

PLURALISMO RELIGIOSO E MODELLI DI CONVIVENZA



a cura di
Giovanni Filoramo e Francesco Remotti

Edizioni dell'Orso

Pluralismo religioso e modelli di convivenza

Atti del Convegno di Torino,
20-21 settembre 2006

a cura di
Giovanni Filoramo e Francesco Remotti



Edizioni dell'Orso
Alessandria

MASSIMO RAVERI

*UNA DIVERSA ERMENEUTICA DELLA VERITÀ:
MODELLI STORICI DI CONVIVENZA FRA LE RELIGIONI
IN ASIA ORIENTALE*

Parlare delle religioni orientali e in particolare del buddhismo di fronte alle verità 'altre', non significa dissertare di un pensiero 'esotico' o di un argomento erudito. Tutt'altro. Si tratta in effetti di un tema che ci coinvolge e in modo complesso.

Innanzitutto perché in questi ultimi decenni in Occidente si sono andate diffondendo le conversioni al buddhismo. Anche in Italia esistono oggi templi e comunità monastiche di diverse tradizioni buddhiste, dal Theravāda allo Zen, dall'esoterismo tantrico al Sōka Gakkai.

Negli anni si è formato ormai un patrimonio di conoscenze e di traduzioni dei testi del canone pāli, dei più importanti *sūtra* della tradizione Mahāyāna, e dei testi che tramandano la speculazione di grandi filosofi quali Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu, Zhiyi, Dōgen, e la filosofia occidentale moderna e contemporanea, da Heidegger in poi, guarda con estrema attenzione alla filosofia buddhista, in particolare allo Zen, alle concezioni sulla verità, sul linguaggio, sulla vacuità, elaborate dalle scuole Sōtō e Rinzai, e al pensiero di Nishida Kitarō e degli altri filosofi della Scuola di Kyoto.

Vi è inoltre da sottolineare quanto profondamente la spiritualità contemporanea si ispiri alle religioni orientali. Il New Age rappresenta una religiosità che impone un ripensamento radicale sulla natura dell'esperienza religiosa perché non obbedisce alle distinzioni tradizionali di sacro e profano, di chiesa e setta, di verità e di eresia, e mette in crisi il concetto stesso di fede. È difficile definirlo. Potremmo dire che è un *bricolage* di emozioni del sacro, interpretate come un risveglio del sé più autentico, che rielabora in modo originale – provocatorio e fanciullesco insieme – idee e pratiche religiose dell'Asia. Eppure non è monopolio né dell'Occidente né dell'Oriente: appartiene in modo trasversale ad entrambi. È un "clima di religiosità", espressione del postmoderno, di una cultura che ha visto crollare molte delle sue verità e dei suoi valori; nasce dalla crisi della metafisica, dal disincanto verso le grandi utopie sociali e dalla frantumazione dei fondamenti epistemologici delle diverse scienze che non parlano più lo stesso linguaggio e non riescono ad offrire una visione olistica del reale. Si presenta come un'esperienza spirituale dolce, gratificante, che privilegia l'esperienza dell'attimo, che ama la forma intrinseca delle cose e invita a cogliere intuitivamente la loro armonia in-

© 2009

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15100 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: info@ediorso.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione grafica a cura di Francesca Cattina

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-083-8

terna; è figlia delle geometrie non-euclidee, delle logiche alternative, della meccanica quantistica, delle scuole psicoanalitiche e, in modo determinante, delle filosofie orientali.

Quindi analizzare il pensiero buddhista di fronte al problema dell'altro, del diverso, non significa parlare di "loro", di culture lontane e in qualche modo estranee, significa in definitiva parlare anche di noi, di quello che di fatto è una tendenza di pensiero sempre più diffusa fra i giovani che scoprono la profondità e l'originalità del buddhismo, che sono affascinati dallo Zen, che praticano le arti marziali e si affidano alle tecniche terapeutiche tradizionali dell'Asia, dallo *shiatsu* all'agopuntura.

Il successo della spiritualità orientale – anche se rielaborata talvolta in modo ingenuo – testimonia come il discorso del rinnovamento del mondo, del risveglio della coscienza, della ricerca di un nuovo modo di concepire il senso della verità e della fede, sia riuscito a coinvolgere, con un discorso culturale di carattere globale, le generazioni delle metropoli. Non è una moda: c'è una profonda sintonia ermeneutica fra pensiero contemporaneo e tradizione filosofica buddhista; si tratta di capirne le ragioni, e quali siano le concezioni che toccano in profondità questa nuova sensibilità religiosa.

Il buddhismo si pone come effettiva via di pace e di accettazione della diversità di credo religioso in base a diversi fattori, che nella sua lunga storia caratterizzano il suo insegnamento. Ne metto in luce solo alcuni, che mi sembrano i più importanti: la natura non dogmatica del suo messaggio, il concetto di vacuità, la scelta etica della non-violenza, la speculazione originale che i suoi maestri hanno prodotto sul concetto di verità e del rapporto fra la verità assoluta e i diversi 'linguaggi' degli uomini, nel loro divenire storico.

Percorsi di illuminazione

Tutte le tradizioni religiose dell'Asia Orientale si definiscono «vie», *dao*, percorsi interiori. Il termine *shūkyō* è un neologismo coniato in Giappone verso la fine dell'Ottocento, per rendere il concetto *occidentale* di religione. La «via del Buddha» è intesa come un'esperienza spirituale, personale e dinamica, di meditazione e di "risveglio" a se stessi, di autoconoscenza e di liberazione dal dolore, dall'angoscia dell'esistenza.

Non si fonda su una rivelazione divina, né sulla fede in verità dogmatiche. I maestri buddhisti hanno sempre insegnato che una verità accettata solo per autorità non è salvifica. La via verso l'illuminazione e la liberazione, insegnata gradualmente dal maestro spirituale, deve essere sperimentata e verificata dal discepolo. Gli insegnamenti del Buddha stesso sono definiti nella tradizione Zen «il dito che punta alla luna e non la luna». Sono, secondo un aforisma detto ripreso dallo *Zhuangzi*, «la barca che serve a passare il fiume e che poi viene lasciata sulla riva». La fede non è un valore portante dell'esperienza di salvezza. È uno stadio iniziale della coscienza, e poi è abbandonato

in favore di stadi progressivi di meditazione verso una conoscenza interiore sempre più profonda.

Colui che non condivide il percorso spirituale buddhista, l'altro, il diverso, non è un nemico, un antagonista, non è un "infedele", ma è un "infelice", uno che non ha ancora trovato la sua pace interiore, perché non conosce se stesso e la sua vera natura.

La sete di esistenza, la falsa concezione dell'io e l'ignoranza sono le condizioni dell'incessante rinascere dell'uomo, le cause ultime del suo dolore esistenziale. Il *Lalitavistara sūtra* e il *Discorso a Kātyāyana* del *Samyutta-nikāya* mettono con chiarezza in evidenza i meccanismi causali che soggiacciono alla natura impermanente del reale e alla non-sostanzialità dell'io. Essi fondano una riflessione nuova sulla teoria della causalità del *karman*, sul senso della responsabilità morale e della libertà. Il percorso meditativo che caratterizza l'«ottuplice sentiero», fa sì che l'uomo possa pacificare le sue predisposizioni. La pace lo porta allora a una migliore conoscenza della natura illusoria del proprio io così come del mondo dell'esperienza. Cogliendo la caducità dei fenomeni, nell'abbandono delle passioni e nella soppressione del desiderio, della sete di vivere, egli raggiunge il completo distacco. Ogni residuo karmico è progressivamente annullato, non c'è più divenire: libero dal ciclo delle rinascite, l'uomo è libero dal dolore.

L'«ottuplice sentiero», il cammino che conduce alla liberazione, e cioè la retta fede, la retta decisione, la retta parola, la retta azione, la retta vita, il retto sforzo, il retto ricordo, la retta meditazione, è qualcosa di più di un codice morale e assume il carattere di una terapeutica spirituale, condizionata dalla rigorosa osservanza di ben definite tecniche di controllo della mente. Si sviluppa in tre direttrici: la pratica delle virtù morali (*śīla*), la pratica della meditazione (*samādhi*) e la pratica della sapienza (*prajñā*).

Il Mahāyāna pone la sapienza come fulcro del cammino spirituale e come suo fine. Il solo agire morale non può portare al risveglio interiore: è la sapienza che conferisce unitarietà alla visione religiosa e mantiene a fuoco il fine delle scelte spirituali. Grazie alla sapienza la mente penetra il significato ultimo della realtà. La perfezione di *prajñā* implica il raggiungimento di una consapevolezza assoluta di non-dualità in cui tutte le affermazioni o le negazioni sono trascese e ricomposte a un livello più rarefatto. Libera da ogni forma concettuale, da ogni discorso razionale, la mente coglie l'indicibile della realtà così com'è, cioè il vuoto (*śūnyatā*).

Per il buddhismo antico il *nirvāṇa* è la più alta esperienza spirituale, raggiungibile attraverso un lungo e complesso percorso di meditazione. È la liberazione dal *samsāra*, è l'"estinzione" definitiva di quel flusso di aggregati detto "io". I primi testi lo definiscono come "cessazione", "assenza della sete di vita", totale distacco: «Caduchi sono i fenomeni, soggetti alle leggi del na-

scere e del perire [...] Per essi l'estinguersi è la felicità» (*Mahāparinirvāṇa sūtra* VI, 10).

Espresso soprattutto apofaticamente, increato, inalterabile, senza principio e senza fine, incondizionato, questo stato puro al di là del bene e del male e di ogni fattore che vincoli l'essere alla corrente delle rinascite, questo assoluto nulla che trascende le più alte tappe dell'esperienza mistica, è l'ideale cui tendere. L'uomo, «ombra sospinta da un vento impetuoso che instancabilmente ne riunisce e dissocia le diverse componenti» potrà «disperdere il desiderio e interrompere il corso del fiume dell'esistenza. Comprendendo la fine di tutto ciò che è destinato a perire, potrà riconoscere ciò che non è stato creato» (*Dhammapada*, 383).

Nel Canone sono rari i passaggi sul *nirvāṇa*: permane quindi una profonda ambiguità nell'intrecciarsi di due prospettive epistemologiche e soteriologiche. Se il *samsāra* è inteso in termini oggettivi come il mondo transeunte che dà solo dolore, allora il *nirvāṇa* deve essere qualcosa di diverso. Qui l'antica metafora dell'"altra sponda" diventa comprensibile perché coglie una condizione oggettivamente 'altra', raggiunta solo al momento della morte e dell'uscita definitiva dal ciclo delle rinascite: è il "*nirvāṇa* completo". Il concetto di estinzione è approfondito fino a cogliervi una realtà di gioia 'al di là' della vita e della morte. Ma se il *samsāra* è interpretato come la condizione soggettiva di sofferenza della mente ignorante, prigioniera nel buio delle proprie illusioni, allora il passaggio dal *samsāra* al *nirvāṇa* assume il senso di un radicale cambiamento interiore. In quanto condizione più rarefatta di sapienza, il *nirvāṇa* non è altro che la condizione della mente illuminata. La distinzione diventa esile: il *nirvāṇa* è nel *samsāra*, la salvezza non è nella fuga da un mondo di sofferenza, ma nella ricerca tutta interiore verso l'illuminazione in questa vita.

L'ideale della "innocenza".

Dal concetto astratto di vuoto, dal pensiero che dimostra l'assurdità del pensiero, la tradizione meditativa rovescia la prospettiva, intravedendo nell'assoluto dell'illuminazione delle valenze sacrali. L'insegnamento dei maestri va in cerca di un "significato ultimo" nascosto dietro le parole delle vecchie scritture. Il tema centrale è la mente che si risveglia alla verità del vuoto e ritrova finalmente la sua purezza. In questo senso ultimo è il silenzio della sapienza cioè placa ogni pensiero e genera la pace: «La verità è il silenzio dell'illuminato». Il silenzio come l'unica possibile risposta, che pone in crisi la domanda stessa e colui che interroga; per ricordargli che non avrà mai una risposta, che l'assoluto sarà sempre al di là di ogni parola. È un invito a lasciar cadere alla fine ogni superbia della ragione, un invito a calmare la mente, a perdere se stesso per ritrovarsi in una dimensione più autentica.

Dalla piena comprensione della realtà ultima come vuoto deriva *karuṇā* la compassione, la capacità di sentire come propria la sofferenza esistenziale di tutti gli esseri senzienti: è l'altro grande ideale che, insieme alla sapienza ispira il voto del *bodhisattva*.

Il *bodhisattva*, «la cui essenza è illuminazione», è il modello di santità della grande tradizione buddhista: il Mahāyāna ne ha fatto un luminoso paradigma di salvezza universale, fulcro della visione soteriologica. Il fedele che decide di intraprendere la «via del *bodhisattva*» mira a raggiungere la meta più elevata, la perfetta buddhità. Ma già all'inizio, quando concepisce l'aspirazione al risveglio interiore (*bodhicitta*) e formula il proposito di diventare *buddha*, egli sa che la propria salvezza implica necessariamente una completa e totale dedizione alla salvezza degli altri e quindi fa il voto di posporre la propria estinzione nel *nirvāṇa* fino a che tutti gli esseri non siano illuminati. Nella pienezza della sapienza il *bodhisattva* è assolutamente privo dell'idea del sé e di ogni desiderio egotico e quindi devolve gli infiniti meriti, che ha accumulato attraverso eoni di pratiche spirituali, agli altri esseri per aiutarli a progredire sul cammino della perfezione.

Come tramanda il *Bodhisattvabhūmi*, famoso testo attribuito a Ma-treya-nātha, il *bodhisattva* deve superare, attraverso innumerevoli vite, dieci stadi di un processo di approfondimento conoscitivo e morale, associati a dieci perfezioni, *pāramitā*. Il cammino del *bodhisattva* è lungo e perciò la virtù della pazienza, della determinazione, della volontà, sono fondamentali. Di tutte queste, per la tradizione Mahāyāna la suprema è la sapienza: il suo progressivo perfezionarsi rende possibile il raggiungimento delle altre virtù. Ma altrettanta importanza viene ad assumere *dāna*, «la generosità, il donare»: perché è la prima virtù, accessibile al più umile fedele ed è quindi il passo iniziale ma decisivo verso l'illuminazione e perché fonda la compassione *karuṇā*, senza cui la sapienza sarebbe imperfetta e sterile. E d'altra parte non ci può essere perfetta *karuṇā*, cioè una autentica identificazione dell'io con l'altro, non se non è stata realizzata la consapevolezza della non-sostanzialità, della totale illusorietà del proprio stesso esistere.

Il *bodhisattva* dona i suoi infiniti meriti a tutti gli esseri senzienti che soffrono, affinché raggiungano l'illuminazione, e fa il voto di rinunciare all'estinzione nel *nirvāṇa* fino a che ogni essere non abbia raggiunto la liberazione interiore. Egli pone dunque la salvezza dell'altro, di tutti gli altri, come condizione necessaria della propria salvezza. E così un itinerario di salvezza individuale si trasforma in un processo di redenzione del mondo.

Da queste premesse deriva la pratica della non-violenza, il voto di *ahimsā* di «in-nocenza»: una scelta che caratterizza tutta l'etica buddhista. *Ahimsā*: purezza delle mente, astensione, distacco e compassione verso l'altro.

Non ci sono mai state violenze, guerre e «crociate» in nome della verità del Buddha. I monaci buddhisti non diffondono il loro messaggio con o

mezzo. Tanto meno imponendolo con la forza. I maestri spirituali hanno sempre discusso volentieri fra loro, confrontandosi, anche aspramente, nei dibattiti pubblici sull'interpretazione dei testi e dei concetti filosofici; ma sono stati abituati a convivere in pace, spesso nello stesso tempio pur appartenendo a tradizioni dottrinali diverse.

Il maestro è essenzialmente un testimone. Conduce una vita fatta di silenzio, di autocontrollo e di meditazione. Cura, prega, e propone nella quotidianità l'esempio di un modo di vivere l'esperienza di salvezza. È schivo; ma a chi chiede l'insegnamento, risponde. Dalle antiche narrazioni delle "vite esemplari" di venerabili maestri, al di là della retorica agiografica comune a tante tradizioni religiose, traspare la figura di un uomo solitario, pacato, lucido e indipendente, talvolta ironico, ma tollerante delle debolezze umane.

Il male, per il buddhismo, non è un'offesa a Dio o una disobbedienza ai suoi voleri: è un'offesa alla vita. Dai tempi più antichi il buddhismo ha avuto i suoi «Dieci precetti»: questi impongono di non uccidere, non rubare, non mentire, non commettere adulterio, e così via. Fondamentale è il rapporto fra il concetto di ciclo delle rinascite e l'ideale della liberazione, che unisce gli esseri umani alle altre forme di vita, animali e vegetali, e senza il quale non si potrebbe comprendere con chiarezza perché la distruzione della vita in generale sia il primo e più importante divieto del buddhismo. La dottrina della non-violenza si fonda sull'idea che, pur nella prigione del *samsāra*, l'illuminazione è possibile in questa vita per tutti gli esseri senzienti, anche per i più malvagi, perché in ogni essere è insito il principio assoluto di verità che è la natura di Buddha. E questa luce di verità, anche se manifestata a livello parziale e relativo, deve essere assolutamente rispettata e difesa.

L'enfasi sulla solidarietà fra uomo e natura non significa che il buddhismo sia indifferente alla morale. In una delle più antiche scritture, c'è un ben noto passaggio: «Non commettere malvagità, ma fare tutto quello che è bene. Purificare la propria mente: questo è l'insegnamento di tutti i *buddha*» (*Dhammapada* 14, 5).

Nella lunga storia del buddhismo questo brano è sempre stato tenuto in altissima considerazione. Il punto cruciale è il terzo versetto che dice «purificare la propria mente». Significa liberarsi dall'*avidyā*, dalla fondamentale ignoranza, che ha le sue radici nel pensiero dualistico, e perciò purificare la propria mente anche dalla visione dicotomica di bene e male. Alla fine il testo invita a «risvegliarci alla purezza della nostra natura originaria» che è al di là del bene e del male.

Il buddhismo insegna che l'universo non è il frutto della creazione di Dio, ma è una rete di correlazioni causali fra innumerevoli elementi mutualmente condizionati, i *dharma*, che sorgono e scompaiono, in una dimensione del tempo senza inizio e senza fine. Così anche il bene e il male sono reciprocamente dipendenti: l'uno non può esistere senza l'altro. Non vi è un su-

premo bene che sia di per sé, senza relazione col male, come non vi è un male assoluto, oggetto di punizione eterna, che sia separato dal bene. Per i buddhisti, supremo bene e supremo male non esistono, né possono essere monopolio di conoscenza e ragione di condanna da parte di una qualche religione sulle altre. La salvezza è solo nell'illuminazione, cioè nel risveglio della mente alla verità del dolore, della illusorietà dell'esistere e nell'annullamento del sé.

Il fine dunque non è di vincere il male col bene: per i buddhisti questo è un problema mal posto, perché basato su una errata comprensione della natura del male e sull'ingiustificato presupposto della preminenza di una polarità sull'altra. Se, da un punto di vista morale, il bene dovrebbe avere priorità sul male, da un punto di vista esistenziale, il bene non è più forte del male, ma ha la stessa valenza ontologica. Entrambe sono dimensioni di attaccamento al reale, quindi in definitiva non solo il male ma anche il bene è una forma di illusione. Già nelle più antiche scritture buddhiste è sottolineata con enfasi la necessità di andare oltre il bene e il male. Nel *Suttanipāta* (547), per esempio, è detto: «Proprio come uno splendido fiore di loto, che non è guastato dall'acqua o dal fango, tu non sei alterato dal bene e dal male».

Per raggiungere la pace definitiva è necessario ritornare alla radice, alla sorgente da cui sono emersi i discorsi sul bene e sul male, che sono discorsi relativi. Questa realtà iniziale e finale è la vacuità, una condizione né buona né cattiva. Il monaco Ming chiese a Huineng, il sesto patriarca dello Zen, quale fosse la verità dell'insegnamento del Buddha, e questi rispose: «È il tuo volto originario, prima che tu fossi nato». Il significato è simbolico. «Prima che tu fossi nato» non esprime necessariamente un "prima" in senso temporale, ma piuttosto in senso ontologico: indica cioè la condizione che precede, che è al di là della percezione dualistica della mente. Questa modalità di un "prima" può e deve essere realizzata "qui e ora", durante la vita, nella profondità dell'attimo presente.

Ma come può la morale essere fondata sulla nozione dell'assoluto come vuoto? A quali principi etici l'uomo può richiamarsi, che siano coerenti con il senso di un'esperienza che va al di là del bene e del male?

Certo, relativizzare la distinzione fra bene e male comporta necessariamente una perdita di fermezza, di impegno verso dei principi morali condivisi con cui dare senso e ordine all'esperienza di vita comunitaria e davvero per il buddhista il rischio è quello di cadere nell'indifferenza sia verso il male che verso il bene e di avere un atteggiamento passivo, apatico, verso i problemi e le ingiustizie sociali. E in non poche occasioni la storia ha messo in evidenza questo pericolo di distacco etico, sempre latente nel mondo buddhista.

Ma è importante notare che, proprio per questa ragione, i maestri hanno spesso insistito che quella condizione della mente "prima" del formarsi delle dicotomie di ogni discorso relativo, deve essere il punto di partenza, la pro-

spettiva attraverso cui orientare la propria vita; che la realizzazione del vuoto deve essere il fondamento e non il fine su cui impostare tutta l'esperienza del vivere. La ridiscussione e il superamento della dicotomia bene-male è cercato e realizzato, senza timore di minare le basi dell'etica. Questo perché il trascendere i valori morali non avviene all'interno di una ben determinata cornice di comandamenti e di punizioni di un Dio onnipotente, ma nella ricerca di un'esperienza ultima di annullamento di sé che si traduce nell'annullamento di ogni desiderio di dominio, di prevaricazione e di violenza sull'altro. L'ideale del distacco interiore fonda un profondo altruismo. Il valore del compatire, la capacità di partecipare al dolore dell'altro, di sentirlo al di là di ogni schema dogmatico, è sottolineato con enfasi da molti maestri. «Se i buoni possono riuscire a rinascere nella Terra Pura del Buddha Amida, quanto a maggior ragione lo possono i malvagi», scrive Shinran (*Tannishō*, 2, 6). Gli fa eco il maestro zen Yanagida Seizan: «Il puro, l'immacolato discepolo, sicuro delle sue virtù, impiegherà mille vite per raggiungere il *nirvāṇa*, ma il monaco spretato, nella sua angoscia, non andrà giù all'inferno» (*Zenmon nenjushū*, 2, 120).

Il linguaggio e il vuoto

Il pensiero buddhista tradizionale riconosce al linguaggio ordinario dei limiti di carattere epistemologico ed ontologico. Vi è una svalutazione delle parole come strumento capace di "dire" la verità, perché la verità ultima è il vuoto e il silenzio. Il linguaggio ordinario umano, così com'è inteso dal Mahāyāna, è legato in modo indissolubile alla realtà fenomenica, al mondo dell'ignoranza e della non illuminazione. Così, non solo le descrizioni linguistiche del mondo non hanno valore di verità assoluta, ma addirittura il linguaggio è strumento di falsa conoscenza, perché concorre a creare la realtà con cui l'uomo interagisce nei suoi stati ordinari di coscienza, attraverso la categorizzazione e la concettualizzazione dei dati della percezione e della memoria e la loro articolazione semantica.

In particolare la scuola Mādhyamika di Nāgārjuna nega risolutamente che fra la realtà linguistico-semiotica (la realtà prodotta dall'articolazione linguistica attraverso l'attività ordinaria della coscienza) e la vera Realtà possa instaurarsi un rapporto di qualunque tipo. La speculazione dei filosofi del Mādhyamika si fonda sul concetto dei due "livelli di verità" che si compenetrano: quello della "verità convenzionale" (*samvṛti satya*), che è relativo, esplicito, costruito col linguaggio della ragione discorsiva, cioè con le modalità attraverso cui l'essere non illuminato vede la realtà, in cui tutto è governato dalla legge dell'origine dipendente, e il livello della "verità ultima" (*paramārtha satya*), della verità implicita, assoluta, che si può cogliere intuitivamente ma non si può esprimere, la verità del vuoto dove ogni linguaggio perde di senso.

Proprio in quanto strumento che produce ignoranza, il linguaggio allontanerebbe dunque l'uomo dalla vera realtà. In base alle affermazioni dei filosofi del Mādhyamika, diventerebbe estremamente problematico definire lo statuto della parola del Buddha. I *sūtra*, tradizionalmente considerati trascrizioni dei discorsi del Maestro, non sarebbero altro che vane stringhe di segni, parole prive di valore salvifico. Si arriverebbe alla conclusione paradossale che il Buddha, pronunciando parole prive di verità, contribuisce direttamente all'ignoranza e alla sofferenza degli esseri. D'altra parte come potrebbe il Buddha indicare agli esseri la via della salvezza, senza ricorrere a espressioni linguistiche?

Per uscire da questa situazione di stallo, e legittimare il linguaggio affinché torni ad essere considerato uno strumento di verità, i maestri hanno formulato l'idea che la verità assoluta è compassionevole; essa 'si abbassa', si opacizza nei diversi linguaggi religiosi, si adatta alle diverse menti degli uomini nelle diverse epoche, nelle diverse culture.

Nel *Saddharmapundarīka sūtra* (il *Sūtra del Loto*) la discrepanza, il distacco radicale fra sistemi di segni e realtà ultima è colmata con l'idea che la parola del Buddha è un *upāya*, un "mezzo provvisorio", parziale ma utile per far progredire l'uomo sulla via della conoscenza e dell'illuminazione. La perfezione della sapienza del Buddha si manifesta nell'*upāya kauśalya*, la capacità cioè di valutare le possibilità spirituali degli uditori e di esporre la verità in forme che a mano a mano siano loro comprensibili, guidandoli per gradi alla realizzazione ultima. Vi è la certezza che la verità più rarefatta, se spiegata tutta e immediatamente, risulti incomprensibile. Questa "abilità dei metodi provvisori" implica un totale distacco spirituale per giocare con gli strumenti semantici del relativo e condurre le menti degli uomini, ancora prigionieri dell'ignoranza e del dolore esistenziale, verso la conoscenza dell'assoluto e la liberazione.

Ma il testo del *sūtra* va ancora più a fondo: il Buddha rivela che il suo itinerario terreno, la sua stessa illuminazione, sono realtà apparenti, sono *upāya*, degli espedienti che ha usato per adeguare il proprio messaggio alle caratteristiche e ai limiti degli uomini. In realtà egli è mente illuminata dall'eternità, la sua perfezione di sapienza e compassione è da sempre con gli uomini e si manifesta loro nel passato e nel futuro per infiniti millenni. Il *Sūtra del Loto* proclama un messaggio di speranza universale perché il Buddha si rivolge a tutti gli esseri senzienti come a suoi "figli" e implicitamente rivela che ogni essere possiede la natura perfetta della buddhità. Nel segreto della sua mente è già illuminato di verità assoluta: deve solo comprenderlo.

Proprio in base a questo concetto, per secoli asceti visionari e ispirati continuarono con piena libertà di ricerca spirituale a comporre testi anche molto innovativi da un punto di vista teoretico, e questi testi furono accolti e meditati dalle comunità dei fedeli anche se erano trasgressivi rispetto alla tradizio-

ne; non furono messi all'indice perché violavano una ortodossia, nella comune convinzione che la parola del Buddha non potesse cessare di portare l'insegnamento della verità nella storia attraverso le forme più diverse.

L'*Adhyāśayasamcodana sūtra* stabiliva il principio che «qualunque cosa fosse stata ben detta, era stata detta dal Buddha». Questa proposizione segnava una spaccatura con la tradizione canonica del primo buddhismo e legittimava un processo innovativo senza limiti. L'interpretazione delle più antiche scuole, dei *Theravādin* per esempio, era restrittiva: i contenuti di un nuovo testo dovevano aderire al Canone pāli alla lettera. Per i maestri *mahāyāna* invece ogni nuovo testo che per i suoi contenuti riuscisse a suscitare ispirazione spirituale nelle comunità dei fedeli, era coerente con il messaggio del Buddha e poteva avere autorità canonica. I criteri contenutistici per determinare una "legittimazione" del testo prevalsero su quelli di tipo filologico per determinarne una autenticità in senso storico. Era un'argomentazione ambigua ma efficace che permise l'emergere di una vitalità speculativa, una creatività mitopoietica, un'introspezione psicologica straordinarie, libere dalle strettoie della scolastica.

Furono certo sperimentate regole per determinare la genuinità delle proposizioni. Il *Mahāpadesa* riconosceva quattro modi: richiamarsi all'autorità del Buddha, al parere delle comunità dei monaci, oppure al pensiero di alcuni anziani o anche solo alla saggezza di un singolo maestro. Ma l'enfasi sulla realizzazione personale come ultima fonte di comprensione del vero è confermata nella dottrina del *Pratisarāṇa sūtra*: basarsi sul significato e sullo spirito del testo più che sul conformismo della scrittura e delle frasi.

La diversità di contenuti delle fonti canoniche generò un problema ermeneutico cruciale: se la verità era unica, quale era e come sceglierla fra i tanti insegnamenti? I maestri buddhisti si chiesero inoltre quale fosse il ruolo delle parole sacre del Canone. Quale relazione cioè vi fosse fra lo studio del testo e la realizzazione della verità del *Dharma*. Il problema soteriologico rivelava il conflitto latente fra la tradizione ascetica, sempre molto libera nella ricerca e nell'innovazione spirituale, e l'istituzione monastica e i suoi ideali di tradizione, di coerenza, di ortodossia. Ci si chiedeva se vi fosse un linguaggio "unico" più alto per descrivere gli stati profondi di coscienza, quali fossero le possibilità e i limiti dei diversi discorsi filosofici di fronte all'illuminazione e quale valore si dovesse dare al "silenzio" del Buddha.

La risposta fu possibile grazie al concetto di *upāya*: la diversità degli insegnamenti non era dovuta a una confusa trasmissione della dottrina, e non c'erano "eterodossie" da negare: la diversità delle interpretazioni dei maestri era piuttosto la prova della compassione del Buddha, della capacità di adattare l'insegnamento alle necessità e ai limiti degli uditori. Gli uomini e le epoche sono diversi, ciò che si addice a un individuo in un dato contesto sociale non serve ad un altro cent'anni dopo o a mille chilometri di distanza. Le scritture

tradizionali sono valide, ma anche le nuove lo sono, perché il Buddha riserva insegnamenti più profondi o difficili per altri momenti e la gnosi per gli eletti. I testi, tutti i testi religiosi, anche quelli di altre tradizioni, potevano così essere considerati insegnamenti gradualisti di una verità “relativa” adattata alle possibilità di comprensione del fedele e allo stesso tempo essere interpretati ulteriormente come proposizioni sulla verità “ultima” del Buddha.

Le forme della verità

Il concetto di *upāya*, cioè della verità assoluta che si manifesta nel mondo in forme diverse, relative, ma pur sempre “vere”, si rivelò essere uno strumento estremamente efficace per gestire in modo pacifico i rapporti fra fedi diverse in un medesimo contesto sociale e valorizzare la ricchezza delle loro diversità. Il processo storico di assimilazione del buddhismo nel contesto culturale giapponese ne è un chiaro esempio.

Nella prima parte del VI secolo, l'eterogeneo mondo religioso *shintō*, imperniato sui culti degli dei, i *kami*, fu scosso e rinnovato dal diffondersi della grande tradizione buddhista. Portatore di concezioni radicalmente diverse e di una speculazione filosofica molto più sofisticata rispetto alla tradizione religiosa autoctona, il buddhismo fu visto dalla élite giapponese non solo come via di salvezza spirituale ma come espressione ideologica della più avanzata società cinese. Talune famiglie aristocratiche, come i Soga, e certe fazioni di corte lo adottarono nella loro pratica culturale, nel quadro di una strategia politica innovatrice e aperta ai contatti e agli influssi della Cina; altri clan, come i Nakatomi, sacerdoti dei culti tradizionali ai *kami*, lo avversarono strenuamente: più che attaccare una dottrina, di cui peraltro poco conoscevano ancora, difendevano in realtà i propri privilegi e un mondo che stava per essere irrimediabilmente perduto. L'azione del principe Shōtoku e la riforma Taika del 645 sancirono la vittoria del nuovo discorso culturale e il pensiero e la prassi rituale del buddhismo furono adottati per legittimare una diversa concezione dello stato, modellato sulla tradizione cinese e incentrato sulla figura dell'imperatore.

Durante questa prima fase, *buddha* e *bodhisattva* erano in pratica venerati come “dei stranieri”, accomunati dalla stessa natura soprannaturale, ma diversi solo perché numi tutelari di terre lontane quasi mitiche, e venerati con cerimonie nuove e affascinanti. Dai documenti antichi appare chiaro che i *buddha* erano immaginati agire esattamente come i *kami*: se adirati causavano malattie ed epidemie, se pacificati con rituali corretti portavano salute e benefici ai fedeli.

L'idea dominante era che gli dei della fede *shintō* fossero, pur nella loro natura divina, degli esseri senzienti ancora prigionieri del ciclo delle rinascite. I primi neofiti giapponesi seguivano rigorosamente la dottrina e consideravano, con un senso di malcelata superiorità, le antiche e umili divinità di

altre religioni come divinità violente e imprevedibili perché ancora accecate dalle illusioni e dall'ignoranza, e quindi inferiori ai *buddha*. I monaci leggevano e meditavano i *sūtra* e i meriti karmici acquisiti erano trasferiti in favore delle divinità per renderle pacifiche, benevole e portarle, attraverso la Legge del Buddha, nel regno dell'illuminazione.

I primi segni di un'interazione più profonda fra il buddhismo e l'esperienza religiosa autoctona cominciarono ad apparire verso la fine del VII secolo. Gli *hijiri*, i religiosi itineranti, e gli *ubasoku*, gli asceti delle montagne, nella loro prassi ascetica ai margini del mondo religioso ufficiale, presero ad abbinare, in modo molto libero e originale, le forme di meditazione del buddhismo esoterico con l'antica tradizione culturale dei *kami*, le tecniche estatiche, le pratiche daoiste dell'immortalità. Furono proprio loro a svolgere un ruolo fondamentale nel processo di assimilazione che si realizzò durante il periodo medioevale.

Verso il IX secolo, ci fu una svolta importante, che caratterizzerà tutta la storia dell'esperienza religiosa giapponese: le divinità *shintō* presero a essere interpretate come le divine "manifestazioni" locali e temporanee (*suijaku*) dei supremi *buddha* e *bodhisattva* universali, definiti come le "forme originarie" e archetipiche (*honji*) della buddhità e dei gradi della mente illuminata. I termini "originario" e "manifestazione" erano stati creati in Cina dai discepoli di Kumārajīva all'inizio del V secolo e più tardi Zhiyi (538-597) li aveva utilizzati come una raffinata chiave di analisi nel suo commento al *Sūtra del Loto*. Con il fiorire della scuola Tendai in Giappone all'inizio del IX secolo, il binomio natura originaria/manifestazione fu usato in modo originale per interpretare il rapporto fra le forme della buddhità e le forme divine della fede *shintō*. La dottrina dello *honji suijaku* insegnava al fedele ad approfondire il senso delle specifiche caratteristiche di *kami* e di *buddha*, e al contempo ad intuire in esse le sfaccettature di una medesima verità ultima. Venerare gli dei equivaleva a venerare i *buddha*, e viceversa.

Si crearono così delle scuole di pensiero (come per esempio il *ryōbu-shintō*) di carattere esoterico, che mettevano in relazione in modo singolare i miti dello *shintō*, i principi del buddhismo tantrico, idee daoiste e pratiche *yin-yang*, e trasmettevano queste conoscenze in segreto, seguendo un processo graduale di iniziazione.

La fede in una verità non escludeva l'altra prospettiva di fede, anzi l'intrecciarsi di analogie simboliche e concettuali conferiva ad entrambe un più profondo spessore di pensiero. Fu una svolta decisiva: il buddhismo si appropriava così di tutta la ricchezza della spiritualità autoctona e si radicava in profondità nel tessuto culturale giapponese.

Probabilmente uno dei motivi per la rapida diffusione di queste identificazioni fu il diffondersi della credenza che per il Giappone fosse iniziata l'epoca della degenerazione del Dharma. Il monaco Zhiyi (538-597) aveva infatti

bile salvarsi in questo tempo ultimo della Legge, per la difficoltà di comprendere la verità assoluta, e allora i *buddha* e i *bodhisattva* rivelavano la perfezione della loro sapienza e della loro compassione verso gli uomini di un paese così travagliato, manifestandosi come *kami*, cioè in forme di verità più semplici, più opache: i *buddha* rendevano la loro luce interiore più fiavola facendosi *wakō dōjin* «uguali alla polvere del mondo», per rendere il loro messaggio di salvezza adatto al livello di comprensione delle menti offuscate degli uomini. In altri termini, la manifestazione dei *buddha* e dei *bodhisattva* come divinità *shintō* era descritta come la discesa da una più alta dimensione metafisica, per cui degli esseri spiritualmente perfetti si erano imposti di ridurre la loro natura spirituale e aumentare la loro natura materiale, secondo un processo ontologico che riprendeva in parallelo il racconto cosmogonico della creazione dell'universo.

Da un punto di vista epistemologico, le “forme originarie” e le loro “manifestazioni” non erano abbinamenti semplici e univoci di un certo *buddha* a un determinato *kami*: ogni entità divina era venerata come la combinazione simbolica di molteplici e diversi aspetti. Le combinazioni erano poliedriche, fluide, non erano mai rigorosamente definite in un'ortodossia, tanto che potrebbe sembrare che fossero il frutto di scelte totalmente arbitrarie; ma non era così. Le combinazioni erano complesse, certamente difficili da ricostruire oggi con chiarezza, ma non erano confusionarie o casuali. Derivavano invece da operazioni semiotiche basate su una logica di corrispondenze simboliche e di analogie concettuali. Era un sofisticato sistema combinatorio, ideologicamente coerente, di pratiche culturali di tradizioni religiose diverse; in questa dinamica lo *shintō* e il buddhismo non esistettero come “religioni indipendenti”, ma funzionarono come delle componenti pienamente integrate del sistema di culto dominante all'epoca, fondato sull'episteme *kenmitsu* “essoterica-esoterica”.

Nel vissuto religioso l'idea di *honji suijaku* non ebbe uno sviluppo rettilineo, unilineare: i riti shintoisti e le pratiche buddhiste si intrecciavano, si richiamavano, secondo schemi di corrispondenze, ma non furono mai completamente assimilati. Non tutti gli dei divennero manifestazioni di *buddha* e anche quelli che erano più collegati con entità buddhiste mantennero la loro specifica identità di *kami*. Rimase sempre chiara fra i fedeli la coscienza della diversità dei due discorsi religiosi e della originalità dei loro culti. Ci furono anche momenti storici in cui le due tradizioni accentuarono le loro specificità, cercando ognuna di costruire un'identità religiosa forte a scapito dell'altra, in nome di una “purezza dottrinale” che ingenerava un meccanismo di rifiuto dell'alterità.

La tensione teologica fra i due discorsi religiosi si dimostrò essere una fonte molto fertile di speculazione filosofica sulla natura del divino. In effetti, la peculiarità dell'esperienza giapponese sta proprio nel modo, così libero

innovativo, in cui diverse tradizioni religiose, una volta giunte in Giappone, anno interagito fra loro, e in particolare nel modo con cui l'antica spiritualità legata ai culti dello *shintō* ha saputo interpretare, modificare e amalgamare i nuovi discorsi religiosi di salvezza, in un quadro policromo eppure armonioso. Solo quando il mondo spirituale buddhista riuscì a compenetrarsi con la tradizione *shintō*, solo allora riuscì davvero a penetrare a fondo nella cultura giapponese, a rinnovarla in profondità, e ad essere a sua volta trasformato in modo veramente originale.

Ancora oggi è caratteristico dell'esperienza religiosa giapponese il fatto che un individuo creda in diverse fedi e pratici diversi culti contemporaneamente. Una persona, alla sua nascita è purificata con un rito *shintō*, è educata attraverso i precetti della morale confuciana, si comporta facendo attenzione alle relazioni dello *yin* e dello *yang* e delle Cinque Fasi per determinare ciò che è fasto e ciò che è nefasto, si sposa con una cerimonia shintoista alla quale, in tempi recenti, è spesso affiancato un rito cristiano, partecipa alle feste religiose del santuario del quartiere e infine, alla sua morte, il suo spirito è guidato nell'aldilà con un funerale buddhista.

È un ragionare che privilegia l'includere più che l'escludere, propenso a coprire analogie, a sentire assonanze; che accetta le contraddizioni e ne vede unità nascosta; che gioca con continui richiami simbolici, cogliendo nell'ambiguità una chiarezza, una profondità che alla cultura occidentale spesso sfuggita. Ci sono stati periodi in cui le scuole religiose sono state animate a un forte antagonismo, e periodi in cui il governo ha sostenuto o cercato di imporre il primato di una corrente di pensiero, ma nessuna fede né istituzione religiosa è mai riuscita ad arrogarsi il monopolio della verità e il controllo di un dogma.

La sapienza confuciana.

L'influenza del confucianesimo è stata decisiva nel fondare un clima di civile e pacata convivenza fra uomini di fedi diverse nelle società dell'Asia orientale, accentuando l'elemento etico nella strategia di salvezza, attraverso le nozioni di onestà, rispetto, sincerità d'animo, rettitudine e purezza del cuore.

Una scelta fondamentale condiziona tutta la costruzione del pensiero confuciano classico: essa pone l'uomo, nella sua realtà di "essere sociale", quale unico oggetto della propria speculazione. Nei *Lunyu (I Dialoghi)*, Confucio (Zong fuzi, 551-479 a.C.) usa forse per primo la parola *dao*, la Via, il principio che anima il reale, ma ciò che egli cerca è il *dao* degli uomini (*rendao*) il giusto corso dei rapporti umani, più che il *dao* del Cielo (*tiandao*). Al discepolo Jilu che chiede lumi circa i doveri verso gli dei, Confucio risponde: «Se non sei ancora in grado di servire gli uomini, come potresti servire gli spiri-

compreso appieno la vita, come potresti comprendere la morte?» (*ibidem*). Il mondo divino sembra fare da sfondo – uno sfondo lontano – in un quadro dove l'attenzione è tutta rivolta solamente all'uomo, al problema della sua esperienza sociale, del suo destino nella dinamica della storia. Certo, la scelta di definire severamente i limiti del discorso sul vero fu il frutto del momento storico (il periodo pre-Ch'in, dal 600 al 200 a.C.) che, nel fiorire di diverse scuole, propose un intenso ripensamento religioso e filosofico, fatto di interrogativi radicali, primo dei quali sulla natura e sulle possibilità della conoscenza. Ma è anche vero che la tradizione posteriore dei maestri confuciani non metterà in discussione questi confini, fino a che non si confronterà con la grande speculazione metafisica buddhista. In gioco non è il problema religioso in quanto tale: per i confuciani, la ritualità del sacro è tanto utile per l'armonia sociale, quanto è dannosa invece ogni speculazione filosofica su divino. «Rispettare gli spiriti e gli dèi, ma tenerli a distanza, questo è indice di sapienza» (*Lunyu* 11. 6. 22).

Tutte le tradizioni filosofico-religiose dell'Asia Orientale si sono sviluppate rimanendo profondamente ancorate all'idea che il principio assoluto della realtà non può essere che immanente ad essa. La dicotomia che nella nostra cultura oppone il relativo all'assoluto, il fisico al metafisico, non ha senso nella speculazione sia confuciana che daoista e buddhista. Assoluto e relativo si fondono: la verità ultima è racchiusa nella realizzazione intuitiva della loro sostanziale identità. Certi passaggi del *Lunyu* (come certi aforismi del *Zhuangzi* o certi insegnamenti dei maestri zen) ci impongono una riddiscussione del nostro concetto di sapienza. Perché la spiritualità orientale non ha mai postulato una dipendenza teoretica dal trascendente. La tradizione sapienziale dell'Occidente è stata dominata da binomi quali Dio/mondo, mente/corpo, realtà/apparenza, buono/cattivo in cui A è trascendente. E mentre il significato di B non può essere analizzato e compreso appieno senza fare ricorso ad A, il processo inverso non è stato considerato legittimo. Nel pensiero dell'Asia Orientale invece ciascuna delle due polarità concettuali (*yin* e *yang*, *samsāra* e *nirvāṇa*, bene e male) richiede l'altra per essere compresa, a pari livello. Anzi, come rivela molto bene il simbolo grafico del *dao*, all'interno di ciascuna polarità si avverte con chiarezza la presenza del suo opposto.

La tradizione confuciana non aveva difficoltà a riconoscere che i principi avevano la loro origine e trovavano la loro legittimazione nel contesto sociale in cui servivano: la "legge", la "volontà" del Cielo di cui parlavano non era altro che l'ontologizzazione di quell'unico ordine naturale, morale e cosmico che non trascendeva il mondo ma che anzi si manifestava nell'uomo e nella società. Confucio vedeva il Cielo, il destino, interagire con l'azione dell'uomo, ma è da sottolineare che vedeva anche l'uomo interagire a sua volta con il volere del Cielo, nella misura in cui rendeva possibile la Via. In questo

Massimo Raveri

iso acquista una luce più intensa il passaggio: «L'uomo è capace di allargare la Via» (*Lunyu* 15. 29).

La Via delineata dai confuciani è una ricerca sull'uomo, sulle virtù che ne illuminano la natura, sul senso più profondo, quasi sacrale, della sua azione nella società. Le pagine dei *Dialoghi* sono pervase dal senso del mistero dell'esistenza, si interrogano sul significato della libertà e sul senso del destino, sul bene e sul male. Emerge la figura idealizzata del Maestro, lucida, pacata, ironica, che ricorda al lettore di oggi, straniero ma non 'estraneo' alla cultura occidentale, la chiara luminosità di un dialogo socratico. Dire che il confucianesimo è una "scienza della politica" è veramente limitante: lo fu anche. Generazioni di letterati e governanti trovarono nelle pagine dei *Classici* l'ispirazione e la guida verso una crescita interiore, verso un umanesimo integrale e carono di riviverne gli ideali.

«Io trasmetto, non creo; credo negli antichi e li apprezzo» (*Lunyu* 11. 7).

Quel periodo aureo della storia cinese, così mirabilmente descritto nel *Classico delle Odi*, viene assunto dunque a modello ideale cui costantemente si rinvia con rimpianto e profonda devozione. «Solo chi comprende a fondo il nuovo attraverso lo studio di quanto è già noto, è degno di diventare un maestro» (*Lunyu* 3. 2. 11). Confucio considerava il suo messaggio come una "revelazione" di verità del passato, di valori dimenticati, piuttosto che l'elaborazione geniale di una sapienza nuova che si ispirava all'antico, come si ripeté poi essere di fatto. Di qui l'importanza dello studio dei *Classici* (*Classico delle Odi*, *Classico dei Documenti*, *Classico dei Mutamenti*, *Memorie sui Re*, *Annali delle Primavera e Autunni*). Non sono scritti di carattere filosofico: in essi si perpetua il ricordo del tempo mitico "dei re saggi", di come era la vita nell'età dell'oro, del *dao* realizzato. Sono testi aperti al commento, alla riscoperta del letterato, del filosofo, che cerca di individuare il significato nascosto, "vero", racchiuso in certe proposizioni, in certi riti, in certi brani musicali, in certi eventi politici. Questo permette anche una notevole libertà di interpretazione, legittimata dal carisma dell'autorità del testo antico. Confucio stesso coglie la creatività che deriva dal 'dialogo' critico col testo: «Imparare senza pensare è sciocco, pensare senza imparare è pericoloso» (*Lunyu* 2. 15). Così tutti i maestri confuciani dopo di lui, per esprimere a fondo il loro pensiero sceglieranno la tecnica del "Commentario": preferiranno cioè innovare con le parole dei Saggi, che risuonano di antico» (*Mozi* 85. 48. 22) e 'scoprire' come se fosse già stata vissuta in un tempo passato, quella che in realtà è la loro diversa visione del futuro.

L'ideale dell'"uomo superiore" racchiude dunque quelle virtù senza tempo, assolute, che la sapienza confuciana ha individuato come caratteristiche della natura umana stessa. Fra tutte *ren* è sicuramente la più importante e anche la più sfuggente da definire, perché è come un nucleo di sfaccettature infinite in armonia fra loro: è la base di tutto.

partecipazione alle vicende felici o dolorose dell'altro, ma è anche la fermezza, la virile risolutezza; chi possiede *ren* conosce spontaneamente le virtù della lealtà, del rispetto, della tolleranza, della sincerità, della generosità. Essa si basa sulla volontà e sulla capacità, disciplinata da un continuo esercizio spirituale, di controllare se stessi al fine di dissolvere gli aspetti egotici del proprio io e vincere ogni tentazione di dominare e prevaricare sugli altri per perseguire un vantaggio personale. «Zigong chiese: “Esiste un'unica parola che possa guidare la condotta dell'uomo per l'intero arco della vita?” Il Maestro rispose: “Ci sarebbe *shu*: non imporre agli altri ciò che non desidereresti per te stesso”» (*Lunyu* 32. 15. 24).

Ma la conoscenza della Via non diventa vera saggezza se non si realizza. La tradizione confuciana comprende la sapienza in modo attivo, là dove la conoscenza si traduce nella giustizia. Il maestro realizza in sé le virtù a mano a mano che comprende la propria natura e la sperimenta nel quotidiano. C'è una continua interazione fra ricerca dell'armonia interiore e dell'armonia sociale con gli altri, fra coltivazione personale e responsabilità comunitaria, fra autoconoscenza e azione esemplare nella famiglia come nello stato. In questo senso la dottrina confuciana è via morale, via politica e anche di salvezza, perché chiede al saggio di governare con l'esempio, di guidare il suddito facendo scoprire anche a lui la sua vera natura. «Il *junzi* [l'uomo superiore] disciplina se stesso e così infonde serenità e sicurezza agli altri» (*Lunyu* 30. 14. 42).

L'autorevolezza del saggio si oppone dunque alla forza delle armi; il carisma delle sue virtù conferisce alla sua azione politica un respiro più ampio, che va oltre il cinismo dei giochi di potere. I confuciani accettano le leggi come l'inevitabile mediazione fra le tensioni della società e la forza dell'apparato di governo, ma misurano il successo del governante per quanto poco gli sia stato necessario applicarle. Spesso gli studiosi hanno contrapposto alla normatività dei sistemi etici occidentali, la descrittività del sistema confuciano che si basa sull'insegnamento e sulla identificazione con dei modelli, per cui più che la singola norma viene interiorizzato l'esempio ideale dell'"uomo superiore". «Dopo aver disciplinato e corretto se stesso, il sovrano governa: chi dunque oserà non correggersi a sua volta?» (*Lunyu* 24. 12. 17).

Sono in gioco due fondamentali postulati, elaborati da Mencio, cui la tradizione dei letterati-mandarini non rinuncerà mai, nonostante le vicissitudini della storia: innanzi tutto che la natura umana è buona e che la bontà si fonda su valori altruistici; quindi l'uomo, avendo conosciuto il bene, non potrà fare a meno di realizzarlo. Si parte da una chiara definizione di un paradigma ideale e lo si pone a confronto con la realtà quotidiana: se la realtà è difforme dal modello, non si deve modificare il modello per adattarlo alla mutevolezza del reale ma all'inverso, con l'insegnamento, si deve 'guidare' la volubile realtà a correggersi, a migliorarsi, per raggiungere la luminosa perfezione del

modello. L'idea confuciana, che qui si coglie in tutto il suo ottimismo utopistico, è che quando si sia giunti a padroneggiare il proprio io in modo tale da vedere se stessi e gli altri in perfetta armonia, allora sia spontaneo adattarsi alle norme della retta condotta. In questo senso Confucio dice: «Il saggio non è confuso, l'uomo nobile non si preoccupa».

Vi è una profonda contraddizione alla base della tradizionale visione confuciana: i maestri da una parte sostenevano che la Via era fondata su virtù "sociali" e necessitava di un grande coinvolgimento emotivo verso gli altri per essere realizzata, ma d'altro canto interpretavano sentimenti e emozioni come forze oscure, 'egoistiche' dell'animo e li giudicavano un potenziale pericolo. Se la natura umana fosse stata considerata cattiva, giudicare i segreti moti dell'animo ugualmente perversi sarebbe stato coerente. Ma per il confucianesimo la natura umana era buona: perciò la valutazione delle emozioni e dei desideri diventava ben più complessa. La questione non era platonica: era di cruciale importanza per dei filosofi che miravano a stabilire un equilibrio fra la ricerca del perfezionamento delle virtù e le esigenze dell'agire politico e sociale. Questa profonda ambiguità verso i sentimenti – sono necessari ma pericolosi – in rapporto alla 'vera' sapienza, derivava dal fatto che il pensiero cinese li aveva sempre interpretati come una risposta dell'animo alle sollecitazioni esterne. Quando la mente è calma, distaccata, priva di ogni coinvolgimento emotivo, la sua natura è «limpida come uno specchio», è in armonia con il principio universale che è in lei. E ciò è bene. Se invece è dominata dal desiderio può essere turbata da elementi esterni, può esserne resa succube e attivare emozioni violente, smodate ed "egoistiche". Di questo eccesso l'uomo ha responsabilità morale. Siamo al nocciolo del problema: per il pensiero confuciano, il problema del bene e del male nell'uomo è in ultima analisi quello dell'"addomesticamento" delle passioni, per sublimarle nella Via. Poiché i moralisti ortodossi erano ben consci che emozioni e desideri erano l'espressione genuina, forte, dell'individualità e che di fatto non potevano essere soppressi, svilupparono le modalità del loro massimo controllo per piegarli alla logica dei doveri sociali. Perciò i sentimenti furono definiti buoni solo quando erano moderati e si conformavano alle esigenze di armonia sociale, e i desideri furono ammessi nella misura in cui fossero stati ridotti ai bisogni fisici essenziali. Qui è la ragione più profonda che spiega l'enorme importanza attribuita ai riti. La tradizione confuciana insisteva sulla funzione catartica dei riti (*li*) per sviluppare solo quegli stati interiori 'buoni' che fondavano le relazioni sociali 'giuste'.

Li delimita un concetto estremamente complesso, che comprende i riti, le cerimonie, ma anche le norme e i modelli di comportamento tradizionale basati sull'onore, il rispetto e la dignità. È la regola che guida all'agire ottimale per realizzare in determinate situazioni il convergere dell'interiorità dei sentimenti e delle virtù dell'individuo con le esigenze del gruppo sociale. Con

fucio avverte il pericolo di perdersi in vuoti formalismi (sarà l'accusa che i daoisti rivolgeranno sempre ai letterati confuciani) ma sottolinea l'interdipendenza fra forma e sostanza, fra pensiero e azione, fra stato interiore e comportamento esterno. Le manifestazioni rituali devono essere sincere, esprimere cioè un corrispondente stato d'animo e vanno vissute con partecipazione e consapevolezza, per rendere aderente il proprio animo al modello ideale implicito nel rito. I *li* acquisirono così l'accezione piena di comportamento autodisciplinato in grado di garantire una convivenza civile armoniosa, fondata sulla lealtà e il rispetto reciproco, in conformità con la tradizione della sapienza degli antichi.