



www.uniurb.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO “CARLO BO”

Facoltà di Sociologia

CORSO DI LAUREA IN
SOCIOLOGIA DELLA MULTICULTURALITA'

L'ETICA AMBIENTALE NEL BUDDISMO.
DALLA SCUOLA DI KYŌTO AD ARNE NAESS,
GARY SNYDER E THICH NHAT HANH

Relatore: Chiar.mo Prof.
MAURICIO Y. MARASSI

Tesi di laurea di:
FABRIZIO DI BERARDINO

Anno Accademico 2010-2011

INTRODUZIONE	5
1. L'ATTENZIONE ETICA ALL'ESISTENZA DI TUTTE LE CREATURE NEL BUDDISMO	
DALLE ORIGINI AL Mahāyāna	8
1.1 L'ambiente etico generale del Buddismo	8
1.1.1 Il significato dell'etica nel Buddismo	8
1.1.2 Dhammapada, I versi dell'insegnamento	12
1.1.3 Suttanipāta, La raccolta dei discorsi	17
1.2 Il Mahāyāna	22
1.2.1 L'ideale del bodhisattva come ecofilia	22
1.2.2 La dottrina della pratīyasamutpāda	24
2. LA SCUOLA DI KYŌTO: L'INTERFACCIA TRA BUDDISMO E MODERNITÀ	26
2.1 Introduzione	26
2.2 Alcuni aspetti del pensiero di Kitarō Nishida	29
2.3 Keiji Nishitani e la critica "buddista" alla modernità	41
3. PROSPETTIVE DI ETICA AMBIENTALE BUDDISTA CONTRO LA CRISI ECOLOGICA	54
3.1 L'Occidente tra consapevolezza della crisi ecologica e interesse per il buddismo	54
3.2 L'Ecologia profonda, l'Ecosofia T di Arne Naess e il buddismo: un confronto	64
3.2.1 Il movimento dell'Ecologia profonda	64
3.2.2 L'Ecosofia T di Arne Naess e le sue relazioni con la gnosi e l'etica buddiste	71
3.3 Gary Snyder: etica e pratica del saṅgha bioregionale	82
3.4 "Il mezzo e il fine sono la stessa cosa": il Buddismo impegnato di Thich Nhat Hanh	92
CONCLUSIONI	99
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	101

INTRODUZIONE

Nel mese di Gennaio del 2011 l’Africa meridionale ha dovuto far fronte a pesanti piogge e inondazioni che hanno provocato più di ventimila sfollati nel solo stato del Sudafrica.

In merito alle conseguenze dei danni provocati alla centrale nucleare di Fukushima dal maremoto del 11 Marzo 2011, che ha riversato in mare 4,72 miliardi di terabecquerel (TBq) di cesio 137 e di iodio 131¹, il 9 Luglio, l’ex premier giapponese Naoto Kan ha dichiarato: «Ci vorranno tre, cinque, dieci anni per poter riprendere il controllo della zona e altri decenni per rimediare alle conseguenze dell’incidente»².

In estate, l’Onu denuncia al mondo che una grave crisi alimentare, causata da una violenta siccità e dal rincaro dei prezzi dei beni alimentari, sta colpendo il Corno d’Africa e la Somalia in particolare, mettendo in pericolo di vita dieci milioni di persone.

Il 5 Ottobre, *Rena*, una nave porta container di duecentotrentasei metri si arena sulla barriera corallina Astrolabio nella Bay of Plenty, in Nuova Zelanda, riversando in mare trecento tonnellate di carburante causando un’onda nera larga sei chilometri³.

Quelli appena elencati sono solo alcuni dei disastri ambientali che hanno scandito l’inizio di questo secondo decennio del Ventunesimo secolo. La sconcertante ricorsività con cui essi si presentano alla nostra attenzione, amplificata dai media a livello globale, allenano la percezione sociale del rischio, lo irrobustiscono. Difatti, creano una rappresentazione in cui la crisi, ovvero l’irruzione della casualità, della discontinuità e dell’insicurezza nelle nostre vite appare ineludibile, quasi un tratto endemico della contemporaneità. Si parla, non a caso, di “società del rischio”: una situazione nella quale la gestione dei rischi diviene il motore stesso dei processi sociali, politici, economici, scientifici, tecnologici.

Ed è per una volontà dissimulatrice, credo, che tali disastri continuiamo a definirli “ambientali” o, addirittura, “naturali”. Perché la maggior parte di essi sono legati, direttamente o indirettamente, alle attività antropiche e al modo in cui scegliamo di abitare il mondo.

Un terremoto è un evento naturale e certamente imprevedibile. Ma scegliere o meno di costruire centrali nucleari su un territorio sismico, è un’opzione umana che ha conseguenze sull’ambiente naturale e, in quanto organismo terrestre, sull’uomo stesso. Sono scelte complesse, in quanto gravide di conseguenze che spesso vanno ben al di là della regione spazio-temporale nella quale vengono assunte: coinvolgono sovente un livello che trascende i confini spaziali della

¹ Dati resi pubblici dalla Tepco, azienda proprietaria della centrale di Fukushima; tuttavia secondo i ricercatori dell’Agenzia giapponese per l’energia atomica (Jaea) la quantità del materiale radioattivo sarebbe il triplo (15 miliardi di TBq). Cfr. Redazione online, “Fukushima: in mare tre volte più radioattività di quanto annunciato”, *Corriere della Sera.it*, 09.09.2011, http://www.corriere.it/ambiente/11_settembre_09/fukushima-piu-radioattivita_1011f642-daf2-11e0-9c9b-7f60b377ee16.shtml

² Redazione online, “Naoto Kan: ci vorranno decenni per decontaminare Fukushima”, *Repubblica.it*, 09.07.2011, www.repubblica.it/esteri/2011/07/09/news/naoto_kan_ci_vorranno_decenni_per_decontaminare_fukushima-18913677/

³ Paola Pica, “Nave incagliata sulla barriera corallina. Onda nera: «una catastrofe ecologica»”, *Corriere della Sera.it*, 11.10.2011, http://www.corriere.it/esteri/11_ottobre_11/ondanera-nave-nuovazelanda_60ddf6c8-f3cc-11e0-8382-87e70525ad6b.shtml

comunità che le adotta, arrivando a volte a mostrare i legami che essa ha con la più ampia comunità umana mondiale (basti pensare ai cambiamenti climatici), ma anche i limiti temporali, nella misura in cui tali scelte implicano responsabilità su un asse chiaramente intergenerazionale (pensiamo ai frequenti richiami ai diritti delle “future generazioni”).

L'Occidente globalizzato sembra avvolgersi, insomma, in una spirale fatta di deriva tecnologica, eventi traumatici e paure: il funzionamento delle tecnologie prodotte per risolvere i problemi del passato, crea nuovi, imprevedibili problemi nel presente e nel futuro, ai quali si cerca di rispondere aumentando il potenziale tecnologico sino a soglie tali di manipolazione della realtà che gli effetti del loro utilizzo risultano sempre più inopinabili, complessi, ambigui, difficili da trattare e contenere. Questo è il contesto che spiega l'emergere di una crescente consapevolezza pubblica della crisi ambientale. Una crisi sempre più vissuta come crisi culturale, come reiterata messa in discussione della capacità dell'uomo di costruirsi un futuro attraverso la definizione di un rapporto equilibrato con l'ambiente naturale, cioè la ridefinizione delle proprie, reali, condizioni d'esistenza.

È una crisi che chiama in causa, in altre parole, il piano dell'etica, della morale, nella loro dimensione non semplicemente normativa, ma esistenziale: ogni sistema di valori traccia una via, apre un futuro, dischiude un senso all'agire umano, dipinge una visione del mondo, di noi stessi, di noi stessi nel mondo, conferendo significato alla nostra esperienza umana che è, da sempre, esperienza comunitaria.

Capita sempre più spesso che questa “zona grigia” relativa al nostro futuro, quest'area di incertezza e di speranza che chiamiamo “ecologia” (forse spinti dalla fede nel mito della scienza come sapere in grado di fornirci un “perché” esistenziale), quando invece, anche nel linguaggio comune, bisognerebbe parlare di etica ambientale, diventi sempre più spesso il terreno di un rinnovato attivismo delle religioni nello spazio pubblico, nel pieno del processo moderno di secolarizzazione. Ad esempio, le riunioni del Parlamento Mondiale delle Religioni, svoltesi a Chicago nel Settembre del 1993 e successivamente a Melbourne, nel Dicembre del 2009, hanno posto la questione ecologica tra le priorità delle comunità religiose mondiali, e tra i pilastri dell'edificazione di un'etica globale, interreligiosa. L'incontro tra ecologia e religione non deve certo stupirci. Da sempre le religioni svolgono un ruolo culturale importante nel recepire le tensioni e le crisi esistenziali individuali e collettive, e costituiscono il terreno in cui le contraddizioni sociali e umane più profonde vengono accolte, lavorate, nel tentativo di una loro soluzione e di un loro superamento.

Tale incontro sta dischiudendo oggi un nuovo e interessante settore di studi nel campo delle scienze della religione. Si tratta di un settore che ha visto un moltiplicarsi delle pubblicazioni negli ultimi anni, specialmente in lingua inglese. Da segnalare doverosamente v'è la collana di pubblicazioni del prestigioso Centro di Studi delle Religioni del Mondo dell'Università di Harvard, intitolata *Religion of the World and Ecology*⁴. La collana ci sembra di primaria importanza, dato il criterio rigorosamente scientifico d'organizzazione della materia, che dedica ogni volume a una civiltà religiosa, messa in rapporto storico-culturale e analitico-contemporaneo con l'ecologia. La collezione, della quale risultano pubblicati nove volumi, dedicati a buddismo, confucianesimo, cristianesimo, induismo, tradizioni religiose indigene, daoismo, jainismo, ebraismo e islam, risponde a una fondamentale esigenza di aggiornamento culturale e scientifico, e viene da un'importante tradizione di studi di Storia delle religioni, maturata negli Stati Uniti con illustri esponenti quali Mircea Eliade, Ioan Culianu e Lawrence Sullivan, attuale curatore generale della collana. In Italia, nonostante la presenza di studi tra teologia cristiana ed etica ambientale, dobbiamo registrare invece una scarsità di pubblicazioni che si muovano su un binario extrateologico, secondo una metodologia che apra, come fa la pubblicazione appena citata, all'antropologia religiosa. Un'eccezione è rappresentata in questo senso dalle più recenti ricerche svolte in questo campo da uno dei padri dell'antropologia religiosa italiana, Vittorio Lanternari, che

⁴ Per un elenco completo delle pubblicazioni di questa collana è possibile consultare il sito della Harvard University Press: <http://www.hup.harvard.edu/results-list.php?collection=1057>

nel 2003 dava alle stampe un lavoro intitolato *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*⁵ in cui l'autore pone le basi per un nuovo settore di ricerca antropologica, dedicato allo studio specifico dei «rapporti pensati e praticati nei comportamenti delle società e culture umane verso la natura nei suoi molteplici aspetti: vegetali, animali, geofisici, paesaggistici, ecc»⁶.

Del tutto assenti nel nostro Paese,⁷ comunque, ci risultano gli studi dedicati ai rapporti tra l'ecologia e le tradizioni religiose non cristiane che, come il buddismo, l'induismo o l'islam, vedono oggi una crescente diffusione in Occidente. Il presente lavoro si colloca appunto in questa lacuna e prende in esame, in particolare, alcune proposte di etica ambientale buddista maturate a partire dall'incontro tra questa antica religione, nata duemilacinquecento anni fa nell'alveo della spiritualità indiana, e la modernità occidentale.

L'emergere di un'etica ambientale buddista rappresenta, a nostro avviso, un fenomeno culturale interessante e importante sia per la comprensione delle dinamiche dei processi di inculturazione di questa religione in Occidente, sia per una più profonda valutazione del ruolo della religione nella società contemporanea.

Come cercheremo di mostrare, le tappe della inculturazione buddista dell'Occidente si sovrappongono e s'intrecciano con l'emergere, sempre in quella parte di mondo che chiamiamo "Ovest", di problemi e contraddizioni cui la nostra cultura non sembra essere in grado di offrire soluzioni. Si moltiplicano le "crisi" e, tra queste, quella ambientale pone l'uomo occidentale di fronte al rischio della sua autodistruzione in quanto specie. Con questo bagaglio di inquietudini e paure, egli si apre a nuove dimensioni della ricerca religiosa. E certamente il buddismo, pur rappresentando un fenomeno numericamente marginale in Occidente, costituisce uno degli approdi più frequentati da chi, anche nel pieno della modernità occidentale, intraprende tale ricerca.

Nello specifico, allora, con il presente lavoro ci proponiamo di delineare una possibile risposta ai seguenti quesiti: esiste un'etica ambientale nel buddismo? Se sì, quali sono i suoi tratti essenziali? Esiste una qualche relazione di influenza tra questa morale e il pensiero ecologista occidentale contemporaneo? In quali autori esso si manifesta e come? Cosa ci rivela quest'intreccio sull'inculturazione buddista dell'Occidente?

Nell'affrontare tali quesiti ci siamo dati una specifica prospettiva epistemologica e metodologica. Dal punto di vista epistemologico, si tratta di considerare il buddismo come fenomeno religioso indagato soprattutto nella sua dimensione socio-culturale, in quanto cultura religiosa e fenomeno sociale. Si tratta quindi di un punto di vista esterno, antropologico e sociologico, rivolto, cioè, allo studio di ciò che, di questa tradizione religiosa, è rappresentazione simbolica e struttura etico-morale dei comportamenti individuali e collettivi. Si riconosce, dunque, che gli universi religiosi si manifestano concretamente in sistemi simbolici la cui struttura e le cui funzioni non sono indipendenti dalle condizioni storiche, sociali e culturali in cui quei sistemi si sviluppano. È una prospettiva che chiama in causa una metodologia che utilizza sia gli strumenti dell'analisi strutturale, necessaria per poter riconoscere i tratti costitutivi, strutturali appunto, di un universo religioso, sia i metodi dell'indagine storica che colloca tale universo in un'ottica globale e dinamista, in relazione, cioè, alle dinamiche socio-culturali complessive di un dato periodo storico.

Un secondo avvertimento metodologico va fatto circa il criterio che ci siamo dati nell'affrontare la molteplicità delle forme in cui attualmente il buddismo si presenta in Occidente. Il buddismo, infatti, non esiste. Ossia non esiste come realtà omogenea, normalizzata e definita in maniera univoca, ma solo nella forma di differenti scuole, tradizioni, insegnamenti, lignaggi, ciascuno dei quali legato a determinate dottrine e pratiche, sebbene essi facciano riferimento a un

⁵ Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo, 2003.

⁶ *Ivi*, p. 11.

⁷ Un'eccezione, in questo caso, è costituita da due saggi di Paolo Vicentini: "L'etica buddista come ecologia profonda", *Dharma*, III, 5, 2001, e "I fraintendimenti dell'ecologia profonda nel quadro dell'etica ambientale contemporanea", 2006, <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=ecofilosofia#103>

insegnamento che per direzione e struttura, anche etica, appare comune.

Avremo cura, allora, di chiarire nel primo capitolo qual è il particolare modo in cui in questa tradizione deve essere inteso il concetto di “etica”. Questo però non sarà possibile senza prima mettere a fuoco lo sfondo, cioè senza costruire una descrizione minima dei tratti essenziali della religione nella quale quell’etica è maturata. Cercheremo di comprendere se e in che senso i semi di un’etica ambientale possano essere rintracciati già nel buddismo delle origini. Vedremo anche in che modo questi semi maturano nell’ambito del buddismo *Mahāhāyana*, assumendo la forma di una vera e propria “ecofilia”.

Nella seconda parte del lavoro ci concentreremo sugli autori orientali e occidentali che hanno avuto un ruolo di “mediatori” nell’incontro tra il buddismo e la modernità occidentale e sulle prospettive di etica ambientale da essi sviluppati. In questo caso il “buddismo” sarà, di volta in volta, quello della particolare tradizione che ciascun autore considera tra le proprie fonti. Maggior spazio sarà dato, dunque, a quelle tradizioni buddiste che hanno avuto un ruolo da protagonista, sino ad ora, nel processo di inculturazione dell’Occidente, in particolare nel trasmettere nuove capacità di visuale sul tema del rapporto uomo-ambiente.

Nel secondo capitolo, in particolare, focalizzeremo l’attenzione su un luogo nevralgico dell’incontro tra la cultura buddista orientale e quella filosofica e scientifica occidentale: la scuola filosofica di Kyōto. Esamineremo in particolare la critica condotta da due dei principali esponenti di questa scuola, Kitarō Nishida e Keiji Nishitani, agli eccessi e alle degenerazioni della cultura moderna, e vedremo come questi autori edificano il loro pensiero e le loro proposte etiche rilanciando il ruolo del buddismo nel creare la base filosofica per un’esistenza individuale totale e vivida, che a sua volta serve da base per una nuova esistenza sociale, per il progresso della cultura umana e per un superamento degli eccessi dell’età moderna.

Infine, nell’ultimo capitolo, prenderemo in esame il pensiero di tre diversi autori che hanno prevalentemente indirizzato la loro opera a un pubblico occidentale: Arne Naess, Gary Snyder e Thich Nhat Hanh. Essi esemplificano tre diverse modalità di ricezione del buddismo in Occidente sul piano dell’etica ambientale: Arne Naess edifica la sua ecosofia attraverso un tentativo di confronto con il buddismo sul piano essenzialmente intellettuale; Gary Snyder utilizza il buddismo zen per ripensare e rifondare un modello sostenibile di relazione dell’uomo con l’ambiente naturale; Thich Nhat Hanh, infine, intende la pratica buddista come strumento concreto e quotidiano di trasformazione del mondo.