**UN BUDDHISMO PER L’EUROPA D’OGGI**

**di Riccardo Venturini**

**Premessa**. Il buddhismo, una delle grandi religioni universali dell’umanità, nato in India e largamente diffuso in Asia, è oggi presente come significativa minoranza religiosa in Occidente e nel nostro Paese. Si tratta, tuttavia, ancora di un buddhismo d’importazione (con appartenenze e denominazioni che sono proprie delle scuole di provenienza, con liturgie, manifestazioni, modi di rappresentarsi adeguati a contesti culturali altri) e non di un buddhismo occidentale che possa rispondere ai quesiti relativi alla possibilità di inculturazione e — non più emarginato come uno dei tanti gruppi esotici o *new age* — essere in grado di offrire risposte alle attuali esigenze di spiritualità presenti in Occidente. È ancora allo stato nascente un lavoro di inculturazione che possa essere paragonabile a quello svolto, in modo incredibilmente fecondo, in India, in Cina, in Giappone e che ha consentito — come è stato detto — che esso potesse svilupparsi e maturarsi, ricevendone, rispettivamente, filosofia, pratica, sensibilità. «Non c’è un unico buddhismo», scrive il maestro vietnamita Thich Nath Hanh, «gli insegnamenti del buddhismo sono molteplici. Quando il buddhismo viene introdotto in una nuova cultura, questa ne produce invariabilmente una forma nuova […]. Sono convinto che l’incontro tra il buddhismo e l’Occidente sarà davvero interessante, produrrà qualcosa di molto importante». Trattandosi di una tradizione che, da un lato, si è sviluppata lontana da Eschilo e Platone, dal diritto romano e dal cristianesimo, da Pico della Mirandola (*De hominis dignitate*) e da Cartesio (*Cogito*), dai “lumi” e dal romanticismo, da Nietzsche e da Freud, ossia dalle radici identitarie della nostra civiltà, dall’altro, si è proposta mete e obiettivi spesso antitetici a quelli della cultura occidentale, le difficoltà non sono trascurabili, per cui sta ormai emergendo (dall’impegno di studiosi, esponenti di altre religioni, laici e, anche se in misura minore, di gruppi e centri buddhisti) l’esigenza di una seria riflessione sulla possibilità di costruire una via occidentale al buddhismo. Esempi: l’impegno multiforme di Vincenzo Piga per un nuovo e unificante veicolo occidentale da denominare *Buddhayana* (Via del Buddha); il volume di Frédéric Lénoir (studioso, giornalista, direttore della rivista *Le Monde des religions*), *La rencontre du bouddhisme et de l’Occidente*, Paris, Albin Michel, 1999), che esamina questo incontro secondo il suo svolgimento storico e nelle sue dimensioni sociali attuali; l’articolo del p. Michael Fuss (gesuita, docente all’Università gregoriana, autore dell’importante volume *Buddhavacana and Dei Verbum*, Leiden, Brill, 1991 sul *Sutra del Loto*), *The Emerging Euroyana*, in *Dharma World*, may-june 2005, sulla presenza del buddhismo in Occidente e il dialogo con la Chiesa cattolica; la rassegna, di taglio sociologico, di Marta Sernesi, *Alla ricerca del vero* dharma*: modelli descrittivi in competizione e la nascita del* Western Buddhism, in *Religioni e società*, 56, 2006, pp. 7-24; i contributi di Stephen Batchelor.

Le religioni sono interpretabili come dei paradigmi linguistici, dotati di un lessico (un sistema di simboli condivisi, attinti da una determinata cultura), di una grammatica (le regole d’uso dei concetti, delle pratiche e dei valori), di una sintassi (l’articolazione tra questi concetti e le modalità di dialogo con altri linguaggi) e di una retorica (i modi del comunicare e del persuadere). Il buddhismo è uno di questi paradigmi e, per effettuarne un valido confronto coi principî e le strutture sociali proprie della cultura occidentale, si rende necessario un approfondimento dei fondamenti della dottrina e della pedagogia spirituale buddhiste, al fine di svincolarli da interpretazioni legate a tradizioni culturali arcaiche o da volgarizzazioni banalizzanti. Il peggiore dei tradimenti che possa essere operato dell’insegnamento dell’Illuminato riteniamo sia, infatti, quello rappresentato dalla tendenza, oggi assai manifesta e diffusa, della sua trasformazione in ideologia. Di fronte a forme di militanza dottrinaristiche e unilaterali, mistificanti e manipolatorie, per tentare di offrire un contributo a questa “occidentalizzazione” del buddhismo va riscoperto tutto il valore di una riflessione rispettosa e lucida, collocandosi in una posizione “di soglia”, nella convinzione che, come si espresse Sainte-Beuve, spesso «dobbiamo rimanere sulla soglia. Essere lì significa già tanto», evitando di fare come gli stolti di cui il poeta A. Pope diceva che «si affollano là dove gli angeli esitano a entrare»: la domanda sarà, pertanto, da privilegiare rispetto alla risposta, il metodo al sistema, il processo all’ente. Una riformulazione del Buddhadharma adeguata al nostro attuale contesto culturale occidentale, sviluppato, complesso, postmoderno…, riteniamo non possa realizzarsi senza fare i conti con la spiritualità cristiana, con la scienza, lo spirito critico e comparativo, la laicità delle istituzioni, la democrazia e, soprattutto, senza riconoscere l’assunto etico generale del valore della centralità della persona ossia della promozione, difesa e rispetto del soggetto, dei suoi diritti-doveri inviolabili e non negoziabili (diritti dell’uomo), della sua autonomia illuminata. Tale aspetto non è ancora emerso in tutta la sua luce nelle riflessioni che abbiamo sopra citato e, pertanto, nelle note che seguono, dopo una riesposizione delle Quattro nobili verità, ci soffermeremo su questo punto, ripensando alcuni dei concetti fondamentali della dottrina di vita buddhista, ponendo come principale riferimento gli insegnamenti della scuola Tiantai/Tendai, quella che ha elaborato nel modo più compiuto il paradigma del buddhismo Mahayana e, in particolare, della concezione del samsara come identico al Nirvana. La scuola Tiantai/Tendai è poi quella che si è distinta come la più universalistica delle scuole del buddhismo cino-giapponese, da cui sono nate alcune delle più importanti tradizioni e che riteniamo possa essere considerata la più idonea a fornire ispirazioni e strumenti utili al lavoro di rielaborazione indicato e a una possibile verifica di compatibilità, congruenza ed efficacia nell’affrontare l’opera di confronto di culture e spiritualità diverse.

**Le Nobili Verità**. Il buddhismo, come dottrina storica, è stato identificato con la formulazione delle cosiddette “Quattro nobili verità” (formulate secondo lo schema medico di rilevazione dei sintomi e diagnosi, eziologia, prognosi, terapia), quelle in cui tutta la comunità buddhista si riconosce, pur nella diversità tra le varie scuole.

**I.** Il mondo fenomenico è caratterizzato da un processo di nascita, crescita, decadenza e morte. Con la comparsa degli esseri senzienti, tale processo, caratterizzato dall’impermanenza e dalla assenza di esistenza propria (inerente) dei fenomeni, è avvertito come faticoso e doloroso, per cui il Buddha ha sottolineato l’onnipresenza del dolore, affermando che: «nascita, malattia, vecchiaia, morte sono sofferenza; stare con chi e con ciò che dispiace, essere lontani da chi e da ciò che piace è sofferenza; non ottenere ciò che si desidera è sofferenza; l’essere finito, nella sua insufficienza, è intrinsecamente sofferente». Ma la dottrina buddhista, specie nella sua versione Mahayana, non afferma l’equivalenza di vita e sofferenza, quanto, piuttosto, l’equivalenza di Nirvana e samsara, per cui se il dolore è presente (in atto o in potenza) in tutti i fenomeni, sarà parimente presente in essi, come esplicitamente afferma il *Sutra del Loto*, una dimensione nirvanica (quello che la coscienza laica ha chiamato “le rose della vita”, J. Cazeneuve, e ha fatto dire a A. Camus: «Il mondo è bello e fuor d’esso non c’è salvezza», riferendosi a bisogni soddisfatti, realizzazione dei progetti, riconoscimento, vissuto di individuazione e di compimento della propria esistenza, esperienze di solidarietà, momenti di armonia col reale e fusione col Cosmo…). Inoltre, la dottrina buddhista ritiene di poter fornire anche alcune modalità se non di eliminazione certamente di gestione della sofferenza e di costruzione di uno stile di vita equilibrato, alla luce della Via di mezzo. Tacciare, pertanto, il buddhadharma di nihilismo e decadentismo non ha giustificazione se non in una lettura, come quella schopenhaueriana, che asserisca quella equivalenza tra vita e dolore, presente in alcune delle espressioni della tradizione buddhista, ma non nella sua totalità. Di fronte a questa versione del buddhadharma non deve più sorprendere che molti autori (G. F. Hegel: il buddhismo ha il nulla come «dogma fondamentale»; Edgard Quinet: «Buddha, questo grande Cristo del vuoto»; Victor Cousin; Jules Barthélemy Saint-Hilaire: le dottrine del Buddha sono «deplorevoli e assurde» e conducono a un «suicidio morale»; Ernest Renan: il buddhismo come «Chiesa del nihilismo»; F. Nietzsche: «solo la tragedia ci può salvare dal buddhismo», «astenia della volontà») abbiano paventato proprio quello che ora, secondo un nuovo paradigma, ci auguriamo: l’affermarsi di un buddhismo europeo.

**II.** Qual è l’origine della sofferenza? Secondo la formulazione canonica, la seconda nobile verità viene così espressa: «Qual è, amici, la nobile verità dell’origine del dolore? La brama, che porta ad un’ulteriore esistenza, accompagnata da piacere e attaccamento, che si diletta di questa o quella cosa, ovvero la brama dei piaceri sensuali, dell’esistenza e dell’annichilimento» (*Saccavibhangasutta*, tr. it. in *La rivelazione del Buddha*, a cura di R. Gnoli, I, Milano, Mondadori, 2001, p. 18). Col suo insegnamento pragmatico, il Buddha non intende, tuttavia, costruire un sistema metafisico né formulare giudizi sulla realtà (apofatismo), ma limitarsi a sottolineare che, nel mondo del divenire, con l’emergere della sensibilità e della coscienza si produce una nuova dimensione del mondo: l’emergere della sofferenza. La legge della *paticcasamuppada* (coproduzione condizionata o causazione dipendente) descrive il divenire come un ciclo, il cui motore è individuato nella brama, in una catena ove “nome e forma” (ciò che individua i fenomeni) sono condizionati dalla coscienza, in una sequenza che esita nel patimento («condizionati dalla coscienza si producono nome e forma, condizionati da nome e forma si producono i sei domini… contatto… sensazione… brama… appropriazione… divenire… nascita, vecchiezza e morte, pena, lamento, disagio, angoscia e mancanza di serenità. E così si ha la nascita di tutto questo aggregato di dolore», *Mahatanhasankhayasutta* o *Il grande discorso della distruzione della brama*, in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 32 s. Sul male etico visto come «surrogato del male ontologico» sulla base della produzione condizionata, v. A. N. Terrin, in AA. VV., *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, Bologna, EMI, 1984, pp. 149-71). Ma la brama non andrà collocata in una visione di responsabilità soggettiva produttrice del male (cosa che sarebbe fuori dagli apparati concettuali propri dell’insegnamento del Buddha), ma come conseguenza della presenza della coscienza, insopprimibile anello del ciclo che struttura la realtà fenomenica interdipendente. Come ha ben chiarito Schopenhauer, dobbiamo tenere distinti due piani, quello della Volontà universale, che agisce secondo processi di costruzione e distruzione, e quello della volontà umana, individuata, finita, contingente. Quando, nella evoluzione del mondo fenomenico, appare la sensibilità cosciente, compare anche il patimento, connesso alle infinite frustrazioni della “volontà di vivere”. Il male e la sofferenza connessi alle catastrofi naturali, alle malattie e al dolore fisico, al banchetto della vita che, ad es., costringe i carnivori a cibarsi di altri esseri senzienti, alle crudeltà determinate dalla competizione, dal tradimento, dalla solitudine, mali per di più distribuiti in maniera ingiusta e casuale (conseguenze tutte della finitezza), non possono, infatti, essere ricondotti alla volontà umana individuale, ma portano a concludere che il male è nella molteplicità originaria dei fenomeni e nella finitezza. Se, come avverte il Buddha, «Tutto ciò che è condizionato è sofferenza» (*Dhp.*, 278), il finito, il molteplice, non può non produrre dolore ossia la realtà fenomenica è essenziata di sofferenza; dunque, il *malum mundi*, il male del male, ciò da cui tutti i mali derivano, è la determinazione; da qui l’insanabile contraddizione tra vita individuale (sofferente) e Vita universale (insondabile). È interessante rilevare che a questa conclusione giungono oggi, nell’ambito cristiano, filosofi e teologi, come ad es., V. Vitiello e V. Mancuso che, pur con sfumature diverse, vogliono uscire dalla impostazione della vecchia teodicea proponendo l’idea di un dio sofferente perché partecipe del dolore del creato. Si riscopre quel che aveva dichiarato per primo, nella filosofia occidentale, Anassimandro di Mileto (VII-VI se. A. C.), secondo il quale le cose nascono per un processo di separazione di contrari dal principio infinito; tali contrari tendono a sopraffarsi l’un l’altro, da cui ingiustizia e male, a cui seguono corruzione e morte viste come espiazione, secondo i decreti del tempo, della colpa originaria: «Principio delle cose che sono è l’infinito [l’*àpeiron*, ciò che non ha limite e determinazione]. Donde le cose hanno nascimento, ivi si dissolvono secondo necessità. Pagano infatti la pena e scontano, reciprocamente, la colpa commessa, secondo l’ordine del tempo». Nel lungo saggio esegetico che M. Heidegger gli dedica (*Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, tr. it., Firenze, La nuova Italia, 1982) cogliamo l’osservazione «concetti morali e giuridici si mescolano all’immagine della natura», mescolanza in cui cogliamo il differenziarsi di due consapevolezze: quella che decifra le leggi della natura e quella che esprime il sorgere della valutazione morale degli eventi naturali. Infatti, secondo i principî dell’enantiodromia o della dialettica — per i quali il soddisfacimento di una esigenza mette in moto meccanismi di superamento delle condizioni di partenza — si ha che, in questo caso, proprio per il raggiungimento di una piena realizzazione di sé, l’egocentrismo egoistico fondato sul *principium individuationis* e caratterizzato dalla contrapposizione io/mondo, io/altri, è necessario venga superato, ponendo fine alla estenuante lotta tra gli individui, da un’etica di solidarietà e riconoscimento reciproco.

La mancata distinzione tra i due livelli (Vita universale e vita particolare) e l’attribuzione al soggetto individuale umano dell’origine del male e del dolore, se avanzata al fine di sottrarre “colpe” e “responsabilità” alla Legge che struttura e governa il reale, potrebbe portare, analogamente a quanto è accaduto nella tradizione giudaico-cristiana, a una forma di teodicea, in questo caso “ateo-dicea”, concezione contraddittoria che non risolve ma soltanto sposta il problema dell’origine della sofferenza. Su questo punto le grandi tradizioni spirituali sembrano — pur con ineliminabili differenze — concordare, sul fatto che il finito, delimitato, individuato è giudicato come male dalla coscienza: essendo la coscienza quella che definisce male il male, il male è dunque nel giudizio. Nella tradizione giudaico-cristiana il mito del peccato originale consiste proprio nell’identificazione del peccato con l’inizio della capacità di giudizio: Adamo, mangiando il frutto proibito, comincia a distinguere il bene dal male e quindi comincia a peccare disubbidendo. Nel buddhismo si è affermato che i processi mentali generano sofferenza. È sembrato, quindi, saggio pensare che la salvezza potesse consistere nel ritrovare, attraverso il non giudicare, una “ignoranza” al di fuori del giudizio e che la liberazione fosse nella cessazione della nescienza, con lo smascheramento dell’ego costruttore di tutte le separatezze e il conseguente arresto della produzione condizionata. Coscienza e giudizio visti, pertanto, non come il punto più alto della creazione/evoluzione, ma piuttosto come una “malattia” da cui essere curati e liberati. Ma le contraddizioni sono fin troppo evidenti: se Adamo ha conosciuto il bene e il male (il giudizio) proprio mangiando il frutto proibito, come considerare peccato il fatto di mangiare il frutto? E cos’era quella misteriosa mancanza (per lui che aveva tutto e il Tutto) che lo faceva cadere in tentazione? Se l’uomo deve lottare per contrapporre una catena di “cessazioni” alla catena della produzione condizionata, non può certo essere ritenuto responsabile della stessa causazione inter-dipendente. Il silenzio metafisico sullo scandalo del male riduce, quindi, la II delle Nobili verità a un’esortazione psicologica alla misura e all’equilibrio, come tutte le forme di saggezza umanistica hanno consigliato, per non incrementare le situazioni dolorose e conflittuali, aggiungendo sofferenza a sofferenza (v. il discorso del Buddha sulle due frecce: *Sallasutta*, in *La rivelazione del Buddha*, cit., pp. 429-35, in cui esse rappresentano il dolore fisico e quello mentale, con la conseguente affermazione che, attraverso la non identificazione con le sensazioni e la capacità di non soffrire di soffrire, si evidenzia «la differenza, la peculiarità, il fattore distintivo che esiste dunque tra il nobile discepolo che ha ricevuto gli insegnamenti spirituali e l’uomo ordinario che non li ha ricevuti»).

**III.** L’uomo (il più fortunato tra gli esseri senzienti perché dotato di autocoscienza) non è, tuttavia, condannato a essere passivamente sopraffatto dal dolore, potendolo controllare e, in qualche modo, superare. Tale liberazione è fatta consistere nel raggiungimento di una condizione denominata Nirvana o estinzione.

Secondo la tradizione del buddhismo della “scuola antica” (o dei Nikaya o Hinayana o Theravada), del Nirvana non si può parlare in termini positivi, come di una realtà ontologica, ma solo in termini negativi, come di una condizione priva delle limitazioni della realtà del samsara (mondo del divenire e della sofferenza): «Ciò che è nato, divenuto, creato, formato, e, per questo, instabile, congiunto con vecchiezza e morte, nido di malattie, destinato a scomporsi, che trova origine dal nutrimento e dal laccio dell’esistenza, non può di certo portare alla letizia. La serena via di salvezza da tutto ciò è al di là del ragionamento, è stabile, non-nata, non-prodotta, è una condizione priva di afflizioni, limpida, è la cessazione di ogni sofferenza, la beatitudine che pacifica il condizionato» (*Itivuttaka*, II, 6, tr. it. in *La rivelazione del Buddha*, cit., p. 763).

Diversamente, la tradizione Mahayana rivoluziona la concezione del Nirvana, come risulta dalla formula: «Il samsara è in nulla differente dal Nirvana. Il Nirvana è in nulla differente dal samsara. I confini del Nirvana sono i confini del samsara. Tra i due non c’è la minima differenza» (Nagarjuna, *Madhyamaka Karika*, XXV, 20). In questa linea, la scuola Tiantai insegna che «l’ignoranza e la sofferenza sono identiche all’illuminazione […], la vita e la morte sono identiche al Nirvana» e per Dogen «nel buddhismo non c’è nessun Nirvana separato dal ciclo di vita e morte […]; non c’è nessun Dharma buddhista al di fuori della vita quotidiana». Pertanto, la risposta che, nel *Sutra del Loto*, il Buddha dà alla domanda sulla Verità ultima non è data enfatizzando la verità della sofferenza, ma esponendo la Mistica Legge come Veicolo-unico o verità unificante dell’Universo, in cui l’apparire dei fenomeni segue il principio di causazione, espressione dell’assenza in essi di esistenza inerente: «essendoci quello c’è questo, dalla nascita di quello nasce questo; non essendoci quello non c’è questo, dalla cessazione di quello cessa questo» (*Majjima Nikaya*, I, 262-64). Il carattere cinese usato per scrivere Dharma, composto da acqua e scorrere, sottolinea che la Legge si esprime nel fluire, nel movimento di tutte le cose, secondo i 10 fattori/condizioni (uno degli elementi utilizzati da Chih-i per la costruzione dell’*ichinen sanzen*): forma, natura, entità, potenza, azione, causa primaria, causa secondaria, effetto, retribuzione, completa unità (di tali condizioni). Questa è l’espressione positiva della verità (o legge) della Vacuità, essendo l’impermanenza interfacciata sia con la sofferenza che col piacere e non essendoci gioie che non siano legate all’impermanenza (nei termini dei 10 aspetti). Se il Nirvana non è separato dai fenomeni la felicità non è di un altro mondo, anzi, ricercare la felicità assoluta in un mondo privo di mutamenti può significare malattia dell’infinito, principio del piacere come principio di morte, Nirvana come estinzione di vita e di coscienza.

**IV.** Constatata l’ineluttabile presenza dell’impermanenza, della mancanza di esistenza inerente e del dolore nella vita degli esseri senzienti («Vi sono cinque cose che nessun asceta, nessun bramano e neppure un dio né Mara né Brahma né alcun altro al mondo è in grado di fare. Quali sono queste cinque cose? Ottenere che quanto è soggetto a invecchiare non invecchi; che quanto è soggetto a malattia non si ammali, che quanto è deperibile non sia distrutto, che quanto è soggetto a finire non finisca; ecco quanto nessun asceta, nessun bramano e neppure un dio né Mara né Brahma né alcun altro al mondo è in grado di fare», *Anguttara Nikaya*, III, 58), il Buddha volle comunicare agli uomini quanto aveva realizzato nel suo “risveglio”, per guidarli lungo un cammino di saggezza e di liberazione dalla sofferenza, che si è andato configurando diversamente nelle due prospettive Theravada e Mahayana. Da queste due posizioni discendono, infatti, due diverse modalità di confronto col dolore che sono l’oggetto della IV Nobile verità (v. oltre, § La penosità dell’esistenza).

**Il Rifugio**. Il significato del “prendere rifugio” è, in una visione de-ideologizzata del buddhismo, quello di scegliere di seguire un orientamento e riconoscere una consonanza, più o meno completa, con tale dottrina di vita, pur sottoponendola a un continuo esame critico, di interpretazione e di verifica, in riferimento alla realtà esperienziale (v. *Kalama-sutta*).

In questa prospettiva, prendere rifugio nel

* Dharma significa ricercare la Verità, tendere alla comprensione inesauribile della Legge della realtà ultima, nelle sue molteplici manifestazioni;
* Buddha significa riconoscere e valorizzare la consapevolezza, come coscienza di un essere senziente, parte di una più ampia autocoscienza del mondo, chiamando Buddha tale autocoscienza incarnata nella persona storica di Buddha Shakyamuni, maestro illuminato;
* Samgha significa sentirsi in amicizia con la comunità dello Spirito, cercare il sostegno-di e offrire il sostegno-a tutti coloro che ne sono parte.

**Realtà ultima inconoscibile, ma non estranea.** L’uomo interroga e si interroga. Come dice Bergson, «Non appena incomincio a filosofare mi domando perché esisto; e anche quando mi sono reso conto del mio essere solidale con il resto dell’universo, la difficoltà è soltanto spostata e ora voglio sapere perché l’universo esiste. Se poi riconduco l’universo a un principio immanente o trascendente che lo sostiene o lo crea, il mio pensiero riesce a indugiare in questo principio solo per qualche istante, perché lo stesso problema si ripropone, stavolta in tutta la sua ampiezza e generalità: da dove proviene, come comprendere che qualcosa esiste? […] come perché esiste questo principio piuttosto che il nulla?» (H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, tr. it., Milano, Cortina, 2002, p. 225 s.). La natura della Realtà rimane cioè inafferrabile e inesprimibile sotto forma di una Verità ultima o di una Legge delle leggi e questa inafferrabilità della Totalità da parte di un intelletto finito rappresenta lo scacco di tutte le metafisiche. Su questo, B. Croce affermava che «la vita o la realtà è nient’altro che il sistema di tutte le relazioni dei concetti particolari e non può essere riportata a uno dei concetti dai quali è costituita e il cui nesso è già presente in ciascuno» (*Dal libro dei pensieri*, Milano, Adelphi, 2002, p. 159). E Jung esprime bene questa inattingibilità della Realtà ultima del mondo, del quale tuttavia facciamo parte: «Non possiamo assolutamente raffigurarci ciò che sta al di là del mondo fenomenico, perché non esiste rappresentazione che possa nascere al di fuori del mondo fenomenico» (*Opere*, tr. it., vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1970-2007, p. 245) […] «Essendo una parte, l’uomo non può intendere il tutto. È alla sua mercé. Può consentire con esso o ribellarsi; ma sempre ne è preda e prigioniero. Ne dipende e ne è sostenuto. […] Chiamerà l’ignoto col più ignoto, *ignotum per ignotius*, cioè col nome di Dio. Sarà una confessione di imperfezione, di dipendenza, di sottomissione, ma al tempo stesso una testimonianza della sua libertà di scelta tra la verità e l’errore» (Jung, *Ricordi*, *sogni, riflessioni*, tr. it., Milano, Rizzoli, 1988, p. 414). Secondo il paradigma zen, quando si pongono questi tipi di interrogativi le risposte dei maestri prendono la forma di risposte paradossali, per sottolineare la improponibilità della domanda. Ad es., quando un monaco chiese a Chao Chou (giap. Joshu): «Tutte le cose ritornano all’Uno. Dove ritorna l’Uno?», Chao Chou disse: «Quand’ero nel Ch’ing Chou feci una camicia di panno. Pesava sette libbre» (*La raccolta della roccia blu*, tr. it., vol. II, Roma, Ubaldini, 1979, p. 64). Il maestro Sogen Omori così interpreta questo koan: «con una risposta abile e acuta il vecchio Joshu rintuzza l’obiezione del monaco, convinto che l’avrebbe messo in crisi con la sua domanda. Con un solo colpo lo lancia in mezzo al Lago Occidentale. Quando quel tipo, che era tanto oppresso dal noioso bagaglio dell’“Uno”, da “tutte le cose” e dall’inutile “satori”, si scaricò nel lago e si liberò del suo peso, sentì la luce nella mente e nel corpo ed emise un profondo sospiro di sollievo» (cit. in J. K. Kadowaki, *Lo zen e la Bibbia*, tr. it., Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1985, p. 101) [*v. infra* POSTILLA 1].

Se esistenza ed essere non coincidono e l’esistenza non ha in sé il suo fondamento, l’esistente non può porre domande sull’Essere e non può sapere quale sia il senso dell’esistere: sa di trovarsi dentro l’Essere, di farne parte, ma come esistente non può avere risposte alle sue domande sullo scopo dell’esistere. La Verità ultima, proprio in quanto ultima, è un vuoto, un’assenza di designazioni, per cui, quando se ne è tentata una formulazione non si è andati, per il buddhismo, oltre tautologie del tipo: «Le cose sono come sono», «Così è», «Eccola!» e, in altre tradizioni: «Io sono colui che sono», «Io sono la Verità e la Vita»; di qui l’apofatismo e il «silenzio dei santi». Per lo stesso Dio/Assoluto, privo di relazioni, non avrebbe senso parlare in termini di conoscenza/verità. Schelling nella sua filosofia religiosa (F. W. J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. it., Milano, Mursia, 1974-87, p. 152 s.) ci fa intravedere un Dio che si affaccia sul suo proprio mistero e sul misterioso legame stabilito col mondo, in una «silente meditazione su sé stesso». La sua «chiarezza si sprigiona dalla notte della sua essenza»: il Mistero ultimo vive e non si sa, è un mistero che aspira a rivelarsi, a farsi conoscere e a conoscersi attraverso di noi; il “totalmente altro” entra nella sfera di conoscenza della coscienza determinata che, dualisticamente, conosce. Su questo, F. Kafka ha scritto uno dei suoi aforismi più intensi (*Aforismi di Zürau*, tr. it., Milano, Adelphi, 2004, p. 80), di un’accecante luminosità: «La verità è indivisibile, perciò non si può riconoscere da sé stessa; chi vuole riconoscerla deve essere menzogna» ossia separatezza.

Il fatto di non poter affrontare la Realtà ultima in termini di conoscenza, neppure di autoconoscenza, non allenta il “corpo a corpo” (*Auseinandersetzung* in Jung, un corpo a corpo che ricorda, o forse è, la “lotta con l’angelo” di Giacobbe) con le domande dell’uomo-individuo sul suo destino/la sua destinazione, sull’origine e il senso del suo patire, domande che lo riconducono al mistero e lo riconfermano, anche in questo, immagine di un Dio che vive e non si sa. Posto in una situazione costitutivamente ambigua, tra dentro e fuori, tra rivelazione e obnubilamento, l’esistente è messo a confronto con la “sordità” della Realtà alla quale non è forse neppure “corretto” porre la domanda ultima («Prima non capivo perché la mia domanda non ottenesse risposta, oggi non capisco come potessi credere di poter domandare. Ma io non credevo affatto, domandavo soltanto», F. Kafka, *op. cit.*,p. 50). Si genera così quello che è stato chiamato “angoscia” o “sentimento dell’assurdo”, frutto dell’opposizione tra il bisogno umano di chiarezza e di unità, e l’opacità ed estraneità del Mondo: la costrizione al silenzio, anche della domanda, offende l’intelligenza e ribadisce l’assurdo. All’uomo sofferente, privo di spiegazioni esterne, resta così il compito di autogestire la sua vita e il suo patimento, al di là di speranza e disperazione.

La Vacuità non andrà tuttavia reificata, ma dinamicamente vista come autokenotica, vuota di vuoto, svuotantesi quindi in pienezza. «La forma è vacuità, la Vacuità è forma» (*Prajña paramita sutra*): i fenomeni sono privi di esistenza inerente, ma la Vacuità “aspira” alla forma, alla determinazione, alla molteplicità, attraverso le quali l’Essere si differenzia dal Nulla. Se non si manifestasse nel finito e nel profano, se rimanesse assoluta trascendenza nessuno lo conoscerebbe; come possiamo leggere nei [*Detti santi*] *Hadith Qodsi* o *Qudsi*, della tradizione islamica: «Ero un tesoro nascosto e ho voluto essere conosciuto; perciò ho creato». Analogamente, Nichiren nel suo scritto *Il Daimoku del Sutra del Loto* (in *Gli scritti di Nichiren Daishonen*, tr. it., vol. V, Milano, Ass. It. Nichiren Shoshu, 1992, p. 25) afferma: «Quando il Buddha predicò il Sutra del Loto aprì i magazzini di tutti i sutra e, per la prima volta in più di quarant’anni, tutte le persone dei nove mondi furono in grado di vedere i tesori celati nei magazzini dei vari sutra»). L’Assoluto si esprime, dunque, nel relativo e il sacro nel profano, perché un Assoluto contrapposto al relativo non sarebbe un vero assoluto, ma ancora un relativo, la vera assoluta Assolutezza potendosi realizzare solo oltre il dualismo Assoluto-relativo. E Chih-i dirà: «Non c’è nulla che non sia la Realtà ultima. Fissando la mente sulla Realtà universale e unificando la propria consapevolezza colla Realtà universale [realizza che] non c’è un solo colore o odore che non sia la Via di mezzo». Metaforicamente, l’acqua di una sorgente possiamo usarla solo raccogliendola, dandole la forma di un recipiente, separandola (le pareti del recipiente isolano), anche se, pur separata, rimane della stessa natura dell’acqua della sorgente. La formula *ichinen sanzen* nella sua prima (o discendente) lettura sottolinea la presenza della Totalità (3000 mondi) nel “questo” del fenomeno particolare (1 momento della vita).

Perché l’Essere possa dirsi veramente esistente (cioè differente dal Nulla) è necessario che sia Vacuità non solo rovesciata in molteplicità, ma anche (e soprattutto) rovesciata in molteplicità cosciente [*v. infra* POSTILLA 13]. Come rispondendo alla domanda del detto cinese: «Se un albero cade nel bosco e nessuno è là ad ascoltarlo fa rumore?», Jung affermava: «Il mondo può esistere a due condizioni: essere, ed essere conosciuto» (*Opere*,XVI, p. 100 e v. anche *Ricordi, sogni, riflessioni*, p. 394), e: «Buddha intuì e intese la dignità cosmogonica della coscienza umana; per questa ragione vide chiaramente che se un uomo riesce a estinguere la luce della coscienza il mondo cade nel nulla» (Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 332 s.) [*v. infra* POSTILLA 10].

L’Essere, dunque, esiste e si sa mentre il non-Essere non esiste e non si sa. Che esistenza e coscienza siano un valore è certamente un postulato, assunto quasi universalmente, anche se non vanno dimenticati quanti hanno manifestato il loro disaccordo su di esso: oltre ai grandi “pessimisti” (Leopardi, Schopenhauer, Dostoevskij, Cioran…), possiamo ricordare pensatori nihilisti “sistematici” (negatori dell’Essere, si badi, non dal punto di vista ontologico — negazione-affermazione che porterebbe alla nietzschiana contraddizione del *Cogito ergo est* — ma da quello del suo valore) come furono, ad es., K. R. Eduard von Hartmann (1842-1906), che ha sostenuto la perfezione del non-Essere e propugnato uno sforzo collettivo verso la non-esistenza del mondo e la quiescenza cosmica, o Egesia di Cirene (III secolo a.C.), detto “persuasore di morte” per aver spinto al [suicidio](http://it.wikipedia.org/wiki/Suicidio) diversi tra i suoi discepoli, secondo il quale, essendo i piaceri della vita pochi e molti i dolori, la morte sarebbe da considerare come il vero piacere. Attualizzazione, dunque, di quanto con Teognide (vv. 425 ss.: «Tra tutte le cose per gli uomini la migliore è non nascere e non vedere la luce violenta del sole, e per chi è nato varcare al più presto le porte dell’Ade»), Sofocle (*Edipo a Colono*, vv. 1224 ss.: «Non essere nati vince ogni guadagno; ma una volta venuti alla luce, tornare presto là donde si venne è senz’altro il rimedio migliore») e altri il cosiddetto pessimismo greco arcaico aveva già sentenziato.

È, comunque, da quel postulato che scaturiscono la dignità e i possibili compiti dell’Uomo, espressione della Realtà Ultima e partner del Dharma/di Dio nel processo della “creazione”, “sostegno” (ricordando che *Dharma*, dalla radice *dhr*, è proprio “sostenere”) di un mondo consapevole e “aperto”, offerto alla sua azione e al suo coraggio: la Vacuità, proprio perché vuota, possiamo dire che “cerchi” perennemente espressione e determinazione; il mondo e la sua storia non sono conclusi, e la Vita, come realtà “aperta”, è sempre in attesa di un’azione creativa, prosecuzione della creatività e dell’espansione del Dharma eterno.

Procediamo ora alla seconda (o ascendente) lettura dell’*ichinen sanzen*: «Il nostro corpo-mente individuale permea la Realtà universale». In questo lavoro fatto non contro ma in nome della Realtà, proprio perché svolto dalla parte “nobile” della Realtà stessa, la “Creazione” si arricchisce, infatti, con le “creazioni” umane, superando anche l’*impasse* in cui viene a collocarsi il nichilista che vorrebbe porsi contro una Realtà della quale, tuttavia, non può fare a meno di riconoscersi parte (per la natura-buddhica che è in noi o perché, come l’Apostolo aveva affermato davanti all’Areòpago: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti [Arato, Cleante...] hanno detto: “Poiché di lui stirpe noi siamo”», At 17, 28). Conclusi i giochi con la divina provvidenza, il buddhismo si può configurare come un nuovo umanesimo, che rimette all’uomo il compito di rivelare, condurre, completare l’Essere (l’uomo «pastore dell’Essere», Heidegger), esistendo bellezza, amore, verità, a quanto ci è dato esperire, solo nell’opera dell’uomo («Colui che raggiunge la profondità del suo cuore conosce la sua natura d’uomo. Conoscere la propria natura d’uomo significa conoscere il cielo», Mencius; *«Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas»*, S. Agostino, *De vera religione*, 39, 72). Anche per Dogen è questo il compito “transpersonale” affidato alla nostra pratica incessante: «Nella Grande Via dei Buddha e dei Patriarchi c’è una suprema pratica incessante che continua senza ﬁne. Non c’è il più piccolo divario tra il risveglio della mente, la pratica, l’illuminazione e il Nirvana; la pratica incessante è continuamente in moto. Pertanto, essa non dipende né dal proprio sforzo individuale né dallo spirito altrui. È pura pratica incessante. Il merito della pratica incessante sostiene sé e gli altri. La nostra pratica incessante riempie il cielo e la terra e influisce su ogni cosa con le sue capacità. Anche se noi possiamo non esser coscienti di ciò, così stanno le cose. Dunque, dalla pratica incessante di tutti i Buddha e di tutti i Patriarchi emerge la nostra pratica incessante e noi abbiamo accesso alla Grande Via. Dalla nostra pratica incessante, emerge la pratica incessante di tutti i Buddha e tutti i Buddha accedono alla Grande Via. Dalla nostra pratica incessante derivano meriti senza fine. Di conseguenza, senza fine, ogni Buddha e ogni Patriarca vive come Buddha, trascende Buddha, ha la mente di Buddha e diviene Buddha. In virtù di questa pratica incessante, si muovono il sole, la luna e le stelle, ed esistono la grande terra e il vasto spazio, il corpo e la mente, i quattro elementi fondamentali e i cinque *skandha*. La pratica incessante non è nei posti che cerca la gente comune, tuttavia, qui ognuno deve tornare» (Dogen, *Shobogenzo - The Eye and Treasury of the True Law*, tr. in., III, Tokyo, Nakayama Shobo, 1983, p. 1). [*v. infra* POSTILLA 2]. E anche della più antica riflessione indiana, che ha trovato espressione nelle anime dei pensatori upanishadici, potremo tentare una lettura in chiave umanistica. Questi pensatori, infatti, erano spinti a predicare e a praticare la rinuncia alla vita ordinaria, non a causa di una mancanza, ma per l’esperienza di un eccesso, perché la realtà del mondo era apparsa a loro troppo stretta, perché non dava loro la sensazione d’infinità che avevano goduta in alcuni attimi di realtà estatica e la linea di fuga veniva a passare per il ritorno a quella pienezza interiore provata nella più profonda intimità del cuore, dove l’io si è conosciuto immenso, come io cosmico al di là dei limiti del consueto io personale e biografico. Nota appropriatamente M. Falk: «Poiché fu l’io che visse la realtà infinita del mondo e poiché il mondo non rivela l’orma dell’infinità, nell’io quest’orma si andrà ormai scrutando: la vera realtà dell’universo dovrà trovarsi nell’io. […] In sé stessi i pensatori andranno ormai ricercando il concreto e perenne dominio della realtà infinita; sotto gli strati della coscienza cotidiana ne scruteranno le sorgenti; si affermerà sempre maggiormente la tendenza di penetrare nelle profondità più recondite della psiche e di trarne alla luce della coscienza gli intimi processi vitali. Nel cuore si cercano le origini dell’universo» (*Il mito psicologico dell’India antica*, Milano, Adelphi, 1986, p. 22 s.).

La “diminuzione” del soggetto verrebbe, pertanto, a configurarsi non solo come una offesa alla dignità dell’uomo, ma come un tradimento dell’Essere che sembra attendere dall’uomo la luce della consapevolezza.

**La penosità dell’esistenza.** Nel corso della sua esistenza l’uomo si trova messo a confronto con innumerevoli e diverse sofferenze. Per quanto non sia agevole realizzare una classificazione dei diversi tipi di sofferenza, possiamo distinguere quelle derivanti da eventi catastrofici naturali o prevalentemente naturali (geologici, atmosferici, etc.), quelle da eventi biologici straordinari (epidemie, carestie) o ordinari legati ai limiti del corpo (malattia, vecchiaia, morte) ovvero da calamità umane collettive (incidenti, guerre, inquinamenti e danni ambientali), da malvagità altrui (violenze, inganni, disamore), da conseguenze di propri errori e scelte sbagliate; infine, il dolore di non riuscire a dare significato al dolore. Se le cause vengono poi considerate dal punto di vista della possibile eliminazione dei diversi tipi di patimento, ci accorgiamo che occorre distinguere i problemi e i conflitti “ordinari”, quelli che l’umanità ha cercato e cerca di risolvere con la sua azione intelligente, da altri, pochi, anche se variamente manifestantisi, fondamentali conflitti esistenziali o “strutturali” (quelli, ad es., individuo/società, maschio/femmina, vita/morte, natura/cultura, uomo/Dio o sacro/profano), antinomie che riflettono la *complexio oppositorum* della Totalità, vista non come immobile unità ma come contrasto («Ciò che si oppone coopera e la più bella trama si forma dai divergenti; e tutte le cose sorgono secondo contesa», Eraclito, fr. DK 8). Ricordiamo, infine, che tradizionalmente, nel buddhismo dei Nikaya venivano descritte tre forme di *dukkha* (o sofferenza/insoddisfacenza): *dukkha-dukkha* o sofferenza intrinseca, dovuta a eventi comuni ed evidenti, come malattie, vecchiaia, morte; *viparinama-dukkha* o sofferenza per il/nel cambiamento di situazioni piacevoli; *sankhara-dukkha* o sofferenza dovuta alle formazioni o costituzione dell’individuo, poiché oppresse dal sorgere e decadere: è l’insoddisfacenza e insufficienza dell’esistenza della vita basata su un instabile equilibrio e, possiamo aggiungere, dell’esistenza come esperienza di dualità o di mancanza. Benché possano configurarsi diversamente le risposte da dare al dolore derivante dagli errori e dalla volontà cattiva dell’uomo da quelle da dare al dolore derivante dalla struttura dell’esistenza, l’esperienza e la stessa possibilità del patire è stata pur sempre ricondotta a una “primordiale” frattura operatasi nell’“unità originaria” («Nulla può diminuire il concetto della divina totalità; ma, sfuggendo alla coscienza, si verificò una frattura, in quella interezza, e ne derivarono un regno della luce e un regno delle tenebre», Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 391) e il suo superamento definitivo visto come un ritorno/ricongiungimento alla Realtà ultima che, Totalità indefinibile, è al di là del giudizio e della dicotomia bene/male, piacere/dolore, vita/morte: siamo qui sul terreno delle religioni e delle tradizioni spirituali e, soprattutto, della ricerca di un senso da dare alla sofferenza («La psiconevrosi è in ultima analisi una sofferenza della psiche che non ha trovato il proprio significato», Jung, *Opere*, XI, 314). Per realizzare questo ricongiungimento sono state prospettate due fondamentali modalità: una basata sulla ipotesi di eliminazione del negativo (il male, per l’essere senziente), l’altra basata su un lavoro da fare sul soggetto piuttosto che sull’oggetto, a sua volta seguendo due differenti strategie.

**I.** Secondo la prima modalità, preso atto della debolezza e della insufficienza dell’uomo, le missioni di aiuto e di salvezza vengono affidate a qualche essere superiore e, in particolare, a divinità misericordiose. Nella tradizione ebraico-cristiana la salvezza non può essere raggiunta dall’uomo con le sue sole forze ma con l’intervento di un Messia/Salvatore/Redentore («Chi si potrà dunque salvare?». E Gesù, fissando su di loro lo sguardo, disse: «Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile», Mt 19, 25 s.). La salvezza promessa è totale e inaudita: la malattia, la morte, il dolore saranno sconfitti e definitivamente eliminati: il Signore «eliminerà la morte per sempre» e «asciugherà le lacrime su ogni volto» (Is 25), preparerà «un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti» (*ibidem*); e «tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21, 4, 4). Si realizzerà l’approdo a un sabato senza tramonto, «riposo eterno dello spirito e del corpo. Là riposeremo e vedremo; vedremo e ameremo; ameremo e loderemo. Ecco ciò che sarà alla fine senza fine. E quale è infatti il nostro fine se non quello di pervenire al regno che non ha fine?» (S. Agostino, *La città di Dio*, XXII, 30, 5). Ma il ripresentarsi della sofferenza, a partire da quella più ingiustificabile degli animali e dei bimbi innocenti, continua a riproporre, senza trovare risposta, l’interrogativo sull’origine e il perché del male («Il vecchio problema posto dagli gnostici: “Da dove viene il male?” non ha trovato risposta nel mondo cristiano», Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 391): il mito del peccato originale (pur rendendo l’uomo responsabile del male ha almeno il merito di sottolinearne l’inaccettabilità) non riesce a dissipare l’oscurità dell’origine e della presenza del male (solo spostando la domanda al “prima” della caduta e al perché dell’inclinazione al male del primo uomo), inconciliabili con l’onnipotenza di un Dio *summum bonum* e provvidente (*«Si quidem deus […] est, unde mala? Bona vero unde, si non est?»*, Severino Boezio, *De consolatione philosophiae*, I, 4), fallimentari essendosi rivelati i tentativi di costruire una teodicea in grado di superare tale contraddizione, già evidenziata nel celebre tetralemma di Epicuro («La divinità o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all’essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?» (framm. 374, Usener). E possiamo aggiungere: un Dio onnisciente, che vede il male che le creature subiranno o faranno perché, se sommamente buono, non dovrebbe rinunciare al suo desiderio di creare un mondo così malvagio? Gli interrogativi di Epicuro, ripresi da Pierre Bayle (1647-1706), provocarono la “risposta” di Leibniz, che introdusse il termine teodicea per la sua tesi giustificazionista di Dio di fronte al male, teoria poi avversata da Voltaire e confutata da Kant, che ne concluderà *L’insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* (in *Scritti di filosofia della religione*, tr. it., Milano, Mursia, 1989, pp. 51-64). D’altra parte, la promessa non mantenuta illanguidisce nel tempo e la figura stessa del Redentore si è trovata progressivamente sempre più esposta al rischio di perdita di attendibilità, fino al totale rovesciamento di ogni teodicea operato dal mondo moderno, come è stato espresso dalla famosa frase di Stendhal che, indignato contro la improvvida Provvidenza, diceva: «Quel che scusa Dio è il fatto che non esiste» (frase riportata da P. Merimé nel suo *H. B*. e della quale Nietzsche diceva «Che sia io stesso invidioso di Stendhal? Mi ha portato via la più bella battuta da ateo, che avrei potuto dire proprio io», *Ecce Homo*, in *Opere*, VI, 3, tr. it., Milano Adelphi, 1986, p. 294). Per questo, la più recente teologia, sempre nella prospettiva di conciliare la fede in un Creatore e Conservatore buono e onnipotente con la sofferenza delle creature, abbandonata la teodicea, ha proposto una visione più sottile e articolata di un Dio che crea per amore diffusivo, si immerge nella (inevitabile?) sofferenza delle creature e la riscatta in una promessa di una gloria inconcepibile, prodotto dell’amore. La preghiera, esposizione a Dio del lamento che esige un senso per la sofferenza, porta in sé l’assicurazione dell’esaudimento se la speranza non è più soltanto *finale* ma diviene *attuale* (il Futuro promesso, la meta di tutti i giorni, è prossimo all’oggi e al domani, cfr. K. Barth) e se, purtuttavia, il patimento continua viene tentata, almeno, una modificazione della qualità del patire. Si riscoprono così in modo nuovo le parole dell’Apostolo che scriveva: «Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale» (2 Cor 4, 8-11). Dalla speranza del compimento potremmo dire che si passa al compimento della speranza; dal giorno futuro e *finale*, ove i giorni tutti confluiranno, l’accento si sposta su *questo* giorno presente, nel quale viene presentata un’anticipazione redentiva, ottenuta con l’integrazione del patimento attuale nel circuito dell’amore. A questo punto, al di là dell’*impasse* della teodicea, si possono anche presagire elementi di convergenza con la visione della sofferenza propria del buddhismo Mahayana.

Condividono l’obiettivo della eliminazione del negativo, tanto da essere considerate “eresie cristiane”, lo scientismo e l’utopia politica: da un lato, la meta di una perfetta salute e di una lunga, se non eterna, giovinezza da conquistare con lo sviluppo delle tecnologie biomediche sostituisce l’aspirazione alla salvezza (e tanto forte è il tentativo di rimozione della morte che la malattia o gli infortuni non sono più visti come operatori di destino, per cui non ci si ammala perché dobbiamo morire, ma si muore perché ci si ammala: nessuno morendo più di… mortalità, ma per disgraziati accidenti, cioè di eventi potenzialmente controllabili); dall’altro, la promessa del regno dei cieli si tramuta nell’attesa della realizzazione di una società di liberi, giusti ed eguali.

**II.1.** La seconda modalità, quella propria dell’anti-intellettualismo, si è espressa in aspetti diversi che, tuttavia, hanno in comune la tendenza a operare sul soggetto, ritenendo che il male sia non nelle cose, ma nel giudizio e nella coscienza (il sé come origine e/o parte del negativo da eliminare o a cui rinunciare): più che a *risolvere*, questo atteggiamento tenderà quindi a *dissolvere* il problema, cominciando con la sostituzione dell’ottica dei processi a quella delle entità, essendo, quest’ultima, frutto anch’essa dell’intelletto dualistico-discriminante. L’applicazione del punto di vista della fluidità e del processo a tutte le articolazioni della fondamentale dualità positivo-negativo significherà considerare questi opposti in continua reciproca connessione. Se nel pensiero indiano possiamo trovare, come in quello europeo erede della fioritura greca, contrapposizione e inconciliabilità dei contrari, il buddhismo ha fatto sua una diversa visione degli opposti, coesistenti e reversibili, la cui conciliazione non è prospettata attraverso un processo dialettico, ma attraverso una metamorfosi che ne evidenzia il comune fondamento e la costituzione reciproca. Quando, nella “fluidità” (metafora chiave del pensiero cinese) di un processo, una delle determinazioni giunge al proprio estremo fa emergere la determinazione opposta, già presente al suo interno: *yin* e *yang*, com’è noto, “contengono”, rispettivamente, una dose del rispettivamente opposto *yang* e *yin* che emergono nella reversione dell’uno nell’altro, in ragione della loro fondamentale unità. Il taoismo offre una versione particolarmente rigorosa ed estremistica dell’anti-intellettualismo, in cui il negativo, visto nella sua funzione stimolante e produttiva, perde ogni disvalore presentandosi inscindibilmente e ineliminabilmente legato al suo contrario nell’unità del reale: «il c’è e il non c’è si generano l’un l’altro; il difficile e il facile si completano l’un l’altro» (*Laozi*, tr. it., Torino, Einaudi, 2004, 2); è proprio il «nulla [del mozzo ove convergono i raggi] che rende il carro utilizzabile. Argilla si cuoce per farne vasi, eppure è quel nulla che rende il vaso utilizzabile. Porte e finestre s’aprono, eppure è quel nulla che rende la stanza utilizzabile». Ricondotto il male a un negativo “produttivo” (*ivi*, 11), anche la virtù, nella sua dualistica unilateralità, in questa visione perde vigore e significato: «Eccelsa è la virtù che tal non sembra, sicché virtù è già. Minore è quella che mai difetta, sicché virtù non è. La virtù superiore è inattiva e mire non si pone. La virtù inferiore è attiva e ha delle intenzioni» (*ivi*, 38). I “negativi” morte, male, distruzione non solo ricevono qui un posto nel grande affresco del mondo in forza della loro utilità, ma venendo ricondotti (ri-dotti), dissolti, riassorbiti nel loro opposto (nell’inversione, è la norma del Tao, «il ritorno segna della Via il moto», *ivi*, 40), perdono la loro determinazione e il loro disvalore nella globale fluidità del Reale. Se il “santo” è in lotta contro il male e combatte per la sua distruzione, il “saggio”, mettendosi in ombra, osservando e attendendo, adegua la sua condotta alla Legge del mondo: «il saggio si attiene a quel che non comporta intervento e un insegnamento senza parole adotta. I diecimila esseri vengono alla luce senza che egli ne sia l’artefice» (*ivi*, 2). Queste forme di non-attaccamento inteso come ascetica rinuncia al mondo e rifiuto del linguaggio sono indicazioni largamente sostenute anche nella disciplina spirituale di varie scuole buddhiste (*San-chiao i chiao* è l’espressione usata per dire che le tre dottrine, buddhismo, taoismo e confucianesimo, sono un’unica dottrina, in un atteggiamento di tolleranza e sincretismo) nei cui insegnamenti la salvezza viene individuata nello smascheramento dell’ego, costruttore di tutti i giudizi e di tutti i dualismi, col conseguente arresto della produzione condizionata. «Lungo innumerevoli esistenze son corso invano, cercando il costruttore della casa. Doloroso è tornare a nascere di volta in volta. Costruttore della casa, sei stato riconosciuto! Non erigerai più la casa! Tutte le travi sono state disfatte, la traversa del tetto è stata distrutta. La mente si è liberata dai coefficienti, è giunta al termine di ogni sete» (*Dhp*., 153-54). Di conseguenza: «È venuta meno la condizione della rinascita, è condotto a termine il tirocinio brahmico, è compiuto quanto doveva essere compiuto, non vi sarà più luogo per questo o quello» (*Majjhima Nikaya* I, 38). Tale visione non è estranea alla lunga storia anche dell’anti-intellettualismo occidentale, ove la visione della fluidità e della compresenza degli opposti è reperibile, ad es., nell’idealismo di G. Gentile che dice: «Senza errore non ci sarebbe verità né senza male ci sarebbe bene, non perché essi siano due termini legati uno all’altro come, alla maniera eraclitea, Platone disse del piacere e del dolore; ma perché l’errore e il male sono il non-essere di quello spirito, che è sì verità e bene, ma a patto di farsi, vincendo quel suo interiore nemico, consumandolo, e avendone quindi bisogno sempre per vincerlo e consumarlo come la fiamma ha bisogno del combustibile. […] Non dunque errore *e* verità, ma errore *nella* verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; né male *e* bene; ma male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo» (G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, VI ed., Firenze, Sansoni, 1944, p. 236 s.). La tesi della fluidità contro la determinazione e del processo contro l’entità trova, tuttavia, inesorabilmente il proprio limite nell’impossibilità della sua stessa enunciazione: il silenzio conoscitivo-espressivo (spesso nobilitato come apofatismo o come silenzio creativo dei maestri zen) non può essere dichiarato senza divenire, per ciò stesso, incoerente e insostenibile («La Via che come tale può essere presa, Via eterna non è; il nome che come tale può esser preso, nome eterno non è», *Laozi*, cit., 1). Poiché la parola individua e definisce, «per non giudicare davvero non si dovrebbe aprir bocca e pronunziar parola, dal momento che ogni parola è già giudizio. Né basterebbe ammutolirsi, perché ogni gesto, ogni atto, continuerebbe ad avere un significato e a implicare una scelta e cioè un giudizio. Né, infine, varrebbe morire, se al morire si giungesse attraverso un atto volontario e cioè attraverso un giudizio particolarmente impegnativo. La necessità del non giudicare, dunque, non può non essere sopraffatta dalla necessità di giudicare. Il non giudicare non può diventare imperativo morale perché non può essere realizzato» (U. Spirito, *La vita come amore*, Firenze, Sansoni, 1953, p. 191). Un anti-intellettualismo che si volesse assoluto dovrebbe non opporsi neppure alla posizione contraria (quella intellettualistica) e accettare di giungere, con ciò stesso, alla propria autonegazione, esitando in un relativismo autodistruttivo (v. le vecchie questioni: è possibile riconoscere libertà a tutti, compresi i nemici della libertà? Con la risposta: «Pas de liberté pour les ennemis de la liberté», A. de Saint-Just; si possono amare i nemici dell’amore? La tolleranza può tollerare l’intolleranza? e via enumerando tutti i valori che non possono essere assolutizzati). Dal punto di vista dell’etica, poi, rischiano di saltare tutte le condotte di solidarietà autorealizzativa in un atteggiamento che può diventare di rassegnata complicità con la distruttività e la violenza; il che non solo confligge con la pratica delle virtù, ma finisce anche per ignorare o contrastare le esigenze più basilari e spontanee di empatia, sacrificate alle figure dell’attesa distaccata del mutare degli eventi e della non interferenza con la evoluzione karmica del destino individuale, considerate caratteristiche del saggio. L’etica della compassione non può, quindi, che porsi in contrasto con un dharma del “così stanno le cose”, generatore di un complice indifferentismo giustificazionista, non diversamente da come l’etica dell’amore cristiana risulta in conflitto con le iniquità incomprensibili della Legge del Padre. In sintesi, coscienza e giudizio visti non come il punto più alto della creazione/evoluzione, ma piuttosto come “malattia”, da cui essere curati e liberati, e superamento del male/patimento attraverso la eliminazione del giudizio, stante il disvalore assegnato alla soggettività (come parte della realtà dalla quale ci si vuole allontanare): una visione che un tempo era propria di quello che grossolanamente veniva definito Oriente, ma che — potremmo dire, quasi per enantiodromismo — oggi proprio in Oriente ha avuto una inversione così accelerata e individualistica da far sperare nell’intervento moderatore da parte di un Occidente che, per secoli, si è affinato attraverso le difficoltà del percorso inverso (e dove il poeta L. Bloy aveva avuto la coraggiosa semplicità di affermare: «La vera patria degli uomini è il loro desiderio»).

**II.2.** Una volta assunto il punto di vista Mahayana, secondo il quale il samsara è in nulla differente dal Nirvana, tutti i concetti buddhisti subiscono una sorta di dilatazione cosmica, per cui il Buddha eterno diviene la rivelazione permanente, *anatta* la Vacuità, *anicca* la Realtà ultima dell’impermanenza equivalente alla natura buddhica (v. Dogen), con la nostra stessa pratica che assume un altro significato e un’altra responsabilità. A questo punto, né l’una né l’altra modalità di liberazione dalla sofferenza saranno più proponibili: la prima, ovviamente, perché il “dramma familiare” istituito nel rapporto con le divinità provvidenziali alle quali demandare l’intervento redentivo viene a cadere una volta che esse si siano “estinte”, la seconda perché la “nuova” concezione del Nirvana comporta non la soppressione ma la valorizzazione del mondo fenomenico. Secondo l’insegnamento Tiantai/Tendai, «Qualunque sia l’oggetto del discernimento, esso è visto come identico al Mezzo; non c’è nulla che non sia la Realtà ultima» (*Endon Shikan*). Pertanto, se le “risposte” che abbiamo esaminato avevano cercato di abolire la domanda o estinguendo il soggetto nel Nirvana o soffocandolo nell’amore di Dio, cancellando la sua facoltà di giudizio, la prospettiva della valorizzazione della realtà fenomenica non potrà escludere proprio la soggettività, essendone questa l’espressione più complessa ed elevata, e il luogo dove si realizza la consapevolezza dell’Essere. E non dobbiamo dimenticare che la nostra cultura lo ha più volte sottolineato, dalla Torah (*Salmo 8*: «L’hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani [...]», *Bibbia CEI*) a Sofocle (*Antigone*: «Molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell’uomo [...]», I stasimo, tr. R. Cantarella) e a Pascal («L’uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante», *Pensieri*, 231, ed. C. Carena), etc. Si prospetta, quindi, un passaggio dalla “riduzione” alla “intensificazione” del soggetto, passaggio per il quale potrebbe essere illuminante l’analogia con il concetto di *Augmented Reality* dell’attuale *Computer Science*. Tuttavia, se la Vacuità è molteplicità e se il Nirvana coincide col samsara, il Nirvana non sarà immune dalla sofferenza («Poiché il samsara è identico al Nirvana, non c’è alcuna estinzione [della sofferenza] da realizzare. Non essendoci né sofferenza né origine della sofferenza, nulla vi è di mondano; non essendoci né sentiero né estinzione, nulla vi è di sopramondano. C’è una sola, pura Realtà; non c’è nessuna entità al di fuori di essa», *Endon Shikan*): dunque, quale l’atteggiamento nei confronti del dolore, quale possibile “gestione” del patimento?

**Il Mahayana alla prova del dolore.** Le vie sapienziali e le tradizioni religiose hanno (quasi) sempre sostenuto che la condotta dell’*homo religiosus* è individuata dalla subordinazione della propria volontà alla Volontà di una Realtà più grande: *amor fati*, abbandono alla divina provvidenza, identificazione con la Realtà ultima, fluire con il Tao sono tutte espressioni che indicano diverse modalità prospettate per la realizzazione di un senso dell’esistenza e il conseguimento della salvezza: la comparsa del dolore comporta, infatti, la ricerca di un orizzonte di senso, l’affermazione di valori, l’esigenza di definire un adeguato stile di vita. Proprio perché determinato e finito, privo di esistenza inerente, ogni essere vivente, caratterizzato da bisogni, mancanze, insoddisfazioni, mostra di essere dipendente da condizioni esterne: la vita si nutre di vita sia in senso materiale che simbolico e ogni esistente viene a trovarsi in competizione con gli altri (v. in M. Eliade, *La prova del labirinto*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1979, p. 112 ss., il significato del sacrificio di sangue, da quando l’uomo del neolitico ha compreso la sua tragica condizione che richiede che egli debba uccidere per vivere, avendo elaborato la credenza che ogni creazione implichi un transfert magico di vita, una proiezione della vita della vittima nell’opera che si vuol creare e quindi che qualsiasi vita comporti la morte di altre vite; in E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell’Orestea di Eschilo*, Milano, Rizzoli, 1985, p. 11: «per i più antichi pensatori greci, e quindi anche per Eschilo, ogni cosa è un’Erinni: maledice ed è maledetta, vendica e ci si vendica di essa, punisce ed è punita. Ogni cosa — uomo, pietra, animale, acqua, aria — esiste solo se impedisce ad altre di esistere. Solo se costringe altre a rimanere e a diventare niente»; in Sartre, la categoria della *rareté*). In un essere desiderante come l’uomo i desideri soddisfatti sono sempre in numero minore della loro totalità, per cui il corso dell’esistenza è accompagnato dal dolore per la solitudine del desiderio, per il decadimento e la perdita delle situazioni positive della vita, per la previsione del riassorbimento nell’oscurità dell’assoluto non-essere, radice di tutte le possibili angosce, in ultima analisi declinazioni o metafore del fondamentale terrore della morte. Caratterizzata da una spinta autopoietica, affermativa ed espansiva, la vita tende a durare consumando vita e a persistere attraverso la produzione di altra vita (ri-produzione, pro-creazione), perpetuando la propria condizione e dando nutrimento a un sentimento di immortalità pur nella consapevolezza della finitezza, in una contraddizione che si rivela insanabile se si rimane sul piano della mera fenomenologia della sofferenza individuale.

Tra le conseguenze della dichiarata identità del Nirvana col samsara dobbiamo qui evidenziare la fine della trascendenza (l’Assoluto separato), la insopprimibilità del dolore (il samsara è presente nel Nirvana) e la irredimibilità del singolo separato, costitutivamente insufficiente e transeunte, gettato in una realtà che sembra agire incurante di lui, per fini incomprensibili e seguendo, semmai, la legge dei “grandi numeri”. Schopenhauer, a tale proposito, vedeva l’origine di questa contraddizione nel fatto che la coscienza immediata risiede nell’individuo, mentre la sua “intima essenza” risiederebbe nella specie: la natura, «libera da quell’illusione cui va soggetto l’individuo, è tanto attenta alla conservazione della specie, quanto è indifferente alla morte degli individui: questi ultimi sono, per essa, sempre e soltanto mezzi, mentre quell’altra è il fine. […] Se dunque la nostra madre comune espone, così alla leggera, i suoi figli a migliaia di pericoli, senza proteggerli, è solo perché sa che essi, quando cadono, ricadono nel suo grembo, dal quale sono nati, e che quindi la loro caduta è soltanto un gioco». Di qui, visto che anche noi siamo la natura, la considerazione che «se solo potessimo vedere la cosa abbastanza a fondo, daremmo ragione alla natura e considereremmo la morte e la vita altrettanto indifferenti, quanto le considera la natura» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it., Milano, Mondadori, 1992, pp. 1370 e 1356). Ma, essendo proprio questa separatezza della coscienza soggettiva dalla Natura la caratteristica peculiare dell’essere umano, l’esistenza di questo si svolge su un piano differente da quello dell’esistenza extraumana, «quasi su un piano distaccato e sovrapposto a quello dell’esistenza naturale: la particolare maniera umana di mettersi *di fronte* alla ‘natura’, come presupposto di tutte le forme tipicamente umane della vita, costituirebbe il contrassegno permanente ed infallibile dell’appartenenza a quel piano riservato ed esclusivo» sul quale si è costruita tutta la storia della cultura (v. A. Brelich, *Il cammino dell’umanità*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 54-61). Come, dunque, affrontare il male, il negativo e, soprattutto, la morte, possibilità dell’impossibile? Se la soluzione dell’estinzione (del soggetto e del cosmo) si riassume nella uscita dalla vita e dal mondo, realizzando in tal modo la fine del determinato, della separatezza e del dolore da essi indisgiungibile, nella prospettiva del buddhismo Mahayana non è consentita nessuna “uscita” e non può essere operato nessun rifiuto del fenomeno, visto, anzi, come rivelazione del sacro o “ierofania” («C’è una sola, pura Realtà, non c’è nessuna entità al di fuori di essa», *Endon Shikan*). Se l’uomo è parte della Realtà o, come è stato detto nei termini della tradizione giudaico-cristiana, è fatto a immagine e somiglianza di Dio (l’uomo come libro in cui leggere Dio), possiamo ritrovare in noi i caratteri di dualità/ambiguità (compresenza di positivo e negativo) di tutta la Realtà e assumerci, con l’ulteriore “tratto” di somiglianza costituito dalla creatività, la responsabilità di portare alla luce, nel finito, nel fenomenico, nel mondano, l’oscura “originaria” *coincidentia oppositorum*: il samsara visto nella sua identità col Nirvana diviene la non-dualistica rivelazione del totalmente “altro” nel totalmente “dentro” e “qui”. Chi ha capito che «gli opposti si possono “naturalmente” unire in modo da non divergere e non essere più in conflitto tra loro, ma in modo tale che si completino vicendevolmente e diano forma e significato alla vita, non trova più difficile concepire l’ambivalenza nell’immagine di un Dio-natura o di un Dio-creatore. Al contrario, capirà allora il mito della necessaria incarnazione di Dio — l’essenza del messaggio cristiano — come il proficuo confronto dell’uomo con gli opposti e la loro sintesi nel “Sé”, la totalità della sua personalità. Le inevitabili contraddizioni interne nell’immagine di un Dio-creatore possono essere riconciliate nell’unità e nella totalità del “Sé” come *coniunctio oppositorum* degli alchimisti o come *unio mystica*. Nell’esperienza del “Sé” non sono più, come prima, gli opposti Dio e uomo, che sono riconciliati, ma piuttosto gli opposti che sono all’interno dell’immagine di Dio stesso. È questo il significato del “servizio divino”, del servizio che l’uomo può rendere a Dio, affinché la luce possa emergere dalle tenebre, e il creatore possa divenire conscio della Sua creazione e l’uomo di sé stesso» (Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 397). Poiché «la nostra psiche è costruita in armonia con la struttura dell’universo e ciò che accade nel macrocosmo accade egualmente negli infinitesimi e più soggettivi recessi dell’anima» (p. 394), quel che l’uomo concilia in sé concilia nel mondo e, attraverso la coscienza, «prende possesso della natura, in quanto riconosce l’esistenza del mondo e, in certo qual modo, lo conferma al Creatore. Con ciò il mondo diventa mondo fenomenico, perché senza una riflessione cosciente esso non esisterebbe» (p. 397). Tuttavia, senza una presa di distanza e senza un qualche elemento di “disapprovazione” della realtà del mondo così com’è, non ci sarebbe spazio per creazione, contemplazione, compassione, ma solo per una inerte e passiva complicità o, nel caso migliore, per quella negazione della Volontà auspicata da Schopenhauer. La “condizione umana” viene, dunque, a rivelare la sua natura paradossale poiché la presenza della coscienza introduce una rottura di livello, una sorta di discontinuità nel mondo (posto che si possa parlare di una realtà pre-categoriale, indipendente dalla coscienza, cosa che ha portato alla formulazione del cosiddetto “principio antropico”), con il realizzarsi della possibilità, accanto ai fatti, dell’esperienza dei fatti e dei vissuti (di gioia e di dolore), del giudizio e del valore. Ontologicamente parte del mondo, interno a esso, ma conoscitivamente ed eticamente “esterno” nelle motivazioni, nel giudizio e nella capacità creativa di valore, l’uomo, viene a trovarsi perennemente in bilico nella sua condizione di “osservatore partecipante”. La com-prensione che il soggetto “intensificato” cercherà di operare sarà dunque un prendere insieme l’Assoluto e il relativo, l’eterno e il contingente, la totalità e il frammento, intra-vedendo proprio nella contraddizione la possibile unità redentiva. Tra il silenzio dell’estinzione e il grido del desiderio e del dolore, alternativa alla possibile follia sarà la consapevolezza presente nelle “risposte” creative (del racconto, del gesto, dello sguardo, in una creatività che ha il valore di Realizzazione dinamica della Vacuità) di *eccedenza* (ciò che è oltre il limite, verso la Vita aperta) e di *eccellenza* (perfezione del sentire, dell’agire, del vedere) che caratterizzano l’esperienza:

* estetica: di fronte al rischio del caos e del disordine, va al di là delle distinzioni rimanendo nel determinato, trascendendolo e “illuminandolo”, in un “racconto”, in grado di trasformare in destino gli accadimenti e le piccole storie individuali, assegnare valore anche alle tessere grige del mosaico, riscattare in un disegno significativo il monotono fluire di giorni sempre uguali e redimere il frammento “insignificante”. Nella parola, sottolinea la tradizione ebraica, c’è l’eco dello spirito di Dio e un’apertura alla trascendenza, perché parliamo con quel soffio divino che è stato insufflato in noi: se, prima di nascere, “sapevamo” tutte le parole (unità originaria), l’angelo che è venuto a toccare la nostra bocca alla nascita ce le ha fatte dimenticare, per cui dobbiamo impegnarci per ricordarle e renderle operanti nell’attualità della vita (conquista attraverso l’esperienza), costruendo un rapporto inesauribile tra parte bianca (l’illimitata potenzialità) e parte scritta del testo (il significato ritrovato) — v., analogamente, la reminiscenza platonica. «Colmo di meriti, ma poeticamente, l’uomo dimora su questa terra» (F. Hölderling, *Tutte le liriche*, tr. it., Milano, Mondadori, 2001, p. 347): tutto quanto l’uomo fa con le sue opere è meritato con la propria fatica, ma — osserva Heidegger commentando questo verso — non «tocca l’essenziale del suo abitare su questa terra, tutto questo non arriva al fondamento dell’esserci dell’uomo. Questo è, nel suo fondamento, “poetico”. Ma noi ora intendiamo la poesia come il nominare che istituisce gli dèi e l’essenza delle cose. “Abitare poeticamente” significa: stare alla presenza degli dèi ed essere toccati dalla vicinanza essenziale delle cose» (Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, tr. it., Milano, Adelphi, 1988, p. 51);
* etica: a fronte della discrepanza tra Vita universale e realtà della singola vita umiliata e sofferente, con l’azione non-egoica (nel dono di sé, nella cura, nella mitezza e nella misericordia, nell’impegno senza attaccamento ai frutti dell’azione) è possibile operare parziali, anche se insufficienti, riscatti, i soli che ci siano consentiti, restituendo dignità a coloro che hanno subito i soprusi del dolore, della sconfitta, del martirio (azione del bodhisattva, v. oltre). Pur rimanendo profondamente vero che «bene e male non sono altro che prolungamenti ideali e astrazioni dell’agire, e appartengono tutti e due al chiaroscuro della vita» e che «non esiste alcun bene dal quale non possa sorgere un male, e nessun male dal quale non possa sorgere un bene» (Jung, *Opere*, XII, p. 34), la “compensazione” può — forse — avvenire su scala transindividuale, mentre al di là delle ingannevoli pacificazioni proposte da venditori di merci spirituali adulterate, l’esperienza del dolore, nelle vite divise e rifiutate o quando il coltello dell’assassino sia stata l’ultima parola (v. Horkheimer), rimane insopprimibile e irrisarcibile. La compassione verso il dolore (in ultima analisi, sempre innocente) esprime, infatti, il rifiuto della complicità col male e la presa di distanza dalla sua origine, non consentendo una ingenua identificazione (propria della «coscienza pre-tragica», Jaspers) con una strutturazione del mondo concepita in maniera da risultare inaccettabile per la coscienza morale. È proprio lo sviluppo della coscienza *che* genera la contraddizione, contraddizione che produce, nella coscienza morale, l’esigenza del sovvertimento (o, forse, del completamento) delle leggi del mondo pre-umano. Pur nella consapevolezza che in questo mondo “le cose sono come sono”, la coscienza ha maturato nella storia l’esigenza che tutto dovrebbe essere diverso [*v. infra* POSTILLA 12]. Anche quando Dio venisse concepito come amore, egli — come Jung ci avverte — sarebbe amore in *quanto* *complexio oppositorum*, «come un tutto superiore a una singola cosa, unico e indivisibile» (Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 414), e non come *summum bonum*, ben note essendo le difficoltà in cui incorrono le concezioni che cercano di conciliare onnipotenza e bontà di Dio, da un lato, male e sofferenza, dall’altro. La considerazione junghiana sopra riportata merita, infine, una riflessione in quanto essa può configurarsi come un antidoto alla tendenza/tentazione alla assolutizzazione del negativo e del male. Se parliamo di «male assoluto», come viene spesso fatto, ad es., in riferimento ai campi di sterminio o di lavoro forzato (*gulag*), possiamo rischiare di escludere il male dal giudizio e dalla sfera dell’azione umana, mentre la affermazione della «banalità del male» (H. Arendt) consente di non isolarlo totalmente dal bene e a noi di non operare un rifiuto “assoluto” del mondo con la conseguente paralisi dell’azione morale impegnata proprio a trasformare il negativo in positivo;
* conoscitiva/contemplativa: attraverso la conoscenza del comportamento anche di una particella elementare o del funzionamento di una singola cellula, nelle indagini sulle galassie o sulla memoria, nella ricostruzione storica o nei progetti, è possibile svelare qualche “pensiero di Dio”, qualche aspetto del mistero della Legge che governa la realtà attraverso il possesso anche di un “dettaglio” (secondo il paradigma olografico si ritiene, anzi, che nel frammento sia possibile leggere la totalità). Lo studio diviene preghiera e procede con una riflessione continua su come il Dharma si è espresso nella realtà, nella storia e nei pensieri degli uomini. Essere nel mondo buddhico della contemplazione significa poi assumere la realtà nei e coi suoi opposti, senza rifiuto e senza consenso, realizzando una «seconda innocenza» (Ricœur), una innocenza che sa, che tolga il lamento anche se non il patimento, vivendo non-dualisticamente il dualismo e consenta di affermare con Camus: «C’è la bellezza e ci sono gli umiliati. Per quanto difficile possa essere, io vorrei essere fedele a entrambi», *L’estate*, in *Opere*, tr. it., Milano, Bompiani, 1996, p. 1009 s.). In particolare, la contemplazione equanime della sofferenza permette, attraverso distanziamento e disidentificazione, di osservarla in una prospettiva nuova che consenta: l’interruzione degli automatismi distruttivi, l’utilizzazione di tutti gli spazi di libertà di scelta disponibili, la riduzione dell’avversione che aggiunge sofferenza a sofferenza, la utilizzazione del patimento per la costruzione della “saggezza tragica”, consapevole della ineliminabilità del dolore. Nella tradizione rabbinica, si dice che i rabbini sono intenti a svolgere una interpretazione infinita della Torah, cioè dei pensieri di Dio, mentre Dio, per parte sua, è intento all’ascolto delle interpretazioni dei rabbini: identità tra preghiera, riflessione, pensieri di Dio/Dharma; e l’insegnamento Tendai («Il nostro corpo-mente individuale permea la Realtà universale», *Endon shikan*) illustra con altre parole la stessa corrente “ascensionale”.

Caratteristica (e fascino) di un comportamento che, pur non accettandole, “assuma” le contraddizioni insuperabili dell’esistenza, sembra, nella fenomenologia sopra riassunta, quella in grado di costruire un sapere della precarietà, capace di usare il limite contro il limite, il mezzo contro il mezzo, il fine contro il fine: non c’è, infatti, creazione estetica senza disordine e caducità preesistenti (la musica e il cinema sono costruiti sull’impermanenza e lo svanire delle forme; la danza usa e sfida la gravità; il racconto nasce dalla lotta tra memoria e oblio); le ingiustizie e le sofferenze alimentano la compassione; l’eroe greco fa della “bella morte” lo strumento dell’immortalità nella memoria del canto epico; la conoscenza, nella misura in cui disvela, “consuma” ignoranza e produce nuove domande. In altre parole, l’unica assolutezza che possiamo concepire e che ci è dato esperire non è di natura ontologica, ma gnoseologica: quella che si esprime nella breve eternità di una musica o nella circoscritta infinità di un sorriso.

«Egli ha messo la nozione dell’eternità nel loro cuore», sentenziava il *Qoèlet* (3, 11), e Freud poteva «affermare che non c’è nessuno che in fondo creda alla propria morte, o, detto con altre parole, che nel suo inconscio ognuno di noi è convinto della propria immortalità» (*Opere*, VIII, p. 137). Ma, sempre dalla equivalenza di Nirvana e samsara, dobbiamo esprimere e acquisire coscienza della precarietà come condizione per costruire un altro sapere, facendo esplodere la contraddizione tra desiderio di immortalità, o esigenza di durare, e intrinseca dinamicità e transitorietà della vita, acquisendo la consapevolezza che la “vita eterna” è soltanto un ossimoro (poiché l’eternità, “fissandola”, ucciderebbe la vita, come accade per i “preparati” anatomici). Superata «l’emozione prossima allo sgomento» (Rilke; e v. Hui-neng: «Meditazione è vedere dall’interno la natura originaria e non divenire confusi»), potremmo dire, con Rilke, «ciò che, infine, ci custodisce è il nostro esser-senza-protezione», avvolti come siamo dal mistero del dolore, dell’amore e della morte («Non si spiega la pena, l’amore non s’impara e ciò che ci sospinge alla morte è nelle tenebre avvolto», Rilke, *Sonetti a Orfeo*, I, 19), «ma resta il canto che nomina la Terra» (Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it., Firenze, La nuova Italia, 1982, p. 253) e la consapevolezza che «per quanto ci è dato conoscere, l’unico significato dell’esistenza umana è di accendere una luce nelle tenebre del puro essere» (Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni,* cit., p. 384). Figli di un mondo così costruito, non possiamo, tuttavia, concepire mondi totalmente diversi e tutte le utopie o le descrizioni dei Paradisi risultano sempre opera dell’animale terrestre, analogamente alla condizione dei pesci che, con ogni probabilità, non sanno di vivere nell’acqua e non possono immaginare un mondo “asciutto”. Dobbiamo constatare che il determinato comporta separazione, la separazione dualismo, il dualismo sofferenza; ma, pur non potendo comprendere perché il reale sia organizzato secondo questa legge, possiamo e dobbiamo agire, in un proficuo confronto con gli opposti e tendere alla loro sintesi nel “Sé”. Dobbiamo, in altri termini, supporre dentro di noi una disposizione interiore alla Totalità che spinge a percorrere un cammino individuativo in cui possano trovare espressione il valore di redenzione individuale e quello di realizzazione transpersonale della pienezza divina.

Il tragico postmoderno non consente più all’uomo di affidarsi alla divina provvidenza (per la radicale, insuperabile ambiguità della Realtà/Volontà ultima) né agli dèi (la tragedia greca riposava sulla già avvenuta vittoria degli dèi olimpici dell’ordine sulle divinità del caos, sconfitte e relegate nel Tartaro; *v. infra* POSTILLA 7) né all’ingenua arroganza positivistica (scientifica e sociale), ma lo costringe a vivere la contraddizione di essere, da un lato, insostituibile costruttore di valore, dall’altro (come individuo), irredimibilmente limitato, effimero, continuamente esposto alla verifica della radicale fragilità dell’esistenza. Il compito di “completamento” della Realtà verrà svolto, innanzitutto, portando a termine il personale compito di “individuazione” (individuazione realizzata attraverso differenziazione, integrazione, compimento; conquista del senso della propria esistenza e “pagamento del debito” contratto nascendo, a fronte della infinita improbabilità della propria esistenza individuale), rispecchiando Dio/Realtà col proprio specchio personale, per assicurare una ricca molteplicità di immagini che non estenui la Realtà in una vuota, inutile, perpetua ripetizione (cfr. il racconto chassidico in cui si riferisce del Maestro Sussja: «Prima della fine rabbi Sussja disse: “Nel mondo a venire non mi si chiederà: Perché non sei stato Mosè? Mi si chiederà: Perché non sei stato Sussja?”», M. Buber, *Storie e leggende chassidiche*, ed. it., Milano, Mondadori, 2008, p. 791), in un processo ove conquista dell’identità e conquista della realtà (contro l’indistinzione e il caos) vengono a coincidere. Così facendo, l’individuo, nella sua dignità di buddha/illuminato, offre il proprio contributo alla creazione di una società dello Spirito, si pone in comunicazione coi vicini e coi lontani, supera le costrizioni dello spazio e del tempo, ridà voce ai morti.

L’uomo consapevole, nella cui rivolta è purtuttavia celato un consenso, si rivela essere non uno straniero ma un agente dell’unica, ultima Realtà, che non esclude dunque i valori (come vorrebbe il nihilismo), ma ne affida l’affermazione e la custodia alla creativa e sofferente condotta umana. In questa prospettiva, la teoria buddhista delle dieci sfere di esistenza diviene un modo di rappresentare l’azione paradossale che, radicata nella realtà così com’è, esprime nella creatività il disagio per quanto al mondo manca e la “nostalgia” di quanto di positivo può in esso, sia pure precariamente, essere presente (mondo della sofferenza e mondo della beatitudine, della compassione e della contemplazione), proprio come vuole l’affermazione della compresenza dei differenti mondi/stati psicologici (v. l’estetica del *mono-no-aware*; *Bellezza e tristezza* di Kawabata Y., etc.). Se è la consapevolezza del soggetto “intensificato” che “fa esistere” il mondo, assumendolo nelle sue contraddizioni, prendendo insieme — com-prendendo, nel simbolo (da *symbàllo* = unisco) e nelle forme “aperte” all’infinito — il positivo e il negativo, il limitato e l’illimitato, il transeunte e l’eterno, sarà ancora lì che potrà essere realizzato quell’Assoluto, tanto irraggiungibile se concepito come il lontano e separato “totalmente altro”, tanto vicino, totalmente incluso e totalmente dentro se visto, invece, come Assoluta assolutezza o Universale concreto. Nell’insegnamento Tendai che dice: «il Buddha ha aperto i tre e rivelato l’uno, aperto il vicino e rivelato il lontano, aperto il breve e rivelato il lungo» o, nella consapevolezza di Fedra (J. Racine), che afferma: «Viene da più lontano il male mio», sembra dunque già aperto un varco liberatorio e indicata una germinale nuova forma di religiosità. Il male, di cui cerchiamo invano di comprendere le cause vicine e le origini prime, ci conduce lontano dall’io abituale e separato (il “costruttore”!), ci riporta al Mistero, alla «forza superiore che agisce nella nostra vita» (Jung, *Jung parla*, tr. it., Milano, Adelphi, 1995, p. 317), della quale, attraverso quel processo di cosmizzazione dell’esperienza di cui parlava Eliade, viene percepita l’espressione nell’unità di questo e di quello, del Tutto che è qui, ora (*ichinen sanzen*). Abbiamo chiesto, nel santuario e nella festa, templi dello spazio e del tempo, di poter contemplare il sacro «in quello» — secondo le parole di F. Rosenzweig (*La stella della redenzione*, tr. it., Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 434 s.) — «che doveva essere una porzione di sovra-mondo dentro al mondo, una vita al di là della vita. Ma ciò che Egli mi ha dato a contemplare in questo al di là della vita non è nulla di diverso da ciò che mi era concesso percepire nel mezzo della vita». Sulla porta del tempio sono scritte le “parole”, sulla porta che ora, per un percorso all’inverso, «dal misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l’esterno. Ma verso che cosa si aprono allora i battenti di questa porta? Non lo sai? Verso la vita».

**Estinzione**. Abbiamo visto come, secondo la tradizione Hinayana, il Nirvana definitivo, senza residui, possa essere raggiunto solo dopo la morte, con la liberazione dal corpo, soggetto alla coproduzione condizionata e al dolore. I seguaci del Mahayana hanno, a volte, deriso tale insegnamento (che «annienta la coscienza e incenerisce il corpo», mortifica chi è in vita e promette/minaccia una continuazione di vita ai morti), ma hanno troppo spesso lasciato in ombra il tema dell’estinzione, con il conseguente tentativo di esorcizzare — attraverso l’*escamotage* della trasformazione (considerata secondo varie modalità: metamorfosi, rinascita, palingenesi, riciclo) — la dissoluzione e la perdita del singolo oggetto fenomenico (persona compresa) nella sua irripetibile, ancorché volatile, identità. Nella riproposizione di un atteggiamento riduzionistico, la perdita delle qualità più “elevate” viene, infatti, camuffata con l’affermazione della continuità dei “componenti” di livello “inferiore”.

Nell’insegnamento Mahayana, raggiunto il risveglio come comprensione della vera natura dei fenomeni e del mondo, attraverso l’opera (estetica, etica, conoscitiva) viene effettuata una donazione di senso e ottenuto un riscatto della sofferenza non attraverso la sua eliminazione, ma attraverso un cambiamento della sua qualità, realizzando quel che possiamo chiamare il non-soffrire di soffrire. Jung mostra di avere ben compresa la differenza tra le vie dello sviluppo spirituale percorse in Occidente e quelle dell’Oriente “nihilista”. È ben noto che, parlando dello yoga (ma il discorso ha, ovviamente, una ben più ampia portata), egli dicesse: «Il mio atteggiamento critico di rifiuto nei confronti dello yoga non significa affatto che io non consideri questa conquista spirituale dell’Oriente una delle cose più grandi mai create dallo spirito umano. Spero che dalla mia esposizione risulti con sufficiente chiarezza che la mia critica investe esclusivamente l’uso dello yoga da parte dell’occidentale. In Occidente, lo sviluppo spirituale ha seguito vie del tutto diverse da quelle dell’Oriente, preparando un terreno oltremodo sfavorevole alla pratica dello yoga» (*Lo yoga e l’Occidente*, 1936, in *Opere*, vol. 11, p. 548). In una lettera dell’anno seguente indirizzata al filosofo indiano V. Subrahmanya Iyer, egli ribadiva come le due vie si distinguano proprio nel diverso approccio alla sofferenza: «Cerchiamo continuamente di sfuggire alla sofferenza. Lo facciamo in un milione di modi diversi e nessuno di essi ha completo successo. Giungo perciò alla conclusione che una cosa fattibile sarebbe cercare di trovare per lo meno un modo per rendere la gente capace di sopportare la sofferenza che è la sorte inevitabile di ogni vita umana. Chiunque conquista almeno la tolleranza alla sofferenza, ha già realizzato un compito quasi sovrumano» (*Lettere, I, 1906-45*, tr. it., Roma, Ed. Magi, 2006, p. 274). Su cosa poi significasse per lui “sopportare” si chiarisce nel ricordo, riferito dal prof. Walter Uhsadel, di un colloquio, avvenuto nel 1938 nella casa di Jung a Küsnacht, durante il quale Jung indicò una immagine della crocifissione dicendo: «Vede, questa è la cosa decisiva per noi». Quando il prof. Uhsadel gli chiese perché avesse detto così, Jung rispose: «Vengo or ora dall’India, lì ho riscoperto questo. L’uomo deve riuscire ad affrontare il problema della sofferenza. L’uomo orientale vuole sbarazzarsi della sofferenza togliendosela di dosso. L’uomo occidentale tenta di reprimere la sofferenza per mezzo di droghe. La sofferenza dev’essere invece superata, ed è superata solo sopportandola. Questo lo impariamo solo da Lui» e così dicendo indicò il crocifisso (*ivi*, p. 275): Gesù, dunque, non come liberatore, ma come icona del martirio (v. il film *The Passion of Christ* di Mel Gibson).

Se non ci si vuole ritirare dalla vita al fine di sconfiggere il dolore, se non si vuole — potremmo dire — essere “salvati a morte”, esso deve venire affrontato come parte della vita: “sopportare”, dunque, la sofferenza per sostenere la vita (o, come Jolanda Jacobi in una intervista in francese diceva, occorre sup-*porter* la sofferenza al fine di *porter* la vita). Pertanto, «dobbiamo lasciare alla sfera delle illusioni la possibilità di una redenzione totale dal dolore di questo mondo. Dopo tutto, la vita umana di Cristo, che ha valore di modello simbolico, non culmina in una beatitudine appagata, ma sulla croce. (È un fatto singolare che materialismo razionalistico e un certo cristianesimo “giocondo” si tendano fraternamente la mano in un finalismo edonistico). Il fine importa soltanto come idea, ma essenziale è l’Opus che porta al fine: esso conferisce alla durata della vita un senso, per conseguire il quale confluiscono correnti “destre e sinistre” e cooperano coscienza e inconscio» (*Op*. XVI, p. 210).

Il prezzo da pagare per questo tipo di riscatto è costituito da un’attività vitale che non può consentire soste, per cui, quando questa venga imposta dai limiti della condizione esistenziale, assistiamo al decadere della qualità dell’esperienza e alla crudezza del dolore “inutile”. Il decadimento del corpo invecchiato, la malattia, l’esaurirsi della forza vitale non consentono né di riposare sulle acquisizioni realizzate (v., ad es., l’esemplare parabola esistenziale di Maria Callas) né di costruire una propria estetica-etica-contemplazione del vomito o della colica, della tosse o della depressione (come ben sapeva Marguerite: «il delirio e la tosse si dividevano il resto della mia povera esistenza», A. Dumas f., *La Dame aux Camélias*). Proust (che sembra riecheggiare il *Piccolo discorso sulla vacuità*!) aveva pensato alla creazione letteraria come a una forma di “adorazione perpetua”, ma doveva riconoscere che «non c’è estasi durevole in questo mondo» ed Eliade, osservando che «ogni essere umano, volente o nolente, porta nella sua anima la nostalgia della perfezione» (*Il mito della reintegrazione*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1989, p. 89), affermava che l’esperienza della Totalità «non può essere realizzata dall’uomo che per un breve periodo. Proprio come il sacerdote che non può “sopportare” la vicinanza della divinità se non temporaneamente e, proprio come l’androginia rituale che non si realizza se non per alcuni istanti, in occasione delle grandi feste collettive, così l’amore, nel cui atto riconosciamo la nostalgia dell’androginismo, non può durare che un attimo. La realtà assoluta è impossibile da sopportare nell’attuale condizione umana» (*ivi*, p. 88), parole che riecheggiano quelle del Poeta: «Giacché non sempre un debole vaso li [gli dèi] può contenere, solo a momenti l’uomo sostiene la pienezza divina» (F. Hölderling, *Tutte le liriche*, cit., p. 929).

Compiendo un ulteriore approfondimento nell’inesauribile spessore del suo essere, l’*homo religiosus* riconosce la sua appartenenza a un livello di realtà estremo, misterioso e ineffabile, a cui lo riconduce quel vissuto di nostalgia di Totalità, nostalgia del totalmente altro, ove nostalgia può essere molto di più di una metafora, perché cosa inscritta nella profondità della mente che ha potuto, in qualche modo, “esperire” la pienezza, la perfezione e la pace del pre-fenomenico e del pre-temporale. Si evidenzia, a questo punto, la necessità di riflettere sulla troppo sottovalutata “pulsione di morte” freudiana e sulla nostra appartenenza anche a Notte, Nulla, *Thànatos* o sul fatto che, per tutti quelli che seguono la tradizione ebraico-cristiana, siamo sostanziati di nulla e dunque «siamo soltanto questa maschera, […] dal momento che Iddio crea l’essere dal nulla» (Y. Bonnefoy, *Roma, 1630*, tr. it., Torino, Aragno, 2006, p. 193). [*v. infra* POSTILLA 11].

Molte, o forse tutte, le tradizioni religiose hanno proposto una visione dell’Assoluto o Realtà ultima come *coincidentia oppositorum*, trascendenza di tutti gli attributi, unione dei contrari, superamento di ogni lacerante conflittualità. Il simbolo cosiddetto di *yin* e *yang* o del Tao indica una unità realizzata attraverso una integrazione dinamica delle parti, attraverso il movimento che unifica, nel “vuoto mediano”, gli opposti luce e ombra, cielo e terra, materia ordinaria e antimateria, sacro e profano, maschile e femminile, e via enumerando. Eliade sottolinea il profondo significato dei miti che offrono una rappresentazione della duplicità divina: «Tutti questi miti ci offrono una duplice rivelazione: 1) manifestano, da una parte, la polarità di due personalità diverse, uscite da un solo e unico principio e destinate, in parecchie versioni a riconciliarsi in un *illud tempus* escatologico; 2) d’altra parte, la *coincidentia oppositorum* nella struttura profonda della divinità che si presenta successivamente o contemporaneamente benevola e terribile, creatrice e distruttrice, solare e ofidia [=manifesta e virtuale], ecc. In questo senso il mito rivela, più profondamente di quanto potrebbe rivelarlo la stessa esperienza razionalista, la struttura stessa della divinità, che si pone al di sopra degli attributi e riunisce tutti i contrari. Che una simile esperienza mitica non sia aberrante, ce lo dimostra il fatto che essa si integra pressoché universalmente nell’esperienza religiosa dell’umanità, anzi in una tradizione rigorosa come quella giudaico-cristiana. Jahvè è insieme buono e collerico; il dio dei mistici e dei teologi cristiani è terrificante e mite, e da questa *coincidentia oppositorum* sono partite le più audaci speculazioni di uno pseudo-Dionigi, di Meister Eckardt o di Nicola di Cusa». Per avvicinarsi a questa unità «il neofita», dice ancora Eliade, «comincia tentando di “cosmizzare” tutta la sua esperienza, assimilandola ai ritmi che dominano l’Universo (Sole e Luna), ma, una volta ottenuta questa “cosmizzazione”, volge tutto il suo sforzo a unificare il “Sole” e la “Luna”, cioè ad assumere il Cosmo tutto intero; rifà in sé e per proprio conto l’unità primordiale precedente la Creazione; unità che non significa il caos della pre-creazione, ma l’essere indifferenziato nel quale tutte le forme sono riassorbite» (*Trattato di storia delle religioni*, tr. it., Torino, Einaudi, 1954, p. 433 s.), in una complementarietà degli esseri che “ricordano” la loro mescolanza originaria, nel loro refluire all’infinito all’indietro, dalla presenza alla latenza e all’indistinzione, come, al contrario, il loro fluire all’infinito in avanti, conduce dalla presenza alla latenza e di nuovo alla indistinzione. «Estremamente “stupenda” è la cosa che alle proprie spalle non ha nulla e che quando se ne va via si dirige verso il nulla» (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Milano, Rizzoli, 1977, p. 34).

La sfida sarà allora quella di vivere l’antinomia vita/morte, non oltre ma *nella* contraddizione, in cui la morte, conservando tutta la sua negatività (diminuzione assoluta, fine del piacere, del progetto, del significato, dell’identità) può tuttavia essere vissuta nella dignità di chi, rifiutando, da un lato, le rassegnate e complici accettazioni del male e, dall’altro, le consolanti promesse di redenzione o di rinascita (forme di dismisura e di *hýbris* estrema?), non offeso dall’offesa, sa guardare in alto, in una estrema tensione transpersonale e, sciogliendo l’evento nella rappresentazione, leggere nella fine l’ultima pagina della storia che, con la consapevolezza della propria esistenza, ha cercato di narrare. Conciliazione della vita e della morte come la conciliazione suprema e sottile: conciliazione con l’inconciliabile, contraddizione da vivere e oltrepassare. Ascoltiamo il prezioso suggerimento che Jung ci ha offerto in proposito: «I problemi più grandi e importanti della vita sono, in fondo, irresolubili; e non possono non esserlo, perché esprimono la necessaria polarità inerente a ogni sistema di autoregolazione. Essi dunque non potranno mai essere risolti, ma soltanto superati. Perciò mi chiesi se questa possibilità del superamento, e cioè di un ulteriore sviluppo psichico, non costituisse in genere il fatto normale, e se quindi il fatto patologico non consistesse proprio nel rimanere bloccati dentro o davanti a un conflitto. […] Molto spesso ho visto quanto facilmente alcuni individui superavano un problema nel quale altri fallivano completamente. Questo “superamento”, come lo chiamai in passato, risultava — come mi rivelò la mia esperienza successiva — da un innalzamento del livello della coscienza. Quando cioè nell’orizzonte del paziente compariva un ulteriore interesse più elevato e più ampio, il problema insolubile perdeva tutta la sua urgenza grazie a questo ampliamento delle sue vedute. Non veniva dunque risolto in modo logico, per sé stesso, ma sbiadiva di fronte a un nuovo e più forte orientamento dell’esistenza. Non veniva rimosso o reso inconscio, ma appariva semplicemente sotto un’altra luce, e diventava così realmente diverso. Ciò che a un livello inferiore avrebbe dato adito ai conflitti più selvaggi e a paurose tempeste affettive, appariva ora, considerato dal livello più elevato della personalità, come un temporale nella valle visto dall’alto della cima di un monte. Con ciò non si toglie alla bufera nulla della sua realtà, ma non le si sta più dentro, bensì al di sopra» (*Opere*, XIII, pp. 26-27). È il miracolo operato dalla consapevolezza, capace di contemplare la propria condizione finanche in un campo di sterminio, secondo la indimenticabile testimonianza di Primo Levi che, un giorno, al suonare della sirena del fine lavoro osservava: «Per qualche ora, possiamo essere infelici alla maniera degli uomini liberi» (*Se questo è un uomo*, in *Opere*, I, Torino, Einaudi, 1987, p. 76). La conciliazione con l’inconciliabile è il messaggio che dall’eroe greco (il quale, nel momento supremo, può affermare «tutto è bene») giunge fino al condannato a morte di A. Camus (che, al di là della speranza, può aprirsi «alla tenera indifferenza del mondo», un mondo che «nega senza collera», ricordandoci che il solo modo di farci amare dalla Vita è di amarla o, almeno, non odiarla) o a M. Duras (che, nel suo «Andiamo a vedere l’orrore, la morte» e «sono sola… ho paura», sa ancora dire: «Va bene, ho trovato le parole, bisogna chiudere la pagina», *C’est tout*, Paris, P.O.L., 1995). Non sopraffatto dalla coscienza della fine, non solo del mio ma della totalità del mondo, che si spegne col venir meno della centralità delle coscienze, questo estremo evento viene “assunto” (non passivamente accettato!) nella sua inevitabilità dalla mia consapevolezza e diviene il costante richiamo all’orizzonte che circoscrive il territorio della mia esistenza, e a cui posso solo contrapporre la parola che, nominando, trasforma, libera e trascende consentendo di affidare ad altri il compito di mantenere accesa e di custodire la luce della consapevolezza.

La dignità del morire verrà quindi a esigere anche il rispetto della soggettività della persona nel suo autonomo decidere i modi e i tempi del confronto e dell’“assunzione” della fine, in una estrema affermazione di consapevolezza e di libertà, contro l’arroganza dell’evento biologico della morte e nel rifiuto di situazioni e mezzi terapeutici inutili e costrittivi.

Abbiamo detto come, nel corso della vita, attraverso una inarrestabile creatività sia possibile esprimere, narrare, “godere” il Mondo nonostante il mondo, realizzare la *coincidentia oppositorum* nelle esperienze di pienezza mediante le “forme”, operare una sorta di uscita dalla transitorietà, dando un senso alla vita e alla sofferenza. Ma la creatività rimane pur sempre una occupazione (individualmente) tragica, a cui non va chiesto di superare i limiti invalicabili della malattia, della morte, del desiderio irreversibilmente frustrato. Nessuno può, infatti, scrivere da sé e per sé la propria ultima pagina: da qui, allorquando il fenomeno vitale giunge al suo termine, si leva l’appello che il morente rivolge all’altro, in un silenzio tanto più vero quanto più profondo, di farlo al suo posto, di prestargli la sua voce, nel più straziante degli anacoluti, in cui l’io narrante diviene un io narrato, in un estremo trascendimento del personale nella compassione transpersonale donatrice di senso. Quando R. Godel (1898-1961, medico e mistico), pose un giorno a un saggio indiano questa domanda: «Quando tutte le risorse della Scienza sono state esaurite, cosa si deve fare per aiutare l’ammalato?», la risposta che ebbe fu: «Muori per lui perché viva», dove “per lui” può significare assumere quella sofferenza, dare compiutezza a quella vita, inserire la “protesta” nel circuito della compassione, e “perché viva” diviene l’affermazione di un valore da inscrivere nella Realtà universale. La “consolazione” che l’antica letteratura (v. Cicerone, Seneca, Plutarco...) intendeva offrire a chi, ad es., era colpito dal dolore della perdita di una persona cara, può così aprirsi e generalizzarsi nella condivisione dell’esperienza della dimensione di “martirio” implicita non solo nelle vite spezzate e irrealizzate, ma anche nella ineliminabile finitezza che accompagna anche le più compiute realizzazioni di valore, per cui possiamo dire che ogni vita è, ad un tempo, compiuta e incompiuta.

Ricordiamo che il termine martire, da *mártus*, testimone (da una radice col significato di ri-cordare, è parola greca da Tertulliano latinizzata in *martys*, offerta al posto del corrispondente già disponibile *testis*), indica non solo l’atto del rendere testimonianza, ma anche le conseguenze di sofferenza e di morte che ne possono derivare. Martire, dunque (anche nella forma di martirio cosiddetta “passiva”), è molto di più di una semplice vittima, poiché accompagna la sua sofferenza con la consapevolezza di testimoniare una convinzione, esprimere una verità, affermare un valore. Come l’eroe romantico che sfidava il dolore dicendo «il dolore mi ha reso troppo forte perché io tema il dolore. Sopporterò, andrò fino in fondo, questo è il mio premio e la mia condanna» (F. Schiller, *I masnadieri*, II, 2), al martire è consentito di oltrepassare il dolore e perfino varcare la soglia estrema della morte, superandone il limite e assegnandole un senso. Ciò vale non solo per il credente in una remunerazione (celeste), da ricevere al di là della soglia, o per chi si sacrifica in cambio di una più terrena ricompensa nella imperitura memoria comunitaria, ma anche, e ancor più, per chi, “in cambio di nulla”, sottraendosi a ogni forma di scambio, superando rassegnazione e sconfitta, sia in grado di trasformare la “perdita del potere” nel “potere della perdita” (secondo un’espressione usata da E. Pace), in una suprema riaffermazione della soggettività. Esprimendo la coscienza del sopruso e affermando un valore “altro” rispetto alla Legge (di Dio, della vita, della società...), la mortificante esperienza di un dolore irredimibile, di cui non è dato superamento in nessuna possibile creatività e in nessun “racconto”, trova il suo “compimento” nell’unica “perfezione” accessibile a chi ha perso tutto e ha solo nella coscienza del martirio la estrema possibilità di rovesciare in una costruzione di volontà indipendente il massimo della soggezione. Dice il Vangelo, «Gesù, dando un forte grido, spirò» (Mc 15, 37): colui che, paziente, si era definito «mite e umile di cuore» (Mt 11, 29) eleva una protesta che diviene quella di tutti i martiri, non importa chi, non importa perché, non importa quando: perché tutti, perché viventi, perché sempre. Lui, che aveva cercato di addolcire il volto di Dio, entra anch’egli nel novero delle vittime, rinforzando così l’immagine della crudeltà divina. Quel grido non è una “caduta”, ma l’espressione compiuta del bagliore accecante di un estremo, non ulteriormente tematizzabile...

L’estinzione del soggetto, della vita, delle cose porta poi in sé anche un altro passaggio, che ci conduce a una ulteriore lettura della completezza, dell’eterno e della *coincidentia oppositorum*: quella della totale cancellazione del dolore (anch’esso impermanente!) che le religioni monoteistiche rimettevano alla bontà del Signore: «Sola nel mondo eterna, a cui si volve/ ogni creata cosa,/ in te, morte, si posa/ nostra ignuda natura;/ lieta no, ma sicura/ dall’antico dolor» (Leopardi, *Coro di morti*, in *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, dalle *Operette morali*). Tale prospettiva, della morte che spegne la vita e con la vita il dolore, potrebbe essere considerata pessimistica, ma riceve, invece, proprio dall’impermanenza e dal cambiamento, la sua giusta luce: «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione […]; è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s’annullerà» (Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Milano, Mondadori, 1992, p. 71). La coscienza è un/il valore e la coscienza presuppone la vita ma, quando la vita è sopraffatta dalla sofferenza e da costrizioni ineliminabili, allora la fine della vita diventa liberazione. In altre parole, quando l’uscita dal tempo non venga più consentita attraverso la “redenzione” operata dall’agire estetico-etico-conoscitivo, ecco che l’immersione nella dimensione “oscura” della vita, in una ulteriore ed estrema intimità con la Realtà ultima, diviene capace di offrire una insperata, definitiva dimensione salvifica, quella che per ora è “pregustata” nel “sonno ristoratore”, sineddoche della “morte amica” o del “sonno eterno”.

In questa prospettiva, lo stesso duplice impiego delle tecniche meditative di concentrazione e discernimento che porta all’Assoluto-Uno nella calma e all’Assoluto-Tutto nella consapevolezza dell’universale interrelazione, può essere letto come l’affermazione, da un lato, che nel negativo, nell’estinzione e nel silenzio della morte verrà, alla fine, a cessare ogni tensione, ogni conflitto sarà superato, ogni passione spenta, ogni dolore estinto; e che, d’altro lato, è nel discernimento che si attua la consapevole *coincidentia oppositorum*, attraverso il racconto che narra, la parola che nomina, lo sguardo che, contemplando, unifica.

Dal punto di vista dell’estinzione, potremmo pertanto concludere che la salute (con l’insaziabilità dei desideri) è, in certo modo, la malattia, mentre la malattia (con il ripiegarsi della vita su sé stessa fino all’estinzione e l’estenuarsi dei desideri e del dolore, con l’attuarsi non della rinuncia ma del disinteresse) è la cura. Da qui la tentazione che porta a far coincidere spiritualità e fuga dal mondo o, meglio, da questo mondo, al quale vengono contrapposti “altri” e migliori mondi. Nell’ultima sintesi, la contraddizione indica anche un suo possibile superamento: il sole, il sesso, la vita (il Mediterraneo) potranno essere unificati con la notte, l’amore, la morte (il Nord) e Don Giovanni potrà non essere più obbligatoriamente nemico di Tristano: due modi di creare e di morire, ancora un’occasione per “prendere tutt’e due”. Eliade, come abbiamo visto, ha sottolineato la tragicità intrinseca alla esperienza del sacro, non esitando a chiamare “maledizione” l’ineliminabile carattere di intermittenza delle esperienze spirituali, che — nonostante ciò — restano le uniche forme di “felicità” (pienezza) che ci è dato esperire, pur se accompagnate dalla malinconia che, nella loro caducità, portano con sé. «Evidentemente, l’androginia ottenuta ritualmente, in determinate circostanze (le cerimonie di iniziazione presso gli australiani, le feste della vegetazione, ecc.) non era che uno stato effimero; l’individuo tornava, in seguito, nella sua triste condizione umana, limitata da attributi e spezzata. Si cercava tuttavia la realizzazione di questo stato primordiale, anche se per poco tempo. D’altronde, in tutta la storia religiosa dell’umanità persiste, come una maledizione, questa discontinuità della sperimentazione del sacro. Nessun uomo può rimanere ininterrottamente nella sacralità. Perfino il sacerdote si crea una condizione spirituale del tutto particolare, quando compie un rituale o un mistero — e poi ritorna al suo stato di tutti i giorni, profano. Il “sacro” essendo totalmente diverso dal profano, non può essere sopportato dall’uomo in continuità. In alcuni testi indiani si dice che il brahmano che “non discende per tempo dallo stato sovrumano che gli crea il sacrificio”, è ucciso sul posto — è ucciso proprio dalla forza sacra che la sua povera natura creata, limitata non può sopportare» (*Il mito della reintegrazione*, cit., p. 88). L’uomo spirituale (o religioso o simbolico) è, dunque, “condannato” alla contraddizione di realizzare l’esperienza dell’Assoluto (sia pure nei limitati modi consentiti dalle condizioni dell’esistenza), ma di non poterne poi pienamente e completamente vivere.

Si inserisce, a questo punto, una riflessione ulteriore sul significato che può assumere l’esperienza della morte, considerando proprio il momento della morte. Al platonico “mito della caverna” o allo specchio paolino, che alludono alla nostra conoscenza imperfetta, potrebbe far riscontro, infatti, il mito di Tristano, consapevole che può far vivere l’amore solo consegnandolo all’eternità della morte o, meglio, al pensiero della sua eternizzazione nella morte. Il pensiero *nel* momento della morte è stato, non a caso, valorizzato da più parti, essendo ritenuto l’istante che può impegnare l’eterno: invocazione di Amida, richiesta di perdono a un Dio salvatore, idea di far vivere per l’eternità il mito di un imperatore prossimo all’inaccettabile sconfitta nel martirio del *kamikaze* giapponese, consapevolezza che «quello che conta è cosa facciamo quando stiamo per morire» (M. Barbery, *L’eleganza del riccio*, tr. it., Roma, Edizioni e/o, 2008, p. 313)... Esposto a quella che potremmo chiamare “scena primaria” metafisica (la visione dell’Assoluto), l’uomo spirituale, paradossalmente, *crea* nel tempo della vita e *conserva* nell’eternità della morte. Quando il saggio taoista osservava che il cielo e la terra si stavano separando, si impegnava a ricostituire l’armonia a partire dal proprio cielo e dalla propria terra. Affidando al pensiero *nella* morte le eternità incompatibili col tempo della vita, si può giungere a realizzare una forma di conciliazione con l’inconciliabile capace di dare ai fenomeni quella dimensione di compiutezza di cui essi sono — per definizione — privi, potendo soltanto “alludere” a un mondo di realizzata e stabile *coincidentia oppositorum*.

In questa stessa prospettiva può essere collocato il concetto greco della “bella morte” (*kalós thánatos*), di cui è stata svolta una penetrante analisi da Jean-Pierre Vernant. «È per il fatto che la morte è vissuta come qualcosa di mostruoso che la morte eroica è stata così idealizzata come soluzione vertiginosa e incredibile a una condizione umana segnata dalla mortalità», egli scrive. «Qualcuno che era in vita e che non è più, ecco l’assurdità, l’impensabile, la morte. Ed è quest’impensabile che bisogna evitare. Ecco dunque una soluzione alla condizione umana: trovare nella morte il mezzo di superare questa condizione umana, vincere la morte attraverso la morte stessa, facendo in modo di dare alla morte un senso che essa non ha, perché ne è completamente priva» (J.-P. Vernant, *La Mort héroïque chez les Grecs*,Nantes, Éditions Pleins Feux, 2001, p. 29). La “soluzione” greca è quella della morte gloriosa dell’eroe che cade in battaglia “nel fiore degli anni”, secondo il “modello” omerico («A un giovane tutto sta bene, quando giace ucciso da Ares e lacerato dal bronzo acuto; anche morto, è tutto bello [*pánta kalà*] ciò che si vede», *Il.*, XXII, vv. 71-73), modello rimasto affascinante nei secoli, come testimoniato da Orazio («*dulce et decorum est pro patria mori*», Orazio, *Carm*., III, 2) a Manzoni («O campi aperti! O sol diffuso! O strepito dell’armi! O gioia dei perigli! O trombe! O grida de’ combattenti! O mio destrier! tra voi era bello il morir», *Il Conte di Carmagnola*, V, sc. IV, vv. 232 ss.), a scrittori d’oggi (C. Mazzantini, *A cercar la bella morte*, Venezia, Marsilio, 1995) o, in un’altra cultura, dalla “via del guerriero” o *bushido*, riattualizzata dal misticismo della morte dei *kamikaze* giapponesi del XX sec. Cadere senza rimpianti, “puro e fresco” come un fiore di ciliegio, significava porsi al di là dei dualismi vita/morte, vittoria/sconfitta e collocare il proprio io nel transpersonale della Nazione e dell’Impero. Sia pure in termini meno “eroici”, anche la penna di un “moralista” come Chamfort (Nicolas de Chamfort, 1741-94) sentenziava il valore dell’intensità rispetto alla durata della vita: «Le passioni fanno vivere l’uomo, la saggezza lo fa soltanto durare».

Morendo giovane, l’eroe, primo, non incontra lo sfacelo della vecchiaia divenendo, da creatura effimera e mortale, simile agli dèi con la sua giovinezza “fissata” (nel senso che questo termine ha nelle tecniche anatomiche e istologiche) e resa imperitura proprio per il fatto di averla perduta con la morte; secondo, trattandosi di una morte eroica e non di una morte banale, egli sarà oggetto di una narrazione che gli assicurerà una memoria imperitura nel canto dei poeti. Ma la gloria, il canto, la memoria sono ancora affare dei vivi, per cui un terzo aspetto si presenta, difficile dire se del tutto assente nella visione greca o in essa “cifrata” e con essa compatibile. Vernant ricorda che in India invece di conservare le ceneri in un luogo preciso, con una stele che segni il punto e custodisca la memoria dell’estinto, «esse vengono gettate nell’acqua di un fiume dove le si disperde perché non sussista alcuna traccia di quel che il defunto è stato. […] In India occorre che tutto ciò che l’uomo ha realizzato sia disperso di fronte al Tutto, a un Assoluto che è nello stesso tempo un annullamento. Bisogna che il peso degli atti, della singolarità, dell’individuazione sia disperso. In India, quando un uomo sacrifica un animale o altro, fa bruciare lui stesso nel fuoco e tutta la sua azione consiste nel raggiungere quel momento in cui lui stesso si sacrificherà, lui stesso rientrerà in quella sorta di nulla cosmico dal quale non avrebbe mai dovuto essere separato» (*ivi*, p. 26 s.). Ma il punto qui più importante non è la concezione del soggetto e la sua estinzione, di cui si è già abbondantemente discusso, bensì la possibilità, per l’uomo “fissato” dalla morte, di un “trasferimento” di sé e della sua vita non più nella memoria di una comunità, dai limiti sia pure i più ampi, ma nell’Assoluto illimitato e imperituro, realizzando una sorta di “incarnazione” nel transpersonale che lo affranchi anche dalla “dipendenza” dei viventi e della storia.

Dunque, per l’*homme révolté*, che non vuole essere complice del negativo, delle iniquità e del dolore, l’esperienza della fine “imposta” («la morte è in un certo senso un’impostura» (G. Bataille, *L’esperienza interiore*, tr. it., Bari, Ed. Dedalo, 1973, p. 124) [*v. infra* POSTILLA 8]. può divenire l’occasione, quando vissuta con la massima consapevolezza, per realizzare la più paradossale delle *coincidentiæ*, la conciliazione con l’inconciliabile, che consegni all’eternità della morte ciò che, appartenendo a una dimensione “altra”, era stato possibile soltanto “intravedere” nell’intermittenza di un’esperienza costretta a fluire nel tempo.

**Atemporalità?** Eliade nelle sue indagini di fenomenologia della religione ha affermato che l’uomo religioso è dominato da un particolare terrore, il “terrore della storia”. È questo il vissuto che origina dal confronto col dolore, le calamità, la morte, che si dispiegano nel tempo e di fronte al quale nascono le domande religiose. Nell’*homo religiosus* è presente, infatti, una ribellione contro le iniquità e l’incompletezza dell’esistenza, che spinge a operare per controllare, circoscrivere e superare il negativo mediante un continuo riferimento a una realtà assoluta, radicalmente diversa da “questo” mondo, “totalmente altra” proprio perché costituita da un Tutto non-duale e quindi diversa da ogni aspetto del mondo ordinario, frammentato e dualistico. La storia è sventura e occorre fuggire e trascendere il “mondo”: poiché nel tempo avviene l’incontro col dolore, quando vediamo che «le cose sono ebbre di pianto» (Pascoli, *Nebbia*), nasce il tentativo di abolire il tempo e la storia per riscoprire il territorio del “totalmente altro”, il mondo veramente reale di fronte al mondo contingente ed effimero, pieno di contraddizioni e sofferenze (il samsara): dove non c’è movimento non c’è turbamento né patimento, dove niente è mosso niente è percosso e il dolore “rimosso”.

I miti delle origini, dell’età dell’oro, del peccato originale intendono narrarci la caduta *nel* tempo e le sofferenze di questo essere «che porta in sé e su di sé qualcosa di irreale e di non terrestre, che si svela nelle pause della sua febbrilità» (M. Cioran, *La caduta nel tempo*, tr. it., Milano, Adelphi, 1995, p. 18): ecco la nostalgia del Paradiso, il desiderio di Assoluto, l’esigenza del ritorno.

Ma inedita e singolare, perché fatta da un filosofo tacciato di pessimismo, E. M. Cioran (come Eliade anch’egli romeno in esilio), è la riflessione su un’altra “caduta”. Dice Cioran: «Dopo aver sciupato l’eternità vera, l’uomo è caduto nel tempo, dove è riuscito, se non a prosperare, per lo meno a vivere: la cosa certa è che vi si è adattato. Il processo di questa caduta e di questo adattamento si chiama Storia. Ma ecco che lo minaccia un’altra caduta, di cui è ancora difficile valutare l’entità. Questa volta non si tratterà più per lui di cadere dall’eternità, ma dal tempo; e cadere dal tempo significa cadere dalla Storia; significa, una volta sospeso il divenire, arenarsi nell’inerzia e nel languore, nell’assoluto della stagnazione […]. Imminente o no, questa caduta è possibile, anzi inevitabile […]. Allora, avendo perduto finanche il ricordo della vera eternità, della sua prima felicità, egli volgerà lo sguardo altrove, verso l’universo temporale, verso quel secondo paradiso da cui sarà stato bandito» (*ivi*,p. 129): sarà la costrizione, il decadimento del corpo, la vecchiaia e la previsione della morte, vera uscita dal tempo, con le sue nostalgie non più dell’Assoluto ma del relativo, di quelle (forse poche) “rose della vita” che tuttavia a noi è dato incontrare solo nel tempo e nella Storia.

Dobbiamo essere grati a Jung che, in occasione di un viaggio in India e di fronte all’idea del dissolvimento dell’io e della natura, ci ha lasciato una nota di grande sincerità nella quale non esita ad affermare: «La meta dell’indiano non è lo stato di perfezione morale, ma il Nirvana. Desidera liberarsi dalla natura, e perseguendo questo scopo cerca nella meditazione l’assenza di immagini e il vuoto. Io, invece, desidero permanere in uno stato di viva contemplazione della natura e delle immagini psichiche, non voglio essere liberato dagli uomini né da me stesso né dalla natura: perché tutte queste cose mi sembrano indescrivibili meraviglie. La natura, l’anima, la vita mi appaiono come la divinità dispiegata: e cosa potrei desiderare di più? Secondo me il significato supremo dell’Essere può consistere solo nel fatto che esso è e non che non è o non è più» (*Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 329).

Le esperienze di Totalità/perfezione sono esperienze di compimento, pienezza, appagamento che non necessitano più altri passaggi, acquisizioni, attese e, dunque, prive di bisogno, si sottraggono al tempo. Nelle opere delle arti figurative vediamo modi di “fermare il tempo” diversi da quelli dello svuotamento estatico dei mistici, in esperienze di paradossalità in cui il mezzo è impiegato contro il mezzo. La pittura, la scultura, la fotografia… fanno perdurare lo stimolo, che appare immutato nello svolgersi del flusso percettivo: l’inquadratura o la cornice circoscrivono ciò che l’occhio non vede, ma la camera o il pittore vedono e rivelano. Altri esempi vengono proprio dalle arti del tempo: la musica e la narrazione. Per la musica, oltre agli esempi che ci offre quella — per esprimerci con un solo aggettivo — orientale, possiamo ricordare, per la musica occidentale, l’importanza della variazione o le composizioni in cui la ripetizione è usata intenzionalmente ed esplicitamente, come il *Clavicembalo ben temperato* di Bach, il *Bolero* di Ravel, *Vexations* di Satie, il primo movimento della *Settima sinfonia* di Shostakovich, o quelle finalizzate a sfiorare la atemporalità, come le composizioni di una corrente (detta proprio “musica ripetitiva”) di autori contemporanei quali Terry Riley, Steve Reich, Philip Glass, etc. Comunque, la musica o la danza nel loro esprimere la Totalità realizzano la possibilità dell’assoluto nel fluire della forma. Nella narrazione filmica non mancano esempi (il critico E. Ghezzi cita tra i più significativi Ozu Yasujiro) in cui è presente un’insistenza (quasi) palindroma su uno stesso tema, ripresentato con piccole variazioni in molte opere. Questo ci ricorda ciò che Lévi-Strauss diceva del mito: «Spesso ci si è domandato perché mai i miti, e più generalmente la letteratura orale, fanno uso così frequente del raddoppio, triplicazione o quadruplicazione di una stessa sequenza. Se si accettano le nostre ipotesi, la risposta è facile. La ripetizione ha una funzione peculiare, che è quella di rendere manifesta la struttura del mito. […] Ogni mito possiede quindi una struttura a molti piani che traspare in superficie, per così dire, nel procedimento di ripetizione e grazie ad esso» (*Antropologia strutturale*, tr. it., Milano, EST, 1998, p. 257 s.): struttura, un piano di esistenza che viene proiettato o manifestato in modi diversi e che sta a noi ri-conoscere e svelare. Per la letteratura, infine, non si può non ricordare la poetica proustiana, secondo la quale per padroneggiare il tempo è necessario arrestarlo: chi può arrestare il tempo è la narrazione, intesa come sequenza di metafore sviluppate che l’autore sa cogliere, permettendo di fuggire dalla realtà frammentata che si vive di momento in momento, e di nutrirsi, invece, dell’essenza delle cose: «il miracolo di un’analogia», scrive Proust, «mi aveva fatto sfuggire al presente. Lui solo aveva il potere di farmi ritrovare i giorni passati, il tempo perduto». La scrittura, operando il passaggio dal mondo attuale al mondo ri-evocato, realizza la sintesi che consente di vivere e godere di quell’essenza e dare esperienze di felicità e pienezza, tanto da far dire a Proust che «la vera vita, la vita finalmente riscoperta e illuminata, la sola vita, dunque, pienamente vissuta, è la letteratura» (*Alla ricerca del tempo perduto*, tr. it. Di G. Raboni, vol. IV, Milano, Mondadori, 1993, pp. 541 e 577).

J. Hillman, in *Trame perdute* (tr. it., Milano, Cortina, 1985, p. 55), scrive che «la sillaba chiave della cultura è il prefisso ri-»: una affermazione che possiamo interpretare in molti modi, ma che certamente indica quanto importante sia, nella nostra esperienza, ri-tornare a esperienze fondamentali, perché fondanti, dove ri-trovare orientamenti e significati, costruire la nostra identità (che, appunto, è ciò che non muta o, almeno, perdura): ri-cordare, ri-conoscere, ri-vivere sono modalità che qualificano le esperienze più intense della nostra vita; potremmo concluderne che la ri-petizione, elemento di temporalità ciclica, caratterizza la nostra vita come ripetizione di archetipi. Vivere è ri-vivere (atemporalità dinamica), possibilità di vivere in due “momenti” di uno “stesso” tempo che si contrappone alla atemporalità statica. La ripetizione (da non confondere con la *routine*!) rinnova ciò che ha bisogno di essere rigenerato e rafforzato (e che la *routine* usura!): ri-mettersi, ri-sanarsi, ri-stabilirsi, ri-prendersi... sono parole che usiamo per indicare il ri-trovare le forze dopo una malattia. Se, come si dice, «una volta, nessuna volta», è necessario ri-petere i racconti mitici e, continuamente, ri-leggere le Scritture...

Accolta la piena coincidenza di Nirvana e samsara, andrà anche assunta fino in fondo l’identità di sacro e profano. Eliade, indagando sull’umana esigenza del sacro e sull’esperienza rituale di unione col divino, osservava come essa non si realizzi che in un mero effimero contatto, che riporta poi ineluttabilmente l’individuo «nella sua triste condizione umana limitata da attributi e spezzata». C’è nelle sue parole una sorta di rammarico per il fatto che «in tutta la storia religiosa dell’umanità persiste, come una maledizione, questa discontinuità della sperimentazione del sacro. Nessun uomo può rimanere ininterrottamente nella sacralità. Perfino il sacerdote si crea una condizione spirituale del tutto particolare, quando compie un rituale o un mistero — e poi ritorna al suo stato di tutti i giorni, profano. Il “sacro” essendo totalmente diverso dal profano, non può essere sopportato dall’uomo in continuità. In alcuni testi indiani si dice che il brahmano che “non discende per tempo dallo stato sovrumano che gli crea il sacrificio” è ucciso sul posto — è ucciso proprio dalla forza sacra, che la sua povera natura creata, limitata non può sopportare» (*Il mito della reintegrazione*, cit., p. 88). L’uomo, dunque, nell’attuale condizione, secondo Eliade, non può “vivere” l’assoluto senza alterarlo, perché non si può «sopportare la vicinanza della divinità se non temporaneamente». Queste inquietanti parole di Eliade meritano di essere approfondite relativamente alla natura della discontinuità, da lui (e da altri) rilevata, non solo in rapporto al sacro, ma a tutte le esperienze di valore e di appagamento, quelle che la psicologia transpersonale ha chiamato *peak experiences*. Infatti, non si tratta di una sorta di nascondimento del sacro, inteso ancora come un totalmente altrove, un sacro “oggettivo”, che si lascerebbe raggiungere solo in rari e opportuni momenti da chi vive nel tempo profano (v. oltre § Spiritualità, sacro e religioni), ma di una condizione che, passando dal numinoso esterno al perturbante inconscio, è, in qualche modo, ancora più profondamente drammatica, almeno per due motivi. Primo: per un essere essenziato di temporalità la “costruzione” stessa del sacro (al pari di quella del bello, del buono...) è basata sul tempo e sulla finitezza, per cui siamo messi di fronte alla sfida di pensare a una possibile esperienza religiosa diversa, che muova proprio dalla debolezza e si realizzi a partire dalla transitorietà, scorgendo nel carattere evanescente dei fenomeni il loro aspetto assoluto e nella loro impermanenza la splendente “natura-di-Buddha”; non un Altro dietro il fenomeno, ma il fenomeno come Altro; un “totalmente altro” non più come *altrove*, ma come *altrimenti*, un differente punto di vista, una conoscenza non-duale della realtà che giunga dalla “vanità delle cose” a una quotidianità “tragicamente” redenta. Secondo: l’esperienza del sacro condivide lo stesso destino di tutte le esperienze di essere collocata nel tempo: per potersi configurare come totalmente diversa dovrebbe, infatti, essere già in partenza sottratta al divenire («*Sólo perduran en el tiempo las cosas / que no fueron del tiempo* [Nel tempo durano solo le cose che non appartennero al tempo]», J. L. Borges, *Quince monedas*, in *Tutte le Opere*, tr. it., vol. II, Milano, Mondadori, 1985, pp. 692-93). Ma il tempo da ostacolo alla pienezza si rivela contesto, condizione e ingrediente fondamentale per realizzarla (v. sopra § Il Mahayana alla prova del dolore), nella consapevolezza dell’inconcepibilità di una vita senza tempo, come aveva ben visto ed espresso Kant con la metafora del volo della colomba: «La colomba leggiera, mentre nel libero volo fende l’aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., Bari, Laterza, 1949, p. 46). Discontinua, bisognosa di ripetizione, mai definitiva, anche l’esperienza del sacro è sotto il segno della paradossalità, realizzando, in ciascuno dei momenti privilegiati in cui si attua, l’unica vera atemporalità concessa ai figli di crono: eternità del valore e non perpetuarsi indefinito di una vita senza tensioni e conflitti. Di conseguenza, il paradiso compiuto e statico delle religioni o le società perfette degli utopisti andranno collocati non nel futuro della storia, ma nei sogni (impermanenti) dei profeti e degli idealisti. Sapeva Isaia (prototipo di tutti i visionari) che la sua profezia: «Il lupo dimorerà insieme con l’agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto […], il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca dell’aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi…» (Is 11, 6) non aveva il senso della predizione di una realtà sociale, ma poteva ricevere *attualità* nella parola poetica e nel non-dualismo del vissuto religioso, e *realizzazione* solo a prezzo di una nientificazione del soggetto e di tutti i termini del conflitto? In altre parole, richiedendo il passaggio dal Vuoto al Nulla.

Costruito dalla e nella esperienza, il limite del rapporto col sacro (e col valore, in generale) sembra allora risiedere, da un lato, nel *contenuto* (che nel tempo esita in saturazione, noia, esaurimento della forma, bisogno di rinnovamento: il problema della crociana “dialettica dei distinti”); dall’altro, nel *contenitore*, ossia nella *natura* e *modalità* dell’esperire (che non salvano la retta visione e la corretta condotta dai periodici esaurimenti comuni a tutte le esperienze al mutare di cause e condizioni, e che, in questo contesto, producono amnesia ontologica, anestesia etica, insensibilità estetica). Jung aveva parlato di arresti di quel processo di educazione che porta al «raggiungimento del fine umano», meta che «inquadra significativamente l’uomo nella creazione e che allo stesso tempo dà a questa un significato» (Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni,* cit., p. 397). In tale prospettiva, la dichiarata (dal Mahayana e, in particolare, dal Tiantai) compresenza dei dieci mondi o stati della mente (espressione dell’unità di samsara e Nirvana) andrà ancora più a fondo valorizzata proprio in quanto «processo di educazione», forma di pedagogia che consenta alla visione del Buddha o alla compassione del bodhisattva di passare da ideale, norma, prescrizione a effettiva pratica di vita. Una coerente didattica della calma concentrata, delle opportune precondizioni, della “misura” nelle situazioni... tenderà a stabilizzare i transitori “stati” modificati di coscienza in durevoli “tratti” modificati (attraverso un quotidiano lavoro di innalzamento del livello delle esperienze di *plateau*, nella prospettiva di portarle, asintoticamente, a coincidere con le esperienze di vetta: ancora una volta, il dimensionale contro il categoriale!), rinforzerà la retta visione e guiderà alla contemplazione dell’Uno, alla consapevolezza dell’interrelazione universale, all’azione paziente e compassionevole, etc. (cfr. R. Venturini, *Coscienza e cambiamento*, cit., §§ 5.9.1.2, 5.9.3 e cap. 6). Cambiando il punto di vista, le cose, ancora le stesse ma non più le medesime, potranno rivelarsi sin dall’inizio nirvaniche, come ci ricorda il *Sutra del Loto*,cioè ierofanie. Così procede nel tempo la ricerca della pienezza, tra cadute e riprese, conquiste e regressioni, bisognosa del sostegno di avvedute ripetizioni e di un attento controllo delle circostanze, lontana dall’illusione di balzare fuori dell’impermanenza, attuando nel tempo la discontinua realizzazione dinamica del totalmente altro… Solo questo sembra esserci concesso, ancorati (se non si vuol dire condannati!) come siamo alla finitezza.

**Karma e rinascita.** Ereditati dall’India pre-buddhista, i concetti di karma, reincarnazione/rinascita e liberazione finale dal ciclo delle esistenze risultano in palese contrasto con l’essenza della dottrina buddhista dell’*anatta* o non-ego [*v. infra* POSTILLA 9].

La nuova visione del Nirvana, considerato identico al samsara e non meta da raggiungere in un futuro più o meno lontano, comporta che la liberazione dal ciclo delle rinascite sia realizzata non attraverso una mortificante e progressiva uscita dal mondo, ma con la consapevolezza dell’*anatta* che porta a insignificanza la concezione stessa della rinascita.

Il karma, come legge di causa-effetto, non può essere presentato come affermazione né di fatalismo né di assoluta autonomia (entrambi privi di fondamento, più categorie dell’esistenza che categorie del pensiero) e deve lasciare il posto, anche alla luce delle attuali conoscenze psicologiche e psicofisiologiche, a una visione della condotta come soggetta a cause e condizioni che descrivono la “situazione” concreta del comportamento [*v. infra* POSTILLA 6].

L’esigenza di assicurare una continuità tra i fenomeni e l’esigenza etica di non lasciare senza alcuna sanzione le azioni “malvage” ha condotto a una concezione non priva di ambiguità (da cui espressioni come «prendere forma in una nuova nascita» pur senza passaggio «da un’esistenza all’altra», *Milindapañha*), esposta utilizzando analogie, a volte fuorvianti (analogia della lampada che viene accesa attraverso la fiamma di un’altra lampada), e basata sulla teoria degli “aggregati” (*skandha*), oggi poco significativa.

In definitiva, quello della rinascita o trasmigrazione o reincarnazione (fuori o dentro il buddhismo) appare un problema mal posto, basato su un errore linguistico, che ha scambiato il verbo (che indica una funzione) col sostantivo (che indica una cosa), errore da non sottovalutare se, come ricordava Michel de Montaigne, «la maggior parte delle cause degli sconvolgimenti del mondo sono grammaticali» (*Saggi*, II, XII). In altre parole, come risponderemmo se ci domandassimo: dove va il camminare quando non ci saranno più le gambe? O ancora: una candela accesa produce fiamma e luce, ma quando la candela si è consumata e spenta dov’è andata a finire la luce? Il messaggio contenuto nella dottrina dell’assenza di esistenza inerente dei fenomeni (e quindi del soggetto) si configura pertanto come una definitiva liberazione dal ciclo delle rinascite, avendo eliminato ogni residuo sostanzialistico che ha reso anche il dolore, da cui si cerca di liberarsi, impermanente.

L’idea di rinascita ha tuttavia svolto e continua a svolgere, ove accettata, varie funzioni, quali:

* incoraggiamento: date le difficoltà che si incontrano nel cammino per giungere alla piena realizzazione in questa vita (se, come si dice, praticando il Dharma per mille vite virtuose si potrà acquisire un merito pari soltanto a un capello del Buddha), offre la speranza di riuscita in vite future;
* retribuzione: fa vedere le sofferenze come meritate (rispetto al passato) e quindi utili per pagare il debito karmico, risolvendo una equazione che può essere rimasta senza soluzione durante una sola esistenza (l’etica retributiva come visione consolatoria di fronte alla sofferenza non redenta);
* controllo sociale: il sistema di premi e punizioni svolge una funzione analoga a quella svolta dal dispositivo inferno-purgatorio-paradiso nelle religioni monoteistiche;
* assicurazione di una successione non conflittuale nelle gerarchie monastico-politiche, stabilendo un lignaggio carismatico con funzione analoga alla trasmissione ereditaria o adottiva (v., in particolare, nel buddhismo tibetano il carisma accordato ai *tulku* o reincarnati, considerati eccellenze, preziosità o *rimpoche*, attribuendo loro una motivazione alla rinascita basata non sul completamento del percorso di purificazione, ma sulla compassione da esercitare guidando gli esseri senzienti verso l’illuminazione).

Abbandonate sia l’idea del ciclo delle esistenze che quella di un’etica retributiva, resta tuttavia il problema di una riformulazione di criteri e modalità dell’educazione morale e del controllo sociale (ad es., secondo il modello della solidarietà autorealizzativa e del “pagamento del debito”).

**Etica**. Per quanto attiene all’insegnamento e alla pratica dell’etica buddhista, poiché l’etica (da *èthos*) riguarda la integralità della condotta (nei riguardi di sé, degli altri, della totalità del mondo), va sottolineato che essa non deve essere intesa come sinonimo di comportamento altruistico né la sua pertinenza venire ridotta alla mera osservanza di precetti, ricordando la stretta unità che il buddhismo ha tradizionalmente affermato tra *sati*, *samadhi* e *prajña*.

Per un buddhismo critico che aspiri a inculturarsi in Occidente, l’assunto etico generale sembra non potersi discordare dalla promozione, difesa e rispetto del soggetto personale, della sua autonomia e dei sui diritti, assunto del quale possiamo, qui di seguito, tentare alcune possibili articolazioni.

* L’unità della vita spirituale rende distinte estetica, etica, conoscenza solo per convenienza interpretativa e didattica. Con l’espressione “bel gesto” anche il linguaggio quotidiano vuole esprimere l’eleganza della gentilezza e del rispetto a fronte della scompostezza e della rozzezza dei comportamenti aggressivi; parimenti, la scoperta della verità è intrinsecamente “buona” in quanto strumento di libertà e di emancipazione (etica della conoscenza) e la sua formulazione quanto più è in sé perfetta tanto più si arricchisce di armonie che vengono dette “geometriche” o “architettoniche”. L’amore è poi una forma di conoscenza che, dal piano superficiale e statico dell’intelletto, sa raggiungere i più profondi livelli dell’interiorità spirituale, mentre il gioco delle analogie non solo nutre l’espressione artistica ma consente di scoprire ricchezze ignorate nelle nostre diverse possibilità di condotta.
* Non attaccamento al frutto delle azioni: benché non formulato in questi termini nei testi buddhisti, questo principio si integra perfettamente con lo spirito buddhista, indicando l’impegno (e non il rifiuto) nell’azione, purificato da finalità egoistiche, restrittive, separanti, dualistiche. Laddove una mal intesa etica del fluire con il corso delle cose può generare il disimpegno, l’“etica del samurai” è un esempio di azione e sacrificio ispirati non da aggressività ed egocentrismo, ma dall’intento di costruzione e protezione di un superiore ordine sociale. In altri termini, ogni costruzione etica, estetica, terapeutica si realizza sempre in opposizione all’antagonismo, al disordine, alla malattia…, proprio nel suo intento di fluire con superiori valori: questo dovrebbe, di per sé, affrancare il soggetto agente dall’attaccamento egoistico e separante al frutto dell’azione.
* Pratica integrale delle paramita è la pratica da considerare la più propria per il praticante Mahayana o bodhisattva. Le paramita sono state raggruppate secondo vari criteri, uno dei quali è presentato nella tabella seguente, ma va sempre ricordato che la pratica di ciascuna di esse implica quella delle altre (mutua inclusione), il che in certo modo le rende equivalenti, ma, in relazione ai propri talenti, alle motivazioni, alle esigenze degli esseri senzienti verso i quali si indirizza l’azione del bodhisattva, potrà esserci una pratica prevalente dell’una o dell’altra, per adattarsi ai diversi e molteplici contesti.

**Paramita e anti-paramita**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **6 paramita** | **6 anti-paramita** |
| **gruppo socio-etico** | 1. generosità  2. moralità  3. pazienza | brama, attaccamento; dualismo, immoralità;  rabbia, avversione |
| **gruppo energetico** | 4. energia | pigrizia, incostanza |
| **gruppo della conoscenza trascendentale** | 5.meditazione | distrazione [mente disturbata da ansia, sensi di colpa, etc.] |
| 6. sapienza | ignoranza, nescienza |

In breve (rinviando, per un esame più dettagliato, a R. Venturini, *Coscienza e cambiamento*, cit., § 9.2.2.) e riferendoci all’elenco suddetto, osserviamo: 1. La pratica del donare è indicata per prima: la donazione dovendosi qui intendere nel senso più pieno, di espressione di tutte le potenzialità per raggiungere quella che è stata chiamata, in diverse trattazioni, autorealizzazione o individuazione. Vera donazione sarà quella in cui è costantemente presente la vacuità del soggetto agente, del destinatario e dell’oggetto donato. Il carattere di incompiutezza dell’esistenza e la natura sovrabbondante della vita chiedono, infatti, di non fermarsi, di non vivere al risparmio di sé e dei propri talenti, ma di lottare per affermarli in una generosa celebrazione. La creatività, in tutte le forme in cui può manifestarsi, esprime nel modo più pieno la virtù della donazione e rende l’azione umana compartecipe dell’azione delle forze della grande Vita cosmica, se la Realtà ultima si rivela pienamente proprio nell’opera consapevole dell’uomo. 2. L’osservanza dei precetti andrà improntata all’impegno a non generare o aumentare dolore per sé e per gli altri, a contrastare il dolore che incontriamo non rendendosene complici, a rispettare la libertà di espressione/azione del soggetto, contrastando tutto quanto depotenzia, avvilisce, aliena la dignità e l’autenticità dell’esistente. Da qui possono discendere, come evidenti corollari, quelle opzioni riguardanti l’inizio, la fine e la riproduzione della vita improntate a dignità e a responsabilità (ad es., su contraccezione, interruzione della gravidanza, eutanasia, etc.), in cui la “qualità” dovrebbe sempre prevalere su una presunta “sacralità” oggettiva della vita. 3. La pazienza assumerà, a seconda del livello a cui viene praticata, connotazioni individuali (capacità di sopportare, senza avversione o odio, insuccessi e critiche, utilizzandoli anzi come occasione di consapevolezza) ovvero collettive e politiche (rispetto delle regole di convivenza democratica, esercizio della tolleranza come dialogo e ricerca condivisa del bene comune, etc.). La pazienza sa che ci sono sempre delle “ragioni” perché accada quel che accade, impara a capirle e a saper aspettare. 4. Perseveranza: il coraggio di contare sulle proprie forze non basandosi su illusorie speranze, vivere l’impegno con tenacia ed entusiasmo sono il contrario della disperazione e della pigrizia. Proprio per la sua particolare natura, la pratica di questa paramita attraversa tutto l’agire e, quindi, la stessa pratica di tutte le altre paramita. 5. Concentrazione mentale e 6. Saggezza, le due paramita del “gruppo cognitivo” (sulle quali v. qui, rispettivamente, i §§ La pratica meditativa e La via di mezzo e la vita realizzata).

Per una saggezza ordinaria (avente l’obiettivo di un diverso stile di vita e non quello della salvezza/liberazione), restano tuttavia validi innumerevoli insegnamenti, provenienti anche dal taoismo o dal confucianesimo. Un concetto importante per comprendere lo spirito giapponese e l’unità culturale del popolo del Sol Levante è quello della Lealtà-pietà filiale o riconoscenza verso l’imperatore, i genitori, gli esseri senzienti e i tre gioielli buddhisti (Buddha, Dharma e Samgha): avendo ricevuto inestimabili doni si è contratto un debito di riconoscenza che andrà ripagato nel corso della vita. Il termine *hoon*, impiegato appunto per esprimere la restituzione della gentilezza o il pagamento del debito è scritto con un carattere composto, in cui sono presenti, la buona fortuna (sfortuna rovesciata = felicità), una persona colpevole, a cui dare la giusta “ricompensa”, la misericordia che si prova verso una persona costretta, quindi, gentilezza: dunque, ricambiare la gentilezza è pagare il debito. Il richiamo alla misura contro le varie forme di *hýbris* («solo colui che ha per regola la moderazione può conservare il proprio corpo, vivere intera la propria vita, adempiere ai doveri verso i propri genitori e giungere al limite naturale dell’esistenza», *Zhuang-zi [Chuang-tzu]*, tr. it., Milano, Adelphi, 1982, p. 33) rimane, comunque, quello che meglio sembra attualizzare l’indicazione della Via di mezzo, la quale, tuttavia, come saggezza trascendentale, non può rinunciare a proporsi come obiettivo quello della conciliazione con l’inconciliabile.

**La pratica meditativa**. La pratica (ossia un’attività intenzionalmente svolta per acquisire un’abilità) suggerita dal buddhismo Mahayana, in particolare Tiantai/Tendai (in concordanza con altre dottrine di vita e vie di saggezza), può condensarsi nella incessante applicazione di calma e discernimento a tutte le situazioni e condizioni della vita. Poiché la mente tende a essere continuamente attratta dagli stimoli che incessantemente si presentano, turbata dalle emozioni, occupata a risolvere problemi e soddisfare esigenze, l’esortazione a praticare la meditazione ha un rilevante significato terapeutico-spirituale. Nelle scritture la mente agitata è paragonata a una scimmia che salta di ramo in ramo: «Nell’uomo negligente il desiderio cresce come una liana; come una scimmia in cerca di frutti nella foresta egli salta di esistenza in esistenza» (*Dhp*., 334) o «Coloro i quali abbandonata una cosa ne afferrano un’altra, trovandosi in balìa del desiderio non superano l’attaccamento; afferrano e lasciano, come la scimmia che abbandona il ramo appena preso» (*Sutthanipata*, 791). Nessuna visione profonda sarà pertanto possibile a una mente distratta, per quanto preparata; così un tavolo traballante rende impossibile l’osservazione con qualunque microscopio per quanto potente e, all’inverso, la calma senza visione (stato di *carte blanche*) non genera di per sé un approfondimento conoscitivo. Una volta calmata, la mente, con una guida adeguata, sarà nella migliore condizione per “vedere le cose come sono”, uscendo cioè da oscurità e da illusioni, e approfondire la conoscenza di sé, delle proprie motivazioni, capacità e limiti. Nel contesto di una attività psicoterapeutica, l’applicazione della pratica meditativa si rivela poi di indubbia utilità, come sta mostrando l’attuale diffusione della *mindfulness* nell’ambito della psicoterapia cognitivo-comportamentale. Col tempo, tuttavia, ci si accorgerà della necessità di compiere un ulteriore passo per raggiungere una più completa “individuazione”: quello di “dilatare” la consapevolezza a saggezza.

Praticando unitamente la concentrazione e la visione profonda, il superamento della finitezza e l’accesso alla dimensione di infinità della Vita si offrono al meditante come esperienze dell’

* Assoluto-Uno nella calma («nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nel silenzio e nell’abbandono fiducioso sta il vostro eroismo», Is, 30, 15; «*quidquid inquietat est a diabolo*»; «la tranquillità della natura ultima di tutte le entità è detta “calma”», *Endon Shikan*) e
* Assoluto-Tutto nella consapevolezza dell’interrelazione universale («il suo perenne splendore è detto “discernimento”», *Endon Shikan*): la pratica individuale realizza, pertanto, non solo una illuminazione *nel* mondo ma la illuminazione *del* mondo (responsabilità cosmica della coscienza).

Il fine della meditazione formale non è quindi quello di realizzare una sorta di decostruzione del soggetto, ma quello di aprirlo alla meravigliosa e inquietante misteriosità del mondo cui appartiene e di metterlo in grado di narrare, in esso, la propria storia. In altre parole, si tratta di un processo di “intensificazione” della soggettività per costruire un sé espanso, interrelato, capace di uno sguardo e di una sensibilità che dall’io separato lo conduca alla percezione della Vita aperta e dell’universale “incarnato”, in cui nulla si perde del fenomeno, arricchito anzi dalla visione di esso come ierofania. «Nel raccoglimento mentale privo di segni la sua mente si rallegra, si placa, si ferma, si libera»; ma il praticante si accorge poi che «anche questo raccoglimento mentale privo di segni è coeffettuato e concepito; e tutto ciò che è coeffettuato e concepito è impermanente, destinato a cessare» (*Majjhima Nikaya*, III, 108), per cui si volge alla visione del fenomeno-ierofania e alla luce della Verità della Via di mezzo. La calma, la pace in cui la mente si placa e si ferma non sarà dunque la “soluzione” ma una tappa, un momento al pari dei momenti di lotta per l’affermazione della realtà, da collocare nella consapevolezza che diviene, questa sì, il luogo dove tutto si unifica, il conflitto è trasceso e l’Assoluto conciliato col relativo, per cui, a un tempo, la mente “si rallegra” e dinamicamente “si placa” nello stupore dell’esistenza e nella consapevolezza dell’esserci (realizzazione dinamica della Vacuità). Come abbiamo detto, secondo la tradizione Tendai, il Buddha ha «aperto i tre e rivelato l’uno, aperto il vicino e rivelato il lontano, aperto il breve e rivelato il lungo», e Chih-i, con la dottrina delle tre verità, ha stabilito una stretta corrispondenza tra mente-verità e realtà; pertanto:

* alla mente calma e concentrata corrisponde la vivente realtà dell’Unità della vita e di noi stessi come noumeno («la tranquillità della natura ultima di tutte le entità è detta “calma”»; verità della Vacuità);
* la mente ordinaria dice, invece, il fluire della vita, del dolore e del tempo, nella misteriosa e violenta realtà del cibo e del sesso, del nascere e del morire (verità del provvisorio);
* infine, nel discernimento illuminato della mente della Via di mezzo, che tutto accoglie nella forma e nella parola, sempre insufficienti e sempre nuove, l’inesprimibile si disvela e continuamente si cela, l’eterno gioca a nascondino col provvisorio («il suo perenne splendore è detto “discernimento”»; verità della Via di mezzo).

L’istruzione generale e fondamentale per il praticante sarà: «Segui il provvisorio ed entra nella realizzazione della Vacuità; segui la Vacuità ed entra nel provvisorio; questa è la Via di mezzo». La pratica meditativa educa a essere nel presente (evitando di perdersi in nostalgie, risentimenti e recriminazioni o in fantasie, preoccupazioni e attese) perché è nel presente che possiamo cogliere la vera realtà della vita. L’attenzione portata, ad es., alla respirazione ce la mostrerà come una grande metafora della vita, del prendere e del restituire (consapevolezza che tutto il Cosmo è in questo respiro e questo respiro pervade il Cosmo): la sostituzione del punto di vista del processo a quello della metafisica, di quello del Vuoto a quello dell’Essere, riporta le cose al loro fondamento aperto e creativo, restituendo alla vita la libertà e la pienezza della Via di mezzo. Applicando al pensiero, al respiro e alla totalità dei possibili oggetti fenomenici, l’osservazione in quattro fasi, si evidenzierà come all’estinzione di un fenomeno (ad es., nella pausa post-espiratoria) seguano: il manifestarsi di un altro fenomeno (inizio e manifestazione del nuovo respiro), la sua presenza, il suo svanire, in una continuità priva di fratture, come accade nello scorrere di un liquido.

L’invito a vivere con un’attenzione concentrata l’unica effettiva realtà del momento plenario del presente, non andrà, tuttavia, inteso come un totalitarismo dell’immediato, con esclusioni unilaterali, come verrebbe a essere un presente privo di spessore, senza memoria e senza progetto (senza Proust e senza Leonardo!); presente come presenza, presenza che (ri)assume in sé ricordo e previsione: anche la bellezza effimera di un fiore non è priva di “radici” ed è aperta alla promessa del frutto. Ovviamente, anche i ricordi o le fantasie possono essere oggetti sui quali praticare la consapevolezza del presente, ma soltanto se osservati proprio in quanto ricordi o fantasie in atto.

Al di là del tempo di pratica formale, ogni attività e ogni azione divengono occasioni di pratica e di applicazione di calma-e-discernimento: dall’osservazione-del e dall’unificazione-col proprio respiro si può così passare all’osservazione-del e all’unificazione-col “respiro” del mondo, di cui siamo parte (attualizzando ancora l’*ichinen sanzen*). Diversamente, l’enfasi sulla meditazione come tempo e pratica separati ed esclusivi (relativamente alla pratica delle altre *paramita*) finirebbe per produrre una nuova inflazione egoica e mancherebbe di essere strumento di progresso spirituale.

**Il bodhisattva.** Su diminuzione dell’io separato, abbandono di ogni attaccamento, scissione di ogni legame come premesse della liberazione/estinzione si esprimono chiaramente i sutra del Canone pali («Ci si lasci alle spalle la rabbia, si abbandoni l’orgoglio, si trascenda ogni legame. Su chi non si attacca a nome-e-forma e nulla possiede non si riversano le sofferenze» *Dhp*, 221). Viceversa, l’introduzione della formula «il samsara coincide col Nirvana», rivoluzionaria rispetto alle dottrine religiose caratterizzate dall’anelito alla trascendenza, all’abbandono del mondo, alla considerazione di esso come luogo di passaggio, comporta la consapevolezza che non ci sono paradisi o Nirvana lontani da raggiungere, non ci sono altri mondi, ma solo altri modi di vivere: tale formula diviene quindi la base per la definizione dello stile di vita del bodhisattva, lontana dall’estinzione e libera dalle contaminazioni (come vuole l’immagine del fiore di loto, con le radici nel fango, ma con i petali incontaminati). Il bodhisattva non rinuncia a nessun (inesistente) Nirvana separato e vive in questo che è l’unico mondo in cui può vivere. Dotato di un sé aperto ed espanso, non estinto nel Nirvana (Hinayana) né soffocato dall’Amore (cristiano), la sua coscienza “intensificata” gli consente di penetrare nella profondità dello sterminato divenire e nell’immenso dolore connesso al desiderio. Al di là della rappresentazione buonistico-compassionevole, il bodhisattva non è né un sindacalista né un boyscout, ma il praticante della *Prajña* o sapienza attraverso innumerevoli *upaya* o mezzi opportuni (in questo ripercorrendo lo svuotarsi della Realtà ultima nel fenomeno): è l’uomo che, radicato in questo mondo, dentro a tutto senza appartenere a nulla, in esso costruisce, in ogni campo estetico-etico-cognitivo. In un mondo opaco che non offre risposta alla domanda sul senso della vita, sulle ragioni del dolore e su come uscire dalla sofferenza (l’“assurdo” dell’esistenzialismo), il bodhisattva legge la sfida del silenzio e della mancanza di risposte come indicazioni al fare consapevole, per modificare la condizione dell’uomo con l’impegno nella lotta contro la fame, le malattie, le sopraffazioni… Per quanto riguarda, in particolare, la relazione con gli altri, in un atteggiamento di solidarietà autorealizzativa, egli cerca di avvertire i bisogni dell’altro come propri e l’offesa alla dignità di *un* uomo come offesa a quella *dell*’uomo, quindi anche della sua propria («ogni uomo porta in sé la forma intera dell’umana condizione», Montaigne, *Saggi*, tr. it., Milano, Adelphi, 2007, p. 1068). Se si diviene profondamente convinti della natura-buddhica, cioè dell’essenza luminosa di tutti i fenomeni, sarà più facile capire che, al pari di noi stessi, tutti gli esseri senzienti vogliono esseri felici: anche nelle forme meno condivisibili, anche nei comportamenti i più offensivi verso me o gli altri, a ben guardare possiamo scorgere il comune desiderio di raggiungere la felicità. Per questo il filosofo e santo buddhista Shantideva (VII sec. d. C.), nel suo *Bodhicaryavatara* [Il cammino verso l’illuminazione] scriveva: «Dovrei prima di tutto sforzarmi di meditare sull’eguaglianza di me e degli altri. Dovrei proteggere tutti gli esseri come faccio con me stesso perché siamo eguali nel desiderare il piacere e nell’evitare il dolore» (VIII, 90). Riflettendo su questa generale motivazione, in cui si esprime la spinta vitale di tutti gli esseri senzienti, sarà sempre possibile trovare un motivo di fraternità e solidarietà, pur continuando a lottare contro il male ma senza odio verso i malvagi e i maligni. Prendere su di sé le sofferenze degli altri e praticare la solidarietà non è, tuttavia, senza costi: nella estensione di sé il bodhisattva consapevole della sua condizione tragica e del fatto che il dolore è presente anche nella beatitudine, nel momento in cui si apre all’Infinito e “riduce” il proprio mondo privato, scopre drammaticamente la dimensione del martirio (sofferenza e testimonianza) e di avere, per usare le parole del maestro tibetano Chögyam Trungpa, «un universo più vasto e un cuore sempre più infranto». Il (vero) cristiano, avendo scelto l’amore per il genere umano piuttosto che l’amore per qualcuno, notava Kierkegaard, è solo e non può avere amici. Analogamente, anche la medicina e le professioni di cura potrebbero richiedere lo stesso eroismo...

In virtù della matura individuazione il bodhisattva raggiunge un livello di universalità per cui «il *principium individuationis* non costituisce più, come per il malvagio, un muro di separazione assoluta […], la forma del fenomeno non lo domina più con la forza consueta. Le sofferenze altrui lo commuovono quasi come le proprie […], egli riconosce la propria essenza, cioè la volontà di vivere come cosa in sé, anche nell’essere estraneo […], riesce a penetrare di là del *principium individuationis*, del velo della *maya*: pone l’essere esteriore allo stesso livello del suo. […] Una siffatta conoscenza allarga il cuore, mentre l’egoismo ce lo restringe» (Schopenhauer, *op. cit.*, § 66). Discernendo il bene dal male, può dire “no” in nome non di un ego inflazionato, ma in nome dei “valori”, cioè del bello, del buono, del vero. Il bodhisattva accetta tale compito, vive la sua opera umile e circoscritta, dotata di tutti gli strumenti di conoscenza tecnologici e sociali disponibili, ma consapevole che, nonostante il suo impegno e al di là della sua azione, motivata proprio dall’abbandono di ogni illusione del totale trionfo del bene, del compimento della storia, di un’etica retributiva e compensatoria, i poveri continueranno a non avere ricompense, gli afflitti a non venire consolati, coloro che hanno fame e sete di giustizia a non essere saziati, i perseguitati a non trovare rifugio. In altre parole, il destino dell’individuo, preso nella sua singolarità e precarietà, è quello di essere soggetto a un inesorabile processo di decadenza ed eliminazione; soltanto la coscienza transpersonale, nella costruzione di un sapere della precarietà, nella realizzazione di una consapevolezza del tragico paradosso dell’esistenza, nella pura lucidità dell’esperire, può aprire la prospettiva di un «Sisifo felice» (Camus), sempre in cammino, consapevole che «gli uomini debbono sopportare la sofferenza di uscir di questo mondo come quella di entrarvi: maturità è tutto» (*«Men must endure their going hence even as their coming hither: ripeness is all»*, Shakespeare, *Re Lear*, V, 2). Parafrasando quel che S. Paolo (1 Cor 13, 7) dice dell’amore che copre tutto, perché, come un tetto illimitato, tutto protegge e ospita, possiamo dire che la coscienza buddhica o universale ha la potenzialità di tutto accogliere e custodire, tutto illuminare. Ma accogliere il negativo e il dolore non è cancellarli, assumere non è accettare: per questa parte, vale dunque il «morire irriconciliati» di cui parla Camus, perché il “liberato in vita” ha compreso e «quando si è compreso che nulla ha una realtà intrinseca, che nulla è, e che non si può accordare alle cose nemmeno uno statuto di apparenze, non si ha più bisogno di essere salvati: si è salvati e infelici per sempre”» (M. Cioran, cit. in P. Citati, *La malattia dell’infinito*, Milano, Mondadori, 2008, p. 294). Non è stato detto, d’altronde, che «la felicità non è allegra» (Max Ophüls, *Le plaisir*, 1952; E. Zolla, *Eclissi dell’intellettuale*, Milano, Bompiani, 1959, p. 65)?

**Il bodhisattva collettivo**. In un gioco di staffette, la coscienza del singolo impermanente è raccolta da un’altra coscienza, la sapienza faticosamente conquistata da uno è trasmessa all’altro nella transpersonalità della cultura e “la scintilla può bruciare la prateria”. Nella comunione dei santi o in quello che, parafrasando Gramsci, potremmo chiamare il “bodhisattva collettivo”, il “racconto” ridà voce ai morti e la “noosfera” realizza la contemporaneità di tutti con tutti, del passato, del presente e del futuro, in un presente senza tempo, in quel miracolo che faceva dire a Péguy: «Omero è nuovo stamattina e niente è forse così vecchio come il giornale di oggi!». Il pregate ininterrottamente di San Paolo e la pratica incessante di Dogen sembrano rivolte a un soggetto plurale, al bodhisattva collettivo, cioè a un “supporto” che assicura una continuità e una diffusione negate al soggetto individuale: le tre lampade perennemente accese sul Monte Hiei potrebbero essere viste proprio come un’immagine del soggetto collettivo e della sua consapevolezza transindividuale...

Inoltre, laddove esiste una comunità buddhista numerosa si realizzano movimenti che possono operare nel mondo non solo con la propria forza spirituale, ma anche con le possibilità e l’autorità dei movimenti di massa, svolgendo significative azioni di natura politico-sociale. E non va dimenticata l’azione di quel bodhisattva collettivo della conoscenza, rappresentato dalla comunità scientifica che opera non per inseguire utopie o cambiare lo stato ontologico dell’uomo, ma più concretamente e modestamente per modificare qualche aspetto della qualità della vita, attraverso la comprensione delle leggi della natura e le applicazioni tecnologiche, come mostrano i risultati nel campo dell’informazione, comunicazione e trasporti, dell’ingegneria, della terapia del dolore, della contraccezione, etc.

**La via di mezzo e la vita realizzata.** In tema di saggezza, possiamo distinguere tre forme o modalità secondo le quali essa si esprime: la saggezza utilitaristica, la saggezza umanistica, la saggezza trascendentale.

La prima, come abilità nell’assicurarsi vantaggi, e alla quale, nelle sue manifestazioni più basse diamo il nome di furbizia o di maliziosa scaltrezza non necessita di commenti.

La seconda, legata alla consapevolezza della condizione umana in generale e della propria particolare, è riassunta dalle formule delfiche «conosci te stesso» e «nulla di troppo», espressioni di saggezza perenne [v. infra POSTILLA 14]. Essa è connotata dalla misura o moderazione (riconoscere i limiti, avere obiettivi compatibili con le proprie possibilità, adeguare i mezzi ai fini) e, secondo i concetti greci di *mesòtes*, medietà, di *metriòtes*, misuratezza, di *orthòs métron*, giusta misura, mira all’obiettivo di divenire né insensibili né ipersensibili, attuando quel controllo degli affetti, detto *metriopàtheia*, moderazione nelle passioni), per non aumentare la sofferenza con altra sofferenza (come coloro che «cercano di liberarsi dalla sofferenza con più grande sofferenza», *Sutra del Loto*, cap. II, e «si precipitano nella sofferenza per sfuggire alla sofferenza; desiderosi di felicità, offuscati, distruggono la loro stessa felicità, quasi fossero nemici di sé stessi», Shantideva, *op. cit.*, I, 28).

Infine, la saggezza trascendentale inscrive la sofferenza e l’insieme della vita individuale in una prospettiva più ampia capace di donare significato, di produrre una vita realizzata. Come Jung afferma, la nevrosi consiste proprio nella sofferenza che non trova significato e «Ciò che fa il male del Male», scrive T. de Chardin, «non è affatto il dolore, ma il sentimento di diminuire attraverso il dolore. Considerate una sofferenza grande quanto volete: essa sparirà o si trasformerà in una sorta di piacere, posto che troviate correlativamente un successo proporzionato di cui essa sia il prezzo» (*L’énergie humaine*, Paris, Éd. du Seuil, 1962, p. 109). Ma dove trovare questo significato? I grandi racconti metafisici o storicistici avevano proposto, da un lato, l’abbandono alla divina Provvidenza e al disegno secondo cui opera il Dio *summum bonum*; dall’altro, il procedere fiducioso dell’individuo immerso nel flusso della grande Storia che esaurisce in sé il Reale. Per colui che, screditati ormai quei racconti, si confronta con l’insondabile Mistero del mondo, di cui si sente parte, ma di cui ignora mete, tempi e sviluppi, il senso consisterà proprio nella responsabilità e nella consapevolezza di essere incancellabile e indecifrabile espressione, nella rete della universale interrelazione, della Realtà transindividuale: il dolore resta, ma, nella consapevolezza della grande legge karmica di causa-effetto, è ora osservato nel contesto del grande e imperscrutabile mosaico del Mondo di cui sa di essere parte e a cui ha il compito di dare significato. Se volessimo esprimerci in termini di “scopo della vita” o di “vita realizzata” (intesa come compimento dell’“individuazione”), potremmo tentare un confronto con i già sopra ricordati caratteri coi quali Sant’Agostino ha, nel modo più alto, dipinto il paradisiaco «sabato che non avrà tramonto», ove sono presenti riposo, visione, amore e lode. Riposo, nel nostro contesto, è la calma della concentrazione (*samadhi*); visione è il discernimento dei caratteri della realtà (*vipashyana*); amore equivale, in un certo modo, alla compassione e la lode alla contemplazione esercitata dalla mente buddhica (il decimo dei 10 mondi) che tutto comprende nel suo sguardo unificante (ricordando anche la formulazione hegeliana: «L’idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode sé stessa eternamente come Spirito assoluto», *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it., Bari, Laterza, 1967, p. 528). Il libero esercizio creativo (nei limiti esistenziali consentiti dal destino individuale), attraverso il quale si costruisce l’individuazione e si esprime la “sovrabbondanza” dharmica presente in noi, può, proprio in quanto creativo, essere definito solo in termini “negativi” o “vuoti” (come libertà-di; «l’esistenza precede l’essenza», Sartre), in cui l’abbandono fiducioso è sostituito dalla messa-in-racconto (della vita e del mondo, con l’io al servizio del Sé, l’“eccedente”), apertura su un mistero da interpretare (Vacuità, assenza di Dio, mancanza), al di fuori della formulazione di obiettivi esistenziali e pedagogici “positivi”, prescrittivi e vincolanti. Ricordando ancora una volta le parole di Jung, «Per quanto ci è dato conoscere, l’unico significato dell’esistenza umana è di accendere una luce nelle tenebre del puro essere», luce che esprime il raggiungimento del fine umano di «essere un individuo cosciente della sua peculiare natura», realizzato attraverso «un lungo, quasi disperato processo di educazione» (Jung, *Ricordi*, *sogni, riflessioni*, cit., p. 401), processo che possiamo leggere sia su scala individuale che su scala collettiva.

La “Via di mezzo” buddhista vuole essere espressione di questo tipo di saggezza: non un punto di equilibro tra estremi, ma il superamento dialettico di essi, in una condizione che consenta di rimanere vivi e di evitare, da un lato, il suicidio della dismisura (*hýbris*) e, dall’altro, l’eutanasia della rinuncia (v. A. Toynbee, *Storia e religione*, tr. it., Milano, Rizzoli, 1984, p. 19; nonché la psicologia dei meccanismi di differimento, disimpegno, sublimazione). La realizzazione per l’uomo della “Via di mezzo” verrà, pertanto, a configurarsi come coscienza di “essere nel mezzo” e acquisizione della capacità di “sopportare” la progressiva rivelazione del «grande enigma della vita», rappresentato dall’«unione di virtù e di peccati, di crimini e di generosità, di creatività e di distruzione» (M. Eliade, *La prova del labirinto*, cit., p. 116). Inverando ancora l’*ichinen* *sanzen*, egli opererà non solo per prendere ma soprattutto per donare senso alla Realtà, come la sapienza perenne, pur con parole e atteggiamenti differenti, ha sempre affermato, sottolineando il valore e il senso della pratica incessante: «sine intermissione orate» è la raccomandazione dell’apostolo Paolo (1 Tes, 5, 17); san Giovanni Climaco (579-649) vede la preghiera come fondamento dell’Universo («il suo effetto è di tenere insieme il mondo», *Scala del Paradiso*, cap. 28); la tradizione islamica riporta un detto del Profeta che dice: «l’ora suprema verrà quando non ci sarà più nessuno che invoca il nome di Allah» (G. Vannucci, *La ricerca della parola perduta*, Liscate, CENS, 1986, p. 293); i cristiani d’Oriente invocano senza posa il nome di Gesù; i devoti del Buddha Amida ripetono continuamente il *Nembutsu* e quelli del *Sutra del Loto* il *Daimoku* [(*v. infra* POSTILLA 3]; schiere di bodhisattva, operosi nel mondo, rendono la loro silenziosa pratica estetico-etico-cognitiva una invocazione ininterrotta. Così, nel circolo della pratica incessante dei Buddha e della pratica incessante nostra si realizza, in una sorta di dialogo interno alla Realtà ultima, l’illuminazione del mondo. Che andirivieni di angeli sulla scala di Giacobbe! «Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell’uomo» (Gv 1, 51).

**Attaccamento/non-attaccamento**. Considerato centrale in uno stile di vita ispirato al buddhismo (come pure in altri percorsi spirituali), il non-attaccamento si presta a molteplici interpretazioni e modalità di pratica. Con questo termine si può, infatti, significare:

* un lavoro a togliere: astenersi da tutto ciò che si ritiene possa distogliere e inquinare; modalità della “riduzione” o estinzione del soggetto, modalità dell’asceta (“intellettuale organico” di una società pauperistica, poco proponibile in una società opulenta);
* non identificarsi, neppure col dolore, anch’esso impermanente e non totalmente nostro;
* un invito alla misura (niente a tutti i costi: non “Roma o morte!”, ma, per es., “Roma o… Milano!”; niente di esclusivo: «due descrizioni meglio di una», Bateson);
* un lavoro a mettere: superando l’avversione (attaccamento negativo), prendere tutt’e due gli opposti (evitando l’unilateralismo);
* distacco attraverso la sazietà o la soddisfazione dei desideri, l’“intensificazione” o il non vivere al risparmio: i desideri, visti nella prospettiva della Vita aperta (alla Vacuità), aprono la via, diventano combustibile per l’illuminazione, forniscono energia e luce per trasformare automatismi, costrizioni e sofferenze in saggezza e compassione. Nella formazione spirituale occorre fare attenzione al fatto che non ci sono scorciatoie e che, sovente, la via della rinuncia immatura, sottovalutando il lato “ombra” della personalità e le esigenze del corpo, crea delle false liberazioni e alimenta disturbi di tipo nevrotico. Jung avvertiva in proposito: «Non posso liberarmi di qualcosa che ancora non posseggo o non ho fatto o vissuto. La vera liberazione è possibile solo quando ho fatto tutto ciò che potevo fare, quando mi sono completamente dedicato a una cosa e ho partecipato ad essa al massimo» (*Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 329). E, contro l’avidità di una totalità come fuga dal conflitto e i falsi raggiungimenti dell’individuazione: «Una cosa ho imparato, ossia che questa vita va vissuta. Questa vita è la via, la via a lungo cercata verso ciò che è inconoscibile» (dal *Libro rosso*).

In sintesi, il non-attaccamento secondo l’orientamento Mahayana si sostanzierà di misura, di maturazione, di “lavoro a mettere”, di rifiuto dell’unilateralità, di azione morale «senza attaccamento al frutto dell’azione».

**Spiritualità, sacro e religioni**. Il campo semantico di “spirito” e di “spiritualità” è assai ampio e i suoi confini sono, nel linguaggio comune, in genere definiti da quelli del campo opposto, relativo alla “materialità”. Col termine “spiritualità” si suole poi esprimere un costante riferimento al mondo detto dei “valori” e un’attitudine tesa a privilegiare le esigenze dello spirito ossia a vivere il presente alla luce delle cose ultime, a leggere l’attuale in funzione di un tempo “altro”, a considerare il particolare nel quadro di un più ampio disegno. Col termine “religione” ci si riferisce, invece, a un sistema di simboli condivisi che dànno alla spiritualità la possibilità di articolarsi nel tempo e nella società, in quel particolare e bidirezionale rapporto con le culture, in cui (come dice il *Documento UNESCO sulle religioni e la pace*,Barcellona, 1994) «le culture dànno alle religioni il loro linguaggio e le religioni offrono il significato ultimo a ciascuna cultura». Le religioni, dunque, come paradigmi linguistici, con un lessico (i simboli condivisi), una grammatica (le articolazioni concettuali) e una sintassi (in cui si esprime la capacità di com-prendere, di prendere insieme fenomeni diversi e dare di essi la comprensione “ultima” possibile), una retorica (relativa ai modi del comunicare e del persuadere). Equivalenti sul piano del vissuto, i diversi linguaggi religiosi, tuttavia, al pari di quel che accade per le teorie scientifiche potrebbero venire comparati e classificati proprio in base alla ricchezza delle articolazioni e alla capacità di unificare il maggior numero di fenomeni: gli antirelativisti potrebbero trovare qui un criterio soddisfacente per la loro esigenza, ancorato ai principî di tolleranza e convivenza, e quindi capace di favorire dialogo e integrazioni. Sembra pertanto che, accanto alla fenomenologia, si possa delineare una storia della spiritualità e delle religioni, secondo un percorso di progressivo affinamento, che vede l’impegno religioso seguire un percorso che passa dall’affidarsi all’impegnarsi e dal contare sull’aiuto esterno al contare sulle proprie forze (pur riconoscendole, in ultima analisi, come forze del Dharma autorivelantesi).

Religioni come vie di accesso, ma anche sistemi di regole per proteggere l’uomo dai rischi di un contatto troppo ravvicinato col sacro e la Totalità che, abbiamo detto, non può essere “sopportato” che per brevi momenti: giungendo al mondo dietro il mondo, vedendo ciò che non deve essere visto si potrebbe acquisire un sapere che sconvolge, che fa divenire folli o morire. Nella Torah il divieto è esplicito e categorico: «“Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia”. Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”» (Es 33, 18-20). E numerosi sono gli esempi che sottolineano la temerarietà o *hýbris* presente nell’essere entrato nella particolare sfera di energia del sacro venendo meno alle norme di prudente separazione, temerarietà pesantemente punita anche quando c’è *error* e non *scelus* essendo la trasgressione commessa inconsapevolmente: di qui il valore protettivo dei riti e dei simboli condivisi e consacrati che “regolano” il contatto con la sfera dell’inaccessibile [*v. infra* POSTILLA 5].

Infine, come realtà sociologiche o istituzioni, le religioni possono diventare un ostacolo lungo il cammino di salvezza, ingombrando la strada con dogmi, divieti e rapporti di potere. Di qui l’insegnamento (Tiantai) a non sviluppare attaccamenti alle pratiche e alle istituzioni, mantenendo sempre viva l’attenzione allo spirito da cui nascono, ai fini a cui devono condurre, ai mezzi che quei fini debbono prefigurare e mai tradire. Particolarmente pesante può diventare il ruolo dell’istituzione quando si configura come elemento fondamentale, se non indispensabile, della salvezza. Se nella tradizione cattolica era stato formulato il principio *Extra ecclesiam nulla salus*, in quella buddhista essendo stato il samgha identificato con la comunità monastica, questa se non diviene un vero mediatore di salvezza, è certamente elemento condizionante (per guida, trasferimento dei meriti, etc.) della liberazione dei praticanti laici. Il legame con l’ordine monastico (espresso come presa di rifugio nel samgha) entra quindi nell’itinerario di salvezza. Una lettura più fluida dell’identità e del valore del samgha darà quindi altri significati (più spirituali e meno istituzionali) anche alla presa di rifugio in esso, come dichiarato nella formula cosiddetta dei tre gioielli.

Jung ci avverte: «E ricordiamoci dell’unica domanda che importi: *ma, in fin dei conti, che cosa significa religione?*» (*Opere*, XI, p. 456). Ed Eliade, alla cui opera rimane imprescindibile riferirsi per l’analisi del sacro, quasi in risposta: «Non abbiamo sfortunatamente a disposizione una parola più precisa di “religione” per indicare l’esperienza del “sacro”». Egli ha proposto il termine “ierofania” (dal gr., manifestazione del sacro) per indicare ogni manifestazione del sacro in qualsivoglia oggetto nel corso del tempo. «Il “sacro” — scrive — è un elemento strutturale della coscienza, e non uno stadio della sua storia. Un mondo pieno di significato — e l’uomo non può vivere nel caos — è il risultato di un processo dialettico che può essere definito come la manifestazione del sacro» (M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1972, p. 7). Nelle ierofanie una realtà di un ordine totalmente differente da quello del mondo ordinario (ecco il sacro come «totalmente altro», secondo la definizione datane nel fondamentale *Das Heilige* [*Il Sacro*] di Rudolf Otto) si palesa in oggetti che, tuttavia, rimangono parte del mondo profano. Siamo di fronte al più sconvolgente dei paradossi: «Il sacro si manifesta in un oggetto profano. In conclusione, questa paradossale coincidenza del sacro e del profano, dell’essere e del non-essere, dell’assoluto e del relativo, dell’eterno e del divenire, è quanto rivela ogni ierofania, anche la più elementare. […] Questa coincidenza fra sacro e profano produce, di fatto, una rottura di livello ontologico. Qualsiasi ierofania la implica, perché ogni ierofania mostra, manifesta la coesistenza delle due essenze opposte: sacro e profano, spirito e materia, eterno e non-eterno. Che la dialettica della ierofania, della manifestazione del sacro negli oggetti materiali, continui a essere oggetto di una teologia elaborata come quella medievale, dimostra che questo rimane il problema fondamentale di ogni religione. Si potrebbe dire che tutte le ierofanie altro non sono che prefigurazioni del miracolo dell’incarnazione, che ogni ierofania è soltanto il tentativo fallito di rivelare il mistero della coincidenza uomo-Dio. […] Insomma è paradossale, è incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nei sassi o negli alberi, ma il fatto che il sacro si manifesti e, di conseguenza, si limiti, e diventi relativo» (*Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 35 s.).

Se ci domandiamo ora quale posto abbia il sacro nella spiritualità buddhista non possiamo non ricordare l’aneddoto che si riferisce alla conversazione di Bodhidharma, primo patriarca dello zen, con l’imperatore cinese Wu di Liang che «chiese a Bodhidharma: – Dall’inizio del mio regno ho fatto costruire molti templi, ho fatto trascrivere tanti libri sacri, ho aiutato numerosi monaci; quale pensi che sia il mio merito?

* Proprio nessun merito, Maestà!, rispose seccamente Bodhidharma.
* Perché?, chiese, stupito, l’imperatore.
* Tutte queste opere sono d’un ordine inferiore, rispose in modo significativo Bodhidharma, le quali possono far sì che il loro autore rinasca nei cieli o sulla terra. Esse però recano ancora le tracce del mondo, sono come le ombre che accompagnano gli oggetti. Malgrado le apparenze esse non sono altro che delle irrealtà. Il vero atto che procura merito è pieno di sapienza pura, è perfetto e misterioso, la sua vera natura è fuori dalla portata dell’umano intelletto. Essendo tale, nessuna opera di questo mondo può condurre ad esso.

Allora l’imperatore Wu chiese a Bodhidharma: – Qual è il primo principio della santa dottrina?

– È il vasto vuoto, Maestà, e nulla vi è in esso che sia da chiamarsi santo!, rispose Bodhidharma.

– E allora chi è colui che ora mi sta dinanzi?

– Non lo so, Maestà!» (in D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, tr. it., I, Roma, Ed. Mediterranee, 1975, pp. 177-78).

Questo aneddoto sembra tradurre l’affermazione fondamentale del Mahayana «Il samsara è in nulla differente dal Nirvana. Il Nirvana è in nulla differente dal samsara. I confini del Nirvana sono i confini del samsara. Tra i due non c’è la minima differenza» (Nagarjuna), che l’insegnamento Tiantai, per parte sua, ha ribadito sostenendo che «l’ignoranza e la sofferenza sono identiche all’illuminazione […], la vita e la morte sono identiche al Nirvana». Dunque, niente di sacro nel buddhismo? Seguiamo ancora Eliade, pur con la consapevolezza che l’*ichinen sanzen*, ignoto a lui e a Otto, potrebbe prendere il posto del “totalmente altro” (Tutto è in tutto), essendo i due concetti in larga parte sovrapponibili. Sacro e profano costituiscono per Eliade una coppia (forse la coppia fondamentale) di opposti e, parlando di questa ma anche di ogni altra polarità, egli così si esprime: «Il principio della polarità sembra essere la legge fondamentale della natura e della vita, come la giustificazione dell’etica. […] I diversi sistemi di polarità esprimono sia le strutture del mondo e della vita sia lo specifico modo di esistere dell’uomo. L’esistenza umana è compresa e accettata come una “ricapitolazione” dell’universo; viceversa, la vita cosmica è resa intelligibile e significativa con l’essere colta come una “cifra”» (*La nostalgia delle origini*, cit., p. 158). È sempre il mistero della polarità, nelle differenti illustrazioni mitologiche, religiose, filosofiche che va decifrato: «Mitra e Varuna, gli aspetti visibili e invisibili di Brahman, Brahman e *maya*, *purusa* e *prakrti*, e più tardi Siva e Sakti o *samsara* e *Nirvana*» (*ivi*, p. 186). Dunque, anche la coppia di opposti fondamentale per il buddhismo è inclusa da Eliade tra le dualità religiose e vale anche per questa ciò che vale per le altre coppie di opposti, che sono, allo stesso tempo, opposti e complementari, tendendo ad annullarsi nella paradossale unità-totalità della *coincidentia oppositorum*. Non si tratta qui, si badi, di una mera argomentazione metafisica, ma di una indicazione che deve portare, come ha suggerito il pensiero indiano, a individuare modi di esistenza che vedono la perfezione umana nell’assicurare l’equilibrio di forze opposte e nella realizzazione della *coincidentia oppositorum* nel vissuto, come mostrano il «*jivan mukta*, il “liberato nella vita”, che continua a esistere nel mondo persino quando ha raggiunto la liberazione finale; o “il risvegliato” al quale il Nirvana e il samsara appaiono come una sola e stessa cosa» (*ivi*, p. 158). L’uomo che ha incontrato l’“alterità sorprendente” vive il tentativo di trascendere il tempo ponendosi in perenne contatto con la Realtà ultima e collocandosi in un mondo che abbia significato. Poiché il meccanismo della ierofania, secondo Eliade, opera sempre nella stessa maniera anche se si esprime in forme culturalmente diverse, passando dalla fenomenologia all’ermeneutica (con lo studio delle motivazioni) è possibile individuare una serie di interessanti analogie perfino tra comportamenti tradizionalmente qualificati come religiosi e altri che, apparentemente, si collocano altrove (il “religioso implicito”, per usare l’espressione di A. Nesti) come quelli di certe organizzazioni politiche o di avanguardie artistiche. «È molto interessante notare, ad esempio, che nella loro rivolta contro le forme tradizionali dell’arte e nei loro attacchi alla società borghese e alla moralità, i surrealisti hanno elaborato non solo una estetica rivoluzionaria ma hanno anche formulato una tecnica mediante la quale sperano di *cambiare* la condizione umana. Alcuni di questi “esercizi” (per esempio, lo sforzo per ottenere un “modo di esistenza” che partecipi sia allo stato di veglia sia a quello di sonno o lo sforzo per realizzare la “coesistenza del conscio e dell’inconscio”) ricordano certe pratiche Yoga e Zen. Inoltre, si decifra nel primo *élan* del surrealismo e tra l’altro nei poemi e nei manifesti teoretici di André Breton una nostalgia per la “primordiale totalità”, il desiderio di effettuare concretamente la coincidenza degli opposti, la speranza di annullare la storia per ricominciare da zero con il potere e la purezza originari — questa nostalgia e queste speranze sono piuttosto familiari agli storici delle religioni» (*ivi*, p. 80).

La fenomenologia della religione ritiene che, nonostante ci si trovi di fronte a grandi differenze tra le innumerevoli ierofanie, sia necessario non perdere di vista che la loro struttura e la loro dialettica sono sempre le stesse perché, anche se le forme e i modi della manifestazione del sacro variano da un popolo all’altro e da una cultura all’altra, resta per tutte che il sacro, proprio per il suo manifestarsi, perde il carattere assoluto: che si manifesti in una pietra o in albero o nell’uomo Gesù, il sacro si limita entrando in uno spazio e in un tempo particolari, si storicizza e determina la specificità dell’esperienza religiosa. Non è questo certamente il luogo per trattare delle tipologie ierofaniche che sono state proposte, ma non si può, tuttavia, non far cenno ad alcuni passaggi fondamentali per poter poi affrontare le modalità che la manifestazione del sacro assume nel contesto buddhista Mahayana e nel mondo moderno. Secondo la trattazione che Eliade ha fatto del tema, alla fase cosmogonica, quando il mondo da caos divenne cosmo ad opera di Esseri supremi identificati con attributi che si riferiscono alla sacralità del cielo (Padrone del cielo, Onnipotente, Creatore, etc.; nell’ambito indoeuropeo, *Dieus*), è seguita una fase in cui tali esseri si allontanarono dagli uomini, divenendo *dei otiosi*, lasciando il posto a nuove divinità corrispondenti alle acquisizioni della rivoluzione neolitica, grazie alla quale si manifestò un crescente interesse dell’uomo per le proprie scoperte in campo culturale ed economico. Sono allora comparse figure più vicine all’uomo, più concrete e dinamiche (dèi solari, grandi dee, antenati mitici, etc.), divinità che esaltano e amplificano la vita, che non l’hanno creata, ma la governano e sono “specializzate” nella fecondità, nell’opulenza, nella pienezza vitale. Nel confronto coll’ambigua natura e col ruolo delle grandi dee, soccorritrici e crudeli, donatrici e distruttrici di vita, dotate dell’ambivalenza tipica del sacro, si rivela all’uomo la sua condizione tragica, «a partire da un dato di fatto evidente: qualsiasi vita implica la morte degli altri e per vivere è necessario uccidere. È la condizione dello spirito nella sua storia, tragica, però talmente creativa! […] Queste dee terribili esigono il sangue o la virilità o la volontà dei loro fedeli. Tuttavia, comprendere queste dee è ricevere al tempo stesso una rivelazione di ordine filosofico. Si capisce che questa unione di virtù e di peccati, di crimini e di generosità, di creatività e di distruzione, è il grande enigma della vita. […] In un mondo che ci è più familiare, in Iahvé Geova, noi vediamo il Dio creatore e buono, ma altresì il Dio terribile, geloso, distruttivo; e questo aspetto negativo della divinità ci rivela che Dio è *tutto*. Analogamente, per tutti i popoli che accettano la Gran Madre, il culto di quelle dee terribili è un’introduzione all’enigma dell’esistenza e della vita. La vita è in sé questa “Grande Madre terribile” che taglia le teste e che partorisce; che garantisce al tempo stesso la fertilità e il delitto, e ancora: l’ispirazione, la generosità, la ricchezza. Questa totalizzazione dei contrari si rivela nei miti della Grande Dea come si rivela nell’Antico Testamento, con la collera di Iahvé Geova [e andrebbe ricordata anche la rivelazione della forma cosmica di Visnu-Krsna, colui che è tutto, quindi anche il tempo che annienta e distrugge, fatta ad Arjuna in *Bhagavad-Gita*, XI s.]. E ci si chiede come sia possibile che un Dio si comporti così. Tuttavia la lezione impartita da questi miti e da questi riti di dee terribili, o dal Dio terribile, è che la realtà, la vita, il cosmo *è così*. Crimine e generosità, crimine e fertilità. La dea madre è al contempo colei che mette al mondo e colei che uccide. Noi non viviamo in un mondo di angeli o di spiriti e nemmeno in un mondo unicamente animale. Ci troviamo “nel mezzo”. E io credo che il confronto con la rivelazione di questo mistero sia sempre seguita da un atto di creazione. Io credo che lo spirito crei soprattutto quando si scontra con grandi prove» (*La prova del labirinto*, cit., p. 115 s.).

Mentre la religione del mondo greco-romano ci offre una ricca stratificazione di divinità e di racconti mitici in cui vediamo coesistere le divinità più arcaiche della fase cosmogonica con quelle della specializzazione connessa al passaggio neolitico (si pensi a Zeus, vincitore delle divinità primordiali, che conserva nel nome il ricordo della sacralità del cielo; alle figure e ai “ruoli” femminili di Afrodite, Era, Artemide, Demetra...; a quelli maschili di Apollo e di Dioniso, di Hares e Hermes..., anche con interne ambivalenze — ad es., la duplicità di Apollo dal volto luminoso ma anche con la lama insanguinata, v. M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano*; ai semi-dèi, agli eroi, agli antenati...), la religione della *polis* con quelle dei misteri (in altre parole, quello che Mann riteneva il miracolo greco: aver fatto convivere le divinità ctonie con quelle dell’Olimpo in un pluralismo che, in verità, rimase senza esito, un non-finito che si estinguerà col tramonto del mondo classico e l’avvento del cristianesimo), in Israele si veniva compiendo un altro miracolo. Gli ebrei, che nei periodi di pace e di prosperità abbandonavano Yahweh per Baal e altri dèi dei loro vicini, tornavano al loro Essere supremo, l’unico capace di salvarli non dai pericoli connessi a catastrofi cosmiche ma quelli relativi a catastrofi storiche e alle minacce di annientamento da parte di nemici. «In quanto Persona — cioè in quanto essere che gode di una libertà perfetta — Yahweh esce dall’“astratto”, dal simbolo, dalla generalità, agisce nella storia e intrattiene dei rapporti con degli esseri storici. E quando il Dio-Padre si “mostra” in modo radicale e completo, incarnandosi in Gesù-Cristo, la storia diviene essa stessa una teofania. La concezione del tempo mitico e dell’eterno ritorno è definitivamente superata» (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 189). Inoltre, veniva «messo l’accento sulla *fede*, su una esperienza religiosa che implica una interiorizzazione del culto, e questa è la sua più grande novità. Si potrebbe affermare che la scoperta della fede come categoria è la sola novità apportata dalla storia delle religioni dopo il neolitico» (*ivi*, p. 177 s.). Una volta presi dagli ingranaggi della storia questi non possono più essere evitati se non attraverso un audace atto di evasione. Ma l’evasione è ormai interdetta al vero cristiano: «poiché l’Incarnazione ha avuto luogo nella storia, poiché la venuta di Cristo segna l’ultima e la più alta manifestazione della sacralità del mondo — il cristiano può salvarsi solo nella vita concreta, storica, la vita che è stata scelta e vissuta dal Cristo. Sappiamo quel che l’attende: “paura e angoscia”, il sudore “come grosse gocce di sangue”, l’“agonia”, la “tristezza fino alla morte”, Lc 22, 44; Mc 14, 33-34» (*ivi*, p. 191).

Guardando ai successivi sviluppi, il cristianesimo fu, tra le religioni misteriche del mondo classico (capaci di rispondere alle esigenze di salvezza individuale trascurate dalla religione della *polis*), quella che ebbe maggiore forza di penetrazione e di successo, anche grazie al suo annuncio di riscatto sociale per le classi subalterne, basata, a differenza di altre, proprio su un rapporto con l’Assoluto vissuto come incontro d’amore della persona umana con la persona divina. Come scrive Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus Caritas est*: «All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva. [Nel suo Vangelo Giovanni](http://www.vatican.va/archive/ITA0001/__PVL.HTM) aveva espresso quest’avvenimento con le seguenti parole: “Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui... abbia la vita eterna” ([3, 16](http://www.vatican.va/archive/ITA0001/__PVN.HTM)). Con la centralità dell’amore, la fede cristiana ha accolto quello che era il nucleo della fede d’Israele e al contempo ha dato a questo nucleo una nuova profondità e ampiezza». L’incontro col sacro nell’esperienza cristiana è stato, pertanto, caratterizzato dallo svolgimento nella storia di questo dialogo d’amore che, come tale, non può essere che un dialogo tra persone, lontano quindi dall’idea di dissoluzione del soggetto umano nella Potenza infinita di Dio: è infatti proprio nell’amore che risiede la garanzia del riconoscimento dell’altro come soggetto e come essere libero, riconoscimento che consente anche la possibilità di una più sottile comprensione e distinzione tra amore e compassione, in quanto nella compassione resta almeno una componente di impersonalità, mentre l’amore non può che essere personale. Se, infatti, la compassione si addice a un io che cerca la salvezza depotenziandosi attraverso una progressiva spoliazione (quando il cuore si è liberato ed è giunto al termine di ogni sete, all’annientamento di ogni desiderio, *Dhp.*, 154, v. sopra, § La penosità dell’esistenza), l’amore invece è sempre scambievole, è proprio di un io “intensificato” e intensificantesi, «è il movimento di chi sa di essere amato», come dice G. van der Leeuw nella sua celebre *Fenomenologia della religione* (tr. it., Torino, Boringhieri, 1975, parte V). Secondo l’analisi di queste due forme di comprensione fatta da Jaspers, «l’amore è qualcosa di universale; è un moto in noi che compenetra tutto il concreto, riverberandosi nel mondo oggettivo e in noi stessi, e avviene nell’assoluto e nel tutto. […] L’oggetto amato è visto nel tutto, o, se si preferisce, considerato non come fatto particolare, bensì quale tutto. Esso è visto come finito nell’infinito. […] L’oggetto amato è sempre individuo. Individuo è un altro termine per esprimere l’assolutamente concreto. La categoria logica dell’individuo la si riempie solo nel movimento dell’amore. Del resto l’individuo è sempre indifferente. Solo per l’amante esso è individuo; per gli altri non è che singolarità casuale, individuo fra molti. Per colui che fa opera di conoscenza è un caso, per chi agisce è un mezzo, per lo storico è in funzione di valori e costruito, per il logico è indefinito e inconcepibile. L’individuo empirico è l’infinità, che l’osservatore non può mai esaurire. L’individuo ch’è oggetto dell’amore è un’infinità presa e fatta concreta e come tale non diventa mai oggetto dell’osservare e del conoscere. […] La compassione non è amore, anche se, al pari della comprensione psicologica, essa sia una manifestazione della comprensione amorosa. La compassione è un consoffrire, che, di sua natura, soffre della sofferenza dell’altro, senza chiedersi che specie di sofferenza essa sia. La compassione non è mai in rapporto con l’assoluto, bensì è mera negazione della sofferenza, e non si rivolge mai all’individuo come individuo, bensì è generale» (K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it., Roma, Ubaldini, 1950, p. 144 ss.). La limitatezza della compassione ha portato, infatti, anche nel buddhismo, ad affiancare ad essa l’esercizio della benevolenza e della gentilezza amorevole (*metta*, in pali; *maitri*, in sanscrito), indirizzata a promuovere attivamente il bene, in un atteggiamento di confronto (tra soggetti) che potremmo chiamare “individualismo altruistico” (Camus).

Quando Gesù dice «Sia fatta la Tua volontà» e porta l’obbedienza fino al sacrificio sulla croce («pur essendo Figlio, imparò tuttavia l’obbedienza dalle cose che patì», Eb 5, 8), lo fa come dimostrazione dell’amore senza riserve verso Dio-Padre, offrendo un modello che sarà quello a cui dovrà conformarsi il cristiano. Di qui la “diffidenza”, quando non si è trattato di esplicita condanna, che ha attraversato la storia della Chiesa, verso tutte le forme di misticismo che andassero nella direzione del Nulla, dell’abbandono, della quiete senza volontà (v. R. Venturini, *Coscienza e cambiamento*, cit., § 5.4. Attenzione vuota e attenzione al vuoto). Nel gioco dei riconoscimenti, l’uomo è in perenne ricerca di Dio, ma poi acquisisce anche la consapevolezza che «Dio ha bisogno degli uomini» (tit. del film di J. Delannoy, dal romanzo *Un recteur de l'Île de Sein* di H. Quéffelec), conquistando così una nuova dignità, tanto da poter dire: «Che farai, Dio, se muoio?/Sono la tua brocca (e se mi spacco?)./Sono la tua acqua (e se mi appesto?)./Io sono la tua veste, il tuo strumento/senza di me non hai alcun senso./Non hai più casa, se muoio, che t’accolga/con parole calde e amiche; dai tuoi piedi/stanchi scivolano via i sandali/di velluto perché i sandali sono io» (R. M. Rilke, *Il libro d’ore*, tr. it. in *Poesie*, I, Torino, Einaudi-Gallimard, 1994, p. 141). Così, da duemila anni, molta parte dell’umanità ha potuto vivere una religione della persona, cui non è proposto di sciogliersi nella divinità, ma di dialogare con un Dio che l’ama tanto da assumerne la forma. E Dante, nella sua *Commedia*, ci mostra come “nell’altra vita” gli individui che incontra non sono ombre ma persone a tutti gli effetti.

L’analisi del complesso ierofanico giudaico-cristiano può portare nuova luce all’interpretazione della religiosità della tradizione buddhista. Se G. van der Leeuw colloca tra le «religioni dell’allontanamento e della fuga» il «buddhismo (primitivo)», il buddhismo Mahayana viene da lui qualificato come «religione del nulla e della pietà» (G. van der Leeuw, *op. cit*.). Abbiamo già a sufficienza insistito sul riscatto del mondo fenomenico che, sulla base della coincidenza di samsara e Nirvana, viene operato dal buddhismo Mahayana, riscatto che, in particolare, non può non riguardare il soggetto, luogo della consapevolezza buddhica, da sottoporre non più a un processo di riduzione-estinzione, ma a uno di potenziamento, maturazione, “individuazione”. Se il cristianesimo porta l’esperienza del sacro nella storia, per il Mahayana, poiché il cielo si raggiunge solo nelle «succursali del cielo» (per usare l’espressione di Gerard Pussy), non sono consentite uscite dalla realtà fenomenica, non verso un «sacro selvaggio» (R. Bastide) né attraverso un sacro della fuga o della fusione: il sacro della persona sembra, dunque, essere la forma che possa meglio caratterizzare la religiosità Mahayana (in analogia, in questo, con la spiritualità cristiana). [*v. infra* POSTILLA 4].Va, tuttavia, a questo proposito notato che le iero-teo-fanie sono viste da Eliade in una prospettiva di trascendenza, più o meno esplicitata (quando, ad es., dice: «Nell’esperienze del sacro, nell’incontro con una realtà sovrumana, nasce l’idea che qualcosa esiste realmente, che esistono dei valori assoluti, capaci di guidare l’uomo e di dare un significato all’esistenza umana», *Mito e realtà*, tr. it., Roma, Borla, 1993, p. 173, ovvero: «L’*homo religiosus* crede sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo si manifesta e per ciò stesso lo santifica e lo rende reale», *Il sacro e il profano*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1967, p. 159), cosa che ha consentito ad alcuni “interpreti” (come, ad es., a Julien Ries) di accentuarne il significato in termini monoteistici («poiché in questo caso [nei tre grandi monoteismi] siamo in presenza di un Dio unico e personale, autore di un’alleanza e di una rivelazione e che interviene direttamente nella vita personale e nella storia», J. Ries, *L’uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, tr. it., Milano, Jaca Book, 2007, p. 15) e di portare l’“altro” che si manifesta nella ierofania ad assumere il valore di Realtà ontologicamente altra come nella trascendenza cristiana tradizionale: «L’esperienza della storia come realizzazione del disegno di Dio diventa un’epifania di Dio. Al cuore di questa realtà si pone il sacro sotto la forma della santità divina perfetta. […] L’incarnazione di Dio in Gesù Cristo è la ierofania suprema della storia. E di più: una teofania unica per mezzo della quale Dio è presente in mezzo agli uomini mediante un viso, un corpo, una voce, una parola vivente. Il Verbo eterno di Dio è diventato presenza della Parola Vivente. Grazie al mistero della Resurrezione e dell’Ascensione, resterà presente nell’Eucaristia. Il messaggio ha appena raggiunto la perfezione perché il Messaggero proclama: “Io sono la Via, la Verità, la Vita”» (*ivi*, p. 376). Questo ha portato alcuni teologi cristiani (a partire da Karl Rahner) a ritenere che, con la venuta di Gesù, sulla terra abiti la pienezza di Dio, e che la storicità non sia da considerare sventura, ma il/un modo nel quale la grazia si realizza nel mondo. Comunque, qui a noi interessa rilevare che laddove Eliade si muoveva sulla stessa linea di Jung, che vedeva l’archetipo del Sé come totalità dell’uomo (quell’“uomo totale” che tanto stava a cuore a Eliade e che veniva a coincidere con le realizzazioni ottenute nel corso del “processo di individuazione” teorizzato da Jung) e poteva concordare con lui nel riconoscimento che «nella civiltà occidentale il simbolo del Sé è Cristo e la realizzazione del Sé è redenzione» (*La nostalgia delle origini*, cit., p. 35), al pari del Buddha in Oriente, allorquando si abbandoni il livello gnoseologico, simbolico, intrapsichico per portarsi a quello ontologico, delle divinità o di Dio, la distanza dalla visione buddhista rischia di divenire incolmabile. Vedere samsara e Nirvanacome diade può essere coerente, giusto e giustificato nella considerazione del percorso ascetico, mentre, qualora il Nirvana venisse ad assumere i caratteri di una trascendenza ontologica, ci porteremmo fuori dalla visione buddhista, almeno Mahayana, dell’assoluta coincidenza di samsara e Nirvana. Tale visione per essere continuamente attualizzata e rinnovata, richiede all’uomo di porsi perennemente in bilico, vivere sul crinale, consumarsi nel paradosso di una ierofania che si esercita nel vissuto di un’esperienza del sacro caratterizzata dalla compresenza di due opposti punti-di-vista su una realtà contemporaneamente molteplice e Una. Col buddhismo si ha, in altri termini, una purificazione del vissuto religioso, che viene liberato da ogni residuo di dualismo ontologico e riportato all’esperienza, alla realtà psichica, collocando l’uomo, terminale del “computer universale”, nella posizione privilegiata e rischiosa di “rivelatore” dell’unità degli aspetti profani e degli aspetti sacri della realtà indivisibile, di cui egli è parte e spettatore, ierofania e racconto illuminato, come nel sogno di cui si è contemporaneamente soggettisti, registi e attori. «Il giungere dell’uomo alla consapevolezza del suo modo di essere e il suo assumere la propria *presenza* nel mondo, costituiscono insieme una esperienza “religiosa”» (*ivi*, p. 22). Se Gesù è il nuovo Adamo, quello che Ries attribuiva a Lui può/deve, uscendo da ogni residua trascendenza, essere trasferito a ogni uomo “illuminato” (Buddha), ultima e compiuta ierofania, nel suo essere consapevolezza dell’unione di sé e del mondo.

Jung, nel suo viaggio in India (*Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., pp. 327-38), aveva raggiunto una chiara visione del significato delle figure di Buddha e di Gesù, che vedeva come tappe estreme dell’evoluzione ierofanica, personificazioni del Sé, unificatori del mondo, uno nella luce della consapevolezza (il finito come infinito, il molteplice come Uno, il samsara come Nirvana), l’altro come incarnazione (il Dio trascendente che diviene uomo; la vita come illimitato amore; la morte sconfitta dalla resurrezione). «Compresi la vita del Buddha come la realtà del Sé, che tende a una vita personale e la esige totalmente. Per Buddha il Sé sta al di sopra di tutti gli dèi, rappresenta l’essenza dell’esistenza umana e del mondo in genere. Come un *unus mundus* comprende sia l’aspetto dell’essere in sé sia l’aspetto del suo essere conosciuto, senza il quale il mondo non esiste. Buddha intuì e intese la dignità cosmogonica della coscienza umana […]. Anche Cristo, come Buddha, è una personificazione del Sé, ma in un senso affatto diverso. Entrambi sono per un superamento del mondo: ma Buddha con una visione razionale, Cristo come destinata vittima sacrificale. Nel cristianesimo questo è più sofferto, nel buddhismo è più percepito e messo in atto. Entrambe le strade sono buone, ma nel senso indiano Buddha è l’essere umano più completo. È una personalità storica, e perciò per gli uomini più facile a capirsi. Cristo è al tempo stesso uomo storico e Dio, ed è perciò assai difficile comprenderlo» (*Ricordi*, *sogni, riflessioni*, cit., p. 332 s.). In seguito, osserva ancora Jung, sia Buddha che Cristo da immagini del compimento del Sé divennero oggetti di devozione e modelli esterni da imitare, piuttosto che Maestri che mostrano come procedere lungo «il proprio fatale cammino verso l’interezza» (Buddha aveva detto, *Sutra del Loto*, cap. II: «Rallegratevi nei vostri cuori, sapendo che diverrete buddha» e Gesù, Gv 10, 34, riprendendo Sal 82, 6: «Voi siete dèi»).

Un sacro per la persona-bodhisattva sarà, dunque, il tratto che individuerà il profilo dell’*homo religiosus* buddhista e il suo rapporto con l’Uno-Tutto, coincidente con la molteplicità e frammentarietà del mondo fenomenico. Lontano dall’idea di *Abbandono* *alla divina Provvidenza* (J.-P. de Caussade, 1740) indecifrabile, alle cure di divinità “buone” o a un Dharma compassionevole, divenuto consapevole che Dio o la Vita sono tutto, il positivo e il negativo, dentro e fuori di lui, posto “nel mezzo” con tutte le potenzialità dell’indifferenziato, l’uomo è investito dalla responsabilità creatrice di valore e di senso: l’*homo religiosus* non sarà più spettatore o risuonatore del sacro, ma, come *homo simbolicus*, si troverà a essere creatore di simboli, unificanti perché dotati di potenzialità redentive nella riunificazione di ciò che è separato. La redenzione è unione e l’*homo religiosus-*bodhisattva vive infatti il tentativo, sia pure parziale e transitorio, di oltrepassare — nella conciliazione con l’inconciliabile — i conflitti che dividono, suturare le lacerazioni, liberare le vite umiliate e violentate.

* A lui spetterà la gestione di quel paradosso per cui, attraverso metafisiche anamòrfosi e reiterate revulsioni di prospettiva (come nella percezione di figure ambigue), «un oggetto qualsiasi diventa un’altra cosa, senza cessare di essere sé stesso, in quanto continua a far parte del proprio ambiente cosmico che lo circonda» (M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 19).
* A lui, pur fragile e imperfetto, la possibilità di rendere il «mondo “aperto” anche se “cifrato” e “misterioso”» (M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 175), in un racconto di cui il mito è l’espressione archetipica che rivela il Mondo come linguaggio («In principio era il Verbo, […] tutto è stato fatto per mezzo di lui», Gv 1, 1-3). Mediante quella che abbiamo chiamato lettura ascendente dell’*ichinen sanzen* (v. § Realtà ultima inconoscibile, ma non estranea) abbiamo compreso che ciò che l’uomo fa/pensa permea il mondo, per cui al processo (discendente) della ierofania farà riscontro il processo ascendente della ieropoiesi: l’Assoluto/Dio verrà a configurarsi secondo la infinita pluralità dei “racconti” che svolgeranno l’opera di decifrare, configurare, dare volto (!) a ciò che si è rivelato alla coscienza illuminata. Nel Gen 2, 19 è detto che «allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l’uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome». Dunque, Dio crea, ma sta all’uomo “nominare”. Per questo, la tradizione rabbinica dice che mentre i rabbini sono intenti all’interpretazione infinita della Torah, cioè dei pensieri di Dio, Dio, per parte sua, è intento all’ascolto delle interpretazioni dei rabbini, in una perfetta identità tra preghiera, riflessione, pensieri di Dio; oppure che il Talmud racconta (la storia de)gli ebrei e gli ebrei raccontano il (la storia del) Talmud. Secondo questa stessa logica, la realtà redentrice dell’incarnazione cristiana viene vista non solo in una prospettiva discendente (il Dio che si umilia fino a farsi uomo: umanizzazione di Dio), ma anche in una ascendente, secondo la quale attraverso il Figlio l’uomo è innalzato fino a Dio (divinizzazione dell’uomo), portando il volto umano nel cuore stesso dell’Assoluto inesprimibile. Nella luce che la consapevolezza è capace di riflettere sul mistero del Mondo si realizza quel servizio, cui alludevano le già citate parole di Jung, che l’uomo rende a Dio, affinché «il creatore possa divenire conscio della Sua creazione e l’uomo di sé stesso». Sia nel buddhismo dei Nikaya che nel Mahayana troviamo espresso il principio dell’unità della persona illuminata (Buddha) e del Dharma. «E a che ti serve, Vakkali, la vista di questo corpo vile? Chi vede il Dharma, Vakkali, vede me; chi vede me vede il Dharma; in verità, Vakkali, vedendo il Dharma si vede me; vedendo me si vede il Dharma» (*Samyutta Nikaya*, XXII, 87, tr. in., “The Wheel Publ.”, n. 318-321, Kandy, Buddhist Publ. Soc., 1985, p. 39 e tr. it., Roma, Ubaldini, 1998, p. 377 s.). Lo stesso principio di unità (giap. *ninbo/nimpo ikka*) viene riaffermato da Nichikan (1665-1726) sulla base degli insegnamenti di Nichiren (1222-82), in riferimento al *Sutra del Loto*, sostenendo che la persona e il Dharma si fondono nell’illuminazione, essendo il Dharma sia fondamento dell’Universo sia fondamento dell’essere umano. I due Buddha (Shakyamuni e Taho) presenti nell’allegoria della Torre/Stupa preziosa rappresentano l’unità dell’aspetto soggettivo e dell’aspetto oggettivo della mistica Legge: Legge “incarnata” nel Buddha e Buddha “incarnato” nella (e quindi “configurante” la) Legge ovvero Dharma incarnato nel Buddha e Buddha “indharmato” nel Dharma e, come tale, Buddha eterno. I greci hanno popolato il Cielo e la Terra di divinità da loro “nominate”, permeando il mondo con la loro coscienza del sacro e della Realtà. Jung dice «La sua [dell’uomo] psiche e il datore di tutte le cose date sono una sola e stessa cosa. Il mondo degli dèi e degli spiriti “non è che” l’inconscio collettivo in me» e «l’inconscio è il mondo degli dèi e degli spiriti al di fuori di me» (*Opere*, XI, p. 538) e J. Hillman (*Trame perdute*, cit., p. 58) «Nelle ombre degli dèi stanno gli dèi stessi», la nostra rappresentazione degli dèi sono gli dèi e gli dèi estinti sono quelli che nessuna preghiera alimenta più. Analogamente, nel *Vangelo* di Giovanni Gesù dice: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (11, 30), per cui può aggiungere: «Chi vede me vede Colui che mi ha mandato» (12, 45). Ancora una volta, si evidenzia come la circolarità mistica tra persona illuminata e Verità ultima sia elemento strutturale dello spirito religioso, in quanto la Verità che si rivela è quella inscritta nel cuore dell’uomo. La coscienza non ha dunque un mero valore conoscitivo, come vuole il punto di vista empiristico che vede la coscienza «come strumento individuale d’orientamento nella natura e dunque come facoltà al servizio dell’Io» (L. Aurigemma, *Il risveglio della coscienza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 71), ma svolge una funzione spirituale poiché il senso è rivelato dalla coscienza: «senza la coscienza riflessiva dell’uomo il mondo è una gigantesca macchina priva di senso poiché per quanto ne sappiamo l’uomo è la sola creatura in grado di scoprirne il senso» (da una lettera di Jung del 1959, cit. in A. Samuels et al., *Dizionario di psicologia analitica*, tr. it., Milano, Cortina, 1987, p. 158). L. Aurigemma (studioso e interprete del pensiero junghiano, curatore della ed. it. delle *Opere*), si spinge ancora oltre, affermando che l’esistenza si rivela come «la manifestazione della coscienza, che è, essa, la vera prima certezza. Manifestazione necessaria, perché non è possibile concepire l’essere senza la sua manifestazione [cosciente...]. Jung ha così ritrovato [...] l’esperienza che da millenni, in Occidente come in Oriente, vie di saggezza diverse hanno perseguito e guidato a raggiungere, esprimendo la loro ricerca nei modi più vari. E cioè l’esperienza e l’evidenza che la realtà ultima è comprendere, è rendersi conto, è coscienza, [è...] l’esperienza interiore che, quando la si vive, è la più sorprendente di tutte, l’esperienza della natura psichica dell’essere, l’esperienza del divino». Il termine *ananda* era quello adoperato dalla sapienza indiana per esprimere la letizia propria dell’esperienza «della propria presenza immutabile, dell’assoluta certezza che “la coscienza è” e che *nulla* è parola priva di senso»; una beatitudine (diversa dal piacere dell’eccitazione corporea che, «al contrario, tende a sommerge l’Io, allontanandolo dalla coscienza sveglia). La beatitudine di cui qui parlo può essere piuttosto indicata, con formulazione certo inadeguata, come “sentimento di risveglio pieno della letizia di sapersi cosciente”», di avere raggiunto il senso dell’esistenza perché «la luce della coscienza dà senso alla vita, o per dir meglio, ne è il senso» (L. Aurigemma, *Il risveglio della coscienza*, cit., pp. 69-73). La coscienza, dunque, come la Realtà in sé, che si manifesta necessariamente nel tempo e nello spazio della vita individuale.
* A lui il rischio di vivere tra l’impossibilità di uscire dal mondo dei fenomeni e lo sforzo di trasferirsi simbolicamente nel mondo transpersonale dello spirito, il solo dove si possa collocare quell’unità senza tempo, insufficienze, opposizioni che chiamiamo mondo della Totalità. Il Sé, inteso come «la compiutezza del fondamento psichico, per dirla in termini mitici, la divinità incarnata nell’uomo» (Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 393), conciliando in un simbolo luce e tenebra rende l’Essere (o Dio) cosciente di sé, nella coscienza dell’uomo. Il percorso per la realizzazione della Totalità non sarà quindi rappresentato dall’inseguimento del benefico, quotidiano e transitorio ristoro né dalla tentazione dell’acedia e dell’improprio riposo prima dell’ora ultima, ancora duali ed opposti alla fatica, alla fame e al dolore, ma dal raggiungimento dello sguardo unificante dal vertice misterioso oltre ogni antagonismo: è la possibilità di giungere «alla quiete, naturalmente non alla quiete apparente dell’inoperosità e dell’ebetitudine, ma a quella quiete infinita in cui tutte le energie e tutti i riferimenti sono in movimento» (Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 54). Possiamo chiamarla esigenza di perfezione, perché perfetto (da *perfectum*, part. pass. di *perficere*, da *per*, fino in fondo, e *facere*, fare, compiere, a sua volta da *complere*, riempire, da *cum*, intensivo, e *plenus*, pieno) non è l’illimitato, ma quel che viene compiutamente eseguito, colmando la misura, che non ha bisogno d’altro, essendo qualcosa che “arresta” il corso del tempo e su cui si può sostare: «Tutto è compiuto» sulla Croce, perfetta è la cerimonia del tè di Sen no Rikyu, perfetti il gesto di Nureyev e il canto della Callas, l’abbraccio di S. Francesco e il sacrificio eroico di Salvo D’Acquisto, perfette la *Prospettiva* borrominiana di Palazzo Spada e le forme degli edifici smisurati che l’architetto Boullée progettava... [*v. infra* POSTILLA 15]. Esigenza o nostalgia di perfezione, forse dovuta «al ritrarsi degli dèi favorevoli e all’emergere di quelli nocivi, oppure all’estraniarsi degli dèi a causa di una colpa o dell’empietà dell’uomo, oppure ancora (come nella concezione taoista) al fatto che cielo e terra si sono separati l’uno dall’altro per insondabili motivi e possono ritrovarsi soltanto se il saggio ha ristabilito il Tao in sé stesso, mediante la meditazione rituale. In tal modo egli riporta l’armonia tra il suo cielo e la sua terra» (Jung, *Opere*, XIV, pp. 423-24). La soluzione religiosa, citando ancora Eliade, «“apre” l’esistenza a quei valori che non sono più contingenti né particolari, permettendo all’uomo il superamento di qualsiasi situazione personale e, infine, il raggiungimento del mondo dello spirito». Aperto al Mondo, l’uomo religioso «non è mai solo, poiché una parte del Mondo vive in lui» e lo mette in grado «di conoscersi conoscendo il Mondo, conoscenza preziosa in quanto “religiosa”, in quanto riferita all’Essere» (*Il sacro e il profano*, cit., pp. 165 e 131): tutti aspetti che possiamo ritrovare nell’*homo religiosus-*bodhisattva (interrelazione, partecipazione, illuminazione), riassunti dalla formula dell’*ichinen sanzen*. Ma non dobbiamo dimenticare che la *esperienza* della perfezione (giap. *kanzen shugi*, la bellezza della completa perfezione) e della Totalità non può essere sopportata che per brevi momenti, perché, come tutte le esperienze, vive nell’impermanenza ed è priva di esistenza inerente. E non è priva di costi e di martiri, da Sen no Rikyu a Borromini, da Vatel a Mishima..., per ricordare solo alcuni di coloro che, in campi, in tempi e in contesti diversi, hanno espresso col suicidio la conseguenza del loro essere stati troppo a lungo o troppo vicino alla Totalità, ricordandoci che altra è la natura del valore e altro il raggiungimento della perfezione, nella “intermittenza del cuore” [*v. infra* POSTILLA 15]. Posto “nel mezzo”, nel paradosso, consapevole di poter soltanto intra-vedere, autonomo nella coscienza della propria condizione ma dipendente dai suoi legami con una realtà che, nello stesso tempo, lo sostiene e lo insidia, l’*homo religiosus* maturo dovrà dare prova di avere in sé la dignità della ferma disapprovazione del male del mondo insieme a una creatività capace di una “narrazione” redentiva del dolore e a un perspicace discernimento che farà di ogni storia, illustre o meschina, di successo o di martirio, la epifania di una ben più ampia e misteriosa vicenda cosmica.

Il “pessimista” Schopenhauer ci aveva già ben istruiti sulla natura della volontà e della soddisfazione dei bisogni: «Volere e aspirare, questa è la loro [dell’animale e dell’uomo] essenza, paragonabile a una sete inestinguibile. Ogni volere si fonda su un bisogno, su una carenza, su un dolore, al quale è quindi già in origine e per essenza votato. Ma supponiamo per un momento che alla volontà venga a mancare un oggetto, che una troppo facile soddisfazione venisse a spegnere ogni motivo di desiderio: subito la volontà cadrebbe nel vuoto spaventoso della noia: la sua esistenza, la sua essenza le diverrebbero un peso insopportabile. La sua vita oscilla dunque, come un pendolo, tra il dolore e la noia, che sono infatti i suoi due costitutivi essenziali. Donde lo stranissimo fatto, che gli uomini, dopo aver ricacciato nell’inferno dolori e supplizi, non trovarono che restasse, per il cielo, niente all’infuori della noia» (*op. cit.*, p. 442 s.). La vita è progetto, spinta in avanti, verso la soddisfazione di bisogni la cui soddisfazione costituisce la sola gioia alla quale possiamo aspirare, sapendo ormai che quella soddisfazione è, tuttavia, pronta ad essere corrosa dal timore della perdita e logorata dalla inevitabile noia a cui porta il prolungarsi dell’esperienza, per cui deve essere presa con la coscienza della sua breve, limitata, impermanente presenza nel dinamico succedersi di fasi appetitive e fasi consumatorie, in cui la gratificazione consisterà nel poter affermare di aver «trovato in un istante l’infinito della gioia» (Baudelaire, *Lo Spleen di Parigi*, IX).

Sottratto al tempo perché collocato nella sfera dei valori da lui stesso creati, ma mai in riposo perché è pur sempre nel tempo che si svolge l’esperienza redentiva; in dialettico rapporto con le “leggi del mondo” e “la forza delle cose” quando agisce, ma, d’altra parte, in misteriosa armonia con esse che sembrano averlo incaricato di dare nome al mondo, la paradossalità di chi viene così a trovarsi dentro e fuori del mondo, può essere “sciolta” riportandoci alla dottrina dei 10 livelli di esistenza (mondi) e al profondo significato di quello che ho chiamato non-dualismo del dualismo. Infatti, se i mondi “inferiori” (nella piramide psico-cosmologica buddhista) sembrano governati dalla legge della competizione e dell’antagonismo, dal prevalere dell’avere sull’essere, delle lacerazioni conflittuali sull’armonia, delle frustrazioni dei desideri e della sofferenza nelle sue varie declinazioni, è nel pensiero del saggio, nell’azione del santo, nell’opera dell’artista creatore, cioè nei (più “elevati”) mondi dei bodhisattva e dei buddha (da altri chiamata “noosfera”) che possono venire “ospitati” i valori e l’esperienza della Realtà assoluta. In essi andrà cercato quel “totalmente altro” inseguito dall’odissea religiosa nelle multiformi ierofanie naturali e nelle omoteofanie monoteistiche, e che, alla fine, viene rivelato *dalla* e *nella* coscienza dell’uomo: all’antitesi dentro/fuori viene così data una soluzione che colloca il soggetto dentro il quadro che egli stesso dipinge (come nella geniale rappresentazione di Escher). Parimenti, è all’interno dei 10 mondi/stati della mente che può giocarsi ormai la dialettica del sacro e del profano, dell’apollineo e del dionisiaco, del samsara e del Nirvana. Pertanto, nell’*homo religiosus*-bodhisattva il sentimento dell’impermanenza trova il suo approdo nella perfezione dell’opera; quello dell’assenza dell’io nella gnosi (o conoscenza salvifica) e nel riconoscimento operato dall’amore; quello dell’insufficienza nella compiutezza dell’individuazione. Tra i sogni utopistici e la malattia dell’Infinito, da un lato, e la rassegnazione a un’impermanenza distruttrice di ogni costruzione umana, dall’altro, l’azione del bodhisattva si configura, pertanto, come realizzazione dinamica della Vacuità e attualizzazione operativa della Via di mezzo.

**Uomo totale o completo.** Definito il sacro come il “totalmente altro”, l’Assoluto, l’Uno, la Totalità, l’*homo religiosus*,consapevole della sua dipendenza da una Realtà infinitamente più grande di lui, esprime il suo bisogno (è stato anche detto nostalgia) di Totalità rapportandosi agli eventi o oggetti particolari come a espressioni del Tutto, leggendo l’Uno nel molteplice e l’Infinito nel finito. Per questo, *homo religiosus* viene a essere sinonimo di *uomo totale*, insieme storico e metastorico, personale e transpersonale, un uomo che si mette *totalmente* in gioco, a differenza di quanto accade nelle relazioni profane, parziali, mondane: in relazione con l’Assoluto si fa egli stesso assoluto (*ab-solutus*). In termini buddhisti, con la dottrina dei 10 mondi o stati di esistenza in cui ciascuno include in sé tutti gli altri, si afferma la compresenza di differenze e di unità nella realtà fenomenica e psicologica.

Tuttavia, rintracciare l’origine dell’espressione “uomo totale” ci porterebbe non si sa quanto indietro nel tempo, almeno a S. Paolo e S. Agostino. S. Paolo, in Ef 4, 13, parla di arrivare all’unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio ossia «allo stato di uomo perfetto» (*virum perfectum*) e S. Agostino, più esplicitamente (*In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor* [*Commento al Vangelo di S. Giovanni*], 21, 8): «*Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos* [Se Cristo è il capo e noi le membra, l’uomo totale è lui e noi]». Completo è l’uomo del Rinascimento (v. ad es. il libro, dall’esplicito titolo, *Tommaso Moro. L’uomo completo del Rinascimento* di Elisabeth-Marie Ganne, 2004) e Friedrich Schiller nelle sue *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo* del 1795 (tr. it., Roma, Armando Ed., 2001) afferma che è nel gioco (romanticamente in atteggiamento anti-intellettualistico e anti-utilitaristico) che l’uomo si esprime in libertà e unità (*Ganz Mensch*, uomo totale), coniando la fortunata formula: «l’uomo gioca unicamente quando è uomo nel senso pieno della parola ed *è pienamente uomo unicamente quando gioca*» (Lettera XV, p. 125). Di qui la teorizzazione dell’*homo ludens* sviluppata da J. Huizinga.

Un’altra affermazione di Totalità è quella dell’idea hegeliana del compimento della Storia, espresso nella Totalità del Sistema. Questo fu poi riaperto, rimesso in discussione e in movimento, com’è noto, da una lato, con l’applicazione marxiana del metodo dialettico all’economia politica (da cui l’utopico concetto dell’uomo onnilaterale opposto all’unilateralità alienata; e ricordiamo *L’uomo a una dimensione* di H. Marcuse sulla razionalità unidimensionale del “sistema”); dall’altro, con la valorizzazione del negativo come l’altro non più *nel* ma *dal* sistema: l’uomo può così essere “totale” se non nega la follia, l’eccesso (Nietzsche) e tutto quanto è capace di disfare la solidità del soggetto: lacrime e riso, estasi e angoscia (Bataille).

Cambiando scenario, dobbiamo ricordare che M. Mauss, in una comunicazione presentata nel 1924 alla Società di psicologia sui *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, chiedeva agli psicologi che hanno studiato funzioni speciali, come la teoria della sensazione o dell’emozione, di dedicarsi allo studio «dell’uomo completo, non diviso in compartimenti […]. Sia che studiamo fatti speciali o generali, abbiamo sempre da fare, in fondo, con l’uomo completo […]. Ritmi e simboli, per esempio, non impegnano semplicemente le facoltà estetiche o immaginative dell’uomo, ma anche tutto il suo corpo e tutta la sua anima, a un tempo. Nella società stessa, quando studiamo un fatto speciale, abbiamo da fare con il complesso psico-fisiologico totale». Tanto più quando ci si occupa dell’uomo comune che ha, rispetto a quello eccezionale, una minore capacità di controllo delle diverse sfere della coscienza: «L’uomo medio dei nostri giorni — e questo è vero soprattutto per le donne e gli uomini delle società arcaiche o arretrate — è un uomo “totale”: egli è colpito in tutto il suo essere dalla minima percezione o dal minimo choc mentale» (in *Sociologie et anthropologie*, tr. it. col tit. *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1991, p. 319 ss.).

Riportato il concetto di uomo totale nell’ambito delle scienze umane, Jung ed Eliade sembrano avere raccolto l’invito di Mauss, ma avendo presente la totalità non più dell’uomo medio, ma dell’uomo considerato nella totalità dei suoi bisogni, compresi quelli spirituali. C’è tra questi due autori una notevole corrispondenza e sovrapposizione di idee e di termini, che mostra la loro grande consonanza spirituale e convergenza di orientamenti (Eliade ebbe anche l’occasione di fare una intervista a Jung, pubblicata su *Combat* nel 1952, ora in *Jung parla*, a cura di W. McGuire e R. E. C. Hull, tr. it., Milano, Adelphi, 1995, pp. 291-300).

Per Jung, l’espressione “uomo totale” è, in sostanza, sinonimo di uomo che ha compiuto o sta percorrendo il cammino di “individuazione”, di integrazione delle diverse parti della sua personalità per realizzare la sua completezza, quando si ha la «trasformazione dell’uomo, sino a quel momento frammentario, in un tutto unito e completo. Per quel che la totalità dell’uomo, il suo “Sé”, possa intrinsecamente significare, questo “Sé” costituisce empiricamente un’immagine dello scopo della vita prodotta spontaneamente dall’inconscio, al di là dei desideri e dei timori della coscienza. Esso rappresenta lo scopo dell’uomo totale, vale a dire la realizzazione della sua totalità e della sua individualità, consenziente o meno la sua volontà. Forza motrice di questo processo è l’istinto che provvede affinché tutto quanto deve far parte di una vita individuale ne faccia effettivamente parte, sia con, sia senza il consenso del soggetto, sia che questi abbia sia che non abbia coscienza di quanto sta avvenendo» (*Opere*, XI, p. 440). Perché il processo di individuazione possa realizzarsi è necessario accogliere quella «parte di personalità che l’uomo cosciente dovrebbe integrare per realizzare la sua completezza. È dapprima un frammento di scarsa importanza […] ma, allo stesso tempo, insieme a quel frammento che potrebbe completare la nostra coscienza rendendola una totalità, nell’inconscio è già presente anche quella stessa totalità, ossia l’*homus totus* degli alchimisti occidentali e l’uomo vero (*chen-yen*) degli alchimisti cinesi, l’essere primordiale sferico che rappresenta l’uomo interiore più grande, l’*Anthropos* che è affine alla divinità. È inevitabile che quest’uomo interiore sia in parte inconscio, poiché la coscienza in quanto semplice parte di un uomo non può coglierne la totalità. Ma l’uomo totale è sempre presente, dato che la scomposizione del fenomeno umano è un effetto della coscienza, che è composta soltanto di rappresentazioni sovraliminari» (*Opere*, XIV, p. 124 s.). E nota ancora che il *chen-yen* dell’alchimia cinese è l’uomo vero o completo, il *téloios ànthropos* che ha una strettissima affinità con l’*homo quadratus* dell’alchimia (v., *ivi*, p. 499, n. 126).

Quello che può mettersi «in *corrispondentia* col mondo» sarà, pertanto, non l’uomo empirico, «bensì l’ineffabile totalità dell’uomo psichico o spirituale, che non può essere descritto in quanto è composto dalla coscienza e dalla sfera, indeterminabile, dell’inconscio» (*Opere,* IX, p. 299). All’uomo totale viene riservata la possibilità di unione col mondo unitario, l’*Unus mundus*, permeato da un’intelligenza divina e ordinato secondo un disegno implicito nella realtà frammentata percepita dalla coscienza ordinaria. L’uomo totale realizza l’«unione dell’uomo, nella sua interezza con l’*unus mundus*, […] il mondo potenziale del primo giorno della creazione, quando ancora nulla era *in actu*, vale a dire nel Due e nella pluralità, ma era ancora Uno». Le riflessioni sul pensiero degli alchimisti hanno portato Jung a realizzare che l’unità di cui essi parlavano significava «l’unione con il mondo, non però con il mondo della molteplicità che noi vediamo, ma con un “mondo potenziale” che corrisponde all’eterno fondamento di ogni esistenza empirica, allo stesso modo in cui il Sé è il fondamento e l’origine della personalità e comprende quest’ultima nel passato, nel presente e nel futuro», in una *coniunctio* che «è universale; è la relazione o meglio l’identità dell’Atman personale con quello sovrapersonale e del Tao individuale con quello universale. Per un occidentale questo modo di vedere appare poco realistico, troppo intriso di “misticismo”; soprattutto egli non riesce a capire come mai un Sé dovrebbe realizzarsi, quando entra in rapporto con il mondo del primo giorno della creazione. Egli non può far entrare nel suo campo d’osservazione un mondo diverso da quello empirico […] Per trent’anni ho studiato questi processi psichici in tutte le condizioni possibili e mi sono reso conto che gli alchimisti, come i grandi filosofi dell’Oriente, si riferiscono sempre a queste stesse esperienze e che se esse ci appaiono “mistiche”, ciò è dovuto principalmente alla nostra ignoranza delle cose della psiche» (*Opere*, XIV, 2, p. 533 s.).

Di conseguenza, se ci portiamo sul piano della psicoterapia, per il nevrotico il percorso di guarigione coinciderà con il percorso di integrazione: «Dato che la nevrosi origina da uno stato frammentario della coscienza umana, essa può essere curata soltanto dalla totalità sia pure approssimativa dell’essere umano. Le idee religiose e le convinzioni hanno sempre avuto, dall’inizio della storia, l’aspetto di un farmaco mentale. Esse rappresentano il mondo dell’interezza in cui i frammenti possono essere riuniti e messi nuovamente insieme. Tale cura non può essere effettuata con pillole e iniezioni» (*Letters*, 1975, p. 625, cit. in A. Carotenuto, a cura di, *Trattato di psicologia analitica*, vol. II, Torino, UTET, 1992, p. 336). Quella che conta è, dunque, «la cura dell’uomo psichico nella sua totalità», perché l’oggetto della psicoterapia non è quella finzione chiamata nevrosi, bensì un essere umano disturbato nella sua totalità». È ben noto come per Jung, essendo la nevrosi «una sofferenza della psiche che non ha trovato significato» (*Opere*, XI, p. 314), «nessuno guarisce veramente se non riesce a raggiungere un atteggiamento religioso» (p. 317), capace di dare al malato significato, «quello di cui ha bisogno per vivere, cioè fede, speranza, amore e conoscenza», grazie che sono legate all’esperienza, a «un rischio che esige *l’incondizionato impegno dell’intera personalità*» (pp. 314-15). Ma «cosa significa Uomo psichico nella sua totalità? […] Condivido pienamente l’idea secondo cui la psiche è un fattore biologico, ma al tempo stesso faccio notare che essa, ossia la coscienza, dunque, occupa un posto di eccezione fra tutti gli altri fattori biologici. Senza la coscienza non avremmo mai saputo che esiste il mondo; senza la psiche non sarebbe stata certamente possibile la conoscenza, perché l’oggetto deve sottostare a un complicato processo di trasformazione fisiologico e psichico prima di diventare definitivamente un’immagine psichica. Soltanto questa è oggetto immediato di conoscenza. Il mondo può esistere a due condizioni: essere, ed essere conosciuto. Il fatto che la psiche sia intesa come epifenomeno del corpo o come *ens per se* ha ben poca importanza in psicologia; la psiche sa di essere e si comporta come esistente, in quanto possiede una sua propria fenomenologia che niente può sostituire. […] “L’uomo psichico totale” su cui ci interrogavamo poc’anzi dimostra così di essere un mondo, un microcosmo», ma il concetto di psiche va ampliato includendovi i processi inconsci, per arrivare anzi alla conclusione essenziale che «la vera psiche è l’inconscio, mentre la coscienza dell’Io può essere considerata soltanto un epifenomeno temporaneo» (*Opere*,XVI, p. 99 s.).

Ci troviamo di fronte agli aspetti olistici del pensiero junghiano, per il quale la Totalità come espressione di pienezza di tutti gli aspetti della personalità è la meta dell’esistenza, da realizzare attraverso superamento e integrazione degli opposti. «Posso dominare un opposto solo in quanto, attraverso la percezione di entrambi, me ne *libero* giungendo così al *centro*. Là soltanto non sono più sottoposto agli opposti» (*Opere*, XI, p. 476 s.). Quando due opposti si uniscono e giungono a una sintesi il risultato sarà l’acquisizione di un più alto livello di totalità, per cui, nel nostro contesto culturale, è di massima importanza l’integrazione di quegli aspetti, come il femminile e il male/distruttività, che sono stati rimossi nella tradizione cristiana. I risvolti terapeutici di questo orientamento sono evidenti e Jung afferma: «il processo naturale dell’individuazione è diventato per me il modello del metodo di trattamento», anche se non manca poi di rilevare che «esistono senza dubbio individui i quali, in ultima analisi, non sono completamente adatti a vivere e affondano rapidamente quando, per un qualsiasi motivo, vengono a scontrarsi con la loro totalità. Ma se questa condizione non si verifica possono tirare avanti la loro esistenza fino a tarda età come frammenti, come personalità mutili, sorretti da un parassitismo sociale o psichico» (*Opere*,VII, p. 112). E non vanno, infine, dimenticate quelle forme di avidità della totalità che altro non sono che fughe dai conflitti psichici.

Per Eliade, *homo religiosus* e “uomo totale” sono sinonimi («l’*homo religiosus* rappresenta l’uomo totale», *La nostalgia delle origini*, cit., p. 20), perché l’uomo nella totalità delle sue dimensioni, insieme storico e trans-storico, è proprio l’*homo religiosus.* Eliade «non circoscrive il suo studio all’esperienza religiosa, ma cerca di concepire e di comprendere quest’uomo nella totalità della condizione umana [...e] nei suoi sforzi intesi a trascendere la propria condizione e a prendere contatto con la Realtà ultima […] per situarsi in un mondo che abbia un significato» (J. Ries, *L’uomo religioso*, cit., p. 14 ss.). È, pertanto, alla scienza delle religioni, disciplina totale, che Eliade assegna il compito di studiare l’uomo nella sua totalità:«Riteniamo utile ripetere che l’*homo religiosus* rappresenta l’“uomo totale” e quindi la scienza delle religioni deve divenire una disciplina totale nel senso che deve usare, integrare e articolare i risultati ottenuti attraverso i vari metodi di avvicinamento a un fenomeno religioso. Non è sufficiente afferrare il significato di un fenomeno religioso di una certa cultura e di conseguenza decifrarne il “messaggio” (poiché ogni fenomeno religioso costituisce una “cifra”); è necessario anche studiarne e comprenderne la “storia”, cioè dipanare la serie dei suoi mutamenti e delle sue modifiche e, infine, spiegare il suo contributo all’intera cultura» (*La nostalgia delle origini*, cit., p. 20). «La storia delle religioni non è unicamente una disciplina storica, come per esempio l’archeologia o la numismatica. È anche un’*ermeneutica totale*, perché chiamata a decifrare e spiegare ogni tipo di incontro dell’uomo con il sacro, dalla preistoria ai nostri giorni» (*ivi*, p. 73). Anche se ci troviamo di fronte al fenomeno della moderna desacralizzazione, per Eliade «l’“uomo totale” non è mai del tutto desacralizzato e addirittura è dubbio che ciò sia mai possibile. A livello della vita cosciente, la secolarizzazione ha molto successo […], ma nessun uomo normale e dotato di vitalità può essere ridotto alla propria attività conscia e razionale, dato che l’uomo moderno sogna ancora, s’innamora ancora, ascolta la musica, va a teatro, guarda film, legge libri, vive insomma in un mondo storico e naturale ma anche in un mondo privato, esistenziale, e in un universo immaginario. È anzitutto lo storico e studioso di fenomeni religiosi che può riconoscere e decifrare le “strutture” religiose e i significati di questi mondi privati e universi immaginari» (*ivi*, p. 10).

Per l’uomo religioso delle società arcaiche «si constata che *il Mondo esiste perché è stato creato dagli dèi*, e che l’esistenza stessa del Mondo “ha” un significato, che il Mondo non è muto né opaco, non è una cosa inerte, senza scopo e senza senso. Per l’uomo religioso il Cosmo vive e parla. La vita stessa del Cosmo è una prova della sua santità, poiché è stato creato dagli dèi i quali si rivelano agli uomini attraverso la vita cosmica. Per questo motivo, da un determinato grado della cultura in avanti, l’uomo si considera un microcosmo. Fa parte della Creazione degli dèi; in altre parole ritrova in sé stesso la “santità” che trova nel Cosmo. Ne consegue che la sua vita è identificata alla vita cosmica: mentre questa in quanto opera divina, diventa l’immagine esemplare dell’esistenza umana» (M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 130). C’è una sacralità che possono assumere tutte le sue funzioni vitali: una funzione biologica, un comportamento non è mai un atto soltanto fisiologico o un modo di fare, un’abitudine, ma diventa «un sacramento, una comunicazione con il sacro», perché «l’esistenza dell’*homo religiosus* è “aperta” al Mondo; l’uomo religioso, vivendo, non è mai solo, perché una parte del Mondo vive in lui» (p. 131). Mentre «il Cosmo, per gli uomini moderni privi di religiosità, è divenuto opaco, inerte, muto: non trasmette alcun messaggio, non è portatore di alcun mistero» (p. 140), e «tutte le esperienze vitali, dalla sessualità all’alimentazione, dal lavoro al gioco, sono state desacralizzate [e] ognuno di questi atti fisiologici è stato spogliato di qualsiasi significato spirituale e quindi della dimensione veramente umana» (p. 132), per l’uomo religioso, attraverso una serie di identificazioni antropocosmiche, che identificano l’uomo e l’Universo («l’uomo si cosmizza installandosi coscientemente in una situazione esemplare alla quale in un certo senso è predestinato», p. 136), si può realizzare, invece, una sacramentalizzazione della vita corporea, per cui le principali funzioni fisiologiche sono suscettibili di diventare dei sacramenti e ogni esperienza è trasfigurata e vissuta su un piano transumano.

Un passo ulteriore, in questo processo di corrispondenze micro-macrocosmiche: le identificazioni antropo-cosmiche permettono un rapporto-con o la realizzazione-della Totalità nel superamento degli attributi, che caratterizzano il mondo finito, attraverso la loro “totalizzazione”, ogni separazione dicotomica portando in sé la possibilità di integrazione e mettendo a disposizione strumenti per una possibile integrazione. «La *coincidentia oppositorum* o la trascendenza di tutti gli attributi, sono realizzabili per l’uomo in ogni sorta di modi. Così l’“orgia” la presenta al livello più elementare della vita religiosa: non simboleggia forse la regressione nell’amorfo e nell’indistinto, riacquistando uno stato nel quale tutti gli attributi si aboliscono e i contrari coincidono? Ma ecco, d’altra parte, che lo stesso insegnamento si decifra nell’idea del saggio e dell’asceta orientale; egli, con le sue tecniche e i suoi metodi contemplativi, mira a trascendere radicalmente tutte le qualità, quale che sia la loro natura. L’asceta, il saggio, il “mistico” indiano o cinese si sforza di sopprimere dalla sua esperienza e dalla sua coscienza gli “estremi” d’ogni specie, di raggiungere cioè uno stato di neutralità e di indifferenza perfette, farsi impermeabile al piacere e dolore, ecc., diventare automa. Questo superamento degli estremi mediante l’ascesi e la contemplazione termina anch’esso nella “coincidenza dei contrari”; la coscienza di un tal uomo non conosce più conflitti, e le coppie di contrari — piacere e dolore, desiderio e repulsione, freddo e caldo, piacevole e sgradevole, ecc. — sono scomparse dalla sua esperienza; contemporaneamente una “totalizzazione” avviene in lui, che corrisponde alla “totalizzazione” degli estremi in seno alla divinità. D’altronde, […] nella prospettiva orientale, la perfezione non è concepibile senza un’effettiva totalizzazione dei contrari. Il neofita comincia tentando di “cosmizzare” tutta la sua esperienza, assimilandola ai ritmi che dominano l’Universo (Sole e Luna), ma, una volta ottenuta questa “cosmizzazione”, volge tutto il suo sforzo a unificare il “Sole” e la “Luna”, cioè ad assumere il Cosmo tutto intero; rifà in sé e per proprio conto l’unità primordiale precedente la Creazione; unità che non significa il caos della pre-creazione, ma l’essere indifferenziato nel quale tutte le forme sono riassorbite» (M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 434 s.).

Infine, evidenziando la coerenza, la permanenza, la perennità unite alla creatività delle idee religiose nella storia spirituale («l’*unità fondamentale* dei fenomeni religiosi e nello stesso tempo l’inesauribile *novità* delle loro espressioni», *Storia delle credenze e delle idee religiose*, tr. it., I, Firenze, Sansoni, 1979, p. 9), si possono, secondo Eliade, rivelare aspetti essenziali della condizione umana e giungere alla «creazione di nuovi valori culturali» che orientino verso un nuovo umanesimo. Come egli stesso rievoca, studiando il Rinascimento italiano e aprendosi poi all’Oriente, sognava di raggiungere un modello di uomo universale: «Più significativo è il fatto stesso di aver scelto l’India come campo principale delle mie ricerche, proprio nel momento in cui studiavo, in Italia, il Rinascimento italiano. In un certo modo potrei perfino affermare che per il giovane che ero l’orientalismo costituiva in fondo una nuova versione del Rinascimento, la scoperta di nuove fonti e il ritorno *a fonti abbandonate e dimenticate.* Forse, senza saperlo, ero in cerca di un nuovo umanesimo, più vasto, più audace dell’umanesimo del Rinascimento troppo dipendente dai modelli del classicismo mediterraneo. Forse anche avevo compreso, senza rendermene conto chiaramente, la vera lezione del Rinascimento: l’ampliamento dell’orizzonte culturale, e la situazione dell’uomo riconsiderata in una più vasta prospettiva. A prima vista, che cosa c’è di più lontano dalla Firenze di Marsilio Ficino che Calcutta, Benares, il Rishikesh? Eppure, io mi trovavo laggiù perché, proprio come gli umanisti del Rinascimento, non mi accontentavo di un’immagine provinciale dell’uomo e in fondo sognavo di ritrovare il modello di un “uomo universale”» (*Giornale*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1976, p. 185). La successiva formulazione della “ermeneutica creativa” doveva portarlo a dare corpo e a precisare la fisionomia di questo uomo totale/universale: «Una ermeneutica creativa rivela significati che prima non erano afferrati o li mette in rilievo con tanto vigore che, dopo aver assimilato questa nuova interpretazione, la coscienza non è più la stessa. Alla fine, l’ermeneutica creativa cambia l’uomo: è più che una istruzione, è anche una tecnica spirituale suscettibile di modificare la qualità stessa dell’esistenza. […] Spero che il risultato di un confronto tra il moderno uomo occidentale e sconosciuti o meno noti mondi di significato possa far scaturire ciò che potremmo definire un “nuovo umanesimo”» (*Nostalgia*, pp. 76 e 10 s.). L’uomo totale assume così l’ulteriore significato di uomo universale.

Con analogo intento, Lévi-Strauss rimprovera a certe forme di «umanesimo esacerbato» (come l’esistenzialismo di Sartre) di «separare l’uomo dalla natura e un certo tipo di uomo da un altro tipo, il che fa dell’esistenzialismo la teoria dell’uomo occidentale adulto civilizzato, mentre tutto lo sforzo dell’etnologia è di ricollocare questa forma in una scena molto più vasta, che è quella dell’umanità totale, tale che noi la possiamo conoscere in tutte le sue manifestazioni e non solo in quelle che conosciamo per esperienza diretta e che riguardano i nostri interessi immediati, ma in tutto quello che l’umanità ha conosciuto e conosce ancora» (da C. Lévi-Strauss, film di Pierre Beuchot, à partir des entretiens menés par Jean-José Marchand, DVD Éditions Montparnasse, 2006).

Riassumendo, carattere fondamentale dell’esistente è quello di essere solo e separato dal mondo, per cui, incapace di sopportare tale separazione e disarmonia, è spinto a perseguire la relazione e l’unità, passando (potremmo dire per la legge dell’enantiodromismo e coerentemente con la dottrina buddhista dei 10 mondi) dall’egocentrismo fondato sul *principium individuationis* all’emergere dei bisogni unitivi come superiore affermazione della vita stessa (riconoscimento, empatia, solidarietà autorealizzativa, anelito alla Totalità), per cui i vari significati assunti dall’espressione “uomo totale” o “completo” sono quelli di:

uomo nella totalità delle sue dimensioni,

uomo la cui vita è santificata nella sua totalità,

uomo che si rapporta all’Assoluto o al Mondo nella sua totalità,

uomo universale come espressione dell’unità strutturale dell’umanità (sulla “piena” autorealizzazione e i bisogni specificamente umani, v. E. Fromm, *Dalla parte dell’uomo* e *Psicanalisi della società contemporanea*; A. Catemario, *La contraddizione culturale nelle società complesse: l’etica universale*; R. Venturini, *Coscienza e cambiamento, una prospettiva transpersonale*).

**“Vita aperta”.** Come dobbiamo intendere l’espressione “vita aperta”, espressione che troviamo presente nel linguaggio quotidiano e in più di un autore? *Aperto* è evidentemente contrapposto a *chiuso*; dunque, una esistenza che non si voglia chiusa a cosa sarà aperta? Intanto alla vita stessa, alla sua ricchezza, profondità e imprevedibilità, perché un’esistenza, che voglia raggiungere o approssimarsi alla propria autorealizzazione, non può rimanere chiusa all’esperienza. Così, dall’“aprire il cuore” (sineddoche per vita) al dolore, al domani, alla fede derivano anche l’essere aperti all’incontro, al dialogo, all’amore, e una “mente aperta” è considerata tollerante e disposta al cambiamento. Ma c’è un’altra apertura, che fa riferimento alla vita spirituale, forse più difficile da determinare e capire. Ci viene in aiuto ancora una volta Eliade, che usa questa espressione nella sua fenomenologia della vita religiosa. Nell’*homo religiosus* «la vita è vissuta su due piani: si sviluppa in quanto esistenza umana e, contemporaneamente, fa parte di una vita transumana, quella del Cosmo o degli dèi» (*Il sacro e il profano*, cit., p. 132); «si potrebbe, pertanto, chiamarla un’“esistenza aperta”, non essendo particolarmente limitata al modo d’essere dell’uomo […]. L’esistenza dell’*homo religiosus*, soprattutto del primitivo, è “aperta” al Mondo; l’uomo religioso, vivendo, non è mai solo poiché una parte del Mondo vive in lui. […] In altre parole, il simbolismo cosmico *aggiunge* un nuovo significato a un oggetto o ad un’azione senza per questo attentare ai loro valori specifici immediati. Un’esistenza “aperta” al Mondo non è un’esistenza inconscia, sepolta nella Natura. L’“apertura” verso il Mondo mette in grado l’uomo religioso di conoscersi conoscendo il Mondo, conoscenza preziosa in quanto “religiosa”, in quanto riferita all’Essere» (p. 131).

Per essere in comunicazione con gli dèi e partecipare alla santità del Mondo egli «aspira a collocarsi in un “Centro”, laddove esiste la possibilità di comunicare con gli dèi» (p. 136). Attraverso varie identificazioni antropocosmiche, Cosmo, casa, corpo umano acquistano la possibilità di ricevere una maggiore “apertura” che rende possibile il passaggio a un altro mondo: apertura superiore di una torre, apertura del tetto, apertura in cima al cranio (e usanza di spezzare il cranio per facilitare la dipartita dell’anima, che esce dal camino o dal tetto, nel quale si possono togliere o spezzare tegole, p. 137), tutte aperture superiori che agevolano i passaggi. «Un territorio abitato, un Tempio, una casa, un corpo, sono, come s’è visto dei Cosmi. Ma tutti questi Cosmi, ciascuno secondo il proprio modo d’essere, conservano un’“apertura”, qualunque sia l’espressione scelta dalle diverse culture […]. In un modo o nell’altro, il Cosmo abitato — corpo, casa, territorio tribale, tutto questo mondo nella sua totalità — comunica dall’alto con un altro livello che lo trascende» (p. 139). La filosofia e la mistica fra «tutti i simboli che potevano significare la rottura ontologica e la trascendenza, hanno preferito scegliere questa immagine primordiale dello spezzamento del tetto. Il superamento della condizione umana si traduce, in senso figurato, nell’annientamento della “casa”, cioè del Cosmo personale scelto come dimora» (p. 139 s.). Ricordiamo che anche il Buddha adoperò la stessa metafora della casa e del tetto spezzato: «Lungo innumerevoli esistenze son corso invano, cercando il costruttore della casa. Doloroso è tornare a nascere di volta in volta. Costruttore della casa, sei stato riconosciuto! Non erigerai più la casa! Tutte le travi sono state disfatte, la traversa del tetto è stata distrutta. La mente si è liberata dai coefficienti, è giunta al termine di ogni sete» (*Dhp.*,153-54).

«L’uomo delle società in cui il mito è cosa vivente», osserva ancora Eliade, «vive in un mondo “aperto”, anche se “cifrato” e misterioso. Il Mondo “parla” all’uomo e, per comprendere questo linguaggio, basta conoscere i miti e decifrare i simboli. […] In ultima analisi, *il Mondo si rivela come linguaggio*. Parla all’uomo con il proprio modo d’essere, con le sue strutture e i suoi ritmi». Aprire l’esistenza è, dunque, decifrare simboli, trovare esempi, sentire l’appartenenza al Cosmo. «In un mondo simile, l’uomo non si sente rinchiuso nel suo modo d’esistenza; anch’egli è aperto, comunica con il Mondo, perché utilizza lo stesso linguaggio: il simbolo. […] Se il Mondo è trasparente per l’uomo arcaico, anche questo si sente “guardato” e compreso dal Mondo. La selvaggina lo guarda e lo comprende (spesso l’animale si lascia catturare perché sa che l’uomo ha fame), come pure la roccia o l’albero o il fiume. Ciascuno ha la sua storia da raccontargli, un consiglio da dargli» (*Mito e realtà*, cit., pp. 175-77). I simboli aprono il Mondo e aiutano ad accedere all’universale: «L’uomo, in virtù dei simboli, esce dalla sua situazione particolare per “aprirsi” verso il generale e l’universale. I simboli risvegliano l’esperienza individuale e la tramutano in atto spirituale, in una presa metafisica del Mondo […]: comprendendo il simbolo è in grado di vivere l’universale» (*Il sacro e il profano*, cit., p. 166); e il simbolo consente di «far fruttare questa esperienza individuale, “aprirla” verso l’universale» per cui avrà «adempiuto completamente alla sua funzione [se] avrà risvegliato la coscienza “totale” dell’uomo, rendendola “aperta” all’universo» (*ibidem*).

Cheng (scrittore, membro dell’Académie française) riprende l’espressione nelle sue *Cinq méditations sur la beauté* (Paris, Albin Michel, 2006) in un contesto diverso: riferendosi all’arte, dice innanzitutto che essa, «attraverso le sue forme sempre rinnovate, tende verso la vita aperta abbattendo le chiusure dell’abitudine e provocando una maniera nuova di percepire e di vivere» (p. 122). La vera bellezza, l’autentica, «è quella che va nel senso della Via, stabilito che la Via non è altro che l’irresistibile marcia verso la vita aperta, un principio di vita che mantiene aperte tutte le sue promesse» (p. 36). Quando siamo di fronte a una cosa bella, «miracolosa entità di armonia, coerenza e risoluzione», sentiamo che «la bellezza è qualcosa di virtualmente là, da sempre là, un desiderio che sorge dall’interno degli esseri o dell’Essere, come una fonte inesauribile», desiderio di compiutezza. Una rosa, ad es., «si manifesta in tutto lo splendore della sua presenza, propagando delle onde ritmiche verso ciò a cui ella aspira, il puro spazio senza limiti. Quest’irrefrenabile apertura nello spazio è a immagine di una fonte che senza posa zampilla dal suo fondo» (p. 39). L’arte, dunque, come via e slancio verso una vita aperta, vita aperta alla pienezza di sé che coincide con la pienezza stessa dell’Essere, un Essere dinamico e vivo che senza fine si apre e sprigiona vita.

Quel che abbiamo visto per la religione e per l’arte si estende a tutta la vita spirituale. Cogliere il simbolico e l’universale significa uscire dal contingente, dall’angoscia del parziale, del conflitto, della rovina: nell’universale c’è, infatti, un elemento di perfezione e di eternità. Tale compimento è, tuttavia, da intendere come un compimento dinamico, perché qualunque tipo di esperienza è soggetta alla legge dell’impermanenza.

Se, negli orientamenti dualistici, l’immagine dell’apertura sta a significare la rottura di livello che porta alla trascendenza del “totalmente altro”, diverso dal mondo delle differenziazioni fenomeniche, come può questa esigenza essere raccolta in un orientamento che non propone una rottura ontologica, ma un cambiamento di coscienza?

La tradizione Mahayana ha parlato di dieci mondi, che descrivono le esperienze, dalle più miserevoli (inferno) alle più beatifiche (mondo dei Buddha). L’apertura, in questo contesto, consisterà nel non rimanere chiusi in uno dei mondi/livelli inferiori, ma sollevarsi a quello dei bodhisattva e, infine, a quello della contemplazione buddhica. Ciò non significa che l’esperienza dell’uomo (di questa sola possiamo parlare) possa essere trascesa in una vita di totale e permanente pienezza (di amore, bellezza e verità): la “maledizione” della discontinuità, di cui parlava Eliade, legata alle esperienze del sacro o, in genere, di totalità, “consente” che esse siano vissute solo per un tempo limitato poiché ogni esperienza vive nel tempo e non può sottrarsi all’impero dell’impermanenza: in altre parole, ci è concessa l’apertura verso l’infinito, ma solo nell’“intermittenza del cuore”... Ma questa intermittenza non ha, comunque, il potere di oscurare il miracolo della coscienza, la struttura alla quale più che a ogni altra si addice l’attributo di “aperta”: aperta alla Realtà, che la Realtà afferma e che della Realtà costituisce il senso.

**Tornando alle Nobili Verità**. La realtà fenomenica, figlia della polarità, inesorabilmente limitata e transeunte, si mostra essenziata di dolore (v. sopra, I). Come reagire di fronte a questo? Dove cercare un “rifugio” e una protezione? L’indicazione che viene dall’insegnamento dell’“Onorato dal mondo” è duplice.

Da un lato, osserviamo che ogni dualità contiene in sé la tendenza, o almeno l’allusione, a un superamento degli opposti. Se una vita carica di *hýbris*, di risentimenti e di contrasti aggiunge dolore a dolore (II), una vita creativa (IV, 1) nell’arte, nell’amore e nella conoscenza attualizza il superamento degli opposti, rapporta ad Altro la singolarità dell’evento, apre il finito all’Infinito e nella consapevolezza del dolore va oltre il dolore, non soffre di soffrire, costruisce cornici di senso, porta a compimento la dinamicità espressiva del Reale, in un samsara identico al Nirvana (III, 1).

In ogni creazione e in ogni azione consapevole vive il miracolo della Totalità presente nel frammento, in una costitutiva ineliminabile impermanenza, il più elevato dei suoi pregi e il più terrificante dei suoi limiti. Infatti, ogni momento è irripetibile; ogni meravigliosa attualità è oblio; ogni faticosa composizione, sfacelo: su tutto ciò che rimane all’esterno della cornice del riscatto creativo (decadimento delle forme, ferita del disamore, ottenebrarsi del pensiero…) l’estinguersi della coscienza pone inviolabili sigilli, in un addio che restituisce ogni creazione al Mistero delle origini, che è anche il Mistero di altri possibili e oscuri giochi del Mondo (IV, 2). I discepoli del Maestro, figli della polarità, resi dalla Verità illuminante consapevoli della loro tragica immensità di frammenti della Mente universale, sanno che l’angosciosa anticipazione della fine dell’esistenza (la morte non come un invivibile “evento”, ma come possibilità che «non offre niente “da realizzare” all’uomo e niente che possa “essere” come realtà attuale. Essa è la possibilità dell’impossibilità di ogni comportamento verso… ogni esistere», M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Milano, Longanesi & C., 2000, p. 319) può tramutarsi nell’anticipazione della certezza che, tornati remote latenze, sarà loro offerto il “godimento” del nobile e grande silenzio, dell’“eterno riposo”, della notte liberata da dolorosi risvegli (III, 2). E quando, tra 5 miliardi di anni, anche il sole si spegnerà e spegnerà sulla Terra una vita ormai estenuata, non sappiamo se la coscienza, forse coessenziale alla Realtà, continuerà e se continueranno altrove e altrimenti i giochi della mente oppure se, anch’essa, avrà terminato con l’Uomo la sua epifania: in questo caso, si sarebbe realizzata la più affascinante e singolare funzione di testimonianza mai concepibile, un dramma del grande teatro cosmico al quale, un po’ attori e un po’ registi, avremo avuto l’ormai insopprimibile avventura di partecipare.

POSTILLA 1.

**Perché l’Essere invece del Nulla?**

Nel suo tour filosofico *Perché il mondo esiste?* (tr. it., Novara, De Agostini, 2013), proposto da Jim Holt in modo garbato, esaustivo e gradevole, l’A. afferma che gli antichi pensatori greci, che formularono delle cosmogonie razionali contrapposte alla varietà mitopoietica rappresentata dai racconti della creazione, non si domandarono mai perché esistesse il mondo invece del nulla, ritenendo che il mondo comincia ad esistere quando al disordine viene imposto un ordine, quando il Caos diviene Cosmo, sempre partendo da un principio, individuato in acqua, fuoco, *àpeiron* (materia indefinita)... Occorreva arrivare a una cosmogonia nuova, quella della creazione *ex nihilo* per dare al nulla il carattere di un’autentica possibilità ontologica e rendere plausibile chiedersi perché esista il mondo invece del nulla, perché l’ente invece del niente. E infatti Gottfried W. von Leibniz se lo chiese, formulando la domanda di tutte le domande: «Perché l’Essere invece del Nulla?». La risposta data dallo stesso Leibniz era in armonia con la tradizione religiosa cristiana: il mondo esiste perché Dio lo crea, per propria scelta, mosso dalla propria infinita bontà. Si tratta, evidentemente, di un di quelle “spiegazioni” che creano più problemi che soluzioni (Perché c’è Dio? E quali le sue motivazioni?), ma ormai l’incantesimo era stato rotto e la domanda fu ripresa dai filosofi successivi, da Schelling a Hegel, Schopenhauer, Bergson, Heidegger... La cosmologia scientifica non ha ignorato il problema, ma è sempre stata consapevole che la domanda sul principio dei principî non può essere affrontato dalle scienze, alle quali conviene limitarsi a indagare sull’origine del nostro universo, della vita, della coscienza..., lasciando la domanda sul perché ultimo alla religione e alla filosofia. Ma, ormai, non possiamo ignorare che la domanda si pone a partire dall’Essere, dall’interno dell’Essere: non si porrebbe, infatti, se l’Essere non ci fosse, non potendosi porre dal di fuori, in un punto/momento di indifferente possibilità, senza interrogarsi su chi formula domanda. Poiché l’Essere c’è, ci saranno (buone?) ragioni perché ci sia, secondo il paradigma di causa-effetto, ragioni che, tuttavia, noi ignoriamo. Impossibile, quindi, andare a un “prima”, perché o il tempo inizia col mondo o c’è sempre un “prima” del prima: del big bang, della creazione, dello spazio quantico, etc., in uno sterile regresso all’infinito.

La domanda si può porre allora in prospettiva teologica e a un più limitato livello, rivolgendola a qualcosa o a qualcuno già presente: a Dio, un Dio (necessariamente) esistente, creatore del mondo fenomenico (e di sé stesso?) per capire quali potrebbero essere state le sue motivazioni. Si è affermato che (per es., da S. Ignazio, in *Esercizi,* n. 23), Dio «non ha altro motivo per creare se non il suo amore e la sua bontà. L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore e per salvare, in questo modo, la propria anima»: Dio in quanto *summum bonum*, essendo *diffusivum sui*, non potrebbe fare a meno di creare. Concetti presenti nel Concilio Vaticano I (1868-70) e ripresi nel *Catechismo* di Pio X, secondo i quali Dio crea per manifestare e creare la propria gloria (ove per gloria dobbiamo intendere qui lo splendore, la grandezza, la beatitudine della maestà divina): Dio, «padrone assoluto di tutte le cose» (n.5), «ci ha creati per conoscerlo, amarlo e servirlo in questa vita, e per goderlo poi nell’altra, in paradiso» (n. 13). Anche nel più recente *Catechismo* del 1992, leggiamo: «il mondo è stato creato per la gloria di Dio» (n. 293) e «Dio ha creato tutto per l’uomo, ma l’uomo è stato creato per servire e amare Dio e per offrigli tutta la creazione» (n. 358). I termini “padrone”, “servire”, “gloria” sono termini che, non c’è bisogno di sottolinearlo, suscitano reazioni di rigetto da parte della mentalità moderna, ma non è su questo che vale ora la pena di soffermarsi, quanto sulla “motivazione” divina. Da un lato, Dio avrebbe avuto bisogno di essere riconosciuto e amato, ma l’amore, per come noi lo concepiamo, implica sempre una mancanza, un bisogno, cosa che non si addice a un essere perfettissimo; dall’altro, questa “necessità” di creare da chi verrebbe imposta? C’è una legge a cui anche Dio deve sottostare? E che dire poi del desiderio di essere glorificato, che ci fa pensare ai serafini sfibrati dalla perenne ripetizione del *tersanctus* (*Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth*), e «fa di Dio il più raffinato dei narcisisti» (V. Mancuso)?

Più significativi appaiono i temi della teodicea o di quello che chiamerei “ateismo morale”, che vede la creazione tanto intrisa di dolore da apparire non come frutto di amore misericordioso, ma come opera di un essere incosciente o sadico piuttosto che benevolo. «La divinità», ci si è chiesti «o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?» Gli interrogativi di Epicuro, ripresi da Pierre Bayle (1647-1706), provocarono la “risposta” di Leibniz, che introdusse il termine “teodicea” per la sua tesi giustificazionista di Dio (che addossa all’uomo e al suo peccato tutta la responsabilità del male e del dolore), poi avversata da Voltaire e confutata da Kant. Non più gratificante è la visione di un Dio machiavellico, che userebbe il male a fin di bene e che metterà, a suo tempo e a suo piacimento, le cose a posto, dimenticando che un dolore provato è per sempre, per sempre rimane irredento e non giustificato da ciò che può venire poi, a dispetto di tutte le ideologie dell’armonizzazione. Son per questo preziose le riflessioni del teologo Vito Mancuso che si domanda (in *Il principio* passione): «Ma il mondo merita di essere amato? Oppure, a causa del prezzo altissimo di dolore che esso impone, meriterebbe ben altro, cioè disprezzo, avversione, persino odio, o solo noncuranza e distacco? E qual è il punto di vista più maturo per guardare questo mondo nel quale siamo capitati nascendo? […] Qualcuno dice l’amore. Ma che cos’è, da dove viene l’amore? È un risultato del lavoro del mondo oppure una contraddizione del lavoro del mondo? È l’applicazione più coerente della logica cosmica oppure ne è una trasgressione e un’eresia?»

Perché per il cosmo siamo così insignificanti? Enti finiti, collocati dentro-il (come esistenti) e fuori-del (come spettatori interroganti) mondo siamo dunque invitati a rinunciare sia alla domanda metafisica sul perché del mondo, che rimanda sempre a un altro perché, sia alla domanda esistenziale sul dolore che non possiamo spiegare. Ma per farlo senza cadere nel più pessimistico dei nichilismi è necessario un passo ancora, che ci porti a trasformare, con un lavorio di alchimia transpersonale, l’ignoranza, il patimento, la nausea nell’affermazione (ma si potrebbe anche dire fede, impegno, apertura, speranza...) del diverso valore che abbiamo intravisto proprio in virtù della più profonda contraddizione esistenziale, per cui non sia vano pensare che il coltello dell’assassino, la bruttezza e l’oscurità non siano “l’ultima parola”... Quando Mishima diceva: «Io penso che i “grandi problemi” siano cose davvero volgari» forse voleva dire che la “grande domanda” è cosa oziosa, sciocca, da ignoranti, deviante da una spiritualità del finito a cui, con altre parole, ci indirizzava Stendhal: «Chi siamo? Dove andiamo? Chi lo sa? Nel dubbio, di concreto c’è soltanto il piacere tenero e sublime che ci dànno la musica di Mozart e i quadri del Correggio (Stendhal, *Passeggiate romane*).

POSTILLA 2

**Sulla pratica incessante**

Una volta che, in un itinerario spirituale, si sia raggiunta la realizzazione del “totalmente altro”, è abbastanza comprensibile che nasca l’esigenza di dedicarsi completamente, continuamente ed esclusivamente al rapporto con quella “vera” realtà, praticando una diversa forma di attenzione: esigenza connessa a quella di fuggire il mondo effimero (un «mondo che non merita neppure un addio», Shakespeare), di vivere con e di Dio, con una preghiera/meditazione incessante, attestazione di un amore esclusivo e assoluto (v. R. Venturini, *Coscienza e cambiamento*, §§ 5.8, 5.9.3)

Nell’ambito della tradizione giudaico-cristiana, la convinzione che la lode di Dio è praticata incessantemente dagli angeli è fondata sulla “visione” di Isaia (6, 1-3). Il profeta, nell’anno della morte del re Uzziah, vide infatti «il Signore seduto su un trono alto ed elevato»; «attorno a lui stavano dei serafini» che «proclamavano l’uno all’altro “Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria”» (parole che troviamo conservate nel *Sanctus* della messa cristiana).

Nel Salmo 55, 18-19, a proposito dell’invocazione continua del Signore, è detto: «Di sera, al mattino, a mezzogiorno gemo e sospiro. Ed Egli ascolta la mia voce; mi salva, mi dà pace da coloro che mi combattono» e nel Vangelo di Luca (2, 37) viene ricordata, in occasione della presentazione di Gesù al Tempio, l’anziana profetessa Anna che «non si allontanava mai dal Tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere». Nelle parole di Gesù troviamo l’esortazione: «Vegliate e pregate ogni momento» (Lc 21, 36), ribadita da S. Paolo: «Pregate incessantemente (*sine intermissione*)» (1 Ts 5, 17).

Ma la preghiera incessante non è senza costi e difficoltà. Perfino molti angeli risultarono estenuati e insofferenti di questa pratica, motivo per cui furono scacciati dal paradiso e dalla beatifica visione di Dio di cui godevano («[gli] angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli», Mt 18, 10). Con lo sviluppo del monachesimo i monaci si sentirono investiti di una funzione di supplenza, tesa a rimpiazzare gli angeli decaduti nel compito della preghiera incessante che, in una certa misura, avrebbe anticipato il regno celeste già nel mondo terreno («L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore», come dirà secoli dopo S. Ignazio). Per realizzare questo scopo gli “acemeti” o, per iotacismo, “achimiti”, cioè gli “insonni” (asceti seguaci della regola di Alessandro, V sec., che fondò un monastero o *Eirenàion*, luogo di pace, sull’Eufrate, poi a Costantinopoli), dovevano essere svegli per cantare continuamente le lodi del Signore: a tal fine, essi si davano dei turni, in modo che ci fosse sempre qualcuno in preghiera, senza interruzione. In seguito, anche in altri monasteri, questa modalità venne seguita, ad es. nel grande monastero di Cluny, assicurando così una preghiera perenne.

Altra procedura fu quella seguita dagli “esicasti”. L’esicasmo (dal gr. *hesychìa* = quiete) è la grande corrente di spiritualità che, sviluppatasi nell’Oriente cristiano e accolta poi sul Monte Athos, si diffuse successivamente anche in Russia. Va ricordata l’enorme importanza che ebbe la pubblicazione della *Philokalia* (antologia di testi dei Padri e degli autori esicasti), avvenuta per la prima volta a Venezia, nel 1782, nonché del libro anonimo intitolato *Racconti di un pellegrino russo,* fonte di grandissimo valore per la conoscenza dell’esperienza di vita improntata alla pratica della preghiera esicasta. *Fuge*, *tace, quiesce* sintetizza il programma di vita che S. Arsenio il Grande (†455) è invitato dal cielo a seguire, e che tutti gli esicasti devono attuare, al fine di raggiungere l’unione contemplativa con Dio: *fuge* è, infatti, l’isolarsi per evitare il contatto con gli altri, i rumori, le situazioni che impediscano l’unione con Dio e la conservazione di tale unione; *tace* è rappresentato dal silenzio o solitudine verbale, che evita le parole inutili, le chiacchiere, i pettegolezzi; *quiesce* è la tranquillità, lo star seduti in serenità e pace, nel silenzio del cuore e della mente, non avendo quei molesti interlocutori interiori rappresentati dai “cattivi” pensieri. L’*esychia* viene a coincidere quindi con l’*eremia*, con la vita solitaria, nella sua accezione più ampia. Al monaco che si sia ritirato in solitudine e concentrato sul cosiddetto “luogo del cuore”, Niceforo (del Monte Athos; †1300?) raccomanda: «tu non devi tacere e stare inattivo, ma avere come opera e invocazione incessante, la preghiera: “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, pietà di me”». Così egli rimarrà stabile nel desiderio di Dio e inaccessibile agli assalti del nemico, cioè dei demoni, intenti a ostacolare coloro che si erano assunti il compito da essi svolto prima della caduta.

Ma, come ha ben evidenziato il Buddha nel *Culasunnatasutta* [Piccolo discorso sulla vacuità], neppure l’esperienza mistica può sottrarsi, in quanto fenomeno privo di esistenza inerente, alla “transitorietà”: anche la concentrazione mentale più elevata è, infatti, “determinata ed escogitata” e tutto ciò che è determinato ed escogitato è impermanente e destinato a finire. I metodi a cui si è accennato sopra cercavano appunto di tenere conto dei limiti che si incontrano nell’esercizio di una pratica che si vorrebbe incessante.

Come si presenta poi questa esigenza nella prospettiva del buddhismo mahayana, secondo il quale il Nirvana coincide col nirvana e si pone al di là del dualismo egocentrismo-distacco? Abbiamo visto come Dogen ribadisca l’importanza della pratica incessante e come, nello zen e in altre scuole, venga esercitata un’attenzione la più spinta possibile a tutto ciò che accade nel trascorrere della giornata: attenzione continua al fenomeno, eventualmente sostenuta dalla tecnica del “nominare” e dalla ripetizione di formule. Ma per sottrarsi alla secolarizzazione dell’attenzione e perché la consapevolezza possa tramutarsi in saggezza, il “segreto” sarà quello di vedere l’infinito nel finito , l’illimitato nel circoscritto, la totalità nel frammento ...: in una parola, nel vedere il fenomeno come “ierofania”, nel sentimento transpersonale della trascendenza: era anche il percorso platonico della “seconda navigazione”, che conduce al trascendimento della sfera del sensibile e porta al soprasensibile («Anche l’uomo illuminato resta quello che è e che non è mai nulla di più del suo Io limitato di fronte a Colui che vive in lui e la cui forma non ha frontiere riconoscibili, che lo racchiude da ogni lato, profondo come le fondamenta della terra e spazioso come l’immensità del cielo», Jung), in quella che mi piace chiamare “spiritualità del finito”, dotata di una mente come quella che crea gli *haiku*, guarda all’emergere del quotidiano e, tra detto e non-detto, ne coglie l’essenziale. Pur soggetta alla “intermittenza del cuore” (e del corpo), la pratica dell’attenzione riporterà alla totalità il particolare, abbandonando la (ingannevole) sequenza libertà-responsabilità-colpa (tutto viene “da lontano”), consapevole del mistero e impegnata nella costruzione di momenti di “compiutezza” (valori), pur se costruiti con i “materiali” del finito, nella prospettiva di un umanesimo, “tragico” nella sua mancanza di “provvidenziali” rassicurazioni esterne, ma capace di offrire un fondamento alla dignità e al senso della vita, nel riconoscimento della funzione che il soggetto ha nel macrocosmo («Per quanto ci è dato conoscere, l’unico significato dell’esistenza umana è di accendere una luce nelle tenebre del puro essere», Jung). Riuscire a vedere “diversamente” le cose è fare “l’esperienza di Dio” ogni giorno. “Vedere”, diceva poeticamente Henri Matisse: «Avete visto gli acanti, nella scarpata che costeggia la strada?»

POSTILLA 3

**Il Daimoku ieri e oggi**

La parola Daimoku in giapponese designa il titolo di un sutra e, per estensione, la recitazione di esso, con particolare riferimento al titolo del *Sutra del Loto*: Myo-ho renge-kyo. L’aggiunta del Namu (dal sanscrito namah) iniziale ha il significato di omaggio, venerazione, consacrazione.

Assimilato il Dharma [Legge, Insegnamento] al SdL e stabilita l’ equivalenza tra esso e «l’intero corpo del Buddha» (cap. X) è facile comprendere che vengano attribuiti al sutra i poteri divini e salvifici del Dharma stesso. «Fra coloro che ascoltano il Dharma nemmeno uno mancherà di conseguire la buddhità» è detto nel cap. II del SdL e, nel cap. XXII, «come il Buddha è il re delle leggi così questo sutra è il re dei sutra. […] Questo sutra può salvare tutti gli esseri viventi; questo sutra può liberare tutti gli esseri viventi dai dolori e dalle sofferenze; questo sutra può arrecare grandi benefici a tutti gli esseri viventi ed esaudirne i desideri. Come una limpida e fresca fonte è in grado di soddisfare tutti gli assetati, come un fuoco per chi ha freddo, una veste per chi è nudo, una guida per una carovana di mercanti, la madre per un bambino, una barca per chi deve attraversare le acque, un medico per un ammalato, una lampada nell’oscurità, un gioiello per un povero, un sovrano per un popolo, la via per il mare per un mercante in viaggio, una torcia che fa svanire l’oscurità così è il Sutra del Loto, capace di liberare tutti gli esseri viventi da ogni sofferenza e da ogni malattia, e di sciogliere tutti i vincoli della vita mortale» (cap. XXII).

Sulla base della valorizzazione di questa scrittura, si è nel corso del tempo venuta a costituire la pratica della preghiera del sutra, consistente nell’accogliere, leggere, recitare, diffondere, copiare il SdL, intero o soltanto pochi o anche un singolo verso o il suo “nome” (XXVI) o titolo, visto come il più adeguato “riassunto” del testo ed essenza stessa dell’insegnamento (analogamente al peso che veniva dato e continuiamo a dare al nome delle persone). Va comunque ricordato, come fa notare G. Jenner (1994) che questo non è esclusivo del SdL in quanto, nei capitoli di dedica con cui termina la maggior parte dei sutra Mahayana, viene spesso sottolineata, al fine di fornire una garanzia di legittimità, proprio l’importanza del titolo. Nell’autorevole A History of Japanese Religion, curata da K. Kasahara, viene riferito che, dalle agiografie dell’ultimo periodo di Heian (periodo che va dall’VIII al XII sec.), si apprende che molti dei devoti sostenitori del SdL [jikyosha] cominciarono in Giappone un’opera di proselitismo per la salvezza di tutti gli esseri senzienti. Secondo tali scritti, molti preti e devoti laici del Loto erano considerati capaci di ottenere una rinascita in una delle Terre pure recitando qualche verso del Loto o il Daimoku nell’ora della morte e i pretesi effetti positivi ottenuti recitando o copiando il SdL sono stati all’origine di tutta una letteratura di racconti di miracoli, redatta a gloria di questa scrittura. Al pari del latte, nutriente per il bambino anche se questo non ne conosce le ragioni, la recitazione di mantra è stata ritenuta capace di produrre effetti anche su chi non ne conosca tutti i significati (efficacia ex opere operato). Anche nelle narrazioni degli ultimi momenti della vita di Chih-i (538-597), patriarca del Tiantai, viene menzionata, pur senza troppo enfatizzare l’importanza di questa pratica, la recitazione del titolo del SdL. Il pietismo del Loto, nella forma della recitazione del titolo, raggiunse il culmine del suo sviluppo nell’insegnamento di Nichiren (periodo di Kamakura, 1185-1333). Chih-i non considerava il titolo come una “sintesi magica” del contenuto del testo, ma ne analizzava le parole che lo compongono per dedurne una rappresentazione mistica dell’universo, mentre Nichiren riprese, interpretò e modificò l’analisi di Chih-i attribuendo al titolo un valore salvifico, anche sotto l’influenza dell’amidismo, il popolare movimento “rivale” del periodo di Kamakura, che basava la sua pratica salvifica nella ripetizione del nome di Amida (nella forma di Namu Amida Butsu = Onore/lode al Buddha Amida). La pratica della recitazione di entrambe le due formule, continuò ad avere larga diffusione, sia pure conservando i rispettivi differenti caratteri, essendo quella amidista sostenuta-da e indirizzata-verso una visione di latente monoteismo, quella di Nichiren da una marcata enfasi etico-sociale.

La recitazione del Daimoku è stata, nel Novecento, riaffermata dai tre principali movimenti di massa neo-buddhisti giapponesi (Reiyu-kai, Rissho Kosei-kai, Soka Gakkai), che hanno proposto anche in Occidente la recitazione del Daimoku come forma di preghiera/meditazione, per cui non possiamo non interrogarci sul significato e sul valore di questa pratica nell’ambito del più generale problema dell’inculturazione del buddhismo in Europa e in America. Accanto all’affermarsi delle correnti buddhiste tradizionali e dei “nuovi movimenti”, è infatti maturata in Occidente l’esigenza di un buddhismo “critico” (nel senso che si può attribuire a questo termine nella prospettiva francofortese) che, consapevole di sé e della sua evoluzione storica, si mostri capace di una riformulazione del Buddhadharma adeguata all’attuale contesto culturale sviluppato, complesso, postmoderno, muovendo dall’assunto della centralità della persona. Anche della “preghiera del titolo” sembrano delinearsi pertanto due diverse letture: una devozionale e una “critica” o postmoderna. Da quando Zygmunt Bauman ha reso popolare la metafora della “liquidità” impiegandola nelle sue analisi della cultura in cui viviamo (da cui espressioni come modernità liquida, vita liquida, relazioni liquide...), possiamo affermare l’importanza di una concezione dell’ego che, all’insegna della liquidità, recuperi il più vero significato di un io privo di esistenza inerente, impermanente, insufficiente, ma tuttavia, nella prospettiva mahayana, lo veda come il frutto più maturo dell’albero del samsara-Nirvana, l’espressione più complessa ed elevata dell’evoluzione, il luogo dove si realizza la consapevolezza dell’Essere: versione (post-)moderna dell’umiltà, un io libero da inflazioni egocentriche e caratterizzato da fluidità, scorrevolezza, adattabilità, potrà “diluirsi” in una Realtà più grande, di cui riconoscersi parte, mantenendosi in un difficile equilibrio che lo sottragga, da un lato, alla identificazione col mondo secolarizzato, dall’altro, alla tentazione della fuga dal mondo.

Schematizzando, potremo così avere:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Daimoku** | **Buddhismo devozionale** | **Buddhismo “critico”** |
| *namu* | la devozione, disposizione all’unificazione, a divenire uno con il Dharma, fede nel Dharma, | mi connetto al...  sono consapevole del...  sono illuminato dal... |
| *Myo Ho* | la meravigliosa, misteriosa, mistica, inafferrabile realtà della Legge, *Dharma*, Vita o, secondo le parole di Nichiren, la “mistica entità della Via di Mezzo che è la realtà di tutte le cose” | *Dharma* o Legge (*Ho*) inesprimibile, Mistero ultimo (*Myo*) che governa il Mondo in tutte le sue manifestazioni: in *namu myo ho* si realizza il paradosso dell’unità di illuminazione e ignoranza |
| *renge* | il Loto, l’immagine ideale dell’uomo/bodhisattva che conserva puri il cuore e la mente anche nel mondo corrotto | Loto come simbolo del bodhisattva, l’uomo della Via di mezzo, impegnato nella realizzazione dei valori nel modo della sofferenza, essere che “abita poeticamente il mondo” (nella pratica dell’amore altruistico, della bellezza e della verità) |
| *kyo* | il sutra, l’insegnamento attualizzato nella consapevolezza della Legge e nella realizzazione che «la tua vita stessa è la Legge mistica» (Nichiren). | insegnamento e atteggiamento “critici” |

Abbandonate le visioni e le interpretazioni devozionali o “magiche”, la ripetizione del *Daimoku* potrà dunque essere conservata anche in una prospettiva “critica”, quale valido “mezzo abile” per:

1. ottenere, con l’impiego del titolo come mantra, una modificazione dello stato di coscienza (samadhi, concentrazione, rilassamento...),

2. concentrare l’attenzione sui valori universali e sull’impegno nella loro affermazione,

3. praticare, al quotidiano, l’arte della trascendenza,

4. richiamarsi all’insegnamento dell’Illuminato,

5. unificarsi con la comunità transpersonale dei ricercatori spirituali.

*Per approfondire:*

Jenner J., *Daimoku*, in *Hobogirin*, vol. 7, Maisonneuve-Maison Franco-Japonaise, Parigi-Tokyo, 1994, *ad vocem*;

Kasahara K. (Ed.), *A History of Japanese Religion*, Tokyo, Kosei Publishing Co., 2001, p. 97 s.;

[SGK] *Dizionario del Buddismo*, tr. it., Milano, Esperia, 2006.

Venturini R., *Ri-legature buddhiste*, Roma, Edizioni universitarie romane, 2010;

Venturini R., *Address to the Tendai Symposium “Spreading the Dharma Overseas and the Future of Tendai Buddhism”*, Tokyo, Tendai Buddhist Sect Overseas Charitable Foundation, 2013, e, in italiano e in inglese, in www.culturabuddhista.it

POSTILLA 4

**Sul soggetto nel buddhismo e nel cristianesimo**

Per approfondire il tema del valore che il soggetto ha nella tradizione buddhista può essere interessante tornare a quando papa Giovanni Paolo II, parlando della salvezza nel buddhismo, rilevava (in *Varcare la soglia della speranza* (con Vittorio Messori, Milano, Mondadori, 1994, cap. 14) che «sia la tradizione sia i metodi da essa derivati conoscono quasi esclusivamente una *soteriologia negativa*. L’“illuminazione” sperimentata da Budda si riduce alla convinzione che il mondo è cattivo, che è fonte di male e di sofferenza per l’uomo. Per liberarsi da questo male bisogna liberarsi dal mondo; bisogna spezzare i legami che ci uniscono con la realtà esterna: dunque, i legami esistenti nella nostra costituzione umana, nella nostra psiche e nel nostro corpo. Più ci liberiamo da tali legami, più ci rendiamo indifferenti a quanto è nel mondo, e più ci liberiamo dalla sofferenza, cioè dal male che proviene dal mondo». Richiamandosi poi alla *Gaudium et spes* (costituzione conciliare nella quale, premesso che «la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d’una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali», § 25, si constata che «cresce la coscienza dell’eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre perciò che sia reso accessibile all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l’abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, il diritto all’educazione, al lavoro, alla reputazione, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso», § 26), concludeva che «tra le religioni dell’Estremo Oriente, in particolare il buddismo, e il cristianesimo ci sia un’essenziale differenza nel modo di intendere il mondo», per cui, facendo infine riferimento al documento della Congregazione per la dottrina della fede *Su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, si ricordavano ai fedeli i “pericoli” insiti nelle pratiche buddhiste.

Per comprendere appieno le affermazioni di Karol Wojtyla dopo il suo viaggio in Oriente bisogna ricordare che, ai tempi del Concilio, egli aveva rivolto a Paolo VI un accorato appello affinché fosse emanata una speciale dichiarazione sulla libertà religiosa, che sarebbe stata, come giustamente prevedeva, un grido di battaglia nei confronti dei regimi totalitari, in quanto la rivendicazione della libertà religiosa avrebbe finito per veicolare la richiesta del rispetto di tutti gli altri diritti di libertà. Quella dichiarazione fu, com’è noto, approvata e in essa è detto che «nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone  e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la propria responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive. Parimenti, gli stessi esseri umani postulano una giuridica delimitazione del potere delle autorità pubbliche, affinché non siano troppo circoscritti i confini alla onesta libertà, tanto delle singole persone, quanto delle associazioni, [poiché] il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l’hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione» (*Dignitatis humanae*).

E alla *Gaudium et spes* esplicitamente Giovanni Paolo II si rifaceva nella sua prima enciclica *Redemptor Hominis* (1979) per fondare sulla base dell’Incarnazione e della Redenzione la dignità dell’uomo, «perché l’uomo — ogni uomo senza eccezione alcuna — è stato redento da Cristo, perché con l’uomo — ciascun uomo senza eccezione alcuna — Cristo è in qualche modo unito, anche quando quell’uomo non è di ciò consapevole» (14). Ma ancor più rilevante, al fine di rimarcare le differenze tra la soteriologia buddhista e quella cristiana, si rivela il discorso — forse non sufficientemente valorizzato — che il papa tenne all’Università di Lublino (9 giu. 1987), nel quale, senza riferirsi al buddhismo o ad altre tradizioni in particolare, egli pronunciava un forte appello in difesa proprio della soggettività. Disse allora il papa: «La soggettività nasce dalla natura stessa dell’essere personale: corrisponde prima di tutto alla dignità della persona umana. È la conferma, la verifica e insieme l’esigenza di questa dignità, sia nella vita personale che in quella collettiva. Gli atenei, fucine di lavoro culturale, operanti secondo una molteplice metodologia, sono chiamati a questo in modo particolare. [...] La società attende dalle sue università il consolidamento della propria soggettività, attende la dimostrazione delle ragioni che la fondano, e dei motivi e delle iniziative, che la servono. [...] Permettete che, a questo punto, io riporti un testo biblico. Certamente esso non ha valore dal punto di vista dei princìpi e dei metodi della scienza empirica. Possiede invece un’importanza simbolica. Sappiamo che “simbolo” vuol dire segno di convergenza, di incontro e di reciproca adesione di dati elementi. Penso che il testo del Libro della Genesi, che riferirò — senza pretese di esattezza dal punto di vista delle scienze empiriche — possieda anche un proprio, specifico significato per l’intelletto stesso che ricerca la verità sull’uomo. Ecco il passo: “Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l’uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l’uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l’uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile” (Gen 2, 19-20). Ecco, indipendentemente da ciò che cogliamo con il metodo empirico (o piuttosto con molti metodi) sul tema dell’“inizio”, il testo sopracitato sembra possedere una formidabile importanza “simbolica”. Anzi, in un certo senso raggiunge le radici stesse del problema: “il posto dell’uomo nel cosmo”. Si potrebbe anche dire che costituisce una certa espressione della convergenza di tutto ciò che contengono in sé le ricerche condotte coi metodi delle scienze empiriche. Tutte infatti, nella ricerca delle tracce originarie dell’uomo, si lasciano nel contempo guidare da un certo fondamentale concetto dell’uomo. Possiedono una risposta elementare almeno all’interrogativo: in che cosa l’uomo si distingue dagli altri esseri nel cosmo visibile. L’uomo, “sin dall’inizio”, distingue se stesso da tutto il cosmo visibile, in particolare dal mondo degli esseri in certo senso a sé più vicini. Essi tutti sono per lui un oggetto. Lui solo rimane il soggetto in mezzo a loro. Lo stesso Libro della Genesi parla dell’uomo come di un essere creato ad immagine di Dio e a sua somiglianza. Anzi, alla luce del passo sopracitato è al tempo stesso chiaro che quella soggettività dell’uomo si collega in modo essenziale alla conoscenza. L’uomo è soggetto in mezzo al mondo degli oggetti, perché egli è in grado di obiettivare in modo conoscitivo tutto ciò che lo circonda. Infatti, mediante il proprio intelletto egli è “per natura” orientato verso la verità. Nella verità è contenuta la sorgente della trascendenza dell’uomo nei riguardi del cosmo in cui vive».

Le valutazioni sul buddhismo espresse da Giovanni Paolo II suscitarono disappunto e proteste da parte dei buddhisti della tradizione Hinayana ma, di fronte alla “riduzione” del soggetto auspicata da questa scuola in ragione della visione di esso come pura illusorietà e della stretta connessione tra liberazione dalla sofferenza e “mortificazione” dell’ego,  l’assunto etico “occidentale” del valore della centralità della persona, con le conseguenti promozione e difesa del soggetto, della sua autonomia, dei suoi diritti-doveri inviolabili e non negoziabili, dobbiamo osservare che trova proprio nella concezione cristiana della persona una delle sue insopprimibili radici. Le  differenze  e opposizioni tra queste due visioni sono state, di recente, in nome di un discutibile concordismo interreligioso, fin troppo sottaciute, ma non va ignorato che il giudizio espresso da papa Wojtyla non è dissimile da quello formulato da buddhisti della tradizione Mahayana nei confronti della visione della scuola Theravada o Hinayana. «Poiché il Buddhismo Hinayana insegna», leggiamo ad es. nel *Dizionario del Buddismo* della SGK (Milano, Esperia, 2002, p. 512), «che lo scopo ultimo della pratica può essere raggiunto soltanto al momento della morte, è stato descritto come l’insegnamento del “ridurre in corpo in cenere e annientare la coscienza”». Inoltre, vorrei ricordare che non sono mancate prese di posizione come quella, ad es., autorevolmente espressa (nel seminario promosso nel 1983, dal Pontificio istituto missioni estere e dall’Abbazia di Praglia, atti pubblicati col tit. *Liberaci dal male*, Bologna, EMI, 1983) dallo studioso Mario Piantelli che affermava: «Mentre la spiritualità ascetica del Cristianesimo, in Oriente e in Occidente, durante i due millenni trascorsi ha proceduto in sostanza (pur sullo sfondo di una metafisica diversa) per lo stesso sentiero di quella buddhistica, la crescente importanza assunta dal concetto di “persona” come centro di valori nei tempi più recenti e la correlativa “mondanizzazione” della visione cristiana — con i suoi agganci biblici — ha indubbiamente allontanato le due spiritualità, che oggi sono sotto più di un aspetto agli antipodi».

La distanza tra queste due millenarie tradizioni è, dunque, incolmabile? Vorrei non crederlo e, come da tempo vado sostenendo, ritengo che nel buddhismo della tradizione Mahayana (e in particolare nell’insegnamento della scuola Tiantai/Tendai), sia possibile trovare, a fronte della “mortificazione” Hinayana, tutti i presupposti per sostenere una “intensificazione” e valorizzazione del soggetto che, pur se non ancora sviluppata in modo paragonabile alla forte affermazione presente nella tradizione cristiana, possa costituire proprio uno dei caratteri maggiormente caratterizzanti la espressione europea del messaggio dell’Illuminato e fornire, al tempo stesso, diverse e forse più valide basi al dialogo cristiano-buddhista.

POSTILLA 5

**(Edipo e gli altri) Colpevoli, non-colpevoli?**

Sempre nella Torah (II Sam 6, 6-8) si racconta di Uzzà che stese la mano verso l’arca e vi si appoggiò perché i buoi la facevano piegare e di come l’ira del Signore si accese contro Uzzà: «Elohîm lo percosse per la trasgressione. Egli morì sul posto, presso l’arca di Elohîm». Davide si rattristò per il fatto che il Signore si era scagliato con tale impeto contro Uzzà. Un altro episodio riguarda i figli di Aronne (Lev 10, 1-2) che «offrirono davanti al Signore un fuoco illegittimo, che il Signore non aveva loro ordinato. Ma il fuoco si staccò dal Signore e li divorò e morirono così davanti al Signore».

Viene poi (Lv 18) dettagliata una serie di proibizioni sessuali legate a visioni e contatti, come le seguenti: «Non recherai oltraggio a tuo padre avendo rapporti con tua madre: è tua madre; non scoprirai la sua nudità. Non scoprirai la nudità della tua matrigna; è la nudità di tuo padre. Non scoprirai la nudità di tua sorella, figlia di tuo padre o figlia di tua madre, sia nata in casa o fuori. Non scoprirai la nudità della figlia di tuo figlio o della figlia di tua figlia, perché è la tua propria nudità. Non scoprirai la nudità della figlia della tua matrigna, generata nella tua casa: è tua sorella. Non scoprirai la nudità della sorella di tuo padre; è carne di tuo padre. Non scoprirai la nudità della sorella di tua madre, perché è carne di tua madre. Non scoprirai la nudità del fratello di tuo padre, cioè non ti accosterai alla sua moglie: è tua zia. Non scoprirai la nudità di tua nuora: è la moglie di tuo figlio; non scoprirai la sua nudità. Non scoprirai la nudità di tua cognata: è la nudità di tuo fratello.  Non scoprirai la nudità di una donna e di sua figlia; né prenderai la figlia di suo figlio, né la figlia di sua figlia per scoprirne la nudità: sono parenti carnali: è un’infamia».

Il mondo classico, analogamente, ci presenta vari casi, tra i quali possiamo ricordare quelli molto significativi di Atteone e di Edipo.

Atteone (v. Callimaco, Ovidio, Nonno di Panopoli), fu trasformato in cervo e sbranato dai suoi stessi cani per aver visto Artemide nuda, divenuto spettatore «della dea che non è consentito vedere». Così ne narra Ovidio (*Metamorfosi*, III):

*Dumque ibi perluitur solita Titania lympha,*

*ecce nepos Cadmi dilata parte laborum*

*per nemus ignotum non certis passibus errans*

*pervenit in lucum: sic illum fata ferebant.*

*Qui simul intravit rorantia fontibus antra,*

*sicut erant nudae, viso sua pectora nymphae*

*percussere viro, suitisque ululatibus omne*

*implevere nemus circumfusaeque Dianam*

*corporibus texere suis; tamen altior illis*

*ipsa dea est collooque tenus supereminet omnes.*

*Qui color infectis adversi solis ab ictu*

*nubibus esse solet aut purpureae Aurorae,*

*is fuit in vultu visae sine veste Dianae.*

[Mentre là dentro ne vanno come sempre irrorando la figlia del Titano, ecco giungere al bosco il nipote di Cadmo, che ha smesso ogni traffico e ha errato con passi malcerti per forre a lui sconosciute, seguendo la guida del fato. Non s’era ancora affacciato alla grotta stillante di spruzzi che, nude com’erano, le ninfe alla vista di un uomo si batterono il petto e riempirono il bosco di grida stringendosi intorno a Diana e cercando di colpirla col corpo; ma più alta di loro è la dea, di una testa le supera tutte. L’identica tinta che sempre colora le nuvole colpite dai raggi del sole o l’aurora di porpora comparve sul volto di Diana, vista così senza vesti (tr. it. di Ludovica Koch)].

Diana, nipote del titano Coeo, quindi dotata di un doppio potere divino, arcaico e recente, mostra un rossore espressione più di ira che di virginale modestia e infligge la tremenda punizione ad Atteone, benché (come per Edipo) la sua condotta sia priva di *scelus* (essendo guidato dal fato: *sic illum fata ferebant*).

Il mito di Edipo (e la drammatizzazione tragica che ha ricevuto da Sofocle) ci porta a divieti legati alle relazioni di parentela e alle origini, e quindi al tabù dell’incesto, terreno di scontro tra desiderio di “conoscere” e divieti che proteggono da situazioni “pericolose”. Nel nostro sapere sulle origini di noi stessi c’è, infatti, un punto cieco, un insuperabile non-sapere relativo alla vita dei corpi che generano corpi, al mistero della congiunzione, momento sacro di non-dualità, *coniunxio oppositorum* dei sessi, dotata del potere magico di “estrarre” una nuova vita dall’abisso della “latenza” prenatale: mistero insondabile del congiungimento (dei genitori, quando i figli ovviamente non c’erano), che non può essere rivelato (ai figli) e la cui “conoscenza”, mediante una esperienza incestuosa, verrebbe a scontrarsi con la proibizione in cui si esprimono norme di convivenza sociale e divieti di diretto contatto col sacro. Edipo si interroga, vuole sapere: rispondendo alla Sfinge, in una sfida in cui conoscere è questione di vita o di morte, lotta per sopravvivere, lotta per la realtà e, passando attraverso il tormento dell’interrogazione, acquista la tragica consapevolezza della condizione umana. Ma egli vuole sapere anche sulla sua propria origine (chi è? di chi è figlio? «Non posso non far luce sulla mia origine»; «devo sapere», Sofocle, *Edipo re*, v. 1059 e 1066) e sulla natura delle sue azioni (nel sospetto di parricidio e incesto), disposto a pagare tutto il prezzo di sofferenza che quella conoscenza può comportare («attraverso il patimento, il sapere», secondo le parole di Eschilo, *Agamennone* e «molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore nel *Qoèlet*, 1,18).

La tragedia ci fa partecipi del disvelamento a cui giunge Edipo riguardo alla natura delle sue origini e delle sue azioni («Tutto è ormai chiaro. O luce del sole che io ti veda per l’ultima volta, perché oggi è avvenuta la rivelazione che sono nato da chi non mi doveva generare, mi sono congiunto con chi dovevo fuggire, ho ucciso chi non dovevo uccidere», 1182-85): non solo ha ucciso il padre, ma con la “nudità” di sua madre anche lui ha visto ciò che non si doveva vedere: nella consapevolezza dell’incesto compiuto, scopre di essere entrato in contatto con la *coincidentia oppositorum*, col sacro nel sesso, che non consente più di vivere una vita ordinaria. Il sole, il sesso, la morte, il sacro non possono essere visti “a occhio nudo” se non vogliamo rimanerne accecati: chi, come Edipo, ha superato il limite del sapere del determinato e “visto” il Tutto indiviso, non ha niente altro da vedere, perché quel che potrebbe ancora incontrare avrebbe solo valore di simulacro: la cecità di Edipo non è, dunque, una banale, pur se orribile, punizione, ma la dichiarazione dell’impossibilità di vedere la parte dopo aver visto il Tutto. Occorre allontanare per vedere, distanziare per vivere, evitare i cortocircuiti per far circolare la corrente. Con l’atto generativo tra “estranei”, che pur conserva in sé un sentore di peccato, si aggiungono anelli alla catena dell’insondabile, si realizza un distanziamento dal punto iniziale e si attutisce lo sconvolgimento del contatto col mistero originario: una convivenza con la figura del padre è possibile e, grazie a un incesto simbolico (in ogni donna l’ombra di Giocasta!), lo sguardo sulle origini è ormai protetto da un utile velo per cui si può sopportare la vita. Sublimazione, diluizione, dilazione...

«Apollo fu, Apollo miei cari, che ha voluto questi miei patimenti atroci», dice Edipo. In effetti, la condotta di Edipo è stata priva di *scelus*, anzi egli ha fatto di tutto per allontanarsi dal destino che aveva intravisto attraverso il messaggio dell’oracolo. L’oracolo aveva “parlato” al padre e a Edipo stesso, ma «il signore, a cui appartiene quell’oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna» (Eraclito), cioè né svela né inganna, solamente allude, mostrando come le azioni siano già disegnate e indirizzate, ma non tanto da impedire l’azione a chi interroga, lasciandogli l’occasione dell’errore e, infine, lo spazio per una presa di coscienza che segna una discontinuità nell’azione degli dèi, in definitiva rispettosa dell’uomo, che può reperire, proprio in questa lacuna, lo spazio della propria dignità. È quanto Edipo ribadisce con forza a Creonte: «Tu sputi dalla tua bocca assassinii e accoppiamenti e calamità che ho subito mio malgrado. Evidentemente piacque così agli dèi, forse adirati da tempo remoto contro la mia stirpe. Sì, perché di certo non troverai da rinfacciare a me personalmente alcuna colpa volontaria, […] se, tramite l’oracolo, arrivò a mio padre la profezia che sarebbe morto per mano di un suo figlio, come puoi ragionevolmente rimproverare a me, che non ero ancora nato, anzi che non ero stato nemmeno concepito da mio padre e da mia madre?» (962 ss.).

Ciò che dagli dèi (o dal Fato) è stato disposto non può essere deviato o corretto: gli dèi, al fine di (ri)stabilire la giustizia (violata da qualche pregressa forma di *hýbris*, unica forma di libertà e peccato nella teodicea greca?), programmano il corso degli eventi, ma sta agli uomini rivelarlo interpretandolo e, quando poi è raggiunta la consapevolezza di essere stati veicolo di una Volontà più alta o più ampia (nello *Straniero* di Camus, Meursault non sapendo come giustificare l’omicidio che ha commesso dirà «che era stato a causa del sole», in *Opere*, tr. it., Milano, Bompiani, 1996, p. 179), l’assunzione della “responsabilità” di essere stati via del passaggio del male produce una discontinuità, che il genio tragico mette in luce. Nel caso di Edipo, continuare a vivere nel determinato non poteva significare che percorrere un cammino di espiazione (quello rappresentato appunto nell*'Edipo a Colono*),divenendo, per questo, un personaggio speciale, capace di portare beneficio e indurre santificazione. Secondo R. Barthes, nella tragedia un fenomeno si tramuta nel contrario: il potere in disgrazia, la fortuna in sfortuna, la ricchezza in miseria… Il male irreversibile che può colpire l’individuo facendogli commettere degli “errori” agendo contro giustizia, anche se non intenzionalmente, trova un riscatto che non passa attraverso il pentimento o il rimorso, ma, una volta raggiunta la consapevolezza di essere stato strumento della volontà divina («le mie azioni io non le ho decise, ma le ho patite», *Edipo a Colono*, v. 266) e di essere caduto, «sotto l’impulso degli dèi» (v. 998), in un «abisso di calamità», attraverso un cammino di espiazione e il pagamento di un prezzo di patimento “necessario” (ma che non implica — come il pentimento — una partecipazione soggettiva) per il ristabilimento di giustizia e armonia: coscienza di aver compiuto il male e convinzione di innocenza possono così paradossalmente coesistere. Il disvelamento apporta grande dolore e grande sapere, ma apre a Edipo le porte della redenzione attraverso un martirio che lo trasforma da reietto in eletto. Egli potrà, perciò sentirsi ormai «puro, consacrato agli dèi e aiuto agli abitanti di questa città» (286). A Colono“ egli è santificato” e, questa volta — sempre per effetto di una Volontà superiore — divenire tramite di interventi divini ri-equilibratori. Come dice la figlia Ismene, «Adesso gli dèi ti risollevano come prima ti rovinarono» (394).

Le religioni hanno, dunque, stabilito codici di accesso-al e di distanza-dal sacro, ma la modernità secolarizzata considera ormai arcaismi i tabù, i divieti biblici e i miti; la psicoanalisi ha visto in Edipo “il nostro eroe” (poiché nelle fantasie edipiche egli è quello che ciascuno vorrebbe essere) e, nel disincanto generale, la trasgressione finisce per banalizzare sé stessa. Nell’*Atteone e Diana* di Tiziano qualcuno legge più che la punizione di chi ha osato spiare ciò che dovrebbe restare occulto la felice condizione di chi, almeno per un istante senza tempo, ha potuto godere, costi quel che costi, la contemplazione della divina bellezza: si intravede il rischio calcolato e accettato dal “moderno” che, con Baudelaire, potrebbe dire: «Che importa l’eternità della dannazione a chi ha trovato in un istante l’infinito della gioia?»

In tutte le “creazioni” (del mondo, degli dèi, di noi stessi, delle opere d’arte...) compare una dimensione di Totalità, non-dualità, sacralità, ineffabilità. Potrebbe ritrovarsi qui la possibilità di procedere a un nuovo incanto del mondo e a una nuova disciplina di rapporto con l’inaccessibile?

POSTILLA 6

**Libero arbitrio: onore delle armi?**

È ormai da considerare conclusa la travagliata storia del “glorioso” libero arbitrio o è ancora possibile individuare uno spazio, compatibile con gli sviluppi della psicologia e delle neuroscienze, in cui il soggetto possa riconoscere l’estrema dimora di quelle che usiamo chiamare libertà e dignità (pur senza maiuscole)? Sembra venuto il momento di ritornare proprio alla visione (hegeliana) della libertà come coscienza della necessità, una necessità per la quale il soggetto, riconosciutosi parte di una realtà più grande (dio, inconscio, mistero) possa perfino dire «Sia fatta la tua Volontà», senza tuttavia porsi in atteggiamento di passiva sudditanza e rassegnazione, e rivendicare, quando tutto è perduto (ma anche, in tono minore, nel quotidiano) la propria dignità di martire davanti a un destino di sconfitta e di morte.

Scoprendo di essere stato indotto a macchiarsi di colpe “oggettive”, in realtà solo “errori” commessi per ignoranza (=limite) e per desiderio (=inconscio), l’autonomia del volere viene a ridimensionarsi alla possibilità di effettuare scelte intelligenti, cioè informate dall’esperienza, e, pertanto, più appropriate di quanto non sarebbero state se effettuate in uno stato “precedente”. Le attuali conoscenze psicofisiologiche inducono, infatti, sempre più a riconoscere che noi siamo, ad ogni istante, il risultato del patrimonio genetico e della nostra storia, avendo l’evoluzione prodotto, coi cervelli, macchine programmate per compiere scelte controllate e modulate dalle stesse scelte compiute. Senza predisposizione genetica e senza apprendimento non potremmo effettuare nessuna scelta né prendere alcuna decisione perché non saremmo in alcun modo motivati a compierla, come insegnava il famoso apologo dell’asino di Buridano, che morì di fame non avendo nessun motivo per scegliere tra due cumuli di fieno perfettamente eguali: una volontà che volesse essere assolutamente “libera” verrebbe a trovarsi, analogamente alla colomba di Kant che, desiderando volare senza incontrare la resistenza dell’aria, non potrebbe più volare in un vuoto senz’aria [v. § Atemporalità]. Parleremo, pertanto, di libertà di scelta o di scelta libera quando il soggetto chiamato a scegliere si trovi esposto a una pluralità di proposte, offerte, possibilità, nel mondo degli oggetti (prodotti di provenienza, marche, confezioni diverse), in quello politico (partiti per storia, ideologia, personale differenti tra loro) o in quello delle proprie attività, opinioni, impegni; a differenza da situazioni in cui non vengano offerte opportunità molteplici (economia regolata e senza mercato, dittature politiche, società chiuse, disagi psichici vincolanti...). Al contrario, quando non sia possibile operare selezioni in base alle proprie preferenze, frutto della eredità biologica e della storia educativa diremo di essere in una situazione di limitazione o di mancanza di libertà. Il criterio non farà più riferimento a una ipotetica e astratta autodeterminazione, indipendente dalle leggi della natura, dai condizionamenti sociali, dalla propria “eredità”, per cui con libertà del volere intenderemo l’agire con la massima cognizione di causa e consapevolezza delle radici delle nostre motivazioni, utilizzando la conoscenza della necessità al fine della trasformazione della realtà.

Va anche aggiunto che, per i nostalgici della vecchia concezione del libero arbitrio, non risulterebbe proficuo il tentativo di ancorare questo al principio di indeterminazione (formulato negli anni Venti del secolo scorso da Werner Heisemberg): infatti, l’esistenza di un indeterminismo nel comportamento di particelle elementari in seno ai neuroni resterebbe comunque al di fuori della “responsabilità” dell’individuo, il quale non rafforzerebbe di certo la sua capacità di autodeterminazione se dovesse riconoscere che le sue decisioni sono frutto del caso anziché essere rigidamente determinate.

Se il libero arbitrio, tradizionalmente inteso, si rivela dunque soltanto un’illusione (Spinoza: «Coloro dunque che credono di parlare o tacere o di fare qualsiasi cosa per libero decreto della Mente sognano ad occhi aperti», *Etica*, parte III, prop. II), si può, tuttavia, riconoscere che si tratta di una illusione evolutivamente e socialmente “utile”, in quanto, a un basso livello di consapevolezza, credere di avere una volontà libera è condizione per impegnarsi nel controllo della realtà, mentre il fatalismo può arrestare l’impegno (volitivi *vs* abulici e depressi), come, d’altra parte, formulare regole, leggi, comandamenti migliora il nostro sentimento di “responsabilità sociale” e costituisce il fondamento degli sforzi educativi tesi a formare persone coscienziose e prudenti (*vs* persone egoiste e sconsiderate).

La consapevolezza che si opera nella tragedia a seguito di una qualche forma di disvelamento, la presa di coscienza che si realizza nella psicoterapia, l’*insight* meditativo, la perturbazione che si provocherebbe con la comunicazione a una persona di una ipotetica predizione “perfetta” del suo comportamento realizzata da un osservatore assoluto (secondo l’argomentazione del matematico e informatico Donald M. MacKay (*Determinism and Free Will*, con bibl., in R. L. Gregory, Ed., *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1987), sono tutti esempi di “discontinuità” nel susseguirsi degli eventi e base anche di una possibile metafisica del finito e del limite (quella a cui Camus alludeva con le espressioni di “rivolta” o di “Sisifo felice”), discontinuità che, non va dimenticato, se apparirà “libera” nell’immediatezza del *vissuto* si rivelerà, tuttavia, anch’essa determinata nella successiva *descrizione* delle scelte effettuate. Come la fisica utilizza, per la natura della luce, sia la teoria ondulatoria che la teoria corpuscolare, psicologia e sociologia continueranno, da un lato, a studiare e indagare i comportamenti ricercandone le “cause”, mentre etica, politica, psicoterapia e pedagogia, dall’altro, eserciteranno sul soggetto la loro influenza educativa, terapeutica, “correttiva”... Molto interessante, in questa prospettiva, è il concetto giuridico di “responsabilità oggettiva”, connesso a una posizione o a un ruolo, e sganciato quindi da insondabili forme di coscienziosità soggettiva.

I tempi sembrano, dunque, ormai maturi perché, sgombrato il campo da vecchie e illusorie visioni, ci si possa aprire a sperimentazioni di tipo nuovo in ambito pedagogico, psicoterapeutico, criminologico, etc., senza che il passaggio dalla “colpa” all’“errore” debba generare il timore ingiustificato di avallare impunità e di rinunciare a ogni forma di protezione sociale. Anzi, il riconoscimento dell’esigenza di giustizia come equilibrio sociale resta una delle nostre fondamentali motivazioni e non andrà, in questo diverso orientamento, in alcun modo trascurata, pur cambiando il significato di quella che si potrà continuare a chiamare “pena”, ma con il nuovo significato di opera di prevenzione e controllo sociale, rieducazione e cambiamento del destino personale dell’individuo “responsabile”.

POSTILLA 7

**Dramma e tragedia**

In un intervento del coro, nell’*Antigone*, Jean Anouilh (1942) presenta un interessante parallelo tra dramma e tragedia. Mentre il dramma lascia la strada aperta agli eventi, agli imprevisti, ai rovesciamenti delle situazioni, la tragedia è pulita, riposante, sicura, perché tutto si svolge per una necessità assoluta e ineluttabile e Anouilh fa dire qui al Coro quella frase che sarà cara agli esistenzialisti francesi: «C’est reposant, la tragédie, parce qu’on sait qu’il n’y a plus d’espoir, le sale espoir [Perché si sa che non c’è più speranza, la sporca speranza]». Antigone, contrapponendo la sua etica a quella di Creonte, ripete anche lei: «Noi siamo di quelli che pongono gli interrogativi fin in fondo. Fino a che veramente non resti più la minima possibilità di speranza vivente, la più piccola possibilità di speranza da strangolare. Noi siamo di quelli che saltano oltre quando la incontrano, la vostra speranza, la vostra cara speranza, la vostra sporca speranza». E viene sottolineata la gratuità dell’azione tragica, che porta solo alla attualizzazione del destino, con un’azione elitaria, nobile, aristocratica, nella quale non c’è da gemere, da lamentarsi, ma da gridare «a piena voce quello che si doveva dire, che non si era mai detto e che forse non si sapeva ancora. E per niente: per dirlo a sé stessi, per capirsi. Nel dramma, ci si batte perché si spera di venirne fuori. È ignobile, utilitaristico. Là è gratuito. È per i re. E non c’è più niente da tentare, alla fine». Si realizza così un salto di livello, una consapevolezza che tutto è giocato altrove  (in un destino programmato dagli dèi e agito dagli uomini) per cui «si è tutti innocenti, insomma! Non è perché uno uccide e l’altro è ucciso. È [solo] una questione di distribuzione [di ruoli]».

POSTILLA 8

**Sopruso e spreco**

A. Camus (*Il mito di Sisifo*, in *Opere*, tr. it., Milano, Bompiani, 1998, p. 282) aveva detto «La morte esalta l’ingiustizia ed è l’estremo sopruso», e U. Eco (*A passo di gambero*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 347 s.): «Io sono tra coloro che non rimpiangono la giovinezza (sono lieto di averla vissuta, ma non vorrei ricominciare da capo) perché oggi mi sento più ricco di quanto non fossi un tempo. Ora, il pensiero che nel momento in cui io muoio, tutta questa esperienza andrà perduta, è motivo di sofferenza e timore. Anche pensare che i miei posteri un giorno sapranno quanto me, e anche di più, non mi consola. Che spreco, decine di anni spesi per costruire un’esperienza, e poi buttare tutto. È come bruciare la biblioteca di Alessandria, distruggere il Louvre, fare sprofondare nel mare la bellissima, ricchissima e sapientissima Atlantide» [...] «Noi tutti parliamo, ci raccontiamo, talora disturbiamo glia altri imponendo loro il ricordo delle nostre esperienze, proprio perché non vadano perdute. Eppure, per tanto che posa trasmettere raccontandomi e raccontando (anche scrivendo queste poche pagine), anche se fossi Platone, Montaigne, o Einstein, per tanto che scriva o dica, non trasmetterò mai la totalità della mia esperienza vissuta — per esempio la sensazione che ho provato davanti a un volto amato, o la rivelazione che ho avuto di fronte a un tramonto, e neppure Kant ci ha pienamente trasmesso quello che ha compreso contemplando il cielo stellato sopra di sé. Questo è il vero inconveniente della morte, e anche il filosofo ne prova tristezza. Tanto che ciascuno di noi cerca di dedicare la propria vita a ricostruire l’esperienza che altri hanno dissipato morendo. Credo che questo abbia a che fare con la curva generale dell’entropia. Pazienza, è così che vanno le cose, e non possiamo farci nulla. Anche il filosofo deve ammettere che c’è nella morte qualcosa di indisponente».

POSTILLA 9

**Liberarsi da cosa?**

E. M. Cioran così si esprime, in modo ironico e provocatorio, sull’inutilità dell’impegno per la “liberazione” al di fuori del contesto culturale asiatico: «La ricerca della liberazione si giustifica soltanto se si crede nella trasmigrazione, al vagabondaggio infinito dell’io, e se si aspira a porvi termine. Ma, per noi che non ci crediamo, porre termine a che cosa? A questa nostra durata unica, e infima? Essa è manifestamente troppo breve, perché meriti la fatica di sottrarvisi. Per il buddhista, è un incubo la prospettiva di altre esistenze; per noi la cessazione di questa, di questo incubo. Anzi, di incubi datecene piuttosto un altro, saremmo tentati di gridare, affinché le nostre disgrazie non finiscano troppo presto, affinché esse abbiano modo di seguirci per molte vite. La liberazione è una necessità soltanto per chi si senta *minacciato* di un supplemento d’esistenza, per chi paventi la fatica di morire e di rimorire. Ma per noi, condannati a non reincarnarci, a che scopo arrabattarci per affrancarci da un niente? Per liberarci da un terrore, la cui fine è già in vista? A che scopo, poi, inseguire una irrealtà suprema, quando tutto, quaggiù, è *già* irreale? Non vale certo la pena di sbarazzarsi di qualcosa di così poco giustificato. Di così poco *fondato*» (E. M. Cioran, *Il demiurgo cattivo*, tr. it., Milano, Adelphi, 1986, p. 112 s.).

POSTILLA 10

**Perché il mondo esista...**

Conservavamo memoria delle riflessioni sulla morte fatte da Michel de Montaigne (1533-92) come di un prezioso distillato di sapienza. In questo periodo di crisi delle ideologie e di secolarizzazione, alla ricerca di saggezze nascoste o dimenticate della nostra cultura in grado di rispondere alle domande fondamentali, Montaigne ha ricevuto una nuova popolarità (non è un termine esagerato, basti pensare alla “divulgazione” colta fattane da Antoine Compagnon, del Collège de France), ma, tornando a interrogarlo, vediamo come egli, col suo stile eclettico, ci fornisce un condensato di argomenti tradizionali, finalizzati soprattutto a esorcizzare la paura della morte. Nel famoso cap. XX del libro I, egli scrive, ad es.: «Come la nostra nascita ci ha portato la nascita di tutte le cose, così la nostra morte produrrà la morte di tutte le cose». Ma il punto è proprio qui: con la nostra morte non è solo il nostro mondo che andrà perduto, ma il mondo nella sua totalità verrà depauperato, privato delle nostre conoscenze, affetti, attese: e questo non è fonte di paura, ma di un dolore senza consolazione!

Quando Jung affermava che «Il mondo può esistere a due condizioni: essere, ed essere conosciuto» (*Opere*,XVI, p. 100) affermava, a un tempo, la dignità cosmogonica della coscienza, la quale ha quindi, tra le sue funzioni, la missione di tenere in vita il mondo, essere il “luogo” dove la Realtà diviene consapevole di sé. La coscienza è dunque impegnata (sia pure in un «della vita il doloroso amore», Saba) nella “lotta per la realtà” (cfr. R. Venturini, *Coscienza e cambiamento*, cap. 3). La morte dunque non solo come sopruso e spreco individuale (v. POSTILLA 8), ma come il più ampio e impensabile venir meno del mondo, secondo una inesorabile, crudele e incomprensibile legge.

Questa consapevolezza ritrovo ben espressa dal Pascoli nella poesia *L’anima* o *A una morta* (1905), nella quale l’amata morta continua a vivere, anche se solo di un “odore” di vita, nel pensiero dell’amante, ma quando questo scomparisse sarebbe per la donna una morte totale.

*O tu che sei tra i vivi*

*solo perché ti penso;*

*come se odor d’incenso*

*fosse il pino che fu;*

*ma con me vivi, vivi*

*tu pure un po’: tremando*

*l’attimo io vedo, quando*

*non ti penserò più!*

*Resta di me, pensiero!*

*Ch’io creda, o Dio! Tuoi servi,*

*Morte, sian vene e nervi;*

*pensiero, anima, no!*

*Ch’io resti col pensiero,*

*che non si estingua mai!*

*E sempre in me sarai,*

*in te sempre sarò.*

*Ma… Oh! l’eterna doglia*

*del mio pensiero sperso,*

*quando nell’Universo*

*cerchi ciò che non v’è!*

*quando le braccia voglia*

*per ricondurti al seno!*

*la bocca! gli occhi! almeno*

*perch’io pianga su te!*

Anche Muriel Barbery, nel suo *L’eleganza* *del riccio* (2006), nel descrivere gli ultimi istanti di vita della protagonista, opera un geniale ribaltamento di prospettiva,  invitandoci a guardare alla privazione che la nostra morte provoca nel mondo e negli altri che verranno privati dell’esser presenti nella vita della nostra coscienza: «questa mattina capisco cosa significa morire: nel momento in cui scompariamo sono gli altri a morire per noi». Siamo soliti pensare alla nostra morte come privazione assoluta delle cose di cui abbiamo goduto e degli altri che amiamo. Tenere in vita il mondo, esserne la coscienza: un compito per non impoverire il mondo (e gli altri), continuando, per amore della realtà, a fronte dell’orrido nulla fatto di cancellazioni, scomparse, oblii.

POSTILLA 11

**Fame e sete di giustizia, di verità e di bellezza...**

In *Il disagio della civiltà*, Freud dice: «La vita, così come ci è imposta, è troppo dura per noi; ci reca troppi dolori, disinganni, compiti impossibili da risolvere» (in *Opere*, X, p. 567), per cui riteneva che «per sopportarla abbiamo assolutamente bisogno di qualche palliativo». In effetti, se guardiamo alle catastrofi naturali, alle epidemie, alla vecchiaia e alla morte, e, per andare al versante umano, a guerre, aggressioni, torture, disconoscimenti, il tutto distribuito con una incommensurabile ingiustizia, si capisce come anche un teologo coraggioso (coraggioso perché vuole continuare a dirsi cristiano) come Vito Mancuso, si interroghi su come guardare il mondo, una volta che ci accorga che il mondo buono non è (anche per chi voglia continuare a vederlo come creato da un Dio buono): «C’è un’immensa fatica diffusa in tutte le cose, un abisso di sofferenza, uno spreco infinito. Guardarlo a partire dal sangue versato per il suo progredire, guardarlo facendosi attraversare da quel dolore innocente che nessun ritorno evolutivo potrà mai giustificare». E quindi «il mondo merita di essere amato? Oppure, a causa del prezzo altissimo di dolore che esso impone, meriterebbe ben altro, cioè disprezzo, avversione, persino odio, o solo noncuranza e distacco? E qual è il punto di vista più maturo per guardare questo mondo nel quale siamo capitati nascendo? […] Qualcuno dice l’amore. Ma che cos’è, da dove viene l’amore? È un risultato del lavoro del mondo oppure una contraddizione del lavoro del mondo? È l’applicazione più coerente della logica cosmica oppure ne è una trasgressione e un’eresia?» (*Il principio passione*, Milano, Garzanti, 2013).

Che vuol dire allora questa nostra fame e sete di giustizia (Mt 5, 6), e di verità e di bellezza? La tradizione dualistica orfico-pitagorico-platonica e poi cristiana giustificava l’origine di questa esigenza ritenendo che l’anima abbia origine nei cieli, sia una scintilla di una Realtà spirituale e che, in esilio e nel rifiuto di questo mondo, viva in attesa di nuovi cieli e di una nuova terra nei quali abiteranno la giustizia e gli altri valori. Siamo dunque costretti ad accettare la tesi (peraltro inverificabile) di questo dualismo originario o è possibile una via diversa che ci consenta, in un estremo tentativo di “non-dualismo del dualismo”, tentare una conciliazione con l’inconciliabile? La via diversa potrebbe essere individuata in quell’analisi strutturale della condotta (certo da sviluppare e completare) che la psicologia ha chiamato “conversione nell’opposto” (Freud) o “legge dell’enantiodromia” (Jung). Nel pensiero freudiano è presente, come esigenza costante, quella di trovare un dualismo fondamentale che consenta di spiegare il conflitto, qualunque sia la forma assunta da questo dualismo (e v. l’impiego di termini come coppia d’opposti, op­po­sizione, polarità, etc.). «I moti pulsionali sono soggetti all’influsso delle tre grandi po­larità che dominano la vita psichica. Di queste, la polarità “attività-passività” potrebbe essere indicata come polarità biologica, quella “Io-mondo esterno” come polarità reale, e infine quella “piacere-dispiacere” come polarità economica» (Opere, VIII, p. 34 s.). Conversione nell’opposto è detto il processo che porta una pulsione a trasformarsi nel suo opposto o ri­guar­­do alla modalità (conversione del sadismo in ma­sochismo o del voyeurismo in esibizionismo) o al con­tenuto (l’amore in odio).

Ancor più rilevante è il ruolo che il concetto di opposi­zione polare gioca nell’opera di Jung, il quale riteneva gli opposti indispensabile precondizione della vita psichica, esi­stendo tra essi, come tra i poli elettrici positivo e negativo, una differenza di potenziale responsabile degli accadimenti psichici: «la scintilla della vita nasce soltanto dal contrasto […]. L’e­nergia presuppone necessariamente l’esistenza di un con­tra­sto, senza il quale non esisterebbe energia» (Jung, *Opere*, VII, p. 55). «Come non esiste energia senza tensione tra gli opposti, così non è possibile coscienza senza percezione delle differenze. Ogni più forte accentuazione delle differenze, però, fa na­scere una polarità di opposti e sfocia infine in quel conflitto che mantiene la necessaria tensione tra gli opposti. Que­st’ultima è indispensabile, da un lato, per accrescere l’e­ner­gia e, dall’altro, per differenziare ulteriormente le diffe­renze, operazioni queste che costituiscono entrambe le pre­messe indispensabili per lo “sviluppo” della coscienza» (*Opere*, XIV,2, p. 423).

Sia a livello individuale che a livello sociale il maturarsi dei bisogni può determinare quindi un rove­sciamento per cui il soddisfacimento di una esigenza mette in moto meccanismi di superamento delle condizioni di partenza. Se prendiamo come oggetto di analisi il bisogno di piena autorealizzazione, come è stato prospettato dalla psicologia tranpersonale, osserviamo che il raggiungimento di una piena autorealizzazione pre­suppone il superamento dell’egocentrismo egoistico, fon­dato sul *principium individuationis*: solo attraverso il col­lasso della contrapposizione io/altri si potrà infatti instau­rare un’etica della solidarietà, porre fine alla estenuante lotta tra gli individui, realizzare la liberazione da una ine­sauribile fonte di sofferenza. Ora, in una prospettiva dialet­tica, la solidarietà e l’amore universale sembrano generati proprio dal loro opposto, cioè dall’individuazione (ego)cen­trica e conflittuale, in quanto «proprio lo sviluppo del rafforzamento della vita, che è deter­minato, per quanto come controtendenza, dalla vita stessa che vuole vivere e prolungarsi, porta, di ascesa in ascesa, come ad una riunificazione della vita. E il centrismo psichico, che produce un ampliamento dell’egoismo e che genera la sete di onnipotenza e di perfezione “contro”, aggiungendo così nuove gravi disarmonie inter-individuali alla vita della specie, produce per le stesse cause un anelito all’associa­zione più profonda e alla fusione degli io» (Catemario, 1990, p. 97).

Il passaggio da una visione egocentrica, interessata alla soddisfazione dei bisogni propri, indifferente od ostile verso i bisogni altrui, a un atteggiamento empatico, è ca­ratterizzato proprio dal sentire i bisogni degli altri im­portanti come i propri. Mentre l’egocentrico sente la pro­pria soggettività e i propri bisogni in modo esclusivo — ricercando nel mondo e negli altri gli attributi capaci di offrire ap­pagamento — l’amore non discrimina, avverte l’altro nel­la sua soggettività e manifesta un inte­resse attivo per il benessere dell’altro, di cui riconosce pie­namente la sog­gettività. Secondo Schopenhauer, per l’uomo giusto «il *principium individuationis* non è già più, come per il mal­vagio, un’immobile parete divisoria; vediamo ch’egli non af­ferma, come il malvagio, solamente il suo proprio fenomeno di volontà, e tutti gli altri nega; che gli altri uomini non sono per lui semplici larve, la cui essenza sia affatto diversa dalla sua. Viceversa, con la sua maniera d’agire dimostra ch’egli la sua propria essenza, ossia la volontà di vivere, in quanto cosa in sé, riconosce anche nel fenomeno estraneo, dato a lui esclusivamente come rappresentazione; ritrova in quello sé stesso, fino a un certo grado, il grado del non commettere ingiustizia, del non ferire. In questo grado appunto egli pene­tra di là dal *principium individuationis*, dal velo di Maya: considera l’essenza ch’è fuori di lui, pari fino a questo segno alla propria: non fa ingiuria (*op. cit.*, p. 485).

E dobbiamo considerare che ogni separazione dicotomica porta in sé una possibilità di integrazione e mette a disposizione gli strumenti di unificazione. La sessualità (*sexus* da secare, dividere) appare portatrice, fin dal suo stesso nome, del concetto di scissione, ma l’unione della coppia amorosa è molto spesso presa proprio a simbolo dell’unità degli opposti. Tuttavia, l’*harmonia mundi* può stare tra noi solo per brevi momenti, la vita non può consentire la permanenza in tale stato di grazia. un mito indonesiano dice, con molta deli­catezza, quello che anche la Bibbia lascia intendere, ma non esplicita: «Al principio il cielo era molto vicino alla terra e il Creatore era solito calare i suoi doni agli uomini appesi ad una fune. Un giorno calò una pietra e gli antenati, che non sapevano cosa farsene, gridarono al loro Creatore: “Cosa dobbiamo fare di questa pietra? Dacci qualcos’altro”. Dio acconsentì; dopo un po’ calò una banana, che fu accolta con gioia. Allora gli antenati udirono una voce che diceva dal cielo: “Poiché avete scelto la banana la vostra vita sarà come la sua. Quando il banano ha dei discendenti, il fusto progenitore muore; così anche voi morrete e i vostri figli prenderanno il vostro posto. Se aveste scelto la pietra, la vostra vita sarebbe stata la vita della pietra, immutabile e immortale”» (M. Eliade, 1982, p. 37). E a questo punto, per i figli di questa Terra, che misteriosamente sostiene e distrugge, il gioco dialettico e oppositivo riprende infatti il suo corso...

Per approfondimento:

Catemario A., *La contraddizione culturale nelle so­cietà complesse: l’etica universale*, Roma, Kappa, 1990.

Eliade M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Firenze, Sansoni, 1982.

Laplanche J. e Pontalis J-B, *Enciclopedia della psicanalisi*, tr. it., Bari, Laterza, 1974.

Venturini R., *Coscienza e cambiamento*, Assisi, Cittadella Ed., 1998, §§ 2.6, 3.1 e 3.2.2

POSTILLA 12

**Un altro mondo è possibile?**

L’esigenza di un altro assetto del mondo, meno crudele di quello in cui viviamo, è ben espressa da una delle “leggende” ebraiche sulla creazione. In essa si dice che «questo mondo abitato dall’uomo non fu la prima tra le cose terrene create da Dio. Egli aveva già fatto più mondi, ma li aveva distrutti uno dopo l’altro perché di nessuno era stato soddisfatto sinché non ebbe creato il nostro. Neppure quest'ultimo mondo però sarebbe durato, se Dio avesse mantenuto il Suo proposito originario di governarlo secondo un rigoroso principio di giustizia. Soltanto quando vide che la giustizia da sola avrebbe portato il mondo alla distruzione, Egli le affiancò la clemenza e le fece governare insieme. Sin dal principio di tutte le cose prevalse così la benevolenza divina, senza la quale nulla avrebbe potuto continuare a esistere. Non fosse stato per tale benevolenza, le miriadi di spiriti maligni avrebbero ben presto posto fine alle generazioni degli uomini» (in Louis Ginzburg, *Le leggende degli ebrei*, tr. it., Milano, Adelphi, 1995, p. 24). Dio, dunque, sarebbe stato stanco di distruggere e desideroso di amare: tra ingiustizie e punizioni interpose così un intervallo di tempo che rendesse pacato il giudizio e consentisse agli ingiusti di ravvedersi e di correggere la loro condotta (v. Giacoma Limentani, *Il Midrash*, Torino, Paoline, 1996, p. 46).

Abbiamo capito che il mondo fenomenico è basato su una struttura conflittuale. Ma ciò è ineluttabile e si impone alla stessa volontà dell’Onnipotente? E chi ha stabilito questo super-principio? Non sarebbe possibile un’altra Legge, un altro Dharma che presiedesse a un mondo “diverso”?

POSTILLA 13

**Plotino e l’uno-molti**

E ricordiamo quanto affermava Plotino **(***Enneadi* V, 4, 1, tr. G. Faggin): **«** Perciò, se dopo il Primo ci dev'essere qualcosa d'altro, questo non sarà affatto semplice, ma sarà uno-molti. Ma donde deriva questo secondo? Dal Primo. E non potrebbe derivare fortuitamente, perché allora il Primo non potrebbe essere il Principio di tutte le cose. Come allora il secondo può derivare dal Primo? Se il Primo è perfetto, anzi il più perfetto sopra ogni cosa, ed è la forza originaria, è necessario che Egli sia la forza più grande di tutte, e che le altre forze siano, per quanto possono, un'imitazione di Lui. Noi vediamo che ogni altra cosa, una volta giunta alla sua maturità, genera e non tollera rimanere sola in se stessa, ma genera un altro essere, non solo chi abbia un volere cosciente, ma anche chi, senza volere cosciente, vegeta soltanto; e persino le cose inanimate cedono di sé quanto possono: e così il fuoco riscalda e la neve raffredda e i farmaci esercitano un loro potere, secondo la loro natura, su un altro essere. Tutte le cose sono copie che si manifestano, per quanto possono, in eternità e bontà. Come dunque il primo, perfettissimo Bene potrebbe starsene infecondo in sé stesso, come se fosse avaro di sé o impotente, Egli che è la potenza di tutte le cose? E come potrebbe essere ancora principio? Certamente anche da Lui deve nascere qualcosa, se qualcosa d'altro deve esistere: poiché tutte le altre cose derivano da Lui, e che derivino da Lui è necessità **»**

POSTILLA 14

**Conoscere sé stessi**

Il filosofo Massimo Cacciari sostiene che ci sarebbe dell’ironia in queste parole, trattandosi di un “discorso doppio”, nel consueto stile dei discorsi degli dèi. Esortare a conoscere sé stessi sarebbe già proporre qualcosa di troppo: chi potrebbe, infatti, se non un arrogante dire di conoscere sé stesso?

POSTILLA 15

**Aristocrazia come realizzata perfezione**

Nella nostra recente cultura abbiamo parlato molto di democrazia e assai poco e con disagio di aristocrazia, intesa come vita di raggiunta perfezione. Certo, tutti sanno che i Re di Francia, gli imperatori del Giappone, i papi del passato erano uomini con le loro debolezze, i bisogni fisiologici, le malattie, e proprio per questo quello che era importante era il riuscire ad andare al di là di questo livello, con una costruzione sociale capace di rendere nascite, morti, matrimoni, funerali, abitazioni, abbigliamento, quotidianità, “sacre rappresentazioni”, cioè modelli in grado di soddisfare un bisogno di completezza ed eccellenza che ai “comuni” mortali non è dato individualmente raggiungere, ma ai quali è possibile insieme contribuire a costruire. Il bisogno di pienezza è un bisogno autentico come quello di eguaglianza e di giustizia e il suo occultamento non andrebbe presentato come una conquista (nella finta ammirazione di una ipotetica catto-sobrietà da parte di lieti gazzettieri), ma come una grave perdita, ancorché motivata dalla crisi della rappresentanza e del valore delle élite che caratterizza il nostro tempo (ma ne andrebbe poi studiata la camuffata persistenza nel fenomeno del divismo). Vorrei ricordare, a questo proposito, le parole insospettabili di A. Camus che nei suoi *Taccuini* scriveva: «Ogni società si fonda sull’aristocrazia, perché essa, se è tale, è esigenza nei confronti di sé stessa, e senza questa esigenza ogni società muore». Ricordiamo poi che, nella Cina antica, gli artisti nel creare un’opera commettevano intenzionalmente qualche piccolo “errore”, affinché il prodotto unisse gli opposti, altrimenti sarebbe stato “imperfetto” nella sua unilaterale “perfezione”.