

Bruno Lo Turco

Salvare il buddhismo dalla scienza. Osservazioni su una confusione di giochi linguistici

In the late 19th and early 20th century the buddhist apologists had to show the accusation of nihilism and passiveness traditionally brought to Buddhism from the West to be untrue. The solution they devised was to present Buddhism as basically scientific, an idea which is still popular nowadays. Buddhism was depicted as a doctrine capable to meet westerners' spiritual needs without clashing with their more or less conscious faith in the superiority of science among all the branches of human knowledge. As a matter of fact, the heterogeneity of Buddhism and science is indisputable since, on a phenomenological level, the paradigms which pervade the two worlds act very differently. The alleged synergy of Buddhism and science does not respect the specificness of the rules which regulate each of the two language games. In short, there is no reason to think that science and Buddhism should interact directly and programmatically.

1. Premessa

In un suo recente libro il Dalai Lama (2005: 3) sostiene quanto segue: «[...] se la ricerca scientifica dovesse dimostrare senza ombra di dubbio che alcune affermazioni del Buddismo sono errate, [noi buddhisti] dovremmo accettare questo fatto e abbandonarle». E ancora:

È vero che anche la scienza potrà trovare beneficio da un confronto con la spiritualità, specialmente nel campo dei valori umani, ma certamente alcuni specifici aspetti del pensiero buddhista –come le antiche teorie cosmologiche o la sua fisica rudimentale– dovranno essere modificati alla luce delle nuove conoscenze scientifiche (Dalai Lama 2005: 5-6).

Secondo il Dalai Lama dunque la scienza è gerarchicamente superiore al buddhismo¹. È infatti il buddhismo a doversi conformare alla scienza e non viceversa. Questa idea ha un'importante implicazione: che scienza e buddhismo siano, in qualche misura, omogenei. L'omogeneità tra i due è desumibile dalla capacità di influenza diretta che è qui prospettata. Tra due domini eterogenei infatti non ci si attende una capacità di influenza diretta, come non ce la aspettiamo tra arte e giurisprudenza.

La posizione del Dalai Lama a riguardo del rapporto tra buddhismo e scienza si pone nel solco di una storia intellettuale precisa. A questa storia nel libro del Dalai Lama dal quale abbiamo tratto la citazione iniziale non si fa, significativamente, cenno. Né essa è menzionata nella presentazione che le pagine della cultura di uno dei più importanti quotidiani nazionali hanno dedicato al libro (Odifreddi 2006: 49). Si

¹ Tale posizione è stata espressa in più occasioni dal Dalai Lama (Sernesi, Squarcini 2004: 77-78).

tratta di una storia spesso ‘rimossa’, assai meno nota di quanto non siano le presunte e pressoché scontate affinità tra scienza e buddhismo². Non sarà possibile ripercorrerla qui in dettaglio e per intero³. Ci limiteremo ad accennarne alcune tappe fondamentali, in vista di una riconsiderazione delle sue premesse e dei suoi effetti.

2. Cenni sulla storia del ‘buddhismo scientifico’

La storia suddetta ebbe inizio nella seconda metà del XIX secolo, allorché l’interazione tra membri della Società Teosofica, riformatori orientali e studiosi occidentali diede luogo a una rinarrazione, del tutto inedita, del buddhismo, il quale fu presentato quale soluzione all’annosa questione del dissidio tra religione e scienza (Sernesi, Squarcini 2004: 69). Un momento centrale della storia del ‘buddhismo scientifico’ fu senza dubbio il World’s Parliament of Religion, tenutosi a Chicago nel 1893. Qui diversi autorevoli esponenti del buddhismo asiatico, in particolare l’*anagārika* Dharmapāla (1864-1933), singalese, e il giapponese Soyen Shaku (1859-1919), illustrarono per la prima volta a un vasto e qualificato uditorio i presunti punti di contatto tra buddhismo e scienza. In quell’occasione Dharmapāla affermò che il Buddha aveva insegnato, tra l’altro, la teoria dell’evoluzione. La presunta compatibilità, se non coincidenza, tra evoluzionismo e *karman* divenne un cardine del ‘buddhismo scientifico’. Soyen Shaku, dal canto suo, presentò il buddhismo zen come una religione universale in armonia con la scienza. Nello stesso anno del World’s Parliament of Religion, Dharmapāla sostenne in un discorso tenuto a New York (cit. in McMahan 2004: 906) che «il messaggio del Buddha» è scervo da «teologia, clericalismo, rituali, cerimonie, dogmi, cieli, inferni», e che il Buddha insegnò agli Arii indiani «una cosmologia che è in armonia con la geologia, l’astronomia, la radioattività e la realtà».

È oggi difficile capire che cosa Dharmapāla intendesse per ‘messaggio del Buddha’. Infatti, ci si aspetterebbe che il messaggio del Buddha debba risiedere nel canone pāli, al quale si richiama il buddhismo del sud-est asiatico, ossia il theravāda, la tradizione a cui Dharmapāla apparteneva. Ora, sebbene si possa forse discutere sulla libertà di tali scritture canoniche da «teologia, clericalismo, rituali», esse non sono certo libere da cerimonie, cieli e inferni, né hanno con ogni evidenza nulla a che spartire con l’evoluzionismo, la geologia, l’astronomia e, in generale, la scienza ‘moderna’ (cioè dell’epoca di Dharmapāla), per tacere della radioattività. Si può pensare che Dharmapāla, conoscitore del pāli, ossia la lingua canonica del buddhismo theravāda,

² Sarà a ogni modo utile ricordare che anche in Italia la concezione di un’affinità tra scienza e buddhismo è stata ampiamente diffusa, come testimonia, tra l’altro, la pubblicazione di un periodico intitolato *Il Buddhismo scientifico* dovuta all’ingegner Luigi Martinelli (1911-1996). Questi, nato ad Arezzo, appassionato di culture orientali, aderisce, primo in Italia, alla Buddhist Society di Londra, e diventa corrispondente attivo della Buddhist Publication Society di Kandy (Sri Lanka). Nel 1974 costituisce a Firenze l’Associazione Buddhista Italiana (che aveva iniziato informalmente le attività negli anni Sessanta); per quindici anni a partire dal 1967 pubblica la rivista *Buddhismo Scientifico*. (http://www.cesnur.org/religioni_italia/buddhismo.htm)

³ Tra gli scritti recenti dedicati alla storia dei rapporti tra buddhismo e scienza si vedano in specie Verhoeven 2001 e McMahan 2004.

travisasse volontariamente la dottrina buddhista a fini politici e propagandistici⁴, contando sul fatto che nessuno dei suoi ascoltatori conoscesse la materia, se non per sentito dire. Tuttavia, le idee di Dharmapāla erano giustificate da un preciso assunto, il quale sarebbe sempre rimasto –più o meno esplicitamente– alla base del ‘buddhismo scientifico’: l’accordo tra buddhismo e scienza non è subito evidente a causa del fatto che gli insegnamenti originali del Buddha sono ricoperti da scorie, accumulatesi col tempo, dovute a superstizione e ignoranza (McMahan 2004: 904-905). Tale convinzione proveniva a Dharmapāla dai suoi contatti con i massimi esponenti della Società Teosofica, e specialmente con Henry Steel Olcott (1832-1907)⁵. Un tipico assunto teosofico è infatti l’idea che la sapienza spirituale esoterica, che è il vero nucleo di tutte le religioni e che è in accordo con le scoperte della scienza moderna, sia celata dalle ingannevoli manifestazioni esteriori delle religioni stesse.

Un elemento importante del discorso di Dharmapāla divenne quello razziale, elemento ovviamente desunto da correnti di pensiero occidentali in auge all’epoca e poi rovesciato contro l’Occidente stesso. Per Dharmapāla il buddhismo originale, ossia aderente al ‘reale’ insegnamento del Buddha, rappresenta l’essenza della civiltà ariana, che dunque si è mostrata nella sua forma più pura in Oriente. In Europa, invece, tale civiltà sarebbe esistita in forma da sempre corrotta, a causa della cattiva influenza delle religioni semitiche (McMahan 2004: 923-924).

Il caso di Dharmapāla è emblematico rispetto a tutta una serie di apologeti buddhisti asiatici, i quali, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, diedero l’impulso iniziale alla concezione del ‘buddhismo scientifico’. Costoro si trovarono a dover reagire alle accuse di nichilismo e passività tradizionalmente rivolte al buddhismo da parte occidentale⁶. La

⁴ Per ciò che riguarda la sua attività politica, Dharmapāla (1864-1933) fu tra i più attivi promotori, in funzione anticolonialista, di una coscienza nazionale singalese strettamente legata al buddhismo.

⁵ La vicenda di Dharmapāla, al secolo David Hevavitarana, è in effetti strettamente legata quella dei fondatori della Teosofia, Olcott e Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Hevavitarana ricevette un’educazione cristiana a Colombo, ma molto presto si volse al buddhismo. Nel 1880 incontrò la Blavatsky e Olcott, che erano venuti a Ceylon e avevano aderito pubblicamente, primi occidentali, al buddhismo. Nel 1884 Hevavitarana accompagnò la Blavatsky ad Adyar. Olcott nel 1886 tornò a Ceylon, dedicandosi alla causa della rifondazione del sistema scolastico buddhista. Hevavitarana, mutato il suo nome in Dharmapāla, divenne aiutante e traduttore di Olcott. Infine, Dharmapāla si distaccò da Olcott e dalla Società Teosofica, contestandone l’universalismo. Dharmapāla sostenne piuttosto la superiorità del buddhismo sulle altre religioni, nel senso che esse, purificate dei loro aspetti violenti, possono essere incluse nel buddhismo (Borup 2004).

⁶ È ben noto come questa visione del buddhismo fosse dominante in Occidente durante l’epoca coloniale. Tra i molti altri, lo stesso Nietzsche, ossia un filosofo infinitamente influente sulla storia del pensiero successivo, fece propria tale visione, contribuendo così a perpetuarla. In *Al di là del bene e del male* il buddhismo è presentato come fuga dalla sofferenza attraverso la negazione del mondo e della vita; ne *La gaia scienza* e *La volontà di potenza* come il ritrarsi nel nulla attraverso l’inazione; ne *La genealogia della morale* come l’aspirazione al contrario della vita, cioè al nulla. Schopenhauer, che Nietzsche considerò inizialmente il proprio maestro ideale, oltre a integrare presunte idee buddhiste nella propria opera, talora si dichiarò esplicitamente ‘buddhista’. Il collegamento tra Schopenhauer e il buddhismo contribuì non

soluzione che adottarono, sostanzialmente a disposizione –come si vedrà– sin dai tempi del discorso illuminista sull’India, fu quella di presentare il buddhismo quale essenzialmente scientifico. Essi approfittarono di una spaccatura caratteristica della coscienza occidentale, ossia dell’inveterato dissidio tra religione e scienza, il quale si traduceva in una prolungata crisi del cristianesimo. Dunque, nella loro opera propagandistica, il buddhismo fu dipinto come una religione ‘scientifica’, ovvero in grado di venire incontro al bisogno di ‘spiritualità’ dell’uomo occidentale senza contraddire il suo credo, più o meno consapevole, nella preminenza della scienza su tutte le branche del sapere⁷.

Va sottolineato che la strategia degli apologeti buddhisti non era originale, non facendo altro che ripetere quella già adottata dai riformatori induisti. Essa derivava storicamente dalla visione illuminista dell’India, bene esemplificata dalle idee di Voltaire. Da una parte quest’ultimo riteneva che l’India fosse l’originale patria della religione nella sua forma più antica e pura; lo stesso Kant, sulla sua scia, affermò: «La loro [degli indiani] religione era molto pura. Un paio di secoli prima della nascita di Cristo, comunque, fu corrotta da molti elementi superstiziosi [...]» (cit. in Halbfass 1988: 57). Dall’altra Voltaire vedeva l’India anche come la culla stessa della civiltà e della ragione (Halbfass 1988: 60-61). L’India antica rappresentava insomma il punto di coincidenza delle fondazioni stesse di religione e ragione. Fu probabilmente il riformatore induista Ram Mohan Roy (1772-1833), creatore della *Brahmo Samāj*, a importare in terra indiana questa visione, a un tempo illuministica e fantastica. Più in particolare l’operazione di Roy consisté nel cercare di mostrare come l’idea di ragione in senso illuministico fosse già presente nel *vedānta* (inteso, oltre che come dottrina filosofica, anche letteralmente come ‘sezione finale del Veda’, e cioè come l’insieme delle *upaniṣad*). Su questa base, egli attaccò l’induismo contemporaneo in quanto scivolato in pratiche superstiziose, ossia non conformi a ragione, per l’appunto (Torri 2000: 417-420). Il movimento romantico, solo apparentemente del tutto contrapposto a quello illuministico, ereditò da quest’ultimo l’entusiasmo per l’India del lontano passato. Fu specialmente il tardo-romantico Max Müller (1823-1900) a servire da punto di contatto tra l’interesse europeo per l’India vedica e l’opera dei riformatori induisti (Halbfass 1988: 259). Egli, tra gli ispiratori delle idee teosofiche, sostenne che la religione era sostanzialmente scientifica e dotata di un’essenza universale soggiacente.

I riformatori induisti ebbero dunque assai per tempo a che fare con i medesimi problemi dei riformatori buddhisti. Le tipiche accuse di nichilismo e passività valevano indifferentemente per induismo e buddhismo. Anzi, per lungo tempo le storie della comprensione occidentale dell’induismo da una parte e del buddhismo dall’altra non si differenziarono granché nelle loro linee generali. Per esempio, Hegel aveva accomunato nella sua critica il buddhismo (*theravāda*) e lo *yoga* induista, mentre Schopenhauer aveva proclamato che la sua filosofia concordava sia con il *vedānta* sia con il buddhismo, nonostante l’ovvia incompatibilità dottrinale tra i due. Allo stesso modo, l’atteggiamento verso l’induismo da parte della Società Teosofica, la quale ebbe, come accennato, una parte importante nella vicenda del ‘buddhismo scientifico’, non

marginalmente all’immagine di un buddhismo ‘pessimista’. Su Schopenhauer, Nietzsche e le religioni indiane si veda in specie Halbfass (1988: 124-129).

⁷ Su questa ‘strategia di legittimazione’ si veda innanzitutto McMahan (2004).

divergeva sostanzialmente da quello verso il buddhismo. Dunque, gli apologeti e riformatori induisti si trovavano a reagire ad accuse analoghe a quelle rivolte al buddhismo. Essi adottarono, ancora prima dei buddhisti, la strategia di reinterpretare la propria tradizione come fondamentalmente razionalista e scientifica, a dispetto delle sopravvenute incrostazioni superstiziose. Nel fare ciò essi dimostrarono di aver colto quella che era a un tempo la forza e la debolezza della civiltà occidentale: l'egemonia del modello conoscitivo proposto dalle scienze naturali. Tale egemonia svuotava di credibilità ogni conoscenza che non dipendesse dal metodo scientifico. L'induismo nel suo complesso, una vastissima e straordinariamente variegata tradizione intellettuale, rischiava di essere escluso dal novero delle possibili esperienze di verità, divenendo archiviabile come stravaganza fideistica, circoscritta al dominio della curiosità erudita. Ciò si poteva evitare riconoscendogli una sorta di status di 'scientificità', al che provvidero appunto i riformatori della seconda metà del XIX secolo. Dayānanda Sarasvatī (1824-1883), riformatore dell'induismo e fondatore dell'ārya Samāj, sostenne che il sapere umano, la civiltà, come pure la scienza e la tecnologia ebbero origine in India e che le invenzioni moderne furono annunciate nel Veda. E che tuttavia gli indiani non erano stati capaci di preservare quella rivelazione nella sua purezza (Torri 2000: 456; Halbfass 1988: 245-246). Anche Dayānanda era legato alla Società Teosofica, a tal punto che fu progettata una fusione tra l'ārya Samāj e la Società⁸. Vivekānanda (1863-1902), altro influente riformatore dell'induismo e fondatore della Ramakrishna Mission, affermò che la scienza moderna riecheggia la filosofia vedantica e che scienze quali l'aritmetica e l'astronomia erano già delineate nel Veda (Halbfass 1988: 233-234; Verhoeven 2001: 5). Di nuovo, una delle principali preoccupazioni del riformatore neo-*vedāntin* Swami Rama Tirtha (1873-1906) fu quella del confronto tra l'induismo e le più popolari idee scientifiche della sua epoca; egli affermò che l'induismo, correttamente inteso, riconcilia scienza, filosofia e religione. Più specificamente, da una parte il *vedānta* può essere compreso attraverso la sperimentazione scientifica, dall'altra le vere scoperte scientifiche devono essere in armonia con il *vedānta* (Rinehart 1996: 238-240).

Come si vede, tra i riformatori induisti il discorso della coincidenza tra fondazione della scienza moderna e religione vedica o vedantica divenne quasi un luogo comune. I riformatori buddhisti non fecero che porsi sulla stessa scia. Tutti costoro facevano uso del discorso 'orientalistico'⁹, capovolgendolo a proprio vantaggio e realizzando ciò che è stato appropriatamente detto 'orientalismo inverso' (Borup 2004). La rappresentazione del buddhismo come scientifico apparve pressoché incontestabile in quanto incoraggiata sin dai suoi inizi da esponenti apparentemente 'autorizzati', ovvero buddhisti provenienti da paesi tradizionalmente buddhisti. In realtà, tutti

⁸ La fusione tra ārya Samāj e Società Teosofica alla lunga fallì. Dayānanda Sarasvatī accusò Olcott di essere troppo filo-buddhista. Paradossalmente, dal canto suo, Dharmapāla accusò la Società Teosofica di essere troppo filo-induista (McMahan 2004: 922).

⁹ Secondo la celeberrima definizione di Said (1978: 13) «l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente».

costoro erano già ampiamente influenzati da correnti di pensiero occidentali, come per esempio la teosofia, e specialmente dall'enorme prestigio intellettuale di cui godeva la scienza nel XIX secolo.

Nel 1889 Olcott e Dharmapāla si recarono in Giappone per un *tour* delle locali istituzioni buddhiste che si rivelò trionfale, dando un impulso fondamentale al 'buddhismo scientifico' giapponese. Dunque, nella sua presentazione del buddhismo come scientifico al parlamento delle religioni, Soyen Shaku dipendeva già dalla visione teosofica del buddhismo. Inoltre, l'americano Ernest Fenollosa (1853-1908), professore di filosofia all'Università imperiale di Tokyo, e il greco-irlandese Lafcadio Hearn (1850-1904), divenuto cittadino giapponese e celebre per i suoi libri sul Giappone, considerarono il buddhismo la più compiuta espressione della dottrina evolutzionistica di Herbert Spencer (Borup 2004).

La figura centrale nella narrativa del 'buddhismo scientifico' fu forse Paul Carus (1852-1919), uno statunitense d'origine tedesca (Jackson 1968; McMahan 2004: 912-917). Carus teorizzava lo sviluppo di una nuova religione, la 'religione della scienza', a partire dagli elementi essenziali delle vecchie religioni. Secondo Carus la nuova religione può e deve procedere in perfetta armonia con la scienza, giacché la scienza stessa è rivelazione e, al fondo, la verità scientifica e quella religiosa coincidono. Anche Carus partecipò al World's Parliament of Religions, dove ascoltò tra l'altro il discorso di Dharmapāla e si persuase che il buddhismo fosse, tra le religioni tradizionali, quella più vicina alla religione della scienza. In particolare, la psicologia del buddhismo sarebbe stata in armonia con la psicologia moderna. L'invito del Buddha, spesso ripetuto in varie forme, a sperimentare di persona, avrebbe anticipato l'atteggiamento scientifico (McMahan 2004: 927-928). Carus svolse una formidabile opera di propaganda a favore del buddhismo colto in questa luce particolare. Un discepolo di Soyen Shaku, D.T. Suzuki, collaborò con Carus per più di un decennio (Borup 2004), traducendo testi buddhisti in inglese e propagandando l'idea di una religione basata sulla scienza¹⁰.

La rappresentazione del 'buddhismo scientifico' si è rivelata a tal punto funzionale da non essere ancora oggi scivolata nell'obsolescenza, nonostante l'attenuarsi della contesa tra religione e ricerca scientifica. La tendenza a collegare buddhismo e scienza è proseguita per tutto il XX secolo fino ad approdare al XXI ed è stata sostenuta sia da scienziati sia da buddhologi, per tacere dei buddhisti (Matthieu 2000; McFarlane 2002). Tra gli scienziati, lo stesso Einstein notoriamente affermò: «If there is any religion that would cope with modern scientific needs, it would be Buddhism». Anche Bertrand Russell, Niels Bohr e Robert Oppenheimer trovarono varie analogie tra scienza moderna e buddhismo (Verhoeven 2001). Si pensi poi a un autore popolarissimo quale Fritjof Capra, che individua precisi punti di contatto tra alcuni assunti buddhisti (come pure induisti e taoisti) e le scoperte della scienza contemporanea¹¹. Negli ultimi decenni l'accento è caduto in specie sulle neuroscienze. Questo interesse si è concretizzato nell'istituzione del Mind and Life Institute (MLI),

¹⁰ Suzuki cambiò completamente la sua posizione dopo la guerra (Verhoeven 2004).

¹¹ Si veda soprattutto il fortunatissimo Capra (1975), per una breve ma autorevole valutazione del quale cfr. Halbfass (1988: 400-401).

fondato congiuntamente nel 1987 dal Dalai Lama, dal biologo Francisco J. Varela e dall'imprenditore Adam Engle. L'istituto ospita conferenze e sostiene le ricerche sugli effetti fisiologici della meditazione buddhista¹². Di tale istituto fanno parte buddhisti di tradizioni anche molto lontane da quelle del Dalai Lama, a ulteriore riprova del fatto che la visione del 'buddhismo scientifico' tende a permeare tutte le tradizioni buddhiste, per quanto distanti tra loro.

Tra i buddhologi che ai giorni nostri sostengono la tendenza a porre in relazione buddhismo e scienza dobbiamo annoverare innanzitutto Robert A.F. Thurman e Alan Wallace. Thurman coltiva il progetto di presentare il buddhismo tibetano come una scienza *tout court*: il celebre cosiddetto 'Libro tibetano dei morti' sarebbe una descrizione scientifica del processo di morte; i *vidyādhara*, figure a metà tra maghi e maestri tantrici, sono interpretati come 'eroi scienziati', i tantra come 'tecnologie spirituali', i meditanti come 'psiconauti', i monasteri come 'istituzioni di ricerca' (Lopez 1988: 81-85). D'altro canto, secondo Wallace il buddhismo sarebbe un «corpo di conoscenza sistematica sul mondo naturale» (Wallace 2003: 58). Sarebbe dotato di «un vasto apparato di ipotesi e teorie relative alla natura della mente e alla sua relazione con l'ambiente fisico». Tali teorie sarebbero state «messe alla prova e confermate sperimentalmente molte volte negli ultimi 2500 anni, attraverso tecniche meditative riproducibili». Il buddhismo avrebbe dunque elaborato il concetto di esperimento da tempo memorabile. Le posizioni di Thurman e Wallace non sono originali. Idee molto simili erano già state espresse molti anni prima a proposito dello *yoga*, del *vedānta* e del tantrismo da Aurobindo (1872-1950), Vivekānanda, Radhakrishnan (1888-1975) e John Woodroffe (1865-1936). Tutti costoro sostenevano appunto che se gli occidentali sono i migliori esploratori del mondo fisico, gli indiani sono loro superiori, e altrettanto scientifici, nell'esplorazione del mondo interiore (Halbfass 1988: 399-400).

3. Premesse ideologiche del 'buddhismo scientifico'

Quando, con l'intento di sfruttare il prestigio intellettuale di cui godeva la scienza occidentale, nacque il 'buddhismo scientifico', quel prestigio ovviamente era ancora ben lungi dall'essere messo in questione. Oggi è invece difficile mettere in questione

il semplice fatto che il «progresso» tecnologico porta in molti casi direttamente al disastro, cioè che le scienze, insegnate e apprese da questa generazione, sembrano non soltanto incapaci di modificare le disastrose conseguenze della propria tecnologia ma hanno anche raggiunto un livello tale di sviluppo per cui «non è rimasta neanche una maledetta cosa che uno possa fare e che non possa venire trasformata in guerra» (Arendt 1985: 178-179).

Eppure, nonostante il venir meno di questo fondamentale presupposto storico del 'buddhismo scientifico', l'assolutezza del prestigio della scienza, poche voci sino a ora si sono levate, da parte di buddhologi o scienziati, contro l'idea della scientificità del buddhismo, o buddhisticità della scienza, e l'idea dell'opportunità di coordinare

¹² L'istituto è così presentato: «The Mind and Life Institute is dedicated to creating a powerful working collaboration and research partnership between modern science and Buddhism — the world's two most powerful traditions for understanding the nature of reality and investigating the mind». (<http://www.mindandlife.org/>)

scienza e buddhismo¹³. È pur vero che il discorso del ‘buddhismo scientifico’, come nota giustamente McMahan (2004: 926), non è più soltanto un problema di ‘rappresentazione’, ossia di come il buddhismo è rappresentato in Occidente, ma piuttosto di «a concrete and highly significant transformation of Buddhist traditions themselves». In altre parole, di fatto il processo di ibridazione con la scienza sta mutando il buddhismo, e non è già più solo questione di descrizione (e forse non lo è già più dai tempi di Dharmapāla). Tuttavia, il fatto che il processo sia ormai in corso, e forse perfino inarrestabile, non significa che le sue premesse siano solide né che sia privo di pericoli.

Sulla vicenda storica del ‘buddhismo scientifico’ s’impongono innanzitutto due semplici osservazioni preliminari. La prima osservazione è che non è possibile non notare sin da subito come l’elaborazione della concezione di ‘buddhismo scientifico’ abbia richiesto un’operazione, sorprendente nella sua imponenza, di rimozione (in senso psicologico), consistente nell’esclusione dal ‘vero buddhismo’ sia di una gran quantità di testi canonici sia di buona parte del buddhismo effettivamente praticato nei paesi asiatici con tutte le sue implicazioni rituali e devozionali. Tuttavia non è su questo che vogliamo soffermarci; altri autori lo hanno già fatto efficacemente¹⁴. La seconda osservazione è che nel corso della storia del ‘buddhismo scientifico’, il contenuto effettivo additato da etichette quanto mai generiche quali ‘buddhismo’ e ‘scienza’ (moderna) non sembra aver rivestito una grande importanza. Si prenda l’etichetta ‘buddhismo’. Sorprendentemente il ‘buddhismo’ sembra accordarsi alla scienza indipendentemente dal fatto che per ‘buddhismo’ si intenda il *theravāda* (come fa per esempio Dharmapāla), il *mahāyāna* e lo *zen* (come fa per esempio D.T. Suzuki) o il *vajrayāna* (come fa per esempio il Dalai Lama), ovvero tutte correnti

¹³ Tra queste, si vedano i recenti Verhoeven (2001), Sernesi, Squarcini (2004) e Johnson (2006). Quest’ultimo è particolarmente rilevante poiché appare sulla più diffusa ‘Buddhist review’ americana. Si veda inoltre Johnson (2005) che è una recensione al libro del Dalai Lama (2005) al quale abbiamo fatto riferimento in apertura. Ai dubbi di Johnson risponde Wallace (2006). La garbata discussione tra Johnson e Wallace rimane piuttosto in superficie; nessuno dei due autori si chiede se il buddhismo abbia una propria specificità rispetto alla scienza, se sia dotato di un proprio mondo linguistico (ma vista la varietà interna del buddhismo bisognerebbe parlare di ‘mondi linguistici’ al plurale) irriducibile ad altri.

¹⁴ In luogo di ‘rimozione’, Sernesi e Squarcini (2004: 69-70) parlano di ‘approccio selettivo’ in Occidente, ovvero di «un meccanismo di selezione all’interno dello sfaccettato universo buddhista, attraverso il quale si isolano dal loro originario contesto religioso singoli elementi della dottrina o della pratica, per valutarli, interpretarli o adottarli in maniera autonoma [...] L’esempio più evidente di tale tendenza è il cosiddetto ‘Protestant Buddhism’: nato alla fine del XIX secolo, è un’interpretazione del buddhismo dei paesi sud-asiatici (*theravāda*) che svincola gli elementi dottrinali, testuali ed etici dal contesto della pratica religiosa, della ritualità e della devozione, interpretandoli come il ‘vero messaggio buddhista’, tradito dalla superstizione che animerebbe gli aspetti della religiosità vissuta. Questo genere di interpretazione continua a riflettersi in molte descrizioni che riconoscono nel buddhismo una ‘filosofia di vita’ o una ‘scienza della mente’, negandone l’aspetto salvifico o di prassi religiosa». Qui ‘approccio selettivo’ e ‘rimozione’ significano, in buona misura, la stessa cosa. Tuttavia, mentre la locuzione ‘approccio selettivo’ è nell’uso comune connotata positivamente, il concetto di ‘rimozione’ implica una patologia e per questo motivo lo preferiamo qui.

piuttosto popolari anche in Occidente, ma tra loro ben diverse e tradizionalmente assai lontane. D'altronde è ben noto come un nocciolo duro, un'essenza di ciò che può dirsi 'buddhismo', sia assai difficile da individuare. Il primo tentativo di ecumenismo buddhista, l'individuazione di principi sottoscrivibili da più correnti, risale solo al 1891 e fu opera del già menzionato Olcott. L'ecumenismo buddhista nacque dunque come capitolo dell'universalismo teosofico, e non dalla riflessione dei buddhisti asiatici stessi (Lopez 2000: 18-19). Del resto, talora è difficile anche solo trovare il nucleo comune, al di là della mera autodenominazione, di una specifica corrente buddhista, come per esempio il *mahāyāna* (Williams 1989: 12). A ogni modo non si può negare che la nostra idea di che cosa si debba intendere per buddhismo sia mutata negli anni, grazie alla filologia e alla scoperta di nuovi testi, iscrizioni e reperti archeologici. Eppure né l'indeterminatezza né la variabilità del senso della parola 'buddhismo' sembrano aver scosso il collegamento tra buddhismo e scienza moderna. Se si prende ora in considerazione l'etichetta 'scienza' (moderna), il contenuto richiamato da questa etichetta è ovviamente venuto mutando decisamente nel corso dei decenni¹⁵, ma, di nuovo, la presunta armonia tra buddhismo e scienza non ne è mai rimasta scossa. Quale che sia la teoria scientifica maggiormente oggetto di divulgazione in una data epoca, l'evoluzionismo, la radioattività, la relatività, la fisica quantistica, le neuroscienze, il buddhismo è descritto come in armonia con quella. È facile prevedere che qualcuno affermerà quanto prima la piena compatibilità tra buddhismo e teoria delle superstringhe (anzi, più probabilmente ciò si è già verificato).

In realtà, l'eterogeneità di buddhismo e scienza appare sin da subito incontestabile, dal momento che, ponendosi su un piano fenomenologico, è immediatamente evidente che i paradigmi che informano i due mondi operano, e non possono non operare, assai diversamente¹⁶. Infatti è sufficiente osservare come, per esempio, le teorie mediche ippocratiche siano oggi a dir poco desuete, e del tutto screditate dal punto di vista scientifico, mentre i discorsi del Buddha godono tra i buddhisti di tanto prestigio quanto ne godevano all'epoca della loro prima diffusione. Non è che il buddhismo non sia soggetto all'istituzione di nuovi paradigmi: il Grande veicolo, per esempio, rappresenta appunto un nuovo paradigma per il buddhismo. Tuttavia qui i nuovi paradigmi possono tranquillamente venir rifiutati o, semplicemente, ignorati: di fatto, per esempio, il buddhismo thailandese, appartenente al Piccolo veicolo, ignora il Grande veicolo¹⁷. Mentre lo scienziato, al contrario del buddhista, non può permettersi, alla lunga, di ignorare l'istituzione di un nuovo paradigma: quanti scienziati respingono il sistema copernicano in favore di quello tolemaico? La scienza è infatti sostenuta da un accordo ampio, che comprende anche i non-scien-

¹⁵ Si pensi, per esempio, a come nell'ambito della fisica il percorso vada da Henri Becquerel e i coniugi Curie alla teoria delle superstringhe; a come nell'ambito della filosofia della scienza il percorso vada da J.F.W. Herschel a David Bloor, ecc.

¹⁶ Sull'uso del concetto di paradigma nell'ambito della fenomenologia della religione si veda Wuchterl (1989).

¹⁷ In termini più generali: storicamente il buddhismo del Piccolo veicolo, o meglio, Veicolo degli uditori (al quale il buddhismo thailandese appartiene), ignora, o quasi, il Grande veicolo. E non certo per ragioni di lontananza geografica: i monaci dei due veicoli convivevano nei medesimi monasteri. Si veda per esempio Seyfort Ruegg (2004).

ziati; la scienza informa, nel bene e nel male, la società: per esempio un medico cura il paziente, auspicabilmente, secondo lo stato dell'arte della scienza medica, ovvero in accordo con il progresso scientifico, né può fare altrimenti, a meno che non intenda infrangere la legge. È evidente che lo stesso non si può dire del buddhismo: ciascuno nella nostra società è libero di rifarsi ai paradigmi buddhisti più antichi, più recenti o anche di ignorare del tutto la dottrina buddhista (almeno finché scienza e buddhismo saranno differenti). Dunque, da questo punto di vista buddhismo e scienza appaiono nettamente eterogenei. I paradigmi in ambito buddhista tendono a operare nel modo in cui operano nell'ambito delle religioni, ossia il buddhismo si comporta dal punto di vista fenomenologico come una religione: più che avvicinarsi in seguito a 'rivoluzioni', i nuovi paradigmi, pur sempre prodotti da rivoluzioni, possono coesistere con i vecchi per millenni. In altre parole, con una sintesi un poco approssimativa, si può dire che per il buddhismo il problema è sapere in quali testi o tradizioni risieda la verità (o la 'parola del Buddha', il *buddhavacana*, che è l'oggetto del contendere nella disputa tra i due Veicoli), mentre per la scienza la verità risiede in un consenso generale costantemente rinegoziato (di solito tramite il meccanismo della *peer review*). Ma né l'uno né l'altra procedono sempre più –come si dirà meglio in seguito– verso una verità extra-linguistica. Solo, di fatto, nel mondo contemporaneo la scienza è costituzionalmente più adatta a generare un consenso sia ampio sia negoziabile e dunque meno soggetto a produrre coercizione (anche se purtroppo talora ne produce, in specie quando non riconosce la storicità e finitezza del proprio linguaggio).

Naturalmente 'il buddhismo scientifico' può assumere varie forme: si può postulare la coincidenza tra certe dottrine buddhiste e determinate teorie scientifiche (per esempio *karman* ed evolucionismo); oppure si può sostenere che scienza e buddhismo debbano interagire programmaticamente (per esempio appositi esperimenti scientifici condotti sui meditanti dovrebbero confermare taluni assunti della psicologia buddhista) ecc. Tuttavia, elemento unificante dell'intero movimento del 'buddhismo scientifico', suo motore e sua profonda ragione d'essere è l'incapacità, ai nostri giorni anti-storica, di pensare al di fuori della scienza. Tale incapacità nella nostra epoca ha una marca tipicamente analitica e statunitense¹⁸. Si prenda di nuovo in considerazione l'affermazione su buddhismo e scienza del Dalai Lama riportata in apertura. Si è già accennato a come la posizione del Dalai Lama presupponga una certa omogeneità di buddhismo e scienza. Ma qual è il fondamento teorico di tale omogeneità, di per sé tutt'altro che evidente? Esso può essere ravvisato in un'altra affermazione del Dalai Lama (2005: 5): «[...] ritengo che la spiritualità e la scienza abbiano approcci diversi ma complementari a quello che si può considerare l'obiettivo più importante: la ricerca della verità». Ecco dunque perché non vi sarebbe eterogeneità tra scienza e buddhismo: ambedue avrebbero il medesimo obiettivo finale, cioè

¹⁸ Rorty (1982) è l'autore di una celebre denuncia di tale incapacità. Dall'epoca di quella denuncia le cose non sembrano essere cambiate di molto: negli Stati Uniti l'egemonia del neopositivismo persiste, anche se, forse, soprattutto al livello della vulgata filosofica, dei filosofi non professionisti. Si pensi a come gli scienziati continuino a reagire con veemenza, attaccando i filosofi postmodernisti, alla pur inevitabile messa in questione dell'"oggettività" della scienza. Per un esempio di questo attacco si veda specialmente il celebre saggio di Sokal, Bricmont (1998), che ha suscitato un'ampia discussione, e aspre critiche, anche in Italia.

la 'verità'. Ora, l'atteggiamento intellettuale secondo il quale buddhismo e la scienza progrediscono assieme verso la 'verità' è frutto di una visione scienziata e metafisica indissolubilmente legata al passato. Infatti qui per 'verità' si intende fondamentalmente 'corrispondenza della descrizione all'oggetto'. La problematicità di questo concetto di verità è stata ormai da tempo messa in luce dal pensiero ermeneutico, rappresentato, tra gli altri, da Dewey, Heidegger, Gadamer, Kuhn, Derrida. Per tutti costoro la 'verità' è consenso linguistico e non accuratezza della rappresentazione di qualcosa che trascende l'ambito linguistico. La teorizzazione più o meno esplicita di assenza di irriducibile eterogeneità tra scienza e buddhismo va considerata una delle spie che è all'opera il pensiero metafisico, il quale identifica il processo della conoscenza con il fronteggiarsi speculare di un io attivo da una parte e un mondo extra-linguistico e inerte dall'altra. Dunque, è immediatamente evidente come la posizione del Dalai Lama sia tipicamente metafisica. È anche facile vedere come in tutta la storia del 'buddhismo scientifico' sia all'opera la metanarrazione metafisica. La commistione di buddhismo e scienza è oggi in opera soprattutto negli Stati Uniti perché è proprio là che il superamento della metafisica e del paradigma neopositivista si è mostrato più laborioso; è proprio là che due ambiti per quanto differenti del sapere umano non possono che cooperare in vista del raggiungimento della 'verità'. Il perdurare della commistione tra buddhismo e scienza va dunque innanzitutto spiegato con la particolare storia intellettuale americana. La posizione del Dalai Lama in effetti sottoscrive alla classica visione neopositivista o scienziata secondo la quale la conoscenza scientifica sarebbe il fondamento di tutta la conoscenza¹⁹. Per il pensiero metafisico-scienziata l'avanzamento della conoscenza consiste in un'apprensione sempre più puntuale, realizzata dalla scienza, del mondo fisico, un mondo tipicamente non-linguistico. In quest'ottica la scienza è dunque identificata con il movimento di ampliamento e approfondimento della conoscenza di 'fatti', ossia con il progresso. L'antidoto migliore a tale visione è ricordare come filosofi quali Nietzsche e Heidegger abbiano messo in luce come la nostra conoscenza non sia mai altro che descrizione. Né esistono descrizioni privilegiate, ossia intrinsecamente migliori, giacché non v'è modo di aggirare il nostro linguaggio, fatto di descrizioni, per cogliere l' 'oggetto in sé' (Rorty 2001: 49-50). Si può anche dire che le parole non possono essere esaminate sulla base di non-parole al fine di scoprire quali parole siano adeguate al mondo. Wittgenstein sostiene che una proposizione non descrive un fatto, ma ha un'utilità operativa, è una mossa in un gioco linguistico. Il progresso dovrebbe essere compreso quale avvicinarsi di metafore e ridescrizioni trovate utili nel corso del tempo e non quale accrescimento della comprensione di come le cose sono in realtà (Rorty 1989: 25). La verità non è dunque il dato obiettivo, ma è costruita insieme con i linguaggi. Come già chiarì a più riprese Wittgenstein, se spiegare un sistema o una semantica significa fare riferimento a qualche aspetto della realtà al quale si attribuisce un ruolo causale in rapporto a un linguaggio o a un sistema di regole, allora anche tale spiegazione andrà fondata. Ma questa spiegazione

¹⁹ Naturalmente questa inclinazione metafisica del buddhismo propagandato in Occidente è paradossale: il buddhismo infatti, tra tutte le correnti filosofico-religiose comparse in India, è certamente la più antimetafisica e antisostanzialista, certamente quella che più ha insistito sulla radicale contingenza di tutto l'esistente, soprattutto a partire dal fiorire del Grande veicolo.

sarà linguistica, ed inevitabilmente assumerà già ciò che intende spiegare. In altre parole, i linguaggi e i sistemi di regole non sono fondabili²⁰. Come si è visto, il Dalai Lama sostiene una visione tipicamente neopositivista e scienziata, cioè la superiorità gerarchica della scienza moderna sugli altri campi della conoscenza, come quello religioso. L'asserzione di tale superiorità si basa tradizionalmente sull'osservazione che seppure la conoscenza scientifica, proprio come l'intero sapere umano, consiste di descrizioni, fatte di linguaggio, è anche evidente che questo particolare linguaggio è più utile a risolvere quei problemi materiali che tormentano l'uomo indipendentemente dal linguaggio con il quale li si descrive. In altre parole, l'obiettività della scienza occidentale sarebbe garantita dai suoi risultati: se il linguaggio scientifico è più funzionale alla risoluzione di problemi, allora comprende meglio i suoi oggetti. Tuttavia, maggiore utilità, maggiore potere di previsione, non equivale a un maggiore approssimarsi alla cosa in sé, né a migliore spiegazione o comprensione²¹. L'idea di progresso della scienza inteso quale graduale affinamento dell'accuratezza nella descrizione dell'oggetto è fallace (il che era già implicito nella concezione di Heidegger secondo la quale l'idea di verità quale conformità all'oggetto dovrebbe essere messa seriamente in questione). Come può infatti la scienza garantire l'aggancio tra linguaggio e mondo, visto che il mondo è soltanto ciò che la scienza di una certa epoca intende per mondo, ossia una teoria sul mondo, una descrizione di fatto in continuo mutamento (Rorty 1979: 218; 2001: 55)? Che anche il linguaggio della scienza sia storico-finito, e non 'oggettivo', è adeguatamente testimoniato dal fatto che oggi i termini teorici usati dalla scienza di qualche decennio o sono non hanno riferimento; dal che è difficile non indurre che tra qualche decennio anche i termini usati dalla scienza odierna non avranno riferimento (Rorty 1979: 194 sgg.).

La definizione di buddhismo 'postmoderno' proposta per il buddhismo odierno da Baumann sembra dunque poco condivisibile²². La modernità consiste infatti nel postulare *una* verità extra-linguistica oggettiva alla quale la scienza si approssima vieppiù, mentre la postmodernità consiste nel riconoscere una molteplicità di verità, che non sono mai extra-linguistiche²³. Il buddhismo che gode di ampia visibilità in

²⁰ Secondo Wittgenstein (1969: 105) tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un assunto hanno già sempre luogo all'interno di un sistema. Si veda anche Wittgenstein (1967: 310 sgg.).

²¹ È banale l'osservazione che, per esempio, i geni 'progettano' gli organismi sulla base di quella che sembra una capacità di previsione delle condizioni ambientali e che tuttavia essi non prevedono né comprendono davvero alcunché.

²² Afferma Baumann (2001: 4-5): «To my mind, there are good reasons to argue that, at least in Western, industrialized countries, Buddhism has acquired a post-modern shape. As some writers, philosophers, and critics characterize post-modernity as favoring plurality, hybridity, ambivalence, globality, and de-territoriality, in the same way these features have become prominent in the process of Buddhism's spread outside of Asia».

²³ Secondo Bauman (1989: 161) la modernità «è un'epoca di ordine artificiale e di grandi progetti sociali, l'era dei pianificatori, dei portatori di una visione del mondo fortemente strutturata». È fin troppo noto che fu per primo Lyotard (1979) a definire invece l'epoca corrente come postmoderna. Il concetto di postmodernità ha suscitato un ampio dibattito anche in Italia; si vedano per esempio i recenti Jansen (2002), Ambrosi (2005), Luperini (2005).

Occidente, nella sua ansia di adeguarsi alla scienza, sembra ora più che mai ‘moderno’, piuttosto che ‘postmoderno’.

4. Conseguenze del ‘buddhismo scientifico’

Se, da una parte, le premesse del ‘buddhismo scientifico’ si sono ormai rivelate malferme, dall’altra le sue conseguenze possono rivelarsi indesiderabili. La pretesa o auspicata sinergia di scienza e buddhismo non rispetta la specificità delle regole che governano ciascuno dei due giochi linguistici²⁴, dando luogo alla (ri-)creazione di una metanarrativa totalizzante e a una perdita di ideodiversità. Affermare che la ricerca della ‘verità’ è l’obiettivo più importante tanto della scienza quanto del buddhismo equivale a fondare un metagioco linguistico in cui è possibile formulare enunciati universali che aderiscono alla ‘verità’. L’ovvio pericolo di non riconoscere la differenza è che lo sperimentale, che è lo specifico della scienza, prenda il posto di ciò che è specifico nel buddhismo²⁵. Con Baudrillard si può dire che «i protocolli della scienza e della verifica ci sono inoculati in ogni ambito», compreso quello religioso. Inoltre, ogni metanarrativa totalizzante è generalmente lo strumento di, o almeno congiunta a, pretese autoritarie. I suoi portatori tendono cioè ad adottare misure paternalistiche, o peggio, coattive, verso coloro che non la condividono. Il buddhismo sembra prestarsi particolarmente, in virtù della sua particolare storia in Occidente, a legittimare le pretese di dominanza gerarchica da parte della scienza. Il ‘buddhismo scientifico’ rianima la grande narrazione speculativa che rappresentava il discorso legittimante del sapere scientifico. Tale (ri-)narrazione, allorché vivificata dal buddhismo, risulta tanto più convincente in quanto «il buddhismo è caratterizzato abbastanza positivamente nell’immaginario collettivo –negli Stati Uniti può essere considerato la ‘model minority religion’– ed è spesso associato alla sensibilità ecologista e all’impegno civile» (Sernesi, Squarcini 2004: 70). Tuttavia l’età contemporanea, in specie grazie a Nietzsche, a Heidegger e al secondo Wittgenstein, si configura come epoca postmetafisica, essendo state erose le verità oggettive e metafisiche. La metanarrazione normativa dovrebbe essere stata superata. Non è più sostenibile che il reale abbia una struttura profonda, in altre parole un’essenza. Eppure, con il buddhismo, la metafisica, che era uscita dalla porta, rientra dalla finestra in veste esotica: il ‘buddhismo scientifico’ tenta, ancora ai giorni nostri, di collegare il bud-

Recentemente Bauman (2000) ha proposto di sostituire il concetto di ‘postmodernità’ con quello di ‘modernità liquida’.

²⁴ Ci serviamo qui della celebre concezione di gioco linguistico proposta da Lyotard (1979) sulla scia di Wittgenstein.

²⁵ Secondo Sernesi e Squarcini (2004) «l’incontro tra modernità scientifica e buddhismo è [...] connotato come un chiaro fattore potenziale di reciproco cambiamento. Tuttavia questo eccesso di fiducia nelle capacità inclusive del buddhismo [...] pare non essere cosciente degli esiti che l’incontro delle moderne ideologie razionaliste e positive occidentali ha generato, ad esempio, nell’India di fine Ottocento e inizio Novecento. Al di là delle capacità sincretiche più o meno ampie del buddhismo, il potere trasformativo della visione scientifica occidentale potrà chiamare seriamente in causa i sistemi di credenza buddhisti, e le conseguenze di ciò non sono solo destinate a forme più elevate di sintesi, anzi».

dhismo alla ‘verità’, ovvero all’‘essenza’. D’altronde, che cos’è questa ‘verità’ della scienza e del buddhismo se non l’immagine speculare di quella struttura immutabile che è il supposto fondamento del sapere e del fare umani, ovvero il Dio delle grandi sintesi filosofico-religiose frutto del pensiero metafisico? Insomma, lo scientismo e il neopositivismo rappresentano il vano sforzo di battere la religione sul suo stesso terreno, coltivano cioè la pretesa che ci sia una verità extra-linguistica al di fuori della storia sulla base della quale valutare le vicende umane.

Se pure volessimo ammettere una certa omogeneità di buddhismo e scienza, ossia che buddhismo e scienza non rappresentano due domini linguistici autonomi, che cosa mai può concretamente significare la superiorità gerarchica della scienza implicita nell’affermazione del Dalai Lama? Significa forse, per esempio, che le sezioni cosmologiche delle scritture buddhiste devono essere dai buddhisti ignorate, oppure non più tramandate, oppure sostituite da trattati di cosmologia contemporanea, oppure fatte oggetto di un interesse meramente antiquario? È evidente che non è possibile spezzare la tessitura dei rimandi interni del discorso delle scritture senza cadere nell’arbitrarietà assoluta, ovvero senza infrangere le più elementari norme interpretative. Per rimanere nell’ambito dell’esempio della cosmologia, si noti come sin nei testi più antichi del buddhismo la cosmologia tenda a fondersi con la teoria della pratica contemplativa: un determinato stadio contemplativo è immediatamente interpretato come livello cosmologico. Né si dà livello cosmologico o mondo che non sia oggetto d’esperienza da parte di un soggetto (Lo Turco 2001). Come è possibile dunque espungere la cosmologia dal canone senza intaccarne la parte psicologica? In altre parole, la fisica buddhista è ‘rudimentale’ –tale l’epiteto impiegato dal Dalai Lama– solo se la si estrae dal contesto e ci si domanda quale tra la fisica buddhista e la fisica della scienza contemporanea si avvicini di più alla ‘verità’. Inoltre, che cosa accadrebbe se, ipoteticamente, la ricerca scientifica non dovesse confermare gli effetti fisiologici della meditazione buddhista? I buddhisti, seguendo le istruzioni del Dalai Lama, dovrebbero accantonare la meditazione buddhista quale pura superstizione?

Se d’altra parte l’affermazione del Dalai Lama riportata in apertura significa propriamente che si può essere tranquillamente buddhisti e allo stesso tempo sfruttare a proprio vantaggio le conoscenze della scienza contemporanea, allora il suo apporto di novità è nullo. Per la grande maggioranza dei buddhisti le cose stanno già così da tempo. Se si tratta di riconoscere che, a certi fini, come quello di costruire una sonda spaziale, la fisica della scienza contemporanea è molto più utile di quella buddhista tradizionale, allora è evidente che la scienza contemporanea non è in assoluto superiore, come un martello non è in assoluto superiore a una chiave inglese. Si tratta di sapere che cosa se ne vuole fare.

5. Conclusioni

In sintesi, non si intravede né perché né come scienza e buddhismo dovrebbero interagire direttamente e programmaticamente. Tale interazione potrebbe essere lasciata cadere con soddisfazione di entrambe le parti. Il buddhismo conserverebbe la propria specificità, mentre la scienza potrebbe risparmiarsi l’imbarazzo di dover costringere i buddhisti –superata ormai la fase dell’entusiasmo ingenuo che proclamava la diretta identità di *karman* ed evoluzionismo ecc.– a cestinare in blocco la loro propria fisica, cosmologia e psicologia.

D'altro canto, si potrebbe sostenere che il problema sia mal posto fin dall'inizio. Nell'ambito buddhista infatti i paradigmi si avvicendano secondo la modalità che è propria di qualsiasi religione. Se la si osserva dal punto di vista dell'avvicinarsi dei paradigmi, la questione dei rapporti tra buddhismo e scienza è in realtà la questione dei rapporti tra religione e scienza. La parola 'buddhismo' dovrebbe essere sostituita dalla parola 'religione'. L'affermazione del Dalai Lama diverrebbe dunque: «Se la ricerca scientifica dovesse dimostrare senza ombra di dubbio che alcune affermazioni delle religioni sono errate, dovremmo accettare questo fatto e abbandonarle». Si tratterebbe dunque, semmai, di interrogarsi sul rapporto, spesso conflittuale, tra religione e scienza, un interrogarsi che in Occidente procede in realtà da secoli e che ha conosciuto un proprio esito. Tale esito è consistito nell'assegnare l'area della cooperazione sociale alla scienza, sottraendo così la religione all'arena epistemica, «uno spazio dal quale la religione può e deve ritirarsi» (Rorty 2005: 40). Il che non significa, come vorrebbe la modernità, che la religione sia irrazionale, mentre la scienza è razionale. Per la postmodernità si tratta semplicemente due giochi linguistici differenti, uno dei quali più adatto a produrre progetti di cooperazione sociale funzionali e innovativi. Ecco dunque che si è riscoperta «la plausibilità della religione» e che è possibile «guardare al bisogno religioso della coscienza comune fuori dagli schemi della critica illuministica» (Vattimo cit. in Rorty 2005: 40). Con la postmodernità è caduta dunque la necessità di una coordinazione normativa del complesso del sapere umano²⁶. Non è più necessario fare in modo che la visione del mondo propria della scienza si concili con la visione del mondo propria della religione o, più in particolare, del buddhismo. Ha senso integrare tra loro le branche del sapere scientifico, come per esempio la chimica e la medicina, mentre ha sempre meno senso tentare un'integrazione programmatica tra arte e morale o tra religione e scienza. Come si esprime Rorty:

Tutte queste sfere della cultura penetrano e agiscono continuamente l'una nell'altra. Non c'è alcun bisogno di un diagramma organizzativo che specifichi una volta per tutte quando quelle sfere siano autorizzate ad integrarsi (Rorty 2005: 35).

BIBLIOGRAFIA*

- Ambrosi, E. (ed.) (2005), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel 21° secolo*, Marsilio, Venezia.
- Arendt, H. (1985), *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano.
- Bauman, Z. (2000), *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge (trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma 2002).
- (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca (trad. it. *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna 2002).

²⁶ Non ci sfugge l'esistenza di chi ha sostenuto che l'orientamento postmoderno sia da considerarsi ormai superato, tesi che spesso si accompagna a progetti politici neanche troppo velatamente autoritari. Tra le altre si segnala la risposta di Ferrara (2005), sintetica ma esaustiva.

* Le citazioni bibliografiche nel corso del testo fanno riferimento alla paginazione delle traduzioni italiane, laddove queste ultime siano menzionate come tali nella bibliografia finale.

- Baumann, M. (2001), *Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*, in «Journal of Global Buddhism», 2, pp. 1-43.
- Borup, J. (2004), *Zen and the Art of Inverting Orientalism. Religious Studies and Genealogical Networks* in Antes, P., Geertz, A., Warne, R. (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, Verlag de Gruyter, Berlin, pp. 451-488.
- Capra, F. (1975), *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Shambhala, Berkeley (trad. it. *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1983).
- Dalai Lama (2005), *The Universe in a Single Atom. The Convergence of Science and Spirituality*, Morgan Road Books, New York, (trad. it. *L'abbraccio del mondo. Quando scienza e spiritualità si incontrano*, Sperling & Kupfer, Milano 2005).
- Ferrara, A. (2005), *Ma dopo Wittgenstein non si torna indietro*, in Ambrosi (2005), pp. 71-79.
- Halbfass, W. (1988), *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY, Albany, (1st Indian edition: Motilal Banarsidass, Delhi 1990).
- Jackson, C.T. (1968), *The Meeting of East and West. The Case of Paul Carus*, in «Journal of the History of Ideas», 29, n. 1, pp. 73-92.
- Jansen, M. (2002), *Il dibattito sul postmoderno in Italia. In bilico tra dialettica e ambiguità*, Cesati, Firenze.
- Johnson, G. (2006), *Worlds Apart*, in «Tricycle», 15, n. 3, pp. 80-83.
- (2005), *'The Universe in a Single Atom'. Reason and Faith*, in «The New York Times», 18/09/2005.
- Lo Turco, B. (2001), *La cosmologia jaina e buddhista*, in *Storia della scienza*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, vol. II, pp. 721-727.
- Luperini, R. (2005), *La fine del postmoderno*, Guida, Napoli.
- Lopez jr., D.S. (2000), *Buddhism. An Introduction and Guide*, Penguin, London (trad. it. *Che cos'è il buddhismo*, Ubaldini, Roma 2001).
- (1988), *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Prigionieri di Shangri-La. Il buddhismo tibetano e l'Occidente* Ubaldini, Roma 1999).
- Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981).
- Matthieu, R. (2000), *L'infini dans la paume de la maine*, Nil, Paris.
- McFarlane, T.J. (ed.) (2002), *Einstein and Buddha. The Parallel Sayings*, Ulysses, Berkley.
- McMahan, D.L. (2004), *Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism*, in «Journal of the American Academy of Religion», 72, pp. 897-933.
- Odifreddi, P. (2006), *Budda e la scienza. Investigare la mente senza metafisica*, in «La Repubblica», 15.03.2006, p. 49.
- Rinehart, R. (1996), *From Sanātana Dharma to Secularism. Hindu Identity in the Thought of Swami Rama Tirtha and the Swami Rama Tirtha Mission*, in «Religion», 26, pp. 237-247.
- Rorty, R. (2005), *Anticlericalismo e teismo*, in Rorty, R., Vattimo, G., *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di Zabala, S., Garzanti, Milano, pp. 33-45.
- (2001), *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio. Per Hans-Georg Gadamer in occasione del suo centesimo compleanno*, in Di Cesare, D. (a cura di), *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio. Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, Il melangolo, Genova, pp. 45-59.
- (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma 2001).
- (1982), *Philosophy in America Today*, in *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 211-232.

- (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University press, Princeton (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986).
- Said, E.W., (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York (trad. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2001).
- Sernesi, M., Squarcini, F. (2004), *Da Empoli a Osaka. Rappresentazioni condivise e modelli di consumo del buddhismo contemporaneo*, in «Religioni e Società», 50, pp. 64-80.
- Seyfort Ruegg, D. (2004), *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, in «Journal of the international Association of Buddhist Studies», 27, pp. 3-61.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1998), *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York (trad. it. *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano, 1999).
- Torri, M. (2000), *Storia dell'India*, Laterza, Roma.
- Verhoeven, M.J. (2001), *Buddhism and Science. Probing the Boundaries of Faith and Reason*, in «Religion East and West», 1, pp. 77-97.
- Wallace, A. (2006), *Immaterial Evidence*, in «Tricycle», 15, n. 3, pp. 84-86.
- (2003), *Overlapping Worlds*, in «Tricycle», 12, n. 3, pp. 58-69.
- Williams, P. (1989), *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, Routledge, London (trad. it. *Il buddhismo mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Ubaldini, Roma 1990).
- Wittgenstein, L. (1969), *Über Gewissheit/On Certainty*, eds. G.E.M. Anscombe and G.H. Von Wright, B. Blackwell, Oxford.
- (1967), *Zettel*, eds. G.E.M. Anscombe and G.H. Von Wright, B. Blackwell, Oxford.
- Wuchterl, K. (1989), *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie*, Bern-Stuttgart.