

*Articoli/2*

## ***Eserciziari di dis-abit(u)azione dell'habitus, tra Evagrio Pontico e la Bhagavadgītā***

Roberto Alciati, Federico Squarcini

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 30/01/2021. Accettato il 03/03/2021

### **EXERCISES TO DISMISS EMBODIED HABITUS, BETWEEN EVAGRIUS PONTICUS AND THE BHAGAVADGĪTĀ**

Starting from Pascal's and Bourdieu's positions on the subject of habit, in this paper we will present a synoptic analysis of excerpts from the writings of Evagrius Ponticus and from the Bhagavadgītā, with the aim of illustrating the advantages that can be drawn when the problem of *habitus* is understood jointly with the development of the biopolitical work carried out by the agencies of naturalization of habit.

\*\*\*

### **1. Abituati ad abitare l'abitudine**

È da almeno venti secoli che si discute di abitudine. Testimoni provenienti da ogni latitudine e longitudine e da ogni epoca storica ci informano tanto della sua imperitura attualità quanto del suo esser questione segnatamente irrisolta. In quanto organismo costitutivamente eterotrofo, l'animale umano è necessariamente incline, proteso e slanciato verso l'*habitat* limitrofo, al quale è obbligato a rivolgersi in cerca delle risorse che gli mancano e di cui non dispone al suo interno<sup>1</sup>. Le tante suddette testimonianze, infatti, concordano nel dire che l'animale umano è 'naturalmente' chiamato ad adattarsi all'ambiente che lo circonda e contiene, sicché da dover stipulare con esso un ambiguo patto di non belligeranza. Per poter riuscire a 'stare *al* mondo', infatti, egli deve, gioco forza,

<sup>1</sup> In vista di una nuova storia naturale ed ecologica dell'abitudine, infatti, urge avere maggiore contezza del potere morfogenetico dell'istanza eterotrofica che – come nella fisiologia vegetale – muove l'organismo dell'animale umano, da essa plasmato e disposto in tutte le sue pratiche, da quelle relative all'eterotrofia alimentare fino all'eterofilia ambientale. Cfr. W. Ruhland (ed.), *Heterotrophie / Heterotrophy. Handbuch der Pflanzenphysiologie / Encyclopedia of Plant Physiology*, vol. 11, Berlin 1959.

mimeticamente abituarsi, fino al punto da risultarne fatto a sua immagine e somiglianza. Tant'è vero che, dovendo vivere in maniera solidale e proporzionata all'*habitat* circostante, siffatta 'creatura dell'abitudine'<sup>2</sup> si è abituata – e continua ad abituarsi – a fare, a dire e a pensare di tutto, letteralmente.

Insomma, in quanto essere costitutivamente manchevole, permeabile e aperto all'esterno, l'umano è un animale dovutamente plastico, docile, adatto e versatile, la cui cifra e fattezze è quella di un essere abituabile per 'natura', abile a rendersi abile all'ambiente abitabile.

Ma l'abitudine, sebbene siamo stati abituati a pensarla proprio in questi termini, non è una 'cosa' contenibile e riducibile a un'idea fissa, a una definizione precisa, a un concetto dato<sup>3</sup>. Tutt'altro.

Tutti gli autori che ne hanno trattato con perizia e rigore, infatti, ne sottolineano il disorientante carattere enigmatico: dov'è che iniziano o finiscono i confini dello *status* di 'abituato' in un animale 'naturalmente' abituabile?

Mosso e animato da simili premesse, questo nostro discutere del tema in oggetto comporta il ritorno a chi, prima di noi, ha pensato all'enigma dell'abitudine a partire dal suo statuto relazionale, ossia tenendo in primo piano il nesso morfogenetico che lega una data 'abitudine' (che intendiamo tanto come un *habitus* quanto come uno 'stato d'animo') a un dato 'ambiente' (che, parimenti, intendiamo tanto come un *habitat* quanto come un insieme di 'stati di cose')<sup>4</sup>.

Tra i tanti autori possibili, però, cominciamo col ripensare a quanto Pierre Bourdieu (1930-2002) ha pensato in merito alla questione dell'*habitus* in tutto l'arco dei decenni del suo lavoro. Questa nostra scelta apre a ulteriori implicazioni, dal momento che il punto apicale del suo pensare all'*habitus* coincide con la pubblicazione delle *Méditations pascaliennes* (1997), ossia col suo meditando ritorno al reticolo delle *Pensées* che Blaise Pascal (1623-1662) raccolse per anni attorno allo stesso problema. Ripensando ai pensieri di Pascal, Bourdieu cercava un modo non-sostanzialista per ripensare tanto ai rapporti che legano l'*habitus* all'animale abituabile e le forme teoriche e simboliche alle ragioni pratiche, quanto ai motivi che conferiscono all'*habitus* forza e tenace tenuta. Negli scritti di entrambi questi autori, infatti, il tema dell'*habitus* occupa una posizione centrale, ragion per cui essi partecipano a pieno titolo di quella lunga e notevole filiera di discorsi e pensieri sull'abitudine che va da Aristotele,

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Bologna 2018.

<sup>3</sup> Come ben detto da Paul Valéry: «Non esistono *idee fisse*. [...] un'idea non può essere fissa. Può essere fisso (ammesso che qualcosa possa esserlo) *ciò che non è idea*. [...] Provi un po' a fissare un'idea... Io la cronometro... Ma è inutile! Un'idea è un mezzo o un segnale di... trasformazione, che agisce più o meno sull'insieme dell'essere». P. Valéry, *L'idea fissa*, Milano 2008, pp. 25; 27.

<sup>4</sup> Nelle pagine a seguire l'abbinamento della coppia classica *habitus/habitat* a quella 'stati d'animo'/'stati di cose' – mutuata dalla semiotica di Greimas – è atto a segnalare l'inestricabile intreccio pratico che correla il dominio dell'esperienza motoria, somatica e sensibile a quello dell'esperienza patica, semantica e intellegibile. Cfr. A. J. Greimas, J. Fontanille, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano 2013.

Seneca, Cicerone, Spinoza, Félix Ravaisson, Gabriel Tarde, William James fino a Helmuth Plessner e Giorgio Agamben<sup>5</sup>. Una schiera di autori celebri, per i quali – diversamente da quanto recita la vulgata dei nostri giorni – tutte le pratiche atte a generare e diffondere le forme d’abitudine a cui l’animale abituabile viene abituato risultavano tutt’altro che innocue e neutre, bensì decisamente preoccupanti e inquietanti.

Sono cariche di preoccupazione politica, ad esempio, le pagine delle *Pensées* di Pascal in cui questi, impegnato in un’aspra polemica con Montaigne, discute della forza dell’abitudine, del ‘posto dell’uomo nella natura’, della sua *incapacité* e delle sue *disproportions*. Pagine dove Pascal si cimenta con l’ardua operazione della messa a fuoco dei rapporti che intercorrono proprio tra *coutume* e *seconde nature*. La preoccupazione di Pascal è qui rivolta all’ambiguità costitutiva del rapporto sistemico che intercorre tra le pratiche di abituaione e le possibilità di autodeterminazione dell’individuo abituabile agli abiti che trova nell’ambiente in cui abita, i quali, con il proseguire dell’abitudine, finiscono per abitarlo.

Si rileggano, a proposito, due estratti<sup>6</sup>:

119. Che cosa sono i nostri principi naturali se non i principi della nostra abitudine [*sinon nos principes accoutumés*] e, nei fanciulli, quelli che hanno ricevuto dal costume dei loro padri, come fra gli animali la caccia? Una diversa consuetudine ci darà altri principi naturali, il che si constata per esperienza; e se ce ne sono che non possono essere cancellati dalla consuetudine contro la natura, che non possono essere cancellati dalla natura, né da una seconda consuetudine. Il che dipende dalla disposizione [*Cela dépend de la disposition*]. [§ 92]

120. I padri temono che l’amore naturale dei figli si dissolva. Che cos’è dunque questa natura, soggetta a venir cancellata? La consuetudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cosa è natura? Perché la consuetudine non è naturale? Ho gran paura che questa natura non sia essa stessa altro che una prima consuetudine, come la consuetudine è una seconda natura [*comme la coutume est une seconde nature*]. [§ 93]

121. La natura dell’uomo è tutta naturale [*La nature de l’homme est tout naturel*], *omne animal*. Non c’è nulla che non si possa rendere naturale, e non v’è nulla di naturale che non si possa far scomparire [*qu’on ne fasse perdre*]. [§ 94] [p. 91]

Man mano che si ripensa agli interrogativi sollevati in questa selezione di passi si comprende con sempre maggiore chiarezza l’orizzonte politico entro cui si muove l’interesse di Pascal per la costitutiva ambiguità dei modi attraverso i quali si svolge la metamorfosi sociale che trasforma l’anonimo ‘animale abituabile’ in un ‘uomo abituato’. Interrogativi da cui derivano, a cascata, tutta una serie di ulteriori pensieri e quesiti: in che modo e fino a che punto le pratiche di abituaione orientano le possibilità di autodeterminazione dell’individuo? Quanto l’operato pragmatico svolto in seno a un ambito regolato da istituzioni

<sup>5</sup> Cfr. T. Sparrow, A. Hutchinson (a cura di), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Lexington, Lanham 2013. Inoltre, F. Caruana, I. Testa (a cura di), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge 2020.

<sup>6</sup> Tutte le citazioni a seguire sono tratte da B. Pascal, *Pensieri*, Milano 2003.

istituite – il ‘mondo appreso’– condiziona la potenzialità vitale dell’abitare, *lato sensu*, l’abitabile – l’‘ambiente innato’–? A fronte del negoziale prendersi e darsi delle forme d’abitudine tra credenza e persuasione, di che gradi di autonomia dispone l’individuo abituabile che abita all’interno di un recinto semiotico fatto di opinioni, credenze e persuasioni?

Che fossero proprio questi gli attualissimi temi che già inquietavano i pensieri di Pascal si comprende ancor meglio leggendo queste sue ulteriori considerazioni:

470. Perché non bisogna disconoscerlo: noi siamo automatismo non meno che spirito [*nous sommes automate autant qu’esprit*]; e da ciò deriva che il mezzo con il quale ci si persuade non è solo la dimostrazione. Quanto poche sono le cose dimostrate! Le prove convincono solo lo spirito. L’abitudine [*la coutume*] rende le nostre prove le più forti e le più credute; piega l’automa, che trascina l’intelletto senza che esso vi pensi. Chi ha dimostrato che domani sarà giorno e che noi non moriremo? E che vi è di più creduto? È dunque l’abitudine che ci persuade; ed è essa che fa tanti cristiani, ed è essa che fa i Turchi, i pagani, i mestieri, i soldati, eccetera. [...] Bisogna acquisire una credenza più facile, quella dell’abitudine, che senza violenza, senza arte, senza argomentazione, ci fa credere le cose e inclina tutte le nostre potenze a questa credenza, di modo che l’anima nostra ci cade naturalmente. Quando si crede solo per mezzo della forza della convinzione e l’automa è inclinato a credere il contrario, ciò non basta: Bisogna dunque fare credere le nostre due parti: l’intelletto con le ragioni, che basta aver conosciuto una volta nella propria vita; e l’automa, con l’abitudine, e non permettendogli di inclinare verso il contrario. *Inclina cor meum Deus*. [§ 252] [p. 261]

È in virtù della loro salienza che pensieri come questi – scritti alla metà del Seicento – hanno continuato a esigere l’attenzione dei posteri, fino a quella ad essi rivolta nelle *Méditations* di Bourdieu, il quale riconosce a Pascal il merito di aver saputo accostare, proficuamente e adottando una modalità relazionale, modulare e sistemica, l’antico tema ontologico della ‘natura umana’ a quello decisamente più pragmatico e ‘moderno’ dell’abituazione e dell’abituabilità dell’animale abituabile.

Come si è visto, per Pascal la *coutume* è l’insieme di quelle strutture di pensiero che regolano il comportamento, che quindi guidano la capacità, cosciente e non cosciente, degli individui abituabili di comprendere l’ambiente che abitano. La *coutume* di Pascal è una sorta di corredo mentale implicito, un composito insieme di strutture logico-cognitive, semantiche e interpretative, che l’agente crede di possedere da sempre, che reputa e sente alla stregua della sua stessa ‘natura’ (dunque non come qualcosa di accessorio né, tantomeno, appreso con l’abitudine). In forza dell’abituale ‘naturalizzazione’ della *coutume*, la percezione sensibile del percipiente è così pre-orientata, sebbene a *sua* insaputa.

La percezione dettata dalla *coutume* è dunque una sorta di vigile sonnolenza, di visione opaca, di pigrizia teoretica, che rende inavvertitamente inclini, disposti e pronti alla conservazione dello *status quo*: l’‘uomo di mondo’, ovvero l’individuo abituabile che abita un ambiente abitato, è notoriamente restio a spogliarsi dei ‘propri panni’ – sebbene siano, in quanto abito abituale, soltanto le spoglie della sua ‘seconda natura’ –, il quale è un gesto che per lui corrisponde al farsi violenza,

mentre sarebbe semmai un fare violenza alla *coutume* appresa *nel* 'mondo'. Di contro, se questi vuole restare in *quel* 'mondo' – e da quel mondo essere inteso e compreso –, non deve mettere in discussione – né tantomeno in dismissione – la *coutume reçue*. Qualora intendesse farlo, dovrebbe mettere in conto l'onere pratico e affettivo derivante dalla reazione incredula o ostile degli altri abitanti dell'ambiente in cui vive.

Quella della *coutume/habitus*, perciò, è una questione tutt'altro che accessoria e marginale: poiché relativa ai modi stessi in cui si articola e dipana il processo relazionale che correla il 'corpo' al 'mondo'<sup>7</sup>, quella dell'*habitus* è una questione epicentrica e irrimandabile.

Per il Bourdieu di *Méditations pascaliennes* (1997), infatti, l'*habitus* è il punto intermediale in cui s'incontrano e collidono gli elementi della diade classica 'struttura' e 'storia', conferendo così 'forma' e 'corpo' pratici all'altresì astratta dialettica tra 'natura abituale' e 'natura abituabile'. Ed è notevole, a questo proposito, l'equazione con cui Bourdieu riassume ed enfatizza siffatto processo: «Il corpo è nel mondo sociale ma il mondo sociale è nel corpo (sotto forma di *hexis* e di *eidos*)»<sup>8</sup>.

Del fatto che Bourdieu fosse primariamente interessato alla rimozione dell'oblio circa l'ingerenza pratica esercitata dai processi di abitudine danno chiara testimonianza le prime due righe del primo capitolo delle *Méditations pascaliennes*: «È perché siamo implicati nel mondo che si dà qualcosa di implicito in ciò che pensiamo e diciamo del mondo stesso»<sup>9</sup>. In quanto crocevia tra corpo e mondo, il dominio dell'*habitus* è dunque l'effettivo luogo in cui si attuano tutte le lotte, al quale, perciò, deve prioritariamente rivolgersi l'occhio inquieto dell'animale abituabile:

Come la contrapposizione della lingua e della parola, in quanto semplice esecuzione o anche in quanto oggetto preconstituito, occulta la contrapposizione tra le relazioni oggettive della lingua e le disposizioni costitutive della competenza linguistica, così la contrapposizione tra la struttura e l'individuo, contro cui la struttura deve essere conquistata e continuamente riconquistata, costituisce un ostacolo alla costruzione della relazione dialettica tra la struttura e le disposizioni costitutive dell'*habitus*. [...] Essere che si riduce ad avere, a essere stato, ad aver posto in essere, l'*habitus* è il prodotto dell'atto di inculcare e del lavoro di appropriazione necessaria affinché quei prodotti della storia collettiva che sono le strutture oggettive (per esempio, della lingua e dell'economia ecc.) possano riprodursi, sotto forma di disposizioni durevoli, in tutti gli organismi (che possono, se si vuole, essere chiamati individui) durevolmente sottoposti ai medesimi condizionamenti quindi posti nelle medesime condizioni di esistenza. Ciò significa affermare che la sociologia tratta come identici tutti gli individui biologici che,

<sup>7</sup> Cfr., ad es., P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, a cura di L. J. D. Wacquant, Torino 1992, p. 67: «Modificando un po' la nota definizione hegeliana, potrei dire che il reale è relazionale: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono 'indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali', come diceva Marx».

<sup>8</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 159.

<sup>9</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 17.

essendo il prodotto delle medesime condizioni oggettive, sono i supporti dei medesimi *habitus*<sup>10</sup>.

Per Bourdieu, dunque, l'*habitus* è un 'prodotto riproduttivo' particolarmente efficace e invadente, matrice di conseguenze più che notevoli. L'*habitus* comprende in sé sistemi di predisposizioni e disposizioni durature e attanti ed è appreso durante le forme di socializzazione abituali. Trattasi, dunque, di pervasivo sistema di attese, aspirazioni e attanze che plasma, struttura e orienta le pratiche e le rappresentazioni degli individui e si pone a fondamento delle prassi di *routine* che stanno alla base tanto della loro attività sociale quanto di quella intellettuale, alla stregua di protocolli operazionali che vincolano, surrettiziamente, opere, parole, e pensieri.

Su questi aspetti nodali tornerà ancora il Bourdieu di *Méditations pascaliennes*, il quale continua, inesausto, a ripensare e rimeditare i pensieri che Pascal rivolse al tema in oggetto:

[e]ssendo il prodotto dell'incorporazione di un *nomos*, del principio di visione e di divisione costitutivo di un ordine sociale o di un campo, l'*habitus* genera pratiche immediatamente adatte a quest'ordine, quindi percepite e apprezzate, da colui che le compie e anche dagli altri, come giuste, rette, adeguate, appropriate, senza essere in alcun modo il prodotto dell'obbedienza a un ordine nel senso imperativo, a una norma o alle regole del diritto. Questa intenzionalità pratica, non tetica, che non ha nulla di una *cogitatio* (o di una *noesi*) coscientemente orientata verso un *cogitatum* (un *noema*), si radica in una maniera di atteggiare e di portare il corpo (una *hexis*), un modo d'essere durevole del corpo durevolmente modificato che si genera e si perpetua, pur trasformandosi continuamente (entro certi limiti), in un rapporto doppio, strutturato e strutturante, con l'ambiente<sup>11</sup>.

Da ciò deriva che la cognizione che l'agente ha del 'mondo' in cui abita – ma da cui è anche abitato –, è quella di una 'coscienza ri-conoscente'. La cognizione dell'ambiente 'così com'è', di contro, può darsi solo quando l'agente si arresta e dismette i 'panni mondani': è in quel momento, infatti, che questi avverte di non trovarsi più a casa nel 'mondo'. In assenza di questo momento d'arresto, l'agente «si sente a casa nel mondo perché il mondo è anche in lui sotto la forma dell'*habitus*»<sup>12</sup>. È dunque in seno al rapporto fra *habitus* e campo che si generano le poste in gioco, i fini, gli obiettivi e gli 'oggetti' del 'mondo', che la 'creatura dell'abitudine' reifica a tal punto, da convincersi che esistano – come 'cose', 'enti' e 'istituzioni' a se stanti – al di fuori di questo rapporto<sup>13</sup>.

Insomma, facendo tesoro delle ragioni per cui tale deve essere la centralità riconosciuta al tema dell'*habitus*, nelle pagine a seguire amplieremo lo spettro

---

<sup>10</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 228-231.

<sup>11</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 151.

<sup>12</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 150.

<sup>13</sup> Tuttavia, sebbene le 'cose' non stiano affatto così, l'essere 'presi' e assorbiti *dal e nel* 'gioco' delle parti e dei ruoli spinge la *libido* dei corpi abituati ad assecondare l'*illusio* delle 'regole del gioco'. Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 266-281 (par. 'Il corpo geometra') e P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 135-171 (cap. 4, *La conoscenza col corpo*) e pp. 172-180 (par. '*Libido e illusio*. Un vincolo attraverso il corpo').

degli interlocutori a proposito, accostando ai pensieri di Bourdieu sugli scritti di Pascal, ulteriori testimoni, da noi scelti per il loro esser stati anch'essi promotori di 'eserciziari ortottici, ortoglossici e ortoprassici' volti al governo degli effetti dell'abitudine sull'operare, sul dire e sul pensare degli uomini.

Lo scopo di questo accostamento a forme non abituali di *doxa* sull'*habitus*, come si vedrà, è sia quello di invertire la nostra *doxa* sull'*habitus*, sia quello di proporre ulteriori ragioni per motivare un rinnovato ritorno alla questione stessa dell'*habitus*, ora inteso come l'intermediale dominio affettivo e pratico in cui l'operato biopolitico delle agenzie di naturalizzazione dell'abitudine incontra la nuda carne dell'animale abituabile.

## 2. Ripensare pensieri non abituali circa la centralità dell'*habitus*

Nelle parti a seguire di questo lavoro andremo ad analizzare sinotticamente il dettaglio di due diverse opere – una lettera-trattato in greco di Evagrio Pontico nota come *A Eulogio* e l'opera in metrica sanscrita nota come *Bhagavadgītā* –, scelte come territorio d'approfondimento e d'esercizio speculativo a fronte dei modi di intendere e interpretare la dialettica tra 'prima natura' e 'natura abituale' – dunque tra la vita dell'abituabile e quella dell'abituato – delineata nel precedente paragrafo.

Il primo dei due testi scelti è quello della *Bhagavadgītā*, il quale partecipa del sesto libro del celebre *Mahābhārata* (*Bhīṣmaparvan*, 6.25-42), gigantesca opera didattica in lingua sanscrita, redatta in elegante metro poetico tra il II sec. a.e.v. e il IV sec. e.v. Il testo del *Mahābhārata* è primariamente rivolto all'educazione degli ambienti di corte, ai quali serviva conoscere e apprendere le tante abilità pratiche e diplomatiche necessarie per abitare quel mondo con *habitus* proficui e adatti. A tal fine, infatti, i redattori del *Mahābhārata* – intimi conoscitori dell'indole umana –, hanno allestito un articolato scenario agonistico e di 'lotta' (*yuddha*)<sup>14</sup>, atto a esercitare le due principali tra le arti retorico-politiche: quella dell'esortazione e dell'incoraggiamento di contro a quella della dissuasione e dello scoraggiamento. La principale cornice narrativa dell'opera dispiega i contorni di un decennale conflitto dinastico, a cui partecipano – raccolti entro un medesimo *habitat*, ma schierati su fronti avversi – i rappresentanti dei due rami di uno stesso tronco familiare (discendente dal mitico sovrano e capostipite Kuru). Tutta la descrizione letteraria dei caratteri e degli 'stati d'animo' dei principali protagonisti, infatti, si sviluppa e prende forma a partire dall'istanza dello 'scontro' e della 'lotta' (*yuddha*), la cui incalzante ingerenza è segnalata facendo astutamente ricorso ad appellativi ed epiteti<sup>15</sup>: da un lato, c'è la stirpe

---

<sup>14</sup> Il termine *yuddha*, part. pass. di *yudh*, 'combattere', 'lottare', 'attaccare', 'scontrarsi', 'contendere', 'guerreggiare', è da intendere secondo la logica tensiva e topologica dell'attacco/difesa, *yuddhalsthāna*.

<sup>15</sup> I redattori del *Mahābhārata* fanno ampio uso di questi dispositivi figurativi, mostrando, perciò, di aver chiara contezza del loro potenziale euristico. Oltre ai nomi qui subito riportati, si vedano quelli che abbiamo segnalato nelle strofe della *Bhagavadgītā* a seguire.

dei cento *kaurava* figli di Dhṛtarāṣṭra (un anziano reggente, emblema della forza progeneratrice, di colui che, col suo esemplare operato, ‘mantiene saldo il regno’ [questo il significato del suo nome]), capitanati da Duryodhana (nome che rimanda alla ‘disabilità nella lotta’ [*dus-yuddha*]), l’invidioso primogenito; dall’altro, c’è la stirpe dei sodali ai cinque *pāṇḍava*, i figli putativi di Pāṇḍu (nome che richiama il suo ‘pallore/pallido’, atto a segnalare il carattere e il ‘colorito’ di un uomo dalla vita ‘sterile’, in quanto reso inabile alla riproduzione per via della maledizione di un asceta, sicché ‘spento’, ‘tiepido’, o perfino ‘pavido’), capitanati dal virtuoso Yudhiṣṭhira (nome che rimanda, invece, alla ‘salda abilità nella lotta’ [*sthira-yuddha*]).

L’altro testo preso da noi in esame è la suddetta lettera-trattato in lingua greca attribuita a Evagrio Pontico. Quel che sappiamo della vita di Evagrio – detto il Pontico perché originario di Ibora, città «al limite [*ta èschata*] del Ponto»<sup>16</sup> –, è piuttosto frammentario. La sua data di nascita è collocata, senza molta certezza, attorno al 345 e.v., ma nulla si può dire degli anni giovanili: la prima data certa che lo riguarda è il 379 e.v., quando lo ritroviamo menzionato come diacono a Costantinopoli. Nel 383 e.v. Evagrio è a Gerusalemme, dove, il 9 aprile – giorno di Pasqua –, riceve l’abito monastico, come voto per essere scampato a una malattia. Alla fine di quello stesso anno si trasferisce in Egitto, soggiornando nelle molte comunità monastiche del luogo e morendo, probabilmente, nel 399 e.v.<sup>17</sup>. Storia altrettanto accidentata è quella della trasmissione dei suoi scritti, molti dei quali traditi sotto altro nome o, come nel caso delle lettere, accessibili solo in traduzioni successive in siriano e in armeno, giacché, come ritengono alcuni, la versione originale pare essere andata perduta alla metà del VI secolo e.v.<sup>18</sup>. Il trattato da cui ricaveremo i passi a seguire, a tutti gli effetti una lettera, non è tuttavia contenuto nell’epistolario e ha avuto una trasmissione autonoma, ma non per questo meno tortuosa<sup>19</sup>.

Lo ‘stato di cose’ in cui si colloca questa istruzione per lettera è descritta, sia pur brevemente, dal sottotitolo dell’opera: *Sulla manifestazione (exegoria) dei pensieri e sui consigli nei loro confronti*. Il manifestarsi dei pensieri e i consigli

<sup>16</sup> Gregorio di Nissa, *Lettera* 19,7 (P. Maraval [ed.], Grégoire de Nysse: *Lettres*, Paris 1990, [Sources Chrétiennes 363], p. 248).

<sup>17</sup> La ricostruzione dettagliata di queste vicende biografiche, perlopiù basata sulle informazioni che Evagrio ha disseminato nelle sue lettere, si può leggere in A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris 2009, pp. 25-64.

<sup>18</sup> La storia testuale dell’epistolario è emblematica. Conosciamo 62 lettere scritte da Evagrio, giunte a noi integralmente in una traduzione siriana datata alla fine del V sec. e.v.. Di queste, 25 sopravvivono anche in armeno, accanto ad alcuni frammenti in greco. Cfr.: A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., pp. 140-145; R. Darling Young, *The Letter Collection of Evagrius Ponticus*, in C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2017, p. 161.

<sup>19</sup> Esistono, infatti, due versioni dell’*A Eulogio*, una lunga e una breve. I passi che seguono sono tratti dalla versione lunga edita criticamente in R. E. Sinkewicz (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, pp. 310-333. La traduzione italiana qui riportata, con lievi modifiche, è: L. Coco (ed.), *Evagrio Pontico: A Eulogio sulla confessione dei pensieri. A Eulogio, i vizi opposti alle virtù*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 43-122 (d’ora in avanti *Eul.*).



che Evagrio dà a Eulogio a proposito della loro gestione sono l'oggetto dei 31 brevi capitoli che seguono l'altrettanto succinto prologo: se c'è un tratto che accomuna queste suddivisioni, è, come si è detto *supra* per il tema *yuddha* nella *Bhagavadgītā*, l'agonismo. Tener testa ai pensieri, conoscerne la natura e gli effetti sul vivere, sceglierne alcuni e dismetterne altri, è sempre una 'lotta', una 'guerra' (*polemos*), spesso combattuta di notte (*Eul. 27: tes epiouses nuktos agonionta*).

Poiché provenienti da periodi storici distinti e da aree geografiche remote, tali opere potrebbero apparentemente – ossia secondo la *doxa* abituale – risultare doppiamente distanti e lontane, tanto fra loro quanto da noi. Tuttavia, proprio perché trattano entrambe della necessità pratica di disporre di modi non abituali per manipolare l'usuale andamento del moto nel mondo, risultano decisamente vicine e prossime, tanto fra loro quanto per noi.

Entrambe le opere scelte si interrogano sui modi di abitare un ambiente concretamente e affettivamente inquieto (a), come si evince dalla loro comune disposizione scenico-narrativa, la quale, in tutti e due i casi, profitta del ricorso alla cornice bellica, emblema del dominio reale in cui le istanze distinte si scontrano.

A partire da questa comunanza di prospettiva, poi, i due testi enfatizzano il portato e l'ingerenza della relazione mimetica che intercorre tra i modi di muoversi nell'ambiente abituale e i conseguenti moti d'animo del movente (b). Entrambi i loro discorsi, infatti, si svolgono seguendo una medesima logica sistemica e topologica – cosa tutt'altro che ovvia e scontata –, secondo la quale, poiché i moti dell'animo rispecchiano e risentono intimamente del moto al luogo, allora il variare dell'articolazione dei modi di stare presso le 'cose' del 'mondo' può variare significativamente lo 'stato d'animo'. Da ciò, come vedremo, deriva il comune accordo tra i due testi circa il valore euristico e destituente della 'stasi', da entrambi vista come condizione liminale e coincidente con la potenziale presa di distanza e messa in mora – in senso sia pratico-politico sia patico-affettivo – dell'incombenza dello 'stato delle cose' del 'mondo'. Per entrambi i testi, infatti, la sosta, lo stare in bilico sul confine, l'abitare sull'orlo del travaso, fungono da spazi di riarticolazione dell'abituale *modus operandi* del vivente.

E poiché condividono proprio le suddette ambientazioni, entrambe le opere in esame convengono circa la possibilità di manipolare gli affetti e i moti d'animo alterando i modi in cui si percepiscono e valutano – tramite le parole e i pensieri – i contorni dell'ambiente abitato (c). Per entrambe, infatti, la modifica degli 'stati d'animo' abituali – gli *habitus* – passa per l'alterazione dei modi di fare, di dire e di pensare solitamente usati per entrare in relazione con gli 'stati di cose' istituiti. Da questa comune convinzione deriva il ricorso che entrambe fanno all'uso strategico del linguaggio e all'attanza semantica<sup>20</sup>. In tutti e due i

---

<sup>20</sup> Entrambe, infatti, riconoscono all'operare del linguaggio (*logos/dictum/vācana*) tanto la forza normativa e istitutiva – per il cui tramite vengono resi pubblici e posti in essere i contorni del 'mondo' e delle 'cose' che lo abitano –, quanto il potere eversivo e destituente degli 'stati di cose' che tangono e tingono dei loro valori e dei loro significati gli 'stati d'animo' di coloro che sono

testi, come si vedrà, la priorità è accordata all'atto di manipolazione semiotica del 'mondo', piuttosto che a quello di alterazione politica dello stesso.

Dopo aver segnalato queste tre concordanze 'ambientali' di massima (a, b, c), con la sinossi che segue andiamo a evidenziare alcune delle affinità logico-narrative che accomunano tanto il dettato delle parti tratte dall'epistola *A Eulogio* di Evagrio quanto quello che scandisce l'inizio della porzione del *Mahābhārata* nota come *Bhagavadgītā*.

Il fine di questa nostra antologia sinottica è quello di ripercorrere, seppur in maniera corsiva, la topologia dei cinque snodi chiave (*infra*, par. i-v) attraverso i quali si svolge l'itinerario di trasfigurazione dell'*habitus* indicato dai nostri due testi. Un itinerario simultaneamente e inestricabilmente ortoprassico, ortoglossico e ortottico, per il tramite del quale entrambi i destinatari, seppur provenienti da differenti disposizioni (ossia, da un lato, quella di Arjuna, il guerriero che vuol lasciare il mondo dello scontro politico e votarsi all'ascesi, e, dall'altro, quella di Eulogio, il notevole benestante che intende abbandonare la vita mondana e dedicarsi alla ricerca di dio), vengono rispettivamente avviati verso la meta dell'affrancamento e della disabituazione dalle usuali modulazioni dei modi di fare, di dire e di pensare, sicché da non essere più affetti e soggetti ai vincoli e alle ingerenze derivanti dall'abitare l'ambiente abituale.

*i) Abitare l'ambiente abituale.* Entrambe le opere prendono le mosse da una scena topica, in cui i destinatari dell'insegnamento sono entrambi ritratti nel loro ambiente di vita abituale, all'interno del quale vivono, di *routine*, placidamente immersi e profittando, pacificamente, delle condizioni assegnate loro dall'*habitus* derivante dal 'proprio' – seppur appreso – *status* sociale: da una parte abbiamo la figura di Arjuna, audace e blasonato eroe di guerra, che, issato sul suo cocchio, stanza al centro di un campo di battaglia in cui tutto è pronto per la 'lotta' (*yuddha*), mentre, dall'altra, troviamo la figura di Eulogio, un nobile uomo di mondo, colto e istruito – forse pure un uomo politicamente potente<sup>21</sup> –, amante della conversazione dotta, sicché depositario ed emblema di tutti i caratteri e le abitudini distintive del suo ambiente sociale. Eulogio è il rappresentante di una elite urbana abituata alla riflessione e al discorso speculativo e perciò in grado di comprendere la lingua e lo stile di Evagrio, densamente infarcito di considerazioni etimologiche, giochi di parole, parallelismi, antitesi<sup>22</sup>.

---

abituati a muoversi in *quel* mondo. Cfr., sul nesso *habitus* ('stati d'animo') / *habitat* ('stati di cose'), n. 4, *supra*.

<sup>21</sup> A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., pp. 119-120: «Il semble, d'autre part, qu'il ait été, dans le siècle, un personnage important, ayant occupé peut-être de hautes charges, ce qui pourrait expliquer l'insistance avec laquelle Évagre le met en garde, tout au long du livre, contre les tentations de la vaine gloire». Almeno quattro sono i personaggi che portano questo nome a essere menzionati nella coeva letteratura ascetico-monastica, ma di nessuno si può dire con certezza se sia stato o meno in contatto con Evagrio. Cfr. R. E. Sinkewicz (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, cit., p. 14, n. 10.

<sup>22</sup> Così nota P. Augustin, *Note critique sur deux traités d'Évagre*, «Revue des études augustiniennes», XXXIX, 1993, p. 205. Citato in A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., p. 119, n. 7.

Come anticipato, il testo della *Bhagavadgīta* si apre illustrando i dettagli di un ambiente di guerra. L'imminenza dello scontro fratricida grava sugli 'stati d'animo' di tutti i presenti e il suo portato tragico segna l'atmosfera patica della conversazione che sta per avere inizio. Il clima descritto è quello solito e abituale – e dunque 'naturale' – di ogni scena di guerra, al quale si è qui introdotti dalle parole pronunciate da Duryodhana. Questi, spaventato dalla potenza dell'immane esercito schierato dai suoi avversari, si rivolge a Droṇa, il venerato maestro d'armi di entrambi i fronti. Le parole di Duryodhana forniscono un resoconto, in 'prima persona', dello 'stato delle cose' in atto sul 'campo' (*kṣetra*) di battaglia (l'*habitat* abitato), sicché da evocare il peculiare 'stato d'animo' (l'*habitus* da indossare) che attende – paticamente e timidamente – tutti coloro che, divisi in due diverse armate, assistono all'incedere della 'lotta' (*yuddha*)<sup>23</sup>:

1.1. Dhṛtarāṣṭra disse [al suo consigliere]: nel campo ove la norma è contesa (*dharmakṣetra*), il campo dei Kuru (*kurukṣetra*), in cui sono raccolti, pronti a gettarsi nello scontro (*yuyutsava*), coloro che stanno dalla mia parte e gli avversari Pāṇḍava [i figli di Pāṇḍu], che cosa accadde, o Sañjaya?

1.2. Sañjaya rispose: vedendo con stupore la possanza (*vyūḍha*) dell'armata dei Pāṇḍava, Duryodhana, tuo figlio reggente, si accostò sommessamente al suo maestro d'armi Droṇa e gli rivolse queste parole:

1.3. 'Guarda quanto grande ed esteso è l'esercito dei figli di Pāṇḍu! Ecco il modo in cui l'ha schierato Dhṛṣṭadyumna, figlio di Drupada e loro possente (*vyūḍha*) alleato! È così che ha astutamente messo a frutto i tuoi insegnamenti.

[...]

1.12. Infondendo rinnovato coraggio [in Duryodhana], l'anziano patriarca tra i Kuru (Bhīṣma), lanciò un grido di guerra, intenso come un ruggito, dando fiato possente alla sua conchiglia.

1.13. Appena dopo risuonarono tutte le altre conchiglie, i timpani, i cembali, i tamburi e i corni, sicché l'insieme del loro frastuono si fece tumulto (*tumulo*).

[...]

1.19. Il fragore di tale tumulto (*tumulo*), che rimbombava nel cielo e scuoteva la terra, straziò il cuore dei figli di Dhṛtarāṣṭra. (*Bhagavadgītā*, 1.1-19)

*ii) Allontanarsi dall'ambiente solito.* In entrambi i testi l'andamento usuale del muoversi abituale dei due protagonisti – entrambi immersi e intrisi dai caratteri provenienti dell'ambiente abitato – viene interrotto da un evento tanto inatteso quanto inauspicabile, il quale mette in scacco tutti i loro automatismi usuali. Il guerriero Arjuna, infatti, seppur si trovi di fronte a una scena già vista e a un ambiente che gli è senz'altro familiare, perde la sua abituale indole (*bhāva*) belligerante e si blocca: ciò che ha sempre visto ora lo fa fermare. Seppure il campo di battaglia sia sempre il medesimo di prima – fattualmente immutato –, Arjuna ora lo vede trasfigurato. Nello spazio di un istante egli perde il suo *status* usuale – dunque l'*habitus* – e pare dire: fermate la macchina della guerra in cui sono stato trascinato dall'automatismo dell'*habitat*!

Ecco il suo ingresso in scena:

<sup>23</sup>Tutte le seguenti traduzioni dalla *Bhagavadgītā* sono a cura di chi scrive.

1.20. Al momento in cui il figlio di Pāṇḍu (Arjuna), che espone una scimmia come insegna, ebbe visto la schiera dei figli di Dhṛtarāṣṭra pronta a scagliare le armi, prese a levare l'arco al cielo,

1.21. rivolgendo al padrone dei sensi (*hr̥ṣīkeśa* [Kṛṣṇa]) [che conduceva il carro] le seguenti parole: 'tu che sei inamovibile (*acyuta*), guida il mio carro al centro del campo, a metà tra le due armate (*senayor ubhayor madhye*).

1.22. Intendo osservarli bene tutti costoro, schierati e bramosi per la lotta (*yuddha*), in modo che io sappia contro chi vado a impugnare le armi nella lotta (*yuddha*).

1.23. Voglio proprio vedere chi sono i guerrieri che si sono qui raccolti, per compiacere in guerra il folle Dhṛtarāṣṭra'.

1.24. Sañjaya disse: o discendente di Bharata (Dhṛtarāṣṭra), essendogli stato così ordinato dal padrone del sonno (*guḍākeśa* [Arjuna]), il padrone dei sensi (*hr̥ṣīkeśa* [Kṛṣṇa]), dopo aver condotto il potente carro in mezzo alle due armate (*senayor ubhayor madhye*),

1.25. lo recò dinnanzi a Bhīṣma, Droṇa e a tutti i governanti della terra. A quel punto, così disse ad Arjuna: 'o figlio di Pṛthā (Arjuna), osserva (*paśya*) i discendenti di Kuru qui riuniti'. (*Bhagavadgītā*, 1.20-25)

Lo stesso accade a Eulogio, il quale avverte l'esigenza di distanziarsi dai doveri dovuti, di interrompere la *routine*, di fermare 'il carro del negozio quotidiano'. Anche per lui, improvvisamente, l'ambiente abituale non risulta più 'naturale', perde salienza e palesa gradi inediti di inospitalità. Come già detto, non sappiamo nulla delle vicende storiche di Eulogio – neppure se la sua scelta monastica sia già stata compiuta in modo completo, anche se sembrerebbe di no –<sup>24</sup>, ciò nonostante, stando alle parole di Evagrio, egli appare senz'altro perplesso, turbato, smarrito rispetto ai doveri abituali: Eulogio, straniero in casa propria, non è più padrone del suo solito 'mondo' sicché bisognoso delle parole di Evagrio. Parole che lo indirizzano verso nuove e inusuali virtù e lo espongono al «pungolo della fatica» (*to kentro ton ponon*) (*Eul.* 1) del pensare, il quale, se ben maneggiato, permette di guadagnare un modo migliore di vedere lo stato delle cose circostanti:

Perciò non dobbiamo applicarci alla fatica (*tous ponous*) per mera abitudine (*os syntheas*), bensì consapevoli di rendere grazie a Dio, affinché l'anima non si trovi spogliata di questo amore per la conoscenza (*tes toiautes philosophias*). (*Eul.* 30)

Tanto per Arjuna quanto per Eulogio, insomma, l'interruzione del modo abituale di muoversi nel 'mondo' coincide con la messa a fuoco dell'esistenza *in sé* di una 'seconda natura' – palesantesi sottoforma dell'ingerenza patica esercitata dall'*habitus* abituale –, i cui contorni e caratteri, per poter esser visti, debbono essere scrutinati con perizia e da fermo, estranei e lontani dai rumori e dalle turbolenze del 'mondo'.

---

<sup>24</sup> Cfr. A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., p. 119: «[Euloge] vient d'entrer dans la vie monastique».

*iii) Sostare tra due ambienti.* L'andamento narrativo di entrambe le nostre opere condivide anche l'idea che il fermarsi a mezza via sia l'occasione per schiarirsi la vista, per aguzzare l'ingegno, per scovare l'inganno, per rovesciare l'*illusio* della *doxa* incorporata. È bloccando l'incedere della guerra e stanziando in mezzo ai due eserciti che Arjuna assiste alla metamorfosi del suo 'stato d'animo' e inizia a vedere (*paśya*) tutto ciò che gli si palesa alla vista come qualcosa di insensato, tanto innaturale quanto sconvolgente e affettivamente intollerabile. Col progressivo mutare del regime scopico, il tanto atteso scontro finale coi nemici di sempre gli appare inattuabile e la scena è invasa da una nuova e inedita tinta.

Allontanatosi dalla schiera dei suoi pari per avvicinarsi al fronte degli avversari, Arjuna sente progressivamente mutare il suo 'stato d'animo', cosicché, dislocandosi dal suo 'naturale' *habitat* abituale, inizia a perdere presa su ciò che abitualmente pensava e credeva di sé:

1.26. Il figlio di Prthā (Arjuna) vide (*paśya*) che i padri, i nonni, gli insegnanti, gli zii materni, i fratelli, i figli, i nipoti, i compagni,

1.27. e anche i suoceri e i benefattori, erano sparsi in ambedue le armate (*senayor ubhayor api*). Vedendo che tutti i suoi parenti erano schierati e pronti allo scontro,

1.28. il figlio di Kuntī (Arjuna), assalito e sopraffatto da una pervasiva pietà (*kṛpayā parayāviṣṭo*), disse, affranto e avvilito (*viśīda*): 'o Kṛṣṇa, vedendo che è la mia gente a esser qui schierata, ansiosa di iniziare la lotta (*yuyutsa*),

1.29. sento venir meno ogni slancio. Le mie labbra diventano secche. Il mio corpo vacilla e i peli si rizzano! (*Bhagavadgītā*, 1.26-29)

Evagrio, nello scrivere a Eulogio, ricalca i contorni della medesima situazione: come Arjuna, anche Eulogio sosta nella condizione di estraneità (*xeniteia*) in cui si ritrova, sicché da poter profittare delle risorse di cui gode colui che si fa straniero andando via dal proprio paese, da solo, senza più *status*, spogliandosi dei fasti della patria, delle garanzie della famiglia, degli agi provenienti dai propri possedimenti e averi (vedi *infra*, *Eul.* 1). Mirando alla dismissione dell'*habitus* usuale, anche Eulogio è chiamato a trattenersi e sostare in mezzo a due ambienti, a due 'mondi', a due forme di vita, a due 'nature', sicché da scorgere quale tra queste sia quella abituale e quella 'naturale'. È stando in questo luogo intermediale che, dice Evagrio rivolgendosi a Eulogio, muterà lo stato d'animo e «la tua anima arderà con le ali della virtù mentre ti allontani dai luoghi familiari (*ton oikéion topon*)» (*Eul.* 1). Da lì, infatti, procede l'ulteriore allontanamento dallo spazio abituale, il quale comporta «[...] l'esodo dell'essere umano verso lo spazio aperto»<sup>25</sup> del 'deserto'. È questo il dominio extra-territoriale ed eterotopico in cui Eulogio deve recarsi per fermarsi, temporaneamente, e per prendere congedo dall'*habitat* quotidiano. È il 'deserto', infatti, il luogo in cui si attua l'esodo dell'attraversamento dei 'mondi', da quello mitico del popolo ebraico a quello concreto e patente del 'cristiano' Eulogio, il quale, abitato e

---

<sup>25</sup> P. Sloterdijk, *Sfere. I. Bolle. Microferologia*, Milano 2014, p. 8.

affetto dalle credenze mondane, non riesce a vedere l'effettivo stato delle cose del luogo in cui vive. Evagrio lo sprona a riguardo, adoperando proprio l'immagine topologica dell'esodo (*èxodos*), a cui è decisamente affezionato: «Fa' sempre memoria del tuo esodo»<sup>26</sup>, tant'è che, se così farai, allora «il tuo uscire sarà come uscire di stella (*estai e exodòs sou os èxodos asteros*)»<sup>27</sup>.

*iv) La lotta per abitare ambienti non abituali.* Entrambe le opere, poi, condividono l'idea per cui, al fine di permettere alla transitoria condizione di stallo di maturare e di dare i suoi frutti – ossia consentire al nuovo modo di vedere e valutare lo 'stato delle cose' del mondo di incarnarsi e aver luogo in seno a quella forma di *habitat* che è lo 'stato d'animo' (ossia la condizione dell'individuo abituabile che precede all'*habitus* appreso) –, occorre far ricorso a un diverso modo di condurre il movimento nel mondo. In entrambi i testi, questo insolito modo di abitare l'ambiente, che comporta la dismissione dei vecchi abiti e mira alla liberazione dell'organismo abituabile dalle abitudini pratiche, discorsive e di pensiero apprese nel mondo fin lì abitato, assume i tratti della lotta tra fronti avversi, come si evince dal lessico, dalle metafore e dall'allestimento scenico impiegato sia nel dettato della *Bhagavadgītā* sia nella prosa evagriana. Trattasi di una lotta soprattutto intestina, poiché, sia Eulogio sia Arjuna, sono attanagliati e lacerati tanto dallo smarrimento spaziale, quanto dai dubbi circa ciò che hanno fin lì sentito dire sul mondo e dalla scoperta dell'inefficacia del loro modo solito di pensare. Una volta visto e contemplato l'effettivo e concreto dettaglio dello 'stato di cose', Arjuna cade in preda a un vero e proprio collasso timico e patico, una rivoluzione dell'abituale 'stato d'animo' – con tanto di descrizione di sintomi corporei –, iniziando a 'vedere' (*paśya*) ovunque segni funesti e catastrofici presagi:

1.30. L'arco Gāṇḍīva<sup>28</sup> mi sfugge di mano e avverto la carne che arde. Non so più come tenermi in piedi e il mio pensiero erra, come smarrito.

1.31. Vedo (*paśya*) [soltanto] segni e presagi infausti, o 'chioma folta' (*keśava* [Kṛṣṇa]), sicché non intravedo (*anupaśya*) alcun bene a venire (*śreyas*), quand'anche, nella lotta, riuscissi a far strage della mia gente (*svajana*). (*Bhagavadgītā*, 1.30-31)

A questo punto, non vedendo più nulla del precedente 'stato di cose', Arjuna, travolto dalla lotta tra due diverse 'nature', assiste al trasfigurarsi tanto della scena quanto del suo stesso 'stato d'animo', il quale sempre più trema e vacilla, finendo per gettarlo in preda a una lacerante titubanza e a una paralizzante inquietudine:

<sup>26</sup> Evagrio Pontico, *Ai monaci*, 54, in P. Bettiolo (ed.), *Evagrio Pontico: Per conoscere lui*, Magnano (BI) 1996, p. 152. Ed. cr.: H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, «Texte und Untersuchungen», XXXIX,4, 1913, pp. 143-165.

<sup>27</sup> Evagrio Pontico, *Ai monaci*, 21, in P. Bettiolo (ed.), *Evagrio Pontico: Per conoscere lui*, cit., p. 149.

<sup>28</sup> Che è il medesimo arco che fu dato ad Arjuna da Agni stesso, il dio del fuoco – che tutto arde –, affinché questi furoreggiasse nella guerra.

1.32. O Kṛṣṇa, non ambisco più alla vittoria, né al regno e neanche agli agi che ne conseguono. Che se ne trae da un regno, o Govinda, così come dai beni godibili della vita?

1.33. Peraltro, proprio coloro per cui ambivo al regno, ai beni godibili e agli agi, sono tutti qui disposti alla lotta (*yuddha*). Costoro, pronti a perdere tanto le ricchezze quanto la vita stessa,

1.34. [sono comunque miei] maestri, padri, figli e finanche nonni, zii, suoceri, nipoti, cognati e parenti di ogni grado.

1.35. Mai desidererei ucciderli, nemmeno fossi ferito a morte, o Madhusūdāna (Kṛṣṇa), né per avere la reggenza sui tre mondi. Che dire di farlo in ragione della fama [derivante dalla conquista di una terra]<sup>29</sup>

1.36. Che gioia (*prīti*) potremmo mai trarre, o Janārdana (Kṛṣṇa), dall'ammazzare i figli di Dhṛtarāṣṭra? Diventeremmo, per certo, ricettacolo di colpe (*pāpa*), ammazzando siffatti nemici.

1.37. Non dobbiamo dunque ammazzare i figli di Dhṛtarāṣṭra, nostri parenti. Che agi potremmo mai trarre, o Mādhava (Kṛṣṇa), dall'ammazzare la nostra gente?

1.38. Malgrado l'avidità (*lobha*) li abbia sopraffatti, al punto da renderli ciechi al dolo (*doṣa*) dello sterminio della famiglia (*kulakṣaya*) e al reato (*pātaka*) del tradimento dei sodali (*mitradroha*),

1.39. non spetta forse a noi arrestare tale colpa (*pāpa*), che, invece, ben vediamo il dolo (*doṣa*) dello sterminio della famiglia (*kulakṣaya*), o Janārdana (Kṛṣṇa)?

1.40. Con lo sterminio di una famiglia si violano le norme imperiture (*sanātana*) dell'istituto familiare (*kuladharmā*), sicché, venendo a mancare tali norme, è il contrario delle stesse (*adharmā*) che sopraffà l'insieme delle famiglie<sup>30</sup>.

[...]

1.44. Sono senz'altro gli inferi (*naraka*), o Janārdana (Kṛṣṇa), la sede in cui vanno a stare gli uomini che provocano la sparizione delle norme dell'istituto familiare, questo è quanto ci è stato insegnato (*bhavatīty anuśūruma*)<sup>31</sup>.

1.45. Ahimè (*aho bata*)! Quant'è grande la colpa (*pāpa*) che ci stiamo accingendo a compiere, dal momento che, avidi degli agi derivanti dalla reggenza, siamo pronti ad ammazzare la nostra gente!

1.46. Preferirei lungamente, privato delle armi e inerme, essere ucciso in guerra dai figli di Dhṛtarāṣṭra, armati di spada! (*Bhagavadgītā*, 1.32-46).

<sup>29</sup> Che invece, fino a questo punto, era la principale ragione per cui il clan dei figli di Pāṇḍu aveva dichiarato guerra ai figli di Dhṛtarāṣṭra.

<sup>30</sup> I vari 'istituti istituiti' (*dharma*) a cui fa qui appello lo sgomento di Arjuna – ossia *kuladharmā*, *varṇadharmā*, *strīdharmā*, ecc. – sono tutti esempi di 'istituzioni' ipostatiche che esistono simultaneamente in due modi, ossia tanto 'oggettivamente' – in quanto 'stati di cose' ideali, *noemata*, norme, standard, modelli, mappe, schemi, criteri regolativi e parole chiave tutti rammemorabili, pensabili e dicibili – quanto 'soggettivamente' – in quanto 'stati d'animo' patenti e patiti *ad personam*, sicché effettivamente e affettivamente reali –, alla cui ossequiosa e abituale obbedienza lo stesso Arjuna sarà, in conclusione del dialogo con Kṛṣṇa, chiamato a disobbedire (*Bhagavadgītā*, 18.66). Atto che questi, in ultimo, si dirà pronto ad attuare (*Bhagavadgītā*, 18.71).

<sup>31</sup> Nel proseguire del dialogo, però, Arjuna sarà chiamato ad abbandonare questa sua abituale fiducia nella 'verità' delle parole, delle credenze e delle persuasioni tradizionalmente istituite. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 2.11 (*infra*); 2.42 (*yām imāṃ puṣpitām vācam | pravadyantī avipaścītaḥ || vedavādaratāḥ pārtha | nānyad astīti vādinaḥ ||*); 2.43-46; 2.52 (*tadā gantāsi nirvedaṃ | śrotavyasya śrutasya ca ||*).

È questo l'esito affettivo dell'iniziale re-stare *in situ* – ossia sul crinale topologico del *medium*, dove i lembi dei 'mondi' si tangono, straziano e suturano –, a causa del quale Arjuna ha visto progressivamente estinguersi l'*habitus* abituale e il subentrare, in dissolvenza, di uno 'stato d'animo' antitetico, derivante dai pensieri e dalle credenze 'altre' a cui si è esposto, affacciato e recato col pensiero. L'ambiente inusuale in cui ora 'abita' pensando, credendo e sentendo è quello di un errante 'mendico' (*bhikṣu*) che si accinge – a 'ragion veduta' – ad abbandonare l'*habitat* abitualmente abitato, scappando dai compiti, dai vincoli di reciprocità e dai 'doveri che gli sono propri' (*svadharma*), i quali, finché risultavano 'dati', apparivano come 'dovuti':

1.47. Sañjaya disse: questo è quanto Arjuna disse giunto al punto della resa dei conti (*evam uktvārjunah samkhye*), per poi crollare sul seggio del carro, facendo cadere arco e frecce, col pensiero e l'animo sconvolti dall'angoscia (*śoka*).

2.1. Sañjaya disse: vedendo Arjuna in preda al senso di pietà (*kṛpa*), con gli occhi turbati e colmi di lacrime, sgomento, [il cocchiere] uccisore del demone Madhu (*madhusūdana* [Kṛṣṇa]) gli si rivolse così.

2.2. Il Bhagavāt disse [con tono aspro, di rimprovero]: com'è che tu sei vacillante (*kaśmala*) proprio ora, così prossimo al precipizio (*viśama*) [dello scontro]? Arjuna, tutto ciò è davvero indegno (*anārya*), disdicevole (*juṣṭā*), compromette l'ascesa al cielo (*asvargya*) e rende infami (*akīrtikara*)!

2.3. Non vorrai mica fare l'eunuco (*klaibya*), o Pārtha (figlio di Pṛthā, Kuntī)! Tu non puoi ridurti (*upapadya*) a questo. È vile lo scoramento che ti fiacca (*br̥dayadaurbalya*), abbandonalo subito e alzati in piedi, [visto che sei solitamente noto come] colui che provoca terrore negli avversari (*paramtapa*)!

2.4. Arjuna rispose: come potrei mai, seppur giunto al punto della resa dei conti (*samkhye*), affrontare Bhiṣma e Droṇa, o uccisore del demone Madhu (*madhusūdana* [Kṛṣṇa])? Come faccio a scagliare le mie frecce addosso a coloro per i quali provo cotanta venerazione (*pūjā*), o uccisore dei nemici (*arisūdana* [Kṛṣṇa])!

2.5. Piuttosto di colpire a morte i maestri (*guru*) verso cui sento grande affetto, preferisco (*śreya*) vivere nel mondo nutrendomi (*bhokta*) con il cibo della questua (*bhāikṣa*)! Se colpissi a morte tali maestri, malgrado siano in preda della brama per il profitto (*arthakāma*), finirei col nutrirmi (*bhuñjīya*) di cibo (*bhoga*) lordato dallo spargimento del loro sangue!

2.6. Non so davvero come fare a discernere quale, tra le due, sia la sorte più gravosa (*garīya*), tanto quella della vittoria (*jaya*) quanto quella della sconfitta (*na jaya*). Ma ora mi trovo di fronte ai figli di Dhṛtarāṣṭra, colpendo a morte i quali, poi, non avrei più alcuna voglia di vivere (*jijīviṣa*)!

2.7. Poiché la mia stessa natura (*svabhāva*) è miseramente (*kārpaṇya*) vinta (*upahata*) e in difetto (*doṣa*), dimmelo tu come fare a chiarire la confusione circa la norma (*dharmasam̐mūḍha*). Pronunciati, senza ambiguità (*niścitam*), su ciò che è meglio (*śreyas*) per me. Come un allievo (*śiṣya*), mi rimetto in tutto a te, istruiscimi!

2.8. Non so davvero prevedere (*prapaśya*) come possa venir meno (*apanuda*) a me il dolore (*śoka*) che arde i miei sensi (*indriya*), il quale resterebbe tale anche se ottenessi la reggenza su di un territorio senza uguali e florido (*bhūmāvasapatnamṛddha*) o perfino la sovranità propria degli dèi (*sura*)!

2.9. Sañjaya disse: dopo aver detto tutto ciò al padrone dei sensi (*hr̥ṣikeśa* [Kṛṣṇa]), colui che è padrone del sonno (*guḍākeśa* [Arjuna]), ed è noto per provocare terrore nei propri avversari (*paramtapa* [Arjuna]), rivolse a Govinda (Kṛṣṇa) queste ulteriori parole: 'non combatterò' (*na yotsya*), al seguito delle quali restò silente (*tūṣṇim*). (*Bhagavadgītā*, 1.47; 2.1-9)



Anche il testo di Evagrio è decisamente esplicito a proposito della centralità della lotta tra i diversi dominî del vivere:

la prima di queste lotte è chiamata ‘estraneità’ (*xeniteia*), alla quale il monaco si accinge come colui che se ne va da solo (*monos*) fuori del proprio paese (*ekdemoin*), dopo essersi tolto di dosso, come un atleta, la patria, la famiglia e gli averi. (*Eul.* 1)

Come accade appena prima di ogni lotta, Eulogio è dilaniato dai dubbi sul da farsi, i quali assumono la forma classica del ‘demone’. Demoni e diavoli a cui Evagrio presta la sua voce, illustrando il modo in cui tentano Eulogio, istigandolo a errare:

Il padre delle malvagità è ingegnoso nel tagliare le ali di questo modo di vivere (*tes politeias*), nel farti vedere come in uno specchio il luogo da cui proviene la tua famiglia, negli attacchi che si verificano soprattutto nei momenti di debolezza; ti fa così un po’ ritornare nella dimora che avevi lasciato con ardore. (*Eul.* 2)

Notevole, sempre a proposito di lotta, un aneddoto riportato da Evagrio:

Per via dell’età avanzata un tale voleva costringere un anziano, impegnato nel deserto (*ek tes eremias airein*), ad abbandonare quel luogo. Ma quello, rivolgendosi a lui, replicò: ‘Non forzarmi! Ancora non posso essere richiamato dall’esilio per l’essere malvagio che sono’. (*Eul.* 19)

Ciò nonostante, dal momento che il tempo del ritorno – ossia il momento in cui cessa la lotta – non è prestabilito né uguale per tutti, e l’incalzare degli attacchi dell’*habitus* si fanno man mano più insistenti, l’Eulogio di turno rischia seriamente di soccombere, come è qui chiaramente indicato:

Se si lotta da soli nella palestra del deserto e capita che il corpo sia colpito da una infermità, [il padre delle malvagità] mette in rilievo che si tratta di una condizione penosa per l’anima, ti fa vedere, inoltre, come è difficile l’estraneità per la tua anima, e ti suggerisce che la realizzazione delle virtù non dipende dal luogo ma dalla disposizione (*ouk en topo, all’ en tropo*), e che avendo in casa la consolazione della famiglia, i trofei del distacco (*tes apotaxias*) si potrebbero più facilmente conservare lì. (*Eul.* 2)

Col proseguire della lotta, infatti, gli attacchi si fanno sempre più subdoli, ragion per cui a Eulogio è richiesta strenua vigilanza:

Quando tu avrai rinunciato a tutte le cose materiali esterne, fai attenzione ai pensieri affilati come spade, che ti rimproverano la tua povertà, ti mettono davanti a una condizione indigente e meschina e al disonore, affinché questi assassini a tradimento lavorino per farti pentire di questa tua luminosa virtù. (*Eul.* 12)

Evagrio è evidentemente avvisato della difficoltà dell’andamento belligerante, perciò si prodiga in sottili consigli:

Chi ha sperimentato l'andare fuori del proprio paese (*ek praktikès ekdemias*) e il ritorno nella casa della conoscenza (*gnostikès endemias*), chi unge il semplice con l'olio della tecnica dei pensieri (*ton logismòn ten technen*), stia attento a non vantarsi della propria conoscenza dandone spettacolo. (*Eul.* 23)

Onde evitare di cadere vittima delle insidie che si incontrano nella guerra contro la 'natura abituale' sia Arjuna sia Eulogio sono esortati dai rispettivi interlocutori a gettarsi, senza titubanze o riserve, nella 'lotta' (*yuddha*) (*Bhagavadgītā*, 2.47-53; 3.19-31), contro i propri e abituali modi di fare, di dire e di pensare – tanto in Evagrio (*Eul.* 27) quanto in *Bhagavadgītā* (2.52; 2.67) –, sino a lì tutti ritenuti sia 'propri', seppur appresi, sia 'naturali', seppur convenzionali.

*v) Abituarsi ad abitare ambienti inusuali.* Tutte e due le nostre opere, dunque, mostrano di aver piena contezza del fatto che la spoliatura di sé dall'*habitus* abituale e il ri-vestimento di un nuovo modo di abitare l'*habitat* abitabile siano operazioni tutt'altro che agili, proprio perché comportano la sincronica dismissione delle abituali forme di condotta pratiche, discorsive e di pensiero, tutte quante abitudini profondamente radicate nelle posture corporee, nelle parole e nelle idee apprese abitando nel 'mondo'. Trattasi, infatti, di propositi facili a dirsi, ma assai difficili da farsi.

Con lo scopo di favorire la realizzazione pratica del loro ideale di *epistrophè*, entrambi i testi presi in esame dispongono dei veri e propri esercizi di ortoprassi, ortoglossie e ortottiche, atti a operare, sincronicamente, in seno ai dominî pratici, discorsivi e di pensiero dell'individuo abituabile, sicché questi ritrovi pertinenza senso-motoria, aderenza patica e affettiva, concentrazione e stabilità cognitiva.

Infatti, in quella che è la strofe in cui Kṛṣṇa, per la prima volta, 'apre bocca' nel testo della *Bhagavadgītā*, questi lo farà innanzitutto per deridere lo smarrito e avvilito Arjuna, dopodiché inizierà a impartirgli, con crescente dettaglio, il suo celebre 'metodo' (*yoga*), in forza del quale Arjuna ritroverà l'abituale abilità alla 'lotta' (*yuddha*):

2.10. Sañjaya disse: o discendente di Bharata, questo è ciò che fu inizialmente detto dal signore dei sensi (*hr̥ṣīkeśa* [Kṛṣṇa]), quasi sorridendo (*prahasann iva*), ad Arjuna, al quale, stante in mezzo alle due armate (*senayor ubhayor madhye*)<sup>32</sup> affranto e avvilito (*viṣāda*), rivolse queste ulteriori parole.

---

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, *Bhagavadgītā*, 1.21. Rispetto al 'sorriso' qui esibito da Kṛṣṇa, ci preme segnalare, in forza del contesto espressivo in cui appare e evidenziando l'impiego di *iva* – atto a indicare il 'come se' dello stesso –, la possibilità che questo rimandi a una forma di sottile irrisione, visto che il termine *prahasa* può indicare tanto un sorriso accennato e benevolo quanto un ridere inibito e smorzato, risultante dall'arresto di una risata di discredito.

2.11. Il Bhagavāt disse: tu hai compianto coloro che non meritavano compianto e ritieni [perfino] di aver detto parole di saggezza (*prajñāvāda*)!<sup>33</sup> I [veri] savi (*paṇḍita*), però, non piangono né per i defunti né per viventi. (*Bhagavadgītā*, 2.10-11)

A proposito dell'efficacia pratica della parola, anche Evagrio mostra di esserne ben consapevole e avvisato, tant'è che propone a Eulogio di intervenire a fronte dei suoi effetti operando, simultaneamente, tanto sul fronte delle pratiche quanto su quello del dire e del pensare<sup>34</sup>:

La forza delle tue parole siano le opere, perché le cose da fare hanno in sé un contenuto spirituale maggiore delle cose che si dicono [...]. In presenza della pratica (*praxeos*) le parole sono quasi sfolgoranti; in assenza delle opere le parole non riflettono la forza dei fatti. (*Eul.* 23)

Per fare in modo che questo intervento sincronico risulti efficace, però, è necessario diventare esperti «degli inganni dei pensieri» (*ton logismòn ten planen*) (*Eul.* 23)<sup>35</sup>. Perciò a Eulogio, così come ad Arjuna, serve una guida. La guida è Evagrio, il quale non si prende gioco dell'interlocutore – a differenza di Kṛṣṇa –, ma è comunque severo nell'ammettere che tutti si muovono su un terreno accidentato e infido:

Avendo tu [Eulogio] frenato le astuzie della carne con l'acuminato strumento delle fatiche ascetiche (*to kentro ton ponon*), hai scelto me [Evagrio] per essere la voce delle tue azioni contro la carne, e se non fosse avvenuto contravvenire a un'ingiunzione della carità (*agapes*), rifiuterei di salpare per questo viaggio. Ma poiché è tanto più necessario che io mi lasci persuadere da coloro che la pensano come me, piuttosto che oppormi a loro, aiutami in quelle cose che riguardano Dio, [...] da parte mia ti assisterò per quanto riguarda l'ubbidienza (*tes hypakoes*), affinché ti sia dato di raccogliere i frutti di ciò che hai seminato. (*Eul.*, *Prol.*)

Per Evagrio, infatti, l'opera di spoliatura di sé dall'*habitus* abituale e quella dell'incorporazione del nuovo modo di abitare l'*habitat* abitabile richiedono audacia e perseveranza, dal momento che, come è stato per il suo contrario, anche l'abituarsi ad abitare ambienti inusuali si misura coi tempi della fisiologia degli affetti:

---

<sup>33</sup> Espressione evidentemente sarcastica e irridente, scherno del 'parlare fiorito' ma inconcludente. Cfr., *supra*, n. 31. Inoltre, T. Katō, *Interpretation of the Bhagavadgītā* II.11, «Journal of Indian and Buddhist Studies», 64(2016), n. 3, pp. 1106-1112.

<sup>34</sup> Notevole il parallelo che questo passo stabilisce con altre strofe della *Bhagavadgītā*, le quali ripresentano, identico, l'impiego, biopoliticamente strategico, del tritico ortottico, ortoglossico e ortoprassico atto a rettificare e rimodulare, simultaneamente, i modi abituali di fare, di dire e di pensare. Cfr. *Bhagavadgītā*, 2.54; 14.21-25; 17.14-17; 18.15; 18.52; 18.65. Il medesimo tritico si trova – come *kāyadaṇḍa*, *vāgdaṇḍa*, *manodaṇḍa* – in un coevo e importante trattato normativo. Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 12.3-11 (in part. 12.10).

<sup>35</sup> Cfr. anche *Eul.* 14: «Chi non ha modo di fornire una testimonianza fondata sulla sua fatica presente (*apo ton paronton ponon*), non sia testimone di sé a parole».

È un fatto insopportabile che il cuore prenda parte alle abitudini dei piaceri (*synetheia edonòn*) e bisogna pensare molto per togliere l'alimento ai vizi. Non abituarti alla familiarità con i piaceri dei pensieri. (*Eul.* 21)

Come si è visto, in entrambi gli ambienti in cui le nostre due opere sono state prodotte circolava la medesima contezza: poiché il pensare alle cose così come le si è apprese tramite la parola altrui – cercata o imposta che sia – influenza, orienta e domina tanto il proprio dire quanto l'agire, è questa la condizione di vita a cui serve primariamente rivolgersi.

Le loro esortazioni alla secessione dal 'mondo' abituale e dalle sue abitudini, infatti, vertono tutte sulla risemantizzazione dello 'stato delle cose', attuata a partire dalla riforma delle idee e delle parole per il cui tramite si è stati abituati ad abitare l'ambiente abitabile. Evagrio, come si è visto, lo fa partendo da termini di uso comune (come, ad es., *ponos, politeia, hypomonè*), i quali vengono trasfigurati e restituiti all'uso di colui che, adoperandoli, si accinge a dar corpo all'istanza d'arresto e di ripartenza indicata dal metodo di disabituazione da questi proposto. Lo stesso vale per il dialogo tra Arjuna e Kṛṣṇa.

Le opere fin qui chiamate in causa – esplicite nel mostrare a noi quanto fosse loro nota l'ambiguità del linguaggio, un *medium* tanto utile quanto dannoso – convengono tutte circa la centralità e il primato della manipolazione semantica del reale, la quale è l'invadente e pervasivo dispositivo pratico che abitua l'abitabile all'ambiente abitato.

### **3. Restaurare il primato della manipolazione semantica dell'ambiente abitabile**

In apertura di questo nostro lavoro abbiamo ricordato che l'animale umano è un essere abitabile per 'natura', abile a rendersi abile all'ambiente abitabile. Di conseguenza, ogni abitudine va intesa come una forma d'espressione pratica risultante dall'essere effettivamente e affettivamente abitati dall'ambiente in cui abitualmente si abita, il quale è presente *in* noi sottoforma di pratiche, parole e pensieri abituali. Una presenza tanto labile e fantasmatica quanto duratura e sensibilmente tangibile<sup>36</sup>, che Bourdieu, come si è visto, chiamava 'senso pratico', intrecciando in questa formula l'operare sincronico e sistemico di *doxa, pathos* e *praxis*.

Per Bourdieu, infatti, i modi di produzione di un siffatto 'senso pratico' sono appannaggio delle tante agenzie chiamate a sottoporre la nuda abitabilità dei singoli ai condizionamenti delle forme istituite di educazione, le quali educano, introducono e inducono l'animale abitabile ad abituarsi all'ambiente abitato in *determinati* termini e modi, *determinandolo*. È questo il primato

---

<sup>36</sup> Cfr. M. Piazza, *Fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*, Milano 2012.

d'ingerenza pratica e patica di cui godono le procedure di manipolazione semantica dell'ambiente abitabile e dei suoi abitanti<sup>37</sup>.

Un primato la cui efficacia, come già notava Ferdinand de Saussure (1857-1913)<sup>38</sup>, è intimamente legata a quella della lingua appresa per via 'materna', la cui forza istituyente, a ben vedere, è di carattere tanto patriarcale e paternalistico quanto patronale e patrimoniale:

Se potessimo abbracciare la somma delle immagini verbali immagazzinate in tutti gli individui, toccheremmo il legame sociale che costituisce la lingua. Questa è un tesoro depositato dalla pratica della *parole* nei soggetti appartenenti a una stessa comunità, un sistema grammaticale esistente virtualmente in ciascun cervello o, più esattamente, nel cervello d'un insieme di individui, dato che la lingua non è completa in nessun individuo, ma esiste perfettamente soltanto nella massa. Separando la lingua dalla *parole*, si separa a un sol tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. ciò che è essenziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale. La lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente; non implica mai premeditazione, e la riflessione vi interviene soltanto per l'attività classificatoria di cui si tratterà oltre<sup>39</sup>.

Tutto questo ci invita, in conclusione, a richiamare in causa, ancora una volta, sia la cogenza dei sopracitati pensieri di Pascal, sia il modo in cui Bourdieu li ha intesi. In quest'ultimo, infatti, la tellurica presenza di Pascal è visibile fin dal momento in cui ha iniziato ad articolare la sua concezione dell'*habitus*, come testimonia – seppur in forma tenue, visto che questa è l'unica occasione del testo in cui Pascal figura esplicitamente – un importante passo tratto dal paragrafo 'L'incorporazione delle strutture' del suo studio del 1972, il quale, per la sua importanza, riproponiamo per esteso:

L'educazione primaria tratta il corpo come un promemoria. Essa 'istupidisce', nel senso di Pascal, i valori, le rappresentazioni, i simboli, per farli entrare nell'ordine dell'arte', pratica pura che fa a meno della riflessione e della teoria. Essa trae ogni possibile vantaggio dalla 'possibilità di essere condizionati', quella proprietà della natura umana che è la condizione della cultura nel senso inglese di *cultivation*, vale a dire di *incorporazione* della cultura. Il corpo pensa sempre: il fatto che esso si accordi una libertà immaginaria, con il sogno, non deve far dimenticare tutti i controlli che esso continua a esercitare, anche durante il sonno, e che tendono ad assicurare la soddisfazione *ritardata*. [...] Se tutte le società [...] attribuiscono un simile valore ai dettagli in apparenza più insignificanti del *contegno*, dell'*atteggiamento*, dei modi corporei e verbali, è perché, trattando il corpo come una memoria, esse gli affidano,

---

<sup>37</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001. Inoltre, A. Givigliano, *Bourdieu sociologo del linguaggio. Vol. 1. I fondamenti*, Roma 2012.

<sup>38</sup> Si ricordi qui l'intenso rapporto che lega Bourdieu allo strutturalismo di Saussure, come anche le prese di distanza e le dipartite di Bourdieu da quest'ultimo. Cfr., ad es., P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, cit., pp. 53-55, 67-70, 75, 82-83, 159, 204; P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris 1987, pp. 16; 22-24; 40-42; 83-84; 101-102; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, cit., pp. 51-56.

<sup>39</sup> F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Bari-Roma 2005, pp. 149-150.

in una forma pratica e abbreviata, cioè mnemotecnica, i principi fondamentali dell'arbitrarietà culturale<sup>40</sup>.

In queste parole di Bourdieu risuona, con forza, la voce di una delle proposizioni di Pascal citate in apertura: «470. L'abitudine [*la coutume*] [...] piega l'automa, che trascina l'intelletto senza che esso vi pensi». Il pensare, il dire e l'agire, perciò, sono, abitualmente, tutti ostaggio dell'abitudine, ed è dinnanzi alla sua surrettizia sovranità che, devotamente, si inchinano.

È per questo che le proposizioni di Pascal e di Bourdieu, lungi dall'essere astruse e astratte 'proposte teoriche', meritano ancora oggi attenzione, visto che trattano di aspetti che tangono, attraversano e affliggono, nell'intimo, l'intero nostro odierno operare e patire, tanto quello pratico, quanto quello discorsivo e riflessivo.

Urge, perciò, tornare a guardare, con rinnovata attenzione, a tutto questo, se non altro poiché l'attanza patica che siamo usi chiamare 'abitudine' è, tanto effettivamente quanto affettivamente, l'invisibile protagonista che sistema e dispone l'ordine delle disposizioni attraverso le quali ognuno di noi – in quanto organismo eterotrofo abitabile – si abitua ad abitare i 'campi' e gli ambienti che abitualmente lo abitano.

Roberto Alciati  
Università degli Studi di Firenze  
✉ roberto.alciati@unifi.it

Federico Squarcini  
Università Ca' Foscari Venezia  
✉ federico.squarcini@unive.it

---

<sup>40</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 243-245.