

Vinicio Busacchi

IL CONCETTO DI PERSONA NEL BUDDHISMO: UNA PANORAMICA CON FOCUS SULLA
CONCEZIONE MAHĀYĀNA

«Come possiamo parlare del futuro dell'umanità se siamo così spiritualmente aridi e insensibili da ignorare le sofferenze e le minacce alla dignità della vita di coloro con cui dividiamo questo mondo?».

Daisaku Ikeda

1. Introduzione. La nozione di persona: posizione del problema

La nozione di "persona" in senso stretto non è di particolare centralità e ricorsività nella tradizione del Buddhismo di Nichiren Daishonin (1222-1282), né in quel "lignaggio" del Buddhismo Mahāyāna a cui – in un modo o nell'altro – esso si riconnette, ovvero la tradizione Tendai-Hokke di derivazione cinese (*Scuola T'ien-tai*).

Il termine più vicino è il giapponese *bombu* o *bompu*, letteralmente "persona comune". In sanscrito, *prithag-jala* ("persona comune" o, anche, "stupido"; in contrapposizione a *ārya*, persona "degnata di rispetto", persona "saggia", persona "nobile di nascita") o *bāla* ("persona ignorante" o, anche, "persona stupida"). In senso generale, sta ad indicare l'essere umano comune (sia nel senso della "persona ordinaria" sia nel senso del "comune mortale"). In riferimento stretto alla dottrina buddhista, indica *la persona non illuminata*, sia (1) nel senso di colui che non ha conoscenza o non considera gli insegnamenti buddhisti e vive in preda a desideri e illusioni, nel regno degli interessi mondani, sia (2) nel senso di colui che, pur praticando, non ha ancora superato le illusioni derivate dall'ignoranza innata, dai desideri e dal karma negativo, e che, perciò, è tendenzialmente orientato a ripetere il ciclo di nascita e morte nei cosiddetti sei sentieri dell'esistenza, ovvero basse condizioni di vita segnate da illusione e sofferenza.

Naturalmente, l'accezione di senso, l'interpretazione e le implicazioni pratico-dottrinali legate alla connessa rete concettuale (illusione, desiderio, karma, sofferenza) variano da scuola buddhista a scuola buddhista – ancor più considerando che il termine giapponese ha familiarità con il più antico termine sanscrito *prithag-jana*. Certamente, nel quadro del Buddhismo Hinayāna "persona comune" indicava una persona ignorante delle quattro nobili verità (sempre incatenata alle illusioni, ai desideri e alle sofferenze).

Ovviamente, ciò non significa che il Buddhismo risulta mancante di una dottrina dell'uomo o della persona. Sarebbe paradossale, dato che – al di là delle differenze di tradizione e approccio – questa religione non solo considera la "via religiosa" e "spirituale" come un tutt'uno con la "via interiore" (così è definito, il Buddhismo: *via interiore*), ossia il sentiero *individuale* dell'emancipazione spirituale e morale (quale unico sentiero per il risveglio alla vera entità della vita, per la salvezza, per la felicità).

È appunto questa pervasività e centralità della persona quale fulcro del dilemma religioso e quale fulcro della soluzione religiosa a generare, nel Buddhismo, un sistema in cui la larga parte dei suoi concetti e apparati dottrinali ha diretto riferimento – per diverso grado di colleganza e connessione – con l'essere umano, l'identità umana, appunto, la persona.

Il tema dell'illusione è il primo di questi. Ed è da questa prospettiva che – diciamo – per il Buddhismo l'identità è illusoria o, meglio, che l'illusione è parte dell'identità personale e parte di quel processo necessario per diventare davvero se stessi.

Cosa significhi questo è stato oggetto di diversa "lettura", da scuola a scuola. Farò riferimento, passo passo, alle visioni principali (almeno, per termini generalissimi), anche se privilegerò la forma Mahāyāna – in quanto è quella che conosco meglio e che più mi interessa.

Prima di tutto occorre scardinare uno dei tanti pregiudizi sull'idea di soggetto e di identità personale (pregiudizi frutto di sintesi generalizzanti sempre frettolose...). Quale pregiudizio? L'idea che il Buddhismo sostenga una nozione *debole* di "persona". Ad esempio, Roger William Farrington nel suo saggio (un lavoro di tesi dottorale), dal titolo) *An Examination of Buddhist and Parfitian. Conceptions of the Subject*, sviluppa una lettura in chiave filosofica, collegando esplicitamente la nozione buddhista di identità alla concezione humanea¹.

Di fatto, a proposito del sé, anche la psicoanalisi distingue tra Io (*ego*) quale concetto collettivo indicante i processi di coscienza e l'immagine identitaria (*self-image*) in quanto parzialmente realistica e parzialmente immaginaria. Analogamente, il Buddhismo (pure quello antico) distingue tra *citta*, vera mente, e *attā*, una sorta di "essenza" o "dimensione essenziale" idealizzata. Il senso personale di sé o la *self-identity* è "condizionata" dagli influssi (*asava*) o spinte negative, oscure, illusorie che agiscono verso la mente *attā*, determinando come risultato uno specifico senso di individualità (*sakkayaditthi*), quello specifico senso che ci è proprio, che è tanto "nostro" quanto "illusorio". Si tratta di una sorta di "apprensione di sé" in forma di sintesi, perpetuamente mutevole, tra sensazioni, idee, stati di coscienza e umore e via discorrendo. A questa "sintesi" ci attacchiamo, con questa sintesi ci identifichiamo. Un Io illusorio, una identità illusoria.

Così, pare ragionevole tanto il rimando alla psicoanalisi, quanto, ancor più, quello a Hume che proprio di illusione dell'identità parla.

Eppure, la concezione di Hume può essere posta in dialettica con altre concezioni non-sostanzialistiche della soggettività, le quali possono recepire congiuntamente sia una dimensione di rappresentazione, mutevolezza e illusione sia una dimensione di autenticità e realizzazione, come si trova in una certa tradizione buddhista. Così fa il filosofo francese Paul Ricœur, profilando, come è ben noto, una peculiare filosofia dell'*homme capable* entro la quale è riattualizzata l'antica, sempre fertile, concezione aristotelica della *sostanza come dinamismo di potenza-atto*. "Sostanza", dunque, non come un che di permanente e stabile. Può dirsi, questa, una concezione *debole*? Non rappresenta, forse, meglio della *res cogitans* cartesiana l'idea di una soggettività come processo, in mutamento, evoluzione e perpetua trasformazione? L'antropologia filosofica di Paul Ricœur profila proprio un modello di identità personale inteso come processo emancipativo, qualcosa di non molto lontano dalla concezione Buddhista Mahāyāna. Certo, diverso è il punto di vista del Buddhismo Hīnayāna, sicuramente più vicino ad una concezione della persona in senso "debole".

La concezione buddhista dell'uomo ha una colleganza stretta con quella che possiamo definire la cosmologia buddhista, una tradizione filosofico-cosmologica di antichissima origine, ampiamente articolata – almeno *in nuce* – nei Veda, e condivisa tanto da Brahmanesimo che da Induismo. Il ciclo vitale umano segue un andamento analogo, nel processo, al ciclo universale espresso dal movimento dei cosiddetti *quattro kalpa*, ovvero un ciclo perpetuo di *latenza, formazione, continuità e distruzione*. Tutti i fenomeni sottostanno a questa logica: tutto ciò che nasce è destinato a perire; tutto ciò che inizia è destinato a passare per fasi progressive di mutamento, stabilizzazione, decadimento e fine. La concezione buddhista dei quattro kalpa sottolinea come ciò che è 'essenziale' non si costituisce di sostanzialità già-data e immutabile, ma di "un che" suscettibile di definirsi *forza vitale* – la stessa forza compassionevole, trasformativa e rigenerativa che è alla base di ogni cosa, persino dell'espansione dell'universo e che il Buddhismo del Sutra del Loto identifica con la Legge Mistica.

2. Identità e cammino del bodhisattva

¹ R. W. Farrington, *An Examination of Buddhist and Parfitian: Conceptions of the Subject*, University of London, Birkbeck College, 2007.

Nel Buddhismo Mahāyāna la ricerca della felicità fa tutt'uno con la ricerca della realizzazione personale, ovvero della realizzazione autentica. Secondo alcune scuole Mahāyāna, questo coincide con: 1) accumulare fede, virtù e fortuna per essere salvati dal Buddha; 2) rinascere presso il Buddha, rinascere in una Terra felice; 3) conseguire la buddità in prima persona. Quest'ultimo è l'insegnamento esposto nel Sutra del Loto. In questo sutra si distingue tra bodhisattva – persone che fanno della pratica della compassione per gli altri esseri umani e per i viventi in generale, la base e la sostanza del loro impegno quotidiano e di vita – e *bodhisattva della terra*, ovvero discepoli del Buddha emersi dalla terra di sofferenza e sopportazione (*saha*) in un'epoca malvagia (*Mappo*, la nostra epoca presente e l'epoca futura), dove il male è largamente predominante, dove la società, l'intero mondo è come casa in fiamme. I *bodhisattva della terra* sono discepoli emersi allo scopo di salvare tutte le persone. Al di là del significato specifico, la concezione di fondo trasmessa nel Sutra del Loto è del tutto sovversiva e rivoluzionaria: il Buddha non è altro che il vivente stesso. La vera entità della vita è Buddha. Così, l'illuminazione costituisce lo stato più autentico in termini di esperienza mentale, psicologica, esistenziale, in termini di realizzazione personale e in termini di concezione generale dell'essere umano.

Addirittura, negli *Scritti* di Nichiren Daishonin (che esprime non qualcosa di unico ma la concezione essenziale racchiusa nel Sutra del Loto e condivisa, come interpretazione, da diverse scuole) si trova quanto segue:

Sebbene si pensi che Shakyamuni sia dotato delle tre virtù di sovrano, maestro e genitore per il bene di noi tutti, esseri viventi, in realtà non è così. Al contrario sono le persone comuni che lo dotano delle tre virtù².

In un altro scritto (*Lettera ai fratelli*, del 1275) si legge:

Questo mondo è il dominio del re demone del sesto cielo. Tutti gli esseri umani sono suoi sudditi sin dal tempo senza inizio. Egli non solo ha costruito la prigione dei venticinque regni dell'esistenza all'interno dei sei sentieri, confinandovi l'umanità intera, ma ha anche posto il giogo della moglie e dei figli, e teso le reti dei genitori e del sovrano per impedire l'accesso al cielo. Per offuscare la vera mente della natura di Buddha, egli induce le persone a bere il vino di avidità, collera e stupidità, e serve loro soltanto pietanze avvelenate che le lasciano prostrate sul terreno dei tre cattivi sentieri. Quando incontra qualcuno che ha rivolto il suo cuore al bene, cerca di ostacolarlo³.

3. Identità e processo emancipativo

Quale concezione dell'identità emerge dall'approccio del Buddhismo Mahāyāna? Viene fuori un approccio di Identità inteso come processo di emancipazione. Daisaku Ikeda, filosofo buddhista della scuola di Nichiren, scrive:

Nessuno di noi è umano sin dalla nascita, se non in senso biologico. È nostro compito diventare veri esseri umani imparando a conoscere noi stessi e gli altri, e questo è possibile solo se ci immergiamo nell'oceano del linguaggio e del dialogo alimentato dalla sorgente della tradizione culturale⁴.

È la relazione educativa che rende possibile ciò; anzitutto la relazione familiare, poi quella scolastica; e la "scuola" stessa della comunità e della vita. Ma, in accordo con la tradizione spirituale orientale (che non manca di assonanze con la concezione greca classica), per Ikeda la relazione educativa per eccellenza è quella tra il discepolo ed il maestro di vita. In termini generali, l'educatore deve, da un lato, impegnarsi nello sviluppo attivo delle risorse umane, dall'altro, far emergere il potenziale latente delle persone. A questo fine è fondamentale l'educazione, ma una educazione non solo nozionistica e puramente formativa.

² *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, vol. 1, IBISG, Firenze 2008; *Il vero aspetto di tutti i fenomeni* (1273), p. 340.

³ *Ibidem*, p. 440.

⁴ D. Ikeda, *Per il bene della pace. Sette sentieri verso l'armonia globale: una prospettiva buddista*, tr. it. di M. Zanda, Esperia, Milano 2003, p. 27.

Ciò che si deve sviluppare è anche la capacità di esercitare il proprio autocontrollo, di prender controllo e vincere le proprie tendenze autodistruttive, regressive, oscure, promuovendo così la propria crescita spirituale e umana... Questo è, nel Buddhismo, diventare persone, diventare esseri compiuti, "illuminati".

Nello scritto *I tre tipi di tesori*, Nichiren, afferma:

Il vero significato dell'apparizione in questo mondo del Buddha Shakyamuni, il signore degli insegnamenti, sta nel suo comportamento da essere umano⁵.

4. La dottrina delle nove coscienze

Questo processo di diventare persona ha a che fare nel Buddhismo Mahāyāna con la dottrina delle nove coscienze. Nel quadro delle dottrine e principi buddhisti abbracciati dalla tradizione del Daishonin è la dottrina delle *nove coscienze* a definire la visione buddhista dell'essenza della vita:

I primi cinque livelli corrispondono ai sensi: vista, udito, olfatto, tatto e gusto, e rappresentano la semplice coscienza del mondo esteriore. Il sesto, noto come "spirito pensante" o "coscienza mentale, integra tutti gli altri e formula giudizi sull'ambiente che ci circonda [...]//. Il settimo livello rappresenta il mondo interiore, spirituale (coscienza mana), fonte dell'identità di sé, che agisce in nome dell'autoconservazione e dell'affermazione. Corrisponde al concetto occidentale di io.// L'ottavo è detto coscienza *ālaya*, o "magazzino" e contiene l'energia che fa da sostegno a tutte le altre coscienze e che si manifesta con il pensiero, la parola, l'opera e l'emozione. È da qui che proviene il karma. L'"inconscio collettivo" di Jung è il corrispondente occidentale della coscienza *ālaya*. Alcune scuole buddhiste postulano l'esistenza di una nona coscienza, che è la vera essenza della vita e la base di tutte le altre funzioni⁶.

Il livello della coscienza *amala* è l'elemento originario quando, al seme maschile e femminile, si lega l'entità di coscienza *ālaya*. La vita scaturisce al momento del concepimento dall'incontro del seme maschile, del seme femminile e di questo terzo elemento che è l'entità di coscienza *ālaya*. Tale rapporto dinamico non è tra la vita e la morte. La vita è una e una solamente, ma espressa interminabilmente nel ciclo e nel ritmo di nascita-morte. La nascita non è inizio assoluto e la morte non è fine assoluta.

Questo aspetto è in profonda connessione con il problema dell'identità personale; problema che per essere sviscerato in tutta la sua profondità e ampiezza richiede, ancora, di essere considerato (nel quadro del Buddhismo Mahāyāna) dal punto di vista della dottrina delle tre verità: le verità di *ke-tai*, o piano/realtà delle manifestazioni fenomeniche o chimico-biologiche, *chu-tai*, o piano/realtà delle manifestazioni "interiori", spirituali, mentali, e *kū-tai*, o piano/realtà-non realtà originaria ed essenziale della creazione trasformativa ed evolutiva della vita *in potenza*.

5. La pratica della Legge Mistica e la rivoluzione umana

La pratica della Legge mistica è la ricerca dell'energia pura/purificatrice delle impurità profonde. Queste non sono solo legate alle illusioni innate e al karma negativo ma hanno anche a che vedere, appunto, con la dimensione delle coscienze inferiori, inconscio incluso. Scrive, sul tema, Ikeda:

Nel mare della vita si trovano forze nascoste che ci spingono ad azioni consce o inconsce e che in altri casi sostengono il funzionamento del corpo. Per esempio, la fame o il desiderio sessuale sono istinti che condividiamo

⁵ *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, op. cit.; *I tre tipi di tesori* (1277), p. 756.

⁶ D. Ikeda, R. Simard, G. Bourgeault, *L'essenza dell'uomo*, Sperling & Kupfer, Milano 2004, pp. 156-157. Questa dottrina delle nove coscienze richiama e sviluppa una tradizione di pensiero risalente alla visione stessa espressa nelle Upanishad. In esse sono già riconosciute non solo le cinque forme di senso empirico quali connesse al *manas* o mente, ma anche livelli diversi di coscienza: l'io (*ahamkara*), la coscienza vera e propria (*vijñāna*), e la dimensione di saggezza o mente matura (*buddhi*, *prajna*). Un'altra "formulazione" accostabile è quella relativa alle "vesti" dell'anima: materiale (*anna*), vitale (*prana*), mentale (*manas*), cosciente (*vijnana*) e felice/piena/pura (*ananda*).

con gli animali inferiori; invece la paura, l'incertezza e la felicità possono essere classificate come emozioni. A un livello più complesso troviamo l'intelligenza, la brama di potere e il desiderio di ricchezza. Ci possono anche essere pulsioni bizzarre che creano tempeste emotive delle quali siamo completamente inconsapevoli. Sia che se ne abbia coscienza o meno, c'è una galassia di forze che formano un'entità, che a sua volta costituisce l'essenza della nostra vita interiore. Questa entità è quella che nella filosofia buddhista viene chiamata la legge spirituale della vita (*shimpō*) ed è questo elemento interiore che si manifesta di continuo nei movimenti della legge fisica della vita (*shikihō*), creando proprio mentre agisce, la vita⁷.

Il principio delle tre verità indica un'operazione simultanea, di mutua influenza, su tutti i livelli della vita: così l'invecchiamento organico non è solo un fenomeno organico... e la sofferenza legata all'invecchiamento non solo questione psichica o esistenziale. Lo stile di vita può incidere profondamente sulla qualità della vecchiaia, persino sulla capacità rigenerativa del nostro organismo. E questo non è tema slegato dalla questione dell'identità personale, dalla questione del diventare *persone*.

Col passare degli anni i nostri organi interni lentamente si atrofizzano e le nostre articolazioni diventano meno flessibili, ma ciò non è di per sé un grave problema: persino durante la vecchiaia noi possediamo infatti la forza vitale innata per riparare le parti danneggiate del nostro corpo, e non c'è nessuna ragione per cui non dovremmo continuare a tenerci in esercizio allo scopo di conservare il benessere fisico, anche se spesso accade che quando in età avanzata veniamo colpiti da una grave malattia, persino dopo la guarigione conserviamo la tendenza a non usare il corpo e la mente così attivamente come prima, con l'unica conseguenza di indebolirci ulteriormente. Non dovremmo invece limitare le nostre attività semplicemente perché gli anni stanno passando⁸.

D'altra parte, la sfida della realizzazione personale passa *anche* [per il Buddhismo, passa *soprattutto*] per il superamento delle proprie sofferenze e limiti. La malattia può essere un grande propulsore per la riforma interiore. Ancor più che mente e corpo non stanno in contrapposizione o in rapporto "semplicemente" duale e parallelo. Questo insegna il principio di *shiki-shin funi*, letteralmente: mente-corpo due-ma-non-due (principio che esprime l'unicità o non-dualità di corpo e mente (o spirito). È una delle cosiddette "Dieci unicità" formulate da Miao-lo (711-782) nelle sue *Annotazioni sul "Significato profondo del Sutra del Loto"*. Il termine giapponese *shiki* indica ciò che è dotato di forma e colore, per estensione, ciò che possiede proprietà materiali; il termine *shin* indica ciò che è privo di queste proprietà, ovvero di forma e colore, per estensione indica la sfera del mentale/interiore/spirituale; *funi* è abbreviazione o contrazione di *nini-funi*, letteralmente "due, non due", ovvero [per estensione]: "due nei fenomeni, ma uno nell'essenza". Tale principio esprime l'idea che non vi è momento di vita ed espressione di vita *nella separazione* di mente e corpo o materia e spirito. Il dualismo è apparente, giacché, in ogni caso, la vita si esprime simultaneamente come materia-spirito.

Proseguendo, Ikeda spiega:

Se siamo d'accordo che la malattia sia una naturale espressione del proprio stato di vita, sia che venga causata da una disarmonia interna, dai desideri terreni o dal karma, ciò che importa, in fin dei conti, è il nostro atteggiamento e la nostra capacità di mobilitare l'innato potere di autoguarigione che la nostra vita possiede. Lo sviluppo di questo potere di autoguarigione dipende dalla volontà individuale, e il ruolo della volontà nella cura delle malattie sta diventando sempre più evidente col progredire della ricerca medica⁹.

Anche le sofferenze legate alla morte sono forza emancipatrice, non solo quando si esprimono attraverso l'illusione radicale della fine di tutto con la morte fisica ma anche quando operano come "ombra oscura", nichilistica, sul senso della vita ecc. Persino l'esperienza del morire si lega al tema della realizzazione personale, nel Buddhismo Mahāyāna. «Al termine della nostra vita sia le energie positive

⁷ D. Ikeda, *La vita mistero prezioso*, tr. it. di S. Mancini, Bompiani / Sonzogno, Milano 1991, pp. 22-23.

⁸ D. Ikeda, *I misteri di nascita e morte. La visione buddista della vita*, tr. it. M. Zanda, Esperia, Milano 1998, pp. 48-49.

⁹ Ivi, p. 90.

sia quelle negative emergono dal nostro inconscio, che nel Buddhismo è chiamato coscienza *ālaya*». Si muore, in fin dei conti, per come si è vissuto. Ancora Ikeda:

per prepararci a una morte serena, durante la vita dobbiamo astenerci da discorsi e azioni che danneggino la vita degli altri e che formerebbero perciò delle cause che potrebbero condurci nei tre cattivi sentieri. Simili comportamenti negativi sono causati dai desideri terreni derivati, come il disprezzo, il rancore, l'angoscia, la gelosia e l'antipatia, che sorgono dalla collera, uno dei desideri terreni fondamentali. Il ripresentarsi di simili desideri incide cause negative nella vita di un individuo a un livello sempre più profondo, e questo accumulo di cause negative, immagazzinato come karma nella coscienza *ālaya* dell'individuo, al momento della morte viene attivato e rilasciato, con grande tormento del morente. In breve, i desideri negativi e gli atti malvagi perpetrati durante la vita sono causa di agonia nel momento della nostra morte¹⁰.

6. Nulla e vacuità

In definitiva tutta la problematica è dipesa dalla forte caratterizzazione del pensiero comune, del pensiero filosofico e dal pensiero scientifico di marca occidentale a procedere secondo la logica dicotomica esistente/non-esistente. Persino nozioni buddhiste come quella di *kū* son state rilette e ripresentate in accordo con questa logica: *kū* si è inteso (e ancora, prevalentemente, si intende) come "negazione dell'esistenza" o "negare l'esistenza" o "spazio vuoto" o "vanità" o "niente"¹¹.

In precedenza ho dichiarato che il Buddhismo chiarifica che l'universo è composto di cinque elementi naturali – terra, acqua, fuoco, vento e *kū*. *Kū* non è vincolato a nascita e morte ma esiste nel medesimo stato producendo gli altri quattro elementi.// Dal punto di vista contemporaneo sulla materia, i quattro elementi naturali sono le particelle elementari, l'esistenza prima della materia, e *kū* è il "campo di forze" che può produrre le particelle elementari e modificarle. È un fatto innegabile che l'universo stesso sia la realtà di *shiki-shin funi* che consente l'interscambio tra materia ed energia in accordo con i cambiamenti di condizione del campo¹².

Come si comprende, la dottrina buddhista di *kū* è qui presentata in modo ben diverso dal *trend* interpretativo dominante in Occidente. Ikeda l'approfondisce ulteriormente dal lato dottrinale ponendo a tema il principio di *San-tai*¹³.

Il concetto di "vacuità" o *śūnyatā* non è il concetto del nulla, come diverse scuole e filosofia hanno letto (distorcendolo). Lo si deve a Nāgārjuna. In primo luogo, «Nāgārjuna introduce [...] il cosiddetto [...] "Sentiero mediano dell'ottuplice negazione", caratterizzato dalle otto negazioni di non-nascita, non-estinzione, non-cessazioni, non-permanenza, non-uniformità, non-diversità, non-arrivo, non-partenza»¹⁴. Proprio per negazione dei concetti si arriva a cogliere profondamente il significato e le implicazioni della *śūnyatā*, ovvero della vacuità (in giapp., *kū*) in quanto non-nulla. Una potenziale-realtà, una dimensione "magmatica" densa di potenza vitale.

Ma, certo, alcuni approcci nichilistici hanno inteso il nulla come niente, collegandolo proprio al vuoto di sostanza dell'identità. D'altra parte, proprio la nozione di vacuità concorre a formare la cosiddetta dottrina dei cinque aggregati, propria del Buddhismo originario. In essa, l'esistenza umana è analizzata in relazione alle componenti della sua esperienza, in particolare "i cinque aggregati" del corpo (*rūpa*) o cinque *Skandhas* [analizzate con particolare acutezza dagli studiosi Theravāda] più la dimensione/realtà *nāma*: emozione, percezione, sensazione e coscienza.

¹⁰ Ivi, pp. 100-101.

¹¹ D. Ikeda, *Science and Religion*, in *Complete Works of Daisaku Ikeda*, vol. 1, The Seikyo Press, Tokyo 1968, pp. 429-430.

¹² Ivi, p. 428.

¹³ Cfr., ivi, pp. 430-436.

¹⁴ D. Ikeda, *Buddhismo. Primo millennio*, tr. it di D. Sagrarnoso, Bompiani / Sonzogno, Milano 1986, 1996, p. 142.

Il Theravāda ortodosso pare aver insistito in modo particolare sulla negazione della permanenza del sé, come sottolineano diversi studiosi contemporanei. Ad esempio, lo studioso e monaco Walpola Rahula (Sri Lanka) afferma:

Buddhism stands unique in the history of human thought in denying the existence of such a Soul, Self, or *Ātman*. According to the teaching of the Buddha, the idea of self is an imaginary, false belief which has no corresponding reality¹⁵.

E un monaco-studio Thai, Khantipalo Bhikkhu, sostiene in modo analogo questa visione, evidenziando che

there is no reincarnation in Buddhism because there is no unchanging spiritual entity; no soul can ultimately be found which can re-incarnate. Buddhism does not make a dichotomy of the perishable body on the one hand and an eternal soul on the other. The Buddha's insight discovered that both mind and body are inter-related and continually changing streams of events in which no unchanging soul or self as an ultimate principle, can be found¹⁶.

Vediamo di chiarire meglio alcuni termini. *Attā*: sé, Io, personalità. È, nel Buddhismo, una mera espressione convenzionale che esprime qualcosa che, realmente, non esiste – ossia, qualcosa che esiste solo nel mutamento, nella provvisorietà, nel movimento, nel divenire. È concetto diverso da *anattā*, non-Io/non-Sé, ovvero ciò che *non è* in senso assoluto. (Anche qui, comunque, i gradi di ‘assolutezza’ – diciamo così – dipende dall’interpretazione della nozione di vacuità).

Anātman/atman : non-Sé/Sé). Strettissima è la colleganza – almeno, in termini di derivazione – con il termine sanscrito che troviamo nei veda, *atman* (in Pali, *attā*), letteralmente, “respiro” o “spirito”; tradotto come “Sé”, “spirito”, “Io”. In tutta la cultura buddhista, sia essa Theravāda sia essa Mahāyāna, risulta del tutto assente un’idea accostabile a quella di “anima immortale”. Etimologicamente, *anātman* (in Pali, *anattā*) consiste nel prefisso negativo *an* più *atman* (cioè, “senza *atman*”) ed è tradotto, appunto, come non-Sé, non-spirito, non-Io. L’idea dell’*atman* – rispetto al quale, il termine occidentale più vicino è quello greco di *psyche* – fu pienamente sviluppata dai pensatori delle Upanishad e dei veda, indicando con questo termine ciò che esiste in una persona come conscio, intelligente, immortale e che lascia il corpo con la morte. Così, la *Bhagavadgītā* definisce l’*atman* “eterno”, “non-nato”, “imperituro”, “immutabile”, “primordiale”, ‘onni-pervasivo’. Questa concezione non sopravvivrà nel Buddhismo. Per il Buddhismo Hīnayāna tutte le cose sono sottoposte a condizionamento, e perciò soggette alla *anitya* o “impermanenza”. L’idea di un *atman* come un che di auto-sussistente non trova spazio. Gli elementi costitutivi dell’identità sono aggregati, e aggregati secondo una legge universale, causa-effettuale e karmica. Aggregazione e disaggregazione: questo il processo. Nel quadro di questo Buddhismo antico, gli elementi costituenti sono i cosiddetti cinque aggregati (*skandha*): il corpo fisico (*rūpa*), la sensazione fisica (*vedanā*), la percezione sensoria (*samjñā*, *saññā*), le tendenze abituali (*samskāra*, *samkhāra*), la coscienza (*vijñāna*, *viññāna*); gli ultimi quattro di questi elementi sono i costituenti mentali/spirituali dell’identità¹⁷. In forma semplificata, nelle scritture buddhiste più antiche si trova l’espressione *nāmarūpa*, indicante l’intero organismo psicofisico (*nāma*, letteralmente ‘nome’ riassume gli aspetti mentali ed emotivi)¹⁸. Sennonché, una visione di nucleo puro, di identità originaria ed essenziale (ma non nel senso di “spirito” o “anima”) ritornerà nel Buddhismo più tardo, nel Mahāyāna.

L’*Abhidhamma* sviluppa e approfondisce ampiamente il tema della illusorietà dell’identità personale. Due concetti prossimi/sinonimici sono da tenere presenti, quello di *credenza nella [o attaccamento alla] personalità* e di *Io illusorio*. Questo tipo di illusione può esercitarsi in due ben diverse direzioni “ideologiche” o forme dottrinali: secondo l’*Abhidhamma*, (1) la credenza nell’eternità, ossia la credenza che

¹⁵ Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Gordon Frazer, London, 1959, p. 51.

¹⁶ Khantipalo Bhikkhu, *What is Buddhism?*, Social Science Association Press of Thailand, Bangkok 1963, p. 35.

¹⁷ Cfr., Robert E. Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*. Voll. 1-2, Macmillan, New York 2003, p. 18.

¹⁸ Cfr. Julia Ching, *Paradigms of the self in Buddhism and Christianity*, in *Buddhist-Christian Studies*, vol. 4 (1984), [pp. 31-50] p. 37.

l'esistenza di una entità-io, anima o persona persistente, esista indipendentemente da quei processi fisici e mentali che costituiscono la vita, e che perciò continui dopo la morte; e (2) la credenza nell'annichilazione o annientamento, ossia che l'esistenza di una entità-io o personalità sia più o meno identica con quei processi fisici e mentali, e che perciò tutto finisca con la dissoluzione, con la morte del corpo.

Neppure all'interno della stessa tradizione Hīnayāna l'idea di illusione, transitorietà e vacuità dell'identità personale resta la stessa. Nel Buddhismo tibetano, ad esempio, i Lama sono concepiti come delle guide spirituali destinate a ritornare, per più vite, in quanto tali (allo scopo di guidare alla salvezza gli esseri umani).

7. Il ruolo del karma

Tutti gli aspetti dell'identità - dalla durata della vita alla conformazione fisica, dalla salute e predisposizione a date malattie al carattere e tendenza vitale, dalle circostanze di vita alla sofferenza, dalla predisposizione verso certi "veleni" piuttosto che altri (ad esempio, avidità piuttosto che collera), e via discorrendo - tutto questo è legato al karma, al cumulo di azioni meritorie o contrarie al bene della vita che si sono accumulate, che si accumulano e che si accumuleranno. Il destino della vita e la realizzazione della vita dipendono da ciò.

In un modo o nell'altro, ogni dottrina del karma avanza l'idea che le azioni umane abbiano ripercussione nel regno morale. Ogni azione ha sempre implicazione morale, in termini di creazione di valore, di impatto di valore, di effetto sul reale e sulla vita degli altri, non è mai semplicemente qualcosa di materiale e, perciò, spiritualmente/moralmente neutrale.

Per alcune scuole buddhiste la disciplina spirituale e l'esercizio morale sull'azione hanno lo scopo di permettere il conseguimento del nirvāṇa, uno stato di interruzione della maledizione del ciclo di rinascita. In altri casi il ritorno è inevitabile ma può essere in forme peggiori di vita, persino non umana. Si mira allora alla rinascita in una forma di vita fisica, mentale e ambientale più positiva e favorevole, appunto per il tramite dell'accumulo di azioni positive. Ma sempre - questo è il punto di vista classico del Buddhismo - *senza memoria della vita precedente e senza identità di carattere*. Non 'continuità' in senso sostanzialista.

In termini generalissimi, il Buddhismo Hīnayāna concepisce la fonte delle sofferenze (*dukkha*) come causata dai desideri e l'estinzione dei desideri (e dunque delle azioni per realizzarli) come la via della liberazione. Le scuole buddhiste Mahāyāna invece concepiscono sofferenze e desideri come qualcosa "da utilizzare" - ad esempio, trasformando i desideri personali ed egoistici in desideri di felicità per gli esseri umani e per tutti i viventi (questa è la via del bodhisattva). Nell'insegnamento di Nichiren Daishonin essi sono da utilizzare come "legna da ardere", ossia son da trasformare in mezzi per liberare la fiamma della saggezza. La pratica della Legge mistica è resa più intensa e vera dalle sofferenze e dai desideri. Allora desideri e sofferenze si trasformano in legna per far progredire il praticante.

Nel Buddhismo Hīnayāna la pratica della realizzazione personale fa tutt'uno con la pratica della via di mezzo, ovvero il processo di una vita morale (senza eccessi, come l'edonismo, né difetti, come l'ascetismo), ben condotta e saggia. Il tutto in vista del superamento di attaccamenti e illusioni. Via di mezzo collegata al cosiddetto ottuplice sentiero: retta visione, retto pensiero, retto discorso, retta azione, retto stile di vita, retto sforzo, retta attenzione [consapevole], retta meditazione. Retta visione e pensiero conducono alla *prajna*, la saggezza; retto discorso, azione e stile di vita concernono lo sviluppo della *sila*, della moralità; e retto sforzo, attenzione e meditazione portano alla *smadhi*, alla concentrazione o calma meditativa. Ecco l'ideale dell'emancipazione personale nel Buddhismo Hīnayāna, del diventare persona: *risveglio della saggezza, vita morale, esercizio meditativo*. Ma - ripetiamo - nella sua forma più antica il Buddhismo mirava all'estinzione dei desideri. E in questo solco non sono mancate forme distorte di "Buddhismo della liberazione". Si racconta, ad esempio, di come il bodhisattva Ashvaghosha - dodicesimo dei 24 successori del Buddha -, resosi conto del suo errore nell'abbracciare il Buddhismo Hīnayāna pensò di tagliarsi la lingua o, anche la testa, per purificarsi dalla colpa... Per fortuna fu corretto da questa distorsione, e invitato

a purificarsi secondo il *modus Mahāyāna*, ovvero usando la lingua *per lodare la legge*. E così fece, si narra, compilando 500 trattati in favore del Mahāyāna.

Tutta la storia del Buddhismo, comunque, anche recente e recentissima, è segnata da avvenimenti "sinistri": come il caso di monaci che si son dati (e si danno) fuoco offrendosi come "torce della legge" (a volte per protesta politica a volte per vero e proprio fanatismo religioso). D'altra parte, anche i sutra presentano figure di monaci offrono il proprio corpo "come legna per il fuoco", che trasformano le braccia in torce per onore il Buddha e la Legge...

Nel Buddhismo Mahāyāna è sottolineato il potere della fede e della preghiera, e la pratica d'azione compassionevole in favore della salvezza degli altri. Nelle scuole legate al Sutra del Loto, in particolare, è inoltre posta colleganza stretta tra l'emancipazione e realizzazione personale con il conseguimento della illuminazione. Addirittura, Nichiren Daishonin farà leva sulla dottrina dell'*Ichinen sanzen concreto* di T'ien-t'ai: non liberazione interiore, mentale o spirituale, non illuminazione spirituale ma conseguimento dell'illuminazione come realizzazione della vita. Scrive, infatti:

Sappiate che la nostra vita e il suo ambiente sono l'entità di *Ichinen sanzen*. Perciò, secondo questo principio, quando raggiungiamo la Buddità, la nostra vita pervade l'intero universo sia fisicamente che spiritualmente¹⁹.

Il conseguimento dell'illuminazione - spiega Ikeda - è fusione piena di *verità o realtà oggettiva*, che costituisce l'entità propria del mondo fisico e fenomenico, e *saggezza soggettiva*, che costituisce la manifestazione propria dello spirituale ["fusione di realtà e saggezza", giapp., *kyōchi-myōgō*]. Se, da un lato, noi siamo in grado di vivere grazie all'interrelazione o *origine dipendente* che ci lega a tutti i viventi e a tutti i fenomeni, da un altro lato, l'illuminazione è un risveglio di comprensione e consapevolezza, è una penetrazione profonda e mistica di tutti i fenomeni, sia nella loro manifestazione sia nella loro essenza: ecco perché, ed ecco in che senso, Miao-lo può dire che «quando raggiungiamo la Buddità la nostra vita pervade l'intero universo sia fisicamente che spiritualmente».

8. Vero io / falso io

L'idea di falsa identità o di provvisorietà dell'identità è un'intuizione antica del Buddhismo, direttamente legata alla percezione del regno fisico, visto in costante mutamento e denotato, nello *Abhidharma*, in termini di *anityata*, impermanenza. Il cambiamento costante è il *quid* di tutti gli enti ed esseri, caratterizzati perciò dall'*anātman*, dal non-Sé, in qualche modo "dal non essere ciò che sono". Ma c'è colleganza, c'è legame causale tra ciò che, da una parte, siamo diventati, che diventiamo e che diventeremo, e ciò che abbiamo fatto, che facciamo, che faremo. Legge di causa ed effetto legge del karma; Legge che opera nel mutamento e che "decide" la natura, entità e direzione di questo mutamento - nel bene come nel male. Possiamo soffrire da adulti di azioni che abbiamo commesso da bambini o da adolescenti, come - secondo il Buddhismo - di azioni commesse in vite precedenti. Infatti, (come leggiamo in uno scritto di Nichiren) quel che si è scritto rimane scritto, anche quando si spegne la candela o sopraggiunge la notte; la mattina dopo, infatti...

Falso è l'io attaccato alla finitezza della vita, l'io dipendente dal karma, dai desideri, dalle illusioni. Il processo di emancipazione fa tutt'uno nel Buddhismo del Sutra del Loto con il processo di realizzazione della vita, che fa tutt'uno con il processo di risveglio al vero io: vita senza limiti di relazione con il vivente e di tempo, fusione di realtà e saggezza. Cioè, conseguimento della buddità, caratterizzata dalla quattro virtù di *eternità, felicità, vero io e purezza*. *Esse rappresentano un concetto Mahāyāna in contrasto con il concetto Hinayāna di impermanenza, sofferenza, non io, e impurità*.

Su questa considerevole differenza di prospettiva sull'idea di persona e di realizzazione personale e spirituale concludiamo questa panoramica che, sin da principio, si è caratterizzata per un focus di interesse dottrinale intorno al Buddhismo Mahāyāna (e, più precisamente, su una forma di esso - il Buddhismo di

¹⁹ *Gli scritti di Nichiren Daishonin*, op. cit., p. 234.

Nichiren Daishonin). Una panoramica, dunque, e un itinerario: nulla più.