

# LA VIA LIBERA

*ETICA BUDDISTA*  
*E*  
*ETICA OCCIDENTALE*

Mauricio Y. Marassi  
Gennaro Iorio



Stella del Mattino  
Comunità buddista  
zen italiana

Che cosa è bene, che cosa è male? La prima parte di questo lavoro pone di fronte a questa domanda secondo l'insegnamento buddista; riflessioni volte al profondo della persona su diversi piani di coinvolgimento: "solo" per migliorare la qualità interiore della propria vita, fino al come vivere radicalmente l'insegnamento in un mondo che pare scorrere nella direzione opposta. La seconda parte penetra nella storia fondante dell'etica nella cultura occidentale sino alle inquietanti problematiche sollevate dalla neuroetica. Senza costituire un paragone, procede in parallelo e manifesta come anche per gran parte del pensiero di questa parte del mondo non si possa racchiudere l'essenza dell'etica in una norma o in un codice.

Mauricio Yūshin Marassi dirige la comunità Stella del Mattino, insegna Storia delle Religioni dell'Estremo Oriente presso l'Università di Urbino. Tra le ultime pubblicazioni, con Marietti: *La cerca del Paradiso, il Sutra del Diamante* (2011); *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina* (2009); *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. I: *L'India e cenni sul Tibet* (2006). Con EDB: *Il Vangelo secondo Matteo e lo Zen*. Vol. II (2006).

Gennaro Iorio, praticante dello zen, filosofo, già collaboratore di Raimon Panikkar al progetto *The spirit of religion* (2006-2008) dal quale è nato l'omonimo testo: AA.VV., *Spirit of Religion. A project for meeting and dialogue directed by Raimon Panikkar*, Servitium Ed., Milano 2011. In collaborazione con Marassi ha pubblicato *La cerca del Paradiso, il Sutra del Diamante* (2011).

# LA VIA LIBERA

Etica buddista  
di

Mauricio Y. Marassi

e

Etica occidentale  
di

Gennaro Iorio



Stella del Mattino  
Comunità buddista  
zen italiana

I edizione italiana 2013

© 2013 Casa Editrice Stella del Mattino.  
Comunità buddista zen italiana

ISBN 978-88-908401-1-1

[www.lastelladelmattino.org](http://www.lastelladelmattino.org)

Edizione e-book edita nel mese di febbraio 2014

## Indice

Avvertenze e ringraziamenti	7
Abbreviazioni	9

### Parte prima. L'etica buddista

*di Mauricio Y. Marassi*

0. Il bandolo della matassa	13
Il paradiso dei senza legge, 13; Libertà dolorosa, 16; L'etica di Babele, 20; Tutto e niente, 25	
I. Le fondamenta	28
La danza, 28; I limiti, 32; Il centro del problema, 35; Vie d'uscita: nessuna, 37	
II. Dolore e libertà	41
Strumento unico o <i>ekayāna</i> , 41; La legge invisibile, 45; La causa della libertà, 49	
III. La verità di questo mondo	54
Perbenismo buddista, 54; Il gioco delle perle di vetro, 56; Un cavallo bianco non è un cavallo, 58; Leggere il non fare, 63; I conti solo alla fine, 66	
IV. L'ingiustizia buddista	72
La fuga impossibile, 72; Libertà nell'impossibile, 76; Un io per quattro stagioni, 80; Vita morte e miracoli, 82; Vivere per morire, 85	

V.	L'etica e la fede	90
	Da Aśoka a Kaniṣka, 90; <i>Bodhisattva</i> non è penitenza, 93; La sede del dolore, 97; Non due, non uno, 99; Da nulla a tutto, 101; Tornare per continuare a procedere, 106; Epilogo, 109	
	Bibliografia parte prima	113
	Parte seconda. L'etica occidentale <i>di Gennaro Iorio</i>	
I.	Alle radici dell'etica	117
	La parola <i>etica</i> , 117; Le lacrime dell'eroe, 124; L'io come costruito etico, 132	
II.	Il volto del prossimo	134
	L'etica anonima, 134; Il grido di Caino, 142	
III.	La persona come maschera	150
	La caduta di Icaro, 150; Gli occhi di Giuda, 159	
IV.	Dietro le quinte dell'agire	163
	Essere nel mondo o essere del mondo?, 163; Il cervello come padre del dualismo, 169; La natura della libertà, 175	
	Bibliografia parte seconda	177

## Avvertenze e ringraziamenti

Nelle citazioni, le traslitterazioni seguono la grafia del testo di provenienza. Negli altri casi, salvo diversamente indicato, valgono la traslitterazione proposta dai dizionari T.W. Rhys Davids-W. Stede per il pali e M. Monier-Williams per il sanscrito; seguiamo il sistema Pinyin per il cinese e il sistema Hepburn per il giapponese. Nella traslitterazione Pinyin, omettiamo i segni diacritici a parte i casi in cui vi sia una ragionevole certezza della loro esattezza.

Le traduzioni di citazioni in lingue diverse dall'italiano, laddove non indicato diversamente, sono opera nostra.

Gli indirizzi di siti internet (URL), quando molto lunghi, sono stati accorciati con il sistema URLin.it gratuitamente disponibile presso <http://urlin.it>. Ultimo accesso ai siti citati: luglio 2012.

Grazie alla lungimiranza e alla gratuita generosità della Fondazione ARBOR (<http://www.arborfoundation.net/>) abbiamo avuto la possibilità di concentrarci a lungo su quest'opera, fuori dalle ristrettezze della vita quotidiana. Siamo consapevoli dell'eccezionalità di tale circostanza, verso la quale manifestiamo la nostra gratitudine. In un tempo nel quale produrre cultura può essere oggetto di scherno – al punto che l'espressione “il Tale fa il poeta” è a volte usata in senso denigratorio – è doppiamente importante una visione che considera la cultura un bene da preservare e nel quale investire, avendo come guida la diffusione di quel bene e non il suo sfruttamento.

La pubblicazione di libri di argomento religioso scritti o curati da autori non di chiara fama, dal lato finanziario presenta soprattutto rischi che spesso si trasformano in perdite, mentre raramente si producono guadagni. Così, anche se alcuni editori si mostrano lieti di averli nel loro catalogo, il più delle volte tuttavia, per accettare di pubblicarli vorrebbero caricare sull'autore – in tutto o in parte – il rischio d'impresa. Ecco perché tentiamo la strada dell'autopubblicazione, pur non conoscendone ancora appieno i pregi e gli svantaggi. Nei limiti che ora ci sono propri, cercheremo di mantenere una qualità editoriale pari a quella delle vie di pubblicazione tradizionale.

Come recita il suo Statuto, la Stella del Mattino non ha fini di lucro, mentre tra i suoi scopi troviamo: *promuovere e coordinare attività di studio, di editoria, di informazione volte a far conoscere e a favorire la possibilità di ciascuno ad essere libero nel proprio spirito e nella propria realtà di vita*. Questa particolare edizione non è in vendita e la sua diffusione è affidata al passaparola.

Grazie a chi, in modo anonimo, ha messo a disposizione le risorse che rendono possibile questa iniziativa sperimentale.

Grazie ad Angelo Aliprandi per le riletture della prima parte e per la consulenza sulle neuroscienze.

Grazie a Fiorella Argenti per aver curato la riletture della seconda parte.

Grazie a Milena Carrara Pavan per il sostegno nell'elaborazione dei programmi che hanno condotto alla realizzazione di questo lavoro.

## Abbreviazioni

Dz Scr-It Sani:

*Dizionario Sanscrito-Italiano* a c. di Saverio Sani, ETS, Pisa 2009.

Gnoli I, 2001:

*La Rivelazione del Buddha*, vol. I: *I testi antichi*, a c. di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001.

Gnoli II, 2004:

*La rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il grande veicolo*, a c. di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2004.

MYM, I:

Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i tempi i luoghi e le culture*, vol. I: *L'India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano 2006.

MYM, II:

Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*, vol. II: *La Cina*, Marietti, Genova-Milano 2009.

MYM-GI SdD:

Mauricio Y. Marassi, Gennaro Iorio, *Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, Marietti, Genova-Milano 2011.

*PED* R. Davids-W. Stede:

*The Pali-English dictionary*, a c. di T.W. Rhys Davids, William Stede, Nataraji Books, Springfield USA 2007 (I ed. Oxford 1905).

*SED* M. Monier-Williams:

*A Sanscrit English Dictionary*, a c. di M. Monier-Williams, Motilal Banarsidass, Delhi 2002<sup>16</sup>.

*VT, Cbtb*:

Vincenzo Talamo, *Canone buddhistico. Testi brevi*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Parte prima

L'etica buddista

di *Mauricio Y. Marassi*

倫理の外に出て大用現前無規則を生きる、  
これを凜凜として生きるなんて言います...

*Non confinati da una morale codificata, vivere il grande pro-  
dursi del presente senza affidarsi a regole prestabilite; questa  
possiamo chiamarla audacia di vivere...*

(Da un inedito di Watanabe Kōhō)

La frase, in giapponese, appositamente riecheggia quella cinese citata (cfr. cap. II, n. 17) dalla *Raccolta della roccia blu*, introducendo un'assonanza, un gioco di parole, un sostituirsi tra *morale codificata*, 倫理, *rinri*, e *audacia*, 凜凜, *rinrin*.

Watanabe Kōhō, 渡部耕法. Aomori, Giappone, 1942. Attualmente priore del tempio Fudōji; dal 1975 al 1987 abate del monastero-eremo zen Antaiji. Dal 1987 al 1993 risiede in Italia «... per realizzare nei fatti quell'incontro tra Zen e Vangelo la cui vocazione aveva ereditato dal suo predecessore, Uchiyama. La comunità La Stella del Mattino [...] è, soprattutto per la parte buddista, conseguenza del suo operare», cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe\\_K%C5%8Dh%C5%8D](http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe_K%C5%8Dh%C5%8D)



## 0. Il bandolo della matassa

### *Il paradiso dei senza legge*

Fu nel giugno del 1973, mentre mi trovavo nel nord dell'India, la prima volta in cui qualcuno mi parlò dello Zen, dal suo "interno". Un giovane australiano che da alcuni anni praticava il Rinzai Zen mi assicurò che era la soluzione ad ogni mio problema. Mi disse, o così volli capire, che nello Zen vi è una pratica che libera lo spirito e che assieme agli insegnamenti che vi stanno attorno trasforma l'uomo permettendogli di svilupparsi pienamente, privo dai condizionamenti della famiglia e della cultura, senza alcun obbligo e alcuna legge da seguire.

Dopo il "grande disastro"<sup>1</sup> del Sessantotto ero partito alla volta dell'India sperando di trovarvi Vera Conoscenza, accompagnato da un poco di scetticismo ma anche confusamente persuaso che quel partire permettesse di lasciare a casa il me stesso di ogni giorno, con tutti i rovelli, le incertezze, le meschinità, per scoprirne un altro libero e sereno, tra profumi di incenso e note di *sitar*, da riportare a casa al posto di "me". Una dolce illusione che il viaggiare di quei tempi assecondava: non vi erano guerre lungo tutta la lunga strada per l'Oriente e quei luoghi ancora scarsamente svelati dai media serbavano intatto il senso – forse un poco infantile, salgariano – dell'ignoto, così che la lentezza del viaggio via terra favoriva la sensazione di penetrare sempre più a fondo in un altrove magico e reale dove tutto era possibile. Ogni giorno era motivo di meraviglia e l'incanto riempiva cuore e mente scacciando in qualche angolo ogni ri-

<sup>1</sup> Cfr. MYM-GI *SdD*, 35 ss.

cordo di me, e assieme ai ricordi ogni malinconia. Purtroppo non colsi il senso profondo, il piccolo seme di libertà di questa esperienza dell'illusorietà di ciò che pensavo essere la (mia) vita e mi limitai a farmi riempire di "novità": come vino nuovo in un vecchio tino.

Così come ogni cosa, anche quel viaggio terminò ma, diversamente da altre volte, il ritorno alla mia vita precedente non dissolse subito il sogno di raggiunta libertà; nutrita dagli incontri col mistero dell'India la nuova fantasia che già chiamavo Zen mantenne lo spirito come su una nuvola, mentre sotto di me scorreva la realtà "normale". Che a mano a mano si avvicinava per risucchiarmi nelle angustie del quotidiano.

A Torino, dove allora abitavo, vi era uno dei primi luoghi in Europa dove si praticava lo Zen e presto, prima che il sogno svanisse, mi avvicinai a quel gruppo e ne feci parte. Il referente, François-Albert Viallet<sup>2</sup>, era un intellettuale di origine e formazione franco-italo-ungaro-tedesca, difficile da inquadrare in una semplice tipologia umana: era scrittore, filosofo, fu partigiano con la Resistenza francese, arrestato e deportato in campo di concentramento evase e tornò nella clandestinità; studiò teologia a Roma e fu sul punto di prendere i voti nella tradizione cattolica; fu amico, collaboratore e biografo di Teilhard De Chardin, poi nel 1967 incontrato a Parigi Taisen Deshimaru<sup>3</sup> appena giunto dal Giappone, iniziò a praticare zazen<sup>4</sup> assieme a lui. Presto però, stupito dagli atteggiamenti e dai comportamenti molto disinvolti di Deshimaru riguardo al denaro, al sesso, all'alcol e contrariato dalla sua scarsa dimestichezza con la stessa cultura buddista di cui si proponeva come testimone e rappresentante di punta, si recò in Giappone dove verificò che molte delle af-

<sup>2</sup> François-Albert Viallet, (Budapest 1908-Francoforte sul Meno 1977). Dopo l'ordinazione: Soji Enku. Cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois-Albert\\_Viallet](http://it.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois-Albert_Viallet)

<sup>3</sup> Taisen Deshimaru (1914-1982). Fu grazie alla sua attività che lo Zen si diffuse in Europa, anche se l'incompleta formazione e il taglio personalistico che diede al suo insegnamento sono all'origine di carenze e problematiche non ancora del tutto risolte. Cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen\\_Deshimaru](http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen_Deshimaru)

<sup>4</sup> Pratica che consiste nello star seduti immobili, in silenzio, a gambe incrociate, davanti ad un muro. Cfr. MYM, II, 79 ss.

fermazioni di Deshimaru non avevano riscontro. In particolare apprese che Deshimaru – allora totalmente sconosciuto nel suo Paese – non era, come affermava, l’erede spirituale del famoso monaco giapponese Kōdō Sawaki<sup>5</sup> e neppure era stato da lui inviato in Europa e che le numerose ordinazioni che aveva somministrato a discepoli europei non avevano valore formale perché prive dell’autorizzazione a effettuarle. Viallet allora si propose e fu accettato come discepolo di Kōshō Uchiyama<sup>6</sup>, successore di Kōdō Sawaki alla guida di Antaiji<sup>7</sup>, monastero nel quale risiedette per un periodo; tornò poi in Europa e uno dei primi centri da lui fondati e diretti fu proprio quello di Torino.

Purtroppo Viallet all’epoca viveva a Francoforte, solo poche volte all’anno visitava il gruppo di cui ora ero parte e, prima di lasciare questo mondo, la sua esperienza e affidabilità non riuscirono a trasmettermi una visuale più seria dello Zen e del buddismo. Molti di noi venivano dall’epica sessantottina del “vietato vietare” e fui in buona compagnia nel tentare la via dello Zen dove tutto è permesso o, più precisamente: nulla è proibito; in questo supportati dai testi di D.T. Suzuki che, così ci pareva, presentavano il *Mahāyāna* (e lo Zen) come “totalmente amorale”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Kōdō Sawaki (1880-1965). È considerato il più importante monaco Zen del secolo scorso. «Nel 1949, a Kyōto, in un vecchio tempio in disuso chiamato Antai-ji, fondò il centro per la pratica e lo studio dello zazen chiamato Shichikurin Sanzen Dōjō assieme al discepolo – e futuro successore – Uchiyama Kōshō e all’altro discepolo Yokoyama Sodō», cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki\\_K%C5%8Dd%C5%8D](http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D)

<sup>6</sup> Kōshō Uchiyama (1912-1998). Discepolo e collaboratore di Kōdō Sawaki, fu suo successore alla guida di Antaiji, monastero di cui fu cofondatore. Intellettuale, filosofo, scrittore, fu una delle prime personalità religiose ad intuire l’importanza nel terzo millennio del dialogo inter-religioso. Cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama\\_K%C5%8Dsh%C5%8D](http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama_K%C5%8Dsh%C5%8D)

<sup>7</sup> Antaiji, tuttora esistente, è stato il luogo di pratica dello Zen più importante del secolo scorso. Questo grazie all’impegno di molte persone, in particolare Kōdō Sawaki e Kōshō Uchiyama che, utilizzando un vecchio tempio abbandonato, lo fondarono e lo diressero dal 1949 al 1975 e grazie a Kōhō Watanabe, successore di Kōshō Uchiyama, che nel 1975 abbatté il monastero allora situato nella periferia di Kyōto e ricostruì un nuovo Antaiji sulle montagne della prefettura di Hyōgo.

<sup>8</sup> Analogo giudizio in R. HINDERY, *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Barnasidass, Delhi 2004 (I ed. 1978), 221. Pen-

Col passare del tempo divenne sempre più faticoso far sì che il sogno reggesse il confronto col quotidiano; immaginarsi e dirsi liberi e indipendenti, privi di ogni legame è un bel racconto per un poco, ma l'immersione nel tempo dove ogni cosa deve essere conquistata con fatica, nella precarietà di ogni giorno che inesorabile porta necessità e lavoro per farvi fronte, anche questa volta fu più forte di qualunque fantasia; non pensavo che lo Zen potesse tradire, quindi apparve chiaro che ero io che sarei dovuto cambiare davvero, invece di convincermi di essere cambiato.

Non fu più componibile il contrasto tra libertà sognata e quella veramente realizzata, poca, instabile e faticosa; l'insufficienza della mia reale esperienza mi suggerì nuovamente che nel partire vi era la possibile soluzione. Però, a differenza delle prime fughe dalle macerie del Sessantotto, non più un partire per lasciarmi a casa e ritrovarmi poi intatto e ancor più deluso, piuttosto partire portando tutto me stesso dove fosse possibile lasciar morire la zavorra che mi impediva di volare. Esisteva il luogo dove ciò era possibile: Antaiji, il monastero della pace e della serenità<sup>9</sup>, dove – grazie a Viallet lo sapevamo – altri uomini e donne praticavano lo Zen dello scomparire a noi stessi. Per ciò partii, partimmo, iniziando il viaggio che continua tuttora.

### *Libertà dolorosa*

Vi è un tipo di dolore, sconosciuto a chi non ha provato a morire in vita, che si genera nel processo<sup>10</sup>: è come se la vita

so che la presunta amoralità del *Mahāyāna* nei testi di Suzuki sia dovuta soprattutto ad un fraintendimento: l'etica presentata dal professor Suzuki risiede nell'azione e non in una norma o in una legge. Si veda per esempio la distinzione tra *rule-consequentialism* e *act-consequentialism* tratteggiata da C. GOODMAN in *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, USA 2009, capp. II-III.

<sup>9</sup> Antaiji in giapponese si scrive 安泰寺, l'ideogramma 安, letto *an*, rappresenta una donna sotto un tetto e significa "pace", "quiete", "serenità". L'ideogramma 泰, letto *tai*, significa "sicuro", "pacifico", "composto". L'ideogramma 寺, letto *gi*, significa "tempio", "monastero". Cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/Antaiji>

<sup>10</sup> «La terribile risoluzione», così Milarepa definisce questo "processo" liberamente scelto, cfr. *Vita di Milarepa*, a c. di J. Bacot, Adelphi, Milano 2001, 176.

delle abitudini, del fabbricare una identità immaginata e in essa abitare avesse volontà di sopravvivenza, non volesse lasciarsi scompaginare e disintegrare nelle lunghe ore di *zazen*<sup>11</sup> quando non vi è altro da fare che sopportare il dolore alle gambe e lasciar scorrere via tutti i pensieri. I giorni in un eremo – questo era<sup>12</sup> Antaiji – si susseguono pieni di attività e difficoltà da affrontare in un continuum temporale scandito solo dagli orari interni ma, nel frattempo, l’immaginazione mantiene viva per anni l’idea che fuori, dove lo abbiamo lasciato, ci sia il mondo dove eravamo qualcuno, seppure un qualcuno dappoco, avevamo famiglia, amici, risate, tristezze. Quella vita, ogni vita, non vuol morire e scalcia dentro di noi per essere salvata, vissuta.

Poi, col trascorrere del tempo, il ritmo vitale inizialmente quasi proibitivo diventa il passo normale e, a poco a poco, il mondo scompare lontano, il qui e ora di una vita apparentemente banale riempie e svuota senza interruzioni. L’eccezionalità della vita monastica non è negli orari impossibili, nella fatica immane dei giorni dei lunghi ritiri: più che giorni una fila ininterrotta di *zazen* dal cuore della notte fino a sera. Non sta neppure nel vivere su un monte isolato, sepolti da due tre metri di neve<sup>13</sup>, è una eccezionalità invisibile, giù nelle profondità che sostengono un trascorrere altrimenti indesiderabile. Come è indesiderabile la marginalità di una vicenda dove non vi è carriera né mete da raggiungere, dove la fatica si applica allo stare semplicemente lì, sconosciuti e soli, mentre si è coscienti che nulla ci trattiene: ogni istante è quello nel quale si potrebbe andar via. Il frutto della vita monastica non ha *appeal* esteriori, è nel semplice essere in quel luogo, un’ora dopo l’altra:

C’è qualcosa che può essere trovato in un solo luogo. È un grande tesoro, che può essere chiamato piena realizzazione dell’esistenza.

<sup>11</sup> *Zazen*, dal cinese *zuochan*, 座禪, è la pratica base del buddismo zen. Consiste nello star seduti immobili, in silenzio, a gambe incrociate, davanti a un muro. Cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/Zazen> e MYM, II, 79 s.

<sup>12</sup> Uso il verbo al passato perché “quell’Antaiji” non c’è più, se non nei mutevoli ricordi. Come tutto del passato.

<sup>13</sup> Le montagne tra le quali si trova Antaiji sono note per le abbondantissime neviccate.

Il luogo dove può essere trovato quel tesoro è il luogo nel quale ci troviamo<sup>14</sup>.

Il tempo passò, ma lo Zen non offre rifugi, luoghi dove ci si possa fermare e vivere per sempre, sino alla morte; invece il come e il dove vivere e morire li dobbiamo organizzare, risolvere noi. Terminato il lavoro il cantiere viene smontato e ciascuno prende la propria strada, inventa la propria strada.

Lo stare nel nido sul ramo più alto, difficile da raggiungere e dove è ancor più difficile mantenersi in equilibrio, trascorsi quasi dieci anni diventò routine, un sicuro binario sul quale i giorni scivolavano via, come senza peso. E così fu tempo di partire ancora. Precariamente, estraniato organizzai ex novo una vita sociale che mi permettesse la sopravvivenza fuori dall'alveo protetto del monastero e presto ricomparve, molto più sottile, il "dolore di fare zazen". Non nel sedersi giornaliero, quando dopo un'ora, due ore saremo di nuovo tra le connessioni del mondo, ma all'avvicinarsi delle giornate dedicate allo zazen. Visto, percepito, dal pieno del quotidiano, il vuoto nel quale scomparirà la nostra vita fa nascere un timore nel profondo, il timore della perdita del mondo, pur sapendo che è spazio infinito dove libertà è tale da non esserci neppure libertà.

Lasciare il monastero permette di portare il proprio corpo e spirito nel mondo e lì costruire in modo originale, unico, la vita del buddismo, dello Zen, fuori dalle protezioni della regola monastica, fuori dalla eguaglianza della fraternità, in un mondo competitivo, con persone che hanno, ciascuna, diverso peso e diverso legame con la nostra vita. Lo scotto da pagare è lo stesso, non afferrare nulla, ma ogni mattina si rinasce e – imperfetti – ci si attacca senza vederlo alle cose, alle persone. E così quando si avvicina il momento del distacco ancora un poco di paura.

<sup>14</sup> Martin Buber citato da Masao Abe in *Zen Buddhism and Hasidism*, cfr. MASAO ABE, *Buddhism and interfaith dialogue*, edited by Steven Heine, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995, 160 s. Anni or sono, la possibilità di tracciare un parallelo tra Zen e Chassidismo è stata evidenziata da Enzo Bianchi citando proprio Martin Buber, cfr. "Prefazione" a M.Y. MARASSI, *Intelligenza volse a settentrione, umorismo e meditazioni buddiste*, Marietti, Genova 2002, VIII.

Naturalmente, col tempo, tutto scompare, anche la paura, però nessuno dovrebbe pensarsi e dirsi morto sinché è vivo, nessuno è così spiritualizzato da non dover rispondere delle proprie azioni: le proprie convinzioni, fantasie e presunte realizzazioni non contano nulla per giustificare licenze, menzogne, tradimenti, abusi di potere. La personale assoluzione del nostro operare non ha alcun peso fuori dal privatissimo consesso della nostra testa.

Soprattutto fuori dal monastero, ma non solo, vivendo in questo e in quello è una continua rinascita e se non segue una continua rimorte non è possibile esser autentici protagonisti del monachesimo interiore<sup>15</sup>. Chi ha scelto di vivere lo Zen nella vita di ogni giorno ha un piede nel libero vuoto e uno nel pieno dell'umano. La sfida è far vivere integralmente questo continuando ad appartenere a quello. Semplice, almeno nell'enunciato.

Lo zazen, la pratica concreta, concentrata, del buddismo, pur difficile, anche dolorosa per il corpo e per lo spirito, ha una forma corporale definita e ciò che avviene dentro di noi è nostro e privo di problematica relazionale; non c'è da scegliere tra bene e male, tra giusto e sbagliato, tutto ciò che sorge è da lasciare al suo destino. In quel momento, quando assumiamo quella forma, anche un eventuale giudizio su un pensiero assassino o su uno pieno di generosità non ci compete. Ma poi c'è il resto del tempo, durante il quale siamo uomini, donne normali, dove (quasi) ogni istante richiede una scelta che, di fatto, favorisce questo o tralascia quello. È giusto accettare quel lavoro? È bene frequentare/non frequentare quella persona? Posso dire questo? Posso negare quello? I miei figli, come devono essere educati, su quali principi, in base a quali valori? È giusto votare quel partito? O non votare? Faccio bene a donare a chi mi chiede o salvo il salvabile per la mia famiglia? Sino a che punto salvo

<sup>15</sup> L'espressione "monachesimo interiore" è mutuata da una analoga usata dal teologo russo Pavel Nikolaevič Evdokimov: «Non preoccupatevi di moltiplicare i monaci: l'abito nero non salva; colui che porta l'abito bianco, cioè chi ha lo spirito di obbedienza, di umiltà e di purezza, costui è un vero monaco del monachesimo interiorizzato (Evdokimov, 1968)», cfr. E. BIANCHI, "Il monachesimo, eremitismo e cenobitismo", s.v., in *Il Cristianesimo: grande atlante*, direzione scientifica di G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi. 2: *Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, diretto da G. Alberigo, UTET, Torino 2006, 798.

sino a che punto dono? Ha senso parlare di amore? Ha senso, è bene, è male amare i propri “cari”? Come gli “altri”? Di meno?

E poi i progetti di vita: posso mirare ad aumentare il mio benessere, quello di chi dipende dai miei atti? Non è forse che, ciò di cui mi approprio – per me, per i “miei” – è di fatto tolto, negato a tutti gli altri? Posso fumare sapendo che nuoce alla mia e alla altrui salute? E bere una bottiglia di vino con gli amici? Fare sesso con una persona, adulta, consenziente, senza legami? Comprare un’auto nuova mentre la vecchia cammina ancora, avere più indumenti dello stretto necessario? Privare della mia presenza chi ne ha bisogno per dedicare il tempo allo zazen oppure rinunciare allo zazen per trascorrere il tempo con mio figlio? Negarsi a ogni invito costringendo mia moglie al vuoto di relazioni famigliari oppure accettare e trascorrere le ore nel nulla delle chiacchiere?

E poi la forma della vita: chi sono, un monaco zen o una persona qualunque la cui vita non ha nessuna forma particolare? Vesto la veste qualche volta? Mai? Sempre? Solo dentro di me? Per i miei studenti devo essere professore, per chi domanda lo zazen un riferimento affidabile, per i miei lettori scrittore, marito per mia moglie e padre per mia figlia, quale di questi ruoli è quello vero? Tutti? Nessuno? Sono un uomo e basta, un uomo senza qualità? Sono qualcuno in particolare?

In realtà, come è normale che sia, non so chi sono, “che cosa” sono, se “tutto questo” sia un sogno e se davvero appartengo a una certa forma. Zhuangzi sognò di essere una farfalla che svolazzava felice, ignara di essere Zhuangzi. Poi si svegliò e non sapeva se era Zhuangzi che aveva sognato una farfalla o una farfalla che stava sognando di essere Zhuangzi<sup>16</sup>.

### *L'etica di Babele*

Secondo l’insegnamento del Buddha, esiste una base sulla quale possiamo decidere del bene e del male? Del giusto e dello sbagliato? Oppure l’assenza di fondamento, la mancanza dello

<sup>16</sup> *Zhuangzi*, cap. II.

zoccolo duro della realtà, l'impermanenza e il vuoto di tutte le cose fanno sì che non vi sia un modo, un metodo, un riferimento base per discernere il bene dal male? È, questa, una domanda imprescindibile per un buddista; purtroppo, in Occidente, non sono per nulla rari gli appartenenti al buddismo che si disinteressano completamente della questione, forse ritenendosi in qualche misura "illuminati" e perciò, secondo una lettura inusitata del buddismo (e in particolar modo dello Zen), al di là del bene e del male. O, peggio ancora, automaticamente depositari del bene e del male siccome illuminati.

Per affrontare il tema alla sua radice è bene chiedersi, anche, se etica e morale<sup>17</sup> esistono universalmente, ovvero se, almeno in quanto problemi, assilli del genere umano, la necessità di discernere bene e male è alla base dell'analisi profonda di ogni cultura oppure no. La conoscenza, anche superficiale, dell'Oriente ci mostra che fuori dall'area culturale impregnata dall'orientamento fornito dalla tradizione delle tre religioni abramitiche, questa problematica assume toni e contenuti ben diversi da quelli che siamo abituati a soppesare.

I buddisti occidentali – e in particolare italiani – per ciò che concerne la morale hanno prima di tutto il vissuto della loro formazione iniziale, precedente al loro "diventare" buddisti, sono cresciuti in un clima, in un ambiente generale, del tutto o in parte legato all'ambito del Giudice e del giudizio finale, sia in senso personale sia in senso collettivo, escatologico; molto di quella parte della loro formazione è quindi basato su colpe, assoluzioni, condanne ed è anche legato a precisi riferimenti ad una amministrazione totalmente clericale della presunta *Volontà di Dio*. Un'amministrazione che, soprattutto nel passato – ma non solo – laddove è forte il cattolicesimo<sup>18</sup>, si è tradotta in costume, educazione, leggi dello stato e incursioni – da parte

<sup>17</sup> Etica deriva dal greco *ethike*, "relativo al costume", a sua volta da *ethos*, "abitudine" "uso" "consuetudine" "costume". Morale deriva dal latino *mos-moris*, "costume" "consuetudine". Salvo diverse indicazioni, penso di utilizzare questi due termini in modo intercambiabile, equivalente. Più specificamente, usando etica/morale intendo il problema del discernimento tra bene e male, giusto e sbagliato nella vita dell'uomo.

<sup>18</sup> Penso che analogo discorso si possa fare relativamente a situazioni in cui sia particolarmente forte la presenza islamica.

del confessore, dei predicatori – in tutti gli aspetti, anche i più intimi, della vita delle persone e delle famiglie.

Il legame più insistito della morale religiosa occidentale, passando attraverso Dio e perciò puntando al ricongiungimento con Lui<sup>19</sup>, prevede che il comportamento buono, giusto, santo sia quello che, seguendo la *Volontà di Dio*, ci garantisce della eterna vita beata oltre la morte; anche il bene che possiamo produrre in terra non è altro che anticipazione alla vera fruizione di quel sommo inalterato bene, nella vita eterna che ha sconfitto la morte. A questa situazione generale si aggiungono poi, in ognuno di noi, venature generate da particolari forme di educazione familiare, penso per esempio alle profonde differenze tra chi è stato cresciuto in un paese della Sicilia interna e chi, invece, in una grande città del nord, a chi è stato educato in una famiglia laica o in una di tradizioni confessionali, sia essa di tipo cattolico, protestante, ebraico o islamico.

Nel momento nel quale un occidentale “diventa” buddista, ovvero inizia ad organizzare la propria vita secondo l’insegnamento del Buddha, l’insieme complessivo di quel retaggio dovrebbe essere ridefinito, rivisto punto per punto e considerato alla luce della diversa forma che sta assumendo il nostro spirito. Questo processo di ridefinizione e rinnovamento, difficile, necessario, doloroso, entusiasmante e liberante, pur essendo indispensabile per poter liberamente e pienamente farsi interpreti del nuovo messaggio religioso, spesso non viene intrapreso o non viene condotto a fondo, per cui le abitudini e le concezioni precedenti, depositate senza alcun rinnovamento sul fondo della nostra anima, influenzano deformandolo il nuovo cammino; invece di contribuire a vivificarlo e a renderlo felicemente originale grazie al libero apporto della ricchezza della cultura d’origine.

Spesso non valutiamo a sufficienza che l’etica non è solo derivazione di una fede religiosa ma è «la conseguenza di come percepiamo il mondo»<sup>20</sup> oppure, e su un altro piano ha il

<sup>19</sup> Processo difficilmente sostenibile – secondo logica – senza una completa destrutturazione dei concetti che generano i rapporti io/Tu e persona/Persona.

<sup>20</sup> Cfr. Arne Naess, in W. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambhala, Boston-London 1990, 219. Citato da P. Vicentini in *L’etica buddhista come ecologia profonda*, cfr. “Dharma”, anno III, n. 5, (2001), 56.

medesimo funzionamento, le scelte etiche sono la conseguenza di come ci figuriamo il mondo. Questo “figuriamo” può essere un’illusione, ossia la nostra convinzione solidificata, indiscussa, che le cose stiano in un modo o nell’altro, oppure un’ipotesi di lavoro utile ad orientarci nelle difficoltà della vita, come una teoria scientifica, filosofica o metafisica di cui conosciamo – o dovremmo conoscere – però l’aleatorietà e la funzionalità pratica. Di fatto molto spesso scegliamo comportamenti o compiamo delle scelte che ci facciamo sentire “a posto” rispetto a tutte quelle “posizioni” e ci troviamo a disagio, insoddisfatti o addirittura “in colpa” quando ci muoviamo in modo contrario al combinato di quelle visioni del mondo. Questo significa che vi sono scelte o assunzioni di comportamenti con profonde implicazioni etiche che compiamo intenzionalmente, volutamente e altre invece che assumiamo per abitudine, convenzione, conformismo o addirittura per “sentimento”.

Le cose sono ulteriormente complicate dal fatto che l’incontro con il buddismo ci pone a contatto non solo con significati etici nati all’interno del crogiolo della comunità buddista dove l’edificazione del risveglio svela, manifesta che tutto ha rilevanza etica, ma – anche – riferimenti etici profondamente segnati dalle culture di provenienza dei vari buddismi<sup>21</sup> che ci troviamo di fronte. L’Occidente ha conosciuto il buddismo soprattutto attraverso tre delle sue inculturazioni, ovvero quella tibetana, quella sino-giapponese e quella dell’area cingalese-thailandese-birmana. In senso generale è certamente il confucianesimo il substrato più presente nella conformazione delle etiche nazionali, territoriali dove il buddismo si è sviluppato; sia a causa della sua pervasività in tutta l’area estremo orientale<sup>22</sup>, sia perché è esso stesso un poderoso “sistema etico”<sup>23</sup>. Questo ha fatto sì

<sup>21</sup> L’origine e la direzione spirituale che da quell’origine si genera è comune a tutte le forme di buddismo, quantomeno all’interno delle due famiglie principali dette *Theravāda* e *Mahāyāna*, tuttavia l’inculturazione nelle varie realtà nazionali nel corso dei secoli ha dato origine a una serie così differenziata di culti e di forme di religiosità che il termine “buddismi”, al plurale, si rende opportuno.

<sup>22</sup> Soprattutto ma non solo: Cina, Giappone, Corea e Vietnam.

<sup>23</sup> In cinese “etica/morale” si scrive sia 倫理, traslitterato *lunli*, sia 道德, traslitterato *daode*. 倫, *lun*, significa “relazioni umane” e 理, *li*, “principio

che, per almeno un quarto della popolazione mondiale, il quesito “è bene?/ È male?” sia sostituito da “è appropriato?/Non è appropriato?” con un riferimento di fondo che non è né la *Volontà di Dio* né una qualsiasi forma di bene riferito all’individuo come persona. In questo ambito il riferimento è sempre e solo il rispetto della regola, della norma come singolo e come collettivo, e da quel rispetto si genera l’armonia individuale, sociale ecc. in accordo all’armonia cosmica.

Sino a che punto questo determina una diversità sul piano dell’orientamento etico lo vediamo nelle parole di Endo Shusaku<sup>24</sup>, intellettuale, cattolico, giapponese:

Per voi occidentali il peccato principe è quello del sesso. Sì, a noi sembra ridicolo aver drammatizzato un rapporto tanto naturale, ma il cristianesimo ha capito che il sesso svela gli ultimi segreti mentre noi non abbiamo mai pensato a questa sua profondità, a questa sua drammaticità. Da noi il peccato principe è invece distruggere l’armonia sociale. Se non si distrugge questa armonia, si può fare qualsiasi cosa, commettere qualsiasi peccato. Se gli altri non ci vedono, non lo sanno, noi siamo senza peccato. Il peccato non è la ‘colpa’, per noi il peccato è la vergogna: la vergogna di venire scoperti<sup>25</sup>.

intrinseco”, “struttura intima” e anche “modello (base)”. In 道德, 道, *dao*, significa “via”, “strada”, “percorso” e 德, *de*, “virtù”. Nella cultura confuciana il comportamento morale è secondo il modello (理) intrinseco a ogni realtà: il saggio è colui che ha la capacità di conoscere “il modello” delle cose e quindi adeguarvisi comportandosi in modo appropriato. Nei rapporti umani il modello base secondo Confucio è il rapporto/posizione Cielo-Terra da cui il paradigma padre-figlio che si replica in ogni tipo di relazione. In termini molto generali, “il modello” di riferimento daoista, invece, è nel “non interferire” che nell’animo umano si realizza con il “non preferire”: assecondare il corso naturale è il massimo del comportamento, anche se l’assecondare prevede l’assistere all’ingiustizia o alla sofferenza senza alcun dovere di intervento: una morale amorale. Secondo i legisti, infine, “il modello” è la norma/legge stabilita dallo stato o dall’autorità (imperatore ecc.). Cfr. MYM II, 91 ss.

<sup>24</sup> Endo Shusaku, 1923-1996, più volte candidato al premio Nobel, è noto anche in Italia per i suoi romanzi: *Silenzio, Il samurai, Vulcano, Scandalo*.

<sup>25</sup> In R. PISU, *Alle radici del sole*, Sperling & Kupfer Editori, Milano 2000, 38 s.

In cinese “peccato” è detto dal segno 罪, letto *zui*, che rappresenta una rete che cade sull'errore: si è colpevoli solo se scoperti, acciuffati sul fatto. Penso che non vi sia nulla di più diverso da un'idea morale che si fonda su Qualcuno “che vede nel segreto”.

Nati in una cultura religiosa con una peculiare concezione semantica di etica, veniamo a contatto con aspetti della vita interiore chiamati anch'essi “etica” ma dalle basi affatto diverse dalle nostre e questo mi porta a pensare che senza un chiarimento, anche linguistico, parlare di etica buddista sia di fatto ingannevole: rischiamo altrimenti di usare parole uguali per dire cose diverse, oppure di pensare di dire una cosa e in realtà dirne un'altra.

### *Tutto e niente*

Dal punto di vista culturale, letterario, l'etica buddista è uno degli argomenti più ostici che si possano affrontare e questo discende direttamente dalla natura stessa del buddismo: l'etica buddista è la componente di qualche cosa che non c'è. E quello che non c'è è il buddismo in quanto oggettivazione, elemento definito, dottrina, dogma, forma conclusa. Il buddismo esiste piuttosto come reinvenzione personale, vita vissuta di chiunque tenti di vivere secondo l'insegnamento del Buddha. Non vi è un buddismo bello e pronto da imitare, perché ogni sua forma lo è in senso personale<sup>26</sup>, è la soluzione esistenziale che qualcuno ha dato alle due componenti “propria vita” e “insegnamento del Buddha” o *Buddhadharma*. Quella traccia di vita può servire ad altri come ispirazione oppure può fungere da guida per rendersi conto di quali siano i problemi da affrontare, ma le soluzioni a questi problemi sono creazioni della/nella mia vita. E perciò

<sup>26</sup> Esistono anche forme collettive di inculturazione del buddismo in una certa area, ma queste forme sono il buddismo in quanto scuola, didattica, culti, insieme di insegnamenti che, applicati, vissuti si incarnano in ciascuno in modo peculiare. Oppure queste forme collettive, legate a un territorio o a una nazione particolare, sono il buddismo in quanto comunità di persone e ne costituiscono la sua manifestazione di massa, ovvero un fenomeno antropologico.

anche il modellamento, l'incarnarsi del comportamento etico è un fatto originale, in larga misura unico, difficilmente trasponibile su un libro come generalizzazione o modello base. L'etica buddista in quanto disciplina, corpo separato, non esiste, l'esperienza vitale diretta non ha una norma raccontabile.

Testimonia di questa difficoltà il numero relativamente esiguo dei tentativi di sistematizzazione dell'etica buddista reperibili nella storia della letteratura religiosa. In ordine temporale: S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, Curzon Press, London 1926 (rist. *ivi* 1980); L. de La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1927; W.L. King, *In the Hope of Nibbana. An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, Open Court, La Salle 1964; H. Saddhatissa, *Buddhism Ethics: Essence of Buddhism*, George Allen & Unwin, London 1970 (rist. Wisdom Publications, London 1987, 1997 e Boston 2003); K.N. Jayatilleke, *Ethics in Buddhist Perspective*, Buddhist Publication Society, Kandy 1972; R. Hindery, *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978; G.S.P. Misra, *Development of Buddhist Ethics*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1984; G. Dharmasiri, *Foundamentals of Buddhist Ethics*, Buddhist Research Society, Singapore 1986 (rist. Golden Leavers, Antioch, California 1989); D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, London 1992; D.J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995; Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *Buddhist Ethics*, Snow Lion Publications, Ithaca 1997; P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000; D. Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005; Ch. Goodman, *Consequences of Compassion: an Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, USA 2009. Per un saggio bibliografico sull'etica buddhista, cfr. F.E. Reynolds, *Buddhist Ethics: A Bibliographic Essay*, "Religious Studies Review", 5, 1 (1979), 40-48. A parte possibili omissioni o dimenticanze, quelli ora elencati sono tutti i testi usciti, ad oggi, sull'argomento<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Ringrazio Paolo Vicentini per la fattiva collaborazione nel compilare questo elenco, soprattutto – ma non solo – grazie all'articolo *Lo studio dell'etica buddhista*, rivista "Simplegadi", anno V, n. 13 (ottobre 2000), 37-53,

A questo elenco vanno aggiunti i testi antichi, dei quali è inutile stilare un elenco perché (quasi) tutti i testi del Canone e i successivi testi del *Mahāyāna* si occupano di etica secondo l'accezione buddista: il comportamento è uno dei pilastri dell'insegnamento del Buddha, parlando di questo non si può prescindere da quello; l'etica buddista non esiste come cosa, come parte perché pertiene a tutto.

dalle cui note traggio anche la più parte dell'elenco a seguire specificamente dedicato a "brevi articoli, parti di libri e saggi" dedicati ad aspetti limitati dell'etica *mahāyāna*: D. FOX, *Zen and Ethics: Dogen's Synthesis*, "Philosophy East and West", 21 (1971), 33-41; L.O. GOMEZ, *Emptiness and Moral Perfection*, "Philosophy East and West", 23 (1973), 361-372; A.D. BREAR, *The Nature and Status of Moral Behavior in Zen Buddhist Tradition*, "Philosophy East and West", 24 (1974), 429-441; G.S.P. MISRA, *Development of Buddhist Ethics*, cit., 119-154; R. ATKEN, *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*, North Point Press, San Francisco 1984; A. WAYMAN, *Ethics of Tibet: Bodhisattva Section of Tsong-Kha-Pa's "Lam Rim Chen Mo"*, State University of New York Press, Albany 1991; R. MITOMO, *The Ethics of Mahayana Buddhism in the Bodhicaryavatara*, in C. WEI-HSUN FU - S.A. WAWRYTKO (eds.), *Buddhist Ethics and Modern Society. An International Symposium*, Greenwood Press, New York - Westport, Connecticut - London 1991, 15-26; G. OTANI, *Nichiren's View of Ethics*, *ivi*, 105-116; C. IVES, *Zen Awakening and Society*, Macmillan, London 1992; D. KEOWN, *Ethics in the Mahayana*, in ID., *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., 129-164; M. ABE, *God, Emptiness and Ethics*, in ID., *Buddhism and Interfaith Dialogue*, ed. by Steven Heine, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995, 195 s. D.W. CHAPPELL, *Are there Seventeen Mahayana Ethics?*, "Journal of Buddhist Ethics", 3 (1996); JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ, *Buddhist Ethics*, cit. Si veda anche la raccolta di atti intitolata *Ethics in the Lotus Sutra. Papers from the Rissbo-Kosei-Kai Conference on the Lotus Sutra*, Japan, Summer 1997, pubblicata in "Journal of Buddhist Ethics", n. 5 (1998); P. VICENTINI, *L'etica buddista come ecologia profonda*, cfr. "Dharma", anno III, n. 5 (2001), 55-65; P. VICENTINI, *La suprema beatitudine buddista*, cfr. "Esodo", anno XXIII - n.s., n. 3 (luglio-settembre 2001), 52-57.

## I. Le fondamenta

### *La danza*

Nel linguaggio buddista, ovvero un modo di argomentare i cui codici epistemologici ed espressivi abbiano come riferimento principale gli insegnamenti del Buddha, non si pone la suddivisione soggettivo-oggettivo e quando nella moderna letteratura buddista questo avviene è opportuno che l'introduzione di questo dualismo sia funzionale a risolvere problemi espressivi legati alla difficoltà di descrivere fenomeni con aspetti che la logica comune considera separatamente, quali per esempio soggettivo-oggettivo, senza che questo implichi un'adesione a quella logica.

Quella che in una cultura cartesiana, dualistica e razionale definiamo realtà oggettiva, in ambiente culturale buddista ha valore, importa nei termini e nei modi in cui viene percepita, e dalla percezione si genera un mondo che è il tutto, per noi, soggettivo e oggettivo assieme<sup>1</sup>. All'inizio del *Dhammapada*<sup>2</sup>, forse il testo più antico del Canone, certamente il più apprezzato nei buddismi diffusi dall'India al Sudest Asiatico, seppur non

<sup>1</sup> Per es. cfr.: «Occorre subito avvertire che nel linguaggio buddhistico non esiste il doppio significato oggettivo e soggettivo. Infatti nella Disciplina non vi è separatività, se non di comodo, tra oggettivo e soggettivo: pertanto l'oggetto dell'esperienza, e il concetto che dallo sperimentare sorge ricondizionando nuovamente l'oggetto, sono un unico simbolizzato sotto un unico simbolo», cfr. VT, *Cbtb*, 72.

<sup>2</sup> *Parole di Dhamma*. Talamo traduce questo titolo in modo personale: *L'orma della Disciplina* (cfr. VT, *Cbtb*, 11), poiché in pali *pada* può voler dire sia "piede", "passo", "orma", sia "parola", "verso", "strofa", cfr. PED R. Davids-W. Stede, 408.

altrettanto noto nell'area di influenza cinese<sup>3</sup> dove la fanno da padrone i testi del *Mahāyāna* tradotti da Kumārajīva<sup>4</sup> e quindi "sinizzati", vi è una frase, ripetuta identica nei primi due versi, che esprime secondo il buddismo antico quello che ho cercato di rappresentare qui sopra: «Gli elementi<sup>5</sup> sono predeterminati dai pensieri, sono cumuli di pensieri, sono fatti di pensieri»<sup>6</sup>. Per apprezzare meglio questa affermazione la rivediamo in altri tentativi traduttivi; Francesco Sferra traduce con: «Preceduti dalla mente (*mano*) sono gli stati mentali (*dhamma*), la mente è il loro elemento più importante, essi sono essenziate di mente»<sup>7</sup>. Pio Filippini Ronconi traduce con: «Gli elementi della realtà (*dhammā*) hanno la mente come principio, hanno la mente come elemento essenziale e sono costituiti di mente»<sup>8</sup>. Max Muller, padre delle traduzioni dei testi buddisti in lingua occidentale, traduce con: «Tutto ciò che siamo è il risultato di ciò che abbiamo pensato: è fondato sui nostri pensieri, è formato (*made up*) dai nostri pensieri»<sup>9</sup>. Ajahn Munindo<sup>10</sup>, sceglie invece un espres-

<sup>3</sup> Tuttavia, a riprova dell'importanza del testo, il *Dhammapada* compare anche nel Canone Cinese col nome *Fājūjīng*, 法句經.

<sup>4</sup> (344 o 350 - 413), monaco buddista nato, da padre kashmiro, a Kucha, oasi sulla Via della Seta presso il bacino del Tarim. Visse per 18 anni prigioniero in Cina usando il tempo della detenzione per imparare lingua e ideogrammi cinesi. Dedicò gli ultimi anni della sua vita alla traduzione dal sanscrito in cinese delle principali opere del *Mahāyāna*. La qualità delle sue traduzioni è tale che sono ancora usate come versione standard in tutto l'Estremo Oriente, spesso valutate più degli stessi originali.

<sup>5</sup> Qui *elementi* traduce *dhamma*. Al posto di *elementi* penso che si potrebbe scrivere "tutte le cose".

<sup>6</sup> Cfr. VT, *Cbtb*, 13.

<sup>7</sup> Cfr. Gnoli I, 2001, 503.

<sup>8</sup> Cfr. *Canone Buddhista, discorsi brevi*, a c. di P. Filippini Ronconi, UTET, Torino 1996 (I ed. 1968), 99. Notiamo che nel testo pali utilizzato da questo autore *dhammā* compare con la *a* lunga finale, nella forma del plurale.

<sup>9</sup> Cfr. M. MULLER, *The Dhammapada and the Sutta-Nipata*, Forgotten books, Charleston (SC) 2007 (I ed. *The Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1881), 50.

<sup>10</sup> Ajahn Munindo, monaco di grande esperienza nella tradizione *theravāda* dei monasteri thailandesi della foresta, originario della Nuova Zelanda, è abate del monastero Aruna Ratanagiri nel Northumberland, UK.

sività molto più diretta: «Tutto ciò che siamo è generato dalla mente. È la mente che traccia la strada»<sup>11</sup>.

Una visuale sostanzialmente identica viene tratteggiata in un testo che compare, sempre in India, circa quattro-cinque secoli più tardi dell'ipotetica stesura del *Dhammapada*<sup>12</sup>, mi riferisco ad una frase del capitolo VI del *Laṅkāvatārasūtra*<sup>13</sup>: «La mente<sup>14</sup> (*citta*) danza come una ballerina; il pensiero<sup>15</sup> (*manas*) sembra un giullare<sup>16</sup>; la coscienza (*manovijñāna*<sup>17</sup>) assieme alle cinque coscien-

<sup>11</sup> Cfr. *Dhammapada*, a c. di Ajahn Munindo, Associazione Santacittarاما, Frasso Sabino (RI) 2002, 5.

<sup>12</sup> Un'ipotesi della stesura del testo indica il III sec. a.C. ovvero l'epoca della formazione del Canone Theravāda, o Canone Pali; cfr. Gnoli I, 2001, XCVII.

<sup>13</sup> *Il sutra dell'apparizione/discesa a [Śrī] Laṅkā*, il cui nome completo è *Āryasaddharmalaṅkāvatāramahāyānasūtra*, si ipotizza sia stato compilato tra il II e il IV secolo d.C., cfr. Gnoli II, 2004, LIX e *The Laṅkāvatāra Sūtra, a mahāyāna text*, a c. di D. Teitaro Suzuki, Motilal Banarsidass publishers, Delhi 2003<sup>2</sup>, XLIV s. Al contrario del *Dhammapada*, questo sutra non suscita particolare interesse nell'area *Theravāda* del Sudest Asiatico mentre ha (soprattutto: ha avuto) una grande importanza nella vicenda del buddismo cinese prima ed estremo orientale poi.

<sup>14</sup> Suzuki non traduce *citta* lasciando nella traduzione il termine sanscrito, che io qui traduco con *mente*. Nel *Laṅkāvatārasūtra*, *citta* è usato nel senso di "sistema operativo mentale centrale", cfr. *ivi* XXIII.

<sup>15</sup> Suzuki non traduce *manas*; lo traduco con *pensiero* per assecondare il senso complessivo della frase. Suzuki avverte che in questo contesto *manas* «corrisponde alla mente come organo del pensiero [...] *manas* prima vuole, poi discrimina per giudicare», cfr. *ibid.*

<sup>16</sup> Suzuki usa il termine *jester*.

<sup>17</sup> *Mano* è forma di *manas* nei composti. *Vijñāna* è composto dal prefisso *vi* – forse da *dvi* (cfr. *SED* M. Monier-William, 949) con il senso iniziale di "in due parti" (lo stesso convogliato da "di" in "discernere" e "dividere") poi usato col senso di "dividere", e dalla radice *jñā*, "percepire", "conoscere", che probabilmente ha la stessa origine etima di *gnosis*. Perciò *vijñāna* indica la facoltà di conoscere, discernere. Nella fenomenologia della visuale *Yogacāra/Vijñānavāda* di cui il sutra è uno dei testi fondamentali, le *vijñāna* sono sei, la prima è *manovijñāna*, la coscienza mentale o coscienza pensante, quella che "produce" idee e altre fantasie ed è preposta alla "amministrazione" delle altre cinque *vijñāna*, una per ciascuno dei nostri sensi. Qui, la differenza fondamentale tra la visione occidentale di tipo cartesiano e quella buddista è che per quest'ultima la coscienza/consapevolezza pensante non è l'io, ovvero questo non pre-esiste, non esiste separatamente ma viene ad essere in seguito alla percezione di un oggetto mentale o sensoriale: soggetto e oggetto vengono ad essere contemporaneamente, sono un'unica realtà, si determinano a vicenda e scompaiono assieme. Senza autocostruirmi come entità autonoma di fronte ad un oggetto pensato come separato, vivere è pura esperienza unitaria. Lo

ze sensoriali (*viññānas*<sup>18</sup>) crea un mondo oggettivo che è come un palcoscenico<sup>19</sup>»<sup>20</sup>. Come scrissi in un testo precedente trattando la visuale *Yogacāra/Viññānavāda* «non si tratta di stabilire “come stanno le cose”, l’obiettivo non è creare una metafisica o una dogmatica ma formulare un’ipotesi di lavoro altamente efficiente. E questa ipotesi è che la *pratītyasamutpāda*<sup>21</sup> sia un gioco che si sviluppa solo nella coscienza/*viññāna*, la quale è base e sostanza di tutto»<sup>22</sup>.

In questo caso possiamo considerare il metodo d’approccio alla forma della realtà proposto dal buddismo simile a quello della fisica o della chimica: si fanno delle ipotesi che vengono affinate nel tempo, di cui si sa che sono solo ipotesi funzionali e non la realtà medesima. Però comportandosi come se la realtà fisica fosse realmente formata da aggregati detti atomi, composti da un nucleo con attorno degli elettroni è stato possibile realizzare la bomba atomica. Un metodo di distruzione tremendamente efficace.

Altrettanto efficace, grazie al cielo per altri scopi, è l’ipotesi funzionale proposta dal *Dhammapada* e dal *Laṅkāvatārasūtra*: se noi ci comportassimo come se tutta la realtà non fosse che una danza che si svolge tra le varie funzioni della nostra mente, la nostra capacità di vivere ne avrebbe notevoli vantaggi, ovviamente “in senso buddista”.

zazen si svolge nello spazio prima dell’emersione contemporanea di soggetto e oggetto, nel loro continuo abbandono.

<sup>18</sup> Suzuki non traduce *viññāna* (cfr. nota prec.); in armonia con la scuola *Yogacāra/Viññānavāda* qui traduco *viññāna* con “coscienza sensoriale”.

<sup>19</sup> Su cui si esibiscono la ballerina e il clown. In altre parole: la mente è contemporaneamente la ballerina, il clown, il pubblico e lo stesso teatro nel quale si svolge la rappresentazione. La spiegazione che viene data a questa affermazione è quella del sogno della tigre: se in un sogno siamo inseguiti da una tigre, noi che fuggiamo, la foresta nella quale avviene l’inseguimento, la tigre che balza alle nostre spalle e la paura che tutto questo genera sono “parti” interpretate dalla nostra stessa mente.

<sup>20</sup> Cfr. *The Laṅkāvatāra Sūtra, a mahāyāna text*, a c. di D. Teitaro Suzuki, cit., 193.

<sup>21</sup> Questo termine, traducibile con “coproduzione condizionata”, “origine o genesi interdipendente”, comprende in sé una grande quantità di significato, indica il modo d’essere delle cose, ovvero impermanenti e vuote, cioè prive di vita autofondata; vi torneremo nei prossimi capitoli.

<sup>22</sup> Cfr. MYM, I, 215.

### *I limiti*

Mantenendo quanto detto come punto di partenza, possiamo utilizzare liberamente le parole e possiamo dire che il buddismo ha un aspetto soggettivo, quello che attiene ad ogni uomo e solo a lui, e un aspetto oggettivo in cui si distinguono due elementi. Il primo di questi ultimi risiede nel fatto che l'autonomia creativa di ciascun buddista non coincide automaticamente con il buddismo, essa è invece limitata dal buddismo stesso; in chi voglia uniformarsi all'insegnamento del Buddha, la pressoché infinita variabilità di comportamento è limitata unicamente alla realtà di interpretare veramente il *Buddhadharma* secondo la nostra peculiarità vitale ed esistenziale; non può nascere dall'arbitrio o dalla concezione per cui "ogni comportamento può essere detto buddismo"<sup>23</sup>.

A ben vedere, questo distingue l'etica buddista dall'attualmente vituperato *relativismo etico*: è vero che bene e male non sono irrigiditi in modo tale che si possa dire che una certa azione o comportamento sia sempre bene e un altro (magari il suo opposto) sia sempre male, tuttavia bene e male non sono figli della nostra produzione mentale<sup>24</sup>, della nostra convenienza o comunque di una decisione priva di referenze, hanno un riferimento detto "buddismo" e tale riferimento ha un ancoraggio contemporaneamente dentro e fuori di noi. Perciò le eventuali contraddizioni nella nostra vita di buddisti -siano esse comportamenti che si discostano dalla "norma etica buddista"<sup>25</sup> o comportamenti marcatamente diversi in situazioni apparentemente uguali- dovrebbero esistere nostro malgrado ovvero solo per essere sinceri e conseguenti con la nostra linea di condotta interiore, non per assecondare un ghiribizzo o una voglia. Il fatto

<sup>23</sup> Potremmo esprimere questa concatenazione logica nei seguenti termini: non esiste il buddismo senza il buddista ma, parimenti, non esiste il buddista senza il buddismo. Così come non esiste la corsa senza il corridore, non esiste il corridore senza la corsa: non tutte le andature possono essere dette "corsa", chi non tiene quel tipo di andatura non è un corridore. Se vuole essere tale deve correre; a suo modo, con il suo stile ecc. Non si può dire "buddista" chi non "corre".

<sup>24</sup> Logica, fantastica o razionale.

<sup>25</sup> I precetti per esempio o più generalmente il *vinaya*.

che il buddismo non esista come oggetto finito che si possa porre su un tavolo e osservare, sezionare per comprenderne l'essenza, non significa che il buddismo non esista, per cui il fatto di essere (ovvero: cercar di essere) buddisti è possibile se accettiamo il limite che questo comporta: non siamo mai giustificabili a priori "in quanto buddisti", non vi è alcuna appartenenza che possa far da schermo alle nostre azioni e alle nostre motivazioni.

Il secondo elemento che definiamo oggettivo deriva dal fatto che nello stare al mondo secondo l'insegnamento buddista non si può separare l'interno dall'esterno: ogni atto, scelta, comportamento, manchevolezza è parte di tutto, interagisce con tutto. Interno ed esterno sono distinguibili: un dolore da me provato non ha alcun modo di essere percepito da voi, anche nel caso in cui ve lo raccontate. Invece il sorgere del sole è un fenomeno che non percepisco come se avvenisse dentro di me, so che lo vedete anche voi – seppure a modo vostro – e anche chi non lo vede è in grado di predirne con una certa precisione il tempo ad una certa latitudine. Tuttavia è altrettanto chiaro che il mio dolore potrebbe essere causato da un vostro comportamento come pure essere lenito o annullato da un'azione esterna: se mi ritengo offeso soffro e quando mi spiegate che tutto è dovuto ad un malinteso mi asciugate le lacrime e non soffro più. La presenza del sole o un tempo rannuvolato spesso hanno conseguenze notevoli sulle nostre condizioni interiori e queste ultime possono trasformare quella che per qualcuno è una giornata radiosa in un... tunnel buio.

Queste considerazioni che offrono uno sguardo d'insieme del terreno nel quale si sviluppa il discorso etico buddista, sono rappresentate in modo complessivo in un altro testo: la prefazione, ad opera di Kōhō Watanabe<sup>26</sup>, alla traduzione del *Bendōwa*<sup>27</sup> di Dōgen<sup>28</sup>:

<sup>26</sup> Dal 1975 al 1987 abate dell'eremo zen Antaiji, in Giappone, trasferì il monastero dalla periferia di Kyoto a una valle isolata, tra le montagne del Giappone sudoccidentale. Attivo in Europa sul piano del dialogo interreligioso dal 1987 al 1992, è tra i fondatori della Comunità Stella del Mattino, cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe\\_K%C5%8Dh%C5%8D](http://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe_K%C5%8Dh%C5%8D)

<sup>27</sup> Il *Bendōwa*, 弁道話, letteralmente *Discorso sulla pratica della Via*, in alcune versioni è inserito come prima sezione dello *Shōbōgenzō*, l'opera principale di Eihei Dōgen (cfr. *infra*).

<sup>28</sup> EIHEI DŌGEN, 永平道元, (1200-1253), monaco buddista giapponese iniziatore dello Zen Sōtō.

Comunemente noi pensiamo che tutto ciò che esiste, esista oggettivamente, al di là della soggettività che chiamiamo “io”. Per esempio, riteniamo che questo mondo comprendente tutto ciò che esiste e che noi chiamiamo “ventesimo secolo”, sia preesistente e tutt’altro da questo “io”; crediamo che “io sono nato” voglia dire che “io” ho fatto ingresso in questo mondo, in questa società; e ancora pensiamo che “io muoio” voglia dire uscire dalla scena di questo mondo. Noi, senza alcun fondamento, abitualmente pensiamo in questo modo. L’insegnamento di Śākyamuni inizia proprio dal mutamento di questo modo di pensare. Se ora io, accanto ad un’altra persona, sto guardando il panorama con i suoi monti, fiumi e terra, posso pensare che, sia lui che io, stiamo osservando gli stessi monti, gli stessi fiumi, la stessa terra: eppure in realtà non è così. Io vedo dal mio angolo visuale, egli dal suo, ciascuno in base alla propria capacità visiva, secondo le condizioni della luce, secondo il proprio particolare stato d’animo. Insomma, anche se io posso vedere l’occhio di quella persona che guarda la montagna, il fiume, la terra, non posso in nessun modo vedere quel monte, quel fiume, quella terra che egli sta guardando [...] Io vedo il panorama soltanto mio, lui vede il panorama che è soltanto suo. È un’astrazione pensare di guardare identiche montagne, stessi fiumi, uguale terra. Il pensiero di origine greca, che idealizza in Venere la bellezza femminile, che concepisce l’idea di cerchio a partire da cose rotonde, benché sia definito “ragione universale” è, in sostanza, astrazione, è pensiero concettuale. L’insegnamento di Śākyamuni invece non è pensiero astratto, concettuale, ma consiste nel vedere la realtà dalla base della mia concreta esperienza della vita»<sup>29</sup>.

In sintesi, la citazione precedente dice due cose: la distinzione soggettivo-oggettivo, o interno-esterno, perde la sua valenza determinante nel rappresentare il nostro modo di essere nella realtà se accogliamo il modello secondo il quale quando nasciamo tutto il (nostro) mondo nasce con noi e, quando moriamo, assieme a noi muore tutto il mondo: muori anche tu, anche voi, nei termini e nei modi in cui siete nel mio mondo. Mentre la parte di me che è nel tuo, nel mondo di ciascuno di voi non muore alla mia morte, ma alla tua, alla morte di ciascuno di voi, alla scomparsa del vostro mondo. Inoltre, quella citazione assume

<sup>29</sup> Cfr. EIHEI DŌGHEN, *Il cammino religioso-Bendōwa*, a c. di “Stella del mattino”, Marietti, Genova 1990, 11 s.

importanza se consideriamo quale alternativa propone rispetto al guardare la realtà con la mediazione del pensiero concettuale: «vedere la realtà dalla base della mia concreta esperienza della vita». Ci troviamo nuovamente dalle parti di quanto accennato nella nota 17: la vita unitaria di soggetto-oggetto senza l'elaborazione pensata dell'esperienza.

### *Il centro del problema*

L'etica buddista è un'attenzione mirata a una scelta che discerna tra bene e male pur mantenendo quella situazione unitaria. Occorre allora definire secondo il buddismo che cosa sia “bene” e che cosa sia “male”. Nel mito di fondazione che consiste soprattutto nella biografia agiografica di Śākyamuni, il buddismo mette in chiaro la sua ragione d'essere: offrire una didattica che permetta agli uomini di affrancarsi da *dukkha* in pali, o *duḥkha* in sanscrito. Di solito questo termine è tradotto con “dolore”, “sofferenza” ma queste scelte non gli rendono completamente giustizia. La traduzione letterale è “disagio”, dice infatti il dizionario alla voce *duḥkha*: «Secondo i grammatici più propriamente scritto *dush-ka* [contrario di *sukha*, lett. “asse (del carro) che gira bene nel suo foro” da cui: “confortevole”. N.d.a.] ma più probabilmente forma pracrita di *duḥ-stha* “che si regge male”, “traballante”, “inquieto”, “scomodo”, “disagevole”»<sup>30</sup>. Di questo va tenuto conto, tuttavia non è importante accordarsi su una parola o un'altra, quanto capire di che cosa si stia parlando.

Un giorno ho assistito alla seguente scena: sugli scalini attorno ad un monumento su cui mi ero seduto per riposare vi erano dei ragazzi. Improvvisamente uno di loro colpì con alcuni schiaffi il viso del suo vicino che pareva addormentato. Questi, risvegliatosi con molta fatica, dopo un poco ringraziò il suo compagno che lo aveva schiaffeggiato (in pieno volto!). Era avvenuto che dopo aver assunto una quantità eccessiva di una sostanza stupefacente uno dei ragazzi aveva avuto un collasso con conseguente apnea: gli schiaffi lo avevano scosso e avevano rimesso in moto le funzioni

<sup>30</sup> Cfr. *SED* M. Monier-Williams, 483.

vitali. Senza quell'intervento probabilmente sarebbe passato senza accorgersene dall'apnea alla morte. Immaginate ora che qualcuno incontrandovi, così senza motivo, vi schiaffeggiasse allo stesso modo in cui lo fu quel ragazzo. Gli schiaffi sarebbero all'incirca gli stessi ma molto probabilmente dentro di voi si svilupperebbe ... *dubkha*, dal quale poi potrebbe nascere ira, aggressività, rancore, depressione, tristezza, disperazione... Oppure immaginate di passare di fronte alla chiesa vicino casa e vedere che vi si sta svolgendo un funerale. Probabilmente dedichereste un momento di partecipazione alla cosa poi proseguirete per la vostra strada e, forse, subito dimenticherete l'avvenimento. Diversamente accadrebbe però se nella bara vi fosse una persona a noi cara: lo "stesso" funerale, ma non per noi, e dentro di noi sboccerebbe ... *dubkha*. Dal quale potrebbe nascere amarezza, vendetta, depressione, cinismo, rabbia, astio... A volte basta poco perché *dubkha* si manifesti: uno sguardo, una lettera a cui non c'è stata risposta, l'esser stati ignorati da qualcuno oppure spinti via mentre cercate di passare, oppure basta che qualcuno si impossessi del parcheggio nel quale stavamo per posteggiare la nostra auto. Altre volte, pensando di fare una cosa buona, analizziamo i motivi, le ragioni per cui compiamo le nostre azioni giornaliere, che cosa ci spinge a lottare per risultati effimeri, conquiste che presto si sgretoleranno... e ci appare chiaro che nel nostro metter in fila i giorni in attesa della morte non vi è alcun senso, che non siamo in grado di dare un senso alla nostra vita ed ecco un grande... *dubkha*. Finalmente viviamo un momento di gioia e quando finisce ecco che si fa spazio *dubkha*. A volte basta solo il pensiero che la gioia che stiamo provando finirà e la gioia si trasforma in *dubkha*. Vista la pubblicità dell'ultimo modello di XYZ lo vorremmo ma... non abbiamo i mezzi per comprarlo e ...: *dubkha*. Abbiamo finalmente acquistato l'auto dei nostri sogni, lucida, pulita, pronta a correre e qualcuno nella notte ce la ruba e ...: *dubkha*. Non sto parlando del disagio conseguente al fatto che l'assenza dell'auto rubata (o di XYZ) ci produce concretamente: l'uso dei mezzi pubblici, l'aumento dei tempi di percorrenza ecc. sto parlando della sofferenza che sgorga dalla improvvisa assenza in sé e per sé, per nulla legata al coefficiente di utilità di quel che abbiamo perso. Ogni volta che sentiamo di possedere qualcosa o qualcuno ecco che si spalancano le porte da cui può entrare

*dubkha*, anche solo al pensiero che potremmo perdere qualche cosa o qualcuno. Così pure avviene quando nel nostro mondo è presente un elemento che non vorremmo, una cosa, una persona: l'impossibilità di eliminare dal mondo quell'elemento si traduce in *dubkha*. Dōgen riassume tutto ciò in poche parole: «I fiori cadono proprio mentre per affetto li vorremmo trattenere, le erbe crescono proprio mentre noi con disgusto le rifiutiamo»<sup>31</sup>.

La gamma delle possibilità non ha fine e si autoalimenta; abbiamo detto che da *dubkha* può nascere amarezza, vendetta, invidia, depressione, cinismo, ira, astio, desiderio di compensazione, avidità... e tutti questi sentimenti oltre ad essere manifestazioni di *dubkha* ne sono a loro volta grandi produttori per cui è come un oceano in cui ogni onda ne provoca altre dieci che a loro volta ne provocano altrettante sino a che tutto è *dubkha* e noi vorremmo oblio, sollievo, quiete: un porto tranquillo. Questo è il punto di contatto tra noi e la didattica buddista: se quello che a noi interessa è davvero l'affrancamento da *dubkha*, da ogni *dubkha*, allora ci sono serie possibilità che il buddismo faccia al caso nostro. Se cerchiamo invece la pausa di un momento per poter poi continuare a correre dietro a questo o a quello come un cagnolino che insegue la sua coda, oppure se cerchiamo di riempire la nostra vita con un ruolo sociale, un gruppo nel quale riconoscersi, la costruzione di un'identità nuova e appagante, allora il buddismo diventerà il nostro peggior nemico perché collaborerà ad allargare dentro di noi la bruciatura urticante, *dubkha*.

Ecco quindi che è possibile dar conto di quale sia il senso di bene e male nel buddismo: è male ciò che aumenta o mantiene *dubkha*, è bene ciò che lo annulla o lo diminuisce.

*Vie d'uscita: nessuna*

Il motivo principale per cui nella realtà è difficile scegliere la proposta di vita detta buddismo risiede nel fatto che è da su-

<sup>31</sup> Cfr. EIHEI DŌGHEN, *Divenire l'essere*, a c. della Comunità Vangelo e zen, EDB, Bologna 1997, 15. Titolo originale *Shōbōgenzō Genjōkōan*. In giapponese la frase è: 花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり, che traslitterato diventa: *hana wa aijaku ni chiri, kusa wa kiken ni oburu nomi nari*.

bito chiaro che non esiste – proprio nel buddismo – una parola che salva e neppure un atto risolutivo che ci metta, per sempre, al sicuro da *dubkha*. Non vi è alcuna formula che ci liberi da *dubkha*, men che meno è possibile che qualcun altro compia per noi quest'atto liberatorio, “dal di fuori”<sup>32</sup>. Perciò pare inutile cercar di capire in che cosa consista l'insegnamento buddista e senza valore ci sembrano le indicazioni che possono venirci da chi ha esperienza di quel percorso/vita. È logicamente chiaro, poi, che il desiderio stesso di ottenere qualche cosa che ci offra serenità, libertà, sollievo da *dubkha* è un ottimo produttore di *dubkha*: cercare la soluzione di *dubkha* tra le cose del mondo è la certezza della più amara delusione, cercare la soluzione di *dubkha* a prescindere dalle cose del mondo è la certezza della più amara delusione. In questo caso il fallimento nasce dal nostro cercare, o volere, una soluzione che si trovi fuori di noi, una soluzione che si possa (ap)prendere o che qualcuno ci possa rivelare. Parimenti, però, prenderemmo una cantonata se pensassimo che un pensiero, un punto di vista, un'opinione o una particolare posizione intellettuale potrebbero essere la soluzione del problema.

<sup>32</sup> Cfr. «“Signore, aiutami. Uno dei miei bimbi è stato portato via da un falco, un altro è stato trascinato dall'acqua; nella jungla mio marito giace morto; i miei genitori e mio fratello, uccisi dalla casa crollata, ardono sulla stessa pira”. Così gli fece conoscere il perché dei suoi lamenti. Il Maestro quindi, la rese consapevole (T. 'la fece vedere') con queste parole: “Paṭācārā, non pensare che tu sia venuta da uno capace di esserti d'aiuto [...] Sono meno le acque dei quattro oceani che la vasta distesa di acque, in lacrime versate dal cuore dell'uomo che si lamenta toccato dal dolore. Per chi sprechi la tua vita, crogiolandoti in acerbi lamenti?”. In tal modo, mediante le parole del Maestro riguardanti la via sulla quale non v'è salvezza, il dolore cominciò a divenire in lei più leggero da sopportare. Conoscendo ciò egli seguì: “O Paṭācārā, per colui che passa a un altro mondo non v'è figlio od altri della sua stirpe che possa essere per lui di riparo, rifugio oppure asilo. Neppure qua in questa vita ciò può avvenire [...] non sono di riparo i figli, né il padre né alcun altro parente: afferrata che tu sia dalla morte il vincolo del sangue non ti è di rifugio. Questa verità discernendo il saggio, ben fondato sulla retta condotta, rapidamente scopre la via conducente al Nibbāna», cfr. *Thevīgāthā, i Canti delle monache*, in *Canone Buddista, discorsi brevi*, a c. di P. Filippani Ronconi, cit., 710 s. Da notare che la stessa impossibilità di essere aiutati e la consapevolezza dell'assenza di una via d'uscita sono l'inizio della via di liberazione che così acquista caratteristiche contemporaneamente personali, relazionali (vi è un passaggio di insegnamenti) e trascendenti.

*Duḥkha* è il dato di fatto. Chi concorda con questa constatazione riconosce al buddismo una legittimità di essere; questa legittimità è nella sua funzione<sup>33</sup>, infatti il buddismo ha senso non come appartenenza, come cerimoniale o come atteggiamento esteriore ma solo se la trasformazione nella quale consiste è liberata da *duḥkha*. Per quanto riguarda l'analisi della realtà, vengono fornite varie fenomenologie o ipotesi funzionali, tuttavia il passo successivo all'aver identificato il problema è chiedersi come farvi fronte, come sia possibile vivere a prescindere da *duḥkha*, ovvero annullando *duḥkha* nella nostra vita. La via proposta dal buddismo è indagarne le cause per poter agire su di esse.

Nello schema funzionale "basico" proposto dal buddismo la spiegazione che viene data alla presenza di *duḥkha* nella vita di tutti gli uomini è un meccanismo che ha alle sue spalle una condizione collettiva: la cosiddetta ignoranza o nescienza, *avijjā* in pali e *avidyā* in sanscrito, parola formata da "a" privativo e *vidyā* probabilmente dall'antico accadico *wadu*, "vedere", "conoscere", da cui derivano anche il greco *oida*, il latino *vidēre*, il vedico *veda*, l'inglese *wit*<sup>34</sup>... Secondo la visuale proposta dal Buddha, tutti gli esseri umani nascono già avvolti da *avidyā*, come se essa nascesse con noi: una placenta spirituale dalla quale è possibile liberarsi ma a causa della quale, nel vivere, tutti commettiamo lo stesso errore o la stessa serie di errori. Per cui presto ci troviamo immersi in *duḥkha*, avvolti da mille situazioni dove ogni nostro sforzo produce altro *duḥkha* del quale in parte subito fruiamo e parte invece diviene cause che fanno sì che anche il domani sia pieno di *duḥkha*: «Sono meno le acque dei quattro oceani che la vasta distesa di acque, in lacrime, versate dal cuore dell'uomo...». Per cui la proposta iniziale del buddismo antico fu di tipo gnostico: se non dissipiamo quella sorta di nebbia che ci impedisce di vedere, aggiungiamo errore a errore e trascorriamo tutta la vita aggravando la nostra situazione sino

<sup>33</sup> In un mondo in cui non è infrequente la presenza di chiese più o meno autoreferenti, che badano a riprodursi e perpetuarsi nel tempo in quanto apparato o casta, è importante affermare che l'essenza di una religione è nella sua funzione. Una religione non è un fatto estetico o un semplice retaggio del passato da conservare in un museo antropologico.

<sup>34</sup> Cfr. G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2002<sup>2</sup>, II 203 e 612.

alla morte e – per chi crede in mondi futuri, rinascite o reincarnazioni – anche oltre.

*Avidyā*, però, non ha caratteristiche eterne o particolarmente tenaci, infatti può essere dissolta in modo da far emergere *vidyā*<sup>35</sup>. La presenza di *vidyā/prajñā* ad anteriori, ovvero come condizione che precede, permette di attingere alla conoscenza allo scomparire di *avidyā*. Il motivo per cui la luce preceda le tenebre, come ogni altro perché, dal buddismo non è spiegato: in una logica buddista, l'importante non è costruire una teoria sul perché le cose stiano come stanno, bensì chiarire il più possibile nei fatti giornalieri come si esca dalla situazione nella quale ci troviamo. Perciò la “presenza”<sup>36</sup> di *prajñā* al dissolversi di *avidyā* non è un'affermazione teorica o una dottrina dogmatica, è un dato dell'esperienza, una constatazione. Una constatazione che per essere effettuata, verificata, richiede una vita vissuta secondo gli insegnamenti del Buddha.

<sup>35</sup> Più comunemente, in positivo, al posto di *vidyā* si usa *paññā* in pali e *prajñā* in sanscrito, dove il prefisso *pra* è un rafforzativo che qui sta per “più alto”, “più grande”, “sommo” e *ñā* significa “sapere”, “conoscere”.

<sup>36</sup> Uso le virgolette perché *vidyā/prajñā* non ha stato di cosa, per cui non si può definire né assente né presente.

## II. Dolore e libertà

### *Strumento unico o ekayāna*

Il Buddha ha insegnato la via che conduce alla liberazione da *duḥkha* e ha indicato uno strumento articolato in tre parti, da attivare assieme, per entrare in quella via. Lo strumento siamo noi stessi, le parti da attivare sono<sup>1</sup>: A) modo di vivere (*sīla* in pali e *śīla* in sanscrito); B) concentrazione o meditazione profonda (*samādhī*<sup>2</sup> sia in pali sia in sanscrito); C) (capacità di) discernimento, conoscenza o saggezza (*vidyā/prajñā*).

*Śīla*, ha un senso letterale vicino a “usanza”, “abitudine”, “norma (non nel senso di regola)”, “modo naturale o acquisito di vivere” e anche “pratica (di vita)”, “(buona) disposizione/carattere”, “integrità”, “virtù”<sup>3</sup> ed essendo il termine che spesso è tradotto con “morale” o “etica”, per apprezzarne funzione e significato richiede attenzione per non rischiare di interpretare con gli strumenti di una cultura, quella di matrice biblica, elementi che necessitano di un attento esame epistemologico prima di poter essere tradotti nel nostro linguaggio. In senso buddista *śīla* non è un elemento esterno, quale potrebbe essere un comandamento o una regola, ma la pratica/apprendimen-

<sup>1</sup> Si veda, per es., il *Sāmañña phala sutta*, *Il discorso sul frutto dell'ascesi*, *Dīgha Nikaya II*.

<sup>2</sup> L'ipotesi etimologica più accreditata è che la parola sia formata da *sam*, “insieme”, da *ā*, “verso” e da *dhā*, “mettere” “porre”, al che il significato originale sarebbe “porsi verso l'unificazione (interiore)”. Il dizionario traduce *samādhī* con “porre assieme”, “unire”, “unificare”, cfr. *SED M. Monier-Williams*, 1159. Il significato d'uso è “profonda concentrazione in noi stessi”.

<sup>3</sup> Cfr. *SED M. Monier-Williams*, 1079. Il senso di *śīla* è molto vicino al senso etimo di “etica” e “morale”, cfr. *supra*, cap. 0, n. 17.

to di un particolare, unico modo di rendere vitale l'interazione tra *samādhī* e *prajñā*. L'immersione libera da condizionamenti relativi, o *samādhī*, svuota e rigenera lo spirito in modo tale da permettergli di funzionare secondo una forma "altra" di saggezza che produce, genera un comportamento che rispecchia sia quell'immersione sia quella saggezza.

Prendiamo in considerazione i primi due versi del *Dhammapada*, di cui abbiamo fatto menzione, dove si ripete due volte la medesima frase nella quale si propone di considerare la realtà umana come "sostanziata di pensiero" ovvero come se fosse un mondo interamente mentale. Questi due versi, nella loro forma completa, recitano: «Gli elementi sono predeterminati dai pensieri, sono cumuli di pensieri, sono fatti di pensieri. Se un uomo oscuramente parla o agisce, il dolore lo segue, come la ruota segue il piede di chi la tira. Gli elementi sono predeterminati dai pensieri, sono cumuli di pensieri, sono fatti di pensieri. Se un uomo chiaramente parla o agisce la gioia lo segue, come ombra che non abbandona»<sup>4</sup>. Come di consueto vediamo diverse traduzioni, essendo un punto delicato della storia. Sferra traduce con: «[...] Se con mente inquinata (*paduṭṭha*) una persona parla o agisce, la sofferenza la segue, come la ruota del carro l'orma di chi lo traina. [...] Se con mente tranquilla (*pasanna*) una persona parla o agisce, la felicità la segue come un'ombra che mai si diparte»<sup>5</sup>. Filippani Ronconi traduce con: «[...] Chi parli oppure operi con mente corrotta, lui segue la sventura come la ruota segue il piede [dell'animale che traina il veicolo]. [...] Chi parli oppure operi con mente serena, lui segue la felicità come l'ombra che non si diparte»<sup>6</sup>. Muller sceglie: «Se un uomo parla o agisce con un pensiero malvagio (*with an evil thought*), la pena lo segue, come la ruota segue il piede del bue che tira il carro. [...] Se un uomo parla o agisce con un pensiero puro, la felicità lo segue, come l'ombra che mai lo lascia»<sup>7</sup>. Infine Ajahn Munindo traduce con: «[...] Come la ruota del carro segue l'impronta del bue che lo traina, così la sofferenza ci accompagna quando

<sup>4</sup> Cfr. VT, *Cbtb*, 13.

<sup>5</sup> Cfr. Gnoli I, 2001, 503.

<sup>6</sup> Cfr. *Canone Buddhista, discorsi brevi*, a c. di P. Filippani Ronconi, cit., 99.

<sup>7</sup> Cfr. M. MULLER, *The Dhammapada and the Sutta-Nipata*, cit., 50.

sventatamente parliamo o agiamo con mente impura. [...] Come la nostra ombra incessante ci segue così ci segue il benessere quando parliamo o agiamo con purezza di mente»<sup>8</sup>.

Notiamo come *dukkha/duḥkha* sia stato tradotto in modo differente da questi autori: dolore, sofferenza, sventura, pena. E così è pure per i due termini speculari che costituiscono parte del nodo centrale, in pali: *paduṭṭha* e *pasanna*, gli aggettivi<sup>9</sup> che definiscono *manas*, mente o pensiero, li troviamo infatti tradotti con oscura (mente) e chiara (mente), (mente) inquinata e (mente) tranquilla, (mente) corrotta e (mente) serena, (pensiero) malvagio e (pensiero) puro, (mente) impura e purezza (di mente).

Se guardiamo al dizionario, *paduṭṭha* significa “deteriorato”, “inquinato”, “contaminato”, “torbido” ma anche “malvagio (*wicked*)” e “cattivo (*bad*)”<sup>10</sup>; *pasanna*, sempre secondo il dizionario, è considerato l’opposto di *paduṭṭha*, i suoi significati sono “chiaro”, “brillante” ma anche “felice”, “lieto”, “riconciliato”, “fidente”, “pio”, “virtuoso”<sup>11</sup>. Il senso di questi due termini è legato al modello base proposto dal buddismo antico per leggere la realtà; *paduṭṭha* è il marchio di una mente oscurata da *avidyā* mentre *pasanna* dice di una mente che si è liberata da *avidyā*, uno spirito rischiarato. Usando una metafora spaziale, *pasanna* è la qualità dello spirito al suo emergere dalle vuote vastità della libertà.

Quelle che parevano essere indicazioni affinché si intenda la felicità come conseguenza del compiere il bene e *duḥkha* come conseguenza di un comportamento incline al male, diventano indicazioni complesse, dove bene e male, oscuro e chiaro, corrotto e sereno, puro e impuro sono *funzioni*, alternativamente, di *avidyā*, nescenza, e *vidyā/prajñā*; ovvero sono legate alla nostra capacità di non vedere/vedere la realtà con occhio limpido<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. *Dhammapada*, a c. di Ajahn Munindo, cit., 5.

<sup>9</sup> Grammaticalmente sono due participi passati.

<sup>10</sup> PED R. Davids-W. Stede, 410.

<sup>11</sup> PED R. Davids-W. Stede, 446.

<sup>12</sup> Apparentemente simile all’intellettualismo etico, il rapporto *avidyā/prajñā* si gioca su un piano diverso da quello del sapere. *Prajñā* non è l’*upgrade* della mente tale da permetterci di comprendere la differenza tra bene e male ma l’adesione ad uno stadio diverso nell’uso delle proprie facoltà; non è sapere qualcosa ma smettere di basarci sulla conoscenza pensata. Per questo in tutta una parte di pubblicistica *mahāyāna* verrà introdotto il nuovo

Quelle parole ci dicono che parlando, agendo e pensando a partire dal mare di *duḥkha*, ovvero con una mente avvolta da *avidyā*, in ogni caso produrremo altro *duḥkha*; certamente sarà grande la differenza nella qualità della vita producendo bene o producendo male ma la conseguenza, il totale finale, sarà comunque *duḥkha*. Mentre se emergiamo, liberi da quella forma di inquinamento mentale che continuiamo a chiamare *avidyā*, o ignoranza fondamentale, generandosi il nostro nuovo comportamento (*śīla*) nella chiarezza naturale<sup>13</sup> del *samādhi* secondo scelte prive di legami a ottenimenti o risultati che solo la saggezza che si muove oltre il pensiero permette, questo ci manterrà nella letizia.

Sono due diverse qualità di vita. Implicitamente vi si afferma che chi “non sa” non ha la possibilità di rendersi conto da solo dell’errore, perché l’errore nasce proprio da una condizione di cecità, di oscurità. Chi si trova nella situazione dove l’errore è la norma perché lo strumento di valutazione in uso è viziato, difettoso, ha bisogno di essere, quantomeno, “avvisato” da chi abbia già iniziato il processo. Oppure occorre che la pressione del combinato *avidyā/duḥkha* ci metta alle strette sino al punto da sviluppare in noi un tipo di desiderio che superi sé stesso<sup>14</sup>, il seme da cui far germogliare la “mente che cerca il risveglio”<sup>15</sup>.

termine *prajñā-pāramitā* o “sapienza che è andata al di là”, per indicare, da un lato, l’uscita da quell’ambito in cui bene e male sono conseguenze di valutazioni effettuate all’interno dei nostri pensieri e dall’altro lato la possibilità di valutare il proprio agire senza il condizionamento di *avidyā*. Cfr. MYM-GI *SdD*, 67 ss.

<sup>13</sup> Anche *avidyā* è una condizione “naturale” della mente, tuttavia dal momento che *vidyā*, la mente pura, si manifesta alla scomparsa di *avidyā*, un poco forzatamente possiamo considerare questa una sovrastruttura e quella lo stato originale. Questo è il motivo per cui in Cina prima e in Giappone poi si parlerà della “mente originale” o della “mente/volto com’era prima della nascita dei nostri genitori” o “volto originale” 本来面目, traslitterato in cinese: *běnlái miànmù*, in giapponese: *honrai menmoku*.

<sup>14</sup> «Il desiderio esiste per indurci allo sforzo supremo di rinunciare ad ogni desiderio», cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, ed. Āsram Vidyā, Roma 1998, I, 361.

<sup>15</sup> In sanscrito *bodhi-citto-tpāda*, aspirazione a praticare e realizzare l’insegnamento del Buddha. Indispensabile sia per iniziare il processo sia per poterlo continuare. Anche quando ancora non si conosca che cosa esso significhi in realtà, è necessario sviluppare l’aspirazione al risveglio, ovvero al combinato attivo di *samādhi-vidyā-śīla* e poi continuare a mantenersi nella

### *La legge invisibile*

L'elemento che meglio mostra la peculiarità dell'approccio buddista all'etica lo si può evincere dai versi ora citati. L'incipit del *Dhammapada* mostra che l'attenzione, il focus dell'insegnamento non è stabilire che cosa decidere, ma come lo decidiamo. La discriminante è se il momento decisionale nasce in un pensiero-mente inquinato oppure no. Ecco allora che torniamo a quanto detto nel capitolo precedente: la vita secondo l'insegnamento del Buddha (ovvero: il buddismo stesso) è un atto creativo, non possiamo contare né su una norma del tipo "tavole della legge" né su un comportamento standard da imitare. È in questa luce che dobbiamo leggere la frase di Milarepa: «Respingete tutto ciò che l'egoismo fa sembrare buono e che nuoce alle creature. Al contrario, fate ciò che sembra peccato ma è di profitto alle creature, perché è opera religiosa [...] quand'anche vi opponeste ad alcuni libri»<sup>16</sup>. È in relazione a quanto ora detto che nascono espressioni quali: «Manifestandosi la grande funzione non vi sono regole»<sup>17</sup>, dove per "grande funzione" possiamo qui intendere l'ampia attività, *śīla*, di uno spirito libero da *avidyā*, ovvero asciugato, maturato, svuotato nella consuetudine al *samādhi* e orientato dalla conoscenza/*prajñā*, che non si basa sul pensiero egotico all'interno del quale bene e male, giusto e

stessa direzione/aspirazione detta *bodhi-citto-tpāda*. Concretamente ciò significa entrare in un percorso che non ha una fine. Ovvero il fine è entrare nel percorso.

<sup>16</sup> Cfr. *Vita di Milarepa*, a c. di J. Bacot, cit., 231 s.

<sup>17</sup> In cinese: 大用現前不存軌則. La frase è attribuita a Yunmen Wenyan 雲門文偃, in giapp. letto Unmon Bun'en, 862 (864?)-949 fondatore della scuola Yunmen del Chan, poi parte della scuola Linji, chiamata Rinzai in giapponese. L'espressione compare nel terzo "caso" del *Biyān Lu* 碧巖錄, *Heikigan roku* in giapp., *La raccolta della roccia* (anche: precipizio) blu, raccolta di *kōan* pubblicata, nella prima versione, in Cina nel XII secolo. Con ogni probabilità l'origine della frase però è da far risalire al *Xinxin Ming*, *Iscrizione sulla fede nello spirito/mente/cuore*, tradizionalmente attribuito a Jianzhi Sengcan, 僧璨, Kanchi Sōsan in giapponese, ? - 606, terzo patriarca della tradizione Chan, ma forse composto tra il VII e l'VIII secolo. Nel *Xinxin Ming* (*Shinjin Mei* nella lettura giapponese) troviamo infatti: 究竟窮極 不存軌則: «giunto dove più oltre non si va, non ci sono più regole stabilite» (trad. di J.G. Forzani, da un inedito). Dōgen cita la frase, probabilmente dal *Biyān Lu*, nello *Shōbōgenzō Zuimonki*, I-6, attribuendola a "un anziano".

sbagliato non hanno alcuna base per essere individuati se non le nostre limitate e fallaci valutazioni. L'orientamento di quella conoscenza dirige le scelte fuori dalle logiche che riproducono *duḥkha*, verso la presa in carico dell'intera realtà/mondo/*oikos*, ché tutto essendo il nostro mondo, la nostra casa, non può che attendere le nostre cure.

Diversamente, in una vita determinata dal pensiero prodotto nella nostra piccola mente relativa, emergono le valutazioni con cui ci districiamo tra le difficoltà di ogni giorno dove è l'oscurità che più spesso regna, dove bene e male poggiano sul pensiero di un momento e *avidyā* colora, condiziona una vita nella quale *duḥkha* si insinua in tutte le pieghe. La cultura buddista propone alcune ipotesi che possano rappresentare, al fine di superarlo, il funzionamento dell'essere umano in un ambiente complessivo nel quale *avidyā* sia la norma; un ambiente che è il nostro mondo, quello delle persone comuni<sup>18</sup>. Il primo di questi modelli interpretativi è quello che spesso è impropriamente definito “legge di causa ed effetto”<sup>19</sup>. In pratica, l'ipotesi funzionale proposta è che non esista nulla su questo mondo, ovvero nel mondo di ciascuno, che non sia causato, vale a dire che non sia dipendente da cause a loro volta effetti di altre cause. Noi, e tutto, siamo un'infinita serie di relazioni, non siamo esistenti di per sé ma ogni cosa, ogni essere “sta su”, compare nel mondo in grazia delle sue componenti, o aggregati<sup>20</sup>. Quando questi si separano, disperdendosi o ricombinandosi con altri in altro modo, quella determinata cosa o quell'essere scompaiono.

Come in ogni approccio buddista questo modello funzionale è mirato a rappresentare un “come” perciò non giunge a postulare una Causa Prima ovvero un “perché” (in questo caso IL

<sup>18</sup> Nel *Sutra del diamante* sono definite “persone immature”, cfr. MYM-GI *SdD*, 166 s. Persone comuni o immature non è un termine dispregiativo o discriminante, indica la condizione di chi non conosce o non applica alla sua vita l'insegnamento del Buddha, ovvero la cui vita non è una interpretazione vivente di quell'insegnamento.

<sup>19</sup> In sanscrito *pratītyasamutpāda*, in pali: *paṭicca samuppāda*, traducibile con “coproduzione condizionata”, “originazione interdipendente” o “genesi dipendente”, cfr. *supra* cap. I, n. 21 e *infra* cap. IV, n. 28.

<sup>20</sup> E così a discendere: i componenti sono a loro volta composti ecc. Il limite in questo “gioco” è la capacità dello spazio a suddividersi.

perché) alle spalle di tutto il meccanismo, tuttavia è comunque la rappresentazione di un modo *divino* di esistere, totalmente inspiegabile, miracoloso<sup>21</sup>: un sistema che si regge nel continuo mutare delle infinite relazioni delle sue infinite parti ricorda gli oggetti lanciati in aria da un giocoliere ... in assenza del giocoliere<sup>22</sup>. Per di più, il tutto è in continuo aggiornamento e cambiamento dal momento che ogni cosa si muove e muta continuamente. Questo è detto *impermanenza*, la condizione di precarietà di ogni ente.

Notiamo che questa visuale ha immediatamente due grandi conseguenze: la prima è il vuoto, l'assenza di un sé immutabile come base di esistenza di tutti gli esseri e tutte le cose. Questa conseguenza della visuale detta *pratītyasamutpāda* è sintetizzata nella famosa espressione *anattā*, in pali, e *anātman* in sanscrito: non è possibile trovare un "io", un "sé", ovvero una vita permanente, autonoma, autofondata in noi o negli altri fenomeni di

<sup>21</sup> È l'aspetto implicitamente idealista del buddismo.

<sup>22</sup> Interessanti, a questo proposito, le opinioni, nell'ordine, di Panikkar e Radhakrishnan, ambedue non buddisti, ambedue "a cavallo" di diverse culture: «Si può dare, a rigore, una religione atea? La risposta del Buddha è tagliente: solamente una religione che sia atea può essere veramente religiosa, il resto è sempre idolatria [...] Buddha non fa disquisizioni sul carattere trascendente della Divinità. Proprio perché crede che sia trascendente, ne prescinde totalmente (dato che non è suo compito farsi custode e difensore di Dio) e si volge al fine religioso per antonomasia: la salvezza dell'Uomo, mostrandogli il sentiero. Il buddismo è religione non perché "ri-lega" come suggerisce l'etimologia latina, ma perché slega, libera», cfr. R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992<sup>2</sup>, 163 s. Il secondo autore scrive: «Nelle religioni prevalenti all'epoca del Buddha [...] la sfrenata licenza di un'incontrollata immaginazione deificava tutti i possibili oggetti del mondo e come se questi non bastassero, aggiungeva anche mostri, fantasmi e simboli della fantasia. [...] Il Buddha comprese che la sola maniera per eliminare l'opprimente paura degli dèi, i tormenti minacciati nel futuro [...] consisteva nel distruggere gli dèi una volta per tutte. L'idea di una causa prima non ci aiuta a progredire moralmente, anzi essa può condurre all'inattività e alla mancanza di responsabilità [...] Il Buddha dovette affrontare l'atteggiamento predominante e dichiarare che tra virtù e felicità, vizio e sofferenza esiste una stretta relazione», cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I 443 s. Più oltre troviamo: «Solo i bambini o i selvaggi potrebbero credere in un Dio che interferisce. Rifiutare un'interferenza che è priva di senso non significa negare la realtà di uno spirito supremo [...] L'assolutezza della legge morale, che il Buddha accetta, presuppone uno spirito supremo sul quale però egli mantiene il silenzio», *ivi*, 449.

questo mondo. L'assenza di vita individuale, ovvero di contenuto vitale autonomo porta a dire che il modo di essere delle cose è una sorta di non esserci<sup>23</sup>.

Dal momento che ogni accadimento, ogni ente è concausato e a sua volta fonte di effetti, è facile dedurre che l'uomo è in massima parte fautore – soprattutto in senso etico – del suo destino, cioè responsabile (anche se spesso non ne è cosciente) di ciò che gli accade. Le due affermazioni «Se un uomo oscuramente parla o agisce, il dolore lo segue, come la ruota segue il piede di chi la tira» e «Se un uomo chiaramente parla o agisce la gioia lo segue, come ombra che non abbandona» si fondano proprio sul presupposto che noi stessi determiniamo lo scenario nel quale viviamo.

Il buddismo non vede il mondo come “cattivo” e perciò da rifiutare, *duḥkha* nella vita dell'uomo è coltivato dall'uomo stesso<sup>24</sup>, con qualche attenuante se dovessimo arrivare in giudizio, ma le attenuanti non hanno alcuna presa sulla “legge di causa ed effetto”, che ha il potere di perpetuare il dolore ma non quello di liberarci dal dolore: tutto ciò che ricade sotto il dominio di quell'ineluttabile meccanismo è effimero, transeunte, per sua natura ricettacolo di morte certa. La conseguenza è che la liberazione dal dolore per essere davvero reale *debba* essere al riparo dalla legge di causa ed effetto: «Esiste, o monaci, un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato. Se, o monaci, non esistesse questo non-nato, non-divenuto, non-creato, non-formato non si potrebbe conoscere alcuna via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato»<sup>25</sup> e poi: «Del *nirvāṇa* non si può dire che sia prodotto, o che non sia prodotto, o producibile; che sia passato o presente o futuro»<sup>26</sup>. È il riconoscimento

<sup>23</sup> Secondo l'approccio dialettico di Nāgārjuna: il mondo non è né reale né irreali, né entrambe le cose, né nessuna delle due.

<sup>24</sup> La parte di sofferenza che non dipende da noi, ovvero quella legata a invecchiamento, malattia e morte, può essere fatta svanire vivendo secondo l'insegnamento del Buddha; in questo senso possiamo affermare che, anche in questo caso, il suo persistere o meno dipende da noi.

<sup>25</sup> *Udāna, Versi ispirati*, 8.3, cfr. Gnoli I, 2001, 698. Identica frase troviamo in *Itivuttaka, Così è stato detto*, 43, cfr. Gnoli I, 2001, 763.

<sup>26</sup> *Milindapañha, Le domande di Milinda*, cap. VIII, 74. Cfr. trad. a c. di T.W.R. Davids, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe36/sbe3606.htm>

della trascendenza della salvezza buddista, un tipo di libertà nei fatti della vita, non dai fatti della vita.

### *La causa della libertà*

Ora, tutto essendo in relazione e per di più in relazione di dipendenza<sup>27</sup>, anche *dubkha* deve avere una causa, dipendere. L'insegnamento buddista asserisce che analizzando accuratamente l'esperienza è possibile verificare che la causa direttamente connessa<sup>28</sup> a *dubkha* è identificata in quello che è chiamato *tanhā* in pali e *trṣṇā* in sanscrito. Questa parola, spesso tradotta con "desiderio" o con "brama", letteralmente significa "sete", tuttavia anche in questo caso, più che scegliere il termine adatto nella nostra lingua è importante comprendere che *cosa* con quel termine si sia inteso nominare.

Sullo sfondo di *avidyā* quando sperimentiamo una percezione di qualsiasi tipo, essa è accompagnata da una sensazione, piacevole, spiacevole o neutra; in relazione a ciò automaticamente nasce in noi *trṣṇā*. Se la sensazione è positiva ne consegue la voglia, *trṣṇā*, di farla proseguire, se è negativa ne consegue la voglia di liberarcene, se invece è neutra nasce una sottile voglia di lasciarla proseguire. Questa voglia è cieca, priva di coscienza riguardo alle sue conseguenze, non contiene la valutazione di che cosa ci accadrà in seguito al suo esaudirsi, è l'automatico effetto

<sup>27</sup> Questo aspetto, nella letteratura buddista, è così descritto: «Quando questo esiste, quello viene ad essere. Con il sorgere di questo, quello sorge. Quando questo non esiste, quello non viene ad essere. Con la cessazione di questo, quello si estingue», cfr. *Assutava sutta*, il *Discorso del non instruito*, *Samyutta Nikāya* 12.61. La frase, quasi identica, ricorre in altri testi.

<sup>28</sup> Lo schema completo lo troviamo, per esempio, nel *Mahānidānasuttanta*, il *Grande discorso delle cause*, *Dīgha Nikāya* 15 e nel *Mahātanhāsankhaya sutta*, il *Grande discorso della distruzione della brama*, *Majjhima Nikāya* 38. La relazione causale tra due fenomeni, nel caso più semplice, è sintetizzata con: se A precede B e se – ogni altra cosa restando la stessa – la scomparsa di A implica la scomparsa di B allora A è la causa di B. È evidente che si tratta di una logica applicabile a un metodo empirico efficace ma grossolano, infatti la condizione "ogni altra cosa restando la stessa" in un mondo impermanente e transeunte non è mai perfettamente verificata. In termini attuali possiamo dire che è una verifica di tipo statistico.

delle sue cause. È solo voglia di avere o voglia di non avere, non richiede alcuna intenzione cosciente, né comprensione di quello che stiamo facendo. Al contrario, se interviene una riflessione, se anche di poco si squarcia il velo di *avidyā*, il processo che si origina da *trṣṇā* può venire interrotto o riconvertito, deviato verso il suo opposto relativo: la sete di pace. Oppure, rinunciando all'opportunità che ci è balenata per un momento, possiamo tornare a reagire pavlovianamente a *trṣṇā*.

Siccome *trṣṇā* segue immediatamente la sensazione, è l'origine della richiesta di cercare, seguire o rifiutare gli oggetti che provocano la sensazione: gli oggetti dei sensi e gli oggetti mentali. Per esempio, in una calda giornata d'agosto è normale che la disidratazione ci renda assetati e la lattina di birra fresca che vedo nel frigorifero potrebbe placare *quella* sete, ma se dopo la prima lattina il piacere che ne ricaviamo ci porta a continuare a bere... un altro mondo si dischiude, quello dove *trṣṇā* governa le nostre azioni. Ancor più chiaro è l'esempio del denaro: è evidente l'utilità del denaro in una società complessa come l'attuale, ma è altrettanto evidente che è la sete, *trṣṇā*, di denaro la causa di innumerevoli varietà di *dubkha*, violenze, sopraffazioni, ingiustizie. Molte persone abbienti hanno più denaro di quello che potrebbe servir loro per vivere tutta la vita con il tenore al quale sono abituate, ma cercano ugualmente di continuare ad accrescere il loro conto in banca, anche con mezzi illegali, a volte anche a discapito di persone che invece faticano ad arrivare alla fine del mese: il potere di *trṣṇā* è molto più grande di quello che siamo disposti ad ammettere.

La voglia, *trṣṇā*, non si placa con l'ottenimento dell'oggetto del desiderio, l'ottenimento diviene la base sulla quale si vorrebbe perpetuare il risultato dell'aver avuto, posseduto, goduto: ci teniamo stretto il bottino mentre tentiamo di afferrarne altro. I cosiddetti consigli per gli acquisti o pubblicità che dir si voglia, soprattutto in società opulente si basano su questo semplice assunto: siccome la voglia, *trṣṇā*, si sviluppa automaticamente, senza riguardo per la necessità, l'utilità, l'eticità di accrescere ancora il "mio", senza considerare le tribolazioni che si frappongono al possesso e le conseguenze che ne conseguiranno, se non interviene un bagliore di chiarezza reagiremo allo stimolo

cercando di procurarci quello che ha dato origine alla voglia. In un crescendo senza fine nel quale non saremo mai pienamente soddisfatti, perché *trṣṇā* è inesauribile.

In un mondo in cui è normale, addirittura “giusto” voler accrescere la quantità di beni posseduti, si instaura la “religione della crescita”<sup>29</sup>, quel tipo di economia che sopravvive solo se continuiamo ad assecondare le nostre voglie in modo che si possa continuare a produrre sempre di più, a possedere sempre di più in un ciclo senza fine, ciechi – così come è cieca *trṣṇā*, figlia di *avidyā*, la cecità stessa – di fronte alla distruzione del pianeta, alla sofferenza e alla morte per malattie e per fame di centinaia di milioni di esseri umani rimasti fuori da quel circuito, di cui pagano il prezzo senza averne i vantaggi. Normale quindi che intere popolazioni si trasferiscano per tentare di salire anch’esse sulla giostra che dona a tutti – lo hanno visto in tivù – prosperità e futuro. Ma in tivù non viene rappresentato il mare di dolore che tutto questo provoca, a noi e agli altri, in termini di insoddisfazione, vuoto, mancanza di senso, stress, competitività spasmodica, depressione, amarezza, rimorsi e rimpianti...

La produzione del dolore, *duḥkha*, immersi in *avidyā* e perciò governati da *trṣṇā*, viene rappresentata dall’insegnamento buddista secondo due percorsi speculari: solleticati, stimolati da *trṣṇā* diamo vita e afferriamo quell’illusione che consiste nel possesso dell’oggetto del desiderio, sia esso materiale o mentale<sup>30</sup>. Ma nulla è veramente possedibile più di quanto non sia già e, più concretamente, tutto proprio tutto è vuoto, impermanente, mutevole, sul punto di scomparire. Ogni possesso ci delude due volte: in quanto non è mai completo perché posso sotterrare, mettere in banca, tenere in tasca i denari di cui mi sono impossessato, ma basta che me ne dimentichi un momento

<sup>29</sup> E. Canetti parla della sacralità e della venerazione dell’accrescimento sotto le spoglie della produzione, cfr. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, capitolo *Massa e storia*, § *Ripartizione e accrescimento. Socialismo e produzione*.

<sup>30</sup> Gli oggetti mentali percepiti con la mente, considerata il sesto senso o *manovijñāna* (cfr. *supra*, cap. I, n. 17), che generano sensazione e quindi *trṣṇā* sono, per esempio, le opinioni, la fama, l’idea di eternità, quella di non morire, il pensiero della morte, del non invecchiare, dell’essere giovani per sempre, il considerarsi superiori agli altri, degni di sottomissione, il pensare di possedere un io veramente esistente, l’idea di ricchezza, l’idea di potere...

ed ecco che è chiaro che quel possesso era solo un'invenzione, il tentativo di godere attraverso l'illusione del possesso. E poi il possesso ci delude perché percepiamo, vediamo, sperimentiamo continuamente che ciò che ci illudiamo di possedere è effimero, caduco, prima o poi lo perderemo e ci lascerà a mani vuote, nell'impossibilità di illuderci ancora, nel mare di *dubkha*. Da questa constatazione, persistendo *avidyā*, nasce l'attaccamento: più il possesso è effimero più ci attacchiamo al possedere, ovvero a ciò che pensiamo di possedere, e più soffriamo nel fallimento dei nostri sforzi.

Specularmente, il non volere ci circonda di dolore allo stesso modo, basta considerare che il mondo, il nostro mondo, non ha un fuori, una discarica nella quale possiamo gettare e far scomparire ciò che non ci piace come il tempo del dolore o il momento del distacco da una persona cara, il pensiero della morte, la certezza del decadere di ogni cosa ma anche un lavoro spiacevole, una persona violenta, un "concorrente", il cane dei vicini o... i vicini stessi. Così come l'avidità e l'orgoglio sono figli del voler avere, così l'odio, l'ira, l'invidia e la ripulsa sono figli prediletti del non voler avere, mentre l'aggressività è figlia di entrambi e tutti sono nipoti di *avidyā*.

Anche il pensiero, l'oggetto mentale detto "liberazione dal dolore" causa naturalmente voglia, *trṣṇā*, di liberarci una volta per tutte da questo oceano senza fine di dolore, ma siccome in questo mare non c'è un approdo, un'isola veramente al riparo dal dolore, anche l'oggetto detto "liberazione dal dolore" è esso stesso dolore, delusione, rabbia, rivolta, bestemmia. Tuttavia – e qui sta la parte più profondamente idealista del buddismo – proprio *dubkha* e la sua causa, *trṣṇā*, sono disposti in modo da poter costituire a loro volta il possibile punto di partenza della liberazione da loro stessi, il seme senza il quale anche la grande quercia non esisterebbe. Il disagio, l'angoscia, il perdurare del dolore nella nostra vita possono spingerci dalla "parte sbagliata", cioè ad addentrarci ancor di più nel gorgo senza uscita e senza senso del *saṃsāra* correndo dietro ad ogni occasione di piacere e tentando di fuggire ogni dispiacere nel sordo tentativo di placare *trṣṇā*, avvolgendoci in una rete inestricabile di occasioni di dolore. Oppure possono sviluppare in noi il rigetto per

il gioco mondano degli eventi e far germogliare il seme<sup>31</sup> di una vera liberazione, il desiderio<sup>32</sup> di rinunciare alla via del desiderio imboccando la via del ritorno o conversione: il primo indispensabile risveglio, illuminazione o chiarore che inizia a dissipare la torbidità mentale che chiamiamo *avidyā*. Una forma di idealismo, riposto nell'affermazione implicita che l'intera struttura abbia un senso per chi si applichi a leggerlo: *dubkha* sarebbe l'esca che ci attira sulla via della salvezza.

<sup>31</sup> La presenza di questi semi pur in "ambiente *avidyā*" è sia di ordine causale, ossia legata a cause che favoriscono l'avvicinarsi all'insegnamento di libertà, sia di tipo strutturale: la possibilità basilare di attingere al risveglio è dovuta all'appartenenza di tutti gli esseri viventi alla "famiglia del Buddha" condividendo così la possibilità innata di far sbocciare il risveglio e quindi la liberazione da *dubkha*. Cfr. R.H. ROBINSON, W.L. JOHNSON, *La Religione Buddista*, Ubaldini, Roma 1998, 120 s

<sup>32</sup> In questo caso "desiderio" non sta per *trṣṇā*, non si tratta di una pulsione cieca e automatica a seguire il piacere o ad allontanare il disagio, si tratta di una scelta ad occhi aperti, orientata dal discernimento, che può comportare costi e difficoltà accettate. Il corrispondente pali e sanscrito in questo caso è *chanda*, "desiderio (di bene)"; il termine *chanda* è (quasi) sempre usato con connotazioni positive. Anche *chanda* andrà abbandonato ma inizialmente è indispensabile ad attivare il processo.

### III. La verità di questo mondo

#### *Perbenismo buddista*

Le tracce di idealismo presenti nel buddismo delle origini, seriamente danneggiate nel secondo secolo dalle bordate di Nagārjuna e dalla visuale *Madhyamaka*, o *Della via di mezzo*, che riconducono letteralmente a zero ogni discorso metafisico rendendo di fatto impossibile qualsiasi affermazione o costrutto puramente mentale, hanno una nuova fioritura verso il terzo/quarto secolo con la fenomenologia della scuola *Yogācāra/Vijñānavāda*.

È utile ripetere che i modelli di realtà costruiti all'interno dell'ambiente buddista non sono un tentativo di rappresentare esattamente il retrobottega reale del mondo in cui viviamo; operazione in ogni caso impossibile, come sostituire a un territorio la mappa che lo rappresenta. Ogni cosmologia è un mezzo provvisorio, migliorabile, uno strumento ritenuto utile per interpretare la nostra vita secondo gli insegnamenti del Buddha<sup>1</sup>. Ogni mappatura, anche quella della mente, è un prodotto della mente, da utilizzare come segnale indicatore sulla via di liberazione dal dolore, *duḥkha*, offerto da chi è già passato per quel

<sup>1</sup> Per esempio, nel *Laṅkāvatārasūtra* troviamo: «La ragione per cui i *tathāgata* che sono *Arhat*, pienamente risvegliati, insegnano la dottrina che espone il *tathāgatagarbha*, è cercare di aiutare gli ignoranti a disfarsi della loro paura quando ascoltano l'insegnamento dell'assenza di un "io", e di far realizzare loro lo stato di non discriminazione non immaginazione», cfr. *The Laṅkāvatārasūtra, a mahāyāna text*, a c. di D. Teitaro Suzuki, cit., 69. Per il termine *tathāgatagarbha* cfr. *infra*, n. 22.

tratto di strada. È fondamentale che ogni elemento sia criticamente testato, senza accettazione dogmatica.

Vi è un motivo strutturale per cui occorre mettere alla prova ex novo tutti gli strumenti che il buddismo ci offre, anche se sappiamo che sono stati utilizzati con successo per millenni da milioni di uomini e donne: il percorso proposto consiste, di fatto, in un'applicazione radicalmente critica di ogni elemento. Il buddismo è un atto creativo, senza la nostra personale partecipazione non c'è buddismo e il nostro indispensabile contributo è che ogni indicazione, senza modificarla, diventi "nostra" non per dogma o per credenza ma per averla sperimentata e compresa profondamente, interpretandola con la nostra vita, dandole forma soggettiva e perciò assoluta. Prender per buone, come efficaci a priori le indicazioni del Buddha, sbandierare massime e aneddoti pregnanti, citare dottrine è fare il contrario di quello che è stato insegnato, non ha a che vedere con il buddismo: «Le mie parole, o monaci, debbono essere verificate e accettate dai savi così come l'oro, che viene riscaldato, spezzettato e provato, non certo per riverenza verso di me»<sup>2</sup>; «Perciò, Ānanda, siate un'isola per voi stessi, prendete rifugio in voi stessi e non in altro»<sup>3</sup>.

Vi è un importante aspetto, collegato al precedente, da tenere in considerazione: per chi segue l'indicazione di applicare criticamente l'insegnamento del Buddha, ogni affermazione teorica, ogni dottrina sussiste solo se si fa comportamento altrimenti non conta nulla, non entra a far parte di quello che chiamiamo buddismo, non esiste, se non come chiacchiere al vento. Questo fa dell'etica, intesa come norma di comportamento, il pane quotidiano del buddismo. Se la propria vita è il tempo e il luogo della messa in atto dell'insegnamento nel testarlo, questo significa che *śīla*, la norma di vita, è il centro di tutto il processo; da questo punto di vista anche gli altri due elementi costitutivi, *samādhi* e *vidyā/prajñā*, sono funzioni di *śīla*: la pratica del *samādhi* e l'appro-

<sup>2</sup> ŚĀNTARAKŚĪTA, *Tattvasamgraha*, *L'insieme dei principi*, 3587; come in Gnoli I, 2001, XXX. Śāntarakṣita, VIII secolo, già abate della grande università buddista Nālandā, fu uno degli evangelizzatori del Tibet e realizzò una sintesi del pensiero delle scuole *Madhyamaka* e *Yogācāra/Vijñānavāda* con l'insegnamento di Dharmakīrti, VII secolo, considerato l'iniziatore della epistemologia e della logica filosofica buddiste.

<sup>3</sup> *Mahāparinibbānasuttanta*, II, 32.

fondimento della libera chiarezza-*prajñā*, la loro messa in opera nella nostra vita, sono parti del comportamento virtuoso in senso buddista. Sono ciò che facciamo esistere nell'essere buddisti.

*Il gioco delle perle di vetro*<sup>4</sup>

Io penso che nell'uomo sia riconoscibile un'attrazione istintiva, naturale verso il filosofare<sup>5</sup> e l'immaginare cause e motivi dell'essere nonché l'Essere stesso ed è di fatto impossibile prescindere completamente da questo impulso. Tuttavia, così come un ferro caldo non ci nuoce se preso con le pinze, se vogliamo evitare di rimaner prigionieri delle nostre credenze e visioni dovremmo evitare di prendere sul serio gli oggetti mentali da noi stessi creati o di trasformare in credenze i pensieri; in altri termini non dovremmo attaccarci agli oggetti mentali. Vi sono nella cultura buddista bellissime raffigurazioni del funzionamento della realtà ma, esplicitamente, non sono altro che fantasie, immagini proposte per rimanere "in tema", rafforzare la nostra determinazione a sperimentare il buddismo:

L'illusione del divenire si fonda sulla realtà del *nirvāṇa*. Il Buddha non tenta di darne una definizione poiché è il principio-radice del tutto, e pertanto è indefinibile. Si afferma che nel *nirvāṇa*, che viene paragonato al sonno profondo, l'anima perde la propria individualità e sprofonda nella totalità oggettiva. Secondo la teoria riaffermata in opere *mahāyāna* posteriori, ciò che esiste è il *bhavāṅga*, o il flusso dell'essere. Il vento dell'ignoranza soffia

<sup>4</sup> Nell'omonimo romanzo, ispirato alla teoria dell'armonia di Hans Kayser, Herman Hesse rappresenta le sottili possibilità della mente come un gioco nel quale si compongono armonie di pensiero in scintillanti voli dove viene utilizzato tutto lo scibile umano.

<sup>5</sup> Letta con gli strumenti sin qui esaminati, questa attrazione fa parte del desiderio di riempire la nostra mente con "senso". Il senso pensato riguardo alla vita fa parte inevitabilmente delle illusioni e perciò delle impurità o influssi di *avidyā* (cfr. H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics*, Wisdom Publications, Boston 2003, 15 e 158, n. 150). Con filosofare non intendo solo la parte alta del discorso: anche chi decide, in seguito a un ragionamento, a un calcolo, di dedicarsi alle rapine in banca segue una filosofia di vita, un modo di concepire se stessi e il rapporto con gli altri esseri nel tempo spazio detto vita.

sopra di esso e agita il suo fluire indisturbato, causando vibrazioni nell'oceano dell'esistenza. L'anima addormentata si risveglia e il suo corso calmo e senza ostacoli viene arrestato. Si sveglia, pensa, si costruisce un'individualità e si isola dal flusso dell'essere [...] *Nirvāṇa* vuol dire rientrare nel flusso dell'essere [...]»<sup>6</sup>.

Non c'è dubbio che questa descrizione, per quanto affascinante, sia piena di contraddizioni e assurdità: descrive il *nirvāṇa* dopo averne affermato l'impossibilità, fa comparire un inopinato "vento dell'ignoranza" che ha, addirittura, il potere di agitare il fluire dell'essere, un fluire a sua volta del tutto arbitrario come pure lo è l'obiettivo dichiarato di rientrare in quel flusso...

Il primo compito della letteratura buddista è offrire una testimonianza riguardo ad una esperienza reale, in tutto o in parte riuscita, del mettere in pratica gli strumenti offerti dal fondatore, il secondo è fornire giocattoli mentali che ci mantengano saldi nelle nostre scelte.

Per cui anche le convincenti raffigurazioni della mente, del suo funzionamento, dei motivi dell'origine del dolore e pure la realtà della liberazione dal dolore vanno intese come ipotesi di lavoro, da sperimentare attentamente, da accettare e far nostre solo se dopo lungo e ponderato esame verificiamo la loro validità nel nostro percorso. Certo, inizialmente occorre un poco di fiducia nel "sistema buddista" per disporsi ad accettare di metterlo alla prova, ma affinché questa prova sia sensata la verifica deve proseguire come normale atteggiamento di base: non vi è un momento in cui ci convertiamo al buddismo e quindi ingoiamo come acqua ogni parola di chiunque si auto-proponga come insegnante o maestro. Nella cultura buddista l'unico vero maestro è il Buddha e il suo insegnamento contiene il prezioso consiglio di prendere ogni indicazione come metodo sperimentale, non come appartenenza o come una nuova patria nella quale riconosceri e trarne identità.

Soprattutto, le sue istruzioni e le fenomenologie ad esse correlate non sono state pensate per leggere la realtà in tutte le sue manifestazioni: considerare un temporale come fosse un oggetto mentale e quindi interpretare la meteorologia come un

<sup>6</sup> Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I, 439 s.

insieme di fenomeni dipendente dai nostri stati mentali non ha alcun senso meteorologico; per il calcolo delle interazioni gravitazionali dello spazio-tempo è più opportuno far riferimento ad altri modelli, quali la teoria della relatività per esempio, piuttosto che far valere esperienze personali che ci dicono che non esistono né spazio né tempo. Per calcolare la rotta di un satellite la legge di gravitazione universale pare essere ancora uno strumento buono, non sarebbe d'aiuto far riferimento alle otto parti della mente, al "magazzino" della coscienza ecc.

Invece, se vogliamo realizzare in noi quel programma che abbiamo sin qui chiamato "liberazione dalla sofferenza" ma che possiamo chiamare vita<sup>7</sup> eterna<sup>8</sup>, serenità senza appoggio o più tecnicamente *nirvāna*, è opportuno rivolgerci agli specialisti di quella "materia". E, tra questi, coloro che hanno elaborato i modelli della scuola *Yogācāra/Vijñānavāda* sono tra i più raffinati.

*Un cavallo bianco non è un cavallo*<sup>9</sup>

Riguardo a come accada che dalla situazione iniziale detta *avidyā* si sviluppino ogni genere di sofferenze, l'analisi elaborata in ambiente *Yogācāra/Vijñānavāda* arricchisce i nostri strumenti

<sup>7</sup> Qui "vita" sta per... qualcosa che non ha nome, che non è "solo" vita, che comprende la morte ma non ha morte.

<sup>8</sup> Non bisogna confondere "immortalità" ed "eternità", la prima è una credenza la cui validità è forse verificabile al momento della morte, la seconda riguarda l'assenza del fattore tempo; con le dovute cautele si può dire che possa essere esperita quando non vi sono intervalli, non si verificano episodi, emergenze che interrompono uno stato mentale di veglia privo di oggetto percepito. Quando manca l'oggetto si può parlare dell'assenza del soggetto in quanto "io empirico". L'unificazione conseguente alla scomparsa della relazione soggetto/oggetto è ciò che possiamo chiamare "eternità", ovvero tempo non finito, non misurabile, oppure "assenza di tempo" *tout court*. Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I, 218.

<sup>9</sup> È un riferimento al "paradosso di Gongsun Long", cfr. A. CHENG, *Storia del Pensiero Cinese*, Einaudi, Torino 2000, I 143 s. Riassumendo: la logica di questa affermazione poggia sul fatto che l'espressione "cavallo" non esclude alcun colore quindi non è la stessa cosa di "cavallo bianco" che esclude tutti i colori diversi dal bianco. Il quesito logico, in cinese è complicato dal fatto che l'affermazione di partenza 白馬非馬, *baima fei ma*, significa sia "un cavallo bianco non è un cavallo" sia "cavallo bianco non è cavallo".

di un punto di vista apparentemente moderno: la psicologia. Pare moderno perché è vicino alle mode e al sentire della nostra epoca, ma lo è solo apparentemente perché le scienze che oggi si occupano del funzionamento sottile della mente<sup>10</sup> sono nate come un riflesso e come una – a volte – errata applicazione della psicologia antica<sup>11</sup>, già normale chiave d'indagine filosofica e religiosa in ambito giudaico, cristiano come pure islamico e ancor più nella cultura buddista<sup>12</sup> di ogni epoca.

Per la scuola *Yogācāra/Vijñānavāda*, la possibilità offerta all'uomo di conoscere nel suo mondo è legata a 6 strumenti sensoriali: i 5 organi di senso fisici e uno mentale<sup>13</sup>. La continua

<sup>10</sup> Per funzionamento sottile intendo i processi mentali astratti, legati al pensiero, ai sentimenti, alle emozioni e alla loro assenza. Le scuole buddiste non si sono mai occupate del funzionamento cerebrale dal punto di vista neurologico o organico.

<sup>11</sup> È stato il filosofo e psicologo americano William James, studioso di buddismo, il primo ad introdurre la parola “Sé”, con la maiuscola, nel linguaggio della psicologia e della psicanalisi (cfr. capitolo X de *The Principles of Psychology*, pubblicato nel 1890, consultabile in <http://urlin.it/1839d>). Altri termini quali “flusso di coscienza” o “inconscio collettivo” fluirono pressoché acriticamente, come dati di fatto, dalla cultura indiana e particolarmente dai modelli della scuola *Yogācāra/Vijñānavāda* a quella che diventerà la moderna “scienza della mente”, cfr. MYM, I 209 s. n. 5 e 6. Mi riferisco alla genesi storica di queste discipline; la psicologia moderna ha il diritto di rivendicare un proprio campo d'indagine, una propria ermeneutica e una sua finalità terapeutica. Il disagio mentale (di origine traumatica, neurologica ecc.) è frammento a quello esistenziale, ma non è con esso coincidente, curarlo richiede delle strategie e degli interventi specifici e individualizzati. Il problema sin qui detto *duḥkha* si svela e può essere affrontato nella sua prospettiva quando si è stabilito un certo grado di stabilità mentale.

<sup>12</sup> «Gli uomini accettano la sua [del Buddha] esposizione della verità non perché proviene da lui ma perché, risvegliata dalle sue parole, una conoscenza personale di quanto egli va predicando sorge nella luce della loro mente. Il suo fu un metodo di analisi psicologica; egli tentò di sbarazzarsi di ogni speculazione illegittima per costruire con la materia prima dell'esperienza», cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I, 356. Più oltre: «I valori terreni comunemente accettati devono essere modificati. L'etica del Buddhismo si basa sulla sua psicologia. Una rigorosa filosofia e una vera etica esigono un'analisi psicologica corretta. La psicologia del Buddhismo viene elaborata nell'interesse dell'etica», *ivi*, 409.

<sup>13</sup> *Manovijñāna*, “coscienza mentale” (cfr. *supra*, cap. I, n. 17) è l'organo di senso mentale, dove si producono le idee, è detta anche “mente-scimmia” perché si afferra a ogni concetto, speranza, desiderio, salta di qua e di là senza tregua. Un simbolo di *manovijñāna* è Sun Wukong (Son Gokū in giap-

trasmissione di dati tramite questi 6 canali indipendenti<sup>14</sup> genera gli oggetti mentali che costituiscono il film in 6 dimensioni solitamente chiamato “vita quotidiana”. Se ci fermiamo e zoomiamo su uno di questi oggetti mentali, questo ci appare come un’esperienza separata, singola, perciò arbitrariamente noi stabiliamo una separazione tra la nostra esistenza e quella di questi oggetti che normalmente compongono lo scenario chiamato mondo; ma quella distinzione è operata dalla coscienza all’interno della propria sfera, non è il frutto di una relazione tra entità indipendenti. Se percepiamo un fiore con i nostri 6 sensi, la sua immagine (colore, forma), il suo profumo, la sua levigatezza, il suo gusto, l’eventuale fruscio dei petali attraversati dal vento, il significato che gli attribuiamo per noi e per la natura tutta, ecco che queste percezioni, sensazioni ed elaborati sono tutto il fiore, per noi in quel momento.

Noi e il fiore siamo una cosa sola in quanto tutto del fiore è già “in” noi, come oggetto dei 6 sensi. Però se pensiamo che ci sia un fiore separato da noi – ed è quello che facciamo di solito – iniziamo a costruire il gioco della nostra passione e morte a partire da un fiore che, concepito come separato e perciò lontano, diventa oggetto di desiderio, qualche cosa che nella sua separazione non ci appartiene, che ci piace e che vorremmo *totalmente* per noi<sup>15</sup>. E così cogliamo il fiore, di fatto uccidendo quello che era già nostro e che a nostra insaputa continua ad esserlo benché morto, per possederlo in un modo che riteniamo più definitivo, più completo; un fatto che, in quanto vero possesso, si rivela essere una mera illusione e contemporaneamente e più realmente,

ponese), il magico scimmiotto della novella tradizionale cinese *Viaggio in Occidente*, cfr. M.Y. MARASSI, *Intelligenza volse a settentrione. Umorismo e meditazioni buddiste*, Marietti, Genova 2002, 142, n. 23. È “l’organo mentale” con cui (io) penso di essere (io).

<sup>14</sup> L’indipendenza dei “canali” dei sensi e dell’elaborato di ciò che da tali canali è convogliato è facilmente verificabile osservando che un non udente può vederci benissimo oppure che la capacità tattile di distinguere una cosa da un’altra è particolarmente sviluppata tra i non vedenti.

<sup>15</sup> Va da sé che sarebbe altrettanto una sciocchezza coltivare il pensiero contrario, ovvero che “li fuori” non ci sia alcun fiore e che perciò il fiore (come tutto il resto) sia concretamente dentro di noi. La conseguenza logica di questa stravaganza sarebbe che per annaffiare quel fiore basterebbe bere un poco d’acqua.

una copiosa fonte di *duḥkha*, per esempio perché cogliendo quel fiore ne affretterò la perdita, vissuta come privazione, *duḥkha*, da cui nascerà il desiderio, *trṣṇā*, di compensare la perdita... Ma non solo, c'è dell'altro.

Nel costituire un oggetto separato da me, contemporaneamente costituisco anche "me" come entità autonoma, dotata di esistenza propria, con un proprio statuto. L'esserci in quanto "io" separato da tutto il resto e insieme completo di vita, forma (interiore), caratteristiche peculiari nonché diritti e ruolo nel mondo, entra a far parte di ciò che accettiamo tacitamente come una sorta di *a priori*, per cui procediamo a partire dalla certezza che così stiano le cose. Da questa prospettiva o visuale imponderata, automatica, nasce un'altra serie di problemi, tutti molto costosi in termini di *duḥkha*, perciò interessanti nel nostro caso. Il primo problema è che il pensiero "io esisto" implica che in questo modo stabilisco la mia morte; ma proprio perché penso che solo se "io sono" il gioco possa continuare ecco che fortemente non voglio, *trṣṇā*, morire, ma voglio, *trṣṇā*, essere immortale, voglio essere (come) Dio... E siccome non sono Dio -almeno nei termini di quello che "questo io" pensa io sia e Lui sia- ecco che "io" ho il destino segnato, mi ammalerò, invecchierò, morirò<sup>16</sup>; per di più so che così avverrà, anzi sta avvenendo proprio ora, in questo momento... E allora eccomi afferrare, accumulare oggetti, persone, denaro, onori, fama, notorietà e tutto quello che, in realtà, non soddisfa la mia voglia, *trṣṇā*, di essere (come) Dio, di avere tutto per sempre, però siccome mantiene in movimento le fauci del desiderio mi dona l'illusione di una momentanea soddisfazione, un amaro sollievo, mentre le braccia del tempo portano sempre più vicina "sorella morte".

Il secondo problema insito nel percepirmi e perciò costituirmi come "io" autonomo e vitale sorge nel momento nel quale mi accorgo che il mare di *duḥkha* è tale per cui non ho scampo, non vi è luogo in cui questo "io" possa davvero riposare<sup>17</sup> ed ecco

<sup>16</sup> Non vi sarebbe morte in assenza di un soggetto che muore. Ciò non significa che se non costruisco un io, un soggetto interiore, non morirò. Significa che sta a noi la scelta se identificarci con un soggetto mortale oppure no.

<sup>17</sup> Il motivo è, concettualmente, semplice: il soggetto è lo stesso fardello di cui il soggetto si vorrebbe liberare per quietare.

allora nascere la voglia di non essere, di poter vivere senza quel “me” che conoscendo il suo destino soffre e si lamenta:

Essere, o non essere, ecco la questione: se sia più nobile nella mente soffrire i colpi di fionda e i dardi dell’oltraggiosa fortuna o prendere le armi contro un mare di affanni e, contrastandoli, porre loro fine. Morire, dormire... nient’altro, e con un sonno dire che poniamo fine al dolore del cuore e ai mille tumulti naturali di cui è erede la carne: è una conclusione da desiderarsi devotamente. Morire, dormire. Dormire, forse sognare. Sì, qui è l’ostacolo, perché in quel sonno di morte quali sogni possano venire dopo che ci siamo cavati di dosso questo groviglio mortale deve farci esitare. È questo lo scrupolo che dà alla sventura una vita così lunga. Perché chi sopporterebbe le frustate e gli scherni del tempo, il torto dell’oppressore, la contumelia dell’uomo superbo, gli spasimi dell’amore disprezzato, il ritardo della legge, l’insolenza delle cariche ufficiali, e il disprezzo che il merito paziente riceve dagli indegni, quando egli stesso potrebbe darsi quietanza con un semplice stiletto? Chi porterebbe fardelli, grugnando e sudando sotto il peso di una vita faticosa, se non fosse che il terrore di qualcosa dopo la morte, il paese inesplorato dalla cui frontiera nessun viaggiatore fa ritorno, sconcerta la volontà e ci fa sopportare i mali che abbiamo piuttosto che accorrere verso altri che ci sono ignoti? Così la coscienza ci rende tutti codardi, e così il colore naturale della risolutezza è reso malsano dalla pallida cera del pensiero, e imprese di grande altezza e momento per questa ragione deviano dal loro corso e perdono il nome di azione<sup>18</sup>.

Penso sia interessante vedere come lo “stesso problema” sia trattato dal Buddha. Troviamo nell’*Alagaddūpamasutta*, il *Discorso dell’esempio del serpente*<sup>19</sup>:

Una persona ordinaria, o monaci, che non ha ricevuto gli insegnamenti [...] concepisce la forma materiale nel modo seguente: «Questa è mia, questa sono io, questa è il mio sé». [...] così la sensazione: «Questa è mia, questa sono io, questa è il mio sé». Così vede la percezione: «Questa è mia, questa sono io, questa è il mio sé». Così vede le formazioni: «Queste sono mie, queste sono io,

<sup>18</sup> W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena I.

<sup>19</sup> *Majjhima Nikāya*, 22.

queste sono il mio sé». Essa vede nel modo seguente ciò che è visto, udito, toccato, conosciuto, incontrato, cercato e mentalmente considerato: «Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé». E anche il seguente punto di vista: «Questo è il sé. Questo è il mondo; dopo la morte io sarò permanente imperituro, eterno, non soggetto a cambiamento; durerò per l'eternità», anche questo punto di vista egli considera così: «Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé». O monaci, un nobile discepolo, che ha ricevuto gli insegnamenti [...] percepisce la forma materiale nel modo seguente: «Questa non è mia, questa non sono io, questa non è il mio sé». Così egli vede la sensazione: «Questa non è mia, questa non sono io, questa non è il mio sé». Così intende la percezione: «Questa non è mia, questa non sono io, questa non è il mio sé». Così vede le formazioni: «Queste non sono mie, queste non sono io, queste non sono il mio sé». Egli concepisce nel modo seguente ciò che è visto, udito, toccato, conosciuto, incontrato, cercato e mentalmente considerato: «Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio sé». E anche il seguente punto di vista: «Questo è il sé. Questo è il mondo; dopo la morte io sarò permanente imperituro, eterno, non soggetto a cambiamento; durerò per l'eternità», anche questo egli considera così: «Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio sé». Poiché egli intende così queste cose, non è agitato da ciò che non esiste<sup>20</sup>.

### *Leggere il non fare*

Nel quadro d'insieme proposto dalla *Yogācāra/Vijñānavāda* oltre alle sei "coscienze sensoriali" intervengono altre due parti funzionali della mente: *kliṣṭamanas* (lett. "mente macchiata, contaminata"), è l'area mentale del risentimento e delle passioni, dove architettiamo sia i tiri mancini sia le opere di carità<sup>21</sup>, la

<sup>20</sup> Trad. a c. di F. Sferra, Gnoli I, 2001, 240 s. Questo *sutta* o discorso, fa parte del *Canone Pali*, la sua stesura precede di alcuni secoli la scuola *Yogācāra/Vijñānavāda*. Il riferimento al serpente che troviamo nel titolo deriva dal fatto che, come è spiegato all'inizio del *sutta*, tentare di usare l'insegnamento per ottenere qualche cosa di mondano è come afferrare un serpente (velenoso) nel modo sbagliato.

<sup>21</sup> Sono dette "macchie" sia le ribalderie sia le opere di bene concepite con *kliṣṭamanas*: all'interno della normale logica mentale non è possibile motivare un pensiero con limpida purezza, ovvero che non abbia alcun legame con

parte di noi che calcola, giudica e sceglie le intenzioni alle spalle del nostro agire, in pratica lo strumento con il quale costruiamo nel presente le cause, i semi che determineranno la qualità di ciò che ora è futuro, domani sarà un altro presente e dopodomani il passato. Infine viene proposta un'ottava parte o funzione della mente, una "zona mentale" passiva che si trova fuori dal nostro controllo: *ālayavijñāna* la "dimora, deposito o flusso della coscienza"<sup>22</sup>, che accoglie, trattiene e a suo tempo restituisce i ricordi assieme agli altri effetti<sup>23</sup> delle mille cause sottili, interiori, che attiviamo ogni giorno e che donano una sorta di continuità alla mente; è proprio questa apparente continuità che permette di illuderci riguardo alla qualità "privata" e autonoma del nostro esserci. Al mattino, quando ci svegliamo, la convinzione di sapere chi siamo poggia sul flusso di pensieri che emergono da *ālayavijñāna*, la dimora della coscienza, un susseguirsi di ricordi riguardo ai nostri impegni per la giornata assieme al nome e al ruolo delle persone attorno a noi e, in modo più o meno romanizzato, unito a scene di avvenimenti di cui siamo stati protagonisti o testimoni e che formano la cosiddetta identità personale, un insieme di mutevoli ricordi che compongono la nostra vicenda in modo diverso da quella altrui.

un qualche interesse. Per cui compiere il bene per guadagnare meriti, la vita eterna, il paradiso, realizzare la giustizia, il bene comune ecc. è comunque una macchia, un'impurità, lascia una traccia, un seme che produrrà ancora *duḥkha*. La bontà umana non è mai perfettamente gratuita. Il "pensiero privo di appoggi", cfr. MYM-GI *SdD*, 119 s., è oltre, al di là, fuori di *kliṣṭamanas*, per questo si parla di *prajñāpāramitā*, la "saggezza che è andata al di là".

<sup>22</sup> Per *vijñāna* cfr. *supra*, cap. I, n. 17. *Ālaya* significa "casa", "abitazione", "dimora" ma anche "ricettacolo" o "deposito". *Citta-saṃtāna*, "fiume, corrente o flusso di coscienza" è una funzione/attività "svolta" dalla parte fenomenica di *ālayavijñāna*, il susseguirsi dell'emersione nel presente dei semi maturi del passato che, se non lasciati svanire, se rimuginati ancora torneranno nel futuro; un flusso di affioramenti che dà apparente continuità alla nostra coscienza giornaliera. Quando in quiete, non sollecitata, *ālayavijñāna*, pura e priva di attributi coincide con *tathāgatagarbha*, il seme-radice-grembo del Buddha. Così da un lato *ālayavijñāna* consiste nei semi del rovello futuro, dall'altro è il grembo (*garbha* deriva dalla radice *graph* o *grab*, "concepire") del *tathāgata*, il seme o potenzialità di essere Buddha, cfr. MYM, I, 217 ss.

<sup>23</sup> Più propriamente "semi" che giunti a maturazione emergono come ricordi, associazioni ecc. e che, se non lasciati svanire, divengono a loro volta cause che producono altri semi, e così via senza fine.

Grazie a questo modello funzionale è possibile leggere la pratica dello *zazen*, il sedersi in pace, attraverso delle immagini: quando, seduti immobili in silenzio lasciamo volar via i pensieri e le emozioni che sorgono, il magazzino dei semi a poco a poco si svuota. Spesso occorrono anni e anni per liberare significativamente il “magazzino”<sup>24</sup> perché nel frattempo – a volte durante lo stesso *zazen* – produciamo altri semi, avviluppandoci in sogni e diatribe con altri e con noi stessi. Tuttavia procedendo con tranquilla costanza, gli intervalli tra il sorgere di un pensiero e il successivo aumentano. Possiamo allora lasciar adagiare la nostra coscienza “sul fondo” dove improvvisamente il pensiero sgorga. Sia che questo avvenga, o meno. Poi, siccome prima o poi fa capolino e sgorga, se manteniamo desta *manovijñāna*<sup>25</sup> “vediamo” il pensiero ed esso scompare<sup>26</sup>. Se *manovijñāna* non è desta prende il volo e cominciamo a immaginare, a sognare; oppure emozioni e desideri si intrecciano e *kliṣṭamanas* ci fa vivere una tempesta dalla quale, uno dopo l’altro, cadono gravidi semi.

I limiti della cosmologia *Yogācāra/Vijñānavāda*, qui, possono condurre ad un errore pericoloso: potremmo concepire e trattenere la convinzione che le cose stiano davvero così, oppure di aver finalmente raggiunto la meta, il limite e di trovarci dove dovremmo essere, quando invece l’infinito è nel procedere liberi nell’infinito. Un modello non è che un sogno anche se è un poco più accattivante di altri, ed è costruito al solo scopo di

<sup>24</sup> Quando *ālayavijñāna*, la dimora passiva della coscienza, è in quiete e non vi immettiamo nuovi motivi di agitazione, scompare in quanto fenomeno, se ne perdono le tracce nel mondo rappresentabile. Come fenomeno messo in movimento dalla nostra agitazione è disponibile alla descrizione e all’analisi, nell’altro aspetto sfugge ad ogni considerazione.

<sup>25</sup> Cfr. *supra*, cap. I, n. 17. *Manovijñāna*, desta e priva di oggetto – ovvero priva di percezione sensoriale e di contenuto di pensiero – non “esiste” in senso fenomenico, permettendo così il dimorare su un piano infinitamente più ampio, dove anche “dimorare” non ha senso in assenza di luogo e di soggetto.

<sup>26</sup> Nel manuale cinese di *zuochan/zazen* chiamato *Zuochanyi*, a sua volta parte del codice monastico *Chanyuan qingui* compilato nel 1103 dal monaco cinese Changlu Zongze, troviamo: «Quando compare un pensiero siatene subito consapevoli; non appena ne sarete coscienti scomparirà», cfr. MYM, II, 154 s.

soddisfare la nostra voglia di capire, in un modo funzionale alla pratica.

Il punto per noi importante è: il modello proposto è efficiente nel far scomparire *dubkha* nella nostra vita? È adatto per edificare un modo di vita che non produca *dubkha* o che, laddove ugualmente compaia, sia possibile farlo sciogliere e scomparire? Le creazioni della mente riguardo a sé stessa devono essere messe alla prova con la massima severità rispetto a questi quesiti e non per stabilire se sono in grado di soddisfare ogni problema umano: dobbiamo fare attenzione a non gettar via, delusi, la medicina per la cura di *dubkha* perché, ad esempio, essa non ci sa dar ragione dell'origine della vita sulla terra, dell'esistenza o meno di Dio, del senso oggettivo dell'esistenza, della formazione dell'universo o sul perché le cose stiano come stanno.

### *I conti solo alla fine*

Da quanto detto sino ad ora potremmo dedurre che, se vogliamo edificare salvezza con la nostra vita, occorra un grande controllo sulle nostre condizioni interiori ed esteriori, al fine di agire senza la cappa limitante di *avidyā* e attivare comportamenti che non producano *dubkha* ma che abbiano tra le loro conseguenze gioia, felicità e infine l'ingresso nel regno del *nirvāṇa*.

Uno degli errori moderni, che a suo tempo ho vissuto sulla mia pelle<sup>27</sup>, è quello di ritenere che il paradiso sia un benefit garantito, possibilmente gratis, per l'uomo in questa vita; un bene tra gli altri da produrre con gli strumenti giusti: il luogo giusto, con le persone giuste, facendo le cose giuste. Non so il perché, ma so che certamente non è così. Il mito di fondazione giudaico cristiano ci parla di una cacciata dell'uomo dal paradiso terrestre e di una maledizione:

Alla donna disse: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà». All'uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce di

<sup>27</sup> Cfr. MYM-GI *SdD*, 43 s.

tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Col dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!»<sup>28</sup>.

Nella cultura buddista non vi è nulla di simile anche se alcuni, ovviamente in Occidente, leggono la presenza di *avidyā* – in quanto condizione di base di ciascuno – come una sorta di traccia o effetto del peccato originale.

Forse la rosa di Silesius che «è senza perché, fiorisce perché fiorisce; non pensa a sé, non si chiede se la si veda oppure no» non compie alcuno sforzo; forse. Tuttavia vedendo giorno per giorno i piccoli grandi drammi che avvengono anche in un vaso da fiori pare che la vita, nel risolversi verso la morte, anche nei mondi più elementari comporti difficoltà e insuccessi. Coloro che provano a seguire la via del “senza sforzo” li troviamo nel daoismo<sup>29</sup> ma temo che anche per seguire la via del “senza sforzo” occorra una grande fatica, per esempio la fatica del rinunciare a scegliere.

Come sempre, l'insegnamento buddista non si dedica a giustificare o teorizzare il perché siamo esclusi dal “paradiso terrestre”<sup>30</sup> ovvero perché su questo mondo non vi sia alcun luogo al riparo dal dolore, ma si occupa della strada che protegge dal male, lo limita e riduce, poi va oltre i paradisi, terrestri e celesti. L'affermazione che “questo mondo è dolore-*duḥkha*”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> AT, *Genesi* 3,16-19.

<sup>29</sup> MYM, II, 70, 188.

<sup>30</sup> Anche nella leggenda di fondazione del buddismo, la biografia iconografica del Buddha, vi è un'immagine che rammenta il paradiso terrestre: il palazzo e il giardino dove il padre aveva recluso Siddhārta per escluderlo da ogni male e ogni bruttura. Però, a rimarcare ancora la differenza tra il buddismo e le religioni abramitiche, Siddhārta non fu cacciato, lasciò volontariamente il piccolo paradiso in cui viveva perché, come Adamo ed Eva, non se ne accontentò. Ma diversamente dal primo uomo e dalla prima donna si mise in cerca del vero paradiso, il nirvana.

<sup>31</sup> *Sarvaṃ duḥkham*: «tutto è *duḥkha*» disse il Beato; *duḥkham-eva sarvaṃ vivekināḥ*: «ogni cosa è *duḥkha* per chi è in grado di discernere» gli fa eco PATANJALI, *Yogasūtra*, II.15. Patanjali, vissuto forse attorno al V secolo a.C., è

presente in tutto il buddismo delle origini, è un'affermazione estremamente complessa e stratificata; intesa nel senso che qui ci riguarda più direttamente significa che il dolore fa parte anche della via che conduce alla liberazione dal dolore. Abbiamo già accennato<sup>32</sup> al dolore spirituale che nasce dalla consapevolezza che zazen ci “ruberà” tutto, ossia il dolore che si prova nel lasciar andare, nel non considerare più l'esistenza del “mio”, nel disinteressarsi volontariamente di ciò che sino a quel momento ci era caro, pur nella consapevolezza che la libertà generata da quel lasciare non sia lontanamente paragonabile a ciò che è lasciato.

Tuttavia non è solo questo: il comportamento virtuoso è una via di errori e dimenticanze, *avidyā* ci avvolge stretti proprio mentre pensiamo di averla gabbata:

Noi certo sappiamo che la Legge è spirituale. Ma io sono un essere debole, schiavo del peccato. Difatti non riesco nemmeno a capire quel che faccio: non faccio quel che voglio, ma quel che odio. Però se faccio quel che non voglio, riconosco che la Legge è buona. Allora non sono più io che agisco, è invece il peccato che abita in me. So infatti che in me, in quanto uomo peccatore, non abita il bene. In me c'è il desiderio del bene, ma non c'è la capacità di compierlo. Infatti io non compio il bene che voglio, ma faccio il male che non voglio<sup>33</sup>.

Se leggiamo le parole di san Paolo con la “nostra” griglia interpretativa, possiamo dire che l'espressione “il peccato che abita me”, che indica la causa del mio agire in senso contrario a quello che vorrei, è una rappresentazione di quella torbidità interiore, assenza di chiarezza sul nostro reale interesse, che sin qui abbiamo chiamato *avidyā*<sup>34</sup>.

considerato il fondatore della scuola *Raja Yoga*, mise per iscritto insegnamenti più antichi nel componimento detto *Yogasūtra*.

<sup>32</sup> Vedi *supra*, cap. 0, § *Libertà dolorosa*.

<sup>33</sup> *Rm* 7,14-18.

<sup>34</sup> *Avidyā* e *tr̥ṣṇā* sono termini a vasto raggio, occorre molta penetrazione per vedere ogni volta il loro funzionamento/presenza alle spalle di *duḥkha*. In molti testi (per es. cfr. *Saleyya suttā*, il *Discorso di Sala*, noto anche come il *Discorso dei brahmini di Sala*, *Majjhima Nikāya* 41) vengono date spiegazioni più dettagliate in cui si descrive il lavoro della mente quando “incontra” un oggetto. Da questo incontro (che, a livello mentale, è sem-

Un particolare da notare nella citazione di san Paolo è che “male” e “peccato” vengono usati separatamente per indicare aspetti o momenti spirituali diversi. In ambiente buddista questo non avviene. Per esempio, nel buddismo delle origini si usa un termine unico, *pāpa*<sup>35</sup> (identico in pali e in sanscrito), che indica sia il male che l'errore, il peccato. L'errore etico è esso stesso il male; la conseguenza di questo errore, attraverso strade fuori dal nostro controllo, è il dolore-*duḥkha*. Identificare il male con l'errore, con il “fare quel che non voglio” nelle parole di Paolo, porta a non concepire “il male” in quanto oggetto distinto, a sé stante, perciò ci sottrae alla tentazione di assegnargli una condizione autonoma, personalizzata, per esempio come un'entità detta “satana”.

In un'ottica buddista il nemico<sup>36</sup> non è il Male, piuttosto il limite più duro di questo mondo è la morte e tutto ciò che ad essa conduce, con il suo carico di sofferenza e disperazione:

*Non c'è luogo sulla terra  
non caverna di montagna  
non oceano né cielo  
dove la morte non allunghi su di te la mano  
[...]  
Come il pastore  
conduce il gregge al pascolo  
vecchiaia e morte*

pre un'auto-creazione) si possono manifestare i tre “veleni radice” o *mūla kleśa*: 1 avidità/brama/attaccamento, 2 astio/odio/aggressività, 3 stupidità/illusione/distorsione. Per questo in molti componimenti si mette in guardia primariamente nei confronti dei “tre veleni/torbidità/inquinamenti” della mente, per es. cfr. *Dhammapada* 3-5, 7, 11.

<sup>35</sup> Sia aggettivo che sostantivo, significa “cattivo” “malato” “malvagio” e anche “peccato” “vizio” “crimine” “colpa” “errore”, cfr. *SED M. Monier-Williams*, 618. Cfr. *Dhammapada* 116-128.

<sup>36</sup> L'etimo di “satana” rimanda all'ebraico *śātān*, “nemico” “avversario” “oppositore”, ora inteso sempre con significato fortemente negativo quale “il genio del male”, mentre anticamente per gli israeliti indicava «un essere soprannaturale che denuncia, davanti al tribunale di Dio, l'uomo malvagio e lo contrasta», nell'AT (*Gb* 1,6 e 2,7) *śātān* svolge il ruolo di una sorta di collaboratore di Dio, benché in contraddizione (*Zc* 3,1). Cfr. G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, cit., I, 147. *Śātān* è, a sua volta, dal sumero *sà-tam*, *ivi*, 148.

*sospingono gli esseri viventi*<sup>37</sup>

Ma anche l'assoluta negatività della morte può diventare occasione di luce:

*Chi è litigioso dimentica  
che moriremo tutti;  
non ci sono litigi  
per il saggio che riflette sulla morte*<sup>38</sup>.

Una luce che, per condurci ad una salvezza reale, brilla in un cielo diverso: la salvezza da *duḥkha* non è possibile con mezzi normali. Non vi è un'alchimia di cause o assenza di cause, di concentrazione e conoscenza, comportamento virtuoso e abilità nel destreggiarsi tra regole e dottrine, una formula che possa essere calcolata, pensata e attuata e che ci garantisca dalla libertà dal dolore. Questo significa *tutto è dolore*.

Nelle parole di Eihei Dōgen:

Coloro che pensano che le faccende del mondo intralcino il *buddhadharma*, sanno soltanto che nel mondo non vi è [traccia di] *buddhadharma*, ma ancora non sanno che nel mondo di buddha non vi è nulla di mondano<sup>39</sup>.

Il funzionamento dell'insegnamento, la sua essenza, non è parte del gioco di causa effetto e quando quell'insegnamento è posto in funzione ogni cosa è in una nuova prospettiva. L'in-

<sup>37</sup> *Dhammapada* 128 e 135. Cfr. *Dhammapada*, a c. di Ajahn Munindo, cit., 44 e 46.

<sup>38</sup> *Dhammapada* 6, *ivi*, 6.

<sup>39</sup> *Shōbōgenzō Bendōwa*, risposta alla domanda XIV, traduzione di G.J. Forzani, da un inedito. In originale la frase è: いはむや世務は仏法をさふとおもへるものは、ただ世中に仏法なしとのみしりて、仏中に世法なき事をいまだしらざるなり, traslitterata solitamente con: *ivanya semu wa buddhō wo sō to omoeru mono wa, tada sechū ni buddhō nashi to nomi shirite, buccū ni sehō naki koto wo imada shirazaru nari*. Forzani propone altre due alternative, equivalenti, alla seconda parte della traduzione: «... ma ancora non sanno che nel mondo di buddha non vi è nulla secondo il mondo». Oppure: «... ma ancora non sanno che nel mondo di buddha tutto è *buddhadharma*».

segnamento del Buddha non può essere trovato tra le cose del mondo ma non vi è un altro mondo nel quale porlo in atto.

## IV. L'ingiustizia buddista

### *La fuga impossibile*

Considerata la quantità di pensiero che vi fu dedicata nella cultura religiosa indiana durante il millennio che precedette l'era volgare, uno dei problemi che più premevano a coloro che colà dedicavano la propria vita alla pratica religiosa verteva sul perché vi fossero persone stupide e altre intelligenti, ricchi e poveri, persone nate in condizioni disastrose – fisicamente, culturalmente, economicamente, socialmente – e persone nate invece nell'agio e nell'abbondanza.

Il mito vedico della creazione secondo il sacrificio cosmico del *Mahāpuruṣa*<sup>1</sup> fornisce sia l'archetipo del meccanismo creativo, sia una ragione inamovibile e chiara alla presenza delle diversità sociali nell'articolazione delle attività umane. Da quel mito discende infatti che l'atto creativo originario è un sacrificio e perciò la riproduzione del sacrificio è l'atto, azione o *karma*<sup>2</sup> per eccellenza che partecipa alla creazione e inoltre quel mito

<sup>1</sup> L'inno X, 90 del *Rgveda*, detto *Puruṣa sūkta*, è dedicato al *Puruṣa*, o *Mahāpuruṣa*, l'Essere Cosmico o Uomo Cosmico dall'enorme corpo, dal cui smembramento sacrificale è creato l'intero universo, comprese le classi sociali.

<sup>2</sup> Forma occidentalizzata (in sanscrito la forma *karma* si usa solo nei composti) di *karman*: "atto" "azione" "performance". Il termine deriva dalla radice verbale *kr* "fare", "compiere", "effettuare" ma anche "causare", corrispondente al greco antico *krainō* "realizzare": «Che denota l'autorità sovrana esercitata dal re, autorità che emana direttamente da Zeus stesso, inoltre trasmette la nozione che il re autorizza il compimento di un'opera, un'azione e che conferma che essa sarà eseguita»; cfr. Harvard University: <http://urlin.it/20c6a>. Il corrispettivo latino è *creo*, "creare".

certifica che le classi sociali<sup>3</sup> sono state create assieme al mondo<sup>4</sup>. Si pensa che, inizialmente, l'appartenenza alla classe non fosse assunta per nascita ma in seguito al ruolo e alle responsabilità che la persona ricopriva, poi – a partire forse dal X sec. a.C. – l'appartenenza ad una classe fu determinata per nascita dando inizio al sistema delle caste. Quindi la presenza *ab initio* delle classi (poi caste<sup>5</sup>) dà conto dell'articolazione delle funzioni sociali ma non spiega perché una determinata persona nasca svantaggiata e un'altra, al contrario, nasca negli agi o intelligente, bella, sana, forte ecc.

Nel bramanesimo il sacrificio, soprattutto di animali vivi, riproduce il sacrificio primordiale e permette all'offerente di ottenere in futuro, anche dopo la morte<sup>6</sup>, condizioni migliori. Fu nelle *Upaniṣad* più antiche<sup>7</sup>, quindi tra il IX e il II secolo a.C., che venne a formarsi l'embrione della concezione – divenuta poi radicata credenza in tutta la cultura indiana – che l'atto, l'azione o *karma* determina non solo le condizioni della vita presente ma anche quelle di vite future. Le quali, proprio in relazione alla qualità etica<sup>8</sup> delle azioni compiute nella vita appena con-

<sup>3</sup> *Brahmana*: sacerdoti e insegnanti. *Kshatrya*: re, guerrieri e amministratori. *Vaishya*: agricoltori, mercanti, uomini d'affari. *Shudra*: servitori e operai.

<sup>4</sup> *Rgveda*, X, 90-11,12.

<sup>5</sup> Il sistema delle caste è una piaga che accompagna la storia dell'India da tempi molto lontani. La loro origine risale alla penetrazione degli Arii, forse nella seconda metà del terzo millennio a.C. Si pensa che gli invasori, forse gli accadi di Sargon il Grande (regn. 2334-2279 a.C.), recepirono stratificazioni sociali già consolidate nella elaborata civiltà della valle dell'Indo e usarono il meccanismo castale per tener separati i ruoli dei dominatori da quelli dei dominati. Di questa funzionalità c'è traccia nel termine sanscrito *varna* (lett. "colore del viso") che indica le principali caste e che riflette l'originaria differenza tra gli invasori chiari e i dravidici indigeni scuri, una differenza che nell'India del nord appare ancora oggi in modo percettibile nel colore della pelle chiara degli appartenenti alle due caste superiori rispetto agli altri, più scuri.

<sup>6</sup> Nei Veda non si parla ancora di vite future se non di un "ritorno ai padri", con una scontata continuità tra la vita e la morte.

<sup>7</sup> Si ipotizza che le 14 *Upaniṣad* vediche, le più antiche, siano state composte tra il IX e il III-II secolo a.C.

<sup>8</sup> È scontato che gli effetti pratici, concreti delle azioni si esauriscono più velocemente. La pietra da me urtata che rotola a valle danneggerà una certa casa poi esaurirà la sua energia. Una volta riparata la casa, presto non vi saranno più conseguenze concrete. Se, invece, la pietra l'ho lanciata apposta – o così si crederà – per creare danni, per ferire o per uccidere allora le con-

clusa e nelle precedenti<sup>9</sup>, ovvero al *karma* accumulato, possono svolgersi negli inferi, tra gli animali, tra gli uomini, tra vari tipi di esseri più o meno celesti o tra gli dèi. Ciascuno di questi viventi, mentre incessantemente produce altro *karma*, riceve nel frattempo gli effetti di quello precedente e il combinato tra gli effetti del passato e la continua produzione karmica nel presente determina nuovamente sia le condizioni della vita attuale sia quelle della vita futura: una prigione perpetuata in infiniti corpi e circostanze, alcune positive altre negative, ma comunque un labirinto senza uscita<sup>10</sup> all'interno del quale la tonalità dominante è *dubkha*. Anche nei casi più felici, frutto dei più grandi meriti, ogni esistenza fronteggia innumerevoli perdite, malattie, vecchiaia e morte e la sola prospettiva è quella di ripetere il ciclo, forse in peggio. È questa la visuale induista che porta a vedere nell'asceti, nel rifiuto netto dell'esistenza secondo il mondo, l'unica possibilità di salvezza.

In questa concezione cosmologica, il meccanismo delle rinascite è reso possibile da un'altra convinzione pregressa: la credenza nell'*ātman*<sup>11</sup>. Termine che compare già nel *Rgveda* ma che nelle *Upaniṣad* raggiunge la piena maturazione e collocazione<sup>12</sup> anche fisica: l'*ātman*, o sé individuale risiede nella cavità del cuore<sup>13</sup> ed è della stessa natura del *Brahman*, il sé cosmico, ma a causa di *avidyā* continuiamo a produrre *karma* contaminando, appesantendo l'*ātman* e così rimanendo avvolti nel *saṃsāra*, separati da(l) *Brahman*. Gli asceti della foresta, i rinuncianti "spostarono" l'oggetto del sacrificio; non più animali sacrificati agli dèi per ottenerne in cambio vantaggi ma il "sacrificio

seguenze sottili possono, da un lato, riprodursi in generazioni di inimicizie e tribolazioni, dall'altro modificare la qualità di questa mia vita e, per chi così crede, di quelle future.

<sup>9</sup>Secondo alcuni conteggi antichi (sarebbe meglio dire "ipotesi"), gli effetti più persistenti possono riverberarsi sino alla settima vita successiva.

<sup>10</sup>Il *saṃsāra*, "continuo scorrere [della vita]".

<sup>11</sup>Letteralmente "soffio", dalla radice verbale *an*, "respirare", come il latino *anima* e il greco *ànemos* "soffio", "vento".

<sup>12</sup>Cfr. A. RIGOPOULOS, *Introduzione ai testi tradotti*, in *Hinduismo Antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano 2010, LXXXII.

<sup>13</sup>*Ibid.*

interiore”<sup>14</sup>, dove quello che va sacrificato non è più altro da sé bensì tutta la propria individualità al fine di eliminare ogni traccia di *karma* e permettere all’*ātman*, alleggerito, svuotato di ogni “impegno” futuro, di identificarsi nel *Brahman*.

In una realtà in cui la presenza dell’*ātman*, della vita individuale indistruttibile, è considerata sicura, certa, è evidente che la possibilità da parte di azioni o cause passate e presenti di sviluppare i loro effetti diventa molto più ampia: neanche la morte permette di sfuggire al *karma* perché gli effetti delle mie azioni si legano all’*ātman* e lo accompagnano come un’ombra in questa e nelle rinascite successive. Un incubo.

Il messaggio del Buddha, ossia la testimonianza di un uomo che ha sconfitto quell’incubo, contiene una forte negazione: *anātman*! Relativamente semplice comprendere il significato della parola<sup>15</sup> è invece difficile coglierne le implicazioni e il senso che questa negazione ha per noi. Allo stesso tempo il Buddha indicò *pratītyasamutpāda*, la mutevole relazione di dipendenza di ogni fenomeno o esistenza, quale chiave di lettura efficiente del funzionamento del mondo al fine di comprendere il suo insegnamento. La credenza nella reincarnazione, più precisamente nella rinascita, era – e in buona parte lo è ancora – profondamente radicata in tutta la cultura popolare, filosofica e religiosa dell’India del suo tempo; poiché non si trattava di un problema determinante, invece di opporvisi rischiando probabilmente il ridicolo se non l’ostracismo, il Buddha inglobò tale credenza in alcune parabole<sup>16</sup> utilizzandola per sostenere la necessità del comportamento etico. In un’ottica puramente buddista dove il problema è “solo” *duḥkha*, non ha particolare importanza se le condizioni di nascita in questa vita siano determinate dal *karma* accumulato nelle vite precedenti oppure no; il problema dato

<sup>14</sup> «Il passaggio cruciale dal “sacrificio esteriore” della vecchia teologia vedica al “sacrificio interiore” della nuova teologia della rinuncia, ove quello che va sacrificato è la propria individualità psico-fisica, merita di essere sottolineato. La rinuncia scaturisce infatti dalla purificazione dell’intenzione ed è condizione essenzialmente interiore [...] Tutta la propria vita diventa una pratica di oblazione, di dono», *ivi*, LXXVI.

<sup>15</sup> Letteralmente *anātman* è “non-*ātman*”.

<sup>16</sup> In particolare nelle *Jātaka*, letteralmente “vite anteriori”, 547 storie relative ad altrettante vite anteriori del Buddha.

è uscire dal meccanismo che trasforma in *duḥkha* tutto ciò che viviamo, e sia che tale meccanismo funzioni all'interno di una sola vita, sia che si sviluppi moltiplicato in molte vite, la soluzione proposta dal Buddha è definitiva, qualora venga applicata ora e per sempre.

Volendo avanzare delle ipotesi, se osserviamo accuratamente il combinato *anātman/pratītyasamutpāda*/rinascita ci appare evidente che esso genera un groviglio di contraddizioni, tuttavia il Buddha non ha mai sostenuto che l'esistenza abbia a che vedere con una logica priva di contraddizioni o che la vita del mondo, la nostra vita, sia comprensibile nel suo manifestarsi o nelle ragioni che l'hanno generata. Qualora valutassimo alla luce della logica un processo che consiste nel continuo nascere di miliardi di esseri viventi al solo apparente scopo di morire, tutto ciò rischierebbe di apparire come una grottesca, insensata, enorme, inutile produzione di patimenti. Occupandosi d'altro, il Buddha non ha mai preso posizione né sul problema delle rinascite né sulla logica o l'assurdità di "tutto questo".

### *Libertà nell'impossibile*

Per quanto l'insieme di conseguenze riassunto nella formula "legge di causa ed effetto" si collochi al posto di ciò che nella cultura occidentale è ascritto al caso, alla provvidenza, al destino, alla fortuna o al volere di Dio e indichi noi stessi quali principali responsabili – in senso etico – di ciò che ci accade, questo non significa che siamo in condizioni di prevedere il futuro. Seppure sia possibile dire che cause buone abbiano effetti buoni e che cause cattive abbiano effetti cattivi per cui si può costruire una vita intessuta di bene o una vita intessuta di male, tuttavia una volta gettata una causa nel tempo/vita le infinite connessioni che quella causa stabilisce con le altrettanto innumerevoli cause/effetti in atto nel nostro mondo sono imprevedibili nei loro sviluppi. Pur in una situazione estremamente limitata quale è quella di un biliardo, solo un grande campione è in grado di annunciare, prima, in modo attendibile e con buona approssimazione la posizione che assumeranno tutte le biglie dopo che avrà compiuto il

suo tiro. Ma nessuno sa, prima, come si comporterà la biglia che ci cade di mano o che lanciamo in modo maldestro.

A posteriori invece, il fatto che il nostro tempo/vita sia composto dagli effetti di cause ora passate è facilmente verificabile, come pure è chiaro che queste cause, direttamente o indirettamente, sono state attivate da me: se sono qui seduto, così vestito, a quest'ora, in questo luogo, alla mia età, con questi oggetti, in compagnia di queste persone... ecco, tutte queste cose sono percorribili a ritroso nel tempo e sarà possibile (se la memoria ci aiuta) vedere la causa da noi attivata o che avremo contribuito ad attivare e poi quella prima e quella prima ancora e ancora, che hanno fatto sì che nella tasca destra io abbia una castagna d'India e che il tavolo sul quale sto scrivendo "in realtà" sia parte di un'antica macchina per cucire.

Guardando invece dalla parte opposta, ossia verso il futuro, la biglia che mi cade di mano potrebbe saltellare sul pavimento sino a che qualcuno la raccolga esaurendo così la vita/effetti della mia sbadataggine oppure, cadendo dalla mano alla sponda del biliardo potrebbe rimbalzare con un'angolazione tale da farla uscire dalla finestra e precipitare dritta dritta su... Sudando freddo ci affacciamo temendo il peggio ma sino a che non vediamo il foro sul parabrezza della nostra auto parcheggiata proprio lì sotto, non sappiamo se ci siamo trasformati in un assassino o se la biglia si sia fermata sulla fioriera appesa al davanzale. Se nel contemplare il parabrezza sfondato penseremo che è quello che ci siamo meritati per la nostra sbadataggine, forse ci sentiremo meglio, ma... sarebbe un pensiero totalmente arbitrario. Le biglie da bigliardo, di solito, non contengono un sensore che le porta a muoversi in modo punitivo per chi le lascia cadere. Altrettanto arbitrario sarà attribuire alla sfortuna, al fato, al destino o alla Divina Provvidenza i danni provocati dalla biglia alla nostra auto nuova perché è evidente che siamo i principali responsabili del danno: non è il destino che fa volare biglie da bigliardo dalla finestra, occorre la nostra indispensabile, fattiva collaborazione. Tutto sommato, comunque, ci è andata bene: potremmo essere in prigione dopo un doloroso processo per omicidio più o meno volontario, visto che il giudice non ha creduto alla casualità del fatto che abbiamo fatto volare una biglia

dalla finestra proprio mentre passava quel nostro vicino di casa, proprietario del simpatico cagnone che ci tiene svegli la notte e, sempre per caso, l'abbiamo centrato in pieno. Se la buona mira del caso non è una prova facilmente accettata dai tribunali degli uomini questo non dipende solo dal bieco scetticismo di chi, facendo il giudice, svolge un lavoro in cui se ne sentono di tutti i colori: se la biglia è partita dalla mia mano, tutta o parte<sup>17</sup> della responsabilità dei danni causati ricade su quel "me" che così ha mosso la mano.

Ed è esattamente a questo punto che il buddismo propone il salto di discontinuità<sup>18</sup> che apre le porte alla libertà da *duḥkha*, non già anche alla libertà dalla prigione; piuttosto, essendo liberi in prigione questa non sarà più solo una prigione<sup>19</sup>. Come abbiamo visto, l'ipotesi proposta dal buddismo è che "io" che lancio... pardon: io che sbadatamente lascio cadere la biglia mentre passa quel brav'uomo, e "io" davanti al giudice siamo due cose diverse, formate in tempi diversi da elementi che nel frattempo sono cambiati. Inoltre queste "due cose diverse", vista la loro precarietà fantasmatica, non si possono neppure dire esistenti a tutti gli effetti, sono simili alle immagini che appaiono su uno schermo televisivo. In una tale situazione parlare di "rinascita" e per di più di cumulo di effetti, *karma*, che "passano" da una vita all'altra è come voler camminare sull'acqua sperando che essa, almeno per una volta, ci sostenga: *anātman*, significa assenza di vita individuale autonoma, continuativa, permanente, ed è diretta conseguenza di *pratītyasamutpāda*, ovvero che ogni cosa, ogni fenomeno, ogni essere di questo mondo non è altro da un elevato numero di cause concomitanti, in continuo mutamento, le quali a loro volta esistono solo nelle conseguenze o effetti delle relazioni che hanno i loro componenti. *Anātman* significa che

<sup>17</sup> Lasciamo qui spazio a ogni tipo di concorso di... causa, quale per esempio quella di chi ha posto un biliardo troppo vicino ad una finestra.

<sup>18</sup> Credo lo si possa considerare un mutamento ontologico. Cfr. M. ABE, *Buddhism and interfaith dialogue*, cit., 197.

<sup>19</sup> «Lo stesso andare e venire del mondo, dipendente e condizionato da altro, è, non dipendente e condizionato da altro, il *nirvāṇa*. Tale l'insegnamento», cfr. NĀGĀRJUNA, *Mādhyamakakārikā*, *Le stanze del cammino di mezzo*, XXV, 9.

al cessare delle cause che fanno esistere questo “me”, anch'esso scompare.

Tuttavia qui si apre un problema particolarmente spinoso: se io sono e non sono e soprattutto se quel che ero prima e quel che sono ora sono due “cose” diverse, allora: chi sono? Come posso definire un “me”, che è anche un “non me”, aleatorio e sempre diverso?

Il buddismo in questo non ci è d'aiuto, non si occupa di stabilire teorie per dire né chi io sia né se io ci sia oppure no. In tutto il processo-vita la proposta è occuparmi di “me” in un modo così profondo che problemi quali esserci e non esserci, bene e male non sono più alle viste, un modo che permette alla libertà in prigione di essere effettiva. Impariamo a dar vita a un nessuno rendendolo qualcuno in relazione con tutti e con tutto e poi, qui sta il difficile, impariamo a valutare, decidere e agire senza lasciare tracce, senza voler segnare punti a favore o a sfavore. Questo è possibile usando le facoltà “esterne” al pensiero nell'intervenire nella realtà a fine di bene<sup>20</sup>.

Il fatto di adoperarsi a fin di bene, pur in un ambiente in cui non vi sono più riferimenti oggettivi di merito, è importante perché il nirvana, per esistere e non essere una fantasia, ha bisogno di un ambiente a lui consustanziale, dello stesso segno del bene e di ciò che siamo al dissiparsi di *avidyā*. Il primo dei voti del *bodhisattva* “per quanti siano gli esseri faccio voto di condurli tutti al nirvana, alla liberazione dal dolore”<sup>21</sup> indica una meta impossibile, oltre che insensata secondo il buddismo stesso<sup>22</sup>. Da prendere tuttavia alla lettera: solo una disponibilità personale al di là della logica può unirsi alla facoltà volta a sce-

<sup>20</sup> Riguardo al senso comune, convenzionale, che qui diamo a “bene” cfr. *supra*, cap. I, § *Il centro del problema*. Vedremo però come le mutate condizioni di base distruggendo il vecchio mondo permettano di vedere e scegliere “bene” apparentemente uguale a quello del vecchio mondo ma del tutto diverso.

<sup>21</sup> Gli altri tre voti, non meno impossibili, sono: faccio voto di estinguere le inesauribili passioni, faccio voto di comprendere gli innumerevoli insegnamenti, faccio voto di completare la suprema via del Buddha. Porsi in quest'ottica, quella di affrontare senza tema tali infiniti compiti, orienta il nostro spirito all'agire in assenza di ottenimento.

<sup>22</sup> Famosa, riguardo a quell'insensatezza, è “l'obiezione” che troviamo nel *Sutra del diamante*, §§ 3, 17, 25.

gliere il bene oltre il pensiero razionale e costituire uno spirito autenticamente libero, nel procedere della vita quotidiana.

*Un io per quattro stagioni*

Se noi immaginiamo la nostra vita, il nostro intero mondo come un grande gioco di biliardo, sarà normale pensare che tutte le biglie comunque lanciate o lasciate cadere sul biliardo, svolgano interamente la loro partita all'interno della nostra vita. I tiri effettuati (da noi o da chi gioca con noi) con cura e abilità faranno punti, ovvero recheranno vantaggi nel nostro mondo/vita, quelli eseguiti senza perizia non faranno punti o ne faranno in negativo, le biglie lanciate con ira potrebbero danneggiare il biliardo, il nostro mondo e quello di chi gioca con noi. Visto che quel biliardo rappresenta un tutto, non avrà un "fuori": se una biglia ci sfugge di mano svilupperà i suoi imprevedibili effetti su quel panno verde sul quale però c'è tutta la nostra vita. Compreso il nostro simpatico vicino e il giudice che ci condanna perché nel mondo di causa-effetto le responsabilità, i legami a posteriori tra il male (o il bene) compiuto e il suo autore sono chiari.

Legare a un io, in modo indelebile, le conseguenze dei suoi atti, discende dalla concezione secondo la quale vi è un'entità personale, dotata di vita autonoma, che nasce, vive, soffre e, apparentemente, muore. Siccome oltre un certo livello di accuratezza<sup>23</sup> non è possibile identificare tale elemento e inchiodarlo alle sue responsabilità vi è un piano sul quale non possiamo conciliare la "legge di causa effetto" con le responsabilità personali.

Nel cristianesimo si dice che *il dio di misericordia è più grande del dio di giustizia* volendo significare che dimenticare un torto, un sopruso, vedendo ex novo, privo di colpe chi ci sta davanti è opera gradita a Dio, perché anch'Egli "dimentica" di segnare in modo indelebile gli effetti rovinosi della biglia che abbiamo scagliata con malizia o malagrazia: il per-dono, nella sua gratuità insensata, sana ben oltre la logica. Tuttavia, nella cultura religiosa ecclesiale legata alla tradizione abramitica, al "biliardo" di

<sup>23</sup> È sufficiente considerare che se vi fosse tale vita autofondata non potrebbe esserci né nascita né morte.

cui sopra si aggiungono alcune parti accessorie; in particolare nella vulgata cattolica si agganciano dei tempi supplementari detti paradiso, purgatorio, inferno (e sino a non molto tempo or sono anche una quarta sponda extra, detta limbo) nei quali far confluire i risultati della partita anche oltre il fischio finale di sorella morte<sup>24</sup> e quei risultati determinano la qualità di un lungo tempo successivo. Nell'induismo del *Vedānta*, chiusa una partita/vita se ne apre subito un'altra ma senza azzerare il punteggio, per cui il nuovo nato si trova sulla schiena, a riporto potremmo dire, il risultato di anni di porcherie di un pedofilo oppure il lascito di una o più vite intessute da comportamenti generosi e compassionevoli.

Nel prendere atto delle disparità apparentemente insensate tra la condizione di partenza di un essere vivente e l'altro, della palese ingiustizia di chi opprime e deruba il prossimo e invece di cadere fulminato ne gode tranquillo i frutti, il buddismo non cerca di trovare una ragione che renda "giusta" ai nostri occhi quella situazione, non è quello il motivo per cui Siddhārtha lasciò la casa e la famiglia unendosi agli asceti della foresta. Piuttosto, il problema affrontato fu come realizzare la libertà dal male, *duḥkha*, proprio a partire dalle condizioni in cui ci troviamo nel momento nel quale decidiamo che quello è il nostro problema.

Sembra ovvio che ciascuno di noi sappia chi è, o che cosa è. In realtà non sappiamo nulla a proposito di noi stessi, l'unica "cosa" che sappiamo veramente è che ogni anno le stagioni, assieme ai loro colori, ci portano il delicato sentore della fine del nostro tempo. La domanda più difficile è "che cos'è questo"?

Nei pochi istanti in cui è nel mondo, una bolla di sapone è diversa da tutte le altre ed è composta dall'acqua e sapone nei

<sup>24</sup> Su un piano più rarefatto, certamente anche il cristianesimo prevede un'uscita spirituale dalla prigione di causa ed effetto: Gesù dice di fare il bene senza metterlo in mostra e di chiudersi alle spalle la porta quando si prega, perché diversamente si ha già la propria ricompensa nell'approvazione altrui. Invece, la ricompensa di chi agisce disinteressatamente, con distacco direbbe Eckhart, è già nell'atto stesso: il Regno è già compiutamente presente in quel preciso momento. San Paolo, in *Gal 3,28*, dice: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

quali e dai quali è nata, ma quella bolla non è né il sapone né l'acqua né la loro somma. Anche se certamente non è qualche cosa di diverso da loro.

Nel 1243 Eihei Dōgen, poeticamente irridente, scriveva: «Quando dipingi la primavera non disegnare [le gemme de] il salice, [i boccioli de] il susino, il pesco e il pruno, dipingi la primavera»<sup>25</sup>. Che cos'altro potremmo dipingere se non i segni che ci fanno dire “è primavera”? A maggior chiarimento, Dōgen scrive: «La primavera è tra i rami del susino, avvolta dalla nebbia e dal freddo»<sup>26</sup>. La primavera è un sogno basato su segni convergenti, dobbiamo immaginarla affinché esista, altrimenti rimane *tra i rami del susino, avvolta dalla nebbia e dal freddo*: «“Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio sé”. Poiché egli intende così queste cose, non è agitato da ciò che non esiste»<sup>27</sup>. Il filo invisibile che unifica gli istanti e i giorni della nostra vita non ha alcun nome e alcuna forma che lo possano imprigionare: libertà definita è libertà perduta.

### *Vita morte e miracoli*

*Pratīyasamutpāda*<sup>28</sup> è certamente un caposaldo dell'insegnamento del Buddha; nel *Śālistamba sūtra*, *Il discorso della pian-*

<sup>25</sup> Cfr. *Shōbōgenzō Baika* (o *Baike*), la frase in giapponese è: 春を畫圖するに、楊梅桃李を畫すべからず。まさに春を畫すべし (traslitterato: *haru wo ga to suru ni, yō bai tō ri wo ga subekarazu. Masa ni haru wo ga subeshi*). La traduzione letterale di 楊梅桃李 è “salice, susino, pesco, pruno” per cui la frase sarebbe semplicemente: «Quando dipingi la primavera non disegnare il salice, il susino, il pesco e il pruno, dipingi la primavera» però il capitolo si intitola *Baika*, ovvero “boccioli-fiori di susino” per cui è possibile una traduzione più plastica della frase. Traduco 梅 (*bai* o *ume*) con “susino” per la somiglianza morfologica del frutto di quell'albero, ma si tratta di un diverso vegetale, una via di mezzo tra il susino e l'albicocco, dai frutti asprigni.

<sup>26</sup> *Ibid.* Tutto c'è e non c'è. Come la primavera, tra i rami sui quali già spuntano le gemme negli ultimi freddi. Quest'ultima frase Dōgen l'attribuisce a Tiantong Rujing, suo mentore spirituale di cui, nello stesso testo, dice: «Unico il (mio) defunto maestro soltanto, l'antico buddha, è la punta fine del pennello che disegna la primavera», trad. di J.G. Forzani, da un inedito.

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, cap. III, n. 19.

<sup>28</sup> *Pratīya*, da *pratyeti*, “andar verso”; *samutpāda* significa “fonte”, “origine”, “produzione”, da *samutpadayate*, “sorgere assieme”.

*ticella di riso*, è contenuta la famosa frase «Una volta, o Maitreya, il Beato, vedendo una pianticella di riso, fece il seguente discorso ai monaci: “Chi, o monaci, vede la *pratītyasamutpāda* vede il *dharmā*, colui che vede il *dharmā* vede il Buddha”»<sup>29</sup>. Se accogliamo questa affermazione, essa ci porta a considerare che il contenuto del risveglio, l'essere Buddha, consista nella pura esperienza diretta<sup>30</sup> della vera realtà delle cose<sup>31</sup>, il loro (e il nostro) essere provvisorie mutevoli relazioni complesse, condizionate e causate, vacuità più completa<sup>32</sup>.

Questo ha alcune conseguenze importanti per il nostro discorso. Poiché tutto il nostro mondo è completamente concausato, coefficientato, dipendente, privo di uno zoccolo duro e immobile, allora è completamente modificabile. Così, volendo far diminuire il dolore-*dubkha* e crescere il bene-*sukha* nella propria vita, il discernimento, la capacità di giudicare bene e male, giusto e sbagliato, diventano una necessità imprescindibile per chiunque accetti la concatenazione tra ciò che pensa, dice e fa ora e la realtà passata, presente e futura. Contrariamente a quanto si pensa comunemente, anche il passato è influenzato e perciò modificato da quello che pensiamo, diciamo e facciamo ora. Il pas-

<sup>29</sup> Questa frase, in forme similari, è ripetutamente citata nella letteratura buddista, per esempio nel *Mādhyamakakārikāvṛtti* o *Prasannapādā*, di Candrakīrti (commentario della *Mādhyamakakārikā* di Nāgārjuna), nel *Karatalaratna*, *Il gioiello nella mente*, di Bhavyaviveka, cfr. Gnoli I, 2001, 1320 n. 1.

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, cap. I, in particolare n. 17.

<sup>31</sup> Qui con “cose” intendo “tutto”: oggetti materiali, immateriali, esseri ecc., “me” compreso, Buddha compreso.

<sup>32</sup> Nella *Prajñāpāramitā Hṛdaya sūtra* o *Sutra del cuore della prajñāpāramitā*, *la conoscenza andata al di là*, troviamo: «Qui, o Sariputra, la forma è vuoto, proprio il vuoto è forma. Il vuoto non è altro dalla forma, la forma non è altro dal vuoto. Se questa è la forma tale è il vuoto, se questo è il vuoto tale è la forma», “qui” indica “nella pura esperienza della vera realtà delle cose”. Nāgārjuna, nella *Mādhyamakakārikā*, *Le stanze del cammino di mezzo* XXIV, 18, scrive: «*Pratītyasamutpāda*, questa e non altra noi chiamiamo la vacuità. La vacuità è una designazione metaforica», cfr. Gnoli II, 2004, 635. “Designazione metaforica” vuol dire che vuoto/vacuità-*śūnya/śūnyatā* è un tentativo di descrivere la condizione essenziale nella quale si trova ogni cosa, quindi vuoto/vacuità-*śūnya/śūnyatā* non sono “qualche cosa”, una realtà trascendente, l'Assoluto, il Nulla, il Luogo di tutte le cose ecc. «*Pratītyasamutpāda*, questa e non altra noi chiamiamo la vacuità» vuol solo dire che il vuoto del bicchiere essenzialmente si estende anche alla parte piena, la parte della forma.

sato, e con esso “la storia”, in quanto luogo o deposito oggettivo di tempo e di eventi non esiste, piuttosto esiste in quanto lascito di cause passate che maturano in effetti presenti<sup>33</sup>.

Si usa dire *il primo amore non si scorda mai* e forse qualcuno conserva gelosamente il ricordo della bellezza di un tempo in cui, giovani e belli, la felicità bussò alla nostra porta. Tralasciamo pure che, nella ricostruzione di questo quadretto che chiamiamo passato, solitamente evitiamo di inserire parecchi elementi che contrastano con le atmosfere del bel tempo felice e facciamo un'ipotesi maligna: un brutto giorno un'altra persona parlando dei suoi ricordi, per altro anch'essi detti passato, ci racconta alcuni episodi che distruggono completamente la possibilità di rinvangare quei giorni con dolcezza, anzi ci convinciamo di essere stati vigliaccamente ingannati; così, improvvisamente, la nostra malinconica felicità si trasforma in *duḥkha*<sup>34</sup>. Questo mutamento del passato è possibile anche su scala più grande, nazionale o planetaria: la storia degli stessi episodi scritta dai vincitori di una guerra contrasta fortemente con quella scritta dai vinti. Il cambio, la fine di un regime o di un periodo storico-politico coincidono spesso, più o meno velocemente e radicalmente, con la modifica dei libri di storia ovvero di quello che possiamo chiamare passato collettivo. È noto che questo rimangiare a propria scelta il passato dei popoli provoca molte sofferenze che, a volte, provocano reazioni violente e perciò ancora *duḥkha*. Ecco allora che *pratītyasamutpāda*, la descrizione della natura composita, impermanente, instabile, vuota di tutti i fenomeni estende il suo potere su tutto il tempo, anche quello passato. Anche il passato è nel gioco: non più una fotografia immutabile, una situazione ingessata che incombe sul presente, ma anch'esso parte della plastica realtà in cui posso portare il bene.

Potrebbe sembrare allora che, sapendo tutto ciò, abbiamo in mano quello che ci serve per dissolvere il male e instaurare il

<sup>33</sup> Non mi riferisco solamente all'aspetto mentale, psicologico e a quello verbale del racconto/memoria. I ruderi di antichi edifici che ci rammentano della lontana esistenza delle popolazioni che li abitarono, sono effetti di cause lontane, quali per esempio gli sforzi per costruire palazzi o fortezze e insieme gli effetti delle cause che li hanno ridotti a macerie.

<sup>34</sup> Ovviamente è possibile anche il caso opposto: un ricordo infelice che, modificato dal presente, si trasformi in gioia.

regno del bene: conoscendo il gioco, il meccanismo, è sufficiente badare attentamente a ogni pensiero, a ogni parola e ad ogni azione e la felicità invaderà la nostra vita. Ma, così come “il mio regno non è di questo mondo”, così pure “nel mondo non vi è [traccia di] *buddhadharma*”; il mondo, i suoi strumenti possono solo produrre una vita dove *duḥkha* è sempre presente, l’etica del mondo non può trascendere il mondo. I valori etici appartengono al regno del convenzionale, non hanno alcun potere di trascendenza.

La vita di un tranquillo pensionato che ha trascorso i suoi anni non trascurando mai di compiere il bene e quella di un vecchio ergastolano che ha riempito il suo tempo di ogni violenza e sopruso non sono la stessa cosa, ma l’offerta del Buddha riguarda allo stesso modo tutti e due perché su questo mondo nessuno è al riparo da *duḥkha*. E non abbiamo un altro mondo nel quale agire, non vi è un percorso lineare che dal *saṃsāra* conduca al nirvana, oltre il mondo; in questo unico mondo per quanta saggezza, verità, opere buone possano essere realizzate e accumulate esse non costituiranno mai la realtà del nirvana, la liberazione da *duḥkha*. La buona morale, per quanto santa e giusta, può aiutarci a evitare, a noi e agli altri, molte sofferenze e a non accumulare ostacoli verso la trascendenza ma non potrà mai sfuggire a *pratītyasamutpāda*, il meccanismo di produzione di *duḥkha*. L’etica, la vita morale, spiana la strada sino al limite di questo mondo ma non lo supera, anche la buona morale fa parte del mondo di *avidyā* e *duḥkha*. Occorre trovare la porta senza porta, imparare ad attraversarla liberamente lasciando scomparire la porta, l’attraversare e chi attraversa.

### *Vivere per morire*

La possibilità di trascendere un habitat in cui “tutto è *duḥkha*” nasce dall’operare nel qui e ora una completa inversione di direzione che prelude a un capovolgimento di valore, di senso e di sostanza. Abbandonato completamente il mondo che avevamo costruito, il mondo ricompare; lo stesso che c’era prima, ma non per noi che ne avevamo fabbricato un altro. Quel capovolgimento è un doppio passaggio perché consiste, prima,

nel rivolgere la nostra attenzione all'interno anziché all'esterno e poi nel non afferrare, lasciar scomparire anche il mondo interiore, che funziona allo stesso modo di quello esteriore, essendo la sua continuazione. Questo lasciar andare ogni appiglio permette di respirare il pieno vuoto dello spirito, continuamente attraversato dalle tracce del mondo. Lasciar scorrere via queste tracce senza aderirvi trasforma l'uomo in un dimorare che è non dimorare in alcunché e prelude alla capacità di discernere il bene di quel momento senza che intervenga alcun interesse, alcun preferire. Un bene anch'esso trasformato.

Tutto questo è difficile e mai completamente al sicuro da errori: «Allora Juyi<sup>35</sup> chiese: “Qual è il grande significato del *buddhadharma*?”. Daolin<sup>36</sup> rispose: “Non fare alcun male, attentamente praticare ogni atto di bene”. Al che Juyi disse: “Se così fosse, anche un bambino di tre anni lo potrebbe dire”. Daolin replicò: “Forse un bambino di tre anni potrebbe dirlo, ma persino un anziano di ottant'anni non riesce a realizzarlo”. Quando ciò fu detto, Juyi si inchinò e partì»<sup>37</sup>. Commentando il dialogo, in modo apparentemente enigmatico, Dōgen spiega che ciò che Juyi non aveva capito era che sia “non fare alcun male” sia “attentamente praticare ogni atto di bene” sono *non fare*<sup>38</sup>, rivelan-

<sup>35</sup> Bai Juyi (772-846) della dinastia Tang, discepolo laico di Fokuang Ruman, a sua volta discepolo del grande Mazu Daoyi, cfr. MYM, II, 301 ss.

<sup>36</sup> Niaohe (ovvero: “nido d'uccello”, così chiamato perché viveva in un rifugio costruito tra i rami di un pino) Daolin (741-824), della scuola di Niutou Farong, cfr. MYM, II, 299 ss.

<sup>37</sup> EIHEI DŌGEN, *Shōbōgenzō Shoaku makusa*, trad. a c. di W. Bodiford, Stanford Univ., cfr. <http://urlin.it/576e1>. *Shoaku makusa* significa “non compiere [alcun] male”. Il titolo di questo capitolo dello *Shōbōgenzō* viene da un famoso verso che Dōgen cita all'inizio: «Non compiere [alcun] male, attentamente praticare ogni atto di bene, purificare la propria mente: questo è l'insegnamento di tutti i Buddha». La frase, conosciuta come “i precetti dei sette Buddha”, è uno dei più antichi detti del Buddha registrati nel Canone. Compare nelle prime scritture quali gli *Agama sūtra*, il *Dhammapada*, nei testi del *Vinaya* come pure nei componimenti successivi del *Mahāyāna* quali i *Prajñāpāramitā sūtra* e il *Mahāparinirvāṇa sūtra*, cfr. W. Bodiford <http://urlin.it/576e2>.

<sup>38</sup> *Makusa* è scritto 莫作, dove 莫 rappresenta il sole (日) che si nasconde tra i cespugli e significa “scompare”, “non c'è” e “non”. 作 è composto da 人, “uomo”, “essere umano” e da 乍, “all'improvviso” e significa “porsi improvvisamente all'opra”, “produrre”, “lavorare”, “fare”.

do così che non si sta parlando di indicazioni normative, basate su una comune, condivisa o stabilita concezione di bene e male. Si tratta del discernimento tra bene e male fuori dalle idee di bene e male, ovvero “non fare alcun male, attentamente praticare ogni atto di bene” a partire dal non fabbricare<sup>39</sup> – quello che abbiamo chiamato *samādhi* – un discernere che ha come base il vuoto: «Perciò il Così Andato ha detto: “Da un essere del risveglio che non abbia legami può essere dato un dono. Non da chi dona legato a forme e colori, a suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto o idee”»<sup>40</sup>.

La possibilità di scomparire recidendo tutti i legami è un punto cruciale della pratica buddista. Non può essere un atto meccanico da compiere distrattamente, non può essere una cosa immaginata, non è qualche cosa che possiamo dire<sup>41</sup> o pensare che stiamo facendo. Occorre entrare sovente ogni giorno, nel non costruito; necessita di lunga esperienza e del confronto ripetuto, protratto nel tempo con una guida anziana<sup>42</sup>. Se questo movimento dello spirito non avviene o avviene in modo parziale, indeciso, inquinato, non importa quanti anni si studi e si pratichi il buddismo: continueremo a riprodurre le stesse condizioni di partenza, quelle per cui “tutto è *duḥkha*”.

Lanciandoci anima e corpo nel vuoto, oltre le nostre carattole mortali, impariamo a vivere in un ambiente infinito, col quale rimaniamo “in contatto” emergendone e siccome

<sup>39</sup> Nel § 7 del *Sutra del diamante* troviamo: «Le nobili persone eccellono nel non costruito». Si veda anche il mio commento al testo: «Il non costruito è la meta dinamica che non può essere uno stato. Non costruire e non aggrapparsi al non costruito, al nirvana, trasforma lo stato in vita eterna. Lasciar andare il nirvana è l'unico modo di tenerlo ben saldo. Vivere nel non fabbricato è essere nel mondo dove regna lo zero», cfr. MYM-GI *SdD*, 108. “Zero” è una traduzione letterale di *śūnya*.

<sup>40</sup> Cfr. *Sutra del diamante*, § 14.

<sup>41</sup> Con le debite e rare eccezioni: «O Beato, io sono un *arhat* dimorante nella pace, tuttavia, o Beato, io non do luogo al pensiero: “Io sono un *arhat* dimorante nella pace”», cfr. *Sutra del diamante*, § 9.

<sup>42</sup> Ci sono eccezioni alla necessità di una guida ma i Buddha illuminati, in grado di compiere l'intero percorso da soli, compaiono di rado su questo mondo, e nessuno di noi lo è. Tuttavia ben vale il detto: meglio soli che mal accompagnati.

quell'ambiente infinito ha la qualità comunemente detta “bene”, con grande attenzione siamo in grado di discernere in sintonia.

Il punto importante, comunque, è quello dell'immersione: una morte reale, completa, definitiva<sup>43</sup>. Tutto il nostro mondo deve morire, senza remore né eccezioni. Una, cento, un miliardo di volte. E poi ancora e ancora, senza fine; non c'è un momento in cui possiamo dire: «Ora son davvero morto», anzi, proprio da lì dobbiamo cominciare a morire. Solo chi pratica il *samādhi* – nella scuola Zen chiamato *zazen* – è in grado di morire davvero.

Qui compiere un errore può essere pericoloso, soprattutto in senso religioso, ma non solo. Poiché si entra in, o ci si apre<sup>44</sup> a una dimensione infinita, se questo non avviene nella nostra piena assenza allora invece di lasciare all'Infinito tutto lo spazio può accadere il contrario, che sia io a ingigantire e: «In questi casi, “l'unione tra Dio e me” viene deviata nella direzione del “me”, e sorge il pericolo di usare Dio come mezzo per gonfiare il “me” [...] E la sola cosa più potentemente pernicioso dell'egoismo è l'Egoismo»<sup>45</sup>, oppure: «“Illuminazione”, allora, non tanto come liberazione dall'io ma come sua superba esaltazione, come ultima

<sup>43</sup> In Giappone, nella scuola Zen vi è un detto: 大死一番 絶後に 蘇る (traslitterato: *daishi ichiban zetsugo ni yomigaeru*) ovvero: “sulla base della grande morte rinascere da una completa estinzione”. L'espressione, in questa forma, pare sia stata usata per la prima volta dallo scholar buddista giapponese Menzan Zuihō (1683-1769) mentre l'origine dell'espressione “grande morte” (大死) si trova nel *Biyán Lù*, *La raccolta della roccia blu*, al Caso 41. Con cautela, è possibile accostare quel detto a quello evangelico: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (*Mt* 16,25).

<sup>44</sup> Realizzando un'assenza ci si potrebbe chiedere chi entri o si apra a quella dimensione infinita. Questa è un'altra di quelle domande a cui il buddismo non cerca di dare una risposta. Realizzare la salvezza è ciò che conta, stabilire se tale salva libertà sia Buddha, natura di Buddha, Cristo, volto originario ecc. è secondario.

<sup>45</sup> Cfr. UEDA SHIZUTERU, *Ueda Shizuteru shū* (*Raccolta delle opere di Ueda Shizuteru*), citato in B.W. DAVIS, *Letting Go of God for Nothing. Ueda Shizuteru's Non-Mysticism and the Question of Ethics in Zen Buddhism*, 246, reperibile presso: <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/EJPhilosophy/PDF/EJP2-Davis.pdf>. Ueda Shizuteru (Tokyo, 1926) è esponente di punta della terza generazione della Scuola di Kyoto.

barriera eretta contro il niente dell'oggi. E come estrema, inespugnabile, autoglorificazione»<sup>46</sup>.

Nello zazen, se incontri Dio/dio uccidilo: tutto quello che puoi incontrare è una produzione della tua fantasia, la mente vede solo quello che la mente produce. Quando, invece di essere “non sono più io che vivo...”<sup>47</sup> è il contrario, allora il discernimento tra bene e male subisce una deformazione: siccome io non sono più, quello che mi piace non è più ciò che piace a me ma ciò che piace a Lui.

Nel mondo vi sono anche coloro<sup>48</sup> che vivono come fossero costantemente «in missione per conto di Dio», divertente come gag di un film comico<sup>49</sup>, grottesco nella realtà.

<sup>46</sup> Cfr. T. TOSOLINI, *Interno giapponese*, EMI, Bologna 2009, 26.

<sup>47</sup> Da san Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me», *Gal* 2,20. Secondo logica una frase del genere è impronunciabile: se “io” davvero scompare, nulla resta a dire cosa resta. E nello stesso tempo l'espressione (questa di Paolo e altre equivalenti di altri ambienti religiosi) è resa lecita dall'esperienza. Chiamare “Cristo” o con altri nomi, oppure non dare nome alcuno a “quel” che resta è solo una scelta espressiva.

<sup>48</sup> Ovviamente non ritengo sia una caratteristica dei soli teisti, ma di tutti coloro che si pensano, si sentono depositari del bene dell'umanità e del senso ultimo della storia.

<sup>49</sup> È una delle battute del film *The blues brothers* di John Landis (1980). Prodotta da una mente distorta (o in mala fede) l'idea che *Dio lo vuole*, o una delle sue varianti lungo i secoli, è ed è stata una delle grandi cause di sofferenza dell'umanità.

## V. L'etica e la fede

### *Da Aśoka a Kaniška*

Alcuni anni addietro partecipai ad una serie di incontri di approfondimento e discussione sul tema del monoteismo organizzati in un monastero camaldolese. Vi erano ebrei, cristiani, islamici, ero l'unico partecipante che praticava una religione non appartenente al ceppo abramitico-giudaico. Ricordo che, in quell'occasione, con una sola frase riuscii a colizzare tutti gli altri relatori "contro" di me. Il fatto che non piacque fu l'assunto da parte mia che parlare di *monoteismo* è un atto di idolatria perché, a mio parere, è la pretesa di contare Dio. A questo, con un ragionamento, legavo l'affermazione che in effetti una vera religione non poteva che essere atea, ovvero priva di ogni tentativo di affermare un dio, pena il diventare idolatra in un modo o nell'altro. Fu in quell'occasione che, durante un dibattito, un sacerdote cattolico, austriaco, docente di diritto islamico, teologo, poliglotta, con una laurea dell'Università di Algeri e un dottorato alla Sorbona, mi chiese qual era il fondamento del buddismo<sup>1</sup>. Quando risposi che il buddismo non aveva alcun fondamento e che, anzi, i buddisti badavano in ogni modo a non riconoscerne o fabbricare alcuno, affermò perentoriamente che se un sistema sedicente religioso non ha alcun fondamento, per ciò stesso non si può definire "religione", non ha una direzione veritativa e, soprattutto, non può avere una morale ovvero non è in grado

<sup>1</sup> Intesi la domanda come: qual è il fondamento ontologico del buddismo? Ovvero: il buddismo è garantito da un dio?

di offrire all'uomo alcuna indicazione sicura e affidabile sul bene e sul male, sul giusto e lo sbagliato. E per tutto ciò non è una vera via di salvezza.

Pratico e studio il buddismo da molto tempo e, pur con tutte le conseguenti difficoltà, sono lieto di aver intrapreso questa strada perché ritengo soddisfatti la mia religiosità; fu anche per questo che rimasi particolarmente disorientato di fronte alla mia incapacità di opporre una valida argomentazione ragionata a questa affermazione. Che, relativamente a ciò di cui stiamo trattando, conduce a un interrogativo: l'etica religiosa, la morale, per esistere ha bisogno di sgorgare o essere prodotta da un fondamento personale di tipo ontico? Oppure: può una religione priva di un fondamento trascendente essere in grado di esprimere un'etica?

Sono convinto che non sia necessaria l'affermazione di una divinità trascendente personale per una produzione etica, ovvero ritengo che una religiosità priva del credo nell'esistenza di un fondamento divino e personale possa essere espressione di un'etica di salvezza e produrre un comportamento che sia edificazione del sommo bene.

Non è per nulla facile, però, chiarire come questo possa avvenire perché tale chiarimento si deve necessariamente muovere anche su elementi contraddittori, basati più sulla fede che sull'evidenza di cose che si possono enunciare in modo lineare o univoco.

Dopo la scomparsa del Buddha, grazie a numerosi discepoli che avevano a lungo condiviso la sua esperienza di vita, la proposta di salvezza continuò ad avere testimoni viventi e a rappresentare una novità reale e praticabile: è il periodo del buddismo antico, vitale pur in assenza del Buddha.

Coloro che avevano profondamente appreso il suo insegnamento non vivevano secondo una regola astratta, questa nacque in seguito come codificazione di atti spontanei; è stata la regola ad aver preso a modello un comportamento virtuoso, non il contrario. Scoprire l'etica buddista, oggi, significa "tornare" a quella situazione e naturalmente uno degli strumenti per quel ritorno è l'osservanza della regola.

Nei decenni successivi, poco prima dell'epoca del grande re Aśoka<sup>2</sup>, dopo la scomparsa degli ultimi discepoli diretti del Buddha, venuto a mancare l'esempio vivente della norma che produce salvezza, a molti sembrò inevitabile sostituire quell'esempio con la lettera dei suoi discorsi e l'applicazione scrupolosa della regola. Si sviluppò un buddismo che preferiva definizioni negative e predicava la cessazione, l'estinzione come via di salvezza. Sarvepalli Radhakrishnan rappresenta questa tendenza come

... incarnazione del pensiero cristallizzato [...] una prigione per lo spirito [...] il distacco dalle faccende del mondo, la morbosa soppressione di ogni interesse e piacere umani [...] se la libertà dal giogo del non-sé implica l'estinzione del sé, allora il nostro obiettivo non è che la morte. Ma ciò che il Buddha intendeva dire con libertà era la vittoria sul non sé e non la sua distruzione<sup>3</sup>.

Mentre il buddismo *Theravāda* si radicava nel sud, in Sri Lanka e poi in Birmania<sup>4</sup>, nel periodo tra il regno di Aśoka e quello dei kushanidi di Kaniška<sup>5</sup>, nel nord ovest una nuova

<sup>2</sup>304 - 232 a.C. Sebbene sia considerato un sovrano della dinastia Maurya, se ne ipotizza un'origine parzialmente ellenica. Regnò su gran parte del subcontinente indiano, Afghanistan, parte dell'Iran, Bengala, Bangladesh e Assam. Impressionato dalla strage perpetrata dal suo esercito in battaglia si convertì al buddismo e inviò ambasciatori per far conoscere l'insegnamento di Buddha sino ad Alessandria d'Egitto. Introdusse una legislazione basata sulla non violenza e sul rispetto di ogni essere vivente, animali compresi. Fece erigere steli di pietra con iscrizioni – le più antiche scritte buddiste conservate – ispirate all'insegnamento del Buddha. Uno di questi editti, vero e proprio manifesto di dialogo inter-religioso, non si limita a predicare il rispetto per le altre religioni ma ne consiglia lo studio e la conoscenza.

<sup>3</sup>Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I, 603 s.

<sup>4</sup>Dal 2010 il nome Birmania è stato sostituito da Repubblica dell'Unione di Myanmar.

<sup>5</sup>Imperatore convertitosi al buddismo della dinastia Kushan, probabilmente appartenente all'etnia Yuezhi originaria del nordovest della Cina (odierno Xinjiang), regnò sulla Bactriana (Uzbekistan, Tajikistan, Afghanistan del nord), l'odierno Pakistan, il bacino del Tarim controllando così i collegamenti tra Roma e la Cina sulla Via della Seta, il Pamir, il Kashmir e l'India centrosettentrionale, si pensa, tra il 127 e il 151 d.C. In sediando a Purushpura (odierna Peshawar) la principale capitale dell'impero, spostò a Occidente, in zone dove erano prevalenti forme di dialetto vicine al sanscrito, l'asse del potere e della cultura che sino ad allora era incentrato più a est,

tendenza cominciò a manifestarsi<sup>6</sup> prendendo a poco poco una forma se non definita quantomeno chiaramente diversa dalle altre forme di buddismo esistite sino ad allora. Seguendo la prosa appassionata di Radhakrishnan:

I lati repressi della natura umana affermarono i loro diritti e si ribellarono a quella fredda intelligenza con una violenza imperiosa che risultò tanto tirannica ed esclusiva quanto lo era stata quella dell'intelletto. L'anima affamata e l'immaginazione assetata cercarono il loro cibo nel simbolismo suggestivo della religione prevalente. Anche la vita del Buddha poteva suscitare emozioni e naturalmente egli venne deificato<sup>7</sup>. [...] Il *Mabāyāna* si avvide che poteva catturare la mente del popolo solo rinunciando alla glaciale freddezza di alcune forme del Buddhismo antico e diede vita ad una religione capace di attirare il cuore degli uomini. [...] Il *Mabāyāna* pone anche con maggior forza l'accento sull'amore e punta alla salvezza di ogni essere senziente trovando nel *nirvāṇa* la Realtà una, la quale è "vuota" solo nel senso che è libera dalle limitazioni di qualsiasi fase dell'esperienza finita o contingente di cui abbiamo una conoscenza empirica<sup>8</sup>.

e poi:

Il *Mabāyāna* ci chiede di partecipare al mondo e di strutturare nuovi ideali sociali e religiosi<sup>9</sup>.

### *Bodhisattva non è penitenza*

A parte il racconto, la storia di quello che si suppone sia stato lo sviluppo complessivo nell'arco di alcuni secoli, ciò che più ca-

verso il Bihar, dove era in uso il pali quale lingua letteraria. Se Aśoka favorì l'incontro tra il buddismo e la cultura greca Kaniška fu un importante veicolo di incontro con la cultura cinese.

<sup>6</sup> «Il *Mabāyāna* segue il canone stilato dal concilio al tempo di Kaniška, che fu tenuto a Jalandhara nel Punjab», cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I, 598.

<sup>7</sup> *Ivi*, 603.

<sup>8</sup> *Ivi*, 605.

<sup>9</sup> *Ibid.*

ratterizza l'evoluzione detta *Mahāyāna* è il mutamento dell'ideale etico. Questo mutamento è rappresentato soprattutto dal passaggio dalla figura dell'*arhat*<sup>10</sup> a quella del *bodhisattva*<sup>11</sup> quale protagonista privilegiato della scena religiosa. Non più il completo assorbimento, la beatitudine ieratica del viaggiatore solitario che rifiuta ogni coinvolgimento ma una figura nuova che nell'iconografia ancora corrente, viene rappresentata come "colui che rinuncia a isolarsi dal mondo per cogliere il frutto del *nirvāna* e si coinvolge nel mondo offrendosi quale guida e mezzo della salvezza di tutti gli esseri". Il termine *bodhisattva* in realtà non è nuovo, compare nelle *Jātaka*<sup>12</sup>, tuttavia nel buddismo antico, e perciò anche nelle *Jātaka*, *bodhisattva* è solo colui che nella vita futura sarà il Buddha Śākyamuni, il Buddha della nostra era, colto in una delle sue fasi di sviluppo o di pratica specifica; in alcuni pochi casi il *bodhisattva* è colui che, in una vita ancor da venire, sarà Maitreya, "l'Amico Benevolo"<sup>13</sup>, il Buddha del futuro.

Perciò quel termine intendeva rappresentare il periodo di formazione di un futuro Buddha, entità la cui apparizione è estremamente rara, al punto che dal lontano passato del tempo senza inizio solo 6 ne sono stati "contati" prima di Śākyamuni.

<sup>10</sup> Letteralmente: "meritevole", dalla radice verbale *arb* "meritare", cfr. SED M. Monier-Williams, 93. Fu usato sia come aggettivo costituendo un titolo onorifico per il Buddha e i suoi discepoli, sia sostantivato come definizione, intendendo "colui che ha raggiunto il più alto grado del risveglio" oppure dopo la diffusione del *Mahāyāna*, "colui che pur su un piano di grande sviluppo, non ha ancora raggiunto il pieno risveglio".

<sup>11</sup> *Bodhisattva* è composto da *bodhi* e da *sattva*. *Sattva* significa: "essere", "esistenza", "entità", "realtà" ma anche: "vera essenza", "natura", "essenza spirituale", "spirito", "mente". *Bodhi*, dalla radice verbale *budh* (dalla quale anche *buddha*), significa letteralmente "risveglio" anche se una lunga stratificazione culturale ha fatto sì che più spesso venga tradotto con "illuminazione", "intelletto illuminato", "perfetta conoscenza", cfr. SED M. Monier-Williams, 1135 e Dz Scr-It Sani, 1704.

<sup>12</sup> Raccolta di 547 storie che narrano delle vite precedenti del Buddha. *Jātaka* significa "nascita-storia". Nel *Canone Pali*, il *Tripitaka*, le *Jātaka* formano parte del *Kbuddaka Nikāya*, la *Raccolta dei* (testi) *Minori*.

<sup>13</sup> Il nome deriva da *maitrī* "benevolo", "compassionevole" oppure dall'unione di quest'ultimo con *mitra*, "amico". Nella letteratura buddista di tutte le scuole è presente una profezia nella quale si dice che il Buddha dell'era successiva porterà quel nome. Solitamente è rappresentato seduto su un trono o comunque su un sedile all'occidentale, raramente con le gambe incrociate.

Si può dire che, per quelli come noi, nel periodo precedente lo sviluppo mahayanico la via del Buddha si interrompeva allo stadio di *arhat* e solo alcuni esseri eccezionali – uno per ciascuna era – venivano considerati in grado di realizzare la buddità.

Tradizionalmente, l'annuncio dell'evoluzione di tale situazione compare nel capitolo IV del *Sutra del loto* quando, tra la parabola della casa in fiamme e quella del figliol prodigo<sup>14</sup>, da parte del Buddha viene profetizzato il perfetto supremo risveglio<sup>15</sup> ai suoi discepoli, i grandi *arhat*, detti anche *śrāvaka*, “uditori (della voce del Buddha)”. Nella profezia, che si intreccia con parte del senso della parabola del figliol prodigo, il Buddha spiega che tutti realizzeremo il perfetto supremo risveglio perché tutti (non solo i grandi *arhat*) apparteniamo alla famiglia del Buddha e siamo quindi suoi legittimi eredi.

Alle spalle di questo tracciato vi è quello che è considerato il messaggio più forte di quel grande *Sutra*: ogni essere possiede il germe del risveglio, ogni uomo è potenzialmente un buddha. Purché non tenti di esserlo, di appropriarsi per sé medesimo di questa facoltà facendone un percorso non solo personale ma individuale: la trasformazione del *samsāra* in *nirvāṇa* non è un'operazione alchemica da attuarsi su un singolo, su un gruppo o su una parte – per esempio “i viventi” – della realtà. Il *nirvāṇa* è realizzato quando tutto e tutti sono *nirvāṇa* altrimenti, come dissero il venerabile Subhūti, il venerabile Mahākātyāyāna, il venerabile Mahākāśyapa e il venerabile Mahāmaudgalyāyana dopo aver udito dal Buddha la profezia del supremo perfetto risveglio del venerabile Śāriputra:

Beato, malgrado tu insegni la Dottrina, noi che abbiamo scoperto che tutto è vacuità, privo di segno<sup>16</sup> e che non merita di essere desiderato, non abbiamo desiderio degli attributi buddhici, della magnificenza dei campi buddhici, dei poteri dei bodhisattva, dei

<sup>14</sup> È la storia del figliol prodigo in una struttura narrativa molto simile a quella che troviamo nel capitolo 15 del vangelo di Luca; cfr. MYM, I, 203 s.

<sup>15</sup> *Anuttara samyak sambodhi*, espressione convenzionale utilizzata solamente in relazione al risveglio del Buddha.

<sup>16</sup> *Animitta*: “privo di caratteristiche (fisse)”, “privo di fondamento”, “privo di (vera) identità”.

poteri dei Tathāgata. Per quale ragione? Siamo fuggiti dal triplice mondo e ci siamo immaginati nel nirvana<sup>17</sup>.

In poche parole è qui tratteggiata in modo critico l'iconografia classica dell'*arhat* che, consapevole dell'impermanenza e della vanità di ogni cosa, deposta ogni velleità di vita socializzata, considera nirvana lo stato di completo distacco dal mondo.

Sempre nel *Sutra del loto* vi è un'altra parabola, detta *Dell'isola dei gioielli*<sup>18</sup>, nella quale si evidenzia la necessità di non afferrare mai un risultato, uno stato o uno stadio quale meta del nostro percorso sulla via del Buddha ma di mantenere fresco e vivo dentro di noi il senso del procedere: la via è tale solo se percorsa. Sotto questa luce, il senso di "colui che rinuncia ad isolarsi dal mondo per cogliere il frutto del *nirvāna* e si coinvolge nel mondo offrendosi quale guida e mezzo della salvezza di tutti gli esseri" acquista un diverso colore morale che non il sacrificio o la rinuncia quale valore etico: il Buddha non ha mai praticato e predicato penitenze o rinunce. L'unico modo di rendere esistente il nirvana è viverlo nell'esistente.

<sup>17</sup> Cfr. *Sutra del Loto*, a c. di Luciana Meazza, BUR, Milano 2001, 128 s.

<sup>18</sup> In breve: «Supponiamo o monaci che vi sia un'impervia foresta lunga 500 *yojana* e che vi entri un folto gruppo di persone. Costoro hanno una guida che li conduce all'Isola dei Gioielli. [...] Il folto gruppo di persone [...] dice: "Maestro, guida, condottiero, noi siamo, stanchi, impauriti, ansiosi ed esausti. Torniamo indietro, quest'impervia foresta è troppo lunga". Ma la guida, abile nei mezzi [...] pensa tra sé: "È un peccato che questi infelici non raggiungano la grande Isola dei Gioielli". Per compassione verso di loro [...] nel cuore della foresta [...] fa apparire una magica città. Quindi dice loro: "Non abbiate paura signori [...] Qui c'è una città dove potete riposare [...] Ora che avete trovato la tranquillità fermatevi. Una volta riposati, chi vorrà potrà proseguire verso la grande Isola dei Gioielli". Quei tali, pervasi da meraviglia, sorpresa, stupore, dicono: "Siamo fuori da quella impervia foresta; qui abbiamo ottenuto il nirvana e vi rimarremo". Entrati dunque nella magica città, convinti di essere arrivati, convinti di essere salvi, pensano: "Ora siamo in pace, ci sentiamo rinfanciati". In seguito sapendoli riposati, la guida fa sparire la magica città e dice loro: "Venite signori, la grande Isola dei Gioielli è vicina. Io ho fatto apparire questa città per darvi un poco di riposo», cfr. *ivi*, 193 s.

*La sede del dolore*

Le alternative precedenti alla svolta annunciata nel *Sutra del loto*, quali “immaginarsi nel nirvana” ovvero ritenere di aver raggiunto la meta in grazia di una certa pace instauratasi nella nostra vita dopo anni di pratica e di bene, oppure soggiornare nel vuoto lasciando scomparire tutto ciò che sorge, portando presso lo zero le occasioni che qualche cosa si manifesti dentro e fuori di noi attraverso una vita ridotta alle più semplici necessità e priva di relazioni, nascevano da una sequenza logica. Se esaminiamo gli esempi del campo d'esistenza di *dubkha*, per esempio quelli che abbiamo elencato nel capitolo I, vediamo che hanno tutti la stessa caratteristica, infatti *dubkha* si manifesta oppure no a seconda della presenza o meno di un tipo particolare di pensiero che possiamo definire la convinzione di esserci. La gravità, o pesantezza, di *dubkha* dipende poi da quanto questa convinzione sia accompagnata da quello che comunemente si chiama “amor proprio”, nel linguaggio buddista: l'attaccamento. Questo tipo particolare di pensiero ha come contenuto secondario il senso di “mio” per cui il combinato “io sono”, unito a “sono meritevole di rispetto, amore, deferenza ecc.” corredato da “questo corpo è mio, questa famiglia è mia, questi oggetti sono miei ecc.” costituiscono la realtà puramente mentale ed emotiva nella quale vive e prospera *dubkha*.

Nel buddismo successivo alla scomparsa del Buddha e dei suoi discepoli si instaurò la convinzione che il nirvana non fosse una realtà positiva, focalizzando l'interesse sulla “sola” scomparsa di *dubkha* affinché potesse emergere, per sottrazione, il bene. Poiché l'*humus* vitale, il campo di esistenza di *dubkha* è quell'amalgama di pensieri di cui sopra, l'indicazione base era di non attaccarsi a quei pensieri in particolare e poi a tutti gli altri in quanto velature della mente limpida, ma di lasciarli scorrere via dimorando nella pace infinita del vuoto:

805. Si affliggono gli uomini per l'attaccamento, poiché non vi sono possessi duraturi; nel distacco, invero, è la calma: avendo ciò riconosciuto, si abbandoni la casa.

806. A cagione della morte viene abbandonato ciò di cui l'uomo pensa: "Questo è mio"; avendo ciò riconosciuto, il saggio mio seguace non sia incline all'attaccamento.

[...]

809. Coloro che bramano l'attaccamento non cessano di affliggersi, di lamentarsi, di essere invidiosi; perciò i *muni*<sup>19</sup>, avendo rinunciato al possesso, vivono con lo sguardo rivolto alla pace.

810. Il *bhikkhu*<sup>20</sup> che vive appartato, amante della solitudine, possiede quella pienezza che appartiene a chi non si mette in mostra nel mondo.

[...]

812. Come la goccia d'acqua non aderisce alla foglia del loto, come l'acqua non insudicia il loto, così il *muni* non si attacca a ciò che vede o sente o pensa.

813. Perciò colui che si è purificato non formula congetture intorno agli oggetti dei sensi o del pensiero, né attende la purezza da altra fonte: egli non mostra né attaccamento né avversione<sup>21</sup>.

In questa fase, il paradigma di colui che vuole attingere al sommo della via, nella liberazione dal dolore che introduce alla pienezza e alla serenità, si dipana su due direttrici parallele: esteriormente nel ridurre al massimo le occasioni di coinvolgimento, interiormente nel lasciar scomparire ogni costruzione mentale senza crearne di nuove<sup>22</sup>: «Affrettati a coltivare la saggezza. Fai di te stesso un'isola. Terso da macchie e imperfezioni sarai un essere nobile»<sup>23</sup>.

In effetti, attingere alla pace serena che si manifesta quando tagliamo i legami con gli affari mondani mentre conformiamo la nostra vita interiore al silenzio, offre una tale profondità di bene che dopo anni e anni di pratica e di solitudine più o meno

<sup>19</sup> Dal vedico *muni*, originariamente "qualcuno che abbia fatto il voto del silenzio". Più genericamente significa "un santo", "un saggio", cfr. PED R. Davids-W. Stede, 538. Il termine ha la medesima radice etima del latino *mutus*, cfr. *ivi*, 534.

<sup>20</sup> Letteralmente "mendicante", tuttavia il senso normale del termine è "monaco buddista".

<sup>21</sup> *Suttanipāta*, cfr. VT, *Cbtb*, 310 s.

<sup>22</sup> In qualche modo la figura dell'*arhat* è rappresentata anche in quella parte della scuola zen dove si ritiene che fare *zazen* sia tutto il necessario.

<sup>23</sup> *Dhammapada*, 236, cfr. *Dhammapada*, a c. di Ajahn Munindo, cit., 78.

piena, la stabilità finalmente conquistata è un'isola di bene alla quale ci si concede volentieri. Non solo non penso vi sia nulla di male in questa inclinazione ma auguro a molti di poter procedere nella pratica sino a quel punto.

*Non due, non uno*

Tuttavia, nella logica sottostante alla scelta di vita religiosa semplificata con il termine *arhat*<sup>24</sup> compare una contraddizione che rischia di scombinare tutto il discorso: il distacco dalle cose del mondo nella vita quotidiana e parallelamente la scelta di lasciar svanire ogni tipo di pensiero per poter dimorare nella pace<sup>25</sup> hanno certamente senso come scelta legata alla possibilità di approfondire il mio legame con il silenzio e l'infinito. Se invece tendono ad abbracciare tutto il tempo generano uno strano dualismo: perché lasciare una parte per prediligerne un'altra?

302. Difficile è abbandonare la casa, difficile è trarre piacere da tale abbandono, difficile è vivere in casa: le case sono una sofferenza. Sofferenza è vivere con gli ineguali; coloro che viaggiano nel *samsāra* sono circondati dalla sofferenza. Perciò non bisogna essere viaggiatori, non bisogna farsi circondare dalla sofferenza.  
[...]

305. Sedendo da solo, dormendo da solo, camminando da solo, infaticabile, chi, solo, domina se stesso, sarà felice nella foresta<sup>26</sup>.

Questi versi, giustamente, costituiscono da duemila anni la norma della pratica buddista; senza uscire da noi stessi, dal nostro mondo, senza la conversione o inversione della direzione degli interessi della nostra vita non è possibile alcuna edificazione di libertà spirituale. Tuttavia dicono solo una parte della via:

<sup>24</sup> È evidente che si tratta di una tendenza, una direzione: in un ambito nel quale si persegue la libertà spirituale ogni modello fisso è una gabbia priva di senso: «... non c'è alcun *dharmā* chiamato *arhat*», cfr. MYM-GI *SdD*, 115.

<sup>25</sup> Subhūti nel *Sutra del Diamante*, dove impersona il ruolo dell'*arhat*, è definito dal Buddha “il più avanti tra coloro che dimorano nella pace”, cfr. MYM-GI *SdD*, 116.

<sup>26</sup> *Dhammapada*, cfr. Gnoli I, 2001, 560.

803. Essi non hanno pregiudizi, non hanno idoli, non si fissano alle idee; il *brāhmaṇa*<sup>27</sup> non si affida a un codice morale ma, giunto all'altra riva, più non ritorna<sup>28</sup>.

Giungere all'altra riva è il punto ma l'indicazione di non tornare non deve essere fraintesa. Certamente la conversione e la conseguente scelta di vita che si risolve in un continuo richiamarci al nostro "vero interesse" devono diventare un fatto definitivo e radicale per essere realmente uno standard di vita, tuttavia il non ritorno riguarda la scelta di campo interiore secondo la quale intendiamo vivere, non la forma esteriore. Naturalmente è impossibile la sola permanenza nel vuoto di pensiero, nel distacco da persone ed eventi: ogni azione è comunque legata a una scelta e nella miriade di scelte che costituiscono la trama delle nostre giornate<sup>29</sup> la sola esperienza di una vita (semi) vuota non è adatta a dare un riscontro etico concreto, se non nei casi più "semplici" in cui la direzione detta "bene" e quella definita, per converso, "male" siano percepibili e distinguibili anche grazie a una nuova sensibilità etica sviluppata dimorando nell'infinito. Questa difficoltà di discernimento può diventare allora un nuovo stimolo a semplificare ancor più la vita, nell'autoesclusione, in modo da ridurre le scelte ai casi più semplici, inevitabili; ottimo come pratica personale e come bussola in generale ma su un piano diverso, di continuazione del cammino, ogni scelta preordinata che escluda parte del mondo ha in sé una sorta di stagnazione nel proprio rifugio: l'altra riva, di cui sopra, è come l'isola dei gioielli, nel raggiungerla c'è il rendersi conto che non è mai raggiunta, se non nel proseguire. Per uscire dal guscio del vuoto e praticare in mare aperto occorre usare il pensiero e per realizzare libertà tra i flutti della vita aperta dovrà essere pensiero di qualità diversa, rispetto al solito.

In altre parole, la figura dell'*arhat* quale apice della vita secondo il buddismo si afferma perché il meccanismo di produ-

<sup>27</sup> Letteralmente "colui che possiede il *byb* (forza divina, misteriosa, da cui *Brahman*)", indicava l'appartenente alla classe sacerdotale. Qui usato come "asceta", "santo".

<sup>28</sup> *Suttanipāta*, cfr. VT, *Cbtb*, 310.

<sup>29</sup> Ricordiamo gli esempi elencati al § *Libertà dolorosa* del cap. I.

zione di *dubkha* si fonda sull'attribuire alla realtà aspetti che non ha, ovvero permanenza e sostanza i quali portano ad afferarsi a questa realtà illusoria e perciò a soffrire: ogni coscienza essendo sentimento di qualche cosa è per questo schiavitù e va lasciata svanire. Il mondo, o contenuto della coscienza, è visto come il vettore di un naufragio e la salvezza, di conseguenza, è prendere le distanze da quel vettore. Tuttavia, lo abbiamo detto più volte, non vi è un altro mondo nel quale trovare rifugio perciò ogni tentativo di costruire la propria "isola dei gioielli" ha in sé una contraddizione che ne determina il totale o parziale fallimento: la serenità di un asceta non è certo paragonabile alle ansie e alle angosce di chi è esposto al timore per la sorte del figlio malato, alla disperazione per i debiti che metteranno presto la sua famiglia "in mezzo a una strada", alla paura della propria morte o semplicemente al "male di vivere", però sino a che siamo vivi non ci si può ritrarre sino a scomparire, così vi sarà sempre un canale d'accesso di *dubkha* alla nostra vita. Nessuna diga può fermare tutta l'acqua del mondo, occorre perciò imparare a nuotare.

### *Da nulla a tutto*

Lo sviluppo di pensiero buddista detto *Mahāyāna* ha generato un diverso modo di intendere la via buddista; esprimendoci con grande libertà potremmo dire che il *Mahāyāna* propone un nirvana diverso rispetto a quello elaborato nei primi secoli dopo la scomparsa del Buddha. Riconoscere l'assenza di essenza, definita "vuoto", di ogni fenomeno animato e inanimato aveva portato al tentativo di porsi in sintonia con questa assenza; assentarsi dalla vita col risultato di un annichilimento di tutti i ruoli e le funzioni umane, coltivando invece quelle superiori. Tuttavia il Buddha non solo ammetteva la possibilità che la salvezza fosse vivibile senza far ricorso a severe pratiche ascetiche ma riconosceva la possibilità di vivere il nirvana pur non essendo monaci<sup>30</sup>, e perciò in varia misura coinvolti nel mondo.

<sup>30</sup> Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, cit., I, 426. Vedi anche *infra*, n. 31.

Il *Mahāyāna* propone un approccio alla via nel quale la conversione non sia più intesa come il mutamento di una coscienza individuale ma il mutamento, la trasformazione di un intero mondo. Invece di uscire dal samsara, trasformarlo tutto in nirvana. Questo passaggio è illustrato proprio all'inizio di una delle opere più importanti del *Mahāyāna*, il *Sutra di Vimalakīrti*<sup>31</sup>. Nel primo capitolo del sutra il Buddha, circondato da ottomila monaci, trentaduemila bodhisattva, diecimila dèi guidati da Brahmā Śikhin, il re degli dèi, oltre ad altre migliaia di esseri di varia natura e ad alcune centinaia di migliaia di assistenti, viene interrogato dal giovane Ratnākara sulla possibilità di trasformare il mondo in nirvana, ovvero, nelle parole del sutra, sulla "purificazione dei campi di Buddha"<sup>32</sup>.

La prima considerazione offerta dal Buddha sull'argomento è che "il campo di Buddha dei Bodhisattva", la realtà dove ciascun buddista dimora, è "il campo degli esseri": «Perché nella misura in cui favoriscono gli esseri, i Bodhisattva prendono possesso dei campi di Buddha»<sup>33</sup>. Il pieno coinvolgimento, il conformarsi al mondo è in un "dopo", segue l'aver realizzato il vuoto evanescente di ogni cosa e la totale realtà di sofferenza di questo mondo, non è più quindi secondo l'afferrare ma secondo il movimento che svuota, il dono. Ma: «È impossibile costruire un campo di Buddha nel vuoto ed è impossibile decorarlo»<sup>34</sup>, dove non vi è nulla, né pensiero perché lo si è lasciato svanire, né esseri perché se ne fugge la presenza o se ne vede il solo aspetto fantasmatico, nulla accade.

Il Buddha conclude questa parte del discorso dicendo: «O figli di famiglia, il Bodhisattva che vuole purificare il suo campo

<sup>31</sup> *Vimalakīrti Nirdeśa sūtra*, composto in India probabilmente verso la fine del I sec. d.C. è un'opera la cui qualità letteraria e profondità religiosa sono paragonabili a quelle del *Sutra del loto*. È il testo nel quale viene enfatizzata la possibilità di praticare sino in fondo l'insegnamento buddista anche al di fuori della comunità monastica: *Vimalakīrti* all'aspetto è un laico «... egli portava l'abito bianco del laico» e: «... osservava la condotta del religioso» e il suo conformarsi a tutti gli aspetti della vita del mondo è per trovarsi a contatto di coloro che hanno bisogno del suo aiuto. Nel corso del sutra *Vimalakīrti* è definito *upāsaka bodhisattva*, "bodhisattva laico".

<sup>32</sup> Cfr. Gnoli II, 2004, 405.

<sup>33</sup> *Ivi*, 405 s.

<sup>34</sup> *Ivi*, 406.

di Buddha, deve sforzarsi d'ornare abilmente il proprio pensiero. Perché? Ma perché nella misura in cui il pensiero dei Bodhisattva è puro, anche il suo campo di Buddha è purificato»<sup>35</sup>: non più solo il "semplice" vuoto di pensiero -o pensiero vuoto- ma addirittura un pensiero ornato, elaborato, sul quale ci si sia applicati con dedizione dopo che sia stato purificato, svuotato di giudizi, preconcetti, opinioni, preferenze, inclinazioni: «L'osservare noi stessi le regole e non biasimare i peccati altrui è il campo di Buddha proprio del Bodhisattva: nel momento in cui questi ottiene il risveglio, neanche la parola peccato è più proferta nel suo campo di Buddha»<sup>36</sup>.

A questo punto del discorso il venerabile Śāriputra, uno tra i più eminenti discepoli del Buddha che qui impersona la parte dell'*arhat* ovvero del buddismo dell'epoca precedente o la visione che il sutra intende superare, pensò: il Buddha nella sua veste di bodhisattva non deve essere stato in grado di purificare un granché il suo pensiero visti i risultati: questo mondo è completamente impuro... Il Buddha naturalmente colse quel pensiero e rivolto a Śāriputra disse:

Che cosa pensi di questo, o Śāriputra? Forse perché il sole e la luna sono impuri, i nati ciechi non li vedono? [...] Se gli esseri non vedono lo splendore delle qualità del campo di Buddha del Tathāgata, la colpa è della loro ignoranza, non certo del Tathāgata. O Śāriputra, il mio campo di Buddha è puro, ma tu non lo vedi»<sup>37</sup>.

A questo punto intervenne nel discorso Brahmā Śikhin al quale un frastornato Śāriputra domandò: «Grande Brahmā, re dei *deva*, come puoi dire che adesso come adesso, questo campo di Buddha sia puro?»<sup>38</sup>, in altre parole: non ti rendi conto dell'enorme quantità di sofferenza, dolore, violenza che compongono e avvolgono questo mondo? E poi: «Quanto a me, o Brahmā, questa grande terra io la vedo con eminenze e depressioni, con spine, precipizi, cime e crepacci, e tutta piena di rifiuti»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> *Ivi*, 409.

<sup>36</sup> *Ivi*, 408.

<sup>37</sup> *Ivi*, 409 s.

<sup>38</sup> *Ivi*, 410.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Brahmā Śikhin rispose: quello che tu vedi nel mondo è quello che hai costruito nella tua testa, chi non dà corso a giudizi, chi produce pensiero libero vede il (proprio) mondo perfettamente puro; nelle parole del sutra:

Se tu il campo di Buddha lo vedi totalmente impuro, ciò significa che vi sono nel tuo pensiero eminenze e depressioni e che non hai certamente purificato le tue intenzioni nel sapere del Risvegliato. Al contrario coloro che posseggono l'uguaglianza di pensiero nei riguardi di tutti gli esseri e che hanno purificato le loro intenzioni nel sapere del Risvegliato vedono il campo di Buddha come perfettamente puro<sup>40</sup>,

infatti:

Nel momento in cui questi [il Bodhisattva] ottiene il risveglio, tutti i cattivi destini sono eliminati, né vi sono più, nel suo campo di Buddha, condizioni di vita inopportune<sup>41</sup>.

Il pensiero puro non costruisce buono e cattivo, opportuno e inopportuno: tutti gli esseri sono già parte della salvezza, adoperarsi affinché tutti possano essere nel nirvana è per prima cosa vedere che tutto e tutti sono già liberi, nel nirvana; liberare gli esseri del mondo non può avvenire senza liberare il nostro mondo:

Maitreya, nel momento in cui tu perverrai al supremo e perfetto risveglio, in questo stesso momento tutti gli esseri arriveranno a questo stesso risveglio. Perché? Perché questo risveglio è già cosa acquisita da tutti gli esseri. Maitreya, nel momento in cui tu sarai nel completo nirvāṇa, in questo stesso momento anche tutti gli esseri saranno nel nirvāṇa completo. Perché? Perché non esiste un solo essere che non sia già nel nirvāṇa completo. Il Tathāgata ha detto che la vera sicceità è il nirvāṇa completo. Vedendo come tutti gli esseri sono da sempre pacificati e immersi nel nirvāṇa completo, il Risvegliato ha detto che la sicceità è il nirvāṇa completo»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ivi*, 408.

<sup>42</sup> *Ivi*, 438.

Il discorso del sutra è complesso e articolato, ne enucleiamo solo alcuni aspetti funzionali al nostro procedere: la consapevolezza del vuoto e dell'impermanenza sono necessari, come pure la riservatezza e il rifiuto della logica mondana, ma non sono il termine della via. Essa continua sempre nuova. Occorre far emergere un pensiero privo di contenuto, un pensiero puro che non abbia alcuna inclinazione, mira o interesse. Poi, utilizzando al massimo le nostre facoltà, ornare questo pensiero di contenuti efficaci affinché possa risultare di massimo giovamento per il bene degli esseri. Contemporaneamente occorre che il mondo non sia più visto nel suo apparire relativo, dove "tignola e ruggine corrodono e ladri scassinano" ma nel suo aspetto profondamente reale, così come è. Lo splendore del campo di Buddha è nel fetore delle impurità; un miracolo senza fine. Nelle parole del *Sutra del diamante*:

Se, o Subhūti, qualche bodhisattva dicesse: «Io realizzerò un mondo di risveglio»<sup>43</sup> questo dire sarebbe non vero. E perché? Perché dicendo: mondo di risveglio, mondo di risveglio, o Subhūti, come di non risveglio è stato insegnato dal Così Andato. Perciò è chiamato mondo di risveglio<sup>44</sup>.

Non più il ritrarsi dal mondo trasformandolo in nulla ma il pieno ingaggio negli eventi, armati del distacco dell'*arhat* che sa che le montagne non sono montagne, e con la capacità di vedere che le montagne sono montagne, qualche cosa di impensabile il cui nome è "montagne", "fiumi", "esseri", "ogni cosa", il mondo in cui viviamo.

<sup>43</sup> L'espressione "mondo di risveglio" ha lo stesso senso di "campo di buddha".

<sup>44</sup> Dal commento al testo citato: «A volte [...] ci adoperiamo per costruire, ammaestrare, pensando che la grandezza del posto e il numero di chi ci ascolta siano garanzia della nostra verità, oltre che del suo successo. Senza conoscere la strada è impossibile guidare le persone all'Isola dei Gioielli: quell'isola non c'è. Invece, la strada che vi conduce è particolarmente interessante», MYM-GI *SdD*, 152 s.

*Tornare per continuare a procedere*

Il voto di rinuncia del bodhisattva non è una missione da compiere perché “Dio lo vuole” o una penitenza purificante bensì segue logica ed esperienza e laddove queste non possono arrivare occorre supplire con la fede; anche se, come in ogni applicazione dell’insegnamento buddista, la fede è un supporto a tempo la cui scadenza dipende dalla meticolosa verifica nella nostra vita di quanto accettato per fede: credere per provare.

Il procedere nel quale consiste quella evoluzione del buddismo semplificata nel nome *mahāyāna*, “grande veicolo”, ha, come nel caso della forma di buddismo che lo ha preceduto, due aspetti: quello esteriore e quello interiore. Ci aiuta a rappresentare l’aspetto visibile la serie di dipinti detta *I dieci quadri del bue*<sup>45</sup> dove i primi otto rappresentano lo sviluppo del percorso sino al raggiungimento di quel sereno modo d’essere che abbiamo riassunto nella parola “*arhat*”, quando non vi sono più né montagne né altro. Gli ultimi due quadri mostrano il passo successivo: prima ricompaiono fiumi e monti, la realtà tutta, il “mondo di risveglio”, il “campo di Buddha” nella sua purezza immacolata, poi con forma rassicurante e opulenta<sup>46</sup> il ritorno nel mondo, che qui è simboleggiato dall’incontro con un giovane di fattezze così simili al cercatore del primo quadro – dove le

<sup>45</sup> Riprodotti a p. 107 nella versione del giapponese Tomikichiro Tokuriki (1902-1999). La sequenza dei dipinti, nei quali “il bue” sta per l’oggetto della ricerca interiore, rappresenta un giovane cercatore che 1. si aggira nella boscaglia, 2. vede le tracce, 3. intravede il bue tra le fronde, 4. cattura il bue benché recalcitrante, 5. lo addomestica, 6. vi sale in groppa, 7. scompare il bue, rimane il cercatore, 8. scompare anche il cercatore, 9. le montagne sono montagne..., 10. il cercatore, trasfigurato, torna nel mondo. Vedi anche MYM-GI *SdD*, 35.

<sup>46</sup> Molti, in Occidente, sono convinti che il Buddha fosse un obeso sorridente con gli occhi a mandorla. Questa convinzione è nata grazie a due raffigurazioni molto diffuse, una è la rappresentazione del decimo quadro di questa serie. L’altra è la leggendaria figura di P’i-pu-tai Ho-shang, *Piccolo monaco sacca di cuoio*, solitamente abbreviato in Pu Tai, in Giappone noto come Hotei. Pu Tai è raffigurato grasso, piccolo, sorridente, col capo rasato e con una grossa sacca sulle spalle dalla quale estrae doni che distribuisce specialmente ai bambini. È noto anche come “il Buddha che ride”. È possibile che si tratti di una figura storica cinese del X secolo, forse un monaco *Chan* itinerante.



一 尋牛



二 見跡



三 見牛



四 得牛



五 牧牛



六 騎牛  
歸家



七 忘牛  
存人



八 人牛  
俱忘



九 返本  
還源



十 入  
手 入

昭和辛卯夏  
空齋亭  
西畫刻摺

montagne erano ancora montagne – da risultare la chiusura di un cerchio: con il dono offerto al proprio alter ego viene restituito quello che è stato ricevuto dalla generazione precedente.

Il secondo aspetto della questione, quello definito interiore, è descritto anche nel *Sutra del diamante*, con un punto di vista parallelo a quello del *Sutra di Vimalakirti*.

Procediamo con ordine ed esaminiamo prima i *Quadri del bue*. Ciò che appare subito evidente ma che forse per la scomodità che rappresenta viene sovente messo da parte, è che ben otto quadri, cioè quattro quinti del totale, sono dedicati a ciò che va fatto “prima”, il periodo di preparazione che precede il ritorno. A parte la facile logica per cui per tornare occorre prima essere andati, il punto è che occorre una vita intera dedicata alla coltivazione dello spirito e alla sua scomparsa nell’infinito per tentare di non essere altro che un uomo. Occorre avere ben chiaro che il raggiungimento e il mantenimento dello standard che riassumiamo con “*arbat*” è indispensabile; senza porci in grado di badare a noi stessi non è possibile alcun movimento di libertà nel difficile campo di Buddha nel quale ci troviamo. Il raggiungimento di quello standard è un fatto di questo momento, non un’operazione compiuta in passato.

Ritirarci in noi stessi, praticare il silenzio, non fabbricare relazioni frivole, frequentare “buoni amici”<sup>47</sup>, vivere con attenzione il precetto più importante “non compiere alcun male, compiere attentamente ogni tipo di bene”, dopo molti anni – nei limiti di ciascuno<sup>48</sup> – possono diventare il nostro passo naturale. A quel punto, imboccata solidamente la via, si può cominciare a procedere. Un procedere intessuto di errori e de-

<sup>47</sup> «35. Inerme fra tutti gli esseri viventi e non facendo loro alcun male, non abbia desiderio di figli o di amici, ma vada solitario come un rinoceronte. [...] 40. C’è un invito a casa di amici o per una passeggiata; mirando all’indipendenza che altri non brama, vada solitario come un rinoceronte. [...] 45. Incontrando un amico intelligente, un compagno saggio e di retto comportamento, superando tutti i cimenti, insieme a lui proceda lieto e consapevole. 46. Non incontrando invece un tale amico intelligente, un tale compagno saggio e di retto comportamento, come un re che rinuncia al regno conquistato vada solitario come un rinoceronte», *Suttanipāta*, cfr. VT, *Cbtb*, 209 s.

<sup>48</sup> Quei limiti vanno continuamente erosi e volutamente ignorati, affinché non siano d’ostacolo; ma alla prova dei fatti (quindi non “a priori” ma volta per volta) ognuno ha dei limiti.

lusioni che librandosi nel vuoto svaniscono per lasciar spazio ai successivi. La disponibilità ad emergere può essere attivata pur sapendo che porterà fatica e, in ultima analisi, guai; per questo è importante essere ben radicati dove non ci sono né fatica né guai. La logica sottostante a questo passaggio nasce dalla constatazione che per chi è nato, per chi si trova gettato in questo mondo non è possibile sfuggire al mondo: questo e noi non siamo due cose diverse. Chiunque sia nato, per ciò stesso si trova con uno scotto da pagare detto vita; il Buddha, secondo il *Mahāyāna*, propone di trasformare questo “scotto”, la vita, in nirvana. Questo è possibile continuando la nostra pratica, ovvero continuando ad assecondare la realtà del mondo secondo *pratītyasamutpāda*: l'afferrare, il trattenere generano sofferenza in questo mondo impermanente, il lasciare, il donare nel loro aderire al vero edificano il nirvana. Il ritorno nel mondo allora ha senso se permette di realizzare ciò che è detto con “guadagno è perdita, perdita è guadagno”, mantenendo il distacco sufficiente a vivere in modo che non ci siano né guadagno né perdita.

Ovviamente tutto ciò è fatto anche di atti visibili, scelte di vita e coinvolgimenti armonici, senza costituire né una “forma tipo” né un esempio da seguire: il buddismo rimane una creazione personale, senza deviare di un passo dal percorso, senza copiare nulla.

### *Epilogo*

Sia nel *Sutra di Vimalakirti* sia nel *Sutra del diamante* sono indicate due accortezze. La prima riguarda la necessità di vedere il mondo *sub specie æternitatis* la seconda è l'indicazione a produrre pensiero libero, puro, utilizzato poi solo in forma di “dono” ovvero, in termini convenzionali, secondo il “voto del bodhisattva”. Le due linee sono intimamente connesse, infatti solo un pensiero puro, libero da qualsiasi preferenza e giudizio può accogliere questo mondo e il suo carico di drammi tremendi con l'equanimità necessaria a vedere che ogni cosa, fatta di fine vetro che al primo soffio del tempo si sgretola e scompare,

esprime il miracolo dell'esistenza: l'universo niente. Le cose, gli esseri esistono non esistendo<sup>49</sup>, siamo già tutti attori in questo prodigio, mai condannati da una sofferenza illusoria, già pienamente parte dell'eternità: non vi è nulla e nessuno che debba essere salvato.

Su questa base, esaminiamo l'aspetto interiore della questione nel modo in cui viene raffigurato nel *Sutra del diamante*:

Quindi, o Subhūti, l'essere del risveglio, il grande essere, libero da tutte le concezioni deve generare pensiero di insuperabile completo perfetto risveglio, non deve generare pensiero dipendente da forme e colori, non deve generare pensiero dipendente da suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto o concetti. Non deve generare pensiero dipendente da un *dharmā*<sup>50</sup> né deve generare pensiero dipendente da un non *dharmā*, non deve generare pensiero che dimori in alcunché. E perché? Ma perché ogni condizionamento è non condizionamento. Perciò il Così Andato ha detto: «Da un essere del risveglio che non abbia legami può essere dato un dono. Non da chi dona legato a forme e colori, a suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto o idee». Subhūti, un essere di risveglio rinuncia a un dono in questa forma, per il bene di tutte le creature<sup>51</sup>.

L'uso della libertà nel mondo solo per un dono puro; se o quando non siamo in grado di esprimere un comportamento siffatto il conformarsi al mondo non è opportuno, molto meglio continuare a mantenersi riservati.

<sup>49</sup> «Reverendo Mahākātyāyana, niente assolutamente è mai stato prodotto, niente si produce e niente sarà prodotto; niente assolutamente è mai sparito, niente sparisce e niente sparirà: tale il senso della parola "impermanente". Il comprendere come i cinque aggregati [forma, sensazione, percezione, volizione e coscienza; N.d.a.] sono assolutamente privi di natura propria, e, per conseguenza senza nascita: tale il senso della parola "doloroso". Tutti i dharmā sono assolutamente inesistenti: tale il senso della parola "vuoto". Il sapere come il me e il non-me non costituiscono una dualità: tale il senso della parola "impersonale". Ciò che è privo sì di natura propria come di natura altrui non si infiamma e ciò che non si infiamma non si estingue; e ciò che non comporta estinzione alcuna è completamente estinto: tale il senso della parola "calmo"», *Vimalakīrti Nirdeśa sūtra*, Cfr. Gnoli II, 2004, 428 s.

<sup>50</sup> In questo caso *dharmā* sta per qualsiasi legame mentale: dottrinale, affettivo, concettuale, di interesse, ripulsa ecc.

<sup>51</sup> MYM-GI *SdD*, 134 ss.

Ecco allora che le valutazioni che dirigono il nostro comportamento filtrano attraverso la dimestichezza col vuoto e la purezza sempre rinnovata di una vita dedita alla concentrazione nella pace, poi, mantenendo lo stesso grado di purezza ossia di distacco da ogni interesse personale, possiamo mettere le nostre facoltà a disposizione del mondo. E a quel punto la scelta tra bene e male, giusto e sbagliato sarà risolta dal suo essere o non essere di giovamento al nostro prossimo e non da un codice di comportamento formale; espresso nuovamente con le parole di Milarepa: «Respingete tutto ciò che l'egoismo fa sembrare buono e che nuoce alle creature. Al contrario, fate ciò che sembra peccato ma è di profitto alle creature, perché è opera religiosa [...] quand'anche vi opponeste ad alcuni libri». Allora il riconoscimento del bene sarà quello che le nostre facoltà saranno in grado di identificare, ma la valutazione – avvenendo per mezzo di pensiero libero – trasforma la qualità del bene, la sposta su un piano diverso, la capacità di pensare senza discriminare permette di scegliere al di là di ogni regola, non per amore di trasgressione ma per puro amore; diverso da qualsiasi “amore di”.

In una logica di questo tipo il più alto utilizzo di sé stessi porta direttamente alla definizione di *bodhisattva*: una persona così evoluta per la quale ogni pensiero, ogni respiro, ogni atto esiste solo e unicamente per condurre gli esseri sulla via insegnata dal Buddha<sup>52</sup>. Tuttavia, fermo stante che in un'economia buddista è certamente questo il sommo bene, nel vivere la vita non è certamente l'unica possibilità che abbiamo di mettere in pratica il precetto dei sette Buddha, astenendoci dal male e compiendo ogni tipo di bene.

C'è la possibilità di vivere “da bodhisattva” ovvero di usufruire appieno del *grande veicolo* in ogni ambito dell'esistenza<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Nel *Sutra di Vimalakirti*: «Il sacrificio del dono della Legge [...] quello in grazie al quale gli esseri maturano senza principio né fine», cfr. Gnoli II, 2004, 447 e: «I Bodhisattva fedeli a questo sacrificio della Legge sono i migliori sacrificatori, i grandi signori del dono», cfr. *ivi*, 449.

<sup>53</sup> «Il donatore che fa i suoi doni ai poveri della città, pensando che essi sono altrettanto degni d'offerta del Tathāgata, il donatore che a tutti dona, senza fare distinzione, imparzialmente, con grande benevolenza, con una grande compassione e senza aspettarsi ricompensa alcuna, questo donatore, io dico, adempie perfettamente al sacrificio del dono della Legge», cfr. *ibid.*

Basta pensare a che bravi genitori saremmo se potessimo dedicarci al bene dei nostri figli con la capacità di usare a loro vantaggio un pensiero puro e libero, che bravi coniugi saremmo, che politici ammirevoli se la nostra energia fosse completamente dedicata al bene comune, se il nostro prossimo fosse davvero il nostro unico obiettivo di bene.

E il nostro conformarci al mondo, il nostro permanere in tutti gli ambiti dell'esistenza acquisterebbe un significato e una vuota pienezza luminosa dove sarebbe superfluo affidarsi a regole prestabilite per discernere tra bene e male, giusto e sbagliato.

## Bibliografia parte prima

Una completa bibliografia dei testi usciti, ad oggi (novembre 2012), sull'etica buddista è reperibile al termine del cap. 0, pp. 26-27.

*A Sanscrit English Dictionary*, a cura di M. Monier-Williams, Motilal Banarsidass publishers, Delhi 2002<sup>16</sup>.

*Canone Buddhista, discorsi brevi*, a c. di Pio Filippini Ronconi, UTET, Torino 1996 (I ed. 1968).

*Dhammapada*, a c. di Ajahn Munindo, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino (RI) 2002.

*Hinduismo Antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano 2010.

*La Rivelazione del Buddha*, vol. I: *I testi antichi*, a c. di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001.

*La rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il grande veicolo*, a c. di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2004.

*Sutra del Loto*, a c. di Luciana Meazza, BUR, Milano 2001.

*The Lāṅkāvatāra Sūtra, a mahāyāna text*, a c. di D. Teitaro Suzuki, Motilal Banarsidass publishers, Delhi 2003<sup>2</sup> (I ed. London 1932).

*The Pali-English Dictionary*, a c. di T.W. Rhys Davids, William Stede, Nataraji Books, Springfield USA 2007 (I ed. Oxford 1905).

*Vita di Milarepa*, a c. di Jaques Bacot, gli Adelphi<sup>4</sup>, Milano 2001 (I ed. 1971).

Masao Abe, *Buddhism and interfaith dialogue*, edited by Steven Heine, University of Hawai'i press, Honolulu 1995.

- Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.
- Anne Cheng, *Storia del Pensiero Cinese*, Einaudi, Torino 2000.
- Eihei Dōgen, *Il cammino religioso-Bendōwa*, a c. di “Stella del mattino”, Marietti, Genova 1990.
- Eihei Doghen, *Divenire l'essere*, a c. della Comunità Vangelo e zen, EDB, Bologna 1997.
- Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, USA 2009.
- Roderick Hindery, *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Barnasidass, Delhi 2004 (I ed. 1978).
- Mauricio Y. Marassi, *Intelligenza volse a settentrione. Umorismo e meditazioni buddiste*, Marietti, Genova 2002.
- Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i tempi i luoghi e le culture*. Vol. I: *l'India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano 2006.
- Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*, Marietti, Genova-Milano 2009.
- Mauricio Y. Marassi, Gennaro Iorio, *Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, Marietti, Genova-Milano 2011.
- Max Muller, *The Dhammapada and the Sutta-Nipata*, Forgotten books, Charleston, South Carolina 2007 (I ed.: *The Sacred Books of the East*, Oxford University Press, Oxford 1881).
- Raimon Panikkar, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, Bolla, Roma 1992<sup>2</sup>.
- Renata Pisu, *Alle radici del sole*, Sperling & Kupfer, Milano 2000.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, ed. Āśram Vidyā, Roma 1998.
- R.H. Robinson, W.L. Johnson, *La Religione Buddhista*, Ubaldini, Roma 1998.
- Hammalawa Saddhatissa, *Buddhist Ethics*, Wisdom Publications, Boston 2003.
- Giovanni Semerano, *Le origini della cultura europea*, Leo S. Olshki Editore, Firenze 2002<sup>2</sup>.
- Vincenzo Talamo, *Canone buddhistico, testi brevi*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Tiziano Tosolini, *Interno giapponese*, EMI, Bologna 2009.

Parte seconda  
L'etica occidentale  
*di Gennaro Iorio*

«Mentre andavano per la strada, un tale gli disse: “Ti seguirò dovunque tu vada”. Gesù gli rispose: “Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo”. A un altro disse: “Seguimi”. E costui rispose: “Signore, concedimi di andare a seppellire prima mio padre”. Gesù replicò: “Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va' e annunzia il regno di Dio”. Un altro disse: “Ti seguirò, Signore, ma prima lascia che io mi congedi da quelli di casa”. Ma Gesù gli rispose: “Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio”».

*Lc 9, 57-62*



## I. Alle radici dell'etica

### *La parola etica*

Anche a quanti non fanno della filosofia la propria professione, capita spesso di imbattersi nel termine *etica* sia nella sua forma sostantivata, sia sotto forma di aggettivo. Inoltre, spesso la parola *etica* viene utilizzata in modo interscambiabile con *morale*. Non c'è equivocità in questa interscambiabilità, infatti i due termini hanno un significato simile; ciò che è diverso e che li distingue, sta nella loro origine: il primo è di derivazione greca, mentre il secondo deriva dal latino.

La chiarezza espositiva, tuttavia, richiede di fare una scelta e in questo testo la preferenza sarà data al termine *etica*. Volendo dare una motivazione a questa preferenza, si noterà che il termine *etica* ha un campo semantico più ampio, una libertà di riflessione e di analisi maggiore di quella che si potrebbe riscontrare nel termine *morale*.

Avendo esplicitato la terminologia basilare che si vuole utilizzare è possibile compiere il primo passo e accennare alla storia semantica di cui il lemma è portatore.

Etica (*ethos*) è un termine che significa carattere, comportamento. Nel linguaggio quotidiano a volte, queste due espressioni vengono utilizzate come sinonimi. Effettivamente vi è un rapporto causale tra i due termini, in quanto il comportamento determina il nostro carattere, e viceversa. Quando Aristotele affronta il tema di che cosa sia la virtù, argomenta in questi termini la questione: «La virtù si manifesta solo attraverso la costanza, che diviene vero *habitus* (abitudine) di colui che la

mette in atto»<sup>1</sup>. Le virtù del coraggio, della temperanza, dell'onestà, si esplicano solo attraverso il loro continuo e ripetuto esercizio; in tal modo già il filosofo greco poneva una relazione fra il carattere e il comportamento in quanto la virtù, cifra del carattere, si può manifestare solo attraverso il comportarsi in coerenza con essa.

Che cos'è, dunque, il comportamento? Per poter rispondere a questa domanda basilare, è utile ricorrere ad espressioni che fanno parte del linguaggio quotidiano di ciascuno. Espressioni del tipo: “quella persona si è comportata bene”; oppure “questo comportamento è sbagliato”; “comportarsi in questo modo non è conforme alle regole di questo Paese”, sono solo alcuni esempi di utilizzo del termine comportamento. Volendo esaminare un po' più da vicino queste espressioni comuni si può riflettere su cosa s'intenda quando si parla di comportamento: esso è l'insieme delle nostre azioni intenzionali e ha sempre un contesto, un substrato sociale, culturale, storico in cui viene inserito. La locuzione “*insieme di azioni intenzionali*” deve essere approfondita in quanto posta in questi termini non spiega che cosa sia l'azione e perché a tale espressione sia stata accostata quella di “intenzione”. Ancora una volta è possibile ricorrere al linguaggio della quotidianità: si pensi, ad esempio, ad alcuni contesti e ai modi di dire che in simili circostanze si formulano, come quando urtando una persona ci si scusa affermando che non si aveva intenzione di farlo; o ancora espressioni in cui si afferma l'intenzionalità di portare a termine un compito: “ero intenzionato a terminare la lettura di quel libro”, “è mia intenzione restare coerente alla mia idea”.

Da una prima interpretazione di cosa s'intende con il termine *intenzione* si può notare il suo ruolo di supporto, infatti quando l'intenzione è resa esplicita, l'azione ha come un sostegno, una sua finalità, una sua causa, mentre tutto questo non viene compreso quando l'intenzione non è esplicitata; potremmo dire che non viene socialmente creato il supporto logico che motiva l'azione. L'argomento non è di semplice soluzione e non lo si

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELE, *L'etica nicomachea*, a. c. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

liquida affermando che si può parlare d'intenzione solo quando questa viene dichiarata, ovvero, che esiste solo se è detta; pensatori come Brentano prima, Husserl in seguito, hanno incentrato la loro riflessione filosofica sulla categoria di *intenzione*. Attualmente questo tema è un punto importante del dibattito filosofico, basti pensare alla corrente della filosofia della mente e a quanto è rilevante in tale movimento il problema dell'intenzione come cifra caratterizzante della coscienza dell'uomo.

L'aver coscienza di sé e di ciò che si compie è sempre stato posto come l'elemento che ci distingue dagli animali e dalle macchine; si pensa che un animale agisca mosso dal proprio istinto<sup>2</sup>, che le macchine agiscano in conformità a specifici algoritmi prestabiliti e che solo l'uomo abbia una coscienza capace di fornire un'intenzione al proprio agire. Si comprende in maniera immediata che in questo discorso il termine *intenzione* è un sinonimo di *sensò*, *significato*, *scopo*; esso, infatti, si contrappone a quello di *istinto* che rinvia ad un significato di mancanza di coscienza, di consapevolezza e di riflessione. Dietro al significato che si attribuisce ai due termini c'è tutta la storia del pensiero occidentale, infatti, contrapporre *intenzione* ad *istinto* è un modo diverso di dire il dualismo, segno distintivo della cultura occidentale, fra mente e corpo.

L'*istinto* rinvia in modo immediato alla corporalità, alla risposta del corpo alla realizzazione dei propri bisogni primari, mentre l'*intenzione* è messa in relazione con l'aver una coscienza, una mente razionale in grado di dare un intento al proprio agire. Tuttavia questa divisione sottovaluta il carattere indefinito del confine tra *intenzione* e *istinto*, vale a dire tra razionale e istintivo. Riprendendo un esempio sopracitato (urtare, non volendo, una persona mentre si cammina) appare evidente la non volontarietà dell'azione, ma svuotarla di ogni intenzionalità sarebbe una forzatura in quanto l'*intenzione* è l'elemento basilare di ogni nostro comportamento, di ogni nostra azione. Quando Husserl si poneva il problema di trovare qualcosa di non riducibile ad altro, è nella coscienza, ovvero

<sup>2</sup> Negli ultimi decenni l'etologia ha avuto il grande merito di dimostrare come sia stato un errore ridurre il comportamento animale esclusivamente alla sfera istintuale.

nell'intenzione, che egli identifica tale realtà. Se è l'intenzione ad essere ciò che è alla base del nostro agire, ogni nostra azione è sempre un'azione intenzionale, essendo noi essenzialmente soggetti coscienti.

Questo argomento è direttamente connesso con l'etica, infatti la divisione artificiale fra ragione e istinto è funzionale a ipotizzare un confine tra etico e non etico. L'affermare che un'azione non è intenzionale non solo significa sostenere che non v'è la volontà di compierla, ma anche che non v'è alcuna responsabilità e che non si può rispondere direttamente delle conseguenze. Questa breve riflessione sulla responsabilità è un esempio per evidenziare come sia importante comprendere il significato dei termini che vengono utilizzati, infatti, dal senso che si dà alla parola *intenzione*, deriva cosa s'intende con il termine azione.

La fenomenologia<sup>3</sup>, incentrandosi sull'*epoché*, "sospensione (del giudizio)", con il suo metodo di spoliamento di ogni conoscenza preconstituita tenta di affrontare la problematicità che c'è fra *coscienza* e *azione* e per fare ciò "bisogna tornare alle cose", per dirla con Heidegger. Prendendo atto di un dualismo secolare e apparentemente irriducibile fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto propone, come linea principale del suo metodo, di partire dall'esperienza ricercandone il *quid*: comprendere quale relazione esista tra la mia esperienza particolare e l'essenza universale che rende quell'esperienza conoscibile.

Di questa questione la filosofia – ma non solo – ha dibattuto e dibatte tutt'oggi; ciò che è stato sempre interessante osservare e su cui lo stimolo a riflettere non è mai cessato, sta nella modalità conoscitiva: dato per acquisito che il mondo che ci circonda è in relazione con noi grazie e per mezzo dei nostri sensi, è altrettanto evidente che questo mezzo non è affatto un veicolo sicuro. Difatti, la letteratura filosofica di orientamento scettico ha prodotto una casistica estremamente ricca sulla fal-

<sup>3</sup> La fenomenologia è una corrente filosofica nata agli inizi del XX secolo, il suo fondatore, Husserl, è stato uno dei maggiori pensatori contemporanei, dal suo pensiero filosofico si sono sviluppate le personalità più importanti nel panorama culturale filosofico. Sua assistente fu Edith Stein e suoi allievi furono Heidegger e Scheller. Importante è stata la fenomenologia anche in campo religioso e qui i nomi più celebri sono Otto, Eliade, Van der Lew.

lacia dei nostri sensi. La percezione della realtà, oltre ad essere esclusivamente e solo nostra, è suscettibile di continui cambiamenti dati dalla nostra condizione psicofisica e dall'ambiente circostante. A livello gnoseologico, l'essere scettici non è una posizione problematica, infatti gli argomenti messi in campo per dimostrare quanto sia necessario avere un orientamento scettico nei confronti di ciò che percepiamo sono difficilmente contestabili, ma lo scetticismo è sempre stato criticato per le conseguenze che derivano dall'aver una simile posizione. E questo perché, se i nostri sensi non sono affidabili, il giudizio che ci formuliamo della realtà non potrà mai essere un giudizio oggettivamente vero e il passaggio dall'impossibilità di formulare giudizi veritieri a quello di non poter avere alcuna posizione etica sembrerebbe breve.

In linea di massima, lo scetticismo predica – di fronte ad una realtà cangiante – un *ethos* di distacco, indifferenza, atarassia. Come spesso accade, il senso delle parole muta lungo la storia e, come in un gioco di ruolo, s'innesta il meccanismo dei sinonimi; meccanismo che non di rado compie delle vere e proprie trasformazioni semantiche. Questo è accaduto anche per il termine scettico, infatti, da un senso filosofico specifico è divenuto sempre più sinonimo prima di relativismo e poi di nichilismo, dove per nichilismo si vuole indicare un senso di totale indifferenza di fronte alla realtà; questo eticamente si traduce nell'indifferenza nei confronti della sofferenza altrui. Ovviamente è una forzatura che non rende onore a quello che è uno dei volti più nobili del pensiero occidentale come è stato quello scettico; tale filosofia, infatti, ha sempre avuto come suo fondamento teoretico la ricerca e questa, nella sua forma etica, si traduce nel perseguimento della felicità.

Resta, però, interessante osservare l'origine di questa critica allo scetticismo: anche riconoscendo l'imperfezione dei sensi, è possibile indicare delle verità che non possono essere messe in dubbio. Vi sono delle capacità innate in grado di ordinare le nostre percezioni, al riguardo basti citare Kant e le sue categorie a priori di spazio e tempo. Per il filosofo lo spazio e il tempo sono funzioni della nostra capacità conoscitiva, e in quanto tali presenti fin dalla nascita. Per Kant, quindi, essi non sono pro-

dotti della percezione ma gli strumenti che permettono di ordinare ciò che si percepisce ed essendo innati, precedenti quindi ai sensi, non possono essere oggetto del dubbio scettico<sup>4</sup>. Con argomentazioni di questo genere si è contestato lo scetticismo nella sua radice gnoseologica. Sembra quasi inevitabile dover scegliere una via o l'altra: propendere per l'esistenza di una o più essenze universali significa costruire una cosmologia che inevitabilmente sfocia nella metafisica; d'altro canto, scegliere di non accettare l'esistenza di alcuna essenza universale ha come conseguenza il vivere in un flusso incessante in cui ogni cosa è relativa e in questo caso la metafisica si traveste da materialismo. Ancora una volta si propone un fastidioso dualismo che eticamente oppone da una parte coloro che hanno un orizzonte di valori oggettivi a cui attenersi, dall'altra quelli che non avendo valori oggettivi e assoluti non si sentono legati a nessuna concezione in particolare.

Con argomentazioni di questo genere si è contestato lo scetticismo nella sua radice gnoseologica. Ma, nonostante tali critiche, nonostante lo scetticismo non riesca a contestare l'innatismo – specialmente nella sua forma potenziale – nel pensiero occidentale la questione del rapporto tra esperienza del particolare ed essenza universale non ha mai trovato soluzione.

L'essenza universale in tal modo continua ad essere sostanzialmente due cose: qualcosa da esibire, o qualcosa da rifuggire come assurdo e privo di alcun fondamento. Da questo problema ha preso le mosse la fenomenologia: bisognava trovare una via in grado di superare il dualismo tra forma ed essenza; ovviamente vi erano già stati dei tentativi, potremmo ricordare, ad esempio, l'argomento della forma di cera accostata al fuoco, esempio raccontato da Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*: accostando al fuoco una forma di cera, argomentava il filosofo francese, si può osservare com'essa muti di forma, di consistenza, di colore e persino di odore, ma conserva, nonostante tutti questi cambia-

<sup>4</sup>Ovviamente l'argomento kantiano va inserito nel suo contesto: il filosofo sta costruendo la sua teoria conoscitiva e l'argomento delle categorie a priori di spazio e tempo è solo una parte del suo ragionamento gnoseologico che trova il suo svolgimento completo nella *Critica della ragion pura*.

menti, un qualcosa d'irriducibile: l'estensione. In questo modo Cartesio vedeva nell'estensione l'essenza della materia, tuttavia ponendo nel "cogito" l'essenza dell'uomo non riusciva a trovare una soluzione al dualismo fra essenza e forma. In fondo la fenomenologia propone un metodo basato su una semplice domanda: che cosa è l'esperienza?, ma in questa domanda, radicata nel DNA della filosofia occidentale, si ritrova proprio quel voler mettere in relazione la forma, particolare, con l'essenza universale.

Questo si comprende nell'utilizzo del verbo essere che ha come suo scopo proprio quello di cogliere e analizzare l'essenza di ciò che si sta prendendo in esame, che si tratti di un sentimento, di una percezione, di una manifestazione religiosa, ecc. Per fare tutto ciò è necessario mettere in *epoché*, in sospensione, ogni nostra preconstituita conoscenza, una ricerca fenomenologica necessita della sospensione delle proprie credenze in quanto esse sono dei filtri interpretativi che non permettono di cogliere l'essenza di ciò che si osserva.

Dunque, affrontando l'etica con questo metodo si avrà come prima conseguenza la messa in *epoché* di ogni paradigma etico. Porre in dubbio l'intero sistema etico significa non avere un substrato su cui e da cui far partire le proprie argomentazioni. Di contro, si prenda l'esempio di un manuale di bioetica curato da più autori di orientamento laico e religioso, leggendolo risulta immediatamente chiaro che ogni autore ha un proprio paradigma di riferimento in cui sviluppa il proprio sistema e ogni sistema deve avere un elemento essenziale: la coerenza interna.

Si assiste così all'annoso manifestarsi del fardello della coerenza: un religioso non può essere favorevole all'eutanasia o all'aborto, mentre uno scienziato non può dubitare del potenziale della scienza e deve riporre una solida fiducia nel progresso. Ovviamente si sta estremizzando l'argomento, infatti ci sono uomini religiosi che hanno una posizione molto aperta, mentre esistono uomini di scienza che sono consapevoli dell'immensità delle inquietudini che il progresso scientifico porta con sé. Resta di fatto una condizione culturale in cui il dialogo sembra sempre più una serie di esposizioni argomentative che, per citare un'espressione di Leibniz, hanno l'aspetto di monadi senza né porte né finestre.

Se parliamo di etica con un uomo appartenente a una religione teista il suo argomento avrà come orizzonte un elemento divino che viene ad essere la fonte stessa dell'etica; se, invece, a parlare di etica è uno scienziato la sua posizione, più probabilmente, attingerà all'evoluzionismo di Darwin, alle scoperte genetiche e alla chimica di base dei processi neuronali<sup>5</sup>. Tuttavia è possibile andare al di là di questi schemi, sospenderli per provare a vedere cosa c'è dietro. La radice di tutto ciò è l'*anthropos* in tutta la sua portata esistenziale. Heidegger, per descrivere la condizione umana, utilizza un'espressione accattivante: essere gettati nel mondo. Il fenomenologo deve comprendere questa condizione e partendo proprio da questa comprensione può far procedere la sua ricerca. Aderire ad un paradigma, qualsiasi sia la sua costituzione, significa collocarsi ad un livello già strutturato, invece, la ricerca fenomenologica si vuole collocare nel mondo fenomenico prima che si costituisca in strutture.

### *Le lacrime dell'eroe*

Compiere un percorso a ritroso lungo il sentiero dell'etica occidentale significa, sostanzialmente, compiere un cammino lungo la storia della civiltà occidentale stessa. Una prima riflessione che nasce da questo percorso è che la categoria stessa di "Occidente" si sgretola man mano che ci si allontana dal punto di partenza. L'Occidente è un costrutto culturale frutto di molteplici cause storiche e ciò che oggi si intende parlando d'Occidente è qualcosa che 2000 anni fa, semplicemente, non esisteva. L'aver costruito sistemi culturali su di una categoria geografica, come è l'Occidente, è un errore che la conoscenza storica smaschera immediatamente. Quella che oggi si definisce, sinteticamente, come etica occidentale è il frutto della cultura cristiana, islamica, greca, ebraica che a loro volta si sono intrecciate, confrontate e non di rado scontrate. Ma vi è una fonte ancora più

<sup>5</sup> La neuroscienza, studiando il cervello, propone una serie di ricerche che vogliono dimostrare come determinati comportamenti – e quindi il deliberare per questa o quella possibilità – abbiano un rapporto causale con l'attività di specifici sistemi neuronali.

antica e meno conosciuta delle altre culture citate, ci riferiamo alla civiltà assiro-babilonese. In quella zona, oggi devastata dalla guerra, fra i due fiumi Tigri ed Eufrate, si è sviluppata una civiltà che ha influenzato direttamente quella ebraica e greca. Quando si va così a ritroso nel tempo, i documenti vengono ad essere frammenti di tavolette, ritrovamenti archeologici di vario genere, la cui interpretazione non può essere agevole. I documenti che, in questo caso, ricoprono un grande interesse sono quelli che vengono definiti come “mitologia mesopotamica”. La mitologia è la prima forma di fenomenologia che la storia abbia conosciuto: il voler trattare delle essenze del reale utilizzando un linguaggio a tutti comprensibile. Quest’antica civiltà ci ha lasciato in dono l’*Epoepa di Gilgamesh*<sup>6</sup>.

In un tempo senza tempo si narra questa storia: Gilgamesh<sup>7</sup> osservava l’amico Enkidu (con il quale aveva combattuto mille battaglie) morire ed egli non poteva rassegnarsi a questo destino. Com’era possibile che lui, immensamente forte, non avesse potuto salvare il proprio amico dalla morte? Allora, alla disperata ricerca di una soluzione, attraversò le foreste più oscure, affrontò prove durissime per trovare ciò che avrebbe potuto ridare la vita all’amico di sempre. E lo trovò: trovò la pianta che avrebbe ridato la vita ad Enkidu, ma la perse, mangiata dal serpente, mentre era ormai sulla via di casa. Un dolore senza fine lo travolse. Era convinto, dopo tanta fatica, di essere riuscito a salvare l’amico, per questo aveva voluto ristorarsi prima di rientrare a casa e un destino beffardo, simboleggiato dal serpente, gli aveva strappato quella gioia dal petto.

Il dolore di Gilgamesh lo si sente addosso, bruciante; se ne comprendono le ragioni e questo accade perché esso racconta ciò che tutti gli uomini sperimentano: la propria finitudine e la finitudine altrui. Gilgamesh ha cercato di costruire un argine contro l’onda d’urto del destino, ma non è riuscito ad opporre

<sup>6</sup> L’*Epoepa di Gilgamesh* è composta da 11 tavolette in argilla, risalenti all’età babilonese, tuttavia la fonte di questi documenti rinviano alla letteratura sumerica. Le tavolette sono state ritrovate nella biblioteca del re Assurbanipal, VII sec. a.C., nella città di Ninive capitale dell’impero Assiro.

<sup>7</sup> Gilgamesh, mitico re Sumero, regnò sulla città di Uruk.

la propria volontà a ciò che deve accadere sempre ad ogni essere vivente: vivere, morire e perdere ciò che più si ama. L'epopea babilonese sembra una storia a forti tinte pessimistiche, invece non è così; essa è scevra da giudizi positivi o negativi, è semplicemente un ritratto della condizione umana. Nell'epopea vi è un elemento che, anzi, potremmo definire di rinascita: pensiamo al serpente che nell'atto di cambiare pelle assurge a simbolo della vita che incessantemente si rigenera. Non vi è, da parte del serpente, crudeltà nell'atto di mangiare la pianta, il rimedio destinato a Enkidu, perché questo rappresenta un gesto naturale.

Il rapporto uomo-natura ha da sempre attraversato trasversalmente la storia dell'umanità ed è sempre stato essenziale per comprendere il senso dell'etica. Questo è presente anche nel racconto delle gesta di Gilgamesh, infatti, è il serpente ad assurgere a simbolo della natura e sono le lacrime dell'eroe babilonese a simboleggiare la disperazione dell'uomo di fronte ad una forza imprevedibile e nello stesso tempo non condannabile. La natura, intesa come potenza creatrice e distruttrice, è un paradigma con cui ci si confronta spontaneamente: avviene una catastrofe naturale e ci si chiede il perché; magari accade in una zona già povera in cui la vita è sempre in bilico. Spesso ci diamo la risposta consolatoria che la natura non è malvagia, tuttavia non è possibile non ammettere che un terremoto<sup>8</sup> sia un male, seppur un male naturale. Ecco, con l'aggiunta dell'aggettivo naturale il vuoto di senso legato all'avversità trova un punto d'appoggio e l'angoscia, la paura, trovano quiete.

Ma la risposta è debole in quanto l'aggettivo naturale da solo non riesce a dare un sostegno valido, viene ripetuto spesso accostato ad eventi e azioni ed è quasi una forma di violenza, che ci obbliga ad accettare il male: un terremoto è un fenomeno della natura ed è naturale che possa causare danni alle persone e agli oggetti; una malattia è un fenomeno naturale ed è altrettanto

<sup>8</sup> Nella storia della filosofia ricopre una grande importanza per il dibattito che scatenò, il terremoto di Lisbona del 1755. Alla luce del massacro e del disastro causato dal sisma Voltaire chiedeva, con sarcasmo, a Leibniz se credeva ancora che questo mondo fosse il migliore dei mondi possibili, infatti, il filosofo sosteneva che il mondo che noi conosciamo è l'unico mondo possibile ed essendo frutto della creazione è necessariamente il migliore dei mondi possibili.

naturale che possa danneggiare l'uomo fino ad ucciderlo. Con il progresso nella genetica si stanno scoprendo sempre più le relazioni tra geni e comportamento. Il naturale sta diventando una sorta di buco nero in cui far confluire tutto l'imperscrutabile, ma nulla di questo *tutto* riesce a trovare un suo senso.

*Naturale* ricopre una funzione consolatoria in quanto la natura resta una forza imprevedibile nel suo incessante divenire di creazione/distruzione<sup>9</sup> ed è in questa imprevedibilità, che l'uomo trova un rassegnato conforto. Si può prevenire un terremoto, un'eruzione, una guerra, un omicidio, un furto? Certo, si hanno i mezzi tecnici, politici, educativi per provare a prevenire un evento, tuttavia si opera sempre nel campo delle probabilità e mai in quello della certezza. La prevenzione è una teorizzazione: si parte da ciò che si conosce per ipotizzare che le cose potrebbero andare in un dato modo se si adotta un determinato metodo, mezzo, o una particolare attenzione.

La *physis* resta, in tutti i suoi aspetti, una realtà imprevedibile e, in quanto tale, fonte di *tabuma*, in altre parole: paura, meraviglia, stupore. Dal *tabuma* ogni filosofia e ogni religione ha preso origine. Nel voler cercare un *arché*<sup>10</sup>, un *demiurgo*<sup>11</sup>, un *logos*<sup>12</sup>, un

<sup>9</sup> Rinviamo al bel lavoro di G. CANTARANO *Le lacrime dei filosofi. L'idea di salvezza in Occidente*, Marietti, Genova 2011.

<sup>10</sup> L'osservazione della *physis* portò i primi filosofi, come Talete, Anassimandro, Anassimene, a chiedersi quale fosse il principio ultimo, l'elemento basilare della *physis*.

<sup>11</sup> Tra i tanti miti che l'opera platonica ci ha trasmesso quello del demiurgo è tra i più affascinanti in quanto cerca di dare una spiegazione al rapporto che c'è tra il mondo perfetto delle idee e il mondo in cui viviamo: come può essere la realtà una copia di un'idea perfetta? Il demiurgo vuole dare una risposta a questa domanda, infatti questa figura mitica ha plasmato il mondo con lo sguardo rivolto al mondo perfetto delle idee. Il rapporto tra creatura e creatore resterà un punto estremamente delicato per tutta la tradizione filosofico-religiosa dell'Occidente.

<sup>12</sup> Il termine ha molteplici significati: parola, ragionamento, intelletto, discorso. Eraclito fu il primo filosofo che ipotizzò un *logos* come principio ordinatore della realtà in perenne e incessante divenire. Per gli stoici il *logos* è l'ordine che governa la realtà di tutto e il saggio ad esso deve aderire. Il *logos* assume anche un senso di armonia, di ordine; per lo stoicismo la virtù sta proprio nel comprendere tutto ciò.

*creatore*<sup>13</sup>; l'uomo ha sempre tentato di dare una risposta di senso alla realtà che viveva, ovvero, il continuo nascere e perire degli esseri, la malattia capace di indebolire il corpo fino alla morte, la sofferenza per la perdita delle persone amate, una potenza misteriosa e imprevedibile insita nei fenomeni naturali.

Ciò che lega questi aspetti dell'esistenza è la morte. La paura della morte, in quanto evento certo e imprevedibile, è uno dei punti di partenza di ogni filosofia e di ogni religione. Si parte da un presupposto: l'uomo è un essere finito, ma questo assunto è davvero così semplice e assoluto? Heidegger afferma che la morte è la possibilità che rende impossibile ogni altra possibilità e il nostro esistere si caratterizza per un essere in funzione della morte. La morte diventa un nulla in cui ogni nostro progetto si annullerà. Seguendo sempre Heidegger noi dobbiamo vivere con consapevolezza questo dato, dobbiamo guardare in faccia l'angoscia scaturente dalla possibilità della morte. L'uomo – Heidegger parla dell'*esserci* – è finito, un ente che prova angoscia perché sa che il suo progettare, il suo produrre realtà vive nel rapporto costante con l'idea della propria fine. Ma che cos'è fenomenologicamente l'angoscia, se non la presenza dell'infinito nel finito? Si badi bene che infinito non va inteso semplicemente come sinonimo di divino, ma letteralmente nell'accezione di "senza fine". Per meglio vedere cosa s'intende con in-finito bisogna collocarsi nel concetto di tempo. Il susseguirsi imprevedibile di azioni esplica lo scorrere del tempo: l'angoscia dell'imprevedibile è lo scenario in cui si manifesta il nostro agire, infatti, agire significa proprio dare inizio come afferma la Arendt:

<sup>13</sup> Per i greci non esisteva l'idea di creazione dal nulla: per ogni realtà creata doveva esistere una realtà creante, mentre per la tradizione ebraica prima, cristiana poi, la creazione dal nulla è un fondamento teologico. La risposta di Sant'Agostino alla domanda su cosa esistesse prima della creazione è celebre; per lui prima della creazione non vi era né un prima, né un adesso, né un poi, quindi non ha senso porsi questa domanda. Nei secoli la posizione di coloro che sostenevano una creazione dal nulla si è andata sempre più radicalizzando arrivando oggi ad avere l'etichetta, poco nobile, di creazionismo che viene contrapposto all'evoluzionismo darwiniano.

Poiché sono “initium”, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l’iniziativa, sono pronti all’azione. “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” «perché ci fosse un inizio fu creato l’uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino nella sua filosofia politica. Questo inizio non è come l’inizio del mondo non è l’inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore<sup>14</sup>.

Essere in funzione della morte e nello stesso tempo essere un iniziatore significa vivere un futuro che ha come suo punto di partenza la finitudine, ma che ha come sua condizione *sine qua non* l’infinitudine, il superamento di un limite altrimenti inaccettabile. L’etica viene così ad essere una continua dialettica fra finito e infinito in quanto senza un orizzonte infinito formulare un’etica non avrebbe alcun valore assoluto.

In tal modo, l’etica è un voler tendere verso l’infinitudine, ma in quanto azione è un presente gettato in un futuro oscuro sperando che la propria vita possa essere condotta, guidata nell’infinito; è una scommessa – una speranza – che incessantemente e drammaticamente si rinnova:

Pandora portò il vaso con i mali e lo aprì. Era il dono degli dèi agli uomini, un dono di fuori bello e seducente, chiamato vaso della felicità. Subito tutti i mali, esseri vivi e alati, volarono fuori: da allora girano per il mondo e arrecano danno agli uomini di giorno e di notte. Un unico male non era ancora guizzato fuori del vaso: allora Pandora riabbassò per volontà di Giove il coperchio, e così esso vi rimase dentro. Ora l’uomo ha in casa per sempre il vaso della felicità e crede mirabilia del gran tesoro che in esso possiede: esso è a sua disposizione, egli lo prende, quando gliene viene voglia; poiché non sa che quel vaso che Pandora portò era il vaso dei mali, e tiene il male rimasto lì dentro per il più gran bene di felicità – esso è la speranza. Giove volle cioè che l’uomo, per quanto tormentato dagli altri mali, tuttavia non gettasse via la vita, e continuasse invece a farsi tormentare sempre e di nuovo. Perciò egli dà agli uomini la speranza: essa è in verità il peggiore dei mali, perché prolunga le sofferenze dell’uomo<sup>15</sup>.

<sup>14</sup>H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, 184.

<sup>15</sup>Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, a. c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, 65.

L'ultima affermazione di questo passo va evidenziata: lo sperare prolunga la sofferenza degli uomini, mentre dovrebbe alleviarla. Per comprendere il perché di tale posizione si deve analizzare maggiormente il senso stesso di speranza: pronunciando questa parola, di fatto quale realtà si determina? La prima riflessione che questo termine fa scaturire sta nella temporalità, infatti si spera rivolgendosi ad un tempo futuro e nel fare ciò si costruisce una realtà ipotetica.

La differenza tra la realtà concreta e quella ipotetica è sostanzialmente una: la realtà ipotetica è un'attesa dell'imprevedibile, mentre la realtà concreta è un dato che si coglie in modo immediato. Mentre scrivo posso percepire il caldo estivo e nello stesso tempo posso sperare che nelle ore serali il clima sia più mite. La speranza è un moto dell'essere in grado di muovere il nostro agire, infatti, l'uomo spera in una vita serena e per vedere realizzata tale possibilità compie determinate scelte: egli spera nell'affetto di chi ama, spera nel successo personale, spera di non vivere sempre nella speranza. Ma, come si è detto, la speranza è la costruzione di una realtà futura e perciò oscura e la sua drammaticità sta proprio nel suo essere solo ipotetica.

Anche se le nostre speranze si dovessero realizzare si troverebbe sempre qualcos'altro in cui sperare ed è in questo suo continuo rigenerarsi che essa si manifesta come ciò che è: la speranza è il desiderio della felicità, un desiderio che non trova mai la sua piena realizzazione e spinge gli esseri umani sempre a desiderare qualcosa di diverso che non hanno ancora. E proprio per questo che il futuro non è solo un tempo a venire, una realtà ipotetica, è anche qualcosa di radicato ancestralmente nel profondo dell'animo umano.

Vi era un tempo in cui un uomo e una donna vivevano in un luogo dove tutto era in perfetta armonia, non esisteva il dolore, non esisteva il male... È l'Eden di cui incontriamo il racconto nella *Genesi* e che nelle seguenti parole trova una descrizione efficace:

Meta di una nostalgia inguaribile, oggetto di un desiderio che non c'è modo di estinguere, perché è proprio quello spasimo remoto e indecifrabile a renderci umani, quando lo siamo: la sete del

giardino d'Eden, il luogo da cui tutti veniamo e dove non siamo mai stati perché così la storia ha voluto che fosse<sup>16</sup>.

Il serpente – che ritroviamo anche in questa tradizione – offre ad Adamo ed Eva: diventare come Dio, conoscere il bene e il male. Il peccato originario, ciò che da una certa teologia è visto ancora oggi come l'allegoria della superbia umana è, invece, l'azione emblematica del desiderio dell'uomo di avere le risposte al senso stesso della vita. Nel voler essere come Dio si esprime tutta l'apertura del finito verso l'infinito: il desiderare, lo sperare di dare un significato al bene e al male.

Ma, c'è qualcosa che nel racconto biblico non è chiaro: il serpente offre ad Adamo ed Eva una possibilità a loro ignota, in quanto, nell'Eden non esisteva alcun dualismo bene e male. Non avendo la conoscenza di uno non si può avere neanche la conoscenza dell'altro, allora che senso ha offrire questa possibilità e perché per tale prospettiva l'uomo era disposto a giocare tutto? Se si rimane in un'esegesi strettamente confessionale e cioè priva di un'interpretazione stratificata, non c'è una risposta sensata a questa domanda, e allo stesso modo ci si potrebbe banalmente chiedere: chi ha messo lì il serpente? Oppure: chi gli ha dato il potere di tentare? Se il serpente è simbolo del male, allora l'Eden non è il paradiso in quanto in paradiso non ci può essere, per definizione, il male. Come si vede non c'è via di uscita a queste domande se non quella di rifugiarsi nel dogma e nella fede.

Per il filosofo ed esegeta Origene nel leggere un testo sacro bisogna scavare, andare al di là della forma per coglierne il senso etico. Seguendo questa indicazione metodologica, il serpente rappresenta l'energia vitale – come nell'epopea di Gilgamesh – e in quanto energia ha come suo fine quello di dare l'input alla ricerca, ovvero, alla speranza di soddisfare il proprio desiderare. Paradossalmente e andando contro l'interpretazione classica, il serpente ha mantenuto la propria promessa, infatti, l'uomo conoscerà il bene e il male che prima ignorava del tutto. Il mito biblico dell'Eden e dell'uomo felice è un mezzo per fare un ritratto antropologico dell'umanità e a tal

<sup>16</sup> E. LOEWENTHAL, *Fu l'eden la nostra prima beauty farm*, "La stampa", 2 luglio 2011.

fine viene posto un archetipo di felicità apparente. Questa non può essere una vera condizione perché non vi è stata azione e se non vi è azione, non esiste l'inizio. Senza un soggetto agente non vi può essere né felicità, né salvezza; solo dalla "cacciata" può nascere la possibilità, l'azione; ed è solo da tale condizione che nasce il progettare, il costruire un futuro. Dunque l'etica è la costruzione senza fine dell'Eden, questo non luogo privo di tempo, privo di storicità.

La costruzione di un futuro è possibile, come detto, dal principio di un Io agente, allora sarà l'Io in quanto soggetto la prossima tappa su cui bisognerà soffermarsi.

### *L'io come costruito etico*

Posso dubitare della realtà che percepisco, posso dubitare di quello che sto facendo e del mio stato, ma una cosa non può essere posta in dubbio: che m'inganni o no, che dorma o sia sveglio, io sono un soggetto che pensa tutto questo e se penso qualcosa significa che esisto. L'argomento, celebre, è quello esposto da Cartesio e in parte anticipato da sant'Agostino. Questa dimostrazione era rivolta a confutare ogni forma di scetticismo, infatti dimostra che lo scettico è in errore quando afferma che non esiste alcuna verità. La questione è tutt'altro che risolta e non si tratta di un discorrere accademico: il cartesianesimo ha rafforzato il dualismo mente-corpo che ha facilmente trovato una traduzione in quello tra anima e corpo: il termine anima si colloca in un contesto religioso e rinvia ad un principio creatore. Essere creature significa non essere causati da sé e quindi non essere padroni della propria vita/esistenza, da cui consegue che non se ne può disporre a proprio piacimento. Assumendo questa posizione come principio etico, ovvero di comportamento, si produrrà una realtà sociale e legislativa in cui tale principio viene rispettato. Sono tanti gli esempi che al riguardo si potrebbero fare: il tema dell'eutanasia, dell'aborto, della ricerca genetica, dell'accanimento terapeutico, ecc. Come si può vedere la questione non è assolutamente un discorrere fra filosofi.

Una data visione di cosa s'intende quando si parla di Io è la causa di una determinata realtà sociale. Si può pensare, a titolo d'esempio, alla differenza corrente fra la società occidentale in cui l'individuo ha un ruolo centrale e quella cinese in cui la percezione stessa d'individuo ricopre un ruolo inferiore e lascia il posto ad una visione in cui è la collettività ad avere un ruolo predominante: una data percezione dell'individuo è fondante per la realtà stessa. L'argomento cartesiano non sembra minimamente scalfito da questa riflessione dell'Io come produttore della realtà, questo sembrerebbe anzi rafforzare l'argomento del filosofo francese. Ma l'Io pur producendo realtà è un prodotto della realtà stessa; qui non c'è dualismo, bensì un continuo rapporto dialettico, poiché senza l'uno non potrebbe esistere l'altro. Il mio mondo esiste perché esiste un io che percepisce tale mondo, quando non esisterà più Io, non esisterà più il mondo. Ognuno di noi è produttore di una specifica realtà che non potrà mai essere del tutto identica alla realtà di qualcun altro, tuttavia tali visioni del reale sono in dialogo fra di loro: la mia visione del reale è per necessità in rapporto con la visione del reale altrui. L'etimologia stessa del termine dialogo rinvia ad un senso di incrocio (*dia*) di discorsi, pensieri (*logoi*). La visione altrui del reale ci viene incontro e attraverso di essa è possibile determinarne una propria.

Il relativismo di cui oggi, molto a sproposito, si fa un gran parlare come se fosse la causa di tutti i mali della società è semplicemente uno stadio dell'essere come bene aveva colto Cartesio, tuttavia il relativismo s'integra in ciò che è la relazione fra visioni soggettive. La realtà è relazione: non vi è una realtà oggettiva da cui deriva ogni altra *res*, ma il reale si caratterizza come un'indeterminata connessione di relazioni che si esplicano mediante l'agire dei singoli individui.

Il come agire in tale realtà è l'essenza fenomenica dell'etica.

## II. Il volto del prossimo

### *L'etica anonima*

Nello scrivere di etica si corre un rischio: essere una voce fuori campo, il cui scopo è esclusivamente quello di esporre gli elementi essenziali della propria riflessione senza alcun coinvolgimento diretto, senza “sporcarsi le mani”, badando di evitare il vizio di forma di passare dal definire all’indicare, vale a dire, compiere il salto da: “è così” a “si deve fare in questo modo”.

Un *io* narrante incorre nel rischio di porre se stesso e il proprio ragionare come limite in cui tutto il reale s’inscrive. Epistemologicamente si può sostenere che ogni narrazione è del tutto compiuta in sé, benché essa sia, in questa sua compiutezza, relativa. Il mio racconto etico differisce da quello di chiunque altro senza che questo costituisca un errore teoretico. Dato che la relatività della narrazione etica non è contestabile, non lo è neppure l’osservazione che ogni visione etica è in relazione con tutte le altre visioni esistenti e questo proprio per via della sua natura relativa, e cioè “che è condizionata da un rapporto con altro o definita in rapporto ad altro”<sup>1</sup>, priva dunque di un carattere assoluto. Un carattere che anche colui che scrive di etica deve tenere sempre presente, per non trasformarsi da osservatore in giudice.

Questa introduzione autocritica, non vuole essere solo un *mementum* ad uso personale, ma permette di presentare un problema centrale dell’etica: il suo essere *in relazione*, il suo relazionarsi con quanto ci circonda.

<sup>1</sup> *Il vocabolario di Italiano*, Garzanti Linguistica (i compatti), Milano 2010.

Cosa s'intende con il termine *relazione*? Il dizionario la definisce così: "il modo d'essere di una cosa rispetto a un'altra; legame, rapporto intercorrente tra due concetti o persone"<sup>2</sup>. Ma, quali sono le sue caratteristiche e come si determina? Si può partire da una visione su larga scala della relazione; in primo luogo, l'essere cittadini pone il singolo in relazione con tutti gli altri cittadini; questa rete relazionale si regge su un contesto politico a sua volta governato da varie forme di potere come quella legislativa e giuridica. In sintesi si può affermare che la macro relazione viene ad essere la società stessa.

Scendendo a un livello di microrelazione si ha il rapporto fra famigliari, amici, colleghi di lavoro ecc. fino a giungere ad una relazione riflessiva: rivolta verso la propria interiorità.

Il rapporto fra i due aspetti della relazione (macro e micro) contestualizzati eticamente assume una serie di problematicità: quando lo iato fra la relazione sociale e quella personale si carica di un senso etico<sup>3</sup>, la chiarezza che le distingue su un piano sociale è meno evidente.

L'etica è il "come" condurre il proprio agire individuale in relazione a sé stessi e agli altri, indipendentemente dal tipo di rapporto – più o meno stretto- che con questi "altri" si intrattiene. Allora ecco che quel "come" diviene, anche, un ponte gettato fra la soggettività e l'alterità. L'etica "costringe" a osservare l'altro e a interrogarsi su come agire nei suoi confronti. Una relazione che si scopre immediatamente come non unidirezionale, in quanto nell'osservare l'altro, nel cercare di definire il proprio comportamento rispetto all'altro, si instaura una relazione di interazione dialettica, poiché le azioni e la condizione dell'altro influenzano direttamente la dimensione dell'alterità e della soggettività: il "come" non viene ad essere solo un ponte verso l'altro, essendo nello stesso tempo l'essenza del proprio cammino interiore.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Ovvero quando si parla di comportamenti e regole da seguire, questa differenza fra l'individuale e il collettivo può restare valida, oppure, al contrario la stessa etica dovrebbe guidare il comportamento di un individuo verso i suoi cari come verso il prossimo?

Su di un piano sociologico/politico è interessante notare come sia irrilevante il grado conoscitivo, nei confronti del prossimo, per rispettare le leggi. La società per funzionare non richiede la conoscenza di tutti verso tutti. Quando, invece, questo argomento è inserito in un sistema etico nascono interrogativi che toccano le corde profonde dell'agire di ogni individuo: nasce il problema di come diversi gradi di conoscenza influiscano sul nostro agire verso l'altro.

Questo sarà l'oggetto delle seguenti pagine, s'indagherà per spiegare la differenza fra quella che si definirà come "etica domestica" (contesto micro sociale) e l'"etica anonima" che cancella lo iato fra relazione personale e sociale.

Per iniziare questa esplicazione si partirà da un detto popolare: *occhio non vede, cuore non duole*. Se l'occhio non vede e il cuore non duole significa che tutto ciò che non è conosciuto, tutto ciò che non è percepito non ha la capacità di causare alcun turbamento, ovvero, non può causare alcuna relazione di causa-effetto negativa. Tuttavia questo detto non abbraccia il suo contrario: anche ciò che l'occhio vede può non causare turbamento.

Per esempio, lo sviluppo dei media ha reso molto più complesso il nostro rapporto con ciò che ci circonda: da un lato l'occhio vede "più lontano", e questa lontananza contribuisce a determinare il "turbamento" che si dovrebbe provare nell'assistere a quegli eventi. Gli esempi sono molteplici: è possibile navigare su internet e visitare siti in cui non mancano immagini e testimonianze di violenza, o accendere il televisore e ascoltare una notizia in cui si racconta di un atto di guerra su una città e, mentre questo si svolge, osservare immagini mute di flash che vogliono indicare lo scoppiare delle bombe... molti sono i mezzi che permettono di vedere ciò che accade, tuttavia il nostro turbamento resta legato non solo alla visione del fatto in sé, ma a una molteplicità di cause che, di fatto, determinano un disagio minore o maggiore. Queste cause possono essere futili, come essere distratti da un'altra persona mentre si sta ascoltando la notizia, o rispondere al cellulare mentre si guarda un Tg, e mostrano, insomma, che la distanza dal fatto può determinare un coinvolgimento estremamente labile.

Se dunque è il coinvolgimento a determinare la cifra della relazione fra me e l'altro, il senso etico rischia di ridursi a un discorso le cui coordinate si muovono sulle distanze geografiche. Se la distanza fisica influisce sul grado di coinvolgimento, è chiaro che anche la partecipazione, l'interazione etica con l'altro ne risenta; ma quest'aspetto non esaurisce la questione della relazione con l'altro. Oltre al grado d'informazione o di vicinanza, ciò che appare altrettanto importante è il grado di potenza: essendo a conoscenza che in un Paese dei bambini vengono sfruttati, maltrattati, si può provare orrore, un profondo desiderio di giustizia per loro, tuttavia non ci è possibile fare nulla di tangibile per aiutarli nell'immediato. L'impotenza rende la relazione debole, la debolezza della relazione rende la trasmissione empatica fragile e l'oblio dell'altro così lontano, così altro da me, è dietro l'angolo.

I volti di coloro che ci sono vicini sono rassicuranti in quanto noti, in loro ritroviamo una parte di noi stessi. Ma, nei confronti di queste persone ha senso parlare di etica? Meglio sarebbe parlare di "etica domestica". Non vi è alcuna negatività in essa, in quanto rappresenta l'aspetto predominante dell'agire di ogni individuo: gran parte delle relazioni sono intessute verso coloro che sono conosciuti in vario modo e grado. Il linguaggio "dell'etica domestica" si regge su parole come *amichevole, gratitudine, scusa, ragionevolezza, buon senso, giusto mezzo*. A questo linguaggio si contrappone quello "dell'etica anonima": *repulsione, indifferenza, illogicità, perdono, gratuità, carità*.

Si è indicato come primo significato "dell'etica domestica" l'amicizia: quando si pensa a una relazione caratterizzata dalla conoscenza reciproca, da sentimenti di profondo affetto che legano l'esistenza propria a una altrui è spesso nell'amicizia che s'identifica tale rapporto.

[...] veniamo a trattare dell'amicizia, dato che questa, o è una certa virtù, o è connessa alla virtù, e inoltre è un aspetto estremamente necessario della nostra vita, dato che nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni. Pare infatti che siano soprattutto i ricchi ad avere bisogno di amici, e anche coloro che hanno cariche e sono potenti: a che serve una simile

prosperità se le si toglie la possibilità di fare del bene agli altri, bene che si compie principalmente, e nel modo più lodevole, verso gli amici? Come la si potrebbe difendere e salvare, senza amici? La prosperità è tanto più precaria quanto più è grande. Chi è povero e chi è caduto in altre simili sventure vede negli amici il suo solo rifugio. L'amicizia è d'aiuto ai giovani per evitare gli errori, ai vecchi per avere chi si prenda cura di loro e come rimedio all'incapacità di agire dovuta alla debolezza, a chi è nel fiore degli anni per le belle azioni. Quando due vanno insieme [...], infatti sono migliori sia nella riflessione che nell'azione<sup>4</sup>.

Le parole che Aristotele utilizza per descrivere questo rapporto sono chiare e si fa fatica a non condividerle. Del resto uno degli aspetti di questa forma di etica è proprio la sua non contestabilità, come non condividere le riflessioni del filosofo sull'utilità che vi è nel coltivare un'amicizia, come dissentire quando nota come è verso l'amico che possiamo indirizzare il nostro bene. In realtà esiste una via d'uscita da questa visione etica: ed è nella critica all'utilitarismo che emerge fra le righe di questo passo aristotelico. Questa critica inscritta all'interno dell'etica domestica porta a superarla andando oltre il rassicurante sentire: si è trasportati in uno spazio dove non vi sono volti amichevoli, in cui non vi è un soggetto determinato verso cui indirizzare il proprio bene e di conseguenza dal quale riceverne in cambio. Questo spazio è l'*etica anonima*; essa non agisce sul piano dell'uomo inteso come animale sociale che per vivere ha bisogno dell'esistenza degli altri; l'etica anonima non ha una concezione contrattualistica sull'origine della politica, non s'interessa di definire l'uomo come naturalmente buono o come naturalmente malvagio.

Un'etica anonima non calcola, non prevede, non conosce.

Se anche parlo le lingue degli uomini e degli angeli, ma non ho la carità, sono un bronzo sonante o un cembalo squillante. E se anche ho il dono della profezia e conosco tutti i misteri e tutta la scienza; e se anche possiedo tutta la fede, sì da trasportare le montagne, ma non ho la carità, non sono niente. E se anche distribuisco tutte

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a c. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2010.

le mie sostanze, e se anche do il mio corpo per essere bruciato, ma non ho la carità, non mi giova nulla. La carità è magnanima, è benigna la carità, non è invidiosa, la carità non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità; tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta<sup>5</sup>.

Vi è una parola chiave capace di dare il senso di non determinazione del proprio agire: "tutto"; la carità come comportamento non ha alcun preconcetto, non ha alcuna finalità, infatti san Paolo afferma che essa crede ad ogni cosa e sopporta ogni conseguenza. Emerge un'altra differenza fra le due forme etiche: la temporalità. Nella prima forma, quella domestica, l'agire è sempre un'azione temporale e lo è in quanto si tiene conto del passato e del futuro, mentre nella seconda forma, quella anonima, l'azione è ancora inserita in una durata tuttavia ciò che manca è l'attenzione, il rivolgersi del soggetto verso la propria temporalità. Al riguardo si può fare riferimento a un altro carattere dell'etica domestica: la gratitudine.

Essere grati a un altro uomo significa prendere atto di un'azione subita nel passato e renderla presente a colui che l'ha compiuta riconoscendola come benefica, utile, importante. Il linguaggio offre una semplice parola: grazie. Tramite questo lemma si manifesta all'altro la nostra gratitudine. Questa dinamica sociale è frequentissima ed è alla base di molteplici relazioni sia con persone conosciute sia con persone sconosciute. Ma, se si prova a vedere la dinamica della gratitudine dall'altro punto di vista, quello di colui che ha compiuto l'azione benefica, si può riflettere su come sia diverso il rapporto che il soggetto agente assume con la temporalità. Nel primo caso abbiamo visto che si tratta di un processo riflessivo in quanto il soggetto prende conoscenza dell'azione subita, che in quanto tale è passata, e manifesta la propria gratitudine in un momento presente, mentre nel secondo caso i tempi in questione sono il presente e il futuro. L'uomo che compie un'azione benefica crea una relazione con un altro soggetto che per mantenere tale relazione dovrebbe

<sup>5</sup> *1 Cor*, 13, 1-7.

be mostrare, appunto, gratitudine. L'azione presente apre un'attesa per un'altra che avverrà o meglio si ipotizza che avvenga. Il reciproco agire di un soggetto sull'altro determina la creazione di relazioni con un forte legame come quello con un partner o un amico. Avviene, sempre all'interno dell'etica domestica, che questa dialettica s'interrompa ed ecco che incontriamo un altro carattere, l'ingratitudine, che sarebbe la non realizzazione di quanto si era ipotizzato.

Alla gratitudine si può contrapporre la gratuità, termine che è stato inserito all'interno dei caratteri dell'etica anonima. Il suo senso è immediato: l'azione gratuita è tale in quanto non nasce da una domanda e non produce l'attesa di un'offerta futura. L'azione gratuita, ovviamente, non è atemporale, bensì è inserita nell'indipendente e continuo scorrere del tempo, tuttavia non si cura del passato o del presente.

Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico, e s'imbatté nei briganti che lo spogliarono, lo ferirono e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso un sacerdote scendeva per quella stessa strada; e lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Così pure un Levita, giunto in quel luogo, lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Ma un samaritano che era in viaggio, passandogli accanto, lo vide e ne ebbe pietà; avvicinatosi, fasciò le sue piaghe, versandovi sopra olio e vino; poi lo mise sulla propria cavalcatura, lo condusse a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno dopo, presi due denari, li diede all'oste e gli disse: «Prenditi cura di lui; e tutto ciò che spenderai di più, te lo rimborserò al mio ritorno»<sup>6</sup>.

Il passo di Luca è probabilmente una delle parabole più celebri del corpus cristiano. Come noto, il Samaritano è considerato in quel contesto un reietto della società, un senza ruolo e non è un caso che sia un senza ruolo, ovvero un senza volto, a compiere un'azione benefica. I due non si conoscevano, di nessuno conosciamo i nomi, né tanto meno la biografia. Appaiono e un attimo dopo scompaiono nell'anonimato; scivolando via lasciano la scena ai volti noti delle Sacre Scritture. Questo passaggio di Luca è uno dei pochi in cui si può osservare quella che si sta

<sup>6</sup>Lc 10, 30-35.

presentando come “etica anonima”. L'elemento significativo su cui si regge questo momento è la gratuità, che si può notare in un passaggio specifico della parabola: il Samaritano compiuta la sua azione di soccorso affida l'uomo alle cure di un terzo soggetto – il locandiere – ad esso lascia del denaro a garanzia di spese future per la cura dell'uomo. Tuttavia, lascia il luogo senza aggiungere altro al suo gesto, senza aspettare nulla in cambio, non ha interesse nell'instaurare alcun rapporto con l'uomo che poco prima aveva salvato. Ecco perché la gratuità è un atto capace di rompere lo schema bene-male: essa non contiene la comprensione delle conseguenze del proprio atto. Il Samaritano potrebbe aver salvato un assassino, un ladro, uno stupratore, non è dato sapere cosa ha fatto e cosa farà l'uomo salvato. Con il filosofo Lévinas si può affermare che il volto dell'uomo è venuto incontro al Samaritano che in esso ha letto il comandamento “tu non ucciderai”. Un comandamento semplice fatto di tre parole che non offrono alcuna via di fuga.

Il Samaritano nella sua azione di fermarsi e prestare le cure all'uomo ferito non solo compie un gesto salvifico, ma riconosce un “quid” nell'uomo sofferente. Il Samaritano, come tutti noi, è nello stesso tempo parte e tutto ed è una parte del tutto che si riconosce nell'altro ferito. In questo atto di riconoscimento si manifesta un'aporia: se “l'etica anonima” non ha come suo elemento distintivo la conoscenza dell'altro, come può verificarsi una dinamica in cui il soggetto percepisce nell'altro un elemento di “irriducibile umanità”? Colui che ignoro, la cui esistenza mi è totalmente oscura è anche colui che è riconosciuto come essere umano e che come tale va trattato. Riconoscere nell'altro un soggetto portatore del diritto basilare all'esistenza viene a determinarsi come un processo etico, piuttosto che epistemologico.

L'etica anonima non ha la capacità di produrre un diritto o una pedagogia adeguata e questo perché essa non è una condizione in cui l'uomo ama permanere, bensì è una condizione di “confine” in cui regna una perenne incertezza dalla quale l'uomo sente la necessità di allontanarsi per rientrare nei confini, maggiormente sicuri, “dell'etica domestica”.

*Il grido di Caino*

Il gridare è un gesto di fuoriuscita da sé, un atto di straboccamento della propria individualità. Il grido, quando non è volgare, è il gesto più emblematico ed esplicativo che l'uomo possiede come manifestazione della propria finitudine. Non vi può essere etica senza "il grido", anzi si potrebbe aggiungere che l'etica stessa è il prodotto del grido. Il gesto di alzare la voce è solo un suo volto, infatti ve ne sono di silenziosi in cui a gridare non è il nostro corpo esteriore, bensì l'intero essere umano. Il grido è, al contempo, icona dell'ignoranza, della non comprensione, della non accettazione. Alcune volte il gridare assume una forma letteraria che a sua volta può essere espressa con un volto filosofico, religioso, poetico, artistico.

In un ipotetico inizio si può cogliere in queste righe una delle prime icone del grido:

Caino disse al fratello Abele: «Andiamo in campagna!». Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise. Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?». Riprese: «Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra». Disse Caino al Signore: «Tropo grande è la mia colpa per ottenere perdono! Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere». Ma il Signore gli disse: «Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!». Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato<sup>7</sup>.

Si prova un senso di repulsione verso queste righe della Bibbia: un fratricidio orrendo, violento, privo di un movente. Caino ha ucciso il proprio fratello senza alcuna esitazione. S'interpreta l'omicidio di Caino come la manifestazione dell'invidia che

<sup>7</sup> Gn 4, 8-15.

questi provava verso Abele che era ben voluto da Dio. Un'invidia radicale, profonda si è impadronita di Caino che rivolto al cielo chiedeva giustificazione di quella che gli sembrava un'ingiustizia: perché Dio non teneva conto dei suoi sacrifici, mentre quelli del fratello gli erano graditi? Come sempre accade nei confronti della Bibbia i livelli interpretativi possono essere vari; per esempio tutto si può racchiudere nella condanna morale verso l'invidia. Essa è la radice del peccato umano in quanto è l'invidia verso Dio che ha spinto Adamo ed Eva a disubbidire all'ordine di non mangiare il frutto dell'albero proibito ed è sempre l'invidia ad aver spinto Lucifero, il più bello degli angeli, a ribellarsi verso il proprio creatore. Dunque, l'insegnamento da trarre è nel non coltivarne mai verso nessuno.

Tuttavia vi può essere qualcosa di ulteriore dietro questo omicidio inserito nel primo libro della Bibbia. Caino solleva la propria mano e uccide il proprio fratello: dissolve nel nulla della morte il volto di colui che è altro da sé, ne ferma la storia, lo scaraventa nell'oblio di chi non è più. Caino resta solo con se stesso, per qualche istante, prima che Dio lo chiami, prova una radicale solitudine, ma benefica, non prova più invidia in quanto non vi è più nessuno da invidiare, l'assenza dell'altro lo libera dal peso di desiderare altro, basta a se stesso; Caino per pochi istanti, per pochi momenti è come Dio: nulla desidera in quanto tutto è in lui. In questo momento, brevissimo, vive una condizione dell'esistente inscritta nel profondo della psiche umana, ovvero, bastare a sé, non essere più sottoposti al giogo del continuo desiderare, del perenne bramare. Ma, è un momento, un istante che cessa quando Dio entra in scena e chiede conto a Caino di ciò che ha fatto. A questo punto il registro cambia, l'argomento diviene etico, infatti emerge il pentimento, la colpa, il perdono: esso è l'epifania della finitudine umana. Caino ha paura: ha orrore per ciò che ha fatto, ha timore dell'ira di Dio, ma non solo teme per la propria vita: è consapevole che dovrà abbandonare tutto e dovrà vagare senza alcuna meta e tutto ciò lo getta in una condizione di grande turbamento. Allora è importante riflettere su ciò che accade: Dio rassicura Caino che nessuno gli farà del male e questo perché con un segno lo ha reso riconoscibile.

Riconoscere significa distinguere, considerare, ma in un senso ancora più profondo essere riconosciuti significa non essere ridotti a una cosa fra le cose, ovvero, significa non perdere la propria umanità. Segnare Caino viene ad essere la prima formulazione di un contratto sociale fra gli uomini. Contratto che si fonda sul semplice dato d'essere uomini e tale dato non può essere ridotto ad altro<sup>8</sup>. È evidente in questa formulazione fondamentale, come non vi sia alcun discorso sulla natura dell'uomo che, invece, ritroviamo in tante formulazioni della filosofia politica<sup>9</sup>. La definizione, ormai classica, dell'uomo come animale politico, che oggi si tende a considerare valida per tutti gli uomini di tutti i tempi, è in realtà un costrutto che presuppone già che quell'uomo sia riconosciuto come membro di un gruppo, o meglio, tale definizione è stata formulata a partire dall'osservazione di una realtà collettiva come la *polis*. Ma la *polis* era un luogo geografico con confini ben precisi in cui se si nasceva in un determinato contesto sociale si era considerati cittadini, di contro si era stranieri<sup>10</sup>. Una società che ci ha sempre raccontato di confini che delimitano uomini portatori di diritti da non uomini, barbari da cui guardarsi perché incivili e dai costumi primitivi.

<sup>8</sup> Al riguardo rinviamo allo studio di J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

<sup>9</sup> Nel formulare ipotesi sul come si sia costituita la società civile, quale sia stato il percorso evolutivo dell'individuo sociale, la filosofia ha formulato varie teorie: in sintesi potremmo ridurre i filoni a due, ovvero coloro che hanno ipotizzato che la natura dell'uomo prima del suo inserimento nella società fosse buona e l'altra che evidenzia l'aspetto egoistico e violento dell'uomo. Ovviamente l'una o l'altra via hanno conseguenze molto diverse: l'ipotesi che vede la natura umana come buona avrà come sua conseguenza la teorizzazione di una società dall'alto grado di libertà per ciascuno individuo, mentre la seconda posizione porrà l'esigenza di un potere forte a cui cedere parte della propria libertà.

<sup>10</sup> Vi erano due livelli di estraneità: non essere nati in quella specifica *polis* ma essere comunque greci, ed essere barbari, ovvero, nati in un altro Paese. La condizione dello straniero mutava da *polis a polis*: Atene applicava un regime severo, ma meno violento di quello di Sparta che prevedeva periodicamente l'espulsione degli stranieri. Per citare Atene si era cittadini se figli di madre e padre ateniese. In generale si può affermare che la cultura greca ha avuto un forte culto della purezza della razza, mentre questo aspetto non lo si ritrova nella civiltà romana che fece del meticcio un suo punto di forza.

Ricordiamo la domanda che è all'origine della parabola del buon samaritano posta a Gesù: chi è il mio prossimo? Per restare in una simbologia religiosa, una risposta a tale domanda potrebbe essere Caino, ovvero: il proprio prossimo è un assassino. Perché il prossimo è identificabile in Caino piuttosto che in Abele? Leggendo il passo biblico è evidente che colui che ha subito il male è Abele e Caino è colui che quel male ha compiuto. Ma la lettura che si vuole proporre è un'altra: Abele è solo un mezzo capace di esprimere l'umanità di Caino il quale è il vero soggetto agente sulla scena, è lui a dialogare con Dio ed è lui a provare lo smarrimento di fronte alla propria azione. Se si volesse osservare la stessa scena da un punto di vista più teologico si potrebbe notare come Dio si serva di Abele, poiché avrebbe potuto trattare in modo uguale i due fratelli, avrebbe potuto evitare la nascita dell'invidia, avrebbe potuto fermare Caino come fermerà Abramo.

Invece tutto ciò non si verifica e già le prime pagine della Genesi ci portano a porre la domanda agostiniana: se Dio c'è, perché il male? Una delle risposte possibili potrebbe essere che la Bibbia è un testo sacro: uno spazio in cui la narrazione presenta l'incontro del finito con l'infinito. Una narrazione volta a raccontare vicende senza tempo e per questo sempre attuali. Un mezzo, quello delle sacre scritture, che vuole essere un antropologia dell'uomo e un'antropologia umana è inevitabilmente un'antropologia del male.

Sofferamoci sulla polarità amico nemico. In essa si ritrova la differenza fra "etica domestica" e "etica anonima". Nei confronti dell'amico si ha un linguaggio condiviso e di conseguenza un comportamento codificato, mentre nei confronti del proprio nemico tutto ciò può non sussistere.

La categoria del nemico la si ritrova trasversalmente presente: dalla storia alla psicologia, passando per la filosofia, la sociologia, la pittura. Il nemico è il simbolo del pericolo, che è tanto più grande quanto più esso è inconoscibile. Se si riflette su come si caratterizza la vita di molti di noi si comprende in modo immediato come il nemico di cui si ha più paura è colui che non conosciamo: viviamo in case con porte blindate e con allarmi per proteggerci da eventuali ladri, evitiamo strade pericolose

per il timore d'incontrare persone che potrebbero farci del male, e così via. Si pretende da uno stato giusto che esso provveda a punire tutti i nemici dell'ordine pubblico, allontanandoli dalla vita sociale per un periodo proporzionato alla loro colpa e se questa è grave, ponendoli ai margini per il resto della loro esistenza. L'ultimo decennio ci ha raccontato l'orrore della guerra preventiva, un mezzo, a dire dei sostenitori, indispensabile per proteggere tutti dai nemici futuri. Questi esempi mostrano che il nemico va sconfitto, abbattuto, isolato, punito, riformato, ma in ogni caso non è mai da accettare. Tale *ethos*, tale agire è volto alla costruzione di limiti ben precisi affinché dietro ad essi sia possibile condurre esistenze serene. Tuttavia vi è un'altra strada che non ha come scopo la costruzione di confini protettivi, anzi essa preconizza di porsi faccia a faccia con il nemico e di guardarlo dritto negli occhi:

Voi avete udito che fu detto: «Occhio per occhio e dente per dente». Ma io vi dico: non contrastate il malvagio; anzi, se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi vuol litigare con te e prenderti la tunica, lascigli anche il mantello. Se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due. Dà a chi ti chiede, e a chi desidera un prestito da te, non voltar le spalle. Voi avete udito che fu detto: «Ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico». Ma io vi dico: amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono, fate del bene a quelli che vi odiano, e pregate per quelli che vi maltrattano e che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; poiché egli fa levare il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Se infatti amate quelli che vi amano, che premio ne avete? Non fanno lo stesso anche i pubblicani? E se salutate soltanto i vostri fratelli, che fate di straordinario? Non fanno anche i pagani altrettanto? Voi dunque siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste<sup>11</sup>.

Vi è un passo in queste righe che potrebbe provocare quasi rabbia: il sole brilla per tutti, la pioggia bagna tutti, tutto ciò che esiste: la bellezza di un paesaggio, l'affetto di un amico, l'amore del proprio compagno o compagna esiste per tutti. E questo da un certo punto di vista è inaccettabile in quanto il bello dovreb-

<sup>11</sup> Mt 5, 38-48.

be essere solo per i giusti. Ma non è così, del calore del sole ne beneficia l'uomo onesto come il peggiore degli assassini. E questo viene, paradossalmente, utilizzato da Gesù come metafora della perfezione. L'invito che vive in queste parole del vangelo è nel non fare alcuna distinzione fra l'amico e il nemico, ovvero, fra colui che amiamo e colui che odiamo.

Se non vi è distinzione vi sarà necessariamente identificazione. All'ombra di un amore incondizionato il nostro nemico diventa il nostro amico. Ma, se si cerca un ulteriore senso alle parole riportate da Matteo si può osservare come, in realtà, non vi sia alcuna riduzione del nemico ad amico: esso rimane tale, ovvero, il nemico non deve subire alcuna opera di conversione. Il nostro prossimo è lì di fronte a noi, irriducibile nel suo essere uomo e dunque nel suo diritto di essere "nemico". Nella prossimità vi è l'essere prossimi per il nemico stesso. Vicinanza che non significa prevalenza, ma appunto è un porsi accanto, di fronte al proprio nemico. Non vi è sintesi fra il compassionevole e il nemico come non vi è inizio di nulla fra il Samaritano e l'uomo ferito<sup>12</sup>.

L'etica anonima viene a caratterizzarsi anche come un'etica del nemico, nel senso che è il "come" relazionarsi nei confronti del prossimo, indipendentemente dal suo status di amico o nemico.

Bisogna compiere un altro passo: il precetto, anche questo trasversale a diverse culture: *non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*. Oppure per dirlo in forma positiva: *fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te*. Questo insegnamento è volutamente semplice e diretto, il suo messaggio è chiaro: il come devi agire nei confronti dell'altro è una domanda che trova risposta nel riflettere su se stessi compiendo un'artificiale forma di empatia inversa. Questo insegnamento, anche se semplice e chiaro, va analizzato con attenzione poiché vi si può leggere un vizio di forma: laddove si afferma che il come agire è misura che si può facilmente ricavare da sé, si afferma altresì con decisione il prevalere della propria individualità, ovvero ciò che conta è la propria misura della realtà. Se un'azione viene giudicata da

<sup>12</sup> Cfr. E. BIANCHI, M. CACCIARI, *Ama il tuo prossimo*, il Mulino, Bologna 2011.

una prospettiva soggettiva, l'unico giudice di ciò che è buono e di ciò che è male sarà il giudizio individuale. Ma, le azioni non sono manichee: totalmente buone o totalmente malvagie.

Una parte della dottrina della Chiesa Cattolica negli ultimi anni ha affrontato il problema del relativismo dei valori e dell'annesso nichilismo. Spesso questi due aspetti dell'agire umano sono stati additati come la vera radice dei mali della modernità. Tuttavia, si può notare come vi sia un paradosso in ciò, poiché proprio uno degli insegnamenti fondamentali del Cristianesimo (il *non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*) porta inevitabilmente ad un certo relativismo etico. Da Protagora a tutta la scuola scettica possiamo trovare indicazioni forti su come l'uomo nella sua capacità di giudizio abbia una visione parziale e relativa del reale. Se è relativa la capacità percettiva lo è anche quella di giudizio, quindi il giudizio su cosa sia bene o meno è incapace di diventare norma universale. Un'interpretazione diversa del precetto qui analizzato può rovesciare il punto di partenza: non sarebbe più l'individualità (e dunque la relatività) l'unità di misura, bensì l'alterità. Nell'altro e attraverso la sua conoscenza sarebbe possibile ricavare la misura su cosa sia bene o male.

La problematicità di questo argomento nasce dalla storia del linguaggio: scorrendo la storia della filosofia e della religione occidentale emergono delle proposizioni che sono divenuti veri e propri "postulati"; nonostante vi sia un continuo lavoro di analisi, nonostante la riflessione filosofica non abbia mai cessato di riflettere su determinati asserti, specifici passaggi sono unanimemente accettati, tanto da esser divenuti parte della cultura "quotidiana". Un postulato si è appena proposto: *fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te*, accanto a questo va citato il celebre: *"conosci te stesso"*. Nella filosofia socratica, per la prima volta, si può ritrovare con forza la centralità di questo insegnamento. Solo avendo una profonda conoscenza di sé sarà possibile dialogare e confrontarsi con gli altri. Nei Vangeli questo si ritrova nella formula: *Perché guardi la pagliuzza che è nell'occhio del tuo fratello, e non t'accorgi della trave che è nel tuo?* Metafora efficace per esplicitare come il giudicare l'altro non ha valore se prima non si giudica se stessi. Il linguaggio ci offre una parola ben pre-

cisa per descrivere colui che si comporta in questo modo: ipocrita. L'ipocrisia è una finzione volta verso l'altro da sé. Un uomo ipocrita ha ignorato l'antico insegnamento di conoscere se stessi come premessa indispensabile per poter rapportarsi con gli altri. Ma, ciò che manca in questo discorso in cui la conoscenza di sé è premessa indispensabile, in cui il giudicare gli altri è spesso una manifestazione d'ipocrisia, è il realismo. Si percepisce una grande astrazione, un volersi raccontare una "storiella", un voler descrivere un mondo senza tener conto dell'attrito, della contraddizione e dell'ipocrisia insita nella vita stessa.

Si resta incantati di fronte alla bellezza di una cattedrale o di una splendida statua, tuttavia raramente si pensa che, probabilmente, la costruzione di quell'oggetto osservato è stata fatta grazie alla sproporzionata ricchezza di una parte della società e con il sudore e le sofferenze di quanti di questa ricchezza non partecipavano. Di fronte alle piramidi egiziane restiamo, giustamente, incantati, tuttavia per la loro costruzione sono morti migliaia di uomini in una condizione di schiavitù. Come condividere allora l'insegnamento platonico che identifica il bene, il vero, il bello? Esso è valido sul piano di un'astrazione teorica, ma risulta problematico quando è inserito in contesti puramente etici. Così il precetto di conoscere se stessi è un utile metodo per condurre dei ragionamenti fondati, ma non è assolutamente una garanzia di un comportamento giusto e buono nei confronti dell'altro, come non lo è il non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te.

Un'etica che vive l'avvicinamento del prossimo non sa cosa farsene dei precetti, in quanto parte dal non giudizio, dal non ragionare sul giusto, sul buono, sulle conseguenze del proprio agire; essa è un continuo "scontro" faccia a faccia con ciò che s'ignora, con ciò che fa paura, con ciò che attrae e respinge nello stesso tempo. Attrazione e repulsione, accettazione e rifiuto, sono le polarità dell'essere, biga alata che conduce nell'abisso dell'anima.

### III. La persona come maschera

#### *La caduta di Icaro*

Il *prossimo*, di cui si è parlato nel precedente capitolo, è argomento che spinge il ragionamento verso altri orizzonti. Uno di essi può essere riassunto nel concetto di persona.

Affrontare questo tema vuol dire riflettere sull'elemento centrale dell'etica occidentale; leggere un manuale di etica significa leggere, principalmente, un'apologia della *persona*. Questa può prendere il nome di soggetto, individuo, uomo, si tratta comunque di sinonimi che veicolano lo stesso significato. Ciò che si vuole mostrare con le pagine seguenti è la *dissolvenza* del concetto di persona.

L'origine del termine è latina e inizialmente indicava la maschera; questa origine etimologica è interessante dato che il significato odierno è antitetico a quello antico. Tuttavia, le parole conservano una memoria di ciò che sono state e questo vale anche per quella in questione. L'essere una maschera non significa possedere una realtà sottostante più veritiera, bensì comporta il continuo mutamento di ciò che si è.

La storia dell'etica può essere intesa, allora, come una storia di maschere perché raccontarla significa ripercorrere un percorso polimorfico. L'etica socratica, per citare un esempio, forma e propone una specifica maschera che farà di chi l'indossa un uomo conforme al contesto etico designato.

È interessante capire il perché vi sia stata lungo i secoli un'offerta etica così variegata, e il modo in cui l'uomo sceglie in questa galleria di maschere etiche la propria. Altresì non è facile spiegare l'esigenza impellente di tornare indietro una volta effettuata la

scelta, il bisogno di cambiare maschera. Una ragione potrebbe essere individuata nel fatto che le maschere etiche sono a priori perfette, ma una volta indossate assumono i tratti dell'indossatore diventando realtà totalmente diverse dalle originali. Al riguardo si può pensare ad un uomo che imposta tutta la sua esistenza in piena coerenza con ciò che una religione gli prescrive: rispetta ogni precetto, tuttavia dall'oggi al domani perde ogni cosa cara; allora quella maschera inizia a pesare terribilmente, vorrebbe sradicarla da sé, ma sa che fare ciò significa, anche, automutilarsi. L'etica, infatti, in tutte le sue forme offre delle maschere che promettono a chi le indosserà d'essere felici, beati, sereni, vincenti e salvi. Ognuno degli aggettivi ora scritti è cifra caratterizzante di uno specifico sistema etico, dall'antica Grecia ai giorni nostri.

La tesi da cui si è partiti è che il concetto di persona sia caratterizzato da una sua *dissolvenza* e che si trasformi con il mutare delle maschere etiche scelte. Questa tesi va supportata tramite un'ulteriore disamina: siccome il prodotto di un sistema etico è una maschera, ci si può chiedere se a sua volta lo stesso sistema sia vero o se, anche in questo caso, sia possibile parlare di una forma di *dissolvenza*.

Per compiere questo passaggio ci si servirà della mitologia, nello specifico del mito di Icaro. Lo si assumerà come metafora dell'etica occidentale. Icaro è in fuga con il padre, sul dorso ha delle ali rette grazie a della cera. Il volo riesce, è una gioia contagiosa quella che Icaro prova: si sta sollevando dal suolo, gli oggetti, le case, le persone sono sempre più piccole e nello stesso tempo le paure, le ansie divengono sempre più lontane; il suo corpo è tutt'uno con l'aria che lo circonda, le ali unendo il proprio movimento al vento lo spingono sempre più in alto; non può guardare direttamente il sole, ma lo sente sulla propria pelle, ne sente il calore, sente che tra lui e il tutto sta venendo meno ogni differenza. Ormai non ha più bisogno di parlare, non ha più bisogno di riflettere, di capire, di calcolare. Ciò che è diventato, ciò che le sue scelte gli hanno dato conducono Icaro verso il suo destino: il fallimento della sua fuga. Atropo<sup>1</sup> recide il filo dell'esistenza di Icaro.

<sup>1</sup> Le tre *moire* sono figure mitologiche: Cloto, Lachesi, Atropo. Cloto è colei che fila il filo dell'esistenza, Lachesi è colei che ne determina la durata, mentre Atropo vi pone termine.

Scomponendo questa narrazione mitica, è possibile osservare vari momenti in relazione con l'etica. Il primo vede Icaro e il padre in fuga: ogni etica nasce come risposta alla situazione conflittuale da cui si vuole uscire. I due costruiscono dei mezzi per mettere in atto la loro fuga: parallelamente ogni sistema etico ha dei concetti su cui si regge. Icaro e il padre riescono, grazie alla propria creazione, a fuggire. Tuttavia è una fuga illusoria, momentanea e nel precipitare di Icaro si legge un'implosione ascrivibile a un sistema etico. In questa trasformazione la tesi iniziale trova un suo porto d'arrivo: la caduta di Icaro mostra che la persona etica è una realtà per sua natura destinata a dissolversi, a non sussistere e questo perché è il prodotto di un sistema capace di produrre solo maschere a loro volta smascherabili. Ogni sistema etico offre una fuga illusoria, un mezzo imperfetto come le ali di Icaro. La varietà delle maschere etiche prodotte risponde proprio all'esigenza di trovare un sistema "migliore".

È possibile fare un ulteriore passaggio, ovvero, cercare di cogliere un tratto simile nella molteplicità delle maschere che la storia occidentale ha prodotto. Come se si volesse cercare una somiglianza fra tanti volti. Un tratto che accomuna le cangianti facce dell'etica occidentale è la forza.

La storia è il principale veicolo su cui tale "carattere" ha viaggiato e come inevitabile conseguenza questo ha prodotto analoghi modelli sociali. Un modello è un paradigma comportamentale che determina uno specifico profilo etico, i profili etici a loro volta sono veicolati attraverso l'educazione e i mezzi d'informazione. Le librerie abbondano di testi che spiegano come ottenere successo nella vita: come avere un buon lavoro, come essere un leader nel proprio gruppo, come avere successo con l'altro sesso, in poche parole come essere soddisfatti della propria vita. Se si sfoglia un qualsiasi quotidiano non mancherà l'occasione d'imbattersi in elogi della competitività e da questa continui appelli ad esaltare il merito ad ogni livello, che si tratti della scuola, dell'infanzia o che si tratti di un'azienda; ciò che va affermato è il primato del più bravo, che sarebbe a dire del più forte.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Al riguardo si può richiamare la figura di Steve Jobs: recentemente scomparso, Jobs è stato indicato dai media come un vero simbolo dell'uomo geniale

Il sistema qui tratteggiato non ammette vie di fuga, nel senso che è accettato acriticamente, la competitività è il dogma a cui ogni politica deve sottomettersi e quando la politica si sottomette a questo è l'opinione pubblica tutta a plasmare il proprio comportamento: l'educazione è volta principalmente a costruire personalità capaci di reggere il confronto con gli altri, in quanto l'altro è colui che può vincere; che si tratti di un esame, di un colloquio di lavoro, di un concorso nell'altro s'identifica un soggetto antagonista. E se non si è competitivi il sistema si incaricherà di collocare questi individui ai margini ed è in questo spazio che il rischio di sprofondare nel malessere è concreto.

La società del postmoderno, nonostante la continua avanzata del progresso tecnico-scientifico sta creando una moltitudine di persone afflitte da disturbi della psiche, su tutti la depressione<sup>3</sup>: in una società competitiva, dove solo il più "forte" riesce

e di successo. Un uomo che è riuscito a vivere in pieno la "liquidità" della modernità, per utilizzare un'espressione del sociologo Bauman; alla sua morte i giornali parlavano della scomparsa di un guru, altro termine dalla storia completamente diversa, ma che ben si adatta a questo simbolo. Steve Jobs ha rispettato tutti i cliché dell'uomo vincente: adottato da una famiglia del ceto medio, un'adolescenza difficile, un'insofferenza per il sistema universitario, l'iniziativa intellettuale e il coraggio di lanciarsi in un'avventura e, a completare il profilo, l'origine dell'impero finanziario in un garage. Anche nella malattia è stato capace di tessere una rete mediatica e tramite essa perdurare e coltivare la sua immagine. E, come è ormai prassi per le icone dello spettacolo, ne è uscita la biografia immediatamente dopo la morte.

<sup>3</sup> «La frequenza della depressione nei paesi occidentali è in costante aumento. Secondo l'OMS, nel 2010 la depressione sarà il più vasto problema sanitario mondiale, dopo le malattie cardiache. Riguarderà tra il 25 e il 45% della popolazione adulta, con aumenti soprattutto tra bambini e adolescenti. L'85% dei singoli episodi depressivi dura meno di due anni, il 73% meno di un anno, il 60% circa meno di sei mesi. Anche se le donne tentano il suicidio più degli uomini, i suicidi riusciti sono più maschili. La voglia di suicidarsi è particolarmente alta tra i giovani di 16-24 anni, i non sposati, i vedovi e i disoccupati. Per lo più si cade in depressione in primavera. Si nota un altro picco, minore, in autunno. Le mezze stagioni ci rendono più infelici. In tutto il mondo, per ogni uomo depresso, ci sono due donne depresse. [...] In Italia ci sono 15 milioni di depressi, di cui 9 milioni non diagnosticati come tali. In sette anni i depressi sono passati da 10 a 15 milioni, e saranno il doppio nel 2020 – la metà degli italiani sarà affetta da malinconia», cfr. S. BENVENUTO, *Accidia. La passione dell'indifferenza*, Edizione elettronica (ebook), il Mulino, Bologna 2011, 261.

ad emergere sono tanti coloro che attraversano fasi di profondo disagio.

Quest'ultimo punto propone un ulteriore problema: un tale tratto comportamentale si è sviluppato all'interno di un sistema culturale che a sua volta vede come sua componente essenziale la religione cristiana. La radice della convivenza fra l'esaltazione del modello della persona vincente e della persona cristiana è possibile solo fintanto che esiste una similitudine fra le finalità di fondo di queste due forme: per la prima il successo individuale, per la seconda la salvezza, sempre di natura individuale.

La tesi che poneva nella forza il comune denominatore inizia ad assumere una sua forma in quanto i due elementi sopra citati, ovvero, il successo e la salvezza sono entrambi appartenenti alla categoria *realizzazione*. Qualcosa si realizza solo attraverso un processo di cambiamento, il cambiamento è possibile solo se vi è dinamicità e ogni dinamicità necessita di forza per compiersi.

Tornando quindi al concetto di persona, esaminiamolo dalla prospettiva della *realizzazione*. Ora, definire un elemento, un concetto è una modalità di realizzazione in quanto attraverso la definizione si concretizza una forma astratta capace di ricoprire il ruolo di substrato per ulteriori asserti; il filosofo Boezio nel VI secolo fornisce una delle prime definizioni di *persona*: "sostanza individuale di natura razionale"<sup>4</sup>. Definizione ormai divenuta classica, che costituisce il punto di sintesi tra il pensiero cristiano e quello classico greco. Questo paradigma presenta al suo interno elementi che presi singolarmente rivestono una grande problematicità concettuale, se poi vengono posti in un rapporto causale la difficoltà aumenta in modo esponenziale. Basti pensare a come sia complesso il concetto di *razionale*: ad esempio è impossibile stabilire se un uomo in uno stato vegetativo, un neonato, una persona affetta da deficit mentale conservi ancora questa caratteristica.

Per la religione cristiana tale definizione s'integra a un ulteriore concetto; la persona è sostanza individuale e razionale, ma non è indipendente, ovvero, essa è creatura. La condizione di creaturalità rende la vita un dono esterno e non qualcosa di

<sup>4</sup> *Rationabilis naturae individua substantia*, cfr. BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium* (III, 1-6).

cui si può disporre a proprio arbitrio. Questo punto del magistero cristiano è la fonte di tante posizioni pubbliche che l'istituzione Chiesa ha assunto e assume su temi come l'aborto, il suicidio, l'eutanasia, la ricerca sugli embrioni, il trattamento dei malati terminali, ecc. Per il cristianesimo la persona si realizza pienamente solo nella salvezza ed essa è un dono del Creatore. Riprendendo l'immagine della maschera si può dire che spetta a Dio smascherare l'uomo che in tale smascheramento realizza il suo vero sé. Ritorna così la categoria di *realizzazione* di cui si è parlato sopra in relazione all'esperienza del successo e della salvezza. Quest'ultima è possibile solo attraverso la realizzazione di uno specifico profilo/maschera.

Dunque, è interessante osservare l'evoluzione che "la maschera cristiana" ha conosciuto lungo i secoli: che si tratti del Cristianesimo nella sua forma originaria o nel suo aspetto secolare è con "lo sguardo" rivolto alla salvezza che l'istituzione Chiesa ha plasmato lungo il tempo diversi profili etici della *persona* cristiana.

Un primo profilo, che si potrebbe definire il nucleo dell'*antropos* cristiano, è rintracciabile nel *Discorso della montagna*<sup>5</sup>; in tale discorso Gesù indica coloro che si possono ritenere beati. Oggi questo termine ha perso di valore sacrale, l'espressione *beato* si accosta tranquillamente a qualunque persona e non tanto per indicare dei meriti, quanto semplicemente per indicare una condizione di particolare fortuna. Espressioni del tipo: beato lui che ha tanti soldi; beato lui che ottiene sempre ciò che vuole; beato lui che è così bravo a parlare... sono affermazioni che fan-

<sup>5</sup> «Gesù, vedendo le folle, salì sul monte e si mise a sedere. I suoi discepoli si accostarono a lui, ed egli, aperta la bocca, insegnava loro dicendo: "Beati i poveri in spirito, perché di loro è il regno dei cieli. Beati quelli che sono afflitti, perché saranno consolati. Beati i mansueti, perché erediteranno la terra. Beati quelli che sono affamati e assetati di giustizia, perché saranno saziati. Beati i misericordiosi, perché a loro misericordia sarà fatta. Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Beati quelli che si adoperano per la pace, perché saranno chiamati figli di Dio. Beati i perseguitati per motivo di giustizia, perché di loro è il regno dei cieli. Beati voi, quando vi insulteranno e vi perseguiteranno e, mentendo, diranno contro di voi ogni sorta di male per causa mia. Rallegratevi e giubilate, perché il vostro premio è grande nei cieli; poiché così hanno perseguitato i profeti che sono stati prima di voi"» (Mt 5, 1-12).

no parte del lessico quotidiano e sono indice di come la parola beato abbia perduto valore nel tempo, meglio sarebbe dire che il suo valore è mutato: nei Vangeli il suo peso era affidato a qualcosa che trascende l'uomo, come è il giudizio di Dio, mentre nella sua versione contemporanea il suo peso o valore ha acquisito una valenza che si può definire quantitativa. Alla struttura principalmente trascendente affermata nelle beatificazioni, si sono aggiunte ulteriori strutture, lo stesso messaggio soterico ha conosciuto un'evoluzione a lui propria.

In sintesi si può affermare che all'origine il Cristianesimo si distingueva per il forte carattere messianico: nei Vangeli si può leggere in vari punti come l'avvento del "regno di Dio" sia temporalmente vicino, da qui il bisogno di convertirsi per quanti volessero entrare nella ristretta schiera dei salvati. L'avvento del "regno di Dio" aveva come scopo quello di portare giustizia in un mondo in cui non vi era neanche l'ombra di quella che oggi definiremmo giustizia sociale<sup>6</sup>. Ma, l'avvento del Regno resta un desiderio insoddisfatto e la teologia ha dovuto fare di necessità virtù fornendo interpretazioni atemporalmente dell'escatologia.

Volendo prendere in prestito la terminologia dell'economia, si può affermare che, nei secoli, la domanda di salvezza non è mai calata, ha cambiato linguaggio, tuttavia persiste a tutt'oggi; questa domanda ha trovato un suo offerente nella Chiesa, intesa come istituzione. Emblematico è un dato storico quale la "creazione" *ex novo* del Purgatorio. Per circa dieci secoli per un cristiano dopo la morte vi sono state due possibilità: essere accolto nel regno dei beati, oppure essere dannato per sempre. La prima possibilità era posta come praticamente irraggiungibile, infatti, a pochissimi era riservato l'accesso alla salvezza eterna, mentre per la stragrande maggioranza degli uomini la via verso l'inferno era larga e, come si dice ancora oggi, coperta di

<sup>6</sup>La lettura dei Vangeli sinottici non può essere estrapolata dal contesto sociale nel quale sono stati scritti. Gli Autori vivevano in una condizione di schiavitù essendo sotto il dominio di Roma; la disuguaglianza sociale era semplicemente la realtà. La speranza in un cambiamento rapido di questo sistema traspare in varie pagine dei Vangeli. Un cambiamento radicale che distribuisca la giustizia e che faccia pagare ai malvagi e premi i meritevoli. Tuttavia, un tale cambiamento non rientra nelle capacità umane e allora si proietta nell'agire divino la propria speranza.

buone intenzioni. Allora ecco che si sentì l'esigenza di creare un luogo in cui le anime restassero in attesa di giudizio, dove la salvezza era posticipata. Non si era stati abbastanza malvagi per essere condannati, ma neanche abbastanza buoni per essere salvati. Dunque il Purgatorio in cui scontare una pena più lieve e temporale. Già in questo momento la differenza semantica con *Il discorso della montagna* inizia ad essere notevole: lì si può leggere la radicalità esistenziale che vi è nello scegliere una via piuttosto che l'altra, lì si legge di beatificazione per i più poveri, gli ultimi, coloro che sono perseguitati.

Nella creazione del Purgatorio, invece, si vede un'istituzione che apporta una riforma per preservare il sistema che la regge, permettendogli di perdurare nel tempo. La salvezza è praticamente offerta in una modalità più accessibile e da qui alle indulgenze il passo è breve. Le indulgenze sono il fenomeno scatenante dello scisma luterano, almeno sul piano puramente religioso. Attraverso il denaro era possibile garantire per sé e per i propri cari un trattamento più agevole nell'Aldilà. Per secoli alla massa fu insegnato questo e la paura della dannazione è stata l'input per un gettito economico che ha arricchito l'istituzione Chiesa<sup>7</sup>. Poi c'è stata la nascita degli Stati Nazionali, l'avvento della borghesia, varie rivoluzioni politiche, l'industrializzazione e nel 1900 l'affermazione di quella che si definisce secolarizzazione. Una fase storica che non ha avuto un'origine chiara e non ha neanche una fine specifica. Ciò che qui è interessante evidenziare è come sia mutato il profilo della *persona cristiana*: tre momenti si possono porre in evidenza, ovvero, il nucleo posto nel *Discorso della montagna*, la creazione del Purgatorio da parte dell'istituzione con il conseguente allargamento del bacino di coloro che possono essere salvati e come terzo momento quello che si è definito secolarizzazione.

I preti che dal pulpito avvertono il proprio uditorio sul pericolo che vi è nel fare il male con la prospettiva di una vita do-

<sup>7</sup> Il rapporto denaro-salvezza è tutt'altro che sparito e non è solo rintracciabile nella Chiesa cristiana. Anche se alle parole Inferno e Paradiso si preferiscono quelle di malessere e benessere, non cambia il rapporto malsano che lega coloro che promettono una salvezza ai tanti che dalla propria condizione di dolore e di angoscia cercano una via di uscita.

po la morte di perenne dannazione e di sofferenze dantesche è ormai un costume destinato a sparire. La dannazione è sempre più designata come una condizione d'isolamento, d'incolmabile lontananza da Dio, mentre la salvezza è una condizione in cui la propria anima ritorna al Creatore e in tale condizione realizza se stessa in una gioia afonica. Le pene infernali tratteggiate in dettaglio dalla penna di Dante<sup>8</sup> sono ormai materia riservata all'esegesi letteraria e a cose più frivole come videogiochi e film. Lo stesso dicasi per il Paradiso come quel luogo in cui semplicemente si continua a fare per sempre ciò che più si amava fare in vita; anche in questo caso la simbologia è destinata alla letteratura e al cinema. Se l'istituzione Chiesa perdura nei secoli è perché ha saputo cambiare – può stonare come affermazione – tuttavia è un dato che si può cogliere facilmente scorrendo la storia. Ovviamente i suoi tempi sono diversi rispetto, per esempio, a un'istituzione politica, infatti, l'istituzione Chiesa agisce sul linguaggio e questa è la via principale per perpetuarsi nel flusso naturale della storia.

Sopra si sono utilizzati dei termini come isolamento e lontananza per indicare la condizione di dannazione dell'anima. Se si riflette troviamo un "geniale" adattamento del linguaggio a quelle che sono le paure emergenti dell'età postmoderna. L'essere esclusi, il non essere adeguati, il non essere degni di stare in un luogo, l'essere ghettizzati per ciò che si è o per ciò che si è fatto, sono tutte paure che oggi alimentano quel dolore e quella sofferenza di cui si è parlato precedentemente e che sono il lotto dei nuovi dannati.

È interessante riflettere proprio su cosa significa creare il modello del *dannato*: se il Cristianesimo ha prodotto un modello di persona capace in potenza di poter essere salvato, essa ha avuto parallelamente l'esigenza di produrre una *maschera* di colui che, di contro, sarà dannato. L'aver prodotto una letteratu-

<sup>8</sup> Non si vuole entrare qui nell'esegesi del testo dantesco che comunque pone già *in nuce* l'Inferno e il Purgatorio come luoghi dell'assenza di Dio, mentre la beatitudine è nella contemplazione, nella vicinanza maggiore del divino. Ci riferiamo più semplicemente all'immaginario legato all'Inferno come luogo concreto e non solo allegorico di sofferenza eterna e punizione presentato dalla Chiesa e di cui Dante ha dato un impressionante ritratto.

ra, una simbologia, una pedagogia capace, nelle sue intenzioni, di riconoscere il male ha avuto tante ripercussioni sulla storia sociale dell'occidente<sup>9</sup>.

Quello che in questo luogo si vuole esaminare è il prodotto di tale dinamica: nelle pagine precedenti si è detto come un determinato modello di persona di successo abbia prodotto e produca una moltitudine di persone che non riescono a sottostare alla logica della competitività e da essa sono, esistenzialmente, schiacciati; e si è detto come il successo sia inserito con la salvezza all'interno della medesima categoria, ovvero, la realizzazione. Se il volto dell'uomo di successo ha nell'uomo escluso il suo opposto è nel dannato che si ritrova l'antitesi del salvato. Ora è eticamente interessante questo discorso per le conseguenze che si producono sull'etica stessa: un sistema ha una necessità primaria ed è quella di produrre, affianco alla maschera perfetta, quella imperfetta, quella da evitare, non imitare, da escludere. Una necessità che rivela, ancora una volta, l'*insostanziabilità* di ogni maschera etica. Le prossime pagine prenderanno in esame quella che è l'icona del malvagio, dell'emarginato, di colui che osò tradire il salvatore.

### *Gli occhi di Giuda*

Si ritorna lì, in quella provincia marginale dell'impero romano, in cui un popolo già allora antico come quello ebreo era sottomesso al potere di Roma. In quella terra si è svolta la vicenda della vita di Gesù e della sua fine. Alla figura di Gesù si sono affiancati molteplici personaggi, alcuni di essi sono diventati parte integrante della cultura occidentale, fra di loro vi

<sup>9</sup> A titolo di esempio si può citare la persecuzione delle streghe che nei secoli a cavallo fra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna ha visto l'uccisione di decine, forse centinaia di migliaia di donne e uomini innocenti. Spesso era un segno di stregoneria l'aver un terzo capezzolo, un puntino nero sull'iride, ecc. Al riguardo il *Malleus maleficarum* del 1487, scritto dai frati domenicani Jacob Sprenger e Heinrich Institor Kramer, avrà per secoli il ruolo di manuale rivolto al riconoscimento e alla caccia delle streghe anche se, almeno ufficialmente, non fu mai adottato dalla Chiesa.

è proprio Giuda. Al solo pronunciare tale nome, segue quasi sussurrata, l'affermazione: "colui che tradì Gesù".

Il primo punto da prendere in esame è l'etimologia della parola tradire: deriva dal latino *tradere*, ovvero "dare, affidare, consegnare". Mentre il suo significato corrente è:

Mancare a un dovere, a un obbligo giuridico o morale cui si era tenuti per giuramento o in virtù di una solenne promessa; più genericamente, venir meno alla fede data: *tradire la patria, un ideale; tradire un amico; tradire la moglie, il marito*, commettere adulterio; *tradire un testo*, tradurlo o interpretarlo male, *tradire il pensiero*, travisarlo, non renderlo in forma originale: *la parola spesso tradisce il pensiero, tradire le speranze, le attese, deluderle*<sup>10</sup>.

L'etimologia della parola è un guscio sul quale navigano tanti *sensi* diversi che consentono un'interessante riflessione: i significati della parola tradire, in origine, sono privi di qualsiasi accezione negativa. Nonostante l'etimologia, Giuda è passato alla storia non tanto come colui che consegnò Gesù, bensì come colui che lo tradì. Vi è un dato chiaro: Gesù sapeva chi lo avrebbe tradito<sup>11</sup> e questo priva l'agire di Giuda in un certo senso del suo carattere traditorio. Osservando la definizione odierna del verbo è indubbio che si tradisce quando si viene meno alla fiducia di qualcuno e sapendo in anticipo che essa sarà tradita è improprio parlare di tradimento.

<sup>10</sup> Cfr. <http://garzantilinguistica.sapere.it>

<sup>11</sup> «Dette queste cose, Gesù fu profondamente turbato e dichiarò: "In verità, in verità io vi dico: uno di voi mi tradirà". I discepoli si guardavano l'un l'altro, non sapendo di chi parlasse. Ora, a tavola, inclinato sul petto di Gesù, stava uno dei discepoli, quello che Gesù amava. Simon Pietro gli fece cenno di domandare chi fosse colui del quale parlava. Egli, chinatosi sul petto di Gesù, gli domandò: "Signore, chi è?". Gesù rispose: "È quello al quale darò il boccone dopo averlo intinto". E intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda, figlio di Simone Iscariota. Allora, dopo il boccone, Satana entrò in lui. Per cui Gesù gli disse: "Quel che fai, fallo presto". Ma nessuno dei commensali comprese perché gli avesse detto così. Difatti alcuni pensavano che, siccome Giuda teneva la borsa, Gesù gli avesse detto: "Compra quel che ci occorre per la festa"; ovvero che desse qualcosa ai poveri. Egli dunque, preso il boccone, uscì subito; ed era notte"» (Gv 13, 21-30). Si veda anche Mt 26, 20-25.

La dottrina cristiana afferma che il figlio di Dio si è fatto uomo, è venuto fra gli uomini a predicare la buona novella e l'avvento futuro del regno di Dio e che fin dal principio Gesù è consapevole del suo destino. I Vangeli raccontano di un'ipotesi di fuga dal proprio destino, essi narrano un episodio in cui Gesù mostra di aver paura per quello che gli sarà fatto, eppure questa paura dura solo un attimo, immediatamente dopo egli riaffida il proprio destino alla volontà paterna<sup>12</sup>.

Il quadro che emerge dalle fonti è chiaro: Giuda è stato scelto da Gesù, come tutti gli altri, il suo ruolo, quello che egli avrebbe fatto, era già conosciuto prima che accadesse, ovvero, il tradito sapeva chi l'avrebbe tradito e quando sarebbe accaduto ed era noto il perché tutto ciò doveva succedere. Da qui si possono muovere molteplici questioni, cercare spiegazioni e motivazioni: perché Gesù ha scelto un uomo per un compito così disdicevole, perché non si è consegnato lui stesso ai sacerdoti evitando in tal modo che Giuda cadesse nel peccato e che poi, tormentato dal rimorso, si togliesse la vita? Perché il Salvatore ha condannato un uomo a un destino così duro? Queste domande, ed altre possibili, si muovono sullo sfondo alla vicenda umana di Giuda, questioni che hanno alimentato un'esaltazione di questa figura: la letteratura apologetica su Giuda aumenta e sempre più si identifica in questo apostolo una vittima di un qualcosa enormemente più grande di lui. Tuttavia, se è un errore identificare in Giuda il male radicale, è altrettanto sbagliato vedere in lui il simbolo dell'innocenza e della vittima.

Nei Vangeli andare a caccia dei carnefici e delle relative vittime è un "gioco" molto pericoloso<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> «Allora Gesù andò con loro in un podere chiamato Getsemani e disse ai discepoli: "Sedete qui finché io sia andato là e abbia pregato". E, presi con sé Pietro e i due figli di Zebedeo, cominciò a essere triste e angosciato. Allora disse loro: "L'anima mia è oppressa da tristezza mortale; rimanete qui e vegliate con me". E, andato un po' più avanti, si gettò con la faccia a terra, pregando, e dicendo: "Padre mio, se è possibile, passi oltre da me questo calice! Ma pure, non come voglio io, ma come tu vuoi"» (Mt 26, 36-39).

<sup>13</sup> Al riguardo basti pensare al fatto che l'episodio della morte di Gesù è stata una delle accuse più infamanti che nei secoli ha alimentato l'antisemitismo: al popolo ebraico veniva mossa l'accusa di deicidio.

L'esegesi lungo i secoli ha ammorbido il giudizio negativo sull'apostolo e con ogni probabilità si assisterà a una piena rivalutazione teologica della figura di Giuda. Quello che è interessante osservare è come la dinamica che ha prodotto Giuda non sia scomparsa nella sua accezione negativa. Il Cristianesimo è un sistema etico che non può non produrre capri espiatori: che si tratti di Giuda, dell'infedele, dell'ateo, del nichilista, del relativista, il sistema deve produrre una maschera negativa. Questo non lo si ritrova solo nel Cristianesimo, è un elemento presente in tutti i sistemi etici; solo che nel Cristianesimo il dualismo salvato/dannato è stato per secoli la polarità reggente dell'intero sistema.

Concludendo, si manifesta un dubbio: cosa vi è alla radice che spinge un individuo ad assumere quella che si è definita come maschera etica? Tutto è già inscritto in un ipotetico destino, oppure è il caso che regna sull'agire umano? Il prossimo capitolo si soffermerà su questo problema.

## IV. Dietro le quinte dell'agire

### *Essere nel mondo o essere del mondo?*

Queste pagine conclusive si formeranno attorno ad alcune parole chiave, ossia osservazione, determinazione, libertà. Il primo termine sembra esulare da un contesto etico in quanto l'osservare è un'azione *conoscitiva* e non *agente* come lo sono la libertà e la determinazione. Si osserva per comprendere e da lì eventualmente agire, quindi apparentemente l'atto di osservare ha un ruolo solo funzionale, tuttavia esiste un ulteriore senso che va al di là di questo ruolo e che ne coglie il significato etico, ed è questo l'aspetto che sarà trattato di seguito.

Un antico aneddoto recita: «ad Olimpia gli atleti gareggiavano, i mercanti vendevano e i filosofi *osservavano*».

Questo aneddoto ha come scopo quello di indicare qual è il fine della filosofia e di conseguenza cosa fa un filosofo.

L'insegnamento primario che la filosofia occidentale vuole trasmettere sta proprio in questo *ethos* del filosofo: egli è un osservatore, vale a dire, un soggetto che non è coinvolto in nessuna attività in modo diretto, e che tuttavia è incuriosito, meravigliato dalla realtà che agisce attorno a lui. Ed è proprio la meraviglia ad essere il motore di ogni ragionamento filosofico.

La meraviglia che nasce dall'osservazione: è da questo punto che prende le mosse quest'ultimo capitolo sull'etica occidentale.

Fino a qualche decennio fa esclusivamente la filosofia, la psicologia, la sociologia e la religione si erano occupate delle inten-

zioni, ovvero, delle cause delle azioni umane. Oggi non è più così e questo grazie allo sviluppo enorme delle neuroscienze<sup>1</sup>.

La figura del filosofo classico e quella del neuroscienziato potrebbero sembrare agli antipodi, ma non è così. Per entrambe ad essere fondamentale è *l'osservazione dei fenomeni e la comprensione della loro origine*.

Nel corso di questi capitoli si è affrontato l'argomento dell'etica da vari punti di vista: quello terminologico, quello storico, quello religioso, quello più strettamente filosofico. Le varie prospettive inevitabilmente si intrecciano e si sovrappongono. Adesso si è scelto di presentare un altro punto d'osservazione che riprende i precedenti, ma integrandoli ad un paradigma scientifico.

Nel XVII secolo vi era un filosofo che trascorrevva gran parte del suo tempo a sezionare animali e *osservarne* gli organi interni e tutto ciò era fatto al fine di comprenderne sia il meccanismo, strettamente fisiologico, sia per carpire il segreto della relazione intercorrente fra corpo e mente<sup>2</sup>. Il nome del filosofo in oggetto è Cartesio. Forse dalla sola lettura delle prime righe a non tutti sarà venuto in mente il filosofo francese e questo per una nozione diffusa che identifica Cartesio con il padre della metafisica moderna, il filosofo delle due *res*. In realtà per Cartesio la metafisica era una disciplina a cui bisognava dedicare poco tempo, la maggioranza del quale andava dedicata alla ricerca sperimentale, all'osservazione diretta dei fenomeni. La questione di fondo che animava la ricerca del francese è ancora attuale e non ha perso nulla della sua forza; per Cartesio vi doveva

<sup>1</sup> Il termine neuroscienze è sintetico in quanto comprende al proprio interno discipline specifiche e autonome: neurofisiologia, neuropsicologia, neurochimica, neurobiologia.

<sup>2</sup> In questo caso si utilizza il termine mente in quanto più funzionale e adatto all'argomento trattato. Nel caso di Cartesio, ma anche in generale, al termine mente si è preferito – e si preferisce – quello di anima. Un piccolo aneddoto può aiutare a comprendere meglio come la questione fosse delicata già nel 1600. Mersenne, amico con cui Cartesio ebbe una fitta corrispondenza, suggerì all'amico francese di cambiare il sottotitolo della sua opera *Meditazioni metafisiche*, infatti, inizialmente era intenzione di Cartesio porre come sottotitolo: *in cui si dimostra la distinzione fra mente e corpo*; ma Mersenne gli propose di cambiare il termine mente con quello di anima per poter avere l'approvazione della facoltà di teologia della Sorbonne. Suggerimento che Cartesio seguì.

essere una parte fisiologica addetta a fungere esclusivamente da collegamento fra il corpo e la mente. Ipotizzò determinate caratteristiche di tale organo e dall'osservazione del cervello lo identificò nella ghiandola pineale, secondo lui addetta a fungere da ponte fra le due realtà costitutive dell'uomo. Ovviamente oggi si sa che in questa ipotesi il filosofo sbagliò, tuttavia resta il problema: in che modo la mente e il corpo sono in relazione.

Nuove ipotesi, spesso antitetiche, sono sorte per risolvere la questione, in particolare si può identificare un filone materialista che pone al centro la fisicità e rilega la psiche a un ruolo marginale e un altro che identifica nel corpo una vera e propria prigioniera, un peso da cui augurarsi di liberarsi il prima possibile, essendo la mente la parte più alta e nobile dell'essere umano. Queste sono le due posizioni più estreme e fra di esse si collocano svariate prospettive che tentano, in vario modo, una mediazione.

Come si è detto, da qualche decennio le neuroscienze stanno apportando un contributo importante a tale questione e lo stanno facendo allo stesso modo di Cartesio, ovvero attraverso l'osservazione fisiologica del cervello, grazie all'uso di nuovi strumenti<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Si riporta di seguito l'elenco delle tecniche oggi disponibili per osservare l'attività cerebrale:

- EEG (elettroencefalogramma). Misura l'attività elettrica nel cervello. Non invasiva, ben tollerata, poco costosa, risoluzione temporale dell'ordine dei millisecondi, limitata risoluzione spaziale, molto usata in letteratura clinica e sperimentale.
- MEG (magnetoencefalografia). Registra i campi magnetici generati dall'attività elettrica del cervello, utilizzando sensori ultrasensibili. Non invasiva, ben tollerata, buona risoluzione temporale, costosa; mercato e disponibilità estremamente limitati.
- PET (tomografia a emissione di positroni). Misura il metabolismo o l'afflusso di sangue che arriva nei tessuti cerebrali o la presenza di recettori specifici per neurotrasmettitori mediante molecole marcate con una sostanza radioattiva (tracciante). Permette di rilevare tumori, di valutare la funzione cognitiva e sta evolvendo verso la predizione di malattie che coinvolgono il sistema cognitivo come l'Alzheimer. Comporta l'esposizione ad una certa quantità di raggi gamma, limitatamente disponibile e costosa.
- SPECT (tomografia computerizzata a emissione di un singolo fotone). È meno accurata della PET e viene usata per studiare l'attività cerebrale in condizioni patologiche di interesse psichiatrico e neurologico come il trauma.

L'argomento che si vuole sviluppare nelle pagine seguenti è il rapporto fra il cervello e la sua attività, con l'etica nella sua accezione impersonale e sociale, vale a dire: data una determinata realtà fisiologica è determinabile uno specifico comportamento etico? Laddove la risposta sia affermativa, che significato assumono questioni filosofiche, religiose, come il libero arbitrio, il male, il bene? Si presenteranno due prospettive che raccontano due momenti importanti della storia della medicina e della scienza in generale che hanno dato origine a molteplici riflessioni di natura etica.

Il primo è il caso di Phineas Gage<sup>4</sup> il secondo è la tecnica sviluppata da Antonio Moniz<sup>5</sup>.

ma cranico, la demenza, i disturbi atipici dell'umore, l'ictus, l'impatto di droghe sulla funzionalità cerebrale e il comportamento aggressivo atipico che non risponde ai farmaci. Richiede l'iniezione di un tracciante radiomarcato per via endovenosa, è costosa e abbastanza diffusa.

- TAC (tomografia assiale computerizzata). Molto diffusa, non rileva aspetti funzionali ma esclusivamente anatomici.
- fMRI (risonanza magnetica funzionale). Misura le variazioni di ossigenazione delle regioni corticali. Ha una risoluzione temporale inferiore all'EEG, ma migliore della PET, e ha una risoluzione spaziale molto più elevata del primo (1-4 mm). Non invasiva, ampiamente disponibile, richiede un certo costo per l'addestramento del personale addetto e per la manutenzione. È la tecnica il cui utilizzo, negli studi sulla personalità e su vari aspetti del comportamento, sta registrando una crescita esponenziale.
- DTI (imaging con tensore di diffusione). Misura la diffusione dei protoni nell'acqua e permette di mappare, in maniera non invasiva, la sostanza bianca cerebrale. È molto sensibile ai processi patologici che diminuiscono le funzioni cognitive e che non vengono colti facilmente con la tradizionale NMR.
- MRS (spettroscopia a risonanza magnetica). Misura le variazioni biochimiche nel cervello raccogliendo informazioni quantitative e dinamiche sui composti biochimici e sul metabolismo.
- TMS (stimolazione magnetica transcranica). Permette di controllare le correlazioni tra cervello e comportamento modificando temporaneamente l'attività cerebrale. Molto discusso il suo uso nella terapia di malattie psichiatriche per i possibili cambiamenti nella personalità da essa indotti.
- NIRS (spettroscopia nel vicino infrarosso). Sta offrendo risultati sempre più interessanti in relazione alla corteccia visiva, uditiva e somatosensitiva, al linguaggio e alla psichiatria. Cfr. L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008, 21 s.

<sup>4</sup> Phineas Gage, 1823-1860.

<sup>5</sup> Antonio Moniz, 1874-1955. Nobel per la medicina nel 1949 è stato l'ideatore della tecnica neurochirurgica della leucotomia prefrontale.

Nel 1848 Phineas Gage, un operaio americano, fu vittima di un incidente particolarmente violento, ma dal quale in modo fortunoso sopravvisse: a causa di un'esplosione una barra di metallo gli attraversò il cranio perforando, nello specifico, la zona frontale della scatola cranica. Il caso è stato analizzato e reso celebre dal neuroscienziato americano Antonio Damasio<sup>6</sup>. L'elemento che ha più colpito gli studiosi è stato il mutamento della personalità di Gage in seguito all'incidente.

Da un uomo capace di prendere decisioni in maniera veloce ed efficace si trasformerà in una persona indifferente e incapace di prenderne alcuna; prima dell'incidente era conosciuto come un uomo mite, in seguito diventerà violento e privo di ogni nozione morale. I medici raccontano di un'indifferenza totale di Gage nei confronti di tutti e di tutto. Si può affermare che in seguito all'incidente Gage perse quella che comunemente si indica come l'empatia. Damasio fornisce una spiegazione rigorosamente scientifica del caso: in Gage, a non avere più un corretto funzionamento, erano i marcatori somatici, ovvero tutte quelle reazioni indotte dal sistema nervoso autonomo come il sudore, l'alterazione del battito cardiaco, ecc. In sostanza tutte quelle reazioni che si definiscono come istintive e che hanno come loro scopo il porre in relazione l'individuo con la realtà esterna. Emozionarsi di fronte a qualcosa di bello, l'accelerazione del cuore in attesa di un risultato importante, il sudore per la paura di qualcosa, la tensione muscolare che si crea di fronte a determinate situazioni, sono solo alcuni esempi dei marcatori somatici e del loro ruolo. Laddove questi non riescono più a esercitare la loro funzione l'individuo perde ogni capacità empatica; questo lo rende un soggetto privo di ogni paradigma etico e alla fine un escluso dal contesto sociale. Gage non è stato l'unico caso documentato in cui un danno a quella zona della corteccia cerebrale ha avuto come conseguenza un mutamento della personalità. Nel saggio di Damasio – *L'errore di Cartesio*

<sup>6</sup> Antonio Damasio, Lisbona 1994, è uno dei neuroscienziati più celebri e dal maggiore grado divulgativo degli ultimi decenni. Il lavoro a cui si fa riferimento è quello che lo ha reso famoso, ovvero, *L'errore di Cartesio. Emozioni, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995. Ed. originale *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, New York City 1994.

– è possibile leggere una casistica più vasta, qui si vuole rafforzare l'argomento riportato citando un ulteriore passaggio che ha segnato la storia sociale della medicina e ha rappresentato una tappa dolorosa del rapporto complesso fra uomo e tecnica.

Antonio Moniz nel 1936 eseguì per la prima volta una leucotomia prefrontale: le fibre nervose che collegano il talamo e il sistema limbico con la corteccia prefrontale vengono rescisse. Questa tecnica ebbe un grande successo e fu adottata non solo per curare psicosi, ma anche nei confronti di personalità socialmente fastidiose che rifiutavano l'adesione totale a un sistema di norme e di regole. Alberto Oliverio scrive al riguardo:

Gli interventi di leucotomia avevano però messo in luce come i pazienti sottoposti a questo trattamento presentassero una serie di alterazioni comportamentali che investivano buona parte delle funzioni esecutive, dalla memoria alle scelte e decisioni: in seguito all'operazione si manifestavano, anche se in modo non sistematico, mancanza di attenzione, problemi di memoria, scarsa capacità di delineare un piano d'azione per raggiungere un fine particolare. Queste alterazioni erano legate alla disconnessione della corteccia frontale rispetto alle altre aree corticali e alle strutture sottocorticali: ma accanto ad esse si manifestava anche una scarsa empatia nei confronti degli altri, il che, insieme ad altri problemi, comportava una perdita delle "capacità morali", come indica, ad esempio, un'analisi dettagliata di oltre settemila interventi di lobotomia effettuati in Svezia tra gli anni Quaranta e Sessanta del Novecento.<sup>7</sup>

Dalla lettura di questi due momenti storici emergono vari dati, ma quello che interessa evidenziare in queste pagine è la prospettiva etica che si manifesta dietro questa casistica clinica. Un elemento colpisce: Gage e tutti coloro che hanno subito un danno alla corteccia frontale, indotto o meno, hanno avuto un mutamento della propria personalità. Questo dato clinico ha un significato etico profondo: tutte queste persone hanno perso per sempre ogni nozione di giusto e ingiusto, di male e bene, di legale e illegale, di amorevole o odioso, di geloso o doloroso,

<sup>7</sup> Cfr. A. OLIVERIO, *Prima Lezione di neuroscienze*, (ebook) Laterza, Roma-Bari 2012.

ecc. Si potrebbero relegare questi fenomeni in un angolo e sostenere che si tratta di eventi patologici, marginali, causati da eventi esterni o casuali e che per questo non possono essere assunti come elementi da cui far partire una riflessione filosofica sul senso etico nel suo complesso. Si può sostenere, senza sbagliare, che una persona in condizioni fisiologiche normali – priva, cioè, di ogni forma patologica – è in grado di provare empatia, di avere una nozione del giusto e ingiusto, insomma ognuno è capace in potenza d'essere un individuo eticamente conforme. Ma, anche partendo da questo dato resta il problema di fondo, ovvero, da cosa è determinata l'azione umana?

### *Il cervello come padre del dualismo*

In molti manuali di etica contemporanea e di bioetica è possibile incontrare l'esposizione di un test elaborato dai due psicologi Joshua Greene e Jonathan Haidt: un carrello sta per investire cinque persone su un binario, ma azionando una leva è possibile deviare il corso del carrello su un altro binario dove vi è una sola persona che presumibilmente sarà uccisa. Se si chiede alle persone il da farsi molti sceglieranno la soluzione di azionare la leva e deviare il carrello, si ucciderà probabilmente una persona, ma se ne salveranno cinque. Questa scelta è giudicata la migliore e quindi la più giusta. Il test però continua con una variante, ovvero, si ha un'altra possibilità per fermare la corsa del carrello e sta nel lanciare sul binario un uomo con una grande corporatura: il suo corpo rallenterà il carrello e in tal modo le persone potranno salvarsi. Però, questa seconda soluzione dalla grande maggioranza è giudicata sbagliata, immorale e crudele. La cosa suscita interesse in quanto il numero delle vittime non cambia, infatti, sempre una persona ci rimetterà anziché cinque, non vi è alcun riferimento alla conoscenza diretta dell'uomo sul binario o di quello dalla grossa corporatura... ma allora cosa spinge la maggioranza a vedere nella prima scelta il giusto e nella seconda l'ingiusto? La risposta, secondo gli autori, starebbe nell'azione che si compie per salvare le cinque persone: la prima è impersonale, immediata, istintiva, la

seconda ha una premeditazione ed è il frutto di una riflessione più accurata. Individuare una persona, decidere che data la sua stazza è in grado di fungere allo scopo prefisso, spingerla sui binari, sono tutti momenti che richiedono un determinato tempo decisionale. Tuttavia, il cerchio non si chiude in quanto questo test sembra scompaginare alcuni punti fermi dell'etica: la riflessione, l'osservare il contesto, il tener conto delle varianti, insomma il riflettere con cura prima di agire è uno di quegli insegnamenti che attraversano tutta l'etica occidentale, mentre il lasciarsi guidare dall'istinto, l'ignorare il contesto, il non tener in conto le varianti sono comportamenti fortemente sconsigliati. Eppure, il test, secondo gli autori, dimostrerebbe che è proprio il comportamento istintivo a essere reputato quello giusto, mentre quello riflessivo è ritenuto sbagliato e crudele.

A leggere in senso fisiologico la differenza che vi è nello scegliere un comportamento o l'altro vi è la neuroscienza che grazie agli studi di *brain imaging* può dimostrare che di fronte a dilemmi personali si attivano determinate zone del cervello, mentre quando l'azione da compiere è impersonale le zone attivate sono diverse. Nello specifico nel primo caso possiamo osservare come le aree attive siano il giro frontale mediale, quello cingolato posteriore e quello angolare; nel secondo caso quelle attive sono prefrontali e parietali. Questo test supportato dall'*osservazione* diretta dell'attività cerebrale sembra porre in dubbio un punto centrale di tanti sistemi etici, ovvero, la razionalità. Apportando un'ulteriore variante al test si può aggiungere un'altra possibilità: se a condurre il carrello ci fosse stato Gage o una persona con la medesima lesione cerebrale? Dai dati che si possiedono si può rispondere con un buon grado di certezza che Gage non si sarebbe posto alcun problema etico: se l'uomo grosso era più semplice come soluzione l'avrebbe adottata, se la cosa avesse richiesto più fatica avrebbe deviato il carrello, ma non è da escludere la terza possibilità cioè che Gage non faccia nulla e come risultato cinque persone morirebbero.

Il test del carrello fa emergere in un modo insolubile il problema della *libertà* di ciascuno. I neuroscienziati oggi possono osservare il cervello di un uomo mentre cammina, mentre corre, sogna, prega, mentre ha paura o prova gioia, piacere, dolore,

ansia, felicità, ecc. ecc. Per ognuna di queste azioni viene fornito un modello descrittivo, ma che non comporta alcuna valutazione. Nonostante ciò l'approccio riduzionista sostiene che il livello valutativo complessivo dell'azione (quello che tiene conto del contesto culturale, dell'educazione, dell'ambiente in generale) è determinato dall'attività del cervello e che dunque quando la meccanica cerebrale sarà conosciuta del tutto anche l'azione umana sarà prevedibile.

Il discorso sviluppato in queste pagine è contestualizzabile all'interno di quella nuova disciplina denominata neuroetica<sup>8</sup>.

Nel XX secolo si affermava che Dio era morto: una certa visione del trascendente non aveva più senso, la cosmologia religiosa per secoli predominante aveva perso di significato e valore; nel XXI secolo si può affermare che a morire è il *dualismo mente-corpo*. Un'affermazione che potrebbe suonare come liberatoria: dopo secoli di dualità corpo-mente il pensiero è maturato e grazie alla scienza non ha più senso parlare di divisione. Un discorso che è estremamente rassicurante, ma che cela fra le sue pieghe un problema enorme: la fine del dualismo sembra far venir meno la libertà o, per utilizzare un termine religioso, il libero arbitrio.

Riepilogando i termini della questione: le neuroscienze dimostrano come vi sia una correlazione causale fra determinate attività cerebrali e azioni, le continue scoperte rivelano come uno specifico danno cerebrale causi un determinato comportamento. Per esempio vi è una area del cervello, l'amigdala, che si attiva di fronte a scene particolarmente violente e produce la reazione spontanea di provare una stretta al cuore, sudare freddo, insomma si attivano i marcatori somatici di cui si è fatto cenno sopra. Lo studioso Rainey, attraverso la PET, ha evidenziato che in persone violente come i *serial killer* questo nucleo nervoso non si attiva nella stessa modalità con cui è attivo in

<sup>8</sup> Il termine è stato coniato nel 2002 da William Safire scrittore ed editorialista del *New York Times*, oltre che presidente della Dana Foundation, uno dei maggiori enti finanziatori della ricerca in ambito neuroscientifico. Nella *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics* la neuroetica viene definita come la disciplina che si occupa delle implicazioni etiche, legali e sociali dei risultati della ricerca nelle neuroscienze, nonché della natura della ricerca medesima. Cfr. L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, cit., 14.

una persona non violenta. Le neuroscienze ci vorrebbero dire che vi è una spiegazione neurobiologica alla crudeltà dell'uomo. Probabilmente "fra pochi anni nelle aule dei tribunali ci saranno più neuroscienziati che avvocati" e questa battuta nasconde una questione molto complessa: se la causa del male individuale è rintracciabile nel non funzionamento di una parte del cervello non vi è più responsabilità, bensì solo uno stato – definibile come "patologico" – che ha determinato uno specifico comportamento. In più si può ipotizzare che una volta accettata la relazione del danno cerebrale o della patologia con un comportamento violento si cercheranno i modi farmacologici e chirurgici per prevenire la violenza. L'amigdala potrebbe diventare un regolatore empatico, ovvero, a un certo livello della sua attività corrisponderà una determinata percezione della sofferenza altrui: più è alta l'attività e più l'empatia sarà elevata, più è bassa e più l'indifferenza aumenterà. Basta guardare un quotidiano per capire come una prevenzione della violenza possa essere benefica per la serenità della collettività. Tuttavia, ciò che lascia perplessi sono i mezzi utilizzati per raggiungere questo fine; qui si manifesta una contraddizione in quanto la prospettiva di essere manipolati cerebralmente causa istintivamente rifiuto. Tuttavia, di fronte alla possibilità che una persona amata affetta da un deficit all'amigdala possa essere curata, sorge il dubbio se mantenere quel rifiuto e dunque lasciare che altre fonti quali il contesto sociale, l'istruzione, l'educazione, intervengano per incanalare questa violenza, oppure se intervenire clinicamente.

Oggi queste domande possono sembrare astratte e lontane dalla realtà, tuttavia sono le questioni principali con cui la neuroetica si sta già ora misurando. La manipolazione del cervello non è solo una realtà in potenza, se si pensa agli psicofarmaci si può comprendere come da decenni la farmaceutica abbia fatto del controllo della mente una vera e propria fonte di guadagno.

Per comprendere meglio le dimensioni del problema è importante, seppure in breve, esaminare la struttura dei neuroni e da qui l'azione che essi possono esercitare sulla vita di ognuno. Il neurone è una cellula formata da tre parti: una centrale, il nucleo con il DNA, e due periferiche, ovvero, i dendriti e l'assone. Le due parti periferiche si diramano in piccoli filamenti alle cui

estremità vi sono dei bottoni detti sinapsi, il messaggio viaggia dai dendriti all'assone e mai viceversa, tuttavia esso è elettrico e in tale forma non si può trasmettere ad un altro neurone; per far sì che questo accada è necessario che esso divenga di natura chimica. Per questo passaggio entrano in gioco le sinapsi che si dividono in presinapsi e postsinapsi, tra la sinapsi di un assonone e quella di un dendrite vi è un piccolissimo spazio vuoto; per attraversare questo spazio il messaggio elettrico ha bisogno dei neurotrasmettitori. Un neurotrasmettitore noto a molti è la serotonina, quest'ultima è una delle componenti principali che regolano l'umore. Vari psicofarmaci e sostanze stupefacenti agiscono proprio su questo neurotrasmettitore aumentandone o diminuendone la produzione. Un suo aumento di produzione fa sentire meglio, felici ed euforici. Questo è, forse, l'esempio più importante e ricco di problematiche che oggi si possa fare per mostrare che le neuroscienze stanno mutando il senso dell'etica.

Quando si sfoglia un manuale di etica<sup>9</sup> in vario modo si può leggere di svariate tipologie di sistemi etici tutti volti a rendere l'uomo felice, ma di fronte alla neurochimica che offre una via "semplice" per esserlo, le altre vie indicate dalla filosofia e dalla religione sembrano più tortuose, più faticose e dall'esito molto più incerto. Oggi vi è ancora un ostacolo strettamente medico, ovvero, questi farmaci in alcuni casi hanno tante controindicazioni, ma quando queste verranno meno, e non è un azzardo ipotizzarlo, cosa frenerà un acquisto di massa? Si potrà prendere una medicina per ritrovare la felicità persa a causa di un esame non superato, di una relazione interrotta, di una persona cara persa, ecc. Si potrà sostenere che non fa male e rende solo più felici e quindi perché non assumere qualcosa per stare bene? Tenendo poi ben presente che una persona felice coltiva meglio le proprie relazioni e, cosa essenziale, è molto più produttiva qualsiasi sia il suo lavoro.

Riassumendo: le neuroscienze stanno dimostrando come l'agire umano sia determinato dal sistema nervoso, da questo dato determinati fenomeni sociali come la violenza, la depressione, la tristezza, possono essere prevenuti e sempre più modificati alla

<sup>9</sup> Come già specificato nei capitoli precedenti mi riferisco ai manuali di etica occidentale.

fonte. Data questa possibilità sembra venire meno quello che si può definire come il diritto all'errore.

In una modalità quasi paradossale l'annoso problema del male, così presente nella storia del pensiero occidentale, sembra aver iniziato un percorso risolutivo: finalmente il male, la crudeltà, la violenza sembrano aver trovato una loro origine, una loro spiegazione. Il dualismo fra corpo e mente per secoli è stato un ostacolo insormontabile, si è identificato nel corpo e nella sua corruttibilità una fonte del male, tuttavia non si è mai trovata una spiegazione esaustiva all'interazione della mente con esso, ovvero, del ruolo che la parte apparentemente immateriale esercitava sul corpo. La mente è divenuta la traduzione secolare di quella che nei secoli precedenti si definiva anima, mentre oggi di quest'ultima si parla esclusivamente in ambito religioso. Ciò che è interessante è osservare come alla mente si continuino ad attribuire dei caratteri che erano assegnati all'anima: dalla sua immaterialità si deduce una sua immortalità e da questa una sua origine trascendente. Però, tale origine riporta la problematica del male in un ambito metafisico e di conseguenza privo di una soluzione esaustiva. Nessun pensiero etico potrà mai fornire una spiegazione del male se il discorso si sviluppa in un orizzonte metafisico. E questo per una ragione: una spiegazione dev'essere in grado di fornire un paradigma di senso all'oggetto spiegato e tale paradigma non può determinarne altri; se così fosse la spiegazione si definisce come incompleta. Di fronte a una spiegazione incompleta si può produrre un atto di fede, di speranza, ma è impossibile trarre delle conclusioni definitive come, invece, la scienza fornisce per determinati fenomeni.

Dunque sono le neuroscienze a rendere il male un fenomeno e in tale processo lo stanno rendendo spiegabile, ma il rovescio della medaglia sta in una ulteriore perdita di senso. Si è scritto sopra che il fenomeno è paradossale in quanto l'origine del male è stata per secoli una fonte di non senso, inspiegabile, oggi che si stanno fornendo delle risposte e quindi dei significati, non è seguita una realtà semantica, bensì si sono aperti degli abissi di senso.

*La natura della libertà*

Le pagine precedenti si possono sintetizzare come decostruttive: si sono presentate delle problematiche scaturenti dall'evoluzione delle neuroscienze, tuttavia oltre ad esporre dei dubbi non si è posta in essere una via risolutiva.

La nuova realtà indica un paradigma in cui il determinismo neurobiologico la fa da padrone e in cui sarà sempre più difficile non tenere presente le scoperte neuroscientifiche, che si tratti dell'educazione, del diritto, della politica, della filosofia, della religione, tutto dovrà confrontarsi con ciò che queste discipline<sup>10</sup> dimostreranno.

Le neuroscienze offrono una grande possibilità: fare base zero, una specie di rasoio di Occam, una semplificazione di argomenti che in passato fungevano da vere sabbie mobili. Dicendo come funziona il nostro cervello e il ruolo che ricopre è possibile dare valore a ciò che prima era relegato ai margini: il caso, il contrasto, la diversità. Il determinismo scaturente dai paradigmi neuroscientifici permette di spostare l'attenzione verso quello che si può definire come "spazio vuoto": in cui non vi è ancora la forma del giusto/ingiusto, del bene/male, uno spazio generato dal tempo nel quale il cervello, in stato di veglia, non produce nuovi pensieri, non riproduce quelli vecchi e lascia svanire l'emergere dei ricordi. La filosofia, la teologia potranno riflettere su un senso diverso dell'azione e di cosa essa significhi e da qui a mutare sarà il senso stesso di libertà.

Ed ecco ritornare la parola libertà, probabilmente la più presente nell'etica occidentale; definita, difesa, violata, tutelata, essa è sempre stata al centro di ogni sistema etico occidentale. Ma, in questo essere al centro non è stata mai presente poiché, nel suo definirsi, nel rendersi presente, la libertà cessa d'esistere per diventare altro. Diventa diritto, filosofia, religione, sociologia,

<sup>10</sup> Un altro campo dal quale potrebbero manifestarsi novità riguardo al rapporto etica/fisiologia è quello della genetica e degli studi connessi alla sua modificazione. Se le analisi dimostrassero che il codice genetico di un nascituro contiene la "promessa" di una sua tendenza "naturale" alla malvagità e fossero disponibili delle tecniche di manipolazione genetica in grado di modificare quella tendenza, gli eventuali genitori si troverebbero di fronte a un problema etico di notevole complessità.

psicologia, letteratura, ed essendo tutto ciò non è più libertà; e allora dov'è la libertà? Essa vive dello spazio vuoto, in quel frangente di presente in cui non è ancora né futuro e né passato, in quello spazio vuoto che intercorre tra un pensiero e l'altro, come un passo che non è ancora tale.

## Bibliografia parte seconda

- Dario Antiseri, *Relativismo, individualismo, nichilismo*, Rubettino, Cosenza 2005.
- Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a c. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Stefano Bacin (a c. di), *Etica antica e etiche moderne*, il Mulino, Bologna 2010.
- Laura Bazzicalupo, *Superbia. La passione dell'essere*, il Mulino, Bologna 2008.
- Sergio Benvenuto, *Accidia. La passione dell'indifferenza*, (e-book) il Mulino, Bologna 2011.
- Edmondo Berselli, *L'economia giusta*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Enrico Berti, *In principio era la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Enzo Bianchi, Massimo Cacciari, *Ama il prossimo tuo*, il Mulino, Bologna 2011.
- Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 2001.
- Remo Bodei, *Ira. La passione furente*, il Mulino, Bologna 2011.
- Laura Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Edoardo Boncinelli, *La vita della nostra mente*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Martin Buber, *Il principio dialogico ed altri saggi*, San Paolo, Milano 1993.
- Massimo Cacciari, Piero Coda, *Io sono il signore Dio tuo*, il Mulino, Bologna 2010.

- Giuseppe Cantarano, *Le lacrime dei filosofi. L'idea di salvezza in Occidente*, Marietti, Genova-Milano 2011.
- Franco Cassano, *L'umiltà del male*, il Mulino, Bologna 2011.
- Paolo Cattorini, *Estetica nell'etica*, Dehoniane, Bologna 2010.
- Adriana Cavarero, Angelo Scola, *Non uccidere*, il Mulino, Bologna 2011.
- Giorgio Colli, *Platone Politico*, a c. di E. Colli, il Mulino, Bologna 2007.
- Giorgio Cosmacini, Vittorio Sironi, *Neuroetica. La nuova sfida delle neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Sergio Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla riforma a Nietzsche*, Carrocci, Roma 2007.
- Umberto Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Milano 2008.
- Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.
- Pierre-Emmanuel Dauzat, *Guida dal Vangelo all'Olocausto*, Arkeios, Roma 2008.
- Mario De Caro, *Azione*, il Mulino, Bologna 2008.
- Thomas De Quincey, *Giuda Iscariota-Judas Iscariot*, Ibis, Pavia 1994.
- Marcello Flores, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2008.
- Luca Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carrocci, Roma 2006.
- Jeanne Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.
- William Klassen, *Giuda*, Bompiani, Milano 1999.
- Emmanuel Lévinas, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987.
- Emmanuel Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.
- Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.
- Domenico Losurdo, *La non violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari 2010.

- Salvatore Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Salvatore Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli del novecento*, Morcelliana, Brescia 2007.
- Salvatore Natoli, *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Salvatore Natoli, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.
- Salvatore Natoli, *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Susan Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Erich Neuman, *Psicologia del profondo e nuova etica*, Moretti, Bergamo 2005.
- Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977.
- Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano 1979.
- Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984.
- Alberto Oliverio, *Prima lezione di neuroscienze*, (e-book), Laterza, Roma-Bari 2011.
- Andrea Pinotti, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Platone, *Repubblica*, a c. di G. Reale, Rusconi, Milano 1996.
- Elena Pulcini, *L'invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna 2011.
- Gianfranco Ravasi, Andrea Tagliapietra, *Non desiderare la donna e la roba d'altri*, il Mulino, Bologna 2011.
- Paul Ricoeur, *Estetica nell'etica*, Morcelliana, Brescia 2003.
- Giacomo Rizzolati, Corrado Sinigallia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Morcelliana, Brescia 2008.
- Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Peter Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992.
- Barbara Spinelli, *Moby Dick o l'ossessione del male*, Morcelliana, Brescia 2010.

- Raymond Tallis, *Dal collo in su cervello escluso. Viaggio intorno alla nostra testa*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Aldo Natale Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998.
- Aldo Natale Terrin, *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Mario Vegetti, *Letica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Paolo Veynes, Roberto Satolli, *I due dogmi. Oggettività della scienza e integralismo etico*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Max Weber, *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1945.
- Gustavo Zagrebelsky, *Giuda. Il tradimento fedele*, Morcelliana, Brescia 2010.
- Stefano Zamagni, *Avarizia. La passione dell'aver*, il Mulino, Bologna 2009.

Note

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---