

TRADIZIONE E GLOBALIZZAZIONE. CRISTIANESIMO  
E BUDDHISMO DI FRONTE ALLE SFIDE DELLA MODERNITA'

**Incontro di dialogo culturale Italia-Giappone**  
**Tokyo, Istituto Italiano di Cultura, 28 ottobre 2011**

Costantino Esposito

**La realtà come presenza e l'apertura della ragione**

1. – Per entrare nel cuore del nostro tema – vale a dire il rapporto dell'uomo con la realtà, così come è percepito nella cultura contemporanea – vorrei partire da lontano, da una delle esperienze di pensiero più significative della tradizione filosofica cristiana, quella raccontata da sant'Agostino nelle sue *Confessioni* (scritte fra il 397 e il 400 d.C.). All'inizio dell'opera Agostino afferma che l'uomo è stato "fatto" come un rapporto vivente con Chi lo ha creato, e che il segno più eloquente di questo rapporto è l'inquietudine del suo cuore: «inquietum est cor nostrum donec requiescat in te», *il nostro cuore è inquieto fin quando non arrivi a riposare in Te*, cioè fin quando non trovi la sua soddisfazione in Dio, Colui a cui Agostino dà il nome "Tu". A me sembra che il rapporto dell'uomo con il reale sia divenuto altamente problematico, nel corso di un lungo cammino che dall'età moderna arriva fino al nostro tempo, proprio perché si è approfondita sempre di più la distanza e infine la separazione fra l'inquietudine, da un lato, e la soddisfazione dall'altro.

L'attesa di un significato del vivere, cioè del motivo per cui siamo al mondo, se siamo stati voluti o siamo solo a caso, se siamo destinati a essere felici o solo a scomparire, continua a inquietare il cuore dell'uomo. Ma tale domanda è diventata sempre più confusa, come un grido senza voce, perché il significato dell'esistenza appare sempre più distante dalla realtà. Gli uomini del nostro tempo sembrano custodire in sé un terribile, silenzioso segreto: che la domanda sul significato della vita sia una domanda inutile e illusoria. Certo, nessuno potrebbe vivere senza porsi quella domanda, ma il più delle volte essa appare come una domanda chiusa in sé stessa, senza possibilità di ricevere risposta. E così tutti si affannano a costruire delle risposte parziali (il lavoro, la riuscita professionale, il denaro, il sesso, il potere in tutte le sue forme) e finiscono per pensare che l'attesa più profonda del cuore dell'uomo sia solo un desiderio illusorio, un'attesa senza compimento.

In questa frattura profonda tra l'io e la realtà consiste il "nichilismo" del nostro tempo. Esso afferma che ciascuno di noi non ha un valore in sé, ma solo come un "pezzo di

ricambio” nel grande meccanismo del mondo, un momento passeggero della ruota inarrestabile del tempo. L’epoca moderna aveva puntato tutto sulle *performances* del soggetto umano, e ora si trova immersa in questo disagio antropologico ed esistenziale, in questo smarrimento di fronte alla propria finitezza. Se io sono soltanto il risultato delle mie capacità, di quello che riesco a fare, di fronte alla mia incapacità e al mio limite, di fronte al dolore e alla morte, dovrò cercare in ogni modo di allontanarli o dimenticarli. Quando però essi vengono fuori (e inevitabilmente vengono fuori nella vita personale e collettiva) sarò costretto a dire che ogni senso è impossibile, che l’essere è niente, e il niente è il vero destino dell’esistenza.

So bene che nella vostra tradizione alimentata dalle grandi idee del Buddhismo il “niente” non va inteso come la mancanza o l’annientamento delle cose, ma come lo spazio del “vuoto”, in cui è custodito il mistero inafferrabile del mondo. Anche per questo io credo che il nichilismo non dev’essere inteso solo come la perdita definitiva del senso dell’umano e della verità del mondo, ma anche come una *chance*, un’occasione per aprire nuovamente e con maggiore coscienza il problema del rapporto della ragione con la realtà.

2. – Nel nostro tempo, il rapporto dell’uomo con il reale sembra segnato da una ferita profonda e cioè dall’esperienza apparentemente insuperabile dell’incertezza. Eppure il pensiero moderno voleva realizzare la liberazione degli uomini dai bisogni materiali e dalle dipendenze sociali, grazie all’impiego tecnico della conoscenza scientifica e alle strategie dell’organizzazione politica. Ma soprattutto voleva emancipare la ragione umana dal suo legame con una realtà più grande di essa. Già a partire da alcuni pensatori del Rinascimento europeo, passando per l’Illuminismo nel XVIII secolo, sino ai sistemi dell’Idealismo e del Positivismo ottocentesco, la tendenza dominante del pensiero moderno è stata quella di interpretare ciò che è *altro* dalla ragione ed è *dato* alla ragione (la natura e la storia, gli altri uomini e lo stesso creatore del mondo), come ciò che è deciso dalla ragione stessa o addirittura creato da essa.

In questo programma non si negavano affatto le idee ereditate dalla tradizione antica e soprattutto da quella ebraico-cristiana, per esempio l’intrinseca bontà della natura, la libertà inviolabile di ogni individuo o la felicità dell’uomo come il vero destino del progresso storico. Senza questo patrimonio tutto il pensiero moderno non avrebbe fatto neanche un passo. Solo che ora il rapporto con l’origine e con lo scopo dell’essere e della vita veniva riportato tutto quanto all’interno delle capacità della mente umana. E così il rapporto tra il soggetto e la realtà doveva essere interpretato come rapporto tra la nostra ragione e gli “oggetti” rappresentati, costruiti e controllati da essa.

Tutto ciò ha portato a una riduzione delle capacità conoscitive dell’uomo e del senso della realtà oggettiva. Da un lato, infatti, si ritiene che la conoscenza umana sia l’unica chiave per aprire e risolvere gli enigmi del mondo; dall’altro si afferma che l’uomo può conoscere

solo quello che riesce a misurare. Di conseguenza il reale può essere conosciuto solo se diviene un oggetto che si può analizzare, scomporre e ricomporre matematicamente e se questo oggetto può essere manipolato e addirittura creato dalle strategie della tecnica e della politica.

Di qui derivano i due principi dominanti nel dibattito filosofico e culturale contemporaneo: 1) solo la conoscenza scientifica ci fa conoscere la verità *oggettiva* delle cose, mentre tutte le altre conoscenze che non si basano sulle nostre misurazioni e sulle nostre operazioni tecnologiche restano delle interpretazioni inevitabilmente *soggettive*; 2) l'essere stesso non si dà mai "in presenza", poiché ciò che "si dà" sono solo le cose così come noi le vediamo e le costruiamo. Ciò che invece noi non possiamo dominare (come il senso ultimo delle cose e la verità dell'essere) resta fuori della nostra portata, risulta in definitiva un'assenza o forse qualcosa che semplicemente non esiste.

Con questo non voglio assolutamente prendere le distanze dalla conoscenza scientifica, che è di importanza capitale; dico solo che noi *conosciamo* molte più cose di quante riusciamo a misurare. E anche le cose che misuriamo le conosciamo veramente quando non diamo per scontata la loro "presenza", ma ci lasciamo toccare da essa e ne cerchiamo il senso. In altri termini, la realtà non coincide solo con gli oggetti della natura fisica, ma anche con i dati dell'esperienza metafisica. Quando parlo di esperienza metafisica non mi riferisco ad un mondo invisibile che stia "al di là" del mondo visibile, ma ad una modalità più acuta e più concreta di vedere le cose, percependo *al fondo* di esse la loro provenienza originaria. Si tratta della percezione semplice, ma il più delle volte data per scontata, che le cose – cioè il mondo e il nostro stesso io – *ci sono perché sono date*, cioè *sono presenti* a noi. E sono presenti perché portate all'essere da una presenza misteriosa, che ha il significato profondo del dono.

E proprio quando scopriamo che la realtà non è qualcosa di estraneo alla nostra intelligenza e al nostro cuore, ma è qualcosa che ci è "dato", proprio allora ci rendiamo conto che il nostro stesso io non è un fenomeno meramente "soggettivo" o arbitrario, ma è un "dato" esso stesso. La struttura dell'io non è decisa o inventata dall'io stesso, ma è un rapporto con l'altro da sé, che io sono chiamato a riconoscere e ad accogliere.

E' a questo livello che si comprende il significato della crisi contemporanea della certezza umana. Abbiamo detto che la grande strategia del pensiero moderno era quella di determinare a priori, e sulla base delle sole capacità della ragione umana, la verità dell'uomo e del mondo. Ora questa strategia si è arresa al suo insuccesso, perché la realtà si è dimostrata sempre più grande e più imprevedibile dei nostri schemi, nel bene come nel male. E così dal moderno si è passati al "post-moderno", e dal razionalismo al nichilismo. Si tratta però delle due facce di una stessa medaglia. Nel razionalismo moderno (di cui il Positivismo rappresenta la forma più radicale) la ragione umana si ritiene capace di cogliere scientificamente la verità di tutto, cioè di decidere ciò che veramente esiste, in quanto rientra

nei suoi schemi. Nel nichilismo post-moderno, invece, la ragione umana non si ritiene più capace né di realtà né di verità, per il semplice motivo che tutto ciò che esiste è solo l'effetto delle proprie costruzioni e la "vera realtà" ci sfugge sempre come qualcosa di "irrazionale". E' la grande pretesa dell'ermeneutica iniziata con Nietzsche, e che ha teorizzato l'assoluta preminenza delle interpretazioni sui fatti e sugli eventi.

Proviamo invece a considerare un'altra ipotesi. Basandoci sulla nostra stessa esperienza, noi ci accorgiamo che la struttura fondamentale del nostro io non consiste in una razionalità intesa come astratta misura del mondo, accanto a un'affettività intesa come reazione emotiva, ma piuttosto consiste nella sua *apertura originaria alla realtà che gli è data*. L'io o il soggetto umano scopre di essere qualcosa di "oggettivo" e di "dato" proprio in quanto è "toccato", "mosso" o "commosso" dal mondo, dalle cose, dagli altri uomini... E proprio quando colpisce la ragione e l'affezione dell'uomo, il reale si manifesta come una vera "presenza".

Noi siamo qui oggi, seguendo la traccia di un incontro memorabile tra don Luigi Giussani e alcuni esponenti di rilievo della tradizione buddhista. Per questo mi permetto di ripercorrere brevemente il cammino di scoperta di sé stessi attraverso la scoperta della realtà descritto da Giussani ne *Il senso religioso*. Il primo sentimento dell'uomo di fronte al reale è quello di essere dinanzi a qualcosa che non è suo, che c'è indipendentemente da lui e da cui lui dipende:

«Se io spalancassi per la prima volta gli occhi in questo istante uscendo dal seno di mia madre, io sarei dominato dalla meraviglia e dallo stupore delle cose come di una "presenza". Sarei investito dal contraccolpo stupefatto di una presenza che viene espressa nel vocabolario corrente dalla parola "cosa". Le cose! Che "cosa"! Il che è una versione concreta e, se volete, banale, della parola "essere". *L'essere*: non come entità astratta, ma come una presenza, presenza che non faccio io, che trovo, una presenza che mi si impone» (*Il senso religioso*, pp. 139-140).

All'origine della coscienza e dell'esperienza dell'uomo vi è dunque la «percezione originale di un *dato*». E per intendere in maniera adeguata, quindi *ragionevole*, ciò che ci viene incontro, il *dato* va percepito come un *dono*: «la stessa parola "dato" è vibrante di una attività, davanti alla quale sono passivo: ed è una passività che costituisce l'originaria attività mia, quella del ricevere, del constatare, del riconoscere» (*Il senso religioso*, pp. 140-141).

Una volta accortosi di questo "essere" reale, di questa inesorabile presenza, l'uomo scopre che c'è dentro un *ordine*: la realtà implica una bellezza armonica e si muove secondo un disegno provvidenziale, cioè che può essere favorevole alla persona.

Solo quando è risvegliato nel suo essere dall'attrattiva e dallo stupore per la presenza delle cose, nonché dalla gratitudine perché questa presenza può essergli provvidenziale, l'uomo prende *coscienza* di sé come *io*.

«In questo momento io, se sono attento, cioè se sono maturo, non posso negare che l'evidenza più grande e profonda che percepisco è che *io non mi faccio da me*, non sto facendomi da me, non mi do l'essere, non mi do la realtà che sono, sono "dato". (...) Quando più io scendo dentro me stesso, se scendo fino in fondo, dove scaturisco? Non da me: *da altro*. È la percezione di me come un fiotto che nasce da una sorgente» (*Il senso religioso*, p. 146).

Si tratta di un'intuizione da sempre presente allo «spirito umano»: l'intuizione della misteriosa presenza da cui è resa possibile la consistenza dell'io. Perciò, continua Giussani,

«alla Cosa che mi fa, alla sorgente da cui sto provenendo in questo istante non posso che rivolgermi usando la parola "tu". "Tu che mi fai" è perciò quello che la tradizione religiosa chiama Dio, è ciò che è più di me, è ciò che è più me di me stesso, e ciò per cui io sono» (*Il senso religioso*, p. 147).

3. – Nei miei studi sulla storia della metafisica occidentale mi sono imbattuto tempo fa in un incontro filosofico di grande intensità tra il filosofo tedesco Martin Heidegger e il conte giapponese Shuzo Kuki, studioso finissimo dell'arte orientale. Quello che aveva attirato la mia attenzione era stata la convergenza dei due autori nel cercare di cogliere il mistero dell'infinito o dell'invisibile, grazie al quale possiamo vedere veramente il visibile e comprendere veramente il finito. In questa esperienza di pensiero le cose non sono più oggetti muti e opachi, e noi possiamo percepire nella realtà la traccia nascosta del mistero e il segreto invito dell'essere. Anzi, i due pensatori convenivano proprio nel non utilizzare più questo nome – "l'essere" – perché esso è ormai troppo usurato e indica soltanto degli oggetti muti e opachi, senza altra profondità e prospettiva che quella di essere semplicemente ciò che sono, e basta.

Ricordo bene l'impressione che suscitò in me la traduzione fatta da Heidegger della parola giapponese *Iki* utilizzata da Shuzo Kuki, come la "grazia" che chiama e la "quiete silenziosa" che rapisce, strappandoci al domino delle cose presenti e portandoci nel dominio del mistero. Sarebbe questo il vero e proprio linguaggio dell'essere: un linguaggio che noi innanzitutto non parliamo, ma ascoltiamo, un dire originario che viene prima di ogni nostra espressione o comunicazione, e vale soprattutto come un appello o una vocazione da parte del mistero della realtà. Esso infatti si differenzia sempre da quello che riusciamo a rappresentarci oggettivamente (Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1959), trad. it. Mursia, Milano 193, p. 116).

E quando il conte Kuki afferma che la caratteristica propria dell'arte giapponese è quella di esprimere l'infinito nel finito, egli la intende come un'esperienza di «liberazione dal tempo e dallo spazio», in cui si incontrano la mistica del buddhismo e la filosofia panteista di Lao-Tse (cfr. *L'espressione dell'infinito nell'arte giapponese*, trad. it. il Melangolo, Genova

200, p. 5). Ma a miei occhi riveste una particolare importanza il fatto che questa esperienza dell'infinito – ossia il Tao, insieme essere e non-essere, essenza e vuoto – si realizza «servendosi del finito» (ivi, p. 6). E questo lo si percepisce attraverso la scoperta di una bellezza ineffabile. Si tratta di una «forma senza forma», che permette allo spirito umano di aprirsi all'infinito come armonia del tutto. Se l'infinito è in tutte le cose, allora tutte le cose sono belle, anche quelle brutte, se viste come espressione di quell'armonia. Se è vero che, come diceva Chuang-tsu, il Tao è in tutto, «anche in questo escremento» (ivi, p. 8), allora anch'esso ci parla e ci invita a quella bellezza.

Non si possono certo minimizzare tutte le differenze tra l'esperienza dell'arte e del pensiero tradizionale nipponico e quella della tradizione occidentale, sebbene esse si siano ritrovate talvolta a condividere il tentativo di non ridurre la realtà a una mera rappresentazione oggettiva. Ma mi sia permesso – senza entrare in tutti i problemi che un simile confronto porta con sé, e che in questa sede non possiamo esaminare – sottolineare in conclusione un punto di contatto e, se posso dirlo, di amicizia di pensiero tra questi due mondi. E' un contatto che non è prodotto da una mera comparazione culturale, ma da un'esperienza condivisa del cuore e della sensibilità affettiva della ragione. Questo punto di contatto è costituito dalla *bellezza*, intesa non solo come un tema artistico o un valore estetico, ma come una delle più significative esperienze nel rapporto dell'uomo con la realtà. La bellezza sarebbe la traccia dell'*infinito* e insieme la vera *libertà* dello spirito umano nell'orizzonte del tutto.

Anche in questo caso mi rivolgo ad Agostino di Ippona, perché le sue parole certamente dicono più di quanto io potrei tentare. Nel X libro delle *Confessioni* Agostino si pone la domanda su “chi sia” il suo Dio, l'infinita Presenza che egli ama e che si era manifestata negli incontri, negli avvenimenti, nei drammi stessi della sua vita. Comincia allora a interrogare le cose fuori di lui (il cielo, la terra, il mare...) e tutte gli rispondono, attraverso la loro forma di bellezza: non siamo noi quello che cerchi, «non siamo noi il tuo Dio», perché siamo state fatte. Allora Agostino si rivolge a se stesso, e scopre che solo la sua coscienza può fargli conoscere veramente la realtà che è fuori di lui, perché l'uomo è dotato di una ragione capace di giudicare le cose. Giudicare significa infatti conoscere la realtà cercando il suo significato profondo. E' questa ricerca del significato ultimo delle cose che rende l'uomo veramente libero, non schiavo delle apparenze.

E questo significato come si manifesta? Come possiamo cercarlo e soprattutto come possiamo trovarlo? Esso si manifesta alla nostra coscienza come “bellezza”. Per Agostino la bellezza delle cose non si identifica con il mero aspetto estetico, ma con l'ordine, l'armonia e la ragione profonda per cui le cose esistono. Ora, questa bellezza parla a tutti, ma non tutti l'intendono. La comprendono solo coloro che sanno domandare con giudizio, cioè coloro che «accolgono la voce ricevuta dall'esterno e la confrontano con la verità che è presente in loro stessi» (*Conf. X, 6,10*).

In questa vera e propria *vocazione alla realtà* sta la radice della responsabilità che avvertiamo di fronte a tutto ciò che c'è e accade al mondo, proprio perché ai loro occhi ogni cosa e ogni avvenimento è un segno e un invito a riconoscere il Mistero che fa tutte le cose. Ho parlato di vocazione alla realtà o all'essere perché su questo riconoscimento si fonda il concetto cristiano di "fede": non una credenza senza prove o un sentimento senza fatti, ma un'intelligenza e un'adesione a ciò che è. Ha detto una volta Benedetto XVI che «il contributo dei cristiani è decisivo solo se l'intelligenza della fede diventa intelligenza della realtà, chiave di giudizio e di trasformazione» (Udienza ai partecipanti alla XXIV Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 21 maggio 2010).

Tutto questo mi permette infine di ipotizzare che nel tentativo comune ai cristiani e ai buddhisti di esprimere l'infinito, vi è forse una strada più ragionevole e più affascinante rispetto alla semplice negazione di ciò che possiede la forma chiusa dell'oggetto. Più che nell'assenza e nella ritrazione, forse possiamo trovarci insieme proprio di fronte alla presenza misteriosa delle cose. Questa "presenza" non può mai identificarsi semplicemente con ciò che è presente, perché lo attraversa, lo eccede, lo trascende sempre. Questo mistero non è un'eco lontana, ma una voce che ci chiama. Rispondere a questa voce, ciascuno con i mezzi e i modi della sua tradizione, è la nostra grande, comune responsabilità.