

Convegno
Democrazia, diritti umani, libertà religiosa: rapporti con il pensiero laico, il cattolicesimo e le altre religioni

Torino, 27 novembre 2010

*

Pratica buddista e sue ricadute sul tessuto sociale

1 religione

Quando parliamo di buddismo assumiamo una categoria propria della mentalità occidentale. Un 'ismo'. Un -ismo con cui in qualche modo presumiamo di esaurire, con una parola sola, un enorme ventaglio di significati storico-culturali e di esperienze vissute.

Il termine buddismo è entrato nel lessico dell'oriente in tempi relativamente recenti e solo come traduzione dell'originale occidentale. Se vogliamo mantenere la valenza -ismo, forse sarebbe più corretto parlare al plurale, di buddismi.

In ogni caso, per considerare il punto di vista buddista in relazione ai temi di questo convegno, bisogna innanzi tutto osservare con una certa attenzione questo oggetto che arriva dall'oriente, per ricondurlo, poi, alla relazione con gli altri elementi in gioco.

Possiamo davvero considerarlo religione secondo l'accezione comune del termine? La questione è controversa.

La ritualità, caratteristica delle tante tradizioni buddiste, potrebbe indurci ad annoverarlo tra le religioni. Infatti, uno degli elementi che ci permettono di definire una religione come tale è appunto il rito.

Ma l'aspetto rituale non è esaustivo né sostanziale nel definire una certa forma 'religione': infatti il rito entra a far parte come costituente di una religione solo quando è riconducibile al sacro e rivivifica così il mito da cui quella tradizione ha preso inizio.

Ma quale mito esprime la Via buddista?

Per assumere la storia di Shakyamuni in funzione di mito, bisogna escludere l'ipotesi che si tratti di una narrazione storica che, nel corso del tempo è stata via via arricchita di aneddoti e circostanze.

E bisogna anche escludere la sua peculiare valenza di metafora della Via; in contrasto con la consegna del personaggio storico, il quale si narra abbia raccomandato chiaramente di non fare di lui, dopo la sua morte, un'icona. Un mito, appunto.

<<Tutte le cose esistenti sono soggette a svanire. Sforzatevi con serietà>> questa fu l'ultima raccomandazione di Buddha; che corrisponde ad un'altra: <<siate luce a voi stessi>> .

Ma mito e rito non sono esaustivi nel caratterizzare appieno quegli involucri, custodi di una qualche rivelazione, che prendono il nome di religioni.

Dobbiamo quantomeno ancora aggiungere l'elemento credenza o fede, ed il senso del sacro; nonché le valenze culturali che rendono il tutto un amalgama omogeneo e socialmente spendibile.

Se anche volessimo assumerla a mito, questa storia del Buddha non ci rimanda a nessuna valenza di sacro, di sacrificale o di entità soprannaturale.

In nessun caso il termine fede, nell'accezione buddista, ci rimanda ad un essere divino o trascendente.

Ciò non ostante, l'elemento fede è imprescindibile. Anche se, qui, l'unico elemento di fede dotato di un contenuto in qualche modo oggettivabile, è quello nel rapporto di causa ed effetto.

Ogni atto è causa di effetti che a loro volta costituiscono cause per altre serie di effetti successivi, e così via all'infinito.

2 fraintendimenti

Sul significato da attribuire ad alcune parole, come ad esempio filosofia o religione, non c'è mai stata forse tanta confusione quanto oggi, nel villaggio globale.

E' necessaria grande cautela nel leggere le proposte spirituali e culturali dell'oriente attraverso le lenti delle categorie occidentali.

Prendo a paradigma il caso dello Zen, perché costituisce una delle forme storicamente più recenti del veicolo buddico; e perché le sue caratteristiche di linearità e semplicità, almeno in apparenza, sembrano semplificare l'indagine. Inoltre, la mia esperienza è maturata essenzialmente nell'ambito del Soto zen, una forma del buddismo giapponese che fa dello zazen il cardine, il fulcro dell'esperienza buddista. (Lo zazen, per intendersi, è la pratica del 'lasciar cadere' mente e corpo affidandosi unicamente ad una postura raccolta e ferma).

La parola 'filosofia' fu introdotta nel lessico giapponese nel 1874, traducendo il termine occidentale col neologismo *tetsugaku*, dopo un non facile travaglio concettuale e linguistico.

Qualcosa di simile è avvenuto per la parola 'religione' quando, con l'apertura all'Occidente nell'epoca Meiji (1868-1912), il Giappone iniziò un'opera di adattamento della propria terminologia per tradurre alcune parole occidentali, sulla base di valutazioni di opportunità politica. Nel caso del

termine filosofia si creò un neologismo. Nel caso della parola religione si scelse il vocabolo shukyo che già esisteva e che in origine indicava una specifica scuola buddista.

Il termine 'shukyo' sembra dunque aver assunto oggi, da quelle parti, il significato di 'verità e insegnamenti che la esprimono ed aiutano le persone a realizzarla in pratica'.

Qualcosa a mezzo dunque tra l'idea di religione che abbiamo noi, richiamata dal termine verità, e l'idea di veicolo e di Via, propri della tradizione orientale.

Agli abitanti del Giappone del XVI secolo, quando i primi gesuiti sbarcarono sulle isole del Sol Levante, deve essere completamente sfuggita la valenza di sacro e di mito sacrificale che la parola religione veicola e suggerisce alle orecchie degli uomini occidentali. Infatti essi mancavano delle conoscenze e del retroterra culturale necessario a tale collegamento. Oltre alla parola religione, non esisteva, per esempio, un corrispettivo locale alla parola Dio, così come intesa in ambito cristiano; né alla parola Trinità, e neppure alla parola persona.

Quando la cultura giapponese cominciò ad essere conosciuta ed apprezzata nel vecchio continente, la parola religione venne accettata da entrambe le parti per comodità e per opportunismo.

Comodità in quanto stabiliva un ponte, un codice terminologico che permetteva di esprimersi e forse, approssimativamente, di capirsi. Opportunismo perché, in questo modo, molti occidentali vedevano spalancarsi le porte non solo ad un proficuo rapporto culturale e commerciale, ma anche ad un vero e proprio nuovo mercato della spiritualità.

Dunque, una sorta di fraintendimento ha caratterizzato l'approccio che l'occidente ha posto in essere nei confronti di questa come di molte altre forme tradizionali dell'oriente.

Se vogliamo proprio trattare il buddismo alla stregua di una religione, dobbiamo considerare questa parola con un significato ben più ampio di quanto il nostro lessico abituale consenta.

Possiamo dire, ad esempio, che il buddismo è religione in quanto è ricerca del modo più autentico di vivere; oppure che è religione in quanto risponde a quella che comunemente è intesa come l'istanza religiosa umana. O altro... Lo zen è stato definito 'religione della non-religione' (A. Watts). O anche 'religione prima della religione' (Deshimaru).

3 - metodo

Il problema di Dio per il Buddha era verosimilmente compreso nelle 14 proposizioni impronunciabili: quelle domande senza risposta davanti alle quali è meglio tacere.

Il buddismo è essenzialmente pragmatico: l'interesse iniziale dell'attenzione del Buddha è un interesse molto concreto e viene espresso dalla prima nobile verità: "l'esistenza condizionata è interamente dominata o permeata dalla sofferenza": dukkha in sanscrito. Dukkha in pali.

Questa parola, dukkha, è traducibile in italiano col termine 'disagio', ma implica anche le nozioni di frustrazione, sofferenza e imperfezione. Nel linguaggio corrente, discorsivo, è tradotta spesso impropriamente con 'dolore'.

Indica dis-agio, sofferenza in quanto condizione umana. Possiamo declinarla secondo una vasta gamma di sfumature: angoscia, ansia, lamentazione. Essere separati da ciò che si ama, o essere uniti a ciò che non piace. Paura del dolore, paura della paura. Disagio nei confronti dell'impermanenza delle cose.

Disagio dell'esserci dunque, non come condizione psicologica particolare, bensì come malessere da cui nessuno è immune.

Nelle religioni l'oggetto di indagine iniziale è solitamente Dio, o comunque la divinità, una o molte. O tutta la natura divinizzata.

Una religione che non si occupi della divinità, del sacro, del trascendente non è considerata normalmente tale. Forse potrebbero appartenere a questa categoria il confucianesimo o il marxismo-leninismo. O il taoismo.

Ma per Buddha la prima domanda è: quale è il problema?

E la risposta è: il problema dei problemi è 'dukkha', il disagio.

Questo punto di partenza caratterizza totalmente la edificazione della proposta che ne consegue.

Infatti il passo successivo è indagare da dove tragga origine questo disagio: per poi passare ad una affermazione prospettica, la cessazione di dukkha. Ed infine alla esposizione delle modalità atte a produrre questa cessazione.

Tradotto in altri termini, possiamo esprimerci così:

il corredo sintomatologico della malattia e la diagnosi sono il primo passo;

la patogenesi, la relazione causale il secondo;

la guarigione il terzo;

infine, ultima, la terapia esposta come protocollo terapeutico, tanto per restare nella metafora sanitaria.

Nulla da stupirsi se in molte tradizioni Buddha è indicato come il Grande Medico.

E' evidente anche l'analogia con la 'metodologia scientifica' così come è oggi considerata nella teoria e nella prassi.

- l'osservazione analitica della realtà, la catalogazione e la scelta della priorità: in pratica, la definizione del 'problema/obiettivo', innanzi tutto.
- poi lo studio del problema, dei suoi determinanti, in termini di causa-effetto.
- successivamente la soluzione del problema, in quanto ipotesi da verificare sperimentalmente.
- ed infine la messa in atto delle procedure atte a produrre il risultato.

Tuttavia il modo buddista si distingue dal metodo scientifico per due dettagli non trascurabili che, forse, rendono ragione della reciproca diffidenza tra queste due modalità di pensiero.

Una prima differenza riguarda il campo di indagine. Per la cosiddetta scienza il metodo si applica tradizionalmente alla realtà sensibile, alla materia; nel caso della ricerca buddista l'attenzione è rivolta al mondo interiore, ovvero alla 'mente' ed ai processi mentali. (Anche se la 'mente' dei buddisti non è esattamente la stessa 'mente' degli scienziati o degli psicologi).

Il microscopio dell'indagine è convertito all'interno.

La seconda differenza riguarda la verificabilità e la riproducibilità dei risultati.

Indagando in uno spazio ove il soggetto indagatore e l'oggetto di indagine non sono separati, non sono ovviamente possibili valutazioni statistiche di risultato o studi con tecniche tipo 'doppio ceco'. L'indagatore, l'oggetto studiato e il valutatore dei risultati sono sempre lo stesso attore, lo stesso soggetto agente. La verifica è quasi esclusivamente soggettiva

(anche se, su un piano che forse non possiamo definire precisamente oggettivo, il mio percorso deve pur portare a conclusioni simili a quelle cui pervengono altri seguendo il medesimo cammino).

In ogni caso, l'impossibilità di una verifica di risultato sul piano oggettivo rappresenta il punto debole di una ipotesi di scientificità di ogni 'scienza della mente', come ad esempio la psicologia o la psicanalisi.

Ed anche del metodo buddista, in quanto contravviene in buona misura ai requisiti di testabilità richiesti dalla scienza, che hanno la pretesa di essere prevalentemente, se non esclusivamente, oggettivi.

Probabilmente questo è uno dei motivi per cui alcune tradizioni, in particolar modo quelle sino-giapponesi, esibiscono una linea di discendenza o di lignaggio che risale fino a Buddha. A garanzia della bontà e dell'efficacia del metodo.

Un altro elemento di fede lo possiamo dunque ritrovare, talvolta, proprio qui; nella attestazione di attendibilità del metodo ovvero sia nella fede nelle scritture e nella discendenza dei patriarchi.

4 - rapporti con le religioni

Questo taglio di osservazione ci rende anche ragione di un fenomeno curioso, che può riguardare un po' tutte le tradizioni buddiste, ma risulta particolarmente evidente riprendendo la 'forma' zen a paradigma.

Ho detto, in sostanza, che il buddismo non è una religione, ma che è essenzialmente un metodo. E questo vale ancor più per lo zen. Di conseguenza non ci può stupire il fatto che esso non entri in conflitto con le religioni e possa essere un buon compagno di viaggio anche per chi non intende rinunciare al senso di 'appartenenza' verso una peculiare fede o credenza.

E' ormai osservazione usuale vedere religiosi e 'credenti' di fedi diverse affiancare alla liturgia propria di quella religione, la pratica dello zazen. Fin da quando lo zen è penetrato nell'occidente cristiano non sono mancati gli inviti, da parte di studiosi e monaci, a praticare lo zazen pur restando vincolati alla propria appartenenza religiosa.

Lo zazen pare oggi pratica diffusa in non pochi monasteri e comunità cristiane, ma anche ebraiche. E probabilmente il fenomeno è più diffuso di quanto non si creda. Anziché negare il vivere cristiano autentico, questa pratica parrebbe ravvivare la coscienza. Rendendo in qualche modo più vulnerabile il soggetto, evidenzia l'umana insufficienza e riesce, a quanto pare, a far risplendere la luce dell'appartenenza cristiana in modo inaspettatamente vivido.

Le religioni, soprattutto quelle di pari matrice come quelle del Libro, possono dialogare tra loro. E' vero ed è inoltre auspicabile, perché in questo dialogare riescono a ridurre quella carica di conflittualità intrinseca al loro status che la storia inequivocabilmente testimonia. Ma ben difficilmente possono essere sinergiche.

Ma il buddismo è un *modus operandi*, un modo di procedere; non una verità o un idolo.

E' prendere atto del modo di essere della realtà e corrispondervi con il proprio modo di esserci.

5 – mutevolezza

Il termine 'veicolo' esprime quell'insieme di rituali, di scritture o memorie dottrinali, di 'forme' in genere, che costituiscono ciò che abitualmente va sotto il nome di religione o di tradizione o istituzione religiosa.

Il veicolo buddista talora viene paragonato ad una zattera che serve per attraversare il fiume della sofferenza.

Questo veicolo possiede una caratteristica peculiare pressoché unica nel panorama delle tradizioni religiose o scienze tradizionali che dir si voglia. Risponde al principio della ‘funzione’, anziché a quello della ipostatizzazione.

Scomparso Buddha, fu presto chiaro ai seguaci della prima ora che il contenitore - cioè il veicolo inteso come forma esteriore - ha la funzione di conservare e proteggere il cuore, il messaggio autentico ed essenziale di quella tradizione. Il Dharma di Buddha.

(la parola dharma come tante parole sanscrite, riveste numerosi significati: realtà ultima, ma anche; pensieri, fatti mentali, realizzazione, cose realmente esistenti. Ed anche; legge naturale, dovere. Oppure insegnamento e simili. Qui è usato prevalentemente in quest’ultimo modo esposizione e trasmissione della cosiddetta dottrina)

Conservare e proteggere, dunque.

Ma fu anche chiaro che l’involucro – cioè la forma religiosa - è mutevole, come ogni cosa; ed essendo mutevole è mutabile. Questo fu il vero colpo di genio.

Non solo l’involucro, la forma, è mutabile. Ma è bene che muti, per non ipostatizzarsi, per non soffocare con il sedimento dei secoli la scienza protetta al suo interno. Una volta che la sua funzione storica è esaurita, si ringrazia e lo si butta.

Coerentemente con questa intuizione, il contenuto, cioè l’indicazione del Buddha, è trasmigrato, ed è stato importato ed esportato, celato in involucri-forme sempre differenti i quali si disgregavano ogni volta, ricostruendosi simultaneamente in virtù delle usanze e dei costumi dei nuovi luoghi geografici. Dall’India alla Cina, fino ai paesi confinanti, all’Indocina, al Tibet, al Giappone. Poi all’Occidente; America, Europa. Ed oltre.

Dovessimo paragonare il buddismo ad un animale, questo sarebbe il camaleonte.

Questa capacità di non opporre resistenza alle forme socio culturali dei paesi ove è approdato, ha fatto sì che il cuore del veicolo si incarnasse via via in scuole e tradizioni affatto differenti, che tuttavia, come i raggi di una ruota, pur partendo da punti diversi della circonferenza, convergono tutti nel medesimo punto. Che è poi lo stesso punto da cui originano.

6 - non violenza

Da questa stringata analisi possiamo intuire come l’essere buddisti non implichi di fatto delle scelte predeterminate, anche in rapporto ai temi sociali.

Non si diventa buddisti in relazione ad un credo o ad un pacchetto di direttive morali di qualche genere. L’entrata nella Via coincide con la presa di coscienza della realtà della sofferenza, della

constatazione cioè che la condizione umana è permeata di sofferenza. E questa presa di coscienza è simultanea alla decisione di emanciparsi, di affrancarsi da questa condizione.

L'indagine sulla natura della sofferenza e sui modi possibili di affrontare il problema, viene alimentata dal fuoco del dubbio e dalla verifica in prima persona, carne ed ossa, mediante la pratica della 'meditazione senza oggetto'.

Questo modo di procedere conduce ad una serie di aperture mentali e di constatazioni che, se tradotte in comportamento e quindi in 'norma' interiore, vengono a coincidere con i cosiddetti precetti.

Per capirsi con un esempio, la profonda comprensione dell'impermanenza, della non individualità ovvero dell'interdipendenza degli esseri, la comprensione della sofferenza come condizione universale, porta inevitabilmente a concludere che è bene astenersi dal produrre dolore con il proprio comportamento.

Il che vuol dire astenersi dall'uccidere, o comunque astenersi dal mettere in atto qualunque tipo di azione che, dettata dalla prevalenza dell'ego o dell'interesse personale, possa generare sofferenza.

La non-violenza dunque. In sanscrito, Ahimsa.

Il buddismo procede per lo più per negazioni, come una sorta di teologia negativa. Oggi siamo solitamente avvezzi a mettere tutto in positivo, vogliamo 'pensare positivo'. Abbiamo emotivamente bisogno di 'valori', rassicuranti e deresponsabilizzanti ad un tempo. Non ci basta l'idea di non-sofferenza, vogliamo gonfiarla col concetto di felicità; non ci basta non essere perdenti, dobbiamo essere vincenti. O benestanti, il che è sempre meglio di non-indigenti. Pertanto, per esprimere quello stesso senso di rispetto, ci è probabilmente più congeniale utilizzare, al posto di non-violenza, il termine compassione o 'azione compassionevole' (in sanscrito karuna).

A patto però che questo non diventi un lasciapassare per interventi invasivi, un modo cioè per convincere con le buone (e talvolta anche con le cattive) qualcun altro ad adeguarsi ai nostri standard.

Seguendo questo filo logico, anche il concetto di 'diritti' mi pare piuttosto estraneo alla visuale buddista. L'idea di diritto nasce, come peraltro quella di laicità, dalla necessità di affermare qualche cosa - un modo di pensare, una modalità di essere - laddove questo qualcosa venga negato. All'origine vi è dunque una sostanziale mancanza di rispetto verso una determinata manifestazione di esistenza (umana o no), cosa inconcepibile per chi si sia posto nel cammino di buddha. Tutto ciò che è, per il solo fatto di essere, ha diritto ad esistere e merita rispetto; il problema non si pone neppure.

Perché dunque parlare di diritti, se non come correttivo? Se non come antidoto al veleno della non-tolleranza e del non-rispetto?!

Diritto e non-diritto sono in sé termini vuoti: l'uno giustifica l'esistenza dell'altro. E' dalla negazione attiva di una qualche modalità di esistenza che nasce la presunzione di non-diritto. E da questa inevitabilmente scaturisce il sogno, e quindi l'elaborazione teorico concettuale, dell'idea di diritto. Un correttivo, appunto. Un rimedio all'ignoranza. Però, se estirpiamo alla radice la nostra irrefrenabile pulsione all'auto affermazione, da cui consegue la negazione della sovranità altrui, ecco che diritto e non diritto improvvisamente ritornano ad essere termini vuoti, che si elidono l'un l'altro.

In quel corpus dottrinale che tutte le tradizioni buddiste condividono, l'espressione chiave è 'retta condotta'. L'indicazione è enunciata con l'esposizione del Nobile sentiero, le cui otto braccia sono: retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retto modo di vivere, retto sforzo, retta presenza mentale, retta concentrazione.

Non è una indicazione statica, come possiamo constatare, bensì dinamica. Non c'è una indicazione di comportamento sempre valida, uguale in ogni circostanza: non ci sono, per intenderci, ipostatizzazioni di concetti quali bene e male. La 'retta vita' scaturisce da una visione chiara delle cose, della realtà; una visione non condizionata da opinioni, da appartenenze, da credo o da legami e vincoli di qualche genere.

La retta vita richiede che ciascuno sia ben consapevole e saldo nel proprio baricentro. Quando l'occhio è sano, l'immagine trasmessa alla coscienza è nitida ed aderente alla realtà: ma quando l'occhio è malato, allora la visione è offuscata, oppure maculata o confusa. Non è più un 'retta' visione.

L'esposizione della dottrina come norma, come indicazione cui attenersi, non ha altra funzione che quella di una indicazione di percorso; un promemoria. Che, peraltro, non è da osservare in senso assoluto, poiché le circostanze contingenti possono profondamente modificare, se non ribaltare in qualche caso, l'indicazione formale. Parafrasando un concetto di Norberto Bobbio, ad esempio, la mitezza è sì una virtù, ma non quando sconfinata nella accondiscendenza o nella codardia.

Lo slogan sessantottino 'quando è insopportabile non si sopporta più' non è qui un proclama ideologico o rivoluzionario. E' un sillogismo, è un dato di fatto, un'evidenza. Un motore della storia cui non si può sfuggire, come hanno dimostrato ad esempio i monaci Birmani in tempi recenti.

Mutevolezza ed adattabilità sono, nel caso del buddismo, caratteristiche determinate dall'elemento 'vacuità', il quale consente ed azzerava in un medesimo tempo tutto l'impianto dottrinale buddista. E' grazie a queste caratteristiche che il cosiddetto buddismo può assumere qua e là forme apparentemente assai diverse, anche negli aspetti socio politici.

E così possiamo avere manifestazioni storiche di un buddismo confuciano o conservatore, o manifestazioni di un buddismo libertario o progressista, anche nello stesso paese e nello stesso momento storico. Come accade in Birmania, per tornare all'esempio precedente.

Che ci siano buddisti democratici ed altri no, non deriva quindi da una qualche norma scritta o tramandata, o da qualche dogma, ma dalla valutazione libera e serena che ciascuno fa delle circostanze, dalla chiarezza della sua visione e dall'intenzione che lo muove a mettersi in gioco all'interno di un determinato contesto storico culturale.

Di conseguenza il buddismo, lungi dal suggerire o dettare regole morali o sociali, non si occupa affatto di formare lo Stato; se vogliamo proprio estorcergli una funzione socio-politica, è funzionale a formare cittadini liberi da ostruzioni mentali, coscienti, responsabili ed autocentrati. Tutto qui. La libertà del buddismo non è libertà nel senso di liceità 'di' fare questo o quello, di scegliere questo o quello. E' libertà 'nel' fare e 'nello' scegliere e decidere. E' capacità di pensare con mente libera da condizionamenti, grossolani e sottili; libera dall'ignoranza che fa apparire l'io come una entità a se stante perennemente contrapposta ad altre entità in competizione.

Quando questa libertà è praticata con un profondo senso di armonia, conforme alle leggi dell'esistenza, quando è agita con senso di rispetto e di benevolenza nei confronti delle altre creature, allora c'è liberazione, allora ci riscopriamo sulla strada del risveglio.

In fondo, il motore che ci spinge talvolta a commettere il cosiddetto male, pungolandoci con il dolore e con il desiderio e l'avversione, è la paura, figlia dell'ignoranza.

Per vincere la paura è necessario sconfiggere l'ignoranza, sua matrice: e vincere l'ignoranza è libertà, è risveglio. E' la porta di accesso al Nirvana, il quale altro non è che questo stesso mondo.

Per un buddista non occidentale, anche l'idea di laicità deve apparire come una curiosa pensata: del tutto incomprensibile.

E certo il mio interesse allo sviluppo di un ambito laico nella società, non nasce dal fatto che mi considero in qualche modo buddista. E' da cittadino italiano ed europeo che riconosco la

necessità di un orizzonte laico. Questa necessità mi deriva essenzialmente dall'essere vissuto in uno stato condizionato da clericalismo e da un certo indottrinamento religioso istituzionale.

La laicità è una reazione al clericalismo dogmatico, non certo alla libera ricerca di senso ad una vita autentica.

Casomai potrebbe nascere un problema per il buddismo, se non riesce a smarcarsi velocemente dal sempre più stretto abbraccio della religione e delle religioni, poiché rischia di vedere aprirsi anche al proprio interno un fronte di laicità.

Ma come abbiamo visto, data la natura mutevole del dharma, questo può essere anche un arricchimento.

Se, infine, vogliamo proprio figurarci un ideale buddista che sintetizzi ed incarni anche sul piano della collettività il senso della Via, questo non può essere cercato o trovato in una idea di stato o di modello politico-culturale. Ma può essere identificato in un modello di essere umano, e quindi di cittadino, per ricongiungermi al tema del convegno, simboleggiato dalla idea-forza del Bodhisattva. Colui, cioè, che arrivato alla soglia della liberazione personale, adocchiata la possibilità di estinguere i legami che lo trattengono nel mondo condizionato, gettato uno sguardo a questo oceano di sofferenza, rinuncia scientemente, e dedica tutte le sue energie presenti e future alla salvezza degli esseri viventi.

(E' necessaria, qui, un'altra parentesi. La corrente cui appartengono quasi tutte le tradizioni ancora esistenti è chiamata 'buddismo Mahayana', mentre l'unica discendenza rimasta del cosiddetto buddismo antico – o Buddismo dei Nikaia - è oggi la scuola Theravada. E' nell'ottica mahayana, in particolar modo nelle sue forme sino-giapponesi, che il salvare tutti gli esseri è il primo dei voti che, chi entra nella Via, fa propri).

Ma, monaci o laici, dobbiamo essere consapevoli del fatto che quello che ci proponiamo – cioè salvare gli esseri viventi nell'illusione - è un compito impossibile. Che trasgrediremo i 'precetti' non una, ma infinite volte. Ed anche che è questione irrilevante se ci aspetti o meno un giudice terreno od extraterreno per castigarci o assolverci, poiché proprio noi, tanto quanto con le nostre azioni mettiamo in moto un meccanismo causale, nella stessa misura ne godremo o patiremo gli effetti e le ricadute.

Non c'è nulla su cui possiamo appoggiarci, siamo al contempo artefici e fruitori del nostro momento successivo.

Paolo Sacchi

Torino, 27 novembre 2010