

I SAGGI DI LEXIA

32

*Direttori*

**Ugo VOLLI**

Università degli Studi di Torino

**Guido FERRARO**

Università degli Studi di Torino

**Massimo LEONE**

Università degli Studi di Torino

Aprire una collana di libri specializzata in una disciplina che si vuole scientifica, soprattutto se essa appartiene a quella zona intermedia della nostra enciclopedia dei saperi — non radicata in teoremi o esperimenti, ma neppure costruita per opinioni soggettive — che sono le scienze umane, è un gesto ambizioso. Vi potrebbe corrispondere il debito di una definizione della disciplina, del suo oggetto, dei suoi metodi. Ciò in particolar modo per una disciplina come la nostra: essa infatti, fin dal suo nome (semiotica o semiologia) è stata intesa in modi assai diversi se non contrapposti nel secolo della sua esistenza moderna: più vicina alla linguistica o alla filosofia, alla critica culturale o alle diverse scienze sociali (sociologia, antropologia, psicologia). C'è chi, come Greimas sulla traccia di Hjelmslev, ha preteso di definirne in maniera rigorosa e perfino assiomatica (interdefinita) principi e concetti, seguendo requisiti riservati normalmente solo alle discipline logico-matematiche; chi, come in fondo lo stesso Saussure, ne ha intuito la vocazione alla ricerca empirica sulle leggi di funzionamento dei diversi fenomeni di comunicazione e significazione nella vita sociale; chi, come l'ultimo Eco sulla traccia di Peirce, l'ha pensata piuttosto come una ricerca filosofica sul senso e le sue condizioni di possibilità; altri, da Barthes in poi, ne hanno valutato la possibilità di smascheramento dell'ideologia e delle strutture di potere. . . Noi rifiutiamo un passo così ambizioso. Ci riferiremo piuttosto a un concetto espresso da Umberto Eco all'inizio del suo lavoro di ricerca: il "campo semiotico", cioè quel vastissimo ambito culturale, insieme di testi e discorsi, di attività interpretative e di pratiche codificate, di linguaggi e di generi, di fenomeni comunicativi e di effetti di senso, di tecniche espressive e inventari di contenuti, di messaggi, riscritture e deformazioni che insieme costituiscono il mondo sensato (e dunque sempre sociale anche quando è naturale) in cui viviamo, o per dirla nei termini di Lotman, la nostra semiosfera. La semiotica costituisce il tentativo paradossale (perché autoriferito) e sempre parziale, di ritrovare l'ordine (o gli ordini) che rendono leggibile, sensato, facile, quasi "naturale" per chi ci vive dentro, questo coacervo di azioni e oggetti. Di fatto, quando conversiamo, leggiamo un libro, agiamo politicamente, ci

divertiamo a uno spettacolo, noi siamo perfettamente in grado non solo di decodificare quel che accade, ma anche di connetterlo a valori, significati, gusti, altre forme espressive. Insomma siamo competenti e siamo anche capaci di confrontare la nostra competenza con quella altrui, interagendo in modo opportuno. È questa competenza condivisa o confrontabile l'oggetto della semiotica.

I suoi metodi sono di fatto diversi, certamente non riducibili oggi a una sterile assiomatica, ma in parte anche sviluppati grazie ai tentativi di formalizzazione dell'École de Paris. Essi funzionano un po' secondo la metafora wittgensteiniana della cassetta degli attrezzi: è bene che ci siano cacciavite, martello, forbici ecc.: sta alla competenza pragmatica del ricercatore selezionare caso per caso lo strumento opportuno per l'operazione da compiere.

Questa collana presenterà soprattutto ricerche empiriche, analisi di casi, lascerà volentieri spazio al nuovo, sia nelle persone degli autori che degli argomenti di studio. Questo è sempre una condizione dello sviluppo scientifico, che ha come prerequisito il cambiamento e il rinnovamento. Lo è a maggior ragione per una collana legata al mondo universitario, irrigidito da troppo tempo nel nostro Paese da un blocco sostanziale che non dà luogo ai giovani di emergere e di prendere il posto che meritano.

Ugo Volli

Simone Garofalo

**Narrarsi in salvo**

Semiosi e antropo-poiesi in due buddhismi giapponesi





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXIX  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2368-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2019

# Indice

- 9    *Introduzione*
- 41   *Capitolo I*  
*Una storia. Gutoku Shinran e la via del nembutsu*
- 1.1. La speranza è la prima a morire, 41 – 1.1.1. *Gli ultimi giorni del Dharma*, 51 – 1.1.2. *L'umanità finita e l'eccezione salvifica*, 63 – 1.1.3. *Se il Voto Originario è vero*, 77 – 1.2. *Restituire ogni cosa al Buddha*, 87 – 1.2.1. *Il potere inscalfibile dell'Altro*, 94 – 1.2.2. *Tre aspetti della soggettività dello shinjin*, 109 – 1.3. *Inscriversi nel destino di Amida*, 135 – 1.3.1. *La conversione attraverso i tre voti*, 140 – 1.3.2. *Il destino del Buddha*, 165 – 1.4. *Rimmediatezza (I): solo il nembutsu è vero*, 185 – 1.4.1. *Una realtà irrimediabile, una realtà compassionevole*, 193 – 1.4.2. *Mediare l'irrimediabile: la rimmediatezza di quel nome*, 213 – 1.5. *L'ora della Terra Pura*, 227 – 1.5.1. *Quel singolo istante di gioia*, 230 – 1.5.2. *Quand'è la Terra Pura?*, 255.
- 275   *Capitolo II*  
*Nessuna storia. Eihei Dōgen e la via dello zazen*
- 2.1. *Il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma*, 275 – 2.1.1. *Da mente a mente, di maestro in maestro*, 284 – 2.1.2. *Lavarsi come i buddha, sedersi come il Buddha*, 301 – 2.2. *Abbandonare corpo e mente*, 309 – 2.2.1. *Una pratica così semplice*, 313 – 2.2.2. *Studiare la Via del Buddha è studiare il sé*, 321 – 2.2.3. *Il sé e l'altro, l'espressione, il monastero*, 335 – 2.3. *Restare seduti senza fare storie*, 348 – 2.3.1. *Ontologia e semiosi del risveglio originario*, 350 – 2.3.2. *Il percorso nella postura del loto*, 359 – 2.3.3. *Intrecciare i limiti*, 370 – 2.4. *Rimmediatezza (II): il Fiore del Dharma*, 383 – 2.4.1. *Il Fiore del Dharma gira: nient'altro che sogni nel sogno*, 388 – 2.4.2. *Girare il Fiore del Dharma: nient'altro che "ciò"*, 401 – 2.4.3. *Il Fiore del Dharma gira il Fiore del Dharma: rimmediatezza*, 410 – 2.4.4. *Fluenza*, 430 – 2.5. *I pini e bambù sono tempo*, 438 – 2.5.1. *Il momento d'esistenza e le "dodici ore" del sé*, 441 – 2.5.2. *Flusso e fluenza*, 459 – 2.5.3. *Non passate giorni e notti invano*, 470.
- 489   *Conclusioni. Centomila storie. L'infinitezza del senso*
- 503   *Bibliografia*





## Introduzione

Al cuore di molte pratiche religiose c'è una forma o l'altra di lacuna, e una forma o l'altra di promessa. Per quanto sia nella natura del "sacro" una certa misura di auto-confinamento rispetto al resto della realtà, della società e della vita quotidiana al loro interno, nei fatti questa lacuna si è però sempre dimostrata trasversale, versatile, o persino onnipervasiva. Si prega e si è pregato per la pioggia, si prega e si è pregato per la salute dell'imperatore, o per un figlio maschio, o per il buon esito di un esame. Nelle confessioni confluiscono — e defluiscono — le scortesie da niente, i furti, i cattivi pensieri, il male pubblico e il male privato, le concrezioni infinite e varie di un limite insuperato, l'ostacolo a un paradiso che può essere in terra o altrove; e nel dire ogni nuovo peccato, si dice sempre: non dovrebbe essere così. Oppure si ripete una formula e il gesto antico, ci si tiene stretta un'usanza particolare di un passato più o meno perduto — mancante, appunto —, anche quando inutile o opaca o incomprensibile, e ci si ricorda: è così che dovrebbe essere. I talismani cristallizzano tutto un inventario di desideri dell'aldilà come dell'aldiqua, a seconda di cosa i fedeli di un certo luogo e tempo desiderano desiderare, nella speranza e nell'attesa di non desiderarla — o non desiderare — più, cioè nella dolce e sempre rinnovabile certezza che non sia necessario desiderare di più, o di altro. Sapere cosa manca, in tutti questi sensi — nell'auspicio futuro, nel riconoscimento di un limite, nella rievocazione di un passato, nello sfoltimento del desiderabile —, e in chissà quanti altri, è già mancare di meno, molto meno, e simultaneamente è sentirsi mancare di più, cioè in maniera più focalizzata e lucida e chiara. In questo modo, decidendo — perché ogni cultura e comunità *sa* diversamente — che cosa manca, è possibile calibrare, manipolare e mobilitare quel senso di mancanza, ed eventualmente trarne delle promesse di una qualche pienezza, mezza o intera, o anche un eccesso, e camminare — come in pellegrinaggio — dall'uno all'altro estremo. Tutto questo avviene, appunto, nel "secolare" come nel "religioso";

questo lavoro intende fornire una prospettiva e un approccio in più a favore di una continuità e reciprocità fra i due domini, e tuttavia penderà — per oggetti d'analisi — verso quello religioso, perché è in questo che l'uomo ha realizzato le sue lacune e promesse più ardite, elaborate, consapevoli, le urgenze più intense, o viceversa le più inavvertite perché già capillari e intessute nel quotidiano. In altre parole, nel "religioso" stanno forse le idee più nette e decise rispetto a ciò che manca agli uomini. Questo potrà magari mettere in discussione la natura "secolare" di discorsi — come quello pubblicitario — che sembrano avere le idee altrettanto chiare su ciò che manca davvero alle persone a cui si rivolgono, ma non è di questo che ci stiamo per occupare; basti sottolineare che qui intendiamo le pratiche religiose come attività peculiari ma non necessariamente isolate, e anzi legate a modelli, processi e strutture potenzialmente estensibili a pratiche di solito definite altrimenti. Al di là di questo, non sarà nostro interesse discutere la natura del "secolare" o del "religioso", né definire a priori in cosa consista la religiosità delle pratiche che analizzeremo.

La domanda di base che sta dietro questo libro ha dunque a che fare con promesse religiose al loro culmine, promesse di salvezza, che fanno da contraltare alle lacune più vaste possibili, cioè quelle inscritte in una condizione umana generale: se fossero delle promesse mantenute, com'è che ci riuscirebbero? Ovvero, se una specifica pratica religiosa mantenesse in effetti una sua promessa di salvezza (e di lacuna, se già sapere vuol dire mancare di meno. . .), inducendo nel praticante un'esperienza — di se stesso, della realtà sociale e naturale — in grado di liberarlo, anche per sempre, da una serie di condizioni e qualità avverse e problematiche, e se questa efficacia fosse inoltre analizzabile in termini antropologici, semiotici e narratologici, senza postulare un piano trascendente della realtà — o più precisamente apprezzando anch'esso come operazione antropologica e semio-narratologica —, in che modi e misure si potrebbero descrivere, smontare e rimontare quella pratica e quella salvezza? Prendendo atto di un'urgenza umana — e quindi lacuna di base, però indeterminata — a costruire lacune, pratiche e salvezze specifiche, percorsi socio-culturali sempre particolari e contestualizzati, l'ipotesi che motiva questo lavoro è che in qualche grado abbiano persino successo, almeno sulla carta. Se lasciassimo a queste costruzioni qualcosa di più del solito beneficio del dubbio — così, per provare —, e ci domandassimo in che

sensu potrebbero aver funzionato per qualcuno in un certo luogo e tempo, in una certa comunità e cultura, è forse possibile che si scopra qualcosa di più di un semplice inventario di nomi esotici e “credenze” e riti opachi e superstiziosi. Nel contempo, a compensare e compenetrare il “beneficio dell’assenso gratuito”, scagliamo su queste pratiche e salvezze il maleficio di metodi e cornici e criteri e strumenti d’analisi ad esse estranee — dall’antropologia, dalla semiotica, dagli studi religiosi —, cercando arbitrariamente al loro interno l’efficacia e il successo che andiamo cercando, pur senza scordarci del fatto che a volte le promesse di paradisi sono, a tutti gli effetti, promesse di paradisi, e cioè che a prescindere dal loro funzionamento “antropo-socio-semio-narratologico” vi è un nucleo di letteralità e figuratività che non ha nessuna intenzione di retrocedere, di farsi da parte, di stracciare il cielo di carta — che può benissimo essere inteso come il cielo e basta, il cielo reale. L’idea è che un’analisi di qualsiasi pratica religiosa debba essere multiprospettica e multidimensionale, che debba mediare fra più livelli anche contraddittori o inconciliabili, e fra la prospettiva esterna di chi analizza e quella/e interna/e di chi pratica. In ogni caso l’obiettivo resta quello di stabilire in che senso tali pratiche sono efficaci, nel loro tentativo di rispondere a urgenze senza nome e forma precisa, così come ad altre che invece hanno ereditato dal passato della loro o altrui società e cultura, dai vari e molteplici contesti a cui partecipano; ovvero urgenze tutte umane e intere, o urgenze socio-culturali già in gran parte masticate, eppure per qualche motivo non più così buone.

Se una faccia dell’urgenza è “umana”, si può dire che è dall’umanità stessa che ci si sta salvando. E come ci si può riuscire coi soli mezzi di quella stessa umanità, con le sue risorse e lacune, e più in particolare — dal nostro punto di vista — con le sue storie e le sue narrazioni? O nel caso specifico di cui ci occuperemo: com’è che si diventerebbe dei “buddha” raccontandosi? Il nostro obiettivo principale è proprio quello di sondare possibilità e limiti di un’analisi fondata su tali domande, e sulla duplice ipotesi in sé arbitraria che esprimono: quella, appunto, per cui le varie pratiche prese in esame sono da assumersi come generalmente efficaci, le loro salvezze generalmente effettive — una sorta di interpretativo “principio di carità” mantenuto nei loro confronti (Volli 2008a: 105–130) —, e quella per cui le une e le altre hanno però le proprie radici nell’uomo (o piuttosto nel suo farsi), e

operano dunque in maniera inscindibile dal suo dar senso al mondo mediante la narrazione, implicita o esplicita che sia, e attraverso tutti gli altri mezzi culturali vari, per natura incompleti e persino disperati, di cui dispone. Nel mettere in atto una determinata pratica a cui sia già stata riconosciuta una certa efficacia salvifica dalla propria cultura e comunità, un praticante non sta solo eseguendo meccanicamente una sfilza di gesti concreti ma insignificanti, che si limiteranno a generare — o non generare, se “falsi” o “infondati” — degli effetti manipolativi diretti sulla realtà, e nemmeno sta compiendo gesti dotati di un significato intrinseco, completamente indipendente dai molteplici contesti di ogni genere in cui si inseriscono. Al contrario, agendo in un certo modo, quel praticante sta pure agendo *in un certo mondo*, cioè all’interno di una realtà dotata di senso, condivisa da una comunità di cui fa parte: una realtà che eredita, abita e attualizza ogni singola volta, partecipando passivamente e attivamente al senso di cui è investita. Entro questo mondo, strutturato e articolato, orientato e valorizzato in modi estremamente intricati, interrelati e complessi, a più di un livello — religioso e filosofico, sì, però anche storico–geografico, socio–economico, politico, istituzionale ecc. —, l’azione della pratica si accompagna ad una sua narrazione, sia quando rimanda direttamente alle narrazioni che mette in scena — ad esempio l’ultima cena nella messa cristiana —, sia quando è essa stessa inserita, implicitamente o esplicitamente, in un’auto–narrazione sia individuale che comunitaria. Così il praticante non solo pratica, ma racconta la pratica e ne pratica il racconto. Nella sua auto–narrazione, che sarà “sua” e “non–sua”, privata e condivisa in quanto atto di *parole* e istanza di una *langue* assieme, il mondo che abita — come il sé che lo abita — può cambiare forma e direzione, riformulare relazioni, mobilitare o arrestare risorse; il che si ripercuote inoltre sulla realtà naturale e sociale per mezzo delle sue scelte e azioni, dei suoi rapporti con altri praticanti e non, e così via. Insomma, quello che vogliamo indagare è il modo in cui raccontarsi non è semplice epifenomeno superficiale e a posteriori della pratica religiosa, bensì uno dei suoi fondamenti. La narrazione non è solo, in questa ipotesi, un mezzo ideologico volto a sancire una certa “efficacia salvifica” astratta e generica, precostituita, autonoma, uniforme, uguale ovunque, bensì l’arena in cui si costruisce — ed eventualmente si decostruisce e ricostruisce — una salvezza specifica, una re–visione o un rovescio dell’uomo, profondamente interrelata a

tutte le altre dimensioni del proprio mondo, e frutto e oggetto della continua negoziazione e attualizzazione sociale delle forme di umanità e senso. Così il partecipare alla messa della domenica mattina non lascia del tutto intoccato il fedele che si reca in chiesa, come se avesse una sua soggettività già fatta e finita e impermeabile, ma vuol anzi dire raccontare se stessi, gli altri e il mondo in un certo modo, plasmato dalla maniera in cui spazi, tempi, comportamenti, gesti, soggettività e altro ancora sono edificati, strutturati, attuati e resi significativi. Il senso che ognuno può trarre da questa auto-narrazione è vario e aggrovigliato, distribuito su più dimensioni fittamente intrecciate e dai confini spesso poco chiari, su livelli anche fra loro conflittuali. Nei fatti, si va a messa per molteplici e variegati motivi, e se può darsi che tutti puntino — chi più direttamente, chi più di traverso — a urgenze simili o imparentate, è comunque diverso e sempre complicato il loro rapporto a qualcosa che si possa definire “salvezza” nei termini precisi della comunità religiosa in questione. Comunque sia, l’ipotesi da cui partiamo è che questa salvezza sia in ogni caso centrale nelle pratiche religiose, e che si tratti innanzitutto di un effetto di senso — un senso di salvezza, il risultato di un complesso e dinamico “narrarsi in salvo”, un mettersi al riparo raccontandosi.

Naturalmente, pur focalizzandoci specialmente sugli aspetti semio-narratologici e soggettivi, il “narrarsi in salvo” è per l’appunto sia narrazione della/nella pratica che pratica della/nella narrazione, senza alcun incastro gerarchico immobile o definitivo fra i due processi. Così come esistono diverse forme di “pratica religiosa” — dal sacrificio alla preghiera, dal pellegrinaggio alla contemplazione, dalla disciplina etica alla rivelazione estatica, dalla festa agli stili di vita ordinari e quotidiani, dalla processione al rito esoterico —, esistono anche tantissime modalità diverse del narrare religioso, spaziando da una lettura più “protestante” delle sacre scritture, individuale e interiorizzante, alla visione viva, più collettiva ed exteriorizzata, dei singoli episodi in una serie di affreschi, o da una confessione dei propri peccati alle istruzioni e regolazioni che la costituiscono, in cui si annidano e si nascondono idee di uomini salvi e non, di persone comuni e santi; oppure ancora, per avvicinarci invece alle due culture religiose che andremo a studiare, dagli aneddoti narrati da un maestro Zen attorno ad altri maestri prima di lui, straordinari per parole e per fatti, alla distribuzione di pergamene sulle quali si espande in calligrafia

un nome sacro, e dietro di esso, sul retro, il passo di un sutra che ne narra origine, senso e destino, invitando alla sua recitazione. Nel fare si narra, nel narrare si fa, e per questo non basta guardare ai racconti in sé, isolatamente: è necessaria una prospettiva più ampia, malleabile e comprensiva possibile, che abbracci tutto il continuum ingarbugliato di azioni, narrazioni e comunicazioni umane.

Questa prospettiva la attingeremo dall'antropologia contemporanea, e in particolare dall'idea che quel fare sia prima di tutto un "fare umanità" — un'*antropo-poiesi*, cioè una produzione e una plasmazione di uomini e modelli d'umanità concreti e specifici fra gli innumerevoli immaginabili e possibili (Remotti 2013). La teoria antropo-poietica si presta piuttosto bene a uno sguardo più vicino e intimo sull'umana ricerca di salvezza e di sicurezza, perché pone al suo centro la pervasiva drammaticità della condizione umana, contrassegnata non dall'eccesso bensì da una lacuna lacerante e irrisolvibile di "umanità": intrinsecamente e perennemente incompiuto, in corso e in divenire, l'uomo è in sé inevitabilmente condannato a "farsi" in un certo modo, a costruirsi, a darsi delle forme — nel corpo, nella mente, nella comunità ed oltre —, a scoprirsi e/o inventarsi ogni volta, a tentare di riempire culturalmente la mancanza o l'insufficienza delle sue determinazioni biologiche, e allo stesso tempo è condannato a non riuscirci mai davvero, da un lato per la profonda carenza di idee e mezzi adeguati, sostenibili, dall'altro perché il suo sforzo è destinato a riprodurne — su un diverso piano, quello culturale — anziché scacciarne l'incompletezza, dato che qualsiasi forma scelga di assumere sarà una forma finita e particolare, che reciderà per forza tutte le altre possibilità, privandolo delle alternative, del loro senso, e dilaniandolo nel confronto fra le diverse vie tracciate e tracciabili. La lacuna e l'urgenza che genera sono ciò che accomuna — ma anche differenzia — gli uomini, nell'ottica antropo-poietica. In un certo senso, quel che si diceva all'inizio ha tutto da spartire con questa cornice teorica: sapere ciò che manca è allo stesso tempo già mancare meno, e mancare più di prima; sapere cos'è "uomo" è simultaneamente saperne di più e saperne di meno — in entrambi i casi, non è che non ci sia spazio di manovra, ma è che ce n'è troppo, e quando nel ritagliarne una parte — una forma particolare — si rinuncia al resto, se ne sente la nostalgia, o appunto la mancanza, oltre a sentirsi il conflitto e il distacco eventuali con chi ha ritagliato altre forme ed altre umanità, altre lacune e pratiche e

salvezze. “Narrarsi in salvo” — che indica pure un “narrare sé”, con il verbo riflessivo — è un gesto antropo-poietico a tutti gli effetti, che nel dare forme a lacune e salvezze, pratiche, percorsi, dà anche forme all’uomo, a ciò che è, e soprattutto a ciò che non è ancora, nel frattempo facendo i conti con le alternative particolari e col generale peso dell’alternativa, di ciò che si è reciso. In quanto antropo-poiesi, la narrazione è allora da intendersi in continuità con tutte le altre pratiche dell’uomo, cioè coi processi impersonali e non, spontanei o progettuali, naturalmente o anonimamente “antropo-genetici” o consapevolmente antropo-poietici, che modellano costantemente gli uomini e l’umanità. Il perseguimento di una certa “salvezza” per mezzo di pratiche religiose è appunto anch’esso legato a questo modellamento di umanità, in primo luogo perché presuppone una certa idea e forma di condizione umana di partenza — solitamente carente, essendovi bisogno di salvezza —, e in secondo luogo perché la stessa salvezza, ideale o realizzata, ne riflette una, sottolineando gli aspetti dell’uomo che si vorrebbero oltrepassare, o trasformare, o esorcizzare, ecc. È a cavallo fra queste due cornici, antropo-poietica e soteriologica — che nel nostro caso vorrà dire *buddho-poietica* —, che guarderemo alle maniere in cui strutture e processi semio-narrativi agiscono nella pratica religiosa, producendo un particolare modo di essere umani, un particolare modo di essere “più-che-umani”, e in un caso o nell’altro un certo modo di trarsi in salvo — nel senso e, in esso o attraverso di esso, nel sé e nel corpo e nei fatti.

Detto più in breve, la nostra analisi sarà una sorta di fenomenologia in chiave semio-narratologica di due pratiche religiose che mirano alla salvezza — e glielo lasceremo fare, concedendogli l’ipotesi che centrino il bersaglio —, ma che nel farlo realizzano certe forme d’umanità e ne respingono altre, puntando innanzitutto a plasmare degli uomini, e incidendo così sulla vita individuale e sociale, su un mondo condiviso, sui comportamenti e atteggiamenti dei praticanti, sulle scelte, azioni e relazioni, sugli orizzonti. In altre parole, anche cercando la salvezza ci si imbatte nell’uomo, sempre (e solo?) nell’uomo, e questo ci mette in una posizione che si rivelerà fortemente ambigua, mobile e precaria, per il fatto che è solo in questa premessa di analisi che si ritorna per forza e sempre all’uomo, inciampandovi ancora e ancora. Come scopriremo, il “fare” delle due pratiche che analizzeremo — due pratiche buddhiste — è appunto apertamente un “fare buddhi-

tà”, più che umanità, perché l’obiettivo ultimo è trascendere anziché modellare e consolidare questa condizione umana. È qui che entra in gioco la mediazione di cui si è appena detto, perché se da un lato leggessimo in un “buddha” poco più che un uomo ideale, rischieremmo senz’altro di fraintendere i nostri oggetti di studio, o perderne di vista caratteri ben più importanti di quanto appaiano a noi, mentre se d’altra parte ci limitassimo a osservare l’uomo e tralasciare il buddha, ritenendo il secondo totalmente sconnesso dal primo e perciò fuori dalla nostra portata, allora non ci muoveremmo granché oltre la condizione umana di partenza, fragile e lacunosa, e più difficilmente ne vedremmo le trasformazioni, le sfide, le soluzioni. Si tratta perciò di un gioco di prospettive, come si è detto, una conversazione fra più punti di vista, interni ed esterni alle pratiche che esaminiamo, in prima e in terza persona, senza instaurare delle relazioni troppo rigide e unilaterali. Prendiamo la trascendenza citata prima, ad esempio: vista dall’interno, essa non è solo un’operazione, né antropologica né semio-narratologica, bensì qualcosa d’altro — avanza cioè una pretesa di realtà, di cui fanno parte le pretese di “pre-antropologicità” e “pre-semioticità” connaturate; viceversa, dall’esterno questa stessa pretesa a difesa della trascendenza è un’operazione d’umanità e di senso, e in quanto tale può essere osservata, descritta e analizzata; e tuttavia, cambiando di nuovo il binario, quest’ultima analisi può avere luogo con un qualche successo — anche solo marginale — soltanto se capace di rinunciare alla sua esteriorità, di mettere fra parentesi premesse e prospettive e immergersi, consapevole di non poter né stare ferma ad affondare, né elevarsi dalla superficie agitando le braccia per osservare, distaccata, quell’oceano di senso (che comunque, più in là ancora, è sempre *quest’oceano di senso*). Per di più, come vedremo, i punti di vista sono in realtà anfibi, perché esistono punti di vista esterni anche entro quelli interni, e viceversa, tanto che vale molto più la pena di coltivare una certa flessibilità d’analisi — proveremo a dimostrarlo — piuttosto che stabilire a monte una qualsiasi categorizzazione netta e statica, decidendo fin da subito a quale bambola della matrioska fermarsi. Come pure ci insegnerà a suo modo il secondo dei nostri due casi di studio, conoscere non è tanto produrre conoscenza quanto imparare a smontarla e rimontarla, anche al costo di non approdare da nessuna parte. Affrontiamo la matrioska del “narrarsi in salvo” senza scordarci la sua natura comunque dialettica, se non



dilaniata. È probabile che fin qui il discorso appaia insopportabilmente astratto e ingarbugliato e superfluo, ma non potrebbe essere che così, perché già dire qualcosa di più — e/o di più chiaro — della “salvezza”, ad esempio, vorrebbe dire già limitarla e plasmarla noi stessi in una forma specifica. Persino dire che cosa sia la salvezza nel buddhismo non sarebbe facile, possibile o comunque adeguato e utile, perché esistono solo buddhismi e non un buddhismo solo (Gethin 1998: 2), e ciascuno ha le sue salvezze declinate in maniera anche molto diversa e specifica — come del resto si vedrà nell’analizzare due buddhismi fra loro palesemente divergenti, pur contemporanei. Meglio allora chiarire le coordinate di base di questo studio, il suo orientamento, il suo dinamismo interno. Quello che stiamo cercando è un modo di farsi uomini, o più–che–uomini, mediante pratiche religiose che intendono superare lacune e limiti e insufficienze di partenza e realizzare viceversa una salvezza, una pienezza o una libertà, una certezza, il tutto prestando attenzione alla loro costruzione sociale — soprattutto semio–narrativa —, ai contesti in cui si inseriscono e alla molteplicità di prospettive interne ed esterne con cui è possibile affrontarle. Lo sguardo gettato su questi fenomeni vuole essere più di ogni altra cosa versatile, flessibile, senza ripiegare su soluzioni prefabbricate, ma adattandosi invece a ciò che osserva.

Consapevoli o meno, resta comunque inevitabile fare un torto a tutto ciò che proveremo a comprendere e analizzare, già solo costringendolo a dialogare con queste nostre coordinate e con gli strumenti e concetti che impiegheremo strada facendo, naturalmente estranei ai due sistemi di cui ci occuperemo. Ammettendolo fin dall’inizio, tuttavia, l’obiettivo è proprio quello di sondare le possibilità e impossibilità di questo torto, sempre tenendo conto di ciò che di sicuro ci sfugge, e talvolta cercando pure — magari invano, ovvio — di inseguirlo. In compenso, partiremo dall’assunto che le pratiche in questione siano efficaci e sensate — cioè, per noi, efficaci nell’essere sensate —, e ci domanderemo come possano esserlo. Nel farlo, non tratteremo i due “progetti antropo–poietici” — e soteriologici — di cui fanno parte nella loro umana, ambigua interezza, bensì ci limiteremo alla dimensione astratta che è, sempre nei termini della teoria antropo–poietica di Remotti, la loro ideazione: la maniera in cui tutto dovrebbe funzionare, se in effetti tutto funzionasse; la maniera in cui tutto è progettato per funzionare da un certo soggetto ideatore, un certo plasmatore di narra-

zioni, uomini e salvezze. Così, in ciascun caso il nostro praticante non sarà né un praticante concreto né un praticante qualunque, bensì un praticante ideale, già bendisposto — eventualmente anche nell'essere indisposto — e già più o meno perfettamente plastico, duttile; un “praticante modello”, per dirla in termini semiotici, ovvero un praticante che interpreta perfettamente il proprio ruolo, l'insieme di strategie predisposte per lui (Volli 2008b: 131–138). È del tutto evidente come si tratti appunto di un'astrazione, perché di fatto non esisterà mai un confine netto, rigido e invalicabile fra le intenzioni di chi ha “ideato” il progetto — che d'altronde non l'ha tirato fuori dal nulla, bensì l'ha in gran parte ereditato e adattato, anche sull'onda di tendenze correnti — e chi invece lo “realizza”, praticante empirico che realizzandolo di norma immancabilmente fallisce, fraintende, altera, immettendo il progetto nel flusso complesso, molteplice e contraddittorio del reale, nelle tante e diverse e sovrapposte strutture del mondo — o mondi — costruiti e condivisi, nella varietà incoerente e multidirezionale delle enciclopedie, delle competenze, nel caleidoscopio di storie e racconti. Per prima cosa, cioè, l'ideatore di un progetto antropo-poietico è già il risultato di flussi e progetti antropo-genetici/poietici — a seconda che siano “naturali” e/o anonimi oppure ascrivibili ad un soggetto più consapevole — precedenti, è già immerso in un oceanico “fare umanità” dal quale eredita risorse e costrizioni, spunti e dilemmi, tradizioni e inclinazioni innovative, ecc., proprio come tutti i destinatari a cui si rivolge, e a cui propone le proprie forme di umanità — anche se l'obiettivo è un altro, appunto una “salvezza” — in forza di determinate fonti d'autorità e/o potere. Vi è dunque parentela e permeabilità di partenza fra ideazione e realizzazione, vi è reciprocità, come fra autori e lettori — empirici o ideali. Fin dal principio l'ideazione progettuale comprende un'idea(zione) di realizzazione, vale a dire tutta una serie di aspettative e di previsioni sul concretizzarsi del progetto, dalle reazioni e dai comportamenti del praticante alle eventuali obiezioni e accuse da parte di altri soggetti, che non condividono per questo o quel motivo il progetto in questione, le sue conseguenze o implicazioni; l'ideazione è una predisposizione di strategie, e per funzionare deve per forza tener conto di quanti più fattori possibili. Inoltre, questo non avviene soltanto una volta per tutte e all'inizio, perché un progetto è sempre correggibile e rinnovabile, in qualche misura, sulla base del feedback di tutti coloro che sono coinvolti nella

sua realizzazione. Le attese dell'ideazione sulla realizzazione non sono immobili e cristallizzate, bensì continuamente formate e riformate in base all'interazione con gli ineluttabili problemi, inciampi e dubbi di ogni realizzazione, dell'avere a che fare con uomini in carne ed ossa, uomini a tre dimensioni e anche più, uomini in natura e in società. Ecco, pur mirando a ricostruire dei progetti antropo-poietici nel loro volto ideale, ci imatteremo più e più volte in queste difficoltà, a cui vanno sempre incontro, e presteremo loro attenzione, sia per capire e approfondire meglio — per contrasto — che cosa l'ideazione prevedeva che succedesse, sia per dare un'occhiata al modo in cui il "progettatore" risponde alla realizzazione con vecchie o nuove strategie, cercando di prendere sempre meglio la mira, di correggere il tiro, calibrare con più finezza l'ideazione. Nell'ideazione le promesse sono mantenute, e a noi interessa questo, ma le pressioni della realtà sulla realizzazione dicono molto a proposito di quelle promesse, e proveremo a non dimenticarlo. Detto questo, va da sé che il nostro approccio non esaurisce affatto le possibilità dell'analisi, perché sarebbe possibile studiare questi e altri progetti anche privilegiandone la realizzazione — o meglio le incessanti, infinite, multiformi realizzazioni particolari fra le sinergie e resistenze, inerzie e indifferenze, fra i conflitti e i paradossi del reale; è solo che va ben oltre le speranze e ambizioni di questo libro.

Nell'ideazione confluiscono la carità e il torto ammesso prima. Per quanto si applichino in maniera flessibile, aperta e persino simpatica, strumenti e concetti impiegati disegnano comunque un'ideazione vuota, basilare e di default che non può che influenzare l'analisi. Noi siamo altrettanto immersi nei nostri "fare umanità", e abbiamo le nostre idee di uomo, soggetto, pratica, salvezza e via dicendo; per quanto non sia, la nostra, una sede interessata a difenderle e promuoverle per qualche scopo, ciò non toglie che costituiscano premesse e riferimenti senz'altro inevitabili, e senz'altro capaci di dimostrarsi produttivi, però comunque nostri, arbitrari, contingenti. Dal momento che entrambi i nostri casi di studio, fra loro contemporanei, appartengono a una cultura, un luogo e un tempo molto distanti da noi — il buddhismo giapponese medievale del XIII secolo —, è importante riconoscere che l'approccio più basilare del nostro praticante modello non è granché neutrale, ma anzi riflette le nostre stesse aspettative e previsioni rispetto a ciò che un praticante è o dovrebbe essere, oltre a incarnare quelle

contraddizioni — e di default le nostre soluzioni preliminari ad esse — fra le prospettive, ad esempio fra il fare un uomo e il fare un buddha. La nostra fortuna è che il buddhismo in molte sue declinazioni ha già interagito e dialogato “abbastanza” con modernità, globalizzazione e svariate culture occidentali — che l’hanno spesso frainteso, adattandolo alle proprie tendenze e tensioni d’ampio respiro, come il divario fra religione e scienza, fra fede e ragione — da provocare reazioni, correttivi, studi critici e storici dedicati al tema, che ci aiuteranno a restare in allerta, un poco più consapevoli delle nostre inclinazioni culturali (Faure 1991, 2004, 2009; Lopez 2012; McMahan 2008; McMahan & Braun 2017; Wilson 2014). Nonostante ciò, volendo appunto tentare un’analisi in chiave antropo-poietica e semio-narratologica — per forza di cose aliena al buddhismo, per quanto ciò non implichi di certo che non abbia qualcosa da dire in proposito<sup>1</sup> —, è inevitabile che il nostro “praticante modello” sia pure, a suo modo, un “praticante modernista”, perché tenderà in forza del suo stesso scheletro ad assumere determinate posizioni, a manifestare alcune di quelle inclinazioni e presupposizioni che hanno caratterizzato lo studio del buddhismo in Occidente. Così, il nostro praticante ideale favorirà facilmente una dimensione individuale della pratica religiosa — anche se non mancherà di ricevere bacchettate su questo punto —, e vi apporterà un atteggiamento attivo e autonomo che sarà spesso messo in discussione, in sensi diversi, dai casi di studio, e che d’altronde servirà a noi proprio in quanto osteggiato, corretto e/o rovesciato. Lo stesso vale, ovviamente, per la questione problematica della trascendenza — che sia il praticante stesso a dover trascendere una certa condizione “terrena” o si avanzino pretese ontologiche su enti, processi e verità

1. In generale, la tradizione buddhista ha prodotto numerosissime riflessioni, anche piuttosto acute, sul linguaggio, perché quest’ultimo è ritenuto strettamente legato alla condizione umana da cui ci si deve liberare, innanzitutto nell’attaccamento ad un sé, al concetto della sua esistenza autonoma, sostanziale e permanente o alla sua totale e semplice inesistenza — rispettivamente, una posizione eternalista e una annichilazionista, entrambe legate a un fraintendimento di natura linguistica (Gethin 1998: 133–149). Tuttavia, proprio per questo ruolo centrale nell’esistenza dell’uomo — e alla sua necessità quotidiana —, allo stesso tempo il linguaggio è di volta in volta rivalutato in quanto veicolo di salvezza, come avremo modo di scoprire anche nel corso della nostra analisi. Ciò ha dato anche origine, fra le altre cose, ad approcci buddhisti più sistematici ai segni, come quello del buddhismo esoterico giapponese, lo Shingon, a cui è già stato dedicato uno studio approfondito rivolto non a un’analisi semiotica di un buddhismo — come è in buona parte il nostro caso —, ma a delineare una teoria semiotica in sé buddhista (Rambelli 2013).