

LUISS 

Research Center
for European Analysis
and Policy



EMUNA Brief 9/2025

INTERPRETAZIONI DI TESTI SACRI

Emuna Italia diffonde questo testo, la cui responsabilità intellettuale è unicamente dell'Autore

L'interpretazione della Torre di Babele: una prospettiva buddhista

Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)

Tempio Buddista cinese Hua Yi Si, Roma – 10 aprile 2025

Il compito proposto, quello di dare un'interpretazione da parte buddhista dell'episodio biblico della Torre di Babele, è assai arduo. Si tratta infatti di una narrazione senza equivalenti non solo in ambito buddhista, ma più in generale nel panorama tradizionale indiano. Ora, se un filosofo indiano, buddhista o di altra scuola, dovesse riflettere su questo episodio si concentrerebbe innanzitutto sugli aspetti linguistici, per lasciare gli altri aspetti (ciò che hanno fatto gli esseri umani, ciò che ha fatto Dio) sullo sfondo. La speculazione sul linguaggio è infatti uno degli interessi prevalenti del pensiero indiano. Che cos'è in essenza il linguaggio? Come fa a significare? Che presa ha sulla realtà? Che rapporto esiste tra le diverse lingue?

Prima di addentrarci nell'interpretazione buddhista, tenteremo un'interpretazione da parte brahmanica o, più in generale, induista. Infatti, il buddhismo indiano si è sviluppato in dialogo (talora molto acceso, naturalmente) con il brahmanesimo. Le posizioni filosofiche e teologiche buddhiste si comprendono assai meglio se si intendono come risposte, implicite o esplicite, a quelle brahmaniche, e viceversa.

In ambito brahmanico, il linguaggio è descritto non come un semplice veicolo di comunicazione, ma come manifestazione di una vocalità primaria e indifferenziata che rappresenta il fondamento di tutti i linguaggi individuali, inclusi quelli non umani. Questo principio si manifesta nella sua forma più elevata quale caratteristica distintiva degli esseri umani, instillata in loro dagli dèi. La Parola (*ṽāc*) è, dunque, divina, secondo la descrizione che appare nel celebre inno 10.125 della *R̥gvedasamhitā*. Esiste prima del soggetto che parla, e indipendentemente da lui. La Parola, intesa in questo senso, come principio fondante, precede la dicotomia tra significante e significato. Nel mondo vedico, essa è parte inscindibile del rito sacrificale, che a sua volta sorregge il mondo. La Parola, anzi, struttura dinamicamente il mondo, anticipando il concetto di *dharma*. Contrariamente agli dèi, che dipendono dal sacrificio, la Parola non dipende da nulla e non ha avuto inizio, neanche con la rivelazione vedica. Il Veda stesso è inteso come l'espressione più immediata della Parola, se non addirittura come sua forma originale e primaria. La lingua vedica, che è la lingua archetipica, è innanzitutto una forza reale e attiva, piuttosto che essere referenziale. Prima di significare, agisce, e secondo la *Mīmāṃsā* (la corrente filosofica che più direttamente incarna le istanze del brahmanesimo ortodosso, nata attorno al II sec. a.C.), la sua essenza è quella di ingiungere, normando così il mondo naturale e sociale. Il concetto brahmanico di assoluto in senso filosofico rappresenta una continuazione dell'idea di potere della Parola vedica; entrambi i concetti sono espressi dallo stesso termine, ossia *brahman*. Il *brahman* è, infatti, anche designato come *śabdatattva*, "realtà-parola" o "realtà-suono".

Nel corso dell'evoluzione del pensiero indiano, le caratteristiche attribuite alla lingua vedica furono progressivamente assorbite dalla lingua sanscrita in generale. Alla fine di questo processo, il sanscrito fu considerato perenne e trascendente come i Veda, incarnazione prima della Parola stessa. Un testo sanscrito era insomma visto come manifestazione della Parola, compresa come principio trascendente e atemporale.

Il grande grammatico e filosofo Bhartṛhari (V sec. d.C.) sostenne nel suo capolavoro, *Vākyapadīya*, che la conoscenza appare sempre come intessuta di parole. Non esiste alcuna nozione senza l'accompagnamento del linguaggio. Nessuna esperienza è immune dalla mediazione del linguaggio. Il linguaggio è l'unico accesso al mondo di cui disponiamo. Di fatto, non esistono enti in assenza di linguaggio. Per noi, quindi, non ci sono "cose in sé". Il soggetto può accostarsi alla realtà solo attraverso il linguaggio, che Bhartṛhari intende, dunque, come funzione trascendentale. Ma il linguaggio, certamente, non è pensabile di là dal suono. Dunque, Bhartṛhari, derivando questo concetto dalla visione vedica, considera il suono non come un mero veicolo del pensiero, ma come la condizione di possibilità del linguaggio, delle idee e della conoscenza.

Il brahmano "istruito", colui che padroneggia la lingua sanscrita, incarna il modello di comportamento più elevato cui tutti gli altri devono rifarsi. Un brahmano colto è il consigliere, e allo stesso tempo l'esempio, quanto al retto comportamento; è, in ultima analisi una fonte vivente di diritto.

Ciò detto, qual è la posizione brahmanica sulla varietà linguistica? Innanzitutto, la tradizione brahmanica doveva confrontarsi con le lingue medio-indiane o pracrite (la cui prima attestazione epigrafica risale al III sec. a.C.), ossia le lingue affini al sanscrito comunemente parlate nell'India del nord. Nell'ottica brahmanica, queste non erano viste quali lingue autonome. Erano considerate piuttosto come derivate da una degenerazione del sanscrito, innescata da parlanti inetti. I grammatici tendevano allora a descrivere le lingue medio-indiane solo in termini di scostamento dal modello sanscrito, visto come lingua archetipica e perfetta, immutabile e indipendente da luoghi. A un livello ancora inferiore si trovavano poi le lingue barbare (*mleccha*), talora paragonate ai versi degli animali.

Veniamo allora al buddhismo. Stando alle scritture canoniche antiche, in lingua pāli (poste in forma scritta nel I sec. a.C. ma la cui tradizione orale risale al V sec. a.C.), la posizione buddhista sul linguaggio sembra originare da un'elaborazione dell'esperienza contemplativa, intesa come decostruzione dell'esperienza ordinaria. La contemplazione porta alla scoperta che il soggetto, e gli oggetti che quello percepisce, sono prodotti dell'inconsapevole reificazione del flusso percettivo. Questa reificazione è, in sostanza, un'operazione linguistica. Dunque, le parole e le frasi, pur avendo un'ovvia utilità pratica, sono in ultima analisi mere convenzioni. Questa sfiducia nelle costruzioni verbali portò il Buddha a scoraggiare, nel Canone pāli, la speculazione metafisica. Se le parole non colgono alcuna realtà del mondo ordinario, a maggior ragione non avranno alcuna presa su ciò che questo mondo trascende.

Il buddhismo tardo, il Mahāyāna (che ha origine nel I sec. a.C.), sistematizzò questa posizione iniziale, affermando che tutti i *dharma*, ossia tutti i fenomeni e le entità, sia concreti sia astratti, sono vuoti di un essere proprio, non essendo che costrutti comunemente accettati. Per il grande Nāgārjuna (II sec. d.C.) il linguaggio non può mai andare al di là dei confini della sua natura puramente convenzionale. Su questa base la scuola logico-epistemologica del buddhismo (*pramāṇavāda*, VI-XI secolo d.C.) contestò i sistemi filosofici che

attribuivano essenzialità alla parola, sostenendo che la parola significa solo per differenza, designando qualcosa solo in virtù dell'esclusione (*apoha*) di altri significati. Questa posizione era radicalmente, come si vede, anti-brahmanica.

Ma qual è la posizione buddhista rispetto alla varietà linguistica? Il Canone pāli narra come alcuni monaci di origine brahmanica avessero suggerito l'uso del sanscrito per preservare l'insegnamento, a causa di preoccupazioni d'ordine linguistico. Essi temevano cioè che le parole del Buddha potessero essere soggette a corruzione se conservate solo in medio-indiano, cioè nei vernacoli, dato che questi non possedevano l'esauritivo apparato fonologico e grammaticale del sanscrito, elaborato proprio a fini di conservazione. Tuttavia, il Buddha pose un veto all'uso del sanscrito (*Cullavagga* 5.33). Questo rifiuto può essere inquadrato anche nell'ambito del conflitto di classe tra nobili e brahmani. Il buddhismo forse nacque, e certamente trovò il suo terreno fertile, nell'ambito della classe dei nobili, che parlavano medio-indiano, e rivendicavano apertamente uno status più alto di quello dei brahmani, i quali parlavano (almeno in ambito scolastico e rituale) sanscrito. Un'altra ragione del rifiuto di adottare il sanscrito potrebbe essere che all'epoca questa lingua non godeva forse di sufficiente diffusione da giustificare un'opera sistematica di traduzione del sapere buddhista. I brahmani, considerandosi gli unici legittimi detentori di una conoscenza iniziatica custodita in sanscrito, non avevano alcun interesse a propagare la lingua. Il sanscrito sarebbe rinato, come lingua di corte e di cultura, solo attorno all'inizio dell'era cristiana. Del resto, il Canone buddhista in lingua pāli non tradisce alcun complesso di inferiorità rispetto al sanscrito.

Vi sono poi aree di sovrapposizione tra il buddhismo e il brahmanesimo. In altre parole, il buddhismo fu, per certi versi, influenzato dalla visione brahmanica. La scuola buddhista antica (*nikāya*) nota come Lokottaravāda sosteneva che l'intero insegnamento del Buddha esistesse in essenza come un unico suono (*śabda*) ultramondano (*lokottara*). Questa credenza, radicata in una visione del Buddha come essere trascendente e onnisciente, si rifletteva in un altro nome con cui la scuola era nota, ossia quello di Scuola dell'"unica espressione" (*ekavyavahāra*). Secondo questa prospettiva alla Parola del Buddha sono attribuite le stesse caratteristiche fondative e di trascendenza che la visione brahmanica attribuiva al Veda e, più in generale, al sanscrito. Il buddhismo finirà, del resto, per adottare il sanscrito a scapito del medio-indiano. In sanscrito è, tra l'altro, lo smisurato corpus dei *sūtra* del Mahāyāna.

Tentiamo ora di stabilire un collegamento con l'episodio della torre di Babele e l'ambito culturale indiano. Il testo biblico presenta un'umanità inizialmente unita da una lingua comune e dall'intenzione di costruire una città e una torre che raggiungano il cielo, così da conquistare fama ed evitare la dispersione sulla terra. Dio interviene confondendo il linguaggio degli uomini e provocandone la dispersione, chiamando in causa il complesso rapporto tra linguaggio e conoscenza. Analogamente, nella cultura brahmanica dell'India premoderna è centrale, come già osservato, la riflessione sul linguaggio. In entrambi i contesti, la parola parlata assume valore assoluto e fondante, se non proprio trascendente. Nel racconto biblico, la lingua comune permette agli uomini di aspirare a una condizione che sfiora l'onnipotenza; nella cultura brahmanica, il suono della voce (*vāc* o *śabda*) costituisce il principio cosmico e ontologico da cui scaturisce la realtà intera. La perdita della lingua comune nella Bibbia determina divisione e incomunicabilità. Allo stesso modo, nella cultura brahmanica, le lingue volgari o vernacoli erano associate alla decadenza morale, e intese come causa di disarmonia sociale e perdita di prestigio, rispetto al sanscrito, lingua divina e unificante. Ora, mentre nella

Bibbia la diversità linguistica è una punizione divina, nella cultura brahmanica la molteplicità linguistica, intesa come un dato di fatto, va contenuta mantenendo centrale l'oralità vedica e il sanscrito, così da impedire una frammentazione irreversibile della conoscenza. Per entrambe le tradizioni, inoltre, è centrale il tema dell'arroganza umana, punita nel racconto biblico dalla dispersione linguistica provocata dalla costruzione della torre verso il cielo e, nella cultura brahmanica, ravvisata nella presunzione di fissare per iscritto il sapere vedico, per sua natura orale, offuscandone la natura divina. Ciò che nella Bibbia è la torre di Babele è forse, per la cultura brahmanica, la scrittura.

Proviamo ora a ritornare alla questione della varietà linguistica e culturale anche in relazione al buddhismo contemporaneo. Il buddhismo, nato in India nel V sec. a.C., si è evoluto e diffuso in un'ampia varietà di scuole in tutta l'Asia (e, più recentemente, nel mondo occidentale). Queste sono ascrivibili, a ogni modo, a due grandi tradizioni: Theravāda e Mahāyāna. Il Theravada è prevalente soprattutto nelle regioni del Sud-est asiatico come Sri Lanka, Myanmar, Thailandia, Cambogia e Laos. Il Mahāyāna comprende invece un insieme diversificato di correnti (incluso il Tantrayāna) che hanno avuto una profonda influenza sull'Asia orientale, inclusi Cina, Giappone, Corea e Vietnam, così come sulla regione himalayana.

A dire il vero, il Theravāda ha in parte una prospettiva formalmente analoga a quella brahmanica: attribuisce un ruolo centrale e sacro alla lingua pāli, così come il brahmanesimo attribuisce somma rilevanza al sanscrito. Il Canone (Tipiṭaka) pāli è considerato la raccolta più completa e autorevole degli insegnamenti del Buddha Gautama. La tradizione Theravāda sostiene che la pāli fosse la lingua parlata dal Buddha stesso. I linguisti oggi sanno che questo non è possibile: la pāli non presenta in generale le caratteristiche che ci attendiamo da una lingua parlata nell'India nord-orientale, area ove il buddhismo inizialmente fiorì. Oggi la pāli rimane la lingua liturgica e di studio della tradizione Theravāda.

Questa centralità della pāli nel Theravāda potrebbe inizialmente suggerire una prospettiva poco aperta alla diversità linguistica e culturale, data la sua importanza come veicolo primario, e sacro, degli insegnamenti del Buddha. Tuttavia, è fondamentale considerare anche le indicazioni attribuite al Buddha riguardo all'uso delle lingue vernacolari. Secondo una fonte canonica (sia pure di dubbia interpretazione, ossia *Cullavagga* 5.33, già sopra richiamato), il Buddha incoraggiò attivamente i suoi discepoli a utilizzare le lingue locali per comunicare i suoi insegnamenti, in contrasto, con la tradizione brahmanica che utilizzava esclusivamente il sanscrito. Questa posizione rifletteva il desiderio di rendere il Dharma accessibile a tutte le etnie, superando le barriere linguistiche che avrebbero potuto limitarne la diffusione e la comprensione. Nonostante la preminenza della pāli come lingua canonica, il principio di comunicare il Dharma nella lingua del popolo sembra, dunque, essere stato presente fin dalle origini del buddhismo. Storicamente, il Dharma fu trasmesso in pāli, ma anche integrato con le lingue locali nelle diverse regioni in cui il Theravāda si diffuse. Questi sforzi di traduzione e integrazione linguistica dimostrano un approccio pragmatico alla diffusione degli insegnamenti, che ha permesso al Theravāda di radicarsi in società diverse pur mantenendo la pāli come lingua di riferimento. Quanto alla diversità culturale, nel Canone pāli si mostra una certa cautela nell'incorporare pratiche (come i rituali brahmanici) che potevano essere percepite come in contraddizione con gli insegnamenti fondamentali del Buddha. Questo atteggiamento potrebbe essere inteso come dotato di un minor potenziale di adattamento culturale rispetto al Mahāyāna. Tuttavia, le vicende storiche hanno mostrato come il Theravāda, pur mantenendo la sua identità dottrinale, si sia profondamente adattato ai diversi contesti nel corso della sua

diffusione in Sri Lanka e nel Sud-est asiatico. La tutela degli insegnamenti fondamentali non ha impedito il sincretismo con credenze e rituali preesistenti.

Un ruolo cruciale nell'interazione tra il Theravāda e le diverse etnie ha avuto la comunità monastica o *saṅgha*, giacché i monaci tradizionalmente fungevano, come ancora oggi, da educatori, interagendo strettamente con le comunità laiche. Il *saṅgha*, quindi, è stato un agente attivo sia nella conservazione degli insegnamenti fondamentali sia nell'adattamento del Theravāda ai vari contesti culturali incontrati nel corso della sua storia. Si potrebbe anzi sostenere che in epoca moderna, e almeno fino alla “riscoperta” dei testi da parte dei filologi iniziata con il primo Novecento, la funzione sociale della comunità monastica prevalesse su quella di conservazione della dottrina.

Il buddhismo Mahāyāna presenta una prospettiva ancora più diversificata in relazione alle differenze linguistiche e culturali. Il Mahāyāna attribuisce, come già accennato, grande rilevanza al sanscrito. Tuttavia, una sua caratteristica distintiva è l'apertura ad altre lingue, in particolare cinese e tibetano, che sono diventate le lingue di importanti canoni (*Dàzàngjīng* in Cina; *bKa'-gyur* e *bsTan-gyur* in Tibet) attraverso estese attività di traduzione e composizione di testi originali. In Cina si arrivò perfino a definire *sūtra*, e quindi implicitamente sacri, testi non direttamente riconducibili al Buddha né ai suoi immediati discepoli, ma a riformatori cinesi, come nel caso del celebre *Sūtra dal soglio del sesto patriarca* (*Liùzǔ tánjīng*) di Huìnéng (VII-VIII sec. d.C.), tra i patriarchi della scuola Chan (che in Giappone è detta Zen). Questa apertura linguistica riflette l'obiettivo del Mahāyāna di raggiungere il maggior numero possibile di “esseri senzienti” e la sua capacità di adattarsi a diversi contesti culturali e geografici.

Il concetto fondamentale che sembra informare l'approccio del Mahāyāna alla diversità linguistica è quello di “mezzi” (*upāya*) abili o “abilità nei mezzi” (*upāyakauśālya*). Questo principio giustifica l'adattamento degli insegnamenti buddhisti a diverse abilità, inclinazioni e, di conseguenza, a diversi ambiti linguistici e culturali, al fine di guidare gli esseri verso il *nirvāṇa*. La priorità data alla traduzione nel Mahāyāna, affidata a squadre di letterati specializzati, con i suoi vasti sforzi per rendere i *sūtra* e i commentari disponibili in diverse lingue asiatiche, testimonia questo impegno a rendere gli insegnamenti accessibili a tutti, indipendentemente dalla lingua madre. La traduzione in cinese, in particolare, iniziata da Ān Shìgāo nel II sec. d.C., ha rappresentato la svolta fondamentale nella diffusione del buddhismo in Asia. Questa capacità del Mahāyāna di integrarsi con le culture e religioni locali è stata, com'è ovvio, un fattore chiave del suo successo nella diffusione in diverse regioni dell'Asia. Esempi notevoli includono l'interazione del buddhismo con il Taoismo e il Confucianesimo in Cina, con lo Shintoismo in Giappone e il Bon in Tibet. L'ideale del *bodhisattva*, centrale nel Mahāyāna, che aspira all'illuminazione non solo per sé ma per il beneficio di tutti gli esseri senzienti, promuove un atteggiamento di inclusività verso tutti, indipendentemente dalla loro cultura o lingua. La motivazione della compassione (*karuṇā*) di fatto funge storicamente da fondamento etico per l'accettazione e la valorizzazione della diversità culturale. Questo è uno tra i principi fondamentali del buddhismo che forniscono appunto un quadro per comprendere e interagire con la diversità linguistica e culturale. Quella della compassione è appunto una prospettiva che incoraggia l'empatia e la comprensione verso tutti gli esseri, indipendentemente dalle loro differenze linguistiche o culturali. In secondo luogo, l'insegnamento del “sorgere condizionato” (*pratītyasamutpāda*) è interpretato dal buddhismo cinese in termini di interdipendenza universale: tutti i fenomeni, tutti gli enti, tutti i soggetti sono interconnessi. Riconoscere questa condizione aiuta a superare le

nozioni di separazione e alterità etniche, promuovendo una visione inclusiva della diversità. La Via di mezzo (*madhyamā pratipad*) è un altro principio fondamentale che può forse essere applicato alla comprensione della diversità. Questo incoraggia un atteggiamento che evita gli estremismi, o comunque le posizioni troppo rigide, promuovendo la comprensione e l'interazione con persone di lingue e culture diverse. Infine, il concetto di Vacuità (*śūnyatā*) insegna che tutti i fenomeni, gli enti e gli individui sono privi di esistenza intrinseca e sono quindi aperti al cambiamento e all'interpretazione. Questa dottrina ha aiutato a trascendere le categorie rigide di identità linguistica e culturale. Si può allora dire che se per il brahmanesimo la diversità linguistica è uno scandalo, per il buddhismo abbia rappresentato, e tutt'ora rappresenti, un'occasione.