

Crisi. L'altro nome del dolore (*duḥkha*). Riflessioni sull'attualità della via buddhista alla salvezza

Premessa

Com'è noto, il termine 'crisi' è portatore di un significato ambivalente. Da una parte, nell'uso corrente, esso indica, in senso negativo, una situazione, individual-esistenziale o sociale, culturale, politica o economica, di instabilità, disagio, o anche, più drasticamente, un momento traumatico di rottura di equilibri e paradigmi consolidati. Dall'altra, il termine, se ricondotto alla sua matrice etimologica, rileva un'accezione positiva e attiva: *krisis* (dal greco *krino*, separo, distingo) è la decisione, il 'giudizio', il discernimento implicante una scelta, dunque la possibilità dinamica di un'emancipazione dal *caos* alla costituzione di nuovi ordini (*cosmoi, cosmi*)¹.

Questa ambivalenza è stata frequentemente giocata da molte e diverse retoriche ideologiche per smussare, se non per rimuovere, la portata acuta e urgente di frangenti altamente problematici: l'argomento della crisi che diventa 'opportunità' e 'possibilità' di cambiamento e di crescita' è stato molto spesso utilizzato per occultare problemi più che per affrontarli criticamente.

Credo che le condizioni in cui versa il nostro tempo ci obblighino invece a riconoscere e ad assumere radicalmente il senso negativo della crisi, ad osservarne il fenomeno e ad indagarne le cause profonde. Solo il riconoscimento e la comprensione delle dinamiche sottese al 'disagio' della nostra civiltà può sperare di produrre prognosi e terapie adeguate per fronteggiarlo, anziché mere registrazioni di dati statistici, cure palliative per estemporanei tamponamenti, compunti richiami alla necessità storica, ergo a un *diktat* politico-economico neo-liberista completamente giustificativo dello *status quo*.

Più adeguata, invece, sembra essere la tesi secondo cui la crisi del nostro tempo non è semplicemente congiunturale, ma strutturale. Messi di fronte al corso del mondo, infatti, è inevitabile constatare il fatto che 'crisi' non significa affatto 'potenzialità' e 'progetto decisionale', ma, al contrario, azzeramento di possibilità, impotenza, aprassia e afasia decisionale. La crisi del nostro tempo è esattamente la negazione della crisi come possibilità e scelta. La crisi come possibilità e scelta è, piuttosto, il luogo a cui tornare in quanto luogo in cui non siamo.

Dove siamo?

Nella frammentazione e nell'alienazione. Nella fragilità senza supporto. Nel disorientamento, o, peggio, nell'orientamento deciso da logiche dimentiche dell'umano.

Definisco allora la crisi del nostro tempo 'disagio', 'sofferenza', 'malessere'.

In questo senso 'crisi' è un nome del dolore. In termini buddhisti '*duḥkha*'.

Krisis e duḥkha

Credo che l'insegnamento buddhista, in questo contesto di riflessione e di confronto, più che fornire risposte teoriche al problema in esame, possa consegnarci un metodo di analisi e possa rappresentare un'*attitudine di comprensione* del presente. Un presente rispetto al quale sono progressivamente venute meno tutte le 'grandi narrazioni' che hanno costituito le coordinate rappresentative e valoriali dell'umanità². Il postmoderno, in questo senso, non è semplicemente un'etichetta che definisce uno snodo storico-culturale della civiltà, ma indica altresì un mutamento antropologico, una trasformazione del fenomeno umano e delle possibilità stesse di ri-orientare il suo senso nel e del mondo.

Di fronte alla rarefazione dei fondamenti, dei principi universali di convivenza e relazione, di fronte alla relativizzazione e allo svuotamento delle prospettive teoriche che hanno tentato di dar ragione, nel corso dei secoli, della natura e del fine dell'uomo nel mondo, sembra si renda oggi necessario

¹ Cfr. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012.

² Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, [1979], tr. it. Feltrinelli, Milano 1981.

constatare che nessuna grande costruzione metafisica è più in grado di far fronte alla frammentarietà e alla disarticolazione del 'senso' che segna il nostro tempo.

L'insegnamento del Buddha, com'è noto, non ha costruito alcuna metafisica. Anzi, potremmo dire che l'attitudine buddhista è eminentemente non metafisica. Questo vuol dire, innanzitutto, che all'interno di questo insegnamento non troveremo mai una visione del mondo sistematica e assoluta. Ciò che riscontriamo all'interno di questa prospettiva è piuttosto, come si diceva appena sopra, un metodo di osservazione e un'attitudine di comprensione. Non una teoria, ma una prassi. Una prassi terapeutica. Si tratta, tuttavia, di una prassi che è prassi conoscitiva, laddove la conoscenza non è contrapposta all'azione, ma rappresenta, per così dire, l'azione per eccellenza, l'azione in quanto processo trasformativo. Nell'ottica buddhista, infatti, la conoscenza significa tutt'altro che un'acquisizione intellettuale, bensì significa la trasformazione della condizione umana dalla schiavitù alla liberazione.

Conoscere, qui, significa risalire alle cause della sofferenza, *duḥkha*, e sradicarle.

Per questo, ritengo che una riflessione sulle conseguenze antropologiche e umane della crisi del nostro tempo possa utilmente avvalersi del paradigma conoscitivo-terapeutico proposto dal Buddha, paradigma che, non a caso, segue lo schema operativo medico della diagnosi, dell'eziologia, della prognosi e della cura. Il riferimento, naturalmente, è alle quattro nobili verità enunciate nel *sutra* canonico della messa in moto della ruota della dottrina, dove si illustrano i fondamenti della via buddhista alla salvezza: *duḥkha*, il riconoscimento dell'onnipervasività della sofferenza, *samudaya*, la ricerca della causa della sofferenza, *nirodha*, la possibilità di estinguere la sofferenza, *magga*, la cura, vale a dire la via per realizzare l'estinzione della sofferenza.

1) *sabbe duḥkha*. Il 'fenomeno' della sofferenza

Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore (*dukkha*)³: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che è discaro è dolore, la separazione da ciò che è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve, i cinque aggregati (*khandha*) che rappresentano la base dell'attaccamento all'esistenza, sono dolore⁴.

La prima 'nobile' verità del buddhismo è *duḥkha*.

Nel titolo di questo intervento ho definito *duḥkha* come l'altro nome della 'crisi'. La crisi del nostro tempo è il disagio del nostro tempo. La sua sofferenza, dal macroscopico al microscopico. Dal sistema globale all'ambito individuale.

La crisi del nostro tempo, come ho anticipato, è la conseguenza necessaria, qualcuno direbbe, di un preciso assetto tecno-economico-politico mondiale.

Quali sono i sintomi del disagio della contemporaneità?

Possiamo accennare solo rapidamente al loro fenomeno, che incrocia le diverse sfere dell'umano.

In ambito macro-politico siamo testimoni di un tempo che ha visto crollare la logica bipolare (statunitense e sovietica) e affermarsi l'assetto monopolare, con l'assoggettamento del politico all'economico e della democrazia alla tecnocrazia, e le cui contraddizioni si sono tradotte in termini di forti instabilità nelle aree geopolitiche non-allineate. In ambito strettamente economico dilaga la 'grande recessione' con enormi ripercussioni socio-politiche. In ambito religioso, sullo sfondo di un'ideologia che diffonde e fomenta lo scenario dello scontro fra civiltà, osserviamo la riemersione violenta del fanatismo e dell'intolleranza; in ambito sociale, micro e macroscopico, assistiamo al dilagare della precarietà e all'acuirsi delle disuguaglianze, alla migrazione di popoli vessati dalla

³ *Dukkha* ha tre significati principali: 1) *dukkha-dukkha* (la sofferenza ordinaria, di tipo fisico o psicologico) 2) *vipariṇāma-dukkha* (la sofferenza causata dal cambiamento di situazioni contingenti) 3) *saṅkhāra-dukkha* (la sofferenza costituita dalla natura condizionata, coefficientuata, dell'esistenza); l'ultimo aspetto si riferisce ai 'gruppi di appropriazione' (*khandha*, in sanscrito *skandha*), che determinano la percezione (illusoria) di una sostanza personale, l'io, e che sono impermanenti, condizionati, mutevoli; impermanenza e condizionatezza sono il contrassegno per eccellenza dello stato sofferente in cui versa l'esistenza. Su quest'ultimo aspetto vedi in particolare l'analisi di W. Rahula, 1984, pp. 39-48.

⁴ *Dhammacakkapavattanasutta*, *Samyutta Nikāya*, 56.11, in R. Gnoli (a cura di), *La Rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Mondadori, Milano 2002, pp. 7-8. Cfr. *Saccavibhaṅgasutta*, *Majjhima Nikāya*, 141, ivi, pp.15-21.

fame o dalle guerre, al darsi, ovunque nel mondo, di agitazioni e rivolte. In ambito culturale le visioni che paiono meglio equipaggiate per galleggiare nel presente sembrano essere quelle del materialismo, del relativismo e del nichilismo.

Questa costellazione definisce, in qualche modo, il fenomeno e il lessico della crisi nel mondo contemporaneo. Questa, potremmo dire, è la 'verità' di *duḥkha*, la sua onnipervasività.

Il disagio dell'uomo post-moderno è un disagio che intreccia tutte le sfere enunciate, è un disagio economico, è un disagio sociale, è un disagio politico, è un disagio culturale, ed è naturalmente, un disagio psicologico ed esistenziale, vissuto all'insegna della precarietà e dell'angoscia.

L'uomo del nostro tempo è l'uomo senza fondamenta e senza prospettive, a cui si chiede di risolvere la sua esigenza di senso e di stabilità, almeno nell'Occidente del 'benessere', nel consumo quotidiano di merci materiali e 'culturali' (mentre, nel 'sud del Mondo', e in alcuni casi, a 'Est del mondo', l'esigenza di senso e stabilità dell'uomo è minata alla base nelle sue stesse possibilità di sopravvivenza fisica).

Tuttavia, se questa è la diagnosi, se questa è la ineluttabile condizione in cui versa l'individuo contemporaneo, è possibile definirne le cause?

2. *Samudaya. Le ragioni della sofferenza, la radice appropriativa*

Questa, o monaci, è la nobile verità dell'origine del dolore (*dukkhasamudaya*): l'origine del dolore si identifica con la brama (*taḥā*), la quale conduce a nuove esistenze, è congiunta col diletto e con la concupiscenza, e trova appagamento ora qua ora là. Esiste la brama per il godimento degli oggetti dei sensi, la brama per l'esistenza e la brama per la non esistenza.

La seconda nobile verità del buddhismo è *samudaya*, l'origine. L'origine del dolore, secondo l'esame buddhista, sta nella sete. Si tratta di un nodo centrale dell'insegnamento. Il termine *taḥā*, o (scr.: *trṣṇā*) significa 'sete', 'desiderio', 'brama'. Dunque, sete, appropriazione, attaccamento sono i concetti attraverso cui va compresa l'analisi buddhista del problema del dolore. La decostruzione buddhista del principio d'identità individuale, il sé, fa leva esattamente sulla comprensione di questa radice. Ogni pena, ogni smarrimento, ogni tormento derivano dalla radice appropriativa dell'individuo: quella radice costitutiva che produce il 'mio' e l'io'. Il buddhismo non è una filosofia dell'essere, è una filosofia della relazione: le cose del mondo, animate e inanimate, coscienti e incoscienti, umane e non umane, materiali e spirituali, sono eventi sottomessi alle leggi dell'impermanenza e dell'interdipendenza. L'essere è un flusso di cause e condizioni, di relazioni e interconnessioni. Questo è il senso fondamentale di espressioni quali: *sabbe dhamma anattā* 'ogni elemento della realtà è senza sé'; *sarvaṃ sūnya* 'tutto è vuoto'; *sarvaṃ pratīyasamutpāda* 'tutto si co-produce in dipendenza'. Ed è dall'ignoranza di questo senso fondamentale delle cose che si edifica la struttura egoica, il suo incatenamento al divenire, il suo dolore.

Infatti, di fronte all'impermanenza e all'interdipendenza degli eventi dell'esperienza, la 'sete' di permanenza e di consistenza autonoma produce per l'uomo l'illusione della centralità e sostanzialità di un sé. Dall'interno di questa illusione, di questa nescienza, il flusso del mondo è subito come ininterrotta esperienza di perdita, mancanza, impossibilità. L'attaccamento al sé e ai suoi domini è contemporaneamente esigenza vitale e dramma. Potremmo dire che la sofferenza è il diretto risultato di una mancata comprensione, la comprensione dell'inter-dipendenza, ed è diretto risultato della indefessa ostinazione a pensare-sentire l'essere laddove non c'è che inter-essere. È dall'ignoranza dell'*inter*, di questo prefisso capitale, che si origina l'intera massa della sofferenza.

Questa analisi ha delle enormi conseguenze sul piano pratico-esistenziale, sulle quali torneremo. Tuttavia ciò che in questo ambito di dialogo è opportuno sottolineare è il significato che può assumere l'eziologia buddhista se traslata dal micro-contesto individuale al macro-contesto umano, quale strumento di comprensione delle dinamiche sottese all'emergenza della crisi del nostro tempo. La condizione dell'uomo moderno riflette, in ogni sua sfera, la sudditanza consapevole o inconsapevole al principio appropriativo, sia in quanto suo strumento sia in quanto suo agente.

Il principio appropriativo non abita solo laddove si rende evidente, ovvero nelle pretese e recriminazioni egoistiche e privatistiche che condiscono gran parte delle relazioni tra gli individui e

tra i gruppi umani, il principio appropriativo determina e regola ogni livello di costituzione del consorzio umano ed ogni livello di articolazione del rapporto dell'uomo con il suo ambiente. Il versante economico è quello che, meglio di tutti gli altri, testimonia questa atavica tendenza: il principio appropriativo è la base su cui poggia l'intera struttura del capitalismo e dell'ideologia vetero e neo-liberista, nonché il sistema di mercato e le dinamiche di consumo che ne derivano e che permeano dalla nascita il destino dell'individuo.

Sul versante politico è il principio appropriativo che plasma le istanze identitarie, innanzitutto delle nazioni e dei popoli, in nome delle quali le ideologie dominanti (delle identità più 'forti') giustificano mire e azioni espansionistiche (territoriali o culturali), conflitti e prevaricazioni, a volte sotto la bandiera della democrazia⁵.

Sul versante della tecnica è il principio appropriativo che determina la concezione dualistica della realtà, la separazione dell'io dal suo altro (il mondo o la natura): la ragione calcolante, la ragione tecnologica, implica la riduzione del reale a estensione misurabile e quantificabile, a dominio, a sistema di cose da manipolare, fino a rendere la stessa azione umana strumento per un fine che non è più l'uomo, ma la tecnologia stessa resasi indipendente dal suo principio. Di qui la strumentalizzazione e alienazione dell'agire umano, la sua subordinazione al primato della 'macchina' e del profitto.

Sul versante ambientale, ancora, è il principio appropriativo che condanna la natura al suo degenerare e consumarsi, al suo depredamento senza freni.

Che dire del versante antropologico, dei mutamenti in atto nell'uomo post-moderno?

La filosofia e la sociologia hanno ampiamente osservato la trasformazione antropologica dell'uomo post-moderno. Individualismo⁶, sradicamento, disorientamento, finalizzazione al consumismo, culto dell'effimero, analfabetismo affettivo e relazionale. Sotto queste definizioni giacciono i resti di una complessità e di una 'spiritualità' perduta, e sta il sintomo di quello che abbiamo definito 'disagio', sofferenza, *duḥkha*.

Tuttavia, credo sia il caso di distinguere tra due forme del 'disagio umano'. La prima forma è quella indotta dal sistema stesso nel quale l'uomo contemporaneo è inserito: il sistema del consumo, espressione stessa del principio appropriativo, - che genera il circuito del bisogno e del suo soddisfacimento effimero immediatamente richiamato da un successivo bisogno, *ad infinitum* -, determina una frustrazione 'fisiologica', su cui si regge la dinamica stessa del ciclo consumistico, e che si acuisce nel momento stesso in cui l'abitudine al soddisfacimento temporaneo del bisogno non può essere più garantita. C'è, in altri termini, un circolo del consumo che l'uomo postmoderno è chiamato ad abitare e che, specie in questo frangente storico, non può essere appieno soddisfatto e che precipita l'individuo nell'insoddisfazione e nel senso di smarrimento. Questa è la sofferenza più diffusamente percepita, quella che convoca il soggetto del consumo di fronte a un problema assolutamente interno al sistema che egli contemporaneamente subisce e perpetua: quello del venir meno delle risorse disponibili, per così dire già appropriate e consumate.

Dall'altra parte, anzi a monte del primo, sta un disagio più complesso e radicale per quanto non consapevole, in qualche modo rimosso o anestetizzato proprio dall'urgenza e dall'immediatezza del disagio percepito, indotto dall'assetto tardo-capitalistico: si tratta dell'oblio stesso del senso dell'*humanitas*, dell'*humanitas* come principio di relazione e riconoscimento. È l'annientamento dell'esperienza umana in quanto esperienza di interdipendenza⁷.

⁵ Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁶ Sull'individualismo, in particolare sulla sua declinazione narcisistica nell'era del consumo cfr. G. Lipovetsky, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano 1995

⁷ Rispetto a questa distinzione oserei, di nuovo, proporre un'analogia metodologica con l'ermeneutica buddhista del dolore. Il buddhismo, come detto sopra, distingue tre forme del dolore, il dolore propriamente detto (*dukkha-dukkha*), il dolore derivante da modificazioni e trasformazioni dello stato di cose (*viparinama-dukkha*) e, infine, il dolore dato dalla natura condizionata dell'esistere (*saṅkhāra-dukkha*), in quanto prodotta dall'azione degli aggregati di appropriazione, che determinano la modalità specifica dell'uomo di darsi all'esistenza come soggetto di attaccamento, in quanto, appunto, sé, referente di azione e di pensiero. Collocherei, dunque, il primo livello del disagio dell'uomo postmoderno all'altezza dei due primi significati di *dukkha*, quelli cioè in cui l'individuo patisce consapevolmente e acutamente la sofferenza collegandola a cause immediatamente riconoscibili. Il secondo livello

3) *Nirodha. La cessazione della sofferenza*

Questa, o monaci, è la nobile verità della cessazione del dolore (*dukkhanirodha*): la cessazione del dolore è l'estinzione, il completo svanimento, l'abbandono, il rifiuto di questa brama, la liberazione e il distacco da essa.

La terza nobile verità enunciata dal Buddha è *nirodha*. La cessazione. La cessazione della sofferenza coincide, evidentemente, con l'estinguersi della sua causa, della sete, o, detto in altri termini, con l'estinguersi del principio appropriativo. Ancora, qui, va messa in evidenza la centralità della funzione del conoscere come processo di sradicamento dell'*avidyā*: è la nescienza, l'ignoranza o, in altri termini, l'illusione fatale della consistenza della struttura appropriativo-identitaria che innesca le dinamiche dell'attaccamento e della sofferenza che ne deriva. La prognosi buddhista rispetto al disagio del mondo, allora, non può che richiamarsi a un sapere che elimini il non sapere, a una 'retta visione' che guarisca dall'inconsapevolezza. Lo 'svanire' della brama, la sua cessazione (*nirodha*) è una realizzazione che chiede all'uomo di ri-conoscere la vera natura delle cose:

Le cose condizionate sono impermanenti (*sabbe saṃkhārā aniccā*), le cose condizionate sono dolorose (*sabbe saṃkhārā dukkhā*), ogni elemento di realtà è senza sé (*sabbe dhammā anattā*)⁸.

Ma, a questo punto, posti di fronte al disagio-crisi del nostro tempo, la domanda è: questa estinzione è possibile?

4) *Magga. La via che realizza la cessazione della sofferenza*

Questa, o monaci, è la nobile verità del sentiero che conduce alla cessazione del dolore (*dukkhanirodhagāminī paṭipadā*): esso è il nobile ottuplice sentiero, ovvero retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retto modo di vivere, retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione.

La quarta nobile verità è quella della via, *magga* (scr.: *mārga*), la cosiddetta via di mezzo, concretamente indicata nelle tappe dell'ottuplice sentiero (*ariyaṭṭhaṅgikamagga*: retta visione (*sammādiṭṭhi*), retta intenzione (*sammāsaṃkappa*)⁹, retta parola (*sammāvācā*), retta azione (*sammākammanta*), retto modo di vivere (*sammā-ajīva*), retto sforzo (*sammāvāyāma*), retta presenza mentale (*sammāsati*) e retta concentrazione (*sammāsamādhi*). In termini sintetici si tratta di una via che coniuga le attitudini della conoscenza (*prajñā*), della moralità (*sīla*, scr.: *śīla*) e della concentrazione (*samādhi*) o presenza mentale. Più specificamente, dal punto di vista delle ricadute etiche dell'insegnamento, la via di mezzo buddhista coniuga la conoscenza e la compassione come attitudini strutturalmente interconnesse: la comprensione della natura interdipendente di tutti gli esseri implica necessariamente un'etica del com-patire, del sentire, cioè, la sofferenza dell'altro come la medesima sofferenza dell'io che, solo attraverso l'altro si determina all'interno della rete esistenziale e che indipendentemente da questa rete non è.

La cura dell'altro, in questo modo, non è altra cosa dalla cura di se stessi, e la cura di se stessi non è altra cosa dalla cura dell'altro: dall'estinzione della la radice egoico-appropriativa discende una pratica di mutua attenzione sollecita e partecipe.

“Io mi prenderò cura di me stesso', o monaci, è con questo spirito che devono essere praticati i fondamenti della presenza mentale (*satipaṭṭhāna*). 'Io mi prenderò cura degli altri': è con questo spirito che devono essere praticati i fondamenti della presenza mentale. E in che modo, o monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli

si collocherebbe invece proprio all'altezza del terzo significato di *dukkha*, quello 'strutturale', di cui l'esistere ordinario 'ignora' la causa: si tratta, propriamente, dell'ignoranza, o nescienza (*avidyā*), della natura coprodotta, condizionata e interdipendente di ogni esistenza e di ogni esperienza. E dell'ignoranza riguardo alla violenza che il principio appropriativo, e di conseguenza identitario, perpetua sulla realtà dell'uomo e del mondo.

⁸ *Dhammapada*, XX, 5-6-7.

⁹ Cfr. *Saccavibhaṅgasutta*, cit., p. 19: “[...] Il proposito di lasciar andare (*nekkhamma*), quello di non odiare e di non nuocere. Questo, o amici, è detto retta intenzione”

altri? Con la pratica (*āsevanā*), con la meditazione (*bhāvanā*), con una pratica ripetuta (*bahulīkamma*). È così che chi si prende cura di se stesso si prende cura degli altri. Ein che modo, o monaci, colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso? Con la pazienza (*khanti*), con il non nuocere (*avihiṃsā*), con l'amore (*mettā*) e con la solidarietà (*anudayatā*). [...] O monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri e colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso"¹⁰.

Il venir meno del principio appropriativo, la sua estinzione, sul versante etico significa, allora, un pensiero e un'azione costitutivamente responsabili del tutto in quanto maglie interconnesse del tessuto che lo costituisce.

Ancora, qui, si rende evidente nella virtù della compassione ('dimora divina'¹¹) e nella massima del 'non nuocere' quella consequenzialità naturale e necessaria che lega la conoscenza all'azione, la teoria alla prassi, la 'retta visione' all'etica.

L'etica della via di mezzo rappresenta la diretta emersione dell'agire da un conoscere. Non la sintesi tra due posizioni estreme, bensì la sottrazione di quell'elemento che rende estrema ogni posizione: l'attaccamento, l'appropriazione. Da tale prospettiva la 'via di mezzo' è tutt'altro che una via di compromesso e di moderata prudenza. È una via che può evitare gli estremi proprio nell'essere radicale, nell'essere cioè il luogo del togliimento della radice appropriativa.

Questo vale sul piano pratico esistenziale, quello relativo alle condotte di vita (rigorista o lassista), ma vale anche, allo stesso modo, sul piano teorico, quel piano cioè all'interno del quale si aderisce, ci si 'attacca', a determinate visioni del mondo (*drṣṭi*).

Il riferimento buddhista canonico agli opposti dogmatici riguarda, in particolare, le prospettive teoriche dell'eternalismo e del nichilismo. Possiamo di nuovo tentare una traslazione di questa critica e vagliarne il merito rispetto alle ideologie dominanti nella contemporaneità.

Nulla impedisce, infatti, di avanzare un'analogia: gli estremi dogmatici dell'eternalismo e del nichilismo, oggi, possono essere pensati come estremi ideologici: da una parte le ideologie giustificative dello *status quo*; dall'altra le ideologie disfattiste. Due facce della stessa medaglia: nel primo caso la logica del principio appropriativo dichiara, in termini 'realistici', la necessità ineluttabile dell'assetto tardo-capitalistico del mondo quando quel mondo serve la brama di appropriazione di una minoranza a discapito della maggior parte della popolazione mondiale; nel secondo caso la stessa logica, dichiara, in termini nichilistici, il non senso del mondo quando quel mondo disattende e tradisce la medesima brama di appropriazione.

E, potremmo aggiungere, la stessa logica appropriativa agisce nei fondamentalismi delle religioni, allorquando le vie di salvezza diventano luoghi di fanatismo, esclusione, intolleranza nel nome della 'proprietà' di una verità che si pretende assoluta e in nome della quale si giustificano la violenza e l'emarginazione verso altre fedi, altre culture, in breve verso il Diverso.

Tuttavia, come tradurre, nella nostra realtà, il senso e l'efficacia di una via di mezzo tra gli estremi dogmatici in cui si articola il principio dell'appropriazione?

Ebbene, forse, in un tempo in cui è precipitata la forza di incidenza e di orientamento delle grandi 'visioni' metafisiche, da quelle filosofiche a quelle politiche a quelle religiose, forse, la possibilità di percorrere una via 'di mezzo' tra i diversi dogmatismi ideologici, culturali, politici, religiosi, consiste proprio nella pratica di un pensiero 'altro', in grado di sottrarre l'uomo alla cecità e all'illusione che lo incatenano al dettato del principio appropriativo: il pensiero critico-dialogico.

Non si tratta di una teoria sostitutiva di teorie o visioni decadute, ma, come il buddhismo può testimoniare nella sua 'attitudine' esperienziale, di una prassi, di una prassi che coniuga l'osservazione dell'esperienza con la meditazione e con l'azione e che apre a importanti possibilità di trasformazione in ambito etico, psicologico ed ecologico¹².

Infatti, le caratteristiche di un pensiero critico-dialogico sono: l'orientamento etico, l'intento

¹⁰ *Sedakasutta, Samyutta Nikāya*, 47.19, in R. Gnoli (a cura di), cit., pp. 441-442.

¹¹ Le dimore divine (*brahmavihāra*) consistono nelle quattro virtù che si sviluppano attraverso la pratica della consapevolezza, della calma concentrata, della saggezza; esse sono 1) *mettā*, amore gratuito, benevolenza, amicizia; 2) *karuṇā*, compassione; 3) *muditā*, gioia partecipativa; 4) *upekkhā*, equanimità.

¹² Il Dalai Lama sosteneva, già nel 1974, l'apporto prezioso e potenzialmente rivoluzionario del Buddhismo in Occidente in termini di analisi psicologica, di analisi dei comportamenti e soprattutto di analisi e terapia delle emozioni. Per i più attuali insegnamenti del Dalai Lama riguardo il rapporto tra Buddhismo e Cristianesimo cfr. *Risposte sul Senso della Vita*, Rizzoli, Milano, 2014.

trasformativo, l'attenzione alla differenza, la dinamica relazionale. In questo senso un pensiero critico dialogico implica, di per se stesso, un'etica della relazione e della differenza, che non riguarda esclusivamente il rapporto dell'uomo con i suoi simili, ma il rapporto degli uomini con tutti gli esseri e con il suo ambiente.

Certo, non si tratta di un pensiero forte di un portato metafisico. Non si tratta di una risposta risolutiva della crisi globale, ma probabilmente si tratta dell'unica forma di resistenza e ricostruzione oggi possibile rispetto all'avanzare del pensiero unico e omologante prodotto dal sistema tecnocratico che decide le politiche e le economie del nostro tempo e, con esse, il ruolo accessorio e strumentale dell'umano.

La 'nuova innocenza'¹³ di cui ha detto Panikkar, grande interprete del nostro tempo e grande fautore del dialogo interculturale e interreligioso, risiede nella possibilità di crescita di questo pensiero e dell'etica che esso incarna.

La 'nuova innocenza', ci ha detto Panikkar, non è il recupero del mito di un'umanità incorrotta, pura, rinvenibile, per esempio, nella rousseauiana immagine del buon selvaggio. Indica, al contrario, la direzione di un rinnovamento possibile dell'umanità all'insegna di una fondamentale comprensione, quella che, a partire dal riconoscimento della natura relazionale di ogni realtà, superi le contrapposizioni, i dualismi, l'insormontabile barriera tra l'uomo e il suo ambiente e, di conseguenza, deponga la volontà di potenza sul mondo, quell'ansia cioè di dominio sulla terra che segna il destino dell'occidente e l'occidentalizzazione del mondo intero.

La nuova innocenza, in questo senso, è il nome di un 'altrimenti', di una possibilità altra per l'uomo che, essendosi compreso come elemento condizionato e connesso con il tessuto del mondo, sostituisce alla prassi dell'identità e dell'appropriazione un'etica della relazione, al sentimento del possesso il sentimento della *com-passione*, alla manipolazione la cura, alla distrazione l'attenzione, all'aggressività l'azione che non nuoce, che non ferisce, che non invade, che non annienta.

L'estinzione del principio appropriativo non può dunque che passare attraverso un nuovo e diverso approccio conoscitivo alla realtà che, come si è detto, non rappresenta semplicemente una prospettiva teorica, un atteggiamento intellettuale, ma significa una trasformazione integrale del vissuto psicofisico dell'individuo e, di conseguenza, della sua prassi nel mondo.

Ciò che mi pare assai interessante del discorso di Panikkar è il fatto che il teologo non ritiene possibile che la trasformazione necessaria all'umanità per uscire dalla crisi che la attanaglia provenga da un'unica direzione. Né l'Occidente né l'Oriente¹⁴, da soli, sono stati in grado e saranno in grado di salvare il mondo. Qui si incunea l'esigenza del dialogo, del confronto, della cooperazione interculturale e interreligiosa. Il superamento degli opposti dogmatici, del dualismo, passa attraverso il superamento del principio d'identità, ergo del principio appropriativo, ed è un superamento attuabile solo attraverso una via dialogica, eminentemente relazionale. La salvezza dell'umanità passa, secondo Panikkar, attraverso, la mutua fecondazione delle culture. Non si dà un'alternativa globale, non si danno una lingua e una religione universali, un unico ordine politico-economico mondiale perfetto e compiuto, si danno solamente alternative provvisorie, secolari e pluraliste. Ogni tipo di imposizione unilaterale, per quanto animata da alti ideali, non può che riproporre la violenza del principio appropriativo, attraverso la neutralizzazione delle minoranze, delle differenze, della molteplicità delle espressioni culturali.

In questo senso il dialogo interculturale e interreligioso diventa, oserei dire, 'via di mezzo', la via che abbandona l'unilateralità delle prospettive, che cessa di aderire al sentimento del 'possesso' dell'unica verità, che annulla l'istanza identitaria fondata sul principio appropriativo e che esercita l'ascolto e riconosce nella comunanza di intenti l'orizzonte dell'emancipazione e nelle differenze la fonte di possibilità inedite di convivenza e reciproca fecondazione.

Credo che su questa via possano trovarsi importanti punti di convergenza tra l'insegnamento

¹³ R. Panikkar, *La nuova innocenza I, II, III, CENS, Milano 1993, 1994, 1996, e La nuova innocenza. Innocenza cosciente, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2003 (scelta di testi e 2ª ed. 2005).*

¹⁴ Naturalmente, in una prospettiva critica e dialogico-relazionale la stessa opposizione Occidente-Oriente non può che venir meno. Essa altro non è che il risultato della logica identitaria, astratta reificazione di un pensiero strumentale e appropriativo.

buddhista e quello cristiano. A partire da quella consonanza tra 'l'ama il prossimo tuo' e il 'non nuocere' che configurano un analogo orientamento etico, sostenuto, per l'appunto, da una comune valorizzazione del sentimento intersoggettivo per eccellenza, il con-sentire, l'*agape* o *caritas* (la 'carità', l'amore di Dio per l'umanità e il più alto ideale di amore dell'uomo per l'uomo) del cristianesimo, e la correlazione di *mettā* (amore gratuito, disinteressato) e *karuṇā*, per il buddhismo. Entrambe queste virtù 'spirituali' poggiano su un principio che direi fondamentale non solo per il buddhismo, ma anche per il cristianesimo: il principio di relazione.

Su questo punto di convergenza ha particolarmente insistito Panikkar¹⁵ accostando l'idea di relazione implicata dal mistero trinitario (la *perichoresis*: relazione coimplicante tra le tre persone, l'essere l'uno nell'altro) al *pratīyasamutpāda* (co-originazione dipendente degli esseri) buddhista per formulare infine quella 'visione cosmoteandrica' cui ricondurre l'uomo del nostro tempo.

La visione cosmoteandrica rappresenterebbe quel tipo di esperienza in grado di restituire all'uomo la complessità, la pienezza e la dinamica relazionalità delle tre dimensioni che lo costituiscono: quella trascendente o divina, quella umana, quella terrestre, che sul piano conoscitivo diventano i modi dell'uomo di percepire il reale: l'intuizione mistica, l'intelligenza, l'esperienza sensibile. Questo tipo di visione realizza, per Panikkar, quell'esperienza liberatoria che solo un esercizio contemplativo¹⁶ può consentire, esercizio smarrito dalla cultura moderna, ma riatingibile come linfa vitale per rianimare l'esperienza umana.

Ora, la prospettiva di Panikkar, configura indubbiamente uno scenario rivoluzionario dello stato di cose. La domanda è se e fino a che punto questo nuovo volto dell'umanità, dato lo stato di cose, sia realizzabile. I margini tra speranza, utopia e realizzazione sembrano talora allargarsi e diventare baratri insormontabili. Per questo ritengo che un discorso costruttivo e concretamente incidente sulla realtà debba innanzitutto misurarsi con il dato bruto, con l'*habitus* ordinario, con l'*ethos* corrente e compiere su questo terreno accidentato il massimo sforzo di comprensione. In ciò consiste la forma di resistenza di un pensiero critico-dialogico vigile, attento, capace di squarciare veli, di smascherare le logiche del dominio, di denunciare il principio appropriativo sottostante alle nostre forme di vita. Un'etica della differenza e della relazione non può che muovere dalla decostruzione dei miti e delle illusioni identitarie. E questa immane impresa va innanzitutto compiuta sul campo educativo e culturale perché possa significare trasformazioni reali dei macrosistemi che determinano la specificità e l'urgenza dell'esperienza umana.

¹⁵ Cfr. Panikkar, R., *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006, p.

¹⁶ L'esercizio contemplativo non va inteso in termini teoretico-metafisici, ma fa riferimento propriamente alla pratica meditativa propria delle vie orientali alla saggezza per le quali la meditazione non è speculazione o riflessione su qualcosa, ma è concentrazione e attenzione a qualsiasi evento, interno od esterno, fisico o psichico. Nel caso buddhista la meditazione (*samādhi*) rappresenta la presenza psico-fisica alla qualità *anattā* (insostanziale) della realtà