

Tratto dalla registrazione (parte IV) all'indirizzo

<http://www.bukkaidojo.it/?p=506>

T. Monti

Ho trovato molto interessante e stimolante il discorso di Forzani, ma una cosa che mi viene da contestare è la sua prima definizione di laicità, perché davvero una definizione di quel genere, che contrappone la laicità alla religione, farebbe di fatto coincidere la concezione di laicità con l'ateismo: il che non può essere.

Esistono dei laici che non sono atei e degli atei che non sono laici. Parlando di stati, un esempio semplice per intenderci è quello dell'Unione Sovietica, che era certamente uno stato ateo (che anzi postulava l'ateismo di stato), ma non era per nulla uno stato laico; al contrario, se esisteva uno stato clericale, uno stato-chiesa che elevava il marxismo-leninismo a filosofia-religione ufficiale, quello era proprio l'Unione Sovietica.

Rispetto alle definizioni di laicità date da Forzani, si tratterebbe poi di distinguere fra tre interpretazioni possibili di laicità, che non sono in contrasto fra di loro, anzi la prima concezione costituisce il prerequisito della seconda ed entrambe rappresentano la premessa per la terza: la laicità metodologico-procedurale, cioè la laicità intesa come metodo tollerante di coesistenza pacifica delle diverse etiche possibili e come procedura consensuale di decisione nello spazio pubblico, che escluda riferimenti ad autorità esterne superiori; e ancora, la laicità individuale, intesa come etica laica o, se vogliamo, il cosiddetto laicismo, termine che viene usato dalla Chiesa cattolica come un insulto, ma rappresenta invece semplicemente la concezione della laicità rispetto all'individuo, che al di là delle eventuali appartenenze religiose individuali, prescinde da qualsiasi riferimento al divino ed al metafisico, fondata sui principi dell'autonomia individuale, libera e responsabile e dell'autodeterminazione, un'etica nella quale si possono riconoscere credenti, non credenti e diversamente credenti; infine, la concezione della laicità che riguarda le istituzioni, ovvero la laicità intesa come neutralità dello Stato, fondata sulla separazione giuridica fra stato e religioni, che si oppone sia allo stato etico, che a quello confessionale, che dello stato etico costituisce una specificazione.

Pertanto, quella prima definizione di Forzani è davvero una definizione molto rozza di laicità, che credo non soddisfi nessuno, se non un ateo militante; ma, per dire, io stesso individualmente non mi ritengo ateo, bensì agnostico, e non mi posso quindi riconoscere nella definizione che faccia coincidere la laicità con l'ateismo.

Nell'atteggiamento culturale individuale del laico vi può essere poi una doppia e diversa concezione ed il bello della laicità è anche quello dell'estrema variegatazza dei modi di intenderla. Uno dei modi possibili di essere individualmente laici è quello di assumere come paradigma filosofico il dubbio metodologico, il che non vuol dire essere scettici, non credere in nulla, essere nichilisti, avere un deserto valoriale ecc., bensì far proprio il dubbio metodologico come ansia di ricerca delle molteplici verità relative, sapendo che la verità assoluta non si raggiungerà mai e che, anzi e per fortuna, forse essa non esiste neppure. In questo atteggiamento vi può essere un richiamo all'epistemologia della scienza (ad esempio in Popper), che fonda un metodo filosofico ed anche scientifico, in quanto procede alla ricerca della verità attraverso successivi tentativi per prove ed errori: la verità è pertanto, per propria natura, sempre provvisoria, criticabile, confutabile e falsificabile.

Esistono tuttavia anche persone individualmente di cultura ed etica laiche che sono convinte di raggiungere un proprio punto di verità, per se stessi ritenuto perfino assoluto, ma tuttavia non lo assolutizzano per gli altri, né tantomeno agli altri intendono imporlo, e dunque, alla fine, assumono anch'essi l'etica del relativismo, un altro termine che viene usato come un insulto dalla Chiesa

cattolica, ma che invece, inteso nel modo corretto, ovvero come contrario dell'assolutismo, costituisce la premessa dell'atteggiamento filosofico laico e liberale: un esempio clamoroso di questa concezione della laicità è Giordano Bruno, il quale si lascia bruciare vivo per difendere la propria idea verità, ma si guarderebbe bene dal volerla far assumere come verità pubblica.

La laicità, come dicevo all'inizio, non ha nulla da obiettare a chi ritenga di avere raggiunto una propria concezione della verità, anche religiosa: la condizione fondamentale, l'unico vero discrimine, è che non si pretenda con ciò di imporla a tutti, in forza di leggi dello stato. A quel punto saremmo in una dimensione confessionalista, clericale, fondamentalista, integralista, certamente non compatibile con la laicità intesa sia come metodo e procedura, sia come neutralità delle istituzioni.

E da questo punto di vista, da perfetto profano di buddhismo zen, che come tale ha ascoltato con attenzione le cose che ci raccontava Forzani, mi sembra poterci essere una buona compatibilità con una concezione buddhista di questo tipo, che è una concezione laica come quella qui oggi prospettata.

Un'altra questione che ho colto e sulla quale mi permetto di avere un'opinione diversa, è la cosiddetta "difficoltà di dissociazione del proprio essere" quando Forzani affermava 'si vive in maniera totale il proprio essere buddhisti, il proprio essere zen', essendo il buddhismo sia religione che laicità, sottolineando la difficoltà di separare le sfere tra il proprio modo di essere religiosi ed il proprio modo di essere se stessi e laici, come se fossimo uomini a corrente alternata. Io non credo ci sia contraddizione tra il fatto di vivere con estrema, totale intensità il proprio modo di essere religioso (e in questo può esistere una separazione che non diventi schizofrenica) ed il proprio essere laico, ossia il non voler imporre il proprio punto di vista agli altri.

Ad esempio, in alcune branche del cristianesimo, quali il Valdismo, esiste ed è praticato un modo straordinariamente, completamente vissuto di essere religiosi (molto più intensamente dei cattolici), ma di essere al tempo stesso straordinariamente laici, senza per questo diventare schizofrenici rispetto a se stessi ed alla propria concezione della vita, proprio perché si è assunta la separazione dei piani. Individualmente il valdese è assolutamente religioso ed egli ritiene il suo rapporto con Dio totale ed esclusivo, ma questa sua consapevolezza di essere fortemente credente, con una fede convintamente vissuta e praticata, gli consente ed in qualche modo lo induce a separare il piano della fede da quello della laicità e non lo obbliga come invece spesso succede per i cattolici, a voler imporre la propria verità religiosa in forza di leggi civili, con ciò mischiando impropriamente i piani.

Il che dimostra, una volta di più, che si può essere al tempo stesso profondamente religiosi e rigorosamente laici.

J. Forzani.

Per quel che attiene al nostro discorso non ritengo che la questione interessante abbia a che fare con l'ateismo piuttosto che con il teismo, quindi non ho certo inteso dire che laico sia in qualche modo un equivalente di ateo: la posizione atea è una posizione di credenza al negativo. Ai miei occhi credere che Dio non ci sia equivale a credere che ci sia, non ci vedo nessuna differenza dal punto di vista del rapporto con la fede che a me interessa. Un rapporto non condizionato da ciò che credo o non credo, ma che anzi mi situa su un altro piano rispetto alla dialettica credere/non credere, un piano in cui il senso della mia vita non è dato da mio aderire o meno a un credo ma dal trovare, nell'esperienza del vivere, le motivazioni per dare alla mia vita direzione e forma.

Mi sembra di notare, in quello che lei diceva, che viene dato per implicito qualche cosa che io invece cercherei di mettere in discussione, vale a dire proprio una concezione della religione come credenza. Invece, quello che Paolo (*Sacchi nella premessa, non registrata. Ndr*) chiamava una religiosità nel vivere quotidiano, nel vivere la mia vita, non è l'espressione di un credo; quindi non accoglierei come definizione finale l'affermazione che la religione è la credenza nella trascendenza, in un Dio dichiarato, conclamato come esistente. Questo modo di intendere è una limitazione di quello che invece credo che sia l'atteggiamento religioso. E che continuo a chiamare in questi

termini, perchè non vedo motivo per cui il copyright della parola religione debba essere nelle mani delle cosiddette religioni del libro, o abramitiche che dir si voglia. Mi rendo conto come in Italia ci sia una sensibilità particolare riguardo a una certa terminologia. Io abitualmente vivo in Francia e noto che lì questo problema, si pone meno: banalizzando un po', ma neanche troppo, non capita mai in Francia che se il Papa si soffia il naso questa diventi una notizia del telegiornale francese, mentre qui sì, può essere addirittura la seconda notizia, quindi mi rendo conto che il problema è cogente. Però cerchiamo, questa sera di non limitarci alla nostra sensibilità esulcerata. Non diamo ancora una volta ai cattolici quello che non gli spetta, il monopolio della religione, per di più amministrata per via istituzionale. Tra l'altro poi il cattolico "vero", nel senso del cristiano cattolico che sente e vive la sua religiosità come impegno personale, probabilmente questa pretesa della gerarchia di incarnare la verità la sente a sua volta come una usurpazione. Già, lei poneva anche il problema della verità. Penso che anche questo sia un modo di porre il problema tipicamente occidentale. Da che punto di vista lo dico? Ovviamente io sono un occidentale, per cui non intendo fare come se non lo fossi, non voglio e non posso fare la parte dell'orientale. Nello stesso tempo, le mie frequentazioni e storie di vita personali, i miei studi e inclinazioni mi hanno portato e mi portano a contatto col pensiero orientale, dove non trovo il problema della verità posto nei termini in cui se lo pone, in prevalenza, l'occidente. Certo, il problema della verità se lo pongono tutti, è il modo di porsi che cambia, in termini di ermeneutica, di linguaggio, di aspettativa. L'atteggiamento che, generalizzando, possiamo comunque chiamare in senso lato "orientale" rifugge da alcune modalità con cui per secoli se quel problema se lo è posto l'occidente: di sicuro, per le culture dell'oriente, è insensato e persino ridicolo pensare che la verità possa essere appannaggio di qualcuno, di qualche istituzione, di una parte esclusiva, fosse anche una concezione di Dio. Perché la verità, se è "qualcosa", è "qualcosa" che ci sfugge, non è una definizione o un concetto limitabile, semmai è una indicazione di riferimento, una ricerca, un andare verso; ma tutte le volte che si concretizza in un contenuto particolare, la si è già smarrita. Questo atteggiamento nella sensibilità orientale è diffuso è uniforme. Il che non impedisce che vi siano anche in oriente forme di integralismo, esempi di fondamentalismo induista, buddista e quant'altro. Si trova sempre il modo di recuperare il peggio. Però credo che il buddismo, per come è strutturato e si autocomprende, possa dare alla discussione un contributo specifico, che consiste nel non restare intrappolati nella solita dialettica "credente - non credente" "religioso - laico" presentando un altro punto di vista. Non chiamiamolo religioso, non chiamiamolo laico: è però un modo sul quale ci si gioca la vita. Per questo ho parlato di totalità, non perché mi fornisce la spiegazione che tutto risolve, ma perché implica la mia partecipazione totale, comporta che quella modalità sia il gioco della mia intera vita. Arriverei a dire che siamo al di là della ricerca di senso. Infatti, sia che si usi il dubbio come metodologia di ricerca, sia che ci si affidi alla la fede, il senso non è mai definitivo. Non si tratta dunque di entrare in possesso del senso, di arrivare come meta alla conquista del senso ultimo. E' appropriato che il buddismo si definisca come via, si riconosca come via, che implichi la meta, ma non come la meta. Nella terminologia orientale quello che noi abbiamo chiamato religione è inteso come via, come multiforme via, che conduce, che trae alla ricerca. Il che può rappresentare un contributo anche linguistico. Una delle necessarie sfide che attendono il buddismo europeo è l'opera di decinesizzazione o de-giapponesizzazione del linguaggio buddista verso la creazione di un linguaggio buddista europeo. So bene che un linguaggio non si inventa dal niente né a tavolino, non si tratta di inventare un esperanto buddista, ma di dire la via buddista con linguaggio nostro, usando anche i termini consoni al nostro modo di esprimerci, come ad esempio la parola religione o laico a noi così familiare, ma in senso diverso, con uno spessore differente e da un differente un punto di vista diverso. Questo può essere uno dei contributi del buddismo alla discussione. (14.30)

Pubblico.

Volevo chiedere: quanto affermato in merito al buddismo, specificando che ci si riferisca al buddismo zen, è valido anche nel caso del buddismo tibetano, della tradizione theravada, degli altri, oppure è specifico del b. zen?

J. Forzani.

Sarebbe facile cedere alla tentazione di risponderle che dovrebbe chiederlo a un tibetano o a un theravada, ma forse sarebbe anche un po' l'ipocrita. Io credo di sì. Il Chan, in Cina, ha escogitato (perché si tratta evidentemente della ricostruzione, più o meno intenzionale, di una mitologia, e non di storia storiografica) questa catena di trasmissione maestro-discepolo per rivendicare un rapporto essenziale diretto con lo spirito originario del buddismo; come un cristiano che dicesse "con tutto il rispetto, però non ritengo che la gerarchia vaticana incarni in maniera definitiva ed indiscutibile lo spirito di Gesù Cristo, mi rifaccio al vangelo perché è nel vangelo e tramite il vangelo che incontro Cristo e in questo modo apro quella possibilità, centrale nell'esperienza religiosa cristiana, che S. Paolo descrive con le parole 'non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me' ". Un movimento dello spirito e un atto della volontà che rappresenta un'apertura totale, gratuita, che non vuole mettere le mani su nessun risultato bensì spalancare la possibilità di andare oltre se stessi. Il che non impedisce che questa affermazione di fede sia poi talvolta diventata la base, il fondamento dell'atteggiamento opposto, cioè la volontà di creare una gerarchia che detenga e custodisca quel libero spirito di Cristo.

Il Chan e poi lo Zen hanno utilizzato questo particolare modo per rivendicare – rivendicare è una parola, inadatta, troppo sindacale – per testimoniare la necessità, per un'esperienza religiosa, di incarnare lo spirito originario (in questo caso) del buddismo. Senz'altro le altre tradizioni buddiste fanno la stessa cosa a modo loro, sennò non avrebbe senso definirsi buddisti. Ma questa che sembra una soluzione diviene, paradossalmente, il problema: perché la rivendicazione (in questo caso credo ci stia il termine) della genuinità dell'ispirazione che si trasmette inalterata di generazione in generazione, diventa autocertificazione di autenticità e dichiarazione di esclusività. Questa è una delle cause della difficoltà di dialogo fra le religioni, soprattutto, da noi, con una certa forma mentis della gerarchia della chiesa cattolica. Emblematica a tal proposito una recente dichiarazione del card. Bertone: ha detto che le decisioni riguardanti questioni di fede e di dottrina non si possono prendere a maggioranza, democraticamente, perché il potere religioso è un potere assoluto e indiscutibile, non può stabilito quantitativamente con criteri maggioritari. L'affermazione ha una sua coerenza biunivoca. Se il Papa è il vicario di Cristo, è lui che detiene lo spirito di Cristo e se ne fa interprete; rivendica il collegamento diretto con lo spirito originario della propria religiosità, se ne fa il portatore esclusivo e lo trasforma da potere religioso in potere politico, facendo di una vocazione totale l'occasione dell'esercizio di un dominio totalitario.

Quindi lo facciamo tutti, in un certo senso. Il problema è come lo facciamo: se io alla domanda da lei posta, se anche le altre tradizioni buddista esprimono questo filo diretto con l'esperienza originaria, io avessi risposto 'no, solo lo zen! gli altri no!', che è una diffusa tentazione, sarei caduto nel totalitarismo. Qui lo spirito laico mi viene in aiuto. Provo a descrivere come vedo questa questione. La mia ricerca, che è una continua ricerca e una continua verifica di come devo continuare a cercare (quello che infatti io posso realmente constatare sono molto più i miei limiti che le mie acquisizioni) la mia ricerca, dicevo, si basa su questo, sul fatto che essa vive attraverso la mia vita, la via che percorro diventa viva tramite la mia vita, e nello stesso tempo fa sì che la mia vita viva, dia vita alla mia vita: questo è lo spirito originario cui do testimonianza. Ma non potrò mai essere sicuro di farlo "nel modo giusto" e non ci sarà mai una istituzione che me lo possa certificare, e non ci sarà mai un altro, né un papa né un maestro, a potermi dire una volta per tutte: 'sì, è così'. Quello che io verifico non è la certezza di essere al sicuro, ma di dover continuare la mia ricerca, perché essa è garanzia della "giustizia" della mia vita. Di questo atteggiamento nessuno ha l'esclusiva, e dunque non posso che sperare che ognuno faccia così.

Semplicemente, a me corrisponde il modo che lo Zen mi propone, che fin dall'inizio mi ha attratto e convinto, anche per circostanze specifiche della mia vita. Questo modo, chiamiamolo Zen, di porre la questione è risultato per me convincente, per cui mi sono fatto coinvolgere, mentre il modo tibetano posso capirlo ma non mi attrae più di tanto, anche per circostanze contingenti della mia esperienza, così come non mi attraggono altri modi. Non voglio con questo fare di ogni erba un

fascio perché, dicevo prima, ogni religione ha una sua specificità e certo non si può dire che una vale l'altra; il buddismo mi richiama perché si occupa di un problema che per me è centrale ed è per questo che sono buddista. Forse se avessi avuto uno spirito di ricerca della trascendenza, se il sogno spirituale della mia vita fosse l'incontro con Dio, sarei cristiano. Ma così non è: mi sono accorto ad un certo momento che non è quello il mio sogno. Penso che ogni tradizione, ogni forma di spiritualità autentica abbia il suo modo di esprimere questa istanza e poi di dirla con il suo particolare linguaggio.

P. Sacchi.

Volevo provare a fare un parallelismo: Tullio Monti mi pare dicesse che la laicità è sostanzialmente un metodo; e io concordo. Ma direi che in un certo senso anche il buddismo è semplicemente un metodo: perché quale è il metodo del buddismo? innanzi tutto l'osservazione e la messa a fuoco, attraverso l'osservazione la catalogazione e l'analisi, del problema fondamentale; cioè la sofferenza. O meglio, più che la sofferenza il disagio – perché in realtà la traduzione corretta della parola *dukkha*, che è la parola centrale del problema, è 'disagio' più che sofferenza. Allora in questo senso anche il buddismo è un metodo, ed anche il buddismo è un metodo che si alimenta col dubbio, perché senza il dubbio secondo me non si procede assolutamente sulla via buddista.

J. Forzani.

La questione si fa spinosa. In precedenza ho parlato di atto di fede e vorrei tornare un momento a questo argomento, cui tengo molto. Ho notato che nessuno ha rilevato la cosa e lo capisco perché "fede" è un'altra di quelle parole che non ha buona nomea oggi e spesso mi sconsigliano di usarla, io invece mi incaponisco, perché sono testardo e voglio continuare ad usarla. Ora, la fede di solito è considerata come l'antitesi del dubbio. La *Lettera agli Ebrei* per esempio dice "La fede è il fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono" (11,1)

Il dubbio è un metodo, su questo sono perfettamente d'accordo, è un metodo che può tra l'altro anche essere indotto, e anzi che a volte deve esserlo: tutte le volte che io credo di aver raggiunto la certezza in termini di acquisizione intellettuale o spirituale, o che mi sento di rivendicare una mia superiorità verso chi non ha a disposizione una pratica religiosa come ho io, devo come mio lavoro, come mio lavoro religioso, stimolare il dubbio, proprio là, soprattutto là dove verrebbe meno e vorrei appoggiarmi su certezze più o meno convenzionali.

Però questo dubbio riposa, se così posso dire, su una specie di atto di fede che non è espresso in alcun modo, che non è un credo: ogni ricerca autentica non può che riposare su una sorta di atto di fede. Del resto se non ci fosse un atto di fede inespresso che senso ha cercare, che senso ha dubitare? Di che cosa? Ho letto di recente, preparando questo incontro, una definizione interessante della parola religione, in un libricino edito in Francia "Le Religieux après la religion" – "Il Religioso dopo la religione" (religioso nel senso di religiosità, non di persona religiosa), un dialogo fra due intellettuali conosciuti in Francia, in cui uno dei due afferma che, oltre a una definizione storica e ad una politica di religione, ce n'è una terza che "si situa su un piano non più storico e politico, ma filosofico e metafisico: il religioso, semplicemente, se oso dirlo, come discorso che verte sul legame fra il finito e l'infinito, fra il relativo e l'assoluto, con un problema centrale: la questione della finitudine o, per parlar chiaro, della morte".

Ecco. Se in qualche modo io penso, sono convinto o addirittura affermo in maniera categorica che la morte è non soltanto la fine di me, ma è la fine della fine e quindi il rapporto con la morte non è un rapporto che dà senso alla vita ma è un rapporto che anzi toglie senso alla vita – era meglio non essere nati secondo l'affermazione di Sileno nell'atmosfera pre-filosofica greca – che bisogno c'è del dubbio? Che bisogno c'è della ricerca? Se c'è invece, non il credere in qualche cosa, ma un atto di fede nell'esserci, (lo chiamo così perché non ho altre parole per dirlo), da lì allora nasce la ricerca, nasce il dubbio, nasce tutto quanto ed anche eventualmente lo smarrimento di non trovare. Ma per parlare di disagio bisogna che il rapporto con la morte sia un rapporto in qualche modo problematico. Con questo intendo un rapporto che dà adito alla possibilità che si tratti di un

problema in qualche modo risolvibile, quale che sia il significato che questa apertura viene ad avere. Insomma, l'apertura alla possibilità che la domanda abbia un senso, anche fosse semplicemente quello di togliere semplicemente il punto interrogativo. Perché esisto(?). Senza questo atto di fede, e lo chiamo atto perché è una cosa concreta, neanche il dubbio secondo me ha senso.

P. Sacchi.

Quindi il dubbio possiamo tenerlo confinato nell'ambito del metodo?!

J. Forzani.

Forse, se proprio vogliamo dire ancora qualcosa, possiamo anche dire che da questo punto di vista non resta che il metodo, il come piuttosto del perché.

Pubblico.

A me pare che i conti così non tornino: da un lato si afferma che c'è una soluzione al problema del disagio, di *dukkha*, e dall'altro si dice che è tutto da verificare, lasciando aperta la possibilità che la soluzione non ci sia.

J. Forzani.

Infatti, non ho remore a dirle che non tornano neanche a me: questi sono solo tentativi di dire qualche cosa, che non vuol però dire che parliamo a vanvera. Tocchiamo qui da una parte la forza del buddhismo, dall'altra quella che chiamerei, se non la debolezza, una specie di ambiguità espressiva del buddhismo, che storicamente ha lasciato spazio in vari casi alle cose peggiori. Infatti il buddhismo, che è considerato, a buon diritto una religione, una religiosità etica e pacifica, è stato anche, nell'arco della storia, usato come ideologia per le peggiori cose. Certo, il buddhismo non ha mai fatto le crociate, ma questo penso dipenda più dalla mentalità orientale per la quale la religione può essere un mezzo per la conquista o un suo effetto collaterale ma non lo scopo, che non dalla superiore "bontà" intrinseca del buddhismo nel suo manifestarsi nella nostra vita e nella storia.

Metodologicamente parlando, c'è un continuo spostarsi tutte le volte che si cerca di afferrare qualcosa concettualmente, perché l'acquisizione intellettuale non è mai definitiva né definitivamente esaustiva. Questa convinzione trova il proprio fondamento in una comprensione della realtà sintetizzata da un concetto, che in occidente non è in uso o si usa poco e in un altro senso: il concetto di vuoto. Questo però apre un discorso molto molto complesso che non voglio affrontare in maniera banale. Mi arrischio qui a una sintesi estrema. Cosa si intenda con *dukkha*, il disagio che è la molla che spinge alla ricerca, il rendersi conto della finitudine, della caducità, della transitorietà, dell'inconsistenza di qualunque fenomeno, è espresso in forma allegorica nella ricostruzione della storia della vita di Buddha. La scelta di Buddha di abbandonare la casa, di andare via, di cercare la soluzione non avviene nel momento di un lutto, avviene nel momento della nascita del primo figlio: al momento della conferma, del trionfo della vita, Buddha ne vede l'inconsistenza, lascia tutto e va in cerca.

Quindi *dukkha* non è sofferenza nel senso di malessere – 'ora sto male ma poi starò bene' – è qualcosa che abbraccia tutto, che nasce dalla profonda consapevolezza che tutto ciò che nasce perisce, tutto ciò che comincia finisce. Tutto, tutto, anche le chiese prima o poi finiscono. E mettendosi sul cammino, riconoscendo questo come una verità e mettendosi in cammino, Buddha dove trova la soluzione? La trova nella vacuità dei fenomeni, nell'insostanzialità che è il carattere definitivo e comune di ogni fenomeno, anche di quell'io che guarda le cose, che cerca un punto di appoggio, che si riconosce come specchio della realtà, e che a sua volta non è che un fenomeno vuoto, transitorio, inafferrabile. Il vuoto che si specchia nel vuoto, e allora che c'è da temere? Non c'è di che aver paura.

E' qui che l'atto di fede diventa poi proposta di vita; la scelta non è quella di lasciare il mondo per un altrove che non c'è, ma di ritornare, essere presenti in questo mondo fatto di inconsistenza, a

testimoniare con il proprio modo d'essere, comunque sia, indipendentemente quindi dalle circostanze in cui ci si trova, che alla fin fine non c'è da aver paura. Ma questo 'non c'è da aver paura' non è basato su una escatologia, sulla promessa, sulla certezza di un approdo da raggiungere e raggiungibile, o per grazia o per merito. E' verificabile solo nel proprio modo di vivere momento per momento. Non è verità perché l'ha rivelata Buddha, non è vero perché lo trovo scritto da qualche parte, non è vero perché è dottrina; anzi, tutte le volte che io cerco di codificare, di sintetizzare in dottrina, poi devo negare ciò che ho affermato, perché anche quell'affermazione è un fenomeno vuoto, inconsistente e mutevole. La vuotezza in questa accezione non è assenza di realtà né privazione di senso, anzi è il vero volto e la vera natura di ogni cosa, che si esprime come onniformità (tutte le forme possibili) e dunque in nessuna forma particolare sintetizzabile. Questo è ciò che io esperimento all'interno della mia esperienza di vita. Ci sono testi buddisti che arrivano esplicitamente a dire che colui che si definisce buddista non è, proprio per questo suo così definirsi, buddista.

Tutto l'opposto, in un certo senso, dell'affermazione crociana "non possiamo non dirci cristiani". Croce intendeva, perché viviamo in un paese intriso di cristianesimo, siamo stati battezzati appena nati ecc. Ma non è questo essere cristiani! Così come "fare" zen non è zen – per questo dicevo la vera pratica non è una pratica - Se dico 'il fatto che faccio zazen, mi rado la testa, sono un monaco, mi presento qui in un certo modo, questo certifica il mio essere buddista', dovrebbe esserci un buon amico che mi dice 'guarda che questo non ha nulla a che fare col buddismo, perché non è quello, non c'è mai un ubi consistam, un qualche cosa su cui poggiare i piedi'.

E' evidente che poi, quando devo dire qualche cosa, cerco delle parole, uso delle parole, e una persona attenta troverà delle contraddizioni, qualcosa che è stato detto viene poco dopo negato. Me lo farà notare e questo sarà per me un ulteriore elemento di riflessione, un invito a riposizionarmi, magari, ma non qualcosa che inficia questo modo di procedere.

Sono risposte che non rispondono, lo so benissimo. Forse più che il dubbio, la nostra vera sfida è la frustrazione nel porsi domande sapendo che nessuna risposta risponderà, e quindi che la cosa necessaria è riposizionarsi continuamente nei confronti della domanda, senza che questo diventi una angoscia. E' un continuo gioco, prima di tutto con se stessi e poi può servire anche la cooperazione di persone amiche che ci aiutano nel momento in cui crediamo davvero invece di aver afferrato qualcosa di sostanziale. Comunque sia, l'ultima cosa che voglio, è convincervi a diventare buddisti...

#### D. Strumia

Volevo fare una affermazione ed una domanda. Buddha Sakyamuni morente ha raccomandato ai suoi discepoli di non fare di lui un oggetto di fede, di non eleggerlo a modello universalmente riconosciuto. In più ha detto anche di evitare di porre eccessiva fede nelle sacre scritture anche quelle che riportassero le sue parole.

Contemporaneamente ha detto, ciascuno di voi quindi sia lampada a se stesso. Io sono 40 anni che pratico zazen, sono 40 anni che mi chiedo come faccio ad essere lampada a me stesso senza rischiare in continuazione di cadere in quella che potrebbe essere la mala interpretazione della pratica, e quindi fare della mia pratica un modo di essere ego-centrato. Chiedo a J. di darmi una risposta...

#### J. Forzani.

L'autoreferenzialità - chiamiamola così - è secondo me, insieme alla gregarietà, uno dei due grandi punti deboli del buddismo.

Laicamente parlando, consideriamo in questo caso il buddismo come fatto storico e come una dottrina, perché anche il fatto di dire 'non fate di me un oggetto di fede' può essere una affermazione in qualche modo dottrinale. C'è chi sostiene che il Buddha non ha mai detto neanche una parola, dunque neanche quelle parole lì, pensando di evitare il problema alla sorgente: ma anche così il problema non si elimina. Io credo che qua si ritorni veramente a una semplicità

radicale, che toglie via tutti i 40 anni di pratica tuoi e miei e via discorrendo, nel senso che se io mantengo un barlume di lucidità, e anche di buon senso, questo mi fa sempre dubitare di poter essere veramente luce a me stesso: nel momento stesso in cui so che nessun altro all'infuori di me mi può fare più che tanta luce. Per un semplicissimo fatto: io posso dare la vita per un altro ma non posso morire la morte di un altro; io posso condividere la vita di un'altra persona ma non posso vivere nemmeno una frazione di secondo della vita di un altro. Questa è una visione che ti confina momentaneamente nella tua solità o solitudine. Chi mi dovrebbe fare luce se non me la faccio io? D'altra parte, tutto dipende da come intendo quell'io che mi deve fare luce: questo rischia di essere un riferimento autoreferenziale. Ci sono, secondo me, nella mia vita infiniti segnali che lo dicono; magari non li voglio sentire, magari è un amico, magari è una persona che conosco, magari è una persona con cui vivo che mi relativizza, ma ci sono infiniti segnali che mi fanno capire se la mia è una deriva egocentrica o se invece veramente mi rimetto in gioco e mi metto in discussione di nuovo.

Questo credo sia qualche cosa di veramente laico. Ascoltare quello che mi dice la realtà, quello che mi dice la mia stessa vita. Le cose che non voglio ascoltare, beh, spesso e volentieri lì c'è sotto qualcosa. Credo che questa sia l'occasione di scoprire che non essere egocentrici vuol dire che questa solità radicale è condivisa da ciascuno e da tutti e quindi è lì che io incontro gli altri. E' un paradosso, che io incontro l'altro nella mia e sua solitudine, ma credo sia proprio così. E' su questo terreno che avviene l'incontro e qui io posso, direi devo, ascoltare l'altro che non sono io. Questo è il senso della comunità, e non solo della comunità buddista.

C'è un'altra cosa che dice Buddha, secondo tradizione. Il primo sermone, a Varanasi, inizia con l'invito a evitare gli estremi, l'estremo della ricerca del piacere, della soddisfazione dei desideri e dei sensi, e l'estremo della rinuncia alla vita, della mortificazione. Non è possibile astrarsi, alienarsi dal mondo, dalla relazione, non fosse per il fatto che comunque c'è una compagnia dalla quale non ci libereremo mai, ed è la compagnia di me stesso. Io viaggio con me, anche o soprattutto quando sono solo. La solità di cui parlo non è assenza di compagnia. E' compagnia fra solitari, fra persone che riconoscono la propria condizione di solità, e sanno anche che nessuno è autosufficiente, sanno che la relazione è costitutiva della realtà. Ogni cosa è ciò che è in virtù della interrelazione con tutto e proprio per questo è intrinsecamente vuota di ogni sostanza.

Credo che la cognizione della solitudine sia una esperienza banalissima di ciascuno, e la cosa che più mi spinge ad incontrare gli altri: e se non è complicità, correttezza e connivenza, è l'occasione per farmi dire da altri dove è che sto partendo per la tangente.

Quanto ai due estremi, la forma che possono prendere è innumerevole. Restando al quesito che hai posto, mi pare che autoreferenzialità e gregarietà siano per il buddhismo gli scogli di Scilla e Cariddi da evitare. Altre forme di religiosità hanno altri pericoli in agguato. Il buddhismo rischia il naufragio o per eccesso di solipsismo, o per malinteso suicidio dell'io, là dove ci si affida ciecamente a qualcun altro, il cosiddetto maestro, per farsi dire da altri come vivere, cosa pensare, cosa dire e cosa fare.