui rimandano. Come nel caso dei nostri volatili, infatti, il ricorso all'allegorizzazione binaria di due uccelli ha permesso di dare corpo e cogenza patica a ideali astratti e intangibili – quali quelli di 'pace' e 'guerra', di 'bene' e 'male', di 'altruismo' ed 'egoismo', ecc. –, che così hanno guadagnato forma sensibile, apparendo ai parlanti alla stregua di cose concrete. Ben divise e distinte fra loro, le figure morali della 'colomba della pace' e dell'avvoltoio della guerra' possono ora essere abitate, ponendo i rispettivi occupanti entro opposti domini, quello dei cieli e quello degli inferi: è ovvio e 'naturale' che sia così, lo sanno tutti, dice e sente il volgo.

A ben guardare, però, l'ovvietà e la naturalezza che hanno accompagnato per secoli la ricezione passiva delle figurazioni in cui dei semplici volatili fungevano da emblema di 'cose' riguardanti l'umano è piuttosto sospetta: non essendoci nulla di ovvio e scontato nelle valenze di simili figurazioni, la cifra della loro ovvietà deve necessariamente dipendere da altro. Ciò nonostante, l'ovvietà della loro differenza naturale – e delle conseguenti polarizzazioni in termini valoriali – risulta comunque evidente e inopinabile ai più.

Ma cos'è che riesce a far dare per scontato che la colomba *sia* un segno di vita e, di contro, che l'avvoltoio *sia* messaggero di morte? Perché, solitamente, non abbiamo alcuna contezza del fatto che la semplice preferenza accordata da un parlante alla figura della colomba rispetto a quella dell'avvoltoio contribuisce, ribadendola, alla messa in ombra dell'opinabile arbitrarietà della preferenza stessa? In che modo è stata celata e rimossa l'operazione di significazione che ha posto in essere le stesse figure, entrambe ricavate dalla messa in ombra della loro equivalenza ecologica? Al di fuori del consesso dei parlanti umani, peraltro, colombe e avvoltoi non risultano avversi e appartengono entrambi al genere ampio dei volatili, genere che né esprime né rispetta le nostre partizioni di specie. Al gran numero dei parlanti, però, non risulta affatto ovvio che il gradimento e la preferibilità di una singola figura siano intimamente collegati alle logiche di una specifica e più ampia 'economia valoriale' delle figure, la quale, come si è detto, procede selezionando, sezionando, enfatizzando e mettendo in luce – grazie alla forza di un 'misterioso ordinamento' –, (cf. Derrida [1994] 2003; Agamben 2007, 31-6; Gentili 2009, 104-6) solo alcuni aspetti di un fenomeno, che stima e reputa come più utili, validi e interessanti. L'abitudine all'ovvio procede di pari passo alla sparizione dalla scena della *ratio* economica che valorizza le colombe e svaluta gli avvoltoi: una *ratio* di fondo che sancisce, quasi per decreto, la valenza dei modi in cui operano

i due volatili, che perciò risultano appartenere a gradi diversi della 'natura del volatile'. Una *ratio* che poi stabilisce, *pro domo sua*, susseguenti gamme e livelli gerarchici di subordinazione, con tanto di sotto-insiemi, sotto-specie, sotto-categorie (cf. Lakoff 1990).

Proprio in ragione della frequenza dell'oblio di questa *ratio* prescrivente merita comprenderne meglio l'andamento, soprattutto se si ha interesse a cogliere le logiche dei tanti discorsi che dalla stessa *ratio* sono innervati e derivano.

Si inizi pensando che, ad esempio, ogni volta che un parlante preferisce la figura della colomba a quella dell'avvoltoio, questi allontana da sé il fatto che il cielo in cui volteggiano e roteano entrambi è esattamente il medesimo, così come medesima e indistinta è la terra alla quale entrambi guardano in cerca di nutrimento. Nel dimenticare che le due figurazioni sono state poste in essere per testimoniare ad altri dell'esistenza *in natura* di nature diverse, il nostro parlante dimentica anche l'ecologica equivalenza dei volatili in questione, finendo per sostituire al valore che i due uccelli hanno *di per sé* quello che a loro è stato *assegnato* dalla *ratio* dell'economia valoriale che li ha figurati come distinti e diversi.

Se visto in quest'ottica, il processo che conduce alla messa in ombra del fatto che colombe e avvoltoi convivano in uno stesso dominio di possibilità e obbediscano alle stesse logistiche del moto possibile è tutt'altro che succedaneo o di poco conto: la messa in ombra dell'unità di misura dell'equivalenza è, in verità, il primo atto di fondamento. Un atto tanto fondamentale da stare sullo sfondo di tutte le imprese volte alla creazione di un 'bene comune', di una 'visione condivisa', di una 'prospettiva generale', di una 'verità collettiva'. Tutti gli atti d'oggettivazione pagano il dazio della rimozione, della messa in ombra e dell'oblio, come nettamente scandito dalle parole di Max Horkheimer e Theodor Adorno poste in chiusura di uno dei paragrafi dei loro *Appunti e schizzi*, apertosi con l'eloquente titolo francese *Le prix du progrès*:

Ma il dominio permanente sulla natura, la tecnica medica e non medica, attinge la sua forza da questo accecamento, ed è resa possibile solo dall'oblio. Perdita del ricordo come condizione trascendentale della scienza. Ogni reificazione è un oblio. (Horkheimer, Adorno 1966, 246)

È solo al prezzo dell'omissione dell'equivalenza fondamentale che accomuna tutti i volatili che il parlante può ritenere che le colombe siano giuste e pure mentre gli avvoltoi siano spietati e sinistri: una volta rimossa l'equivalenza allora l'atto di disposizione ecologica diventa possibile. Diversamente da così, ossia vedendo i due volatili come elementi di un medesimo ecosistema, essi apparirebbero identici ed equivalenti: accomunati dall'abitare e dal convivere entro uno stesso cielo, tutti i volatili obbediscono alle stesse 'leggi' ambientali e sottostanno alla medesima

ergonomia del moto atmosferico, risentendo di identici vincoli. L'insieme dei volatili potrebbe anche essere identificato e descritto a partire dalle comuni competenze cinetiche e dall'identico saper volteggiare nel cielo, vedere dall'alto, cogliere le cose in prospettiva, osservare scenari più ampi, stare *super partes*.

Ma l'identità, è evidente, non serve allo svolgersi della *ratio* che governa il discorso sull'utile, così come l'uguaglianza mal si presta a fungere da ancella delle logiche di sfruttamento, che invece necessitano di divisioni nette e di chiare significazioni dialettiche, partitive e distinguenti. All'esercizio del giudizio, infatti, servono gli emblemi delle parti, sicché da scegliere con chi stare: da un lato la colomba, che rappresenta l'interesse d'insieme, l'operare per i tanti, l'agire ecologico, dall'altro l'avvoltoio, figura che ritrae l'indole egoistica, l'operare per sé, lo spietato agire economico. Assegnati i ruoli di parte, ora può iniziare l'esecuzione del compito. Tant'è che larga parte della storia dell'umano discorso ecologico si regge e si muove, come vedremo più avanti, a partire dalla pretesa di potere e di sapere organizzare e disporre nel migliore dei modi il senso degli elementi di un *habitat*, sicché questo risulti più ordinato, logico, regolare, fedele testimone e specchio di 'leggi naturali'. Ma ciò non basta a rimuovere dalla scena del visibile il fatto che ogni umana pretesa di poter ri-disporre logicamente la logistica dell'*habitat* si basi sulla rimozione dell'equivalenza fondamentale dell'*habitat* stesso, il quale, invece, non necessita di alcuna 'altra ecologia' - tanto più se antropocentricamente organizzata e disposta - per continuare a procedere.

Facile, però, comprendere perché la rimozione dell'equivalenza fondamentale delle cose risulti tanto longeva quanto necessaria: se essa non si desse, la messa in ordine dell'*habitat* proposta dal conseguente discorso ecologico risulterebbe smaccatamente relativa, accessoria, motivata, interessata, ossia *di parte*. L'arbitrarietà del discorso sarebbe troppo visibile e semplice da denunciare. Si pensi, a proposito, alla *ratio* economica che scandisce l'andamento dell'odierno dibattito ecologico circa il fenomeno detto antropocene,⁴ il quale mostra a chiare lettere come ogni umano discorso sull'ordinamento ecologico sia costitutivamente di parte e surrettiziamente basato sull'idea che l'*habitat* debba corrispondere e obbedire, di volta in volta, alle specifiche logiche storiche dell'umano viverci, a ciò che il regnante di turno reputa utile o dannoso, a ciò che questi ritiene economicamente vantaggioso.

Tuttavia, è proprio la naturalizzazione del discorso di parte a rendere invisibile ai parlanti l'effettivo regime ecologico ed economico in cui si svolge il convivio fra i volatili. Un discorso che, mentre riduce all'invi-

4 Cf., ad es., Crutzen, Williams 2013; Steffen, Grinevald, Crutzen, McNeill 2011; Steffen, Crutzen, McNeill 2007; Crutzen, Steffen 2003; Crutzen, Stoermer 2000. Inoltre, Clark 2015; Purdy 2015.

sibilità i principi del convivio, coi suoi distinguo consegna alla sfera del visibile inediti ritratti del conflitto fra le parti, poste in essere a partire dall'esempio 'naturale': in quanto opposte e avverse, le figure della colomba e dell'avvoltoio non solo servono l'una all'altra, completandosi per paragone, ma assieme servono la causa prima dei distinguo discorsivi, ossia l'operazione di divisione e ordinamento dell'identico. Infatti, rimossa l'equivalenza dei volatili, le dialettiche circa il governo del territorio e delle risorse naturali possono procedere. Dopo aver disposto da un lato le 'colombe dell'ecologia' e dell'altro gli 'avvoltoi dell'economia' il discorso ordinatore può muoversi innanzi, invitando le parti al tavolo della trattativa e suggerendo loro – come nell'antico adagio «una mano lava l'altra e assieme lavano il viso» – nuove forme di 'convivenza ecologica'. La stessa semiosi che ha distinto e diviso l'insieme dei volatili divide e distingue e fra loro anche l'ecologismo altruista dall'egoismo economico, autorizzando entrambi a procedere.

Dunque, fintanto che la condizione di possibilità del discorso ecologico sarà data dalla rimozione dell'equivalenza dell'*habitat* – e fintanto che tale rimozione, per suo conto, sarà necessaria per lo svolgersi dei processi di sfruttamento economico dell'*habitat* –, ogni proposta di organizzazione dell'ecosistema, nonostante le dichiarazioni di intenti di coloro che la promuovono, rimarrà incapace di esercizio autonomo e indipendente, sicché vulnerabile ed esposta alle incursioni degli avvoltoi dell'economia predatoria che operano in quei frangenti nello stesso cielo (cf., ad es., Figueroa 2017; Brown, Timmerman 2015; Ward 2009).

È in quest'ottica che l'indagine storica dei discorsi sull'ambiente e dei modi di governarlo può trarre vantaggio dallo studio dei materiali e dei testimoni provenienti da altri tempi e da altri luoghi, alcuni dei quali vado qui di seguito ad analizzare. Materiali che esprimono con eloquenza la fondamentale compromissione fra discorso ecologico e governo economico. Questo può dirsi a partire da molte delle opere classiche votate all'organizzazione logica dell'ecosistema e degli elementi naturali, i quali, al di fuori del discorso dell'umano, risulterebbero in tutto e per tutto equivalenti. Opere e testimoni storici che, sebbene provengano da tempi lontani e da tradizioni diverse, ambiscono sempre a fissare nero su bianco il senso e il significato da dare ai rapporti fra l'animale umano e l'insieme dell'*habitat* dei viventi. Opere che ci informano dei modi in cui, per secoli, le società hanno diversificato le maniere di valorizzare e trarre utile dall'uso dell'acqua, del fuoco, dell'aria e della terra (cf., ad es., Morris 2015).

A simili opere è dunque necessario tornare al fine di scorgere il dettaglio della comune logica usufruttuaria con cui, da secoli, l'insieme degli elementi naturali – proprio come l'insieme dei volatili – è continuamente diviso e distinto.

2 *Divide et impera. Sulle strategie semiotiche che obliano la simbiosi fra ecologia ed economia*

Ho chiamato in causa la semiosi divisiva sottostante alle figure idealtipiche della colomba e dell'avvoltoio per mostrare come la distinzione discorsiva e valoriale di un insieme – quello dei volatili – stia alla base sia dei modi in cui l'umano dispone e organizza il reale sia delle logiche con cui questi governa il suo rapporto con l'ambiente e coi suoi cospecifici. La semiosi che realizza e concreta il distinguo fra i volatili è la stessa che distingue e divide l'umano dall'insieme dei suoi simili, generando i segni e le linee di confine che separano fra loro schiere di tipi, ranghi, razze, classi e nature umane. È così che gli esemplari del medesimo umano finiscono per apparire diversi, per indossare più spoglie e risultare difformi: malgrado identici, fra loro gli umani non sono uguali.

Sono gli umani stessi, infatti, a sostenere che fra loro vi sono colombe e avvoltoi, sicché la generica natura umana risulti segnata, distinta e divisa in specie e appaia netto il confine fra gli uguali ma diversi. Riproducendo all'infinito gli idealtipi astratti di 'bontà' e di 'cattiveria', i parlanti giustificano il distinguo concreti fra ciò che è utile e ciò che è dannoso, scavando un fossato immaginifico tra lo spazio naturale e quello umano,⁵ fra il dominio ecologico e quello economico.

L'atto della divisione, perciò, è l'operazione di fondo di ogni ordinamento, come testimoniato dai secoli di instancabile riflessione sullo stesso. Da secoli, infatti, la semiosi del 'dividere' è sottoposta a scrutinio: essa è soggetta a vaglio già nei frammenti dell'opera *Peri Physeos* di Parmenide, mentre il catalogo delle partizioni e delle coppie di opposti di scuola aristotelica, intitolato *Divisioni*,⁶ ne illustra l'utilità degli effetti. L'utilità di una particolare maniera di dividere in parti, però, non risulta mai tale per tutti, tant'è che, come mostra il caso di Pitagora (cf. Heller-Roazen 2017), è possibile criticarne plausibilità e tenuta. Tuttavia, l'atto di divisione è ancora il soggetto primo del *De rerum natura* di Lucrezio, fino a fungere da architrave dell'opera alto-medievale *De divisione naturae* di

5 Tra l'altro, se non fosse per il diverso rapporto economico che l'uomo intrattiene con le colombe e gli avvoltoi, né le prime né le seconde avrebbero la valenza e il significato che hanno (per l'uomo). Tant'è vero che, siccome il dividere in parti precede il governo dell'uso e del commercio delle stesse, non vi è regnante che possa rinunciare ad avere al suo fianco schiere di abili tecnici specializzati nella divisione delle risorse, facendo tuttavia in modo che costoro non siano sospettabili di connivenza. Cf. Gaukroger 2016; Morton 2016; Ingrao, Israel 2006. Inoltre, rispetto all'area sudasiatica, Gadgil, Guha [2004] 2005.

6 Come si vedrà più avanti, per molti degli autori di trattati e di opere speculative in lingua sanscrita l'indagine circa lo statuto e il fondamento delle 'divisioni' (*bheda*) del reale è cruciale, non diversamente dall'importanza che alle stesse veniva assegnata negli ambiti aristotelici. Cf., ad es., Rositto 2005. Un problema, quello della distinzione delle 'parti' dal 'tutto', che continuava a sollecitare l'attenzione di Spinoza. Cf. Di Vona 1969, 189-250.

Scoto Eriugena. L'atto del dividere, inoltre, dilaga in tutti i campi dell'operare umano, da quelli della divisione dei ruoli nelle corti medievali, (cf. Kantorowicz [1989] 2012) fino alle politiche economiche del *diviser pour régner* di Luigi XI.

La semiosi del dividere fonda dunque tutti i campi, *in primis* quello del governo politico del territorio: il 'dividere' (*teilen*), infatti, è ancora al centro del discorso teologico-politico di Carl Schmitt, che lo immagina come perno fra il mero 'pascolare' (*weiden*) e il 'conquistare' (*nehmen*; cf. Schmitt 1972, 293-312. Inoltre, Schmitt 1991, 54-160).

L'atto del porre in essere distinguo e divisioni è perciò alla base di ogni 'forma di ordinamento' (*nomos*; cf. Schmitt 1991, 70-1), grazie al quale l'indivisa potenzialità del reale viene subordinata a specifici interessi pratici e a scopi economici particolari.

Sebbene l'umano trovi utile frazionare e dividere in parti l'insieme del reale, non è difficile vedere che alla base di questo suo operare giace una fondamentale contraddizione, un viscerale conflitto d'interessi: così come accade fra l'oggetto e il soggetto, l'umano è sia servo sia padrone di sé, sia schiavo sia signore del mondo. Anche quando questi si fregia narcisisticamente delle vesti serafiche della colomba, nell'ombra di sé resta latente l'indole oscura del feroce avvoltoio: per ricacciare nel buio questo scomodo chiasmo l'umano infligge a se stesso i distinguo, si ostina nel dividere il mondo. È per la semiosi del differenziarsi dal mondo e dai simili che questi si immagina chiuso, compatto, finito e compiuto.

Ma tutto ciò non basta a sedare l'ambiguo, a estinguere il chiasmo che dice altrimenti: sebbene l'umano parli del mondo fingendo di non esserne parte - come se dal suo dire non traesse alcun vantaggio -, tutti i suoi *diktat* sono chiara espressione d'interesse, orientati dall'utile, sospinti dal bisogno di trovare profitto per sé e per i simili. Ogni umano è sia apostolo sia apologeta di sé, così come della specie di cui è parte. Sebbene distingua i suoi simili in ranghi, questi è comunque figlio ed erede - più o meno consapevole e consenziente - dei grandi inquisitori dell'ecosistema, degli iniziatori dell'era dell'antropocene, dei padri fondatori della signoria umana sul globo terraqueo. Da questo lignaggio l'umano trae anche una fede passiva, una forma d'idolatrato culto. Senza aver mai fatto alcuna scelta votiva, l'umano è fervente devoto di sé, adepto della 'religione' dell'antropocentrismo,⁷ una sorta di culto dogmatico che infligge credenze, riti e liturgie, rispetto alle quali - a differenza di ogni altra religione

7 Da più parti, negli ultimi decenni - rimando qui in particolare a Wilson 1984 -, si è levato l'appello allo smascheramento delle strategie mimetiche dell'antropocentrismo, disvelando le quali l'animale umano scende dal trono su cui si è issato e si spoglia delle menzognere vesti sia dell'avvoltoio sia della colomba. Cf., ad es., Tobias, Morrison 2017; Morton 2016; Ward 2009.

generata dalle umane fattezze – non può darsi né eresia né tanto meno apostasia.⁸

Per celare a se stesso un siffatto scenario, il medesimo procede sotto mentite spoglie, allontanando da sé tutto quel che lo inquieta e diffondendo nel mondo quel che in sé lo divide. Per questo si reputa diverso dagli altri viventi e vede diversità anche fra i propri simili, che distingue a partire dai modi in cui si rapportano ai viventi, alcuni degni d'encomio altri detestabili: è con grida allarmanti che un'umana 'colomba' segnala la presenza di simili che si comportano da 'avvoltoi'. Ma la colomba è tale poiché indossa una veste, appartiene a un partito, è portavoce di un gruppo e ne testimonia la fede. Tant'è che l'avvoltoio accusato la guarda basito, non vede il perché stia gridando in tal modo. Quest'ultimo, infatti, sentendosi offeso, rovescia la scena e mostra innocente le ragioni sensate del proprio operato.

Per mostrare l'invadenza delle forme di miopia che derivano da siffatta pregiudiziale del partigiano ricorro a uno scritto di Tacito (c. 55-120 d.C.), ossia alle pagine in cui lo storico romano è intento nel descrivere le campagne di conquista in Britannia del legato Agricola. In esse Tacito richiama le parole di Calgaco, uno dei capi caledoni schierato coi Britanni, da questi pronunciate per incitare i propri alleati all'imminente scontro in difesa del mondo reputato proprio. Parole oltraggiose e taglienti, ma che in realtà Tacito impiega per dar lustro ai romani, visto che son pronunciate da uno dei capi dei temuti Britanni, la cui forza – sempre secondo Tacito, *Agricola*, 23 – pareva tale da riuscire a mettere «un limite al valore degli eserciti e alla gloria del nome romano».

Questo il ritratto d'esordio che Calgaco fa dei romani:

Ma ora l'estremo limite della Britannia è scoperto: oltre quello non c'è popolo, non c'è altro che onde e scogli, e più ostili di essi i Romani, dalla cui tracotanza cercheresti invano di salvarti coll'ossequio e la sottomissione. Predatori del mondo, da quando alla devastazione totale sono venute meno le terre sprofondano lo sguardo anche nel mare; per

⁸ Si pensi, ad esempio, alla tanto elogiata consapevolezza ecologica dei nostri giorni, la quale, però, è comunque estrusione della matrice antropocentrica. Il punto di vista da cui questa parte è anche ragione della sua miopia, che infatti rende l'umano parlante incapace di mettere a fuoco le effettive priorità e gli aspetti più preoccupanti della scena, primo fra tutti quello relativo all'impatto della specie umana sull'ecosistema: lo stesso umano che distingue e pregiudica i volatili nei termini di colombe e avvoltoi, non è in grado di fare altrettanto con se stesso. Del resto, un umano che pensasse alla sua specie nei termini di una feroce e spregiudicata famiglia di predatori sarebbe sanzionato dai propri co-specifici, che lo riporterebbero presto a immaginare il genere umano nei termini del biblico adagio secondo cui l'uomo è il dono che dio ha fatto al mondo. Ma questo è un modo surrettiziamente elettivo di pensare l'umano: è una sorta di 'falsa coscienza' che scatena invadenti forme di compiacenza, di estraneità, di auto-esonero, di non-responsabilità. Per chi si ritrae a partire dall'immagine della colomba è assai difficile riconoscersi affine – in quanto volatile – al tetro avvoltoio, tanto che la rimozione di questo vizio di forma arriva a risultargli impossibile.

avidità, se il nemico è facoltoso, per vanagloria se è povero, tanto che né l'Oriente né l'Occidente li sazierebbe: soli fra tutti, guardano con occhio ugualmente cupido alle ricchezze e alla povertà. Depredare, trucidare, rubare essi chiamano col nome bugiardo di impero: e là dove fanno il deserto, gli danno il nome di pace. (Arici 1959, 515)

È questo il dettato ambiguo e opaco della lotta tra simili, il quale riflette fedele quello che segna il procedere della lotta fra sé e sé che angustia ogni umano. Una lotta intestina incessante, che si riversa perfino in seno alla fangosa trincea scavata dai fanti per osteggiare l'avanzata del comune nemico. Trincea in cui si lotta anche per conquistare il primato sul modo stesso di condurre la lotta. Una lotta che perciò può assumere un numero infinito di forme, dalle più grossolane e patenti fino a quelle in cui il conflitto è quasi interamente misconosciuto.

Della variabilità delle forme di lotta sono chiara espressione proprio le tante battaglie condotte in nome della difesa dell'ecosistema, le quali, avviate tutte a partire da una comune condanna dell' 'avvoltoio' di turno, finiscono spesso col dar vita a un numero altrettanto notevole di lotte intestine: lotte fra i diversi reparti di uno stesso 'esercito' (cf., ad es., Meyer 2016; Moore 2016), oppure fra i capitani che guidano le diverse guarnigioni, i quali rivaleggiano fra loro limitandosi a mostrare reciprocamente le armi, come nei casi in cui le varie 'colombe' dell'ecologia si adoperano per esibire l'antichità ieratica della propria sensibilità ambientalista.⁹

Poiché la contesa tra gli umani circa i distinguo su cui deve incardinarsi il governo del territorio è antica come il tempo, è solo a partire dallo studio della sua storia che possiamo cercare di comprendere le ragioni della sua stessa longevità e persistenza.

9 A riguardo di quest'ultimo aspetto, mi limito a segnalare le recenti posizioni pontificali circa la dimensione ecologica (Papa Francesco Bergoglio 2015), le quali sono il modo in cui l'istituzione cattolica prende oggi parte alla decennale competizione fra diverse 'ecologie religiose' (cf. Taylor 2010). Merita qui ricordare che è dalla fine degli anni sessanta che si è diffusa l'idea di guardare alle 'altre' tradizioni religiose in cerca di modelli alternativi di governo delle cose del mondo. In particolare, si pensi all'impiego della formula 'Buddhist Economics', introdotta dallo scritto del 1966 di Ernest Friedrich Schumacher (Schumacher 1966), da questi poi incluso nella sua celebre raccolta *Small is Beautiful* (cf. Schumacher 1973). Formula astratta ma di grande successo, tant'è che ancora oggi riempie la bocca di tanti, dai semplici *amateur* della spiritualità orientale agli emergenti guru dell'economia (cf. Brown 2017; Zsolnai 2011).

3 Colombe e avvoltoi, ossia il medesimo sotto ingannevoli spoglie

A prescindere da quanto netto e profondo sia stato, all'inizio, il solco scavato per tracciare un confine sul manto indiviso di una spiaggia ritorna presto indistinto in forza del rifluire continuo del moto del mare. La forza che veniva dalla condizione di friabilità della sabbia - che accoglie con agio lo scavo del segno - è, allo stesso tempo, il motivo primo della sua debolezza. Similmente, il vantaggio della vicinanza del mare, che inzuppa di sé il terreno sabbioso rendendolo facile sede del solco, è la ragione prima che lo rimuove a breve dal suolo. Le parti si tengono l'una con l'altra, fornendosi assieme durezza e fragranza.

Per le stesse ragioni la semiosi dei discorsi di parte non è sufficiente a garantire la persistenza delle divisioni con cui tenta di separare l'insieme dell'ecosistema. Con l'estinzione del segno divisivo 'colombe' e 'avvoltoi' tornano entrambi volatili, abitanti di uno stesso cielo e mossi dalle medesime istanze di fondo, per quanto diversi possano sembrare i loro modi di librarsi nell'aria. Così come colombe e avvoltoi si spartiscono una stessa volta celeste, anche le diverse sagome che si stagliano sulla scena sociale derivano il dettaglio del loro contorno dal contrasto con uno sfondo comune, da cui partono tutte: malgrado ci appaiano tra loro antitetici, il profilo ieratico e benevolo del difensore dell'ordine costituito e il volto inquietante di colui che lo minaccia non solo sono entrambi ritagliati dalla medesima condizione ontica ma il confine del profilo del difensore si dissolve nell'inizio del volto del minacciante.

Guardando le cose a partire dall'equivalenza fondamentale del reale è infatti più agevole vedere che anche gli atti di figurazione della diversità umana da cui derivano i profili delle 'colombe dell'ecologismo' e degli 'avvoltoi dell'economia' risentono, in tutto e per tutto, dei vincoli e degli imperativi del medesimo ambiente d'esercizio. A coloro che invece rimuovono e dimenticano l'equivalenza di fondo dell'ecosistema, il verbo che illustra e glorifica il *logos* del proprio 'dominio familiare' (*oikos*) risulterà sempre insospettabile, puro e immacolato come una colomba, mentre i propositi e le istanze provenienti da domini d'utile diversi dal proprio gli sembreranno sempre ingiusti, triviali e sospinti dalla stessa spietata avidità che spinge l'avvoltoio, il parassita profittatore per antonomasia.

Tuttavia, per usufruire e governare l'ecosistema serve, *in primis*, circoscriverlo, definirlo, comprenderlo, orientarlo e strapparli alla condizione inquietante - per gli animali umani - dell'anonimia del suo *telos*. C'è bisogno che le parti del mondo siano viste e intese a partire dal senso, dallo scopo e dal significato di *un* mondo, i quali vanno avidamente perseguiti, rintracciati, colti e distinti, al fine di rapportarsi al mondo *iuxta propria principia*, come si proponeva l'opera *De rerum natura iuxta propria principia* (1565) del naturalista cosentino Bernardino Telesio (1509-1588; cf. Bondi 2009).

Per l'animale umano, dunque, non c'è modo di fissare una forma condivisa di governo dell'*oikos* senza partire da un significato e da un valore a questo riconosciuto: la gestione dell'*oikos* esige il ricorso sia a un *nomos* sia a un *logos*.

Ciò vale a dire che la dimenticanza dell'equivalenza e della simbiosi di fondo coincide con la dimenticanza della natura semiotica delle divisioni, le quali, perciò, non risultano più come frutto dell'arbitrio e delle convenzioni bensì come 'naturali' forme di vita. Una dimenticanza cruciale, dunque, poiché impedisce di vedere che ogni umano processo di sfruttamento economico¹⁰ dell'ambiente mondo inizia dalla semiosi dell'atto ecologico per antonomasia, ossia quello della divisione e dell'ordinamento dell'ecosistema. Dimenticando la cifra dell'atto che tutto norma e distingue, è assai più difficile vedere la natura della *ratio* che ha fissato i confini, da quelli naturali a quelli geografici, da quelli di specie a quelli biologici. Sfuggendo il movente 'economico' che ha ridisposto le cose, sfugge anche il suo intimo legame col *logos* che ha deciso l'uso e l'impiego del reale, ossia la persistenza dell'umana intenzione di ri-configurare *pro domo sua* le modalità d'esistenza d'insieme: il discorso ecologico e quello economico sono entrambi figli del medesimo dio.¹¹

Infatti, così come a fianco di ogni impero c'è un emporio (cf. Gommans 2010; Dale 2010), ovunque vi sia un *Homo ecologicus*, lì c'è anche un *Homo economicus*, con buona pace dei discorsi di parte (cf., ad es., Bütschi, Kriesi 1995. Inoltre, Cecchi 2013).

Per queste ragioni la scena indivisa che accoglie gli elementi costitutivi dell'*habitat* dei viventi finisce presto per fungere da mero pretesto di contese economiche, così come il dibattito circa i caratteri degli elementi naturali si subordina agli interessi degli aspiranti al governo dell'*habitat* stesso. Da questa contesa fra discorsi di parte derivano le immagini ipostatizzanti e reificanti l'oggetto 'natura',¹² il quale è il capro sacrificale da immolare sull'altare dell'ordinamento dato allo stesso dall'umana *polis*.

Di siffatta condizione abbiamo contezza a partire dalla metà degli anni novanta, momento in cui alcuni 'profeti di sventura' iniziavano a suonare

10 Come mostrato da Giorgio Agamben, serve guardare al termine greco *oikonomia* in quanto luogo in cui è possibile ravvisare la cifra del legame fra il 'regno' e la 'gloria', fra gestione pratica e disegno provvidenziale. Dall'affollato crocevia dell'*oikonomia*, infatti, passano sia le direttive dell'ordinamento e del governo pratico del mondo sia le premonizioni e gli auspici ideali delle agenzie utopiche (cf. Agamben 2007, 83-218).

11 Ai nostri giorni, infatti, colombe dell'ecologia e avvoltoi dell'economia siedono spesso alla stessa tavola, legittimando reciprocamente i propri propositi.

12 La quale, però, potrà poi esser ri-animata e re-suscitata dai discorsi di nuove agenzie. Le tante personificazioni della natura nei termini di 'madre terra' oppure di 'Sacred Nature' ne sono riprova (cf., ad es., Lynch, Glotfelty, Armbruster 2012; Taylor 2010; Moore 2008; Gatta 2004; Orr 2002).

il campanello d'allarme, richiamando l'attenzione dei tanti ai pericoli della 'human domination', della 'human disturbance of world ecosystems' e segnalando il rischio che la specie umana stesse diventando 'a cancer on the planet' (cf., ad es., Vitousek et al. 1997; Hannah et al. 1994; Hern 1993. Inoltre, ma più recentemente, Barnosky et al. 2011). A partire da queste denunce, infatti, è stato sempre più complesso ignorare la statura dei problemi generati dal già citato fenomeno dell'antropocene, ossia dall'impatto che l'aumento delle popolazioni umane stava avendo sulla biodiversità terrestre. Il superamento delle soglie statistiche del *population momentum* e delle *planetary boundaries* (cf., ad es., Steffen, et al. 2015), assieme all'impressionante crescita della *human biomass* - con la correlata crescita smisurata della biomassa animale necessaria al sostentamento del regime alimentare degli umani stessi -, facevano pensare a molti di essere ormai giunti a un punto di non ritorno. L'equilibrio della relazione fra le esigenze economiche e le risorse ecologiche appariva pericolosamente a rischio.

Erano quelli gli anni in cui, guardando all'ecosistema del tempo da un punto di vista paleoecologico e paleodemografico, vari studiosi iniziavano a far notare le impressionanti cifre della parabola relativa alla crescita storica del numero degli esemplari umani, sulla quale si è perciò continuato a riflettere. Penso, a proposito, alla panoramica presentata di recente da Paul J. Crutzen - insignito, nel 1995, del premio Nobel per la chimica per i suoi studi sull'ozono atmosferico -, la quale segnala che attorno a 12.000 anni fa la popolazione degli ominidi era di circa 5 milioni di esemplari, per arrivare a circa 300 milioni nell'anno 0, fino a 1.6 miliardi nel 1900. Un crescendo che lasciava presagire la condizione in cui ci troviamo ai nostri giorni, dove vive il 6 % della somma totale di esemplari di *Homo sapiens* finora vissuti sulla terra (circa 110 miliardi di unità), di cui il 50 % risiede in aree urbane e in agglomerati metropolitani (cf. Crutzen, Williams 2013). Volendo completare il quadro, a simili dati andrebbero poi accostati gli studi e le stime basate sugli indicatori demografici, le quali presentano calcoli proiettivi relativi al procedere della crescita della popolazione: nel 1950 la popolazione umana mondiale era di circa 2.5 miliardi di unità mentre alla metà del 2017 era arrivata a 7.6 miliardi. Non solo, con un tasso di crescita previsto nei termini di 1 miliardo nei prossimi 13 anni, gli umani saranno 8.6 miliardi nel 2030, attorno ai 9.8 miliardi nel 2050 e, infine, circa 11.2 miliardi nel 2100. Si noti inoltre che, mentre nel 1950 la popolazione di umani in Asia era di circa 1.4 miliardi, nel 2015 è arrivata alla soglia di 4.4 miliardi di unità, crescendo di 3 miliardi di unità in soli 65 anni (cf. United Nations 2017).

Forse perché allarmati da questi scenari - oppure perché interessati a trarne profitto -, negli ultimi anni numerosi e anche autorevoli gruppi di ricerca si sono dedicati a valutare le implicazioni ecologiche e ambientali della crescita dell'economia demografica, troppo prossima al superamento

delle soglie della sostenibilità,¹³ sollevando problemi ecologici tutt'altro che trascurabili.

Cifre e proporzioni a parte, però, il problema non è certo una novità, visto che da decine di secoli la 'natura' – ossia l'insieme degli elementi e le risorse che la costituiscono – è al centro dell'immaginativa economico-ecologica delle tante 'agenzie' che si sono votate all'organizzazione del mondo, a partire da quelle che, fin dall'antichità, si sono rese responsabili della tracciatura di cosmogonie mitiche che ordinassero l'ecosistema (cf., ad es., Lincoln 1981; Lincoln 1986). Agenzie che per secoli, *mutatis mutandis*, si sono contese il primato sull'*habitat* a colpi di ritratti 'logici' dello stesso, in forza dei quali gli elementi e le risorse del mondo venivano disposti secondo uno scenario ecologico d'insieme, figurandovi personificati, ritratti e reificati sotto forma di 'beni preziosi' e di 'cose di valore' (cf., ad es., Moore 2008).

4 Anche in India le colombe dividono e gli avvoltoi imperano sulla natura

È noto che, fin dal primo millennio a.C., in molte tradizioni intellettuali gli elementi della natura sono stati intesi alla stregua di unità di misura minimali attorno alle quali i colti e gli eruditi del tempo disponevano le loro mappe del reale (cf. Evernden 1992. Inoltre, Wulf 2015; Ball 2004). Analogamente, ossia in quanto discorso elementare, il dibattito circa il numero, la disposizione, l'interrelazione e le valenze degli 'elementi' è il *locus classicus* anche di tutte le tradizioni intellettuali che in India, dai primi secoli a.C. in poi, hanno proposto opere e trattati sui propri schemi d'ordinamento degli elementi del mondo. Evento inevitabile, diremmo, visto che il delineare la disposizione delle unità elementari del reale è l'atto semiotico per antonomasia, in quanto permette l'individuazione e la determinazione di tutti i fenomeni, da quelli chimici a quelli morali, da quelli naturali a quelli cognitivi.

Rispetto a ciò le tradizioni intellettuali dell'area sudasiatica non fanno certo eccezione: anche in quella parte di mondo colombe e avvoltoi solcano, da secoli, gli stessi cieli. Anche lì gli avvoltoi che governano il regno siedono al fianco di auliche e gloriose colombe, prodighe di dotti pronunciamenti teologici in favore della divina matrice della natura ed esortanti alla cura della madre terra. Ma anche in India, e non solo in tempi recenti (cf. Framarin 2013), siffatti appelli sono spesso rimasti sulla carta, sterile lettera morta, parola impotente di fronte alla voracità degli appetiti

¹³ Oggi si parla di *Ecocriticism*, ossia di uno sguardo scientifico intento ad analizzare e comprendere il modo in cui il variare del discorso umano sull'ecologia risenta dell'ingerenza delle logiche produttive ed economiche del momento (cf. Clark 2015; Garrard 2004. Inoltre, Morton 2016).

economici. Tant'è vero che, a fronte del suo essere – almeno secondo il dettato della vulgata orientalistica – uno dei 'paesi più religiosi del mondo', l'India è oggi uno dei luoghi più densamente popolati della terra e grava in difficili condizioni ecologiche.

Eppure anche in India il discorso sull'ordine ecologico è in atto da secoli, almeno a partire dai tempi in cui sono state redatte le grandi opere epiche in lingua sanscrita – che comunque, merita ricordare, sono intimamente legate agli ambienti di corte e ai potentati politici (cf. Hildebrandt 2001) –, all'interno delle quali si è cercato di rimandare a un dio l'origine dell'ambiente mondo e di conferire uno statuto e un ordinamento 'sacro' non solo alla terra – in quanto luogo dell'esercizio umano –, ma anche alle forme animali e vegetali che dalla terra dipendono. Tuttavia, malgrado le apparenze, anche le colombe che hanno redatto simili opere non volavano in un cielo diverso da quello degli avvoltoi che governavano la terra, ragion per cui anche le loro 'ecologie' – ossia le loro maniere di disporre le gerarchie e le tassonomie della natura – non sono né estranee al profitto derivabile dalle stesse né tanto meno immuni alle lusinghe economiche provenienti da coloro che si prodigano nel farle conoscere negli ambienti che contano.

Sono esemplari, a riguardo, i tanti discorsi ecologici che, partendo dalla naturalizzazione della scala alimentare, giungono alla naturalizzazione della scala etologica per poi approdare alla naturalizzazione della scala sociale (cf., ad es., Smith 1994; Seaford 2012; Lincoln 1981; Lincoln 1986).

Anche in India, dunque, le 'anime belle' che indagano con perizia gli elementi e i costituenti dell'ecosistema risentono del vantaggio economico che può scaturire dallo sfruttamento della conoscenza della condizione ecologica. Anche in India, come ovunque, l'atto di distinzione e di ripartizione di una non ben identificabile 'natura' in 'elementi' non è solo un atto di conoscenza – animato dalla nobile e pura *curiositas*, fine a se stessa (semmai cosa simile potesse mai darsi)¹⁴ –, bensì un atto semiotico di distinzione e di dominio *del* e *sul* mondo, inclusi tutti gli esseri senzienti e inanimati che lo popolano (cf. Banks Findly 2008; Rambelli 2001; Smith 1994, 208-86; Coccia 2016): di fatto, esibire e imporre il proprio modo di intendere le maniere in cui le parti partecipano del tutto,¹⁵ costituendolo, coincide con la presa di possesso della natura e di tutto ciò che vi è *in* natura.

14 Situandosi all'interno di un ampio spettro di posizioni – ossia dagli scritti di Habermas fino a quelli di Bourdieu –, molti autori hanno sostenuto non solo la necessità di abbandonare l'immagine di kantiana memoria del 'sapere per il sapere' – dalla quale discende quella del 'conoscere disinteressato' –, ma anche l'importanza di ravvisare proprio negli atti palesemente 'disinteressati' i luoghi in cui è possibile cogliere in flagranza di reato l'interesse che opera (cf. Bourdieu 1998, 17-134; Habermas 1990).

15 Il termine sanscrito – solitamente inteso come il corrispettivo di 'natura' – è il femminile *prakṛti*, il quale rimanda all'idea di una realtà composita, ossia a una 'natura' in quanto 'costituita dai costituenti' (cf. Jacobsen 1999).

L'ingegno dei diversi partecipanti a questo dibattito, infatti, si rende visibile proprio nell'occasione della determinazione e della divisione degli 'elementi' stessi, del loro numero, della loro condizione ontica, delle loro proprietà, dei loro rapporti con gli altri elementi, della loro natura e della loro origine. Essendo finalizzato all'organizzazione elementare del procedere delle cose del mondo, suddetto dibattito ha visto schierarsi diverse fazioni, i cui esponenti hanno dato vita a un'accesa dialettica.

Malgrado vi siano numerosi testimoni più antichi, è almeno a partire dalla porzione nota come 'Discorsi sugli elementi' (*Dhātukathā*) dell'*Abhidhammapiṭaka* della tradizione *theravāda* buddhista, che la contesa circa il numero e il modo di intendere gli 'elementi radicali' (*dhātu*)¹⁶ ha preso forma strutturata e analitica (cf. Karunadasa 1964).

Autori appartenenti a tradizioni intellettuali coeve a questa, a noi note come *sāṃkhya* - termine che caratterizza il loro intento 'analitico ed enumerativo' -, hanno impiegato il composto *bhūtatattva* per indicare gli 'esistenti' (*bhūta*) 'elementari' (*tattva*), il cui dettaglio risulta dalla antica lista dei 'cinque [elementari] esistenti' (*pañcabhūtāni*), enumerati secondo un gradiente d'intensità, dal più rado al più fitto: essi sono distinti in etere/spazio (*ākāśa*), aria/vento (*vāyu*), ardente/fuoco (*tejas*), acqua (*ap*) e terra (*pṛthivī*) (cf. Larson, Bhattacharya 1987). L'insieme di questi stessi *bhūtatattva* è talvolta ulteriormente distinto in 'elementi fini/rarefatti' (*sūkṣmabhūta*) e 'elementi grossi/densi' (*sthūlabhūta*).

All'interno delle tradizioni intellettuali dette *vaiśeṣika*, invece, è più frequente il ricorso al composto *bhūta-dravya*, col quale si indicano gli 'esistenti' (*bhūta*) in quanto 'sostanze' (*dravya*) tangibili (cf. Halbfass 1992; Misra 1936). Anche in questo caso essi sono elencati ricorrendo al medesimo gradiente pentadico: etere/spazio (*ākāśa*), aria (*vāyu*), fuoco (*tejas*), acque (*āpas*) e terra (*pṛthivī*).

L'abbondanza delle variazioni sul tema, però, non deve sorprendere, sapendo quanto ambita è la meta e alta la posta in palio: anche nell'India dei primi secoli a.C. l'opera di individuazione, definizione e disposizione dei costituenti elementari del reale è reputata di primaria importanza.¹⁷ Del resto, è solo dopo aver deciso quante e quali debbano essere le 'unità di misura' del reale - *tattva*, *dhātu*, *dravya* o *mahābhūta* -, che si può far procedere l'*ars combinatoria* che mira a 'vivisezionare' l'indiviso corpo del reale: è dalla preliminare opera di distinzione dei fondamentali che deriva tutto l'ordinamento pratico delle forme di prossimità, di parentela, d'affiliazione, di valore e di senso.

16 Segnalo qui il legame fra questa accezione del termine *dhātu* e quella in uso presso le tradizioni grammaticali del tempo - per le quali *dhātu* è la radice verbale -, che infatti è intimamente legato alle forme dell' 'essere' poste in auge dal linguaggio.

17 Tante altre sono le tradizioni intellettuali che proseguono l'impresa della classificazione del reale in elementi base (cf. Baidur 2015).

Inoltre, poiché strettamente legata al governo del reale, l'opera di distinzione e di definizione dell'ordinamento degli elementi è la madre di tutte le contese, palesatesi almeno a partire dall'antico dibattito attorno ai modi di concepire e rappresentare la relazione fra le cause e gli effetti (cf., ad es., Jurewicz 2000). Esempio mirabile di siffatta contesa è dato dalla proposta di un modello di realtà avente solo quattro elementi avanzata dagli esponenti di antiche tradizioni 'materialiste' – oppure 'mondane' (*lokāyata*) –,¹⁸ il quale puntava a spaginare il sistema di vincoli istituito dalle etiche retributive del tempo.

Dunque, anche nell'area sudasiatica, non diversamente da quanto accaduto al fianco del secolare dibattito attorno agli 'elementi' sviluppatosi in ambito mediterraneo, dalle diverse concezioni del reale sono state tratte diverse maniere di condurre la propria vita al suo interno, palesando così il surrettizio accordo fra i discorsi sulla natura e quelli sull'etica, fra gli ordinamenti fisici e quelli politici, fra i modi di intendere il legame fra il tutto e l'infinita gradazione delle sue parti. Anche in questi contesti, infatti, i processi di ordinamento e di classificazione degli elementi dell'ecosistema sono spesso sfociati nel 'mostrare' l'esistenza di uno specifico ordine socio-economico, sicché si capisse che tutto ciò era dovuto alla presenza di un ordinatore primo. Fissato il principio, ne segue la norma, di cui si fa latore colui che mostra l'ordine ordinato dall'ordinatore, il rappresentante dell'*ordo ordinatus*.

Che questa sia la logica che innerva i pur diversi discorsi di parte è evidente da vari testimoni letterari, alcuni dei quali saranno l'oggetto dei paragrafi a seguire.

5 La colomba del dio – l'*Homo ecologicus* –, che divide e ordina

Rivolgo ora la mia attenzione a una porzione di una delle più antiche opere epiche in lingua sanscrita, ossia alla sezione del sesto libro del *Mahābhārata* nota come *Bhagavadgītā*. Opera che reputo di particolare rilevanza per la tematica in questione poiché la figura protagonista della conversazione messa in scena all'interno delle diciotto 'lezioni' (*adhyaṅga*) della *Bhagavadgītā* è quella di un dio che si auto-proclama, parlando in prima persona, fonte primeva di ogni ordinamento. Questi, infatti, non ha alcuna remora nell'indicarsi quale «padre dell'universo manifesto, madre, ordinatore e grande antenato» (*pitā 'ham asya jagato | mātā dhātā pitāmahaḥ ||*) (*Bhagavadgītā*, 9.17); «dimora dell'origine e della dissoluzione [del mondo]» (*prabhavaḥ pralayaḥ sthānaḥ*) (*Bhagavadgītā*,

18 Mi riferisco qui alle testimonianze circa il riconoscimento dello 'statuto nominalistico' (*vāgmātratvāt*) delle sostanze materiche da parte di esponenti *lokāyata* (cf. Nanjio 1923, 208).

9.18); «origine di tutto quel che è originato e da cui tutto procede» (*ahaṃ sarvasya prabhavo | mattaḥ sarvaṃ pravartate ||*) (*Bhagavadgītā*, 10.8); «principio, metà e fine di tutti i viventi» (*aham ādis ca madhyaṃ ca | bhūtānām anta eva ca ||*) (*Bhagavadgītā*, 10.20); «seme vitale di tutti i viventi» (*yac cā 'pi sarvabhūtānām | bījaṃ tad aham arjuna ||*) (*Bhagavadgītā*, 10.39); «matrice di ogni matrice» e «datore del seme di ogni genitore» (*ahaṃ bījapradāḥ pitā*) (*Bhagavadgītā*, 14.3-4);¹⁹ «[fonte] perenne di vita delle particole viventi» (*mamaivāṃśo jīvaloke | jīvabhūtaḥ sanātanaḥ ||*) (*Bhagavadgītā*, 15.7); «forza sostenitrice e fornitore della linfa nutriente di tutti gli organismi vegetali» (*dhārayāmy aham ojasā || puṣṇāmi cauśadhīḥ sarvāḥ |*) (*Bhagavadgītā*, 15.13).

È all'interno di questa cornice esplicitamente ecologica, dunque, che lo stesso testo elenca e organizza l'ordine dei fattori costitutivi della natura, ossia i 'cinque grandi elementi' (*pañcamahābhūta*) (*Bhagavadgītā*, 7.4, 13.6) di cui è composto l'intero mondo. Fra questi, ad esempio, l'elemento fuoco (*agni*), cifra fondamentale dell'intero ecosistema, guadagna statuto divino (*Bhagavadgītā*, 10.23, 11.39, 15.12) e pervade di sé ogni angolo del mondo, fino al remoto spazio in cui arde il fuoco della digestione di ogni vivente (*Bhagavadgītā*, 15.14, che richiama quanto già indicato nell'antica *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 5.9.1). L'elemento aria trova anch'esso condizione divina (*Bhagavadgītā*, 11.39), che così presenza in ogni vita sotto forma di 'soffio vitale' (*prāṇa*) (*Bhagavadgītā*, 4.27-29, 8.10-12, 15.14). Pure l'elemento acqua è riconfigurato, come nel caso in cui, sotto le spoglie del fiume *gaṅgā*, diviene espressione terrestre e fruibile del dio (*Bhagavadgītā*, 10.31).²⁰ Lo stesso potrebbe dirsi per l'elemento terra (*bhūmi*), il quale risulta sia in quanto sostanza materica sia in forma personificata (*Bhagavadgītā*, 7.4).

Ad un primo sguardo l'ordinamento a cui rimandano tutti questi versi potrebbe apparire neutrale e innocuo: poiché descrive una sorta di olistico-ecosistemico esso potrebbe venir preso a modello da coloro che sono alla ricerca di esempi di 'ecologie religiose' non gerarchiche, disposte a estendere a tutte le forme di vita, animali o vegetali che siano, pari dignità d'esistenza. A sostegno di siffatta lettura 'panica' del testo potrebbero essere citate varie altre porzioni dell'opera (ad es. *Bhagavadgītā*, 7.4-12), delle quali è senz'altro rappresentativa la seguente:

19 Cf. *Bhagavadgītā*, 14.3-4 (3. *mama yonir mahad brahma | tasmīn garbhaṃ dadhāmy aham || sambhavaḥ sarvabhūtānām | tato bhavati bhārata ||* 4. *sarvayoniṣu kaunteya | mūrtayaḥ sambhavanti yāḥ || tāsāṃ brahma mahad yonir | ahaṃ bījapradāḥ pitā ||*).

20 In *Bhagavadgītā*, 11.39 l'elemento acqua è anche riferito al dio Varuṇa.

12. Quello splendore, che, accolto nel sole, illumina tutto l'universo, quello che è nella luna e nel fuoco, sappi che è il mio splendore. 13. Penetrando nel suolo, io sostengo gli esseri colla mia forza e divenendo il succo del Soma [inteso qui come la Luna], nutro tutte le erbe. 14. Divenendo il fuoco della vita, occupo il corpo dei viventi, e, unito col soffio ascendente e discendente, assimilo le quattro specie di cibo. (*Bhagavadgītā*, 15.12-14)²¹

Col tipico candore del puro verbo del 'testo sacro' – come vorrebbe far oggi intendere una certa vulgata dell'ecologismo religioso –, la 'divina colomba' della *Bhagavadgītā* pare non aver altro interesse se non quello di invitare il lettore a divenire 'consapevole' delle implicazioni ecologiche del suo vissuto, assumendosi le 'proprie responsabilità' verso il mondo naturale in cui abitiamo.

Tuttavia, come già più volte segnalato, l'aulico verbo delle 'colombe sacre' non solo non viene dallo spazio empireo, ma opera in seno alla medesima volta celeste in cui ugualmente volano tutti i volatili, avvoltoi inclusi: poiché anche la colomba, come l'avvoltoio, necessita di mezzi di sostentamento e di risorse ecologiche essa non può essere immune alle istanze che governano economicamente l'ordinamento dell'ecosistema da cui le risorse sono tratte. L'ingerenza degli imperativi economici, infatti, innerva carsicamente tutto il testo della *Bhagavadgītā*, come è evidente nel caso della sua settima lezione.

In apertura di questa porzione dell'opera, infatti, il dio Kṛṣṇa, appena prima di svelare ad Arjuna gli aspetti più reconditi del reale, stabilisce alcune importanti linee di confine, per il cui tramite distingue e separa, innanzi tutto, proprio gli elementi che costituiscono l'insieme 'natura' (*prakṛti*, ossia la 'costituente', ove *kṛti* sta per 'fare' o 'porre' e *pra-* per 'prima' o 'davanti', 'anteposta', sicché 'costituente') (cf. Jacobsen 1999):

7.4. Terra, acqua, fuoco, vento e spazio, raziocinio, intelligenza ed egoità, di questi consiste la mia natura (*prakṛti*), distinta in otto [elementi]

(*bhūmir āpo'nalo vāyuh | khaṃ mano buddhir eva ca || ahaṃkāra itīyaṃ me | bhinnā prakṛtir aṣṭadhā ||*).

La logica economica che motiva e ordina questa separazione, però, si coglie appieno solo leggendo il verso successivo, che gli è strettamente correlato e che distingue ulteriormente una prima 'natura' da una sorta di 'oltre natura' (*parāprakṛti*):

21 Si cita la traduzione di Gnoli (1976).

7.5. Questa qui è senz'altro inferiore (*aparā*) all'altra natura (*prakṛti*), che devi invece intendere come la mia [natura] superiore (*parā*), ossia, oh eroe dalle possenti braccia, l'essere vivente (*jīvabhūta*), attraverso il quale questo mondo (*jagat*) è retto.

(*Aparyam itas tv anyāṃ | prakṛtiṃ viddhi me parām || jīvabhūtāṃ mahābāho | yayedam dhāryate jagat ||*)

Quasi alla stregua del distinguo manicheo fra 'materia' e 'spirito' (Pagano 2011; Garelli 2010), con questa separazione il dio protagonista della *Bhagavadgītā* stabilisce il primato di una 'natura' su di un'altra, sicché l'interlocutore Arjuna, identificandosi con la 'natura superiore' (*parāprakṛti*), si erga con forza su quella inferiore e non ne sia più soggetto e schiavo, come ha invece mostrato di essere nelle prime due lezioni del dialogo fra le due figure centrali del testo.

A tal fine, infatti, si sono svolte le precedenti lezioni dell'opera, le quali sono servite a illustrare i pregi e i difetti delle differenti persuasioni del tempo circa i modi e i metodi del conoscere e dell'operare nel mondo. Le parti dell'opera che vanno dal verso 2.11 fino al 6.47, infatti, rappresentano una vera e propria ascesa propedeutica ai contenuti più alti del dialogo, che il dio inizia a rivelare ad Arjuna proprio dall'inizio della settima lezione in poi, la quale segna perciò l'inizio del 'sapere sovrano' e del 'sommo segreto' (*rājavidyā, rājaguhya*),²² il cui vertice è posto al centro delle sei lezioni di mezzo *Bhagavadgītā*.²³

Nelle restanti parte della settima lezione (*Bhagavadgītā*, 7.6-30), il richiamo all'operare d'accordo coll'ordinamento 'naturale' è costante, così come non manca la stigmatizzazione di coloro che venissero meno allo stesso dandosi come alibi il dettato di altre divinità (*anyadevata*) e il dover assecondare 'ambizioni' (*kāma*) dettate dalla propria 'natura' (*Bhagavadgītā*, 7.20) (*prakṛtyā niyatāḥ svayā*). Infine, nell'ultimo verso

22 Cf., ad es., *Bhagavadgītā*, 9.1 (*idam tu te guhyatamaṃ ||*); 9.2 (*rājavidyā rājaguhyaṃ | pavitram idam uttamam ||*); 15.20 (*iti guhyatamaṃ śāstram | idam uktaṃ mayānagha ||*); 18.63-64 (63. *iti te jñānam ākhyātāṃ | guhyad guhyataram mayā || vimṛśyaitadaśeṣeṇa | yathechhasi tathā kuru ||* 64. *sarvaguhyatamaṃ bhūyah | śṛṇu me paramaṃ vacaḥ || iṣṭo 'si me dṛḍham iti | tato vakṣyāmi te hitam ||*).

23 A questo proposito, ossia rispetto alle maniere di ordinare e intendere il discorso con cui il dio ordina il mondo, rimando alla glossa di Viśvanātha Cakravartin (c. 1660-1750) alla *Bhagavadgītā*, nella quale l'esegeta bengali organizza la gerarchia delle diverse porzioni della conversazione tramite l'eloquente metafora della gemma e dello scrigno: protetta dal fondo dello scrigno, ossia la parte delle sei lezioni d'inizio, e dal suo coperchio, ossia la porzione delle ultime sei lezioni, la 'gemma' dell'insegnamento del dio giace nel cuore dello scrigno, ossia nella nona lezione, la quale è al centro delle sei lezioni di mezzo (cf. Viśvanātha Cakravartin, *Sārthavarṣiṇī ad Bhagavadgītā*, 18.63). Inoltre, per un diverso modo di intendere le partizioni interne alla *Bhagavadgītā*, Jezic 1979.

della lezione (*Bhagavadgītā*, 7.30), la divinità indica con enfasi che coloro che 'vedono' (*vidus*) propriamente le cose, guardano ad essa come all' 'essere che sovrasta [gli esseri]' (*adhibhūta*) e come alla 'divinità che sovrasta [le divinità]' (*adhidāiva*), tutte entità rispetto alla cui posizione nell'ordinamento ecologico il testo si diffonderà nel suo seguire.²⁴

Ma a quali esigenze risponde questo particolare tipo di ordinamento ecologico dei viventi?

Senz'altro risente del bisogno – tutto economico – di dover subordinare l'operato del singolo vivente al più ampio disegno d'ordinamento del mondo, come peraltro risulta dal vincolo che il testo stabilisce fra l'operare dell'intero ecosistema e l'agire umano, i cui 'atti' (*karman*) non sono veramente compiuti dall'agente, bensì dalla 'natura' (*prakṛti*) e dai suoi 'costituenti' (*guṇa* [anche 'fune', 'corda']).²⁵ In questo modo, ossia obbedendo al ruolo assegnatogli dall'ordinamento *ecologico* che partecipa della 'natura più alta', il vivente si allinea al modo più *economico* di procedere del reale, contribuendo utilmente allo stesso e ottenendo così la più alta forma di retribuzione, ossia la 'liberazione' (*mokṣa*) (*Bhagavadgītā*, 18.66).²⁶

Il serafico e lieve timbro di voce del 'divino volatile', che finora si era limitato a indicare ai viventi i capisaldi dell'ordinamento ecologico che governa il reale, muta qui radicalmente di tono: quel che finora appariva come una neutrale descrizione degli elementi dell'ecosistema è ora, in tutta evidenza, prescrizione strumentale allo svolgersi del governo economico del mondo.

Quasi fosse soggetta a una metamorfosi interna, l'aulica voce della colomba cede il passo allo stridulo suono dello spietato avvoltoio, il cui pro-

24 Cf., ad es., *Bhagavadgītā*, 8.1-22 (in part. 22: *puruṣaḥ sa paraḥ pārtha | bhaktyā labhyaṣ tv ananyayā || yasyāntaḥsthāni bhūtāni | yena sarvam idaṃ tatam ||*).

25 Il termine *guṇa* rimanda anche alla 'fune' e alla 'corda' – tale poiché composta di molteplici 'corde' –, così come è spesso utilizzato a indicare le 'gradazioni di densità' dei costituenti, a partire dai gradi di massima luminosità *sattva* fino a quelli dell'assoluto buio *tamas*, senza che ciò richieda di postulare separazioni ontiche fra le gradazioni stesse. Cf., ad es., *Bhagavadgītā*, 3.5, 3.27-29, 3.33, 3.36-43, 4.20, 5.8-10, 5.13-14, 9.8, 13.20-21, 13.30, 18.13-19 (part. 13. sui cinque 'causanti' [*kāraṇāni*] l'atto, riferiti al *sāṃkhya* del tempo; 17. sull'errore del reputarsi unico attore [*tatrai 'vaṃ sati kartāram | ātmānaṃ kevalaṃ tu yaḥ ||*]); 18.26 (sull'esser svincolati da *ahaṃvāda*); 18.30-31 (sul distinguo differenziale fra 'precedere' e 'arresto' [*pravṛtti* e *nivṛtti*]), così come fra 'effetto operante' e 'effetto inoperante' [*kārya* e *akārya*]).

26 So bene che la lettura simbolica della *Bhagavadgītā* non concorderebbe con quanto scritto finora, così come so dei tanti utilizzi della stessa all'interno di certi circoli 'ecospiritualisti'. Credo tuttavia che il prezzo che si paga per simili usi dell'opera è quello di un riferimento solo frammentario e disinvolto al testo e l'obbligo di privilegiare solo alcune parti di questa settima lezione, rimuovendo dalla scena – mettendole in ombra – tutte le parti ritenute scomode della stessa, come, ad esempio, quella iniziale dal chiaro tono 'dualistico', la quale poneva non pochi problemi già ai diversi esegeti tradizionali, che attorno a questi passi del testo hanno disposto lunghi commenti (cf., ad es., le opposte considerazioni di Śaṅkara e di Madhva *ad Bhagavadgītā*, 7.2-5).

nunciarsi disvela la verità del discorso: uno stesso ordinamento del mondo può servire due padroni, subordinando l'operare dei viventi alla forma economica favorita da chi su quel mondo già regna sovrano.

6 L'avvoltoio di Manu – l'*Homo oeconomicus* –, che impera e subordina

Ulteriore riprova dell'inevitabile simbiosi fra le istanze 'economiche' e il discorso 'ecologico' è data dal prologo di un autorevole trattato normativo in lingua sanscrita, databile attorno al II sec. a.C., il quale, peraltro, è assai prossimo agli ambienti in cui è stata redatta la *Bhagavadgītā* stessa.

Il trattato in questione è il *Mānavadharmasāstra*, le cui dodici lezioni sono ordinate da istanze e moventi decisamente economici (cf. Squarcini, Cuneo 2010). Lezioni il cui procedere è talmente strategico da risultare affine ai modi in cui i rapaci predatori esercitano il dominio e il governo delle loro prede. Negli oltre duemila versi del *Mānavadharmasāstra* l'assiologia ecologica presentata dalla 'colomba' della *Bhagavadgītā* risuona con chiarezza, a riprova delle tante ingerenze e della loro comune filiazione culturale.

Per illustrarne il carattere e l'indole bastano le prime stanze del prologo d'avvio del trattato, dedicate alla descrizione dell'ordinamento del reale, che qui riporto, commentandole.

Il prologo si apre esibendo il carattere 'disinteressato' dell'enunciatore del trattato, sicché il discorso a seguire risulti diverso da quel che è:

1.1. I grandi veggenti (*rṣi*) si recarono da Manu, che sedeva assorto, e, dopo avergli reso debitamente omaggio, pronunciarono le seguenti parole:

1.2. «Acconsenti, o glorioso (*bhagavāt*), a esporci correttamente, secondo la sequenza appropriata, le norme (*dharma*) di tutte le classi (*varṇa*), come anche di coloro che hanno un'origine intermedia.

1.3. Tu solo, o possente (*prabhu*), conosci infatti il significato e la natura (*kāryatattvārthavit*) dei doveri inerenti alla totalità di questo ordinamento (*vidhāna*) dato dal nato-da-sé (*svayambhū*); un ordinamento che è inconoscibile attraverso il ragionamento e inattingibile attraverso l'esperienza».

1.4. Così interpellato, nella maniera corretta, da quegli eccelsi, egli, dall'incommensurabile potere, dopo aver mostrato rispetto a tutti quei grandi veggenti, rispose: «Ascoltate». (*Mānavadharmasāstra*, 1.1-4)

Dopo quest'inizio 'nobile', il trattato presenta una vera e propria 'ecologia' della generazione del mondo, disponendo con ordine il procedere dello stesso, dagli elementi grezzi della natura fino ai più minuti dettagli etologici:

1.5. Un tempo questo era completamente buio, ignoto, indistinto, indeciftrato, indiscernibile, come immerso ovunque in un sonno profondo.²⁷

1.6. Allora il glorioso, nato-da-sé (*svayaṃbhū*), immanifesto (*avyakta*), il cui potere si era attivato, si rivelò, lui che fuga le tenebre (*tamas*), portando questo universo a manifestazione, a cominciare dagli elementi primordiali (*mahābhūtādi*).

1.7. Proprio lui, che è al di là dei sensi, inafferrabile, sottile, immanifesto, eterno, che è la sostanza di tutti gli esseri (*sarvabhūtamayā*), inconoscibile attraverso il ragionamento, si manifestò da sé (*svayam*).²⁸

1.8. In principio, desideroso di sprigionare dal proprio corpo (*śarīra*) le molteplici progenie, si concentrò ed emanò le acque (*apa*), in cui depose il proprio seme.

1.9. Quello divenne un uovo d'oro, fulgido come l'astro dai mille raggi, nel quale egli stesso nacque come Brahmā, avo di tutti i mondi (*sarvalokapitā*).

1.10. Le acque (*apa*) sono chiamate *nārā* perché sono figlie dell'uomo (*nara*). Giacché di questi furon la prima dimora (*ayana*), tradizionalmente egli è conosciuto come Nārāyaṇa.²⁹

1.11. Da ciò che è la causa (*kāraṇa*) immanifesta (*avyakta*), stabile, sostanziata di essere e non essere, fu emanato quell'uomo che nel mondo è celebrato come Brahmā.³⁰

1.12. Dopo aver dimorato in quell'uovo per un anno intero, fu il glo-

27 Si noti qui l'impiego della *a-* privativa di fronte alle diverse definizioni del reale (1.5. *āsīd idaṃ tamobhūtam aprajñātam alakṣaṇam | apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvataḥ ||*), con il quale si rimanda alla condizione di indefinitezza e indivisione a cui la figura protagonista di questo discorso di parte ambisce a porre definitiva risoluzione. Dall'indiviso al distinguibile, questo è il senso della distinzione discorsiva qui presentata.

28 Il composto *sarvabhūtamayā*, qui tradotto come '(colui) che è la sostanza di tutti gli esseri', significa letteralmente 'fatto (*-maya*) di tutti gli esseri', il che appare come una sorta di curiosa inversione, trattandosi qui di una sorta di 'creatore', come i commentatori si affannano a chiarire, il quale non è coestensivo con il 'creato'.

29 A proposito di semiosi del dividere e di figurazione idealtipica, si noti qui che il lemma *nārā* è un derivato di *nara* (lett. 'uomo'), mediante allungamento della prima sillaba, con il senso di 'discendente da'. Secondo un'analisi semantica concorde con la tradizione nota come *nirukta* - una delle discipline ausiliarie del Veda -, il significato di Nārāyaṇa sarebbe 'colui che ha come dimora le acque'. Nārāyaṇa, però, è anche un patronimico che significa 'figlio di *nara*', cioè figlio dell' 'uomo dei primordi' (più comunemente chiamato *pūruṣa*). In seguito, sarà utilizzato come epiteto di specifiche divinità, in particolare per Viṣṇu.

30 Vi è un'ambiguità morfofonetica in sanscrito che rende impossibile stabilire se qui l'autore intenda Brahmā, al maschile, ossia il 'dio creatore', oppure *brahman*, al neutro, ossia l'ente assoluto impersonale, araldo del successivo discorso degli esponenti del *vedānta*. Abbiamo preferito accogliere l'interpretazione di quei commentatori classici (non tutti) che si esprimono chiaramente su questo punto. Si noti, tuttavia, che potrebbe proprio esser stata questa la sede in cui il neutro *brahman* vedico, viene finalmente risolto nella figura di un dio personificato, *ergo* Brahmā, coniando così un inedito modello rappresentativo che avrà forte impatto sulla storia del discorso religioso sudasiatico. Ciò vale a maggior ragione se

rioso stesso che grazie alla propria concentrazione divise l'uovo in due (*tad aṅḍam akarod dvidhā*).

1.13. Con quelle due metà allora creò (*nirmama*) il cielo (*divya*) e la terra (*bhūmi*), e in mezzo l'atmosfera (*madhye vyoma*) e le otto direzioni dello spazio e la sede perenne delle acque (*apāṃ sthānaṃ ca śāśvatam*).

1.14. E da se stesso estrasse (*udbabarhātmanas*) il pensare sostanzialmente [dal distinguo fra] essere e non essere (*manaḥ sadasadātmakam*), e da questo pensare (*manas*) anche l'ego (*ahaṃkāra*), sovrano che determina l'individuazione (*abhimantāram īśvaram*),

1.15. e il grande sé (*mahānt*), e tutte le cose dotate delle tre qualità (*guṇa*), e gradualmente i cinque organi di senso (*indriya*) che afferrano gli oggetti conoscibili (*viśaya*).³¹

1.16. Poi, combinando le parti sottili di quei sei, il cui potere è illimitato, con le particelle del proprio corpo, formò tutti gli esseri (*sarvabhūtāni nirmame*).³²

1.17. Poiché le sei parti sottili della sua forma solida (*mūrti*) si legano (*ā-sri*) a quelli [cioè, agli esseri], coloro che fanno (*maṅṣin*) chiamano 'corpo' (*śarīra*) la sua forma solida (*mūrti*).³³

1.18. Gli elementi primordiali (*bhūtāni mahānti*) entrano in esso insieme alle proprie azioni, mentre il pensare (*manas*), inesausto artefice di tutto ciò che risulta esistente (*sarvabhūtakṛd avyayam*), vi entra con le sue parti sottili.

1.19. E questo universo ha origine dalle parti sottili delle forme solide di quei sette uomini di grande potere,³⁴ il perituro dall'imperituro (*avyayād vyayam*).

1.20. Poi ognuno di quegli elementi acquisisce la qualità propria di quello che lo precede; e la tradizione insegna che ciascuno di essi pos-

consideriamo che la figura divina di Brahmā è stata definita come «virtualmente assente dalla letteratura vedica» (Bailey 1983, 58, 58-82).

31 Le tre qualità sono il *sattva*, il *rajas* e il *tamas*, immaginate come proprietà innate della 'costituente' (*prakṛti*), che è il modo in cui ritraggono l'ecosistema gli esponenti del *sāṃkhya* (cf. Jacobsen 1999. Inoltre, *Mānavadharmasāstra*, 12.24-53).

32 Secondo alcuni commentatori classici, 'i sei' qui citati sono la mente e i cinque sensi, secondo altri la mente, l'io, il grande sé, gli elementi sottili, gli organi di cognizione e quelli di azione, secondo altri ancora il sé (o la mente) e i cinque elementi (cf. *Mānavadharmasāstra*, 12.12-15 - sulle interazioni sistemiche che vincolano fra loro i diversi 'sé' e gli elementi -; 12.18).

33 Trattasi qui di un interessante caso di pseudo-etimologia, basato sull'assonanza fra il verbo *ā-sri* 'attaccare, legare, poggiare' e il sostantivo *śarīra* 'corpo'.

34 L'espressione 'sette uomini' (*saptānām puruṣāṅgām*) si riferisce probabilmente ai 'sei' menzionati in *Mānavadharmasāstra*, 1.16, più il glorioso 'nato-da-sé', ma, al tempo stesso, richiama alla mente la già menzionata entità cosmogonica e sociogonica del *puruṣa*, proveniente dal ben più arcaico immaginario vedico.

siede un numero di qualità corrispondente al posto che occupa nella serie.³⁵ (*Mānavadharmasāstra*, 1.5-20)

Dopo aver così descritto le componenti fondamentali del reale, l'autore del trattato inizia a delinearne dettagliatamente gli aspetti conseguenti:

1.21. In principio egli creò (*nirmama*) per ognuno, dalle parole stesse del Veda, nomi e azioni distinti e disposizioni separate (*nāmāni karmāṇi ca prthak prthak*).

1.22. Allora, il possente (*prabhu*) emanò la moltitudine di quegli dèi la cui natura è sorretta dall'atto rituale e che sono dotati di soffio vitale, come anche la schiera sottile dei *sādhyā*, e il sacrificio eterno.

1.23. Dal fuoco (*agni*), dal vento (*vāyu*) e dal sole (*ravi*) munse il triplice eterno Veda, consistente nelle strofe (*rc*), nelle formule (*yajus*) e nei canti (*sāman*), al fine di conferire completa efficacia al sacrificio;³⁶

1.24. e, parimenti il tempo (*kāla*) e le divisioni del tempo (*kālavibhakti*), gli astri e i pianeti, i fiumi, gli oceani e le montagne, il terreno piano e impervio;

1.25. e, ancora, l'ardore della disciplina (*tapas*), la parola (*vāc*), il piacere, e poi il desiderio e l'ira. Intenzionato a dar luogo alle creature, originò questa manifestazione.

1.26. Poi, per consentire il discernimento (*viveka*) degli atti (*karman*), separò ciò che è conforme alla norma (*dharma*) da ciò che non lo è (*adharma*) e imbrigliò tali creature con le coppie di opposti quali piacere (*sukha*) e dolore (*duḥkha*), e così via.

1.27. Per mezzo delle particelle infinitesimali e periture dei cinque elementi, come insegna la tradizione, questo intero universo ha origine nella sequenza appropriata (*idaṃ sarvaṃ sambhavaty anupūrvaśḥ*). (*Mānavadharmasāstra*, 1.21-27)

35 Gli elementi sono, nell'ordine, lo spazio, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra, caratterizzati rispettivamente dalle qualità del suono, del tatto, della visibilità, del gusto e dell'odore. Secondo questo schema lo spazio possiede solo la prima qualità, l'aria le prime due, il fuoco le prime tre e così via. Cf. *Mānavadharmasāstra*, 1.75-78.

36 Sempre a proposito di semiosi del dividere, si pensi all'espressione 'triplice scienza [dei Veda]' (*trayīvidyā*) - in epoche successive superata dal *locus classicus* dei 'quattro Veda' (*cāturveda*) -, la quale serve a segnalare l'autorità 'canonica' che l'autore vuole riconoscere alla disposizione scolastica delle tre antiche raccolte (*Rgveda*, *Yajurveda* e *Sāmaveda*), tradizionalmente investite dello statuto di autorevole 'audizione' (*śruti*) (cf. *Mānavadharmasāstra*, 1.23, 2.76-77, 2.118, 2.230, 3.1, 4.123-124, 11.263, 12.112). L'autore del trattato esclude così la quarta raccolta vedica, l'*Atharvaveda*, altrettanto antica ma alla quale solo col tempo fu attribuita pari dignità e autorevolezza. La stanza *Mānavadharmasāstra*, 11.33, infatti, rappresenta l'unica menzione del termine *atharva* riferito ai depositari di una raccolta di formule.

Una volta disposto in questo modo l'ordinamento ecologico di massima, l'autore può ora procedere con forza verso la disposizione economica degli stessi, mostrando come dal precedente ordine derivino, senza soluzione di continuità, tutti gli aspetti del vivere pratico (*Mānavadharmasāstra*, 1.28-31):

1.28. Dunque, gli esseri, generati più e più volte, si attengono naturalmente a quegli atti a cui il possente in principio li legò (*nyayunkta prathamam prabhuh*).

1.29. Violenti o nonviolenti, miti o aggressivi, conformi o meno alla norma, veridici o mendaci: tra questi atti, quanto egli assegnò a ciascuna creatura al momento della generazione (*sarga*), ciò la innerva naturalmente (*svayam āviśat*).

1.30. Così come al volgere delle stagioni queste acquisiscono naturalmente i tratti che le caratterizzano (*yathārtuliṅgāny ṛtavaḥ svayam evartuparyaye*), allo stesso modo gli esseri dotati di corpo (*deha*) si confanno agli atti (*karman*) che gli sono stati assegnati.

1.31. Inoltre, per lo sviluppo dei mondi (*lokānām tu vivṛddhyartham*), egli generò il *brāhmaṇa*, lo *kṣatriya*, il *vaiśya* e lo *sūdra* rispettivamente dalla propria bocca, dalle braccia, dalle cosce e dai piedi.³⁷

Nelle parole dell' 'avvoltoio' che ha redatto il trattato, la terra, le acque, il fuoco, l'aria, il demiurgo e l'uomo sono tutti descritti a partire da un medesimo momento originario, come figli di uno stesso 'padre', come intimamente affini e tutti 'nati' da una medesima matrice. È questa la 'norma' (*dharma*) di fondo a cui tutto risponde e che salda ogni parte alle altre, in relazione reciproca, sicché tutte possano ritenersi partecipi, ma in subordine, di un medesimo ecosistema provvidenziale e di una medesima economia gestionale, entrambe rispondenti ai criteri d'equivalenza assegnati all'*habitat* in cui esse si esercitano.

Proprio come accade nelle classificazioni etologiche - che obbediscono ai criteri con cui si distinguono i generi dalle specie e dalle famiglie (cf. Lehner 1998) -, stabilendo i principi della norma di sfondo, si deriva l'ordinamento di tutte le cose, il quale, a sua volta, consente la promozione di tutta una serie di gerarchie fra enti, di primati, di monopoli e di forme d'elezione: una volta che la norma è dettata ed è fatta riconoscere come

³⁷ È chiaro qui il riferimento al modello sociogonico di *Ṛgveda*, 10.90, ossia all' 'inno del *puruṣa*', in cui compare il discorso fondativo circa la divisione della società degli *ārya* in quattro 'classi' (*varṇa*): i *brāhmaṇa*, la classe intellettuale e i professionisti delle pratiche simboliche; gli *kṣatriya*, la classe regnante e l'aristocrazia guerriera; i *vaiśya*, la classe produttiva; e gli *sūdra*, la classe servile e i prestatori d'opera. Si veda poi, per una definizione più dettagliata dei doveri e delle prerogative assegnati a ciascuna classe dall'autore del trattato, *Mānavadharmasāstra*, 1.87-91.

legittima, tutto il resto è derivato per conseguenza, proprio «perché ogni cosa ha la sua radice nella norma».³⁸

7 L'imperituro sodalizio fra colombe e avvoltoi, fra il *divide et impera*

La scena con cui vorrei chiudere questo lavoro è tratta dal celebre testo *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, all'inizio del quale troviamo un drappello di mendichi (*bhikṣu*) raccolti attorno alla luminosa figura del Buddha, prosimi all'ascolto del suo sublime insegnamento circa la pacificazione dei tormenti del vivente. La parola salvifica del Buddha sta per esser pronunciata, l'atmosfera è intensamente serafica. Il luogo in cui l'ambito rimedio sta per esser consegnato è tuttavia davvero peculiare, come risulta già dal suo nome: 'picco dell'avvoltoio' (*ḡḡhrakūṭa*), toponimo più volte evocato nel testo.³⁹ È piuttosto notevole, infatti, l'effetto di scena che muove da quest'ultimo dato, grazie al quale l'episodio guadagna tensione: riuniti e raccolti sulla vetta abitata dai più oscuri e voraci fra i rapaci vi sono dei mendichi che attendono un verbo che li porti all'acquietamento dell'anima- le bramosia. La scelta dell'impervia dimora degli 'avvoltoi' (*ḡḡhra*) come luogo in cui rivelare il viatico verso l'estinzione dello smanioso egoismo (*anātman*) è davvero ben fatta, mostrandoci ancora una volta la potenza della semiosi del dividere. Anche in questo caso, infatti, la divisione dei

38 Medhātithi, *Manubhāṣya ad Mānavadharmasāstra*, 2.224 (*dharma eva sarvebhyaḥ śreyānsarvasya tanmūlatvācca*). Ciò è menzionato nel contesto della presentazione di una sequenza di diverse ipotesi sul primato fra *dharma*, *artha*, *kāma*, a cui l'autore del commento appone un *siddhānta* che accorpa i tre ambiti. L'idea, qui implicita, di un ordinamento del mondo fondato e retto sulle pratiche rituali relative al Veda è presa a fondamento in *Mānavadharmasāstra*, 1.22-23, 2.6-7, 2.76-77, 3.75-76, 12.97-99. Inoltre, *Mahābhārata*, 5.124.37-38. Idea questa assai diffusa all'interno dei circoli *smārta* e che implica il rimando a un 'principio ordinatore' (*dhātṛ*, *vidhātṛ*) che starebbe a fondamento del mondo manifesto. Cf., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 1.3, 5.28-30. Di fatto, il tema *dhātṛ* (da *dhā-tr*) è all'origine dei sostantivi 'fondatore', 'reggitore', 'autore' (*dhātā*, *dhātāram*, ecc.). Peraltro, già in *Rgveda* il termine *dhātā* è usato per indicare l'ordinatore della disposizione del reale (*Rgveda*, 10.190.3), così come l'atto del concepimento (*Rgveda*, 10.184.1-2). Per altri impieghi del termine, cf. *Atharvaveda*, 7.18.1-2, 7.19.1, 7.20.1. Inoltre, Norman Brown 1965, 1942.

39 Cf. *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, 1.1 (*ekasmin samaye bhagavān rājagṛhe viharati sma ḡḡhrakūṭe parvate mahatā bhikṣusamaḡhena sārđham*). Inoltre, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, 3.42 (*ḡḡhrāna kotyo nivasanti*); 3.54 (*te yakṣa pretāśca piśācakāśca ḡḡhrāśca āhāra gavesamāṇāḥ*); 3.58, 3.66, 11.1 (*gacchata yūyaḡ ḡḡhrakūṭaḡ parvatam*); 11.46 (*kha-gapathena ḡḡhrakūṭe parvate bhagavato 'ntikamupasaḡkrāntaḡ*); 15.6 (*tato ahaḡ śrāvakaḡmāgha kṛtvāḡ ātmāna darśemyahu ḡḡhrakūṭe*); 15.10 (*na ca cyavāmī itu ḡḡhrakūṭāt anyāsu śayyāsanakoṭibhiśca*); 16.37 (*yaduta ḡḡhrakūṭaparvatagataḡ māḡ dharmāḡ nirdeśayantaḡ drakṣyati bodhisattvagaṇaparivṛtaḡ bodhisattvagaṇapuraskṛtaḡ śrāvakaḡmāghamadyagataḡ*); 23 (*ḡḡhrakūṭe parvate tasya tathāgatadharmāsanasya; [...] yena ca ḡḡhrakūṭaḡ parvatarājastenopasaḡkrāma*).

viventi permette di attuare vari altri distinguo, soddisfacendo differenti esigenze di astrazione e significazione del reale. In merito a questo, si pensi proprio all'ambito della divisione dei volatili: il termine sanscrito *grdhra*, impiegato per indicare l'avvoltoio, lo distingue dagli altri volatili mettendo a fuoco alcune delle qualità che questi incarna ed eleggendolo a emblema dell'avida bramosia per le cose, dell'essere assetati (di carcasse), dell'indole famelica e predatrice. Il riferimento all'indole e ai modi crudeli con cui il nostro volatile amministra il suo vissuto è peraltro costante nei vari altri termini con cui, sempre in sanscrito, si distingue l'uccello rapace a noi noto come 'avvoltoio': si pensi a composti come *sthūlanīla* '[l'uccello rapace] dal grosso collo', *kapotāri* il '[l'uccello rapace] nemico del piccione', *śasāghātin* che '[l'uccello rapace] che uccide la lepre', ma anche a *khaḡāntaka* '[l'uccello rapace] che mette termine agli uccelli'.

Analogamente a quanto successo nella suddetta scena del Buddha e dei mendichi, l'impiego della figura d'avvoltoio può servire gli scopi di diversi discorsi di parte, alcuni dei quali profittano dell'infamia accostata alla sua oscura sagoma per elogiare qualcuno che a questa si accosta. Altrettanto mirabile, in tal senso, è il ricorso alla figura dell'avvoltoio nell'edificante racconto del *āraṇyakāṇḍa* dell'epico *Rāmāyaṇa*, il cui protagonista è il rapace Jaṭāyu, anche detto 'sovrano dei *grdhra*' (*grdhraṛāja*):⁴⁰ Jaṭāyu, contravvenendo a tutti gli stereotipi dell'avvoltoio, si getta senza indugi né egoismi contro al demonico Rāvaṇa, raggiunto mentre fugge dal dio Rāma a cui ha sottratto la casta sposa Sītā. Il demone però ha la meglio su Jaṭāyu, a cui recide le ali. Questi riesce tuttavia a sopravvivere fintanto che il dio e il fratello lo trovano, ricevendo dallo stesso le indicazioni per scovare Rāvaṇa, il malefico rapitore. Ciò fatto, l'avvoltoio Jaṭāyu esala l'ultimo respiro sotto gli occhi benedicienti del dio Rāma, che così lo elegge a idealtipo di *devotio*.

Gli effetti della semiosi del dividere sono tali da generare figure a loro volta in grado di far mutare il segno e il valore delle cose a cui le si accosta. Questo è il potere trasvalutante della significazione, i cui artefatti imagologici, una volta divenuti moneta sonante (cf. Amato 2016, 2008), decidono delle direzioni e dell'andamento di tutto il sistema di commercio e scambio dei valori.

Scopo primo di questo lavoro, infatti, era quello di richiamare l'attenzione di altri e diversi specialisti attorno alla natura delle concomitanze che strutturano gli isomorfismi e le procedure analogiche inerenti alle tante modellizzazioni delle forme ideali delle 'cose', sia che si tratti di idee di mondo, di uomo, di sviluppo o di etica ecologica.

In conclusione, a chi ancora non vedesse l'ingombro e il primato pratico-politico della semiosi del dividere, non posso far altro che ricordare le

40 Cf. *Rāmāyaṇa*, 3.49-50.

riflessioni che il ventiseienne Karl Marx svolse attorno alla dialettica e al pensiero filosofico di Hegel. Riflessioni in cui il giovane filosofo dell'economia politica si cimentava nella disamina dei nessi fra i processi dialettici, il pensiero astratto e le figurazioni delle cose del mondo. Tra le tante osservazioni critiche che lì Marx muoveva all'opera di Hegel, reputo di particolare rilevanza quelle poste in chiusura del suo scritto, le quali sono strettamente legate a quanto finora detto circa la simbiosi fra l'astrazione dividente, il venire in essere del diviso e l'auto-coscienza del divisore, ossia circa la forza patica degli effetti di scena provocati dagli atti semiotici di ripartizione economica e utilitaristica dell'ecosistema naturale:

Perciò le *forme* universali ed astratte *dell'astrazione*, appartenenti ad ogni contenuto, e quindi altrettanto indifferenti ad ogni contenuto quanto, proprio perciò, valide per ogni contenuto, le forme del pensiero, le categorie logiche sono staccate dallo spirito *reale* e dalla natura *reale*. [...] Il contributo positivo che qui, nella sua logica speculativa, Hegel ha portato a compimento sta in ciò che i *concetti determinanti*, le *forme fisse* e universali *del pensiero* sono, nella loro indipendenza dalla natura e dallo spirito, un risultato necessario della estraniamento universale dell'essere umano, e quindi anche dell'umano pensiero, onde Hegel li ha esposti e riassunti come momenti del processo di astrazione. Per esempio, l'essere soppresso è l'essenza, l'essenza soppressa è il concetto, il concetto soppresso... l'idea assoluta. [...] Ma l'astrazione che si comprende come astrazione sa di non essere nulla; essa deve rinunciare a se stessa, all'astrazione, e così finisce di giungere ad un essere che è proprio il suo contrario, la *natura*. Tutta la logica è dunque la prova che il pensiero astratto non è per se stesso nulla, che nulla è l'idea assoluta per se stessa, e che solo la *natura* è qualche cosa. [...] Ma anche la *natura*, astrattamente presa, per sé, fissata nella separazione dall'uomo, non è per l'uomo un bel *nulla*. La *natura come natura*, cioè in quanto si distingue ancora sensibilmente da quel senso segreto e ivi nascosto, la natura separata, distinta da queste astrazioni, non è *nulla* è un *nulla che si conferma come nulla*, è *senza senso* o ha soltanto il senso di una cosa esterna che è stata soppressa. [...] Il suo fine è la conferma dell'astrazione. Per il pensatore astratto quindi la natura deve sopprimersi da sé, essendo già da lui posta come un essere potenzialmente *soppresso*. (Marx 1968, 182-7)

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2007). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vol. 2.2 di *Homo sacer*. Vicenza: Neri Pozza.
- Amato, Massimo (2008). *Le radici di una fede. Per una storia del rapporto fra moneta e credito in Occidente*. Milano: Bruno Mondadori.
- Amato, Massimo (2016). *Lenigma della moneta e l'inizio dell'economia*. Napoli: Orthotes.
- Arici, Azelia (a cura di) (1959). *Cornelio Tacito: Opere*. Vol. 2. Torino: UTET.
- Arnott, W. Geoffrey (2007). *Birds in the Ancient World from A to Z*. London: Routledge.
- Bailey, Greg (1983). *The Mythology of Brahmā*. Delhi: Oxford University Press.
- Baindur, Meera (2015). *Nature in Indian Philosophy and Cultural Traditions*. Delhi: Springer.
- Ball, Philip (2004). *The Elements. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Banks Findly, Ellison (2008). *Plant Lives. Borderline Beings in Indian Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Barnosky, Anthony D.; Matzke, Nicholas; Tomiya, Susumu; Wogan, Guinevere O.U.; Swartz, Brian; Quental, Tiago B.; Marshall, Charles; McGuire, Jenny L.; Lindsey, Emily L.; Maguire, Kaitlin C.; Mersey, Ben; Ferrer, Elizabeth A. (2011). «Has the Earth's Sixth Mass Extinction Already Arrived?». *Nature*, 471(7336), 51-7.
- Bondi, Roberto (a cura di) (2009). *Bernardino Telesio: La natura secondo i suoi principi*. Milano: Bompiani.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Meditazioni pascaliane*. Trad. di Alessandro Serra. Milano: Feltrinelli. Trad. di: *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997.
- Brown, Clair (2017). *Buddhist Economics. An Enlightened Approach to the Dismal Science*. New York: Bloomsbury.
- Brown, Peter G.; Timmerman, Peter (a cura di) (2015). *Ecological Economics for the Anthropocene. An Emerging Paradigm*. New York: Columbia University Press.
- Bütschi, Danielle; Kriesi, Hanspeter (1995). «De l' homo economicus à l' homo ecologicus. L'information au service d'une politique des transports favorable à l'environnement?». Fuhrer, Urs (hrsg.), *Ökologisches Handeln als sozialer Prozess*. Basel: Birkhäuser, 97-112.
- Cecchi, Claudio (2013) «Sostenibilità e decrescita. Dall' homo oeconomicus all' homo ecologicus». Basile, Elisabetta; Lughini, Giorgio; Volpi, Franco (a cura di), *Pensare il capitalismo. Nuove prospettive per l'economia politica*. Milano: Franco Angeli, 167-84.
- Clark, Timothy (2015). *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a Threshold Concept*. London: Bloomsbury.
- Coccia, Emanuele (2016). *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*. Paris: Rivages.

- Crutzen, Paul J.; Steffen, Will (2003). «How Long Have We Been in the Anthropocene Era?». *Climate Change*, 61(3), 251-7.
- Crutzen, Paul J., Stoermer, Eugene F. (2000). «The Anthropocene». *Global Change Newsletter*, 41, 17.
- Crutzen, Paul J., Williams, Jonathan (2013). «Perspectives on Our Planet in the Anthropocene». *Environmental Chemistry*, 10, 269-80.
- Dale, Stephen F., (2010). «Empires and Emporia. Palace, Mosque, Market, and Tomb in Istanbul, Isfahan, Agra, and Delhi». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53(1-2), 212-29.
- Derrida, Jacques. [1994] (2003). *Forza di legge. Il 'fondamento mistico dell'autorità'*. Trad. it. di Andrea Di Natale. Torino: Bollati Boringhieri. Trad. di: *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée, 1994.
- Di Vona, Piero (1969). *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte II. 'Res' ed 'Ens', la necessità, le divisioni dell'essere*. Firenze: Nuova Italia.
- Evernden, Neil (1992). *The Social Creation of Nature*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Figueroa, Adolfo (2017). *Economics of the Anthropocene Age*. New York: Palgrave.
- Framarin, Christopher G. (2013). «Environmental Ethics and the Mahābhārata: The Case of the Burning of the Khāṇḍava Forest». *SOPHIA. International Journal of Philosophy and Traditions*, 52(1), 185-204.
- Gadgil, Madhav; Guha, Ramachandra [2004] (2005). *The Use and Abuse of Nature. Incorporating This Fissured Land. An Ecological History of India, and Ecology and Equity*. Oxford: Oxford University Press. Rist. Delhi: Oxford University Press. Omnibus edition.
- Garelli, Gianluca (2010). *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel*. Bologna: il Mulino.
- Garrard, Greg (2004). *Ecocriticism*. London: Routledge.
- Gatta, John (2004). *Making Nature Sacred. Literature, Religion, and Environment in America from the Puritans to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaukroger, Stephen (2016). *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity, 1739-1841*. Oxford: Oxford University Press.
- Gentili, Dario (2009). *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*. Macerata: Quodlibet.
- Gnoli, Raniero (a cura di) (1976). *Il canto del beato (Bhagavadgītā)*. Milano: BUR.
- Gommans, Jos (2010). «Empires and Emporia. The Orient in World Historical Space and Time». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53(1-2), 3-18.
- Grimmett, Richard; Inskipp, Carol; Inskipp, Tim (1999). *Birds of India, Pakistan, Nepal, Bangladesh, Bhutan, Sri Lanka, and the Maldives. Illustrated by Clive Byers et al.* Princeton: Princeton University Press.

- Habermas, Jürgen (1990). *Conoscenza e interesse. Con il 'postscritto 1973'*. Trad. it. di Gian Enrico Rusconi. Roma-Bari: Laterza.
- Halbfass, Wilhelm (1992). *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany: State University of New York Press.
- Hannah, Lee; Lohse, David; Hutchinson, Charles; Carr, Jon L.; Lanckerani, Ali (1994). «A Preliminary Inventory of Human Disturbance of World Ecosystems». *Ambio*, 23(4-5), 246-50.
- Heller-Roazen, Daniel (2017). *Il quinto martello. Pitagora e la disarmonia del mondo*. Trad. di Giuseppe Lucchesini. Macerata: Quodlibet. Trad. di: *The Fifth Hammer: Pythagoras and the Disharmony of the World*. New York: Zone Books, 2011.
- Hern, Warren M. (1993). «Has The Human Species Become A Cancer On The Planet? A Theoretical View Of Population Growth As A Sign of Pathology». *Current World Leaders*, 36(6), 1089-124.
- Hiltebeitel, Alf (2001). *Rethinking the "Mahābhārata". A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago: University of Chicago Press.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor (1966). *Dialettica dell'illuminismo*. Trad. it. di Lionello Vinci. Einaudi, Torino. Trad. di: *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido, 1947.
- Ingrao, Bruno; Israel, Giorgio (2006). *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*. Bari: Laterza.
- Inskipp, Carol; Inskipp, Tim (1991). *Guide to the Birds of Nepal*. London: Christopher Helm.
- Jacobsen, Knut A. (1999). *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. New York: Peter Lang.
- Jezic, Mislav (1979). «The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā». Sinha, J.P. (ed.), *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*. Vol. 1. Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, 545-57.
- Jurewicz, Joanna (2000). «Playing with Fire. The 'pratīyasamutpāda' from the Perspective of Vedic Thought». *Journal of the Pali Text Society*, 26, 77-103.
- Kantorowicz, Ernst [1989] (2012). *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino: Einaudi.
- Karunadasa, Yakupitiyage (1964). «The Buddhist Conception of Mahābhūtas». *University of Ceylon Review*, 22(1-2), 28-33.
- Lakoff, George (1990). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press. Rist.
- Larson, Gerald James; Bhattacharya, Ram Shankar (eds.) (1987). *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Vol. 4. of *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lehner, Philip N. (1998). *Handbook of Ethological Methods*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lincoln, Bruce (1981). *Priest, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*. Berkeley: University of California Press.
- Lincoln, Bruce (1986). *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lynch, Tom; Glotfelty, Cheryll; Armbruster, Karla (eds.) (2012). *The Bioregional Imagination. Literature, Ecology, and Place*. Athens: University of Georgia Press.
- Marx, Karl (1968). «Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel». *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*. Trad. it. di Norberto Bobbio. Torino: Einaudi, 158-88.
- Meyer, William B. (2016). *The Progressive Environmental Prometheans. Left-Wing Heralds of a 'Good Anthropocene'*. New York: Palgrave Macmillan.
- Misra, Umesha (1936). *Conception of Matter According to Nyāya-vaiśeṣika*. Allahabad: Krishna Das Gupta.
- Moore, Bryan L. (2008). *Ecology and Literature. Ecocentric Personification from Antiquity to the Twenty-first Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moore, Jason W. (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Morris, Ian (2015). *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels. How Human Values Evolve*. Princeton: Princeton University Press.
- Morton, Timothy (2016). *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press. The Wellek Library Lecture Series at the University of California Irvine.
- Nanjio, Bunyiu (1923). *The Lankāvatāra sūtra*. Kyoto: Otani University Press.
- Norman Brown, William (1942). «The Creation Myth of the Rig Veda». *Journal of the American Oriental Society*, 62(2), 85-98.
- Norman Brown, William (1965). «Theories of Creation in the Rig Veda». *Journal of the American Oriental Society*, 85(1), 23-34.
- Orr, David W. (2002). *The Nature of Design. Ecology, Culture, and Human Intention*. New York: Oxford University Press.
- Pagano, Maurizio (a cura di) (2011). *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano: Mimesis.
- Papa Francesco Bergoglio (2015). *Lettera Enciclica "Laudato si"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Purdy, Jedediah (2015). *After Nature. A Politics for the Anthropocene*. Boston: Harvard University Press.
- Rambelli, Fabio (2001). *Vegetal Buddhas. Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on The Salvation of Inanimate Beings*. Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale.
- Rositto, Cristina (a cura di) (2005). *Divisioni. Aristotele e altri autori*. Milano: Bompiani.
- Schmitt, Carl (1972). «Appropriazione/Divisione/Produzione». *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*. Trad. it. di Gianfranco Miglio. Bologna: il Mulino, 293-312.

- Schmitt, Carl (1991). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*. Trad. it. di Emanuele Castrucci. Milano: Adelphi. Trad. di: *Der Nomos der Erde: im Voelkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven, 1950.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1966). «Buddhist Economics». Wint, Guy (ed.), *Asia. A Handbook*. London: Anthony Blond Ltd., 695-701.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1973). *Small is Beautiful. Economics As If People Mattered*. London: Blond and Briggs.
- Seaford, Richard (2012). *Cosmology and the Polis. The Social Construction of Space and Time in the Tragedies of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Brian K. (1994). *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Squarcini, Federico; Cuneo, Daniele (a cura di) (2010). *Il trattato di Manu sulla norma*. Torino: Einaudi.
- Steffen, Will et al. (2015). «Planetary Boundaries. Guiding Human Development on a Changing Planet». *Science*, 347(6223), 125985. DOI 10.1126/science.1259855.
- Steffen, Will; Crutzen, Paul J.; McNeill, John R. (2007). «The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?». *Ambio: A Journal of the Human Environment*, 36(8), 614-21.
- Steffen, Will; Grinevald, Jacques; Crutzen, Paul; McNeill, John (2011). «The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives». *Philosophical Transactions of Royal Society A*, 369, 842-67.
- Taylor, Bron Raymond (2010). *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Tobias, Michael C.; Morrison, Jane G. (2017). *Anthrozoology. Embracing Co-Existence in the Anthropocene*. Cham: Springer.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (ed.) (2017). *Comprehensive Tables. Vol. 1 of World Population Prospects. The 2017 Revision*. New York: United Nations.
- Vitousek, Peter M.; Mooney, Harold A.; Lubchenco, Jane; Melillo, Jerry M. (1997). «Human Domination of Earth's Ecosystems». *Science*, 277(5325), 494-9.
- Ward, Peter (2009). *The Medea Hypothesis. Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Edward Osborne (1984). *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wulf, Andrea (2015). *The Invention of Nature. Alexander von Humboldt's New World*. New York: Knopf.
- Zsolnai, Laszlo (ed.) (2011). *Ethical Principles and Economic Transformation. A Buddhist Approach*. Dordrecht: Springer. Issues in Business Ethics 33.