

Evan Thompson

PERCHÉ *NON SONO* BUDDHISTA

Il filone oggi prevalente nel buddhismo occidentale, il cosiddetto 'modernismo buddhista', gravita attorno alla credenza secondo cui il buddhismo sarebbe superiore alle altre religioni per via del suo carattere intrinsecamente razionale ed empirico, o addirittura non sarebbe tanto una religione quanto una 'scienza della mente', una forma di terapia, una filosofia o uno stile di vita basato sulla meditazione. Evan Thompson propone un lucido esame di queste convinzioni, per stimolare un indispensabile dialogo.

Ubalдини Editore - Roma

Introduzione

Il buddhismo è una delle grandi tradizioni religiose e intellettuali dell'umanità. Ha, e merita di avere, un posto nelle società democratiche, secolari e liberali, del mondo moderno, e offre il suo contributo, altrettanto meritato, a una comunità cosmopolita i cui membri sono mossi da rapporti di rispetto e cooperazione reciproci, indipendentemente dalle fedi differenti. Nel corso di tutta la sua storia il buddhismo, soprattutto in Asia meridionale e orientale, ha dato un grande contributo alle società cosmopolite, arricchendo la sfera religiosa, intellettuale e artistica delle società pluralistiche in cui è stato accolto. Ciò accade anche oggi, nel mondo moderno. In Nord America gli immigrati provenienti dall'Asia e le persone che si sono convertite al buddhismo provenienti da Europa e America hanno dato vita a nuovi tipi di comunità buddhiste, nuovi rituali e nuove opere d'arte. L'influenza del buddhismo sulla cultura popolare è assai diffusa e questa religione continua ancora oggi a essere una delle tradizioni più vive.

Ciò nonostante, il filone prevalente del buddhismo moderno, noto come 'modernismo buddhista', è pieno di idee confuse, che gravitano attorno a quello che definisco 'eccezionalismo buddhista', ovvero la credenza secondo cui il buddhismo sarebbe superiore alle altre religioni in ragione del suo carattere intrinsecamente razionale ed empirico, o ancora, la credenza secondo cui il buddhismo non sarebbe affatto una religione ma piuttosto una 'scienza della mente', una forma di terapia, una filosofia o uno stile di vita basato sulla meditazione. Queste credenze, come anche gli assunti circa la religione e la scienza su cui poggiano, sono erranee. Se il buddhismo intende davvero dare il suo meritato contributo alla moderna comunità cosmopolita, è necessario che tali credenze vengano confutate. Il cosmopolitismo, cioè

l'idea che tutti gli esseri umani appartengono a un'unica comunità che può e deve includere differenti stili di vita, costituisce una cornice migliore per poter apprezzare il buddhismo (oltre che per comprendere la religione e la scienza) rispetto al modernismo buddhista. Questo è il tema discusso nel presente volume.

Io non sono buddhista. Sono un filosofo che crede nel cosmopolitismo e che al contempo apprezza il buddhismo. Mi piace pensare di essere un buon amico del buddhismo. Le ragioni per cui non sono buddhista sono molte e affondano nella sua ricca tradizione intellettuale e nel mio processo di evoluzione come filosofo. Sebbene questo non sia un libro di memorie, alla sua base c'è, tuttavia, una storia personale: raccontarla è la migliore introduzione.

A undici anni, di ritorno da un viaggio di famiglia in Scozia, scoprii che la comune in cui vivevo era pervasa da un grande entusiasmo per il buddhismo zen. Era il 1974 e la mia famiglia viveva alla Lindisfarne Association, una comunità educativa alternativa nata a Southampton, nello stato di New York, fondata dai miei genitori, Gail Thompson e William Irwin Thompson. I membri di questa associazione erano scienziati, studiosi, artisti, ambientalisti, attivisti e insegnanti di discipline contemplative appartenenti a diverse tradizioni religiose. Avevamo dei legami con il San Francisco Zen Center, e, prima di partire, mio padre aveva chiesto all'abate, Richard Baker Roshi (che era membro della Lindisfarne Association) di inviare un maestro zen perché vivesse con noi. L'insegnante, Reb Anderson, arrivò e si stabilì nella comune mentre eravamo in Scozia.

Mio padre era molto felice: "Tutto funziona a dovere; c'è molta più disciplina e presenza mentale". Mia sorella Hilary e io non rimanemmo così impressionati, né lo furono gli altri bambini. Eravamo abituati a scorrazzare per la grande proprietà facendo quello che volevamo, mentre adesso, entrando nella sala principale, dovevamo toglierci le scarpe e stare in silenzio. Non c'era montagna di ketchup che potesse rendere appetitosi i pasti a base di riso integrale molliccio e verdure stracotte. Uno strano atteggiamento formale sembrava aver preso piede tra molti membri della comunità. Gli occasionali pasti in silenzio erano la cosa peggiore: se volevi qualcosa dovevi chiederlo a

gesti e poi inchinarti. Ovviamente tra noi ci scambiavamo smorfie cercando di far scoppiare a ridere qualcuno. Ce ne andavamo anche in giro imitando il contegno pio e i modi ridicoli degli adulti. Ero il bambino più grande e a volte partecipavo al gruppo giornaliero di meditazione alle cinque e mezza del pomeriggio, prima della cena delle sei. Mio padre riteneva che la presenza dello zen rendesse l'atmosfera della sala di meditazione densa e potente, ma quell'atteggiamento a me appariva forzato.

Non avevo nulla contro il buddhismo. Al contrario, avevo letto un libro sulla vita del Buddha, ricevuto da mio padre quando avevo otto anni. Sapeva che ero interessato alle idee del Buddha e che amavo l'immagine di lui assiso in meditazione sotto un albero. Fu così che per il mio dodicesimo compleanno ricevetti una piccola scatola di legno che, aperta sui due lati, rivelava una statua del Buddha che mio padre aveva fissato all'interno. Insieme al regalo c'era un biglietto che recitava: "Magia delle magie, in tutte le cose c'è una natura di Buddha". La scatola l'ho persa da tempo, ma la piccola statua la conservo ancora come un tesoro.

Un paio di anni dopo incontrai Robert Thurman, che venne al raduno dei membri della Lindisfarne Association per fare da interprete a Nechung Rinpoche (Thubten Könchok, 1917-1982), un lama buddhista tibetano.¹ Nechung Rinpoche fece un discorso sull'ideale buddhista della compassione.² Il suo sguardo acuto, il sorriso luminoso e il suono melodioso del suo tibetano erano ammalianti, mentre le occasionali battute dell'interprete Robert Thurman facevano ridere a crepapelle la platea. In seguito, Nechung Rinpoche e Gomang Khen Rinpoche soggiornarono per sei settimane presso il nostro centro di Manhattan. I loro modi amichevoli erano in netto contrasto con il formalismo ossequioso dei discepoli americani che facevano loro visita.

¹ E. Thompson, "Philosophy as a Path: A Memoir and Tribute to Robert Thurman", in C. K. Wedemeyer, John D. Dunne e Thomas F. Yarnall, *In Vimalakīrti's House: A Festschrift in Honor of Robert A. F. Thurman on the Occasion of His 70th Birthday*, Columbia University Press, New York 2015, pp. 20-25.

² L'audioregistrazione di questa lezione (Tape G-3) è disponibile al seguente indirizzo: <https://centerforneweconomics.org/envision/legacy/lindisfarne-tapes/>.

Alla Lindisfarne Association frequentai la scuola parentale. Amavo leggere libri di filosofia e di mistica, e mi piaceva meditare. Studiai il greco antico e lessi il nuovo testamento nella sua lingua originale. Un giorno, a quindici anni, sentii il desiderio di andare in un luogo tranquillo e contemplativo fuori città, così presi l'autobus delle quattro del mattino dalla Porth Authority Station e andai a Spencer, in Massachussets, per trascorrere qualche giorno presso l'abbazia di San Joseph, un monastero trappista. Padre Basil Pennington, che viveva nell'abbazia e aveva visitato il Lindisfarne Institute, mi prese sotto la sua ala. Era un promotore della 'preghiera centrica', un metodo cristiano di meditazione, e mi portò a un *sesshin*, o ritiro zen, di mezza giornata, dove i monaci cattolici dell'abbazia praticavano *zazen* insieme a discepoli zen. I monaci cristiani avevano un grande interesse per la pratica, ma durante la discussione all'ora di pranzo il maestro zen giapponese e i suoi discepoli mostrarono scarso interesse per le idee cristiane. In seguito Pennington mi disse che era interessato allo zen come modo di rivitalizzare le pratiche contemplative cristiane, così che i cristiani non sentissero la necessità di rivolgersi al buddhismo.³

Quando venne il tempo di pensare alla facoltà universitaria da scegliere, mio padre mi suggerì di parlare con Robert Thurman, a quel tempo professore presso il dipartimento di studi religiosi dell'Amherst College. Dissi a Thurman che intendevo studiare il daoismo e il cinese classico. Dopo avermi fatto alcune domande per capire se ne sapessi già qualcosa, mi disse: "Il daoismo è straordinario, ma se vuoi studiare davvero la filosofia dell'Asia, dovresti concentrarti sul buddhismo, un ambito in cui i tuoi interessi filosofici possono trovare maggiori sbocchi".

Venni ammesso all'Amherst College e vi giunsi nel 1979, a sedici

³ Per un'illuminante discussione sulla storia del dialogo tra cristianesimo e buddhismo si veda R. Sharf, "Why Buddhists Taught Zen Meditation to Christians", un intervento preparato per il convegno dell'European Network of Buddhist Christian Studies intitolato *Meditation in Buddhist-Christian Encounter: A Critical Analysis*, tenutosi al monastero di Montserrat dal 29 giugno al 3 luglio 2017. L'articolo comparirà negli atti del convegno in corso di pubblicazione a cura di Elizabeth J. Harris e John O'Grady per le EOS Editions di Sankt Ottilien.

anni. Thurman aveva preso un anno sabbatico, dunque lo vidi solo brevemente quando in autunno il Dalai Lama fece un discorso durante il suo primo viaggio negli Stati Uniti. Dal momento che il mio principale interesse era la filosofia e la storia intellettuale della Cina, intrapresi il corso di studi asiatici e iniziai a studiare il cinese.

Il mio primo anno all'università fu una sfida. Non avevo esperienza nel rapportarmi ai miei coetanei; detestavo gli ambienti delle confraternite e le feste nei fine settimana, alle quali non potevo sfuggire, dato che il sabato la biblioteca chiudeva alle cinque del pomeriggio. Per fortuna uno dei miei compagni di stanza si rivelò essere un amante dello studio, oltre ad avere migliori capacità relazionali di me. Mi presentò un altro studente che viveva al piano di sotto e intendeva seguire il corso di laurea in filosofia, e durante la settimana di orientamento incontrai l'unico altro studente di sedici anni, una persona gentile e brillante. Ci chiamammo 'la banda dei quattro', e da allora trascorremmo il tempo discutendo di filosofia e di politica. Il mio compagno di stanza, avido lettore di Marx ed Engels, mi definì 'un mistico non allineato'. Sebbene fossi cresciuto in un ambiente intellettuale molto vivo, incontrai tante idee nuove, mentre i miei amici mi ponevano continue sfide. Finito il primo anno, mi ritrovai in cerca di qualcosa che fosse rigoroso sul piano filosofico ma che avesse anche un carattere spirituale.

Ciò che cercavo lo trovai l'anno successivo frequentando i corsi sul buddhismo tenuti da Robert Thurman. In autunno frequentai il corso sulla letteratura buddhista, ma fu quello sui temi della filosofia indiana che tenne in primavera a conquistarmi davvero. Leggemmo passi tradotti di filosofi buddhisti come Nāgārjuna, Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti e Candrakīrti, ma anche scritti di filosofi contemporanei come Bimal Krishna Matilal. Leggemmo anche la traduzione che Thurman avrebbe pubblicato di lì a poco di una delle maggiori opere del filosofo tibetano Tsongkhapa, *L'essenza dell'eloquenza*.⁴ Quest'opera prende in esame alcuni dei punti più sottili e complessi

⁴ R. A. F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton University Press, Princeton 1984.

della filosofia buddhista mahāyāna. Tsongkhapa difende la visione del Prasaṅgika Madhyamaka, sostenendo che tutti i fenomeni sono privi di caratteristiche che li definiscono, anche sul piano convenzionale, e affermando che, per stabilire la vacuità dei fenomeni, si dovrebbero utilizzare soltanto argomenti negativi (*reductio ad absurdum*) piuttosto che ragionamenti positivi, o sillogismi. Mettendo in dialogo questi filosofi indiani e tibetani con alcuni pensatori europei come Kant, Hegel, Nietzsche e Wittgenstein, Thurman presentava la filosofia come un progetto centrato sulla ragione critica e sulla trasformazione umana, al di là della divisione tra Oriente e Occidente. Questa visione della filosofia in quanto cammino trasformativo di liberazione razionale basato su un patrimonio globale è il modo in cui da allora ho concepito la filosofia.

Nel buddhismo trovai una filosofia che rispondeva alle domande sul senso della vita umana e sul modo in cui opera la mente, una filosofia capace di esprimere una posizione chiara nei dibattiti che studiavo durante le lezioni, ad esempio se il mondo esiste di per sé, indipendentemente dalla mente, oppure se tutto dipende dalla mente. A differenza della filosofia europea, il buddhismo offriva anche una 'illuminazione' o un 'risveglio', e le pratiche meditative erano finalizzate a questo scopo.

Scrissi la mia tesi di laurea, con Thurman come relatore, su Nishitani Keiji, filosofo giapponese del ventesimo secolo, che scoprii durante un seminario di religione comparata con Thurman e Lal Mani Joshi, uno studioso indiano del buddhismo. Nishitani aveva studiato con il filosofo tedesco Martin Heidegger e aveva usato la filosofia buddhista madhyamaka e lo zen per sviluppare la sua risposta critica ai problemi posti da Nietzsche, Sartre e Heidegger. Lessi la sua opera *La religione e il nulla* con quella passione che solo un giovane studente può avere.⁵ Vi trovai una risposta coinvolgente alla modernità, soprattutto alla perdita del significato trascendente e al problema del nichilismo. Nishitani seguiva Nietzsche nella descrizione del nichili-

simo come espressione della necessità impellente di negare che la vita abbia un senso (perché il senso può derivare soltanto da qualcosa di trascendente che oggi non è più credibile), ma non riusciva ad abbandonare il desiderio per un senso trascendente. Sfruttava il punto di vista del Madhyamaka secondo cui le cose sono 'vuote' di una natura propria, e dunque prive di una base trascendente, per superare il nichilismo e ripristinare un senso. Inoltre proponeva un tipo di senso radicalmente immanente, che è qui e ora, e che può essere scoperto con la meditazione. La sua filosofia sembrava poter reincantare il mondo. Nell'anno tra la laurea e l'inizio della scuola di specializzazione in filosofia, trasformai la mia tesi in un articolo su Nishitani e Heidegger, che apparve nella rivista *Philosophy East and West*. Fu il primo articolo che pubblicai.⁶

Nell'estate che seguì il mio primo anno di dottorato all'università di Toronto, andai all'École Polytechnique di Parigi per lavorare con Francisco Varela, neurobiologo e studioso di scienze cognitive, oltre che seguace del buddhismo tibetano. Lo avevo già incontrato al Lindisfarne Institute, dove era giunto come studioso in visita, divenendo un amico di famiglia e una sorta di zio e fratello maggiore. Era a conoscenza dei miei studi di filosofia buddhista con Thurman e aveva letto il mio articolo su Nishitani. Quando seppe che per il dottorato avevo deciso di concentrare le mie ricerche sulle scienze cognitive e la filosofia della mente, mi chiese di aiutarlo a lavorare su quello che alla fine divenne il nostro libro (scritto insieme a Eleanor Rosch), *The Embodied Mind*,⁷ la prima opera accademica a indagare il contributo che la filosofia buddhista e la meditazione potevano dare alle neuroscienze, oltre a proporre l'orientamento 'enattivo' alla cognizione, inteso come attribuzione di senso attraverso l'azione radicata nel corpo (*embodied*).

Non volevo essere qualcuno che scrive di filosofia buddhista senza praticare la meditazione e senza sperimentare ciò che la sua filosofia intende davvero. I devoti buddhisti americani sostenevano che fosse

⁶ E. Thompson, "Planetary Thinking/Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji", *Philosophy East and West*, 36 (1986), pp. 235-252.

⁷ F. J. Varela, E. Thompson ed E. Rosch, *The Embodied Mind*, Astrolabio, Roma 2023.

⁵ K. Nishitani, *La religione e il nulla*, Città nuova, Roma 2004.

‘come leggere di sesso senza mai farlo’. Varela prediligeva forme di meditazione non discorsive e non concettuali, mentre Thurman mi aveva insegnato che l’esercizio della ragione critica è di per sé una forma di meditazione. In cerca di un cammino da percorrere, visitai molti centri di meditazione buddhista nel corso degli anni di stesura della mia tesi di dottorato in filosofia, mentre lavoravo a *The Embodied Mind*, e durante il periodo di post dottorato. Tuttavia, non sentii una connessione con nessuno di questi cammini. Contare i respiri in coreano, cantare in giapponese o visualizzare divinità buddhiste tibetane non faceva per me. Continuavo a incontrare atteggiamenti anti-intellettuali e bigotti, modalità ingenua di riverenza e forme palesi di feticismo. Mi chiedevo se non fossi troppo rigido e come mai non riuscissi a lasciarmi andare.

In quel periodo, tra gli anni ottanta e novanta, alcuni importanti maestri buddhisti furono coinvolti in scandali riguardanti la loro condotta sessuale scorretta e accusati di violenze.⁸ Il buddhismo aveva chiaramente un problema, e lo ha ancora: gli abusi sessuali perpetrati nei confronti di studenti e studentesse da insegnanti buddhisti maschi continuano ancora oggi.⁹ Due lama buddhisti tibetani hanno descritto il comportamento di uno di questi maestri considerandolo una speciale relazione tra maestro e discepolo tipica del Vajrayāna piuttosto che un abuso sessuale.¹⁰ Un altro lama buddista tibetano ha invece stigmatizzato ogni comportamento che possa produrre un trauma nell’allievo considerandolo inaccettabile e ingiustificabile.¹¹

In questa sede non intendo parlare degli scandali, delle differenti reazioni a essi da parte di maestri buddhisti asiatici, del problema del-

⁸ Questi includevano, tra gli altri, Richard Baker Roshi, Joshu Sasaki Roshi, Eido Tai Shimano Roshi, Ösel Tendzin e Chögyam Trungpa Rinpoche.

⁹ Tra il 2017 e il 2018 la lista di maestri buddhisti accusati di abusi sessuali include Sakyong Mipham Rinpoche, Sogyal Rinpoche e Noah Levine.

¹⁰ Dzongsar Khyentse Rinpoche e Orgyen Tobgyal descrivono in questi termini il comportamento di Sogyal Rinpoche. Si veda C. Lewis, “Dzongsar Khyentse Rinpoche Issues Public Statement on Recent Criticism of Sogyal Rinpoche”, *Buddhist Door*, 15 agosto 2017; “Letter to Sangye Ngawang”, 19 luglio 2017.

¹¹ Yongey Mingyur Rinpoche, “When a Buddhist Teacher Crosses the Line”, *Lion’s Roar*, 26 ottobre 2017.

la mentalità patriarcale nel buddhismo, del movimento femminista buddhista moderno, così come dei recenti tentativi di apertura verso una maggiore inclusività e rispetto della diversità nelle comunità buddhiste.¹² Ho menzionato gli scandali perché conosco persone che sono state coinvolte in queste situazioni, e perché credo sia necessario che questi eventi e le loro conseguenze nocive siano riconosciuti in ogni libro sul buddhismo moderno. E anche perché fanno parte dei motivi per cui non ho mai sentito il desiderio di unirmi alle comunità buddhiste che ho incontrato.

Non riesco a immaginare di entrare in un monastero buddhista tradizionale, e iniziavo a essere molto scettico riguardo l’ambiente nord americano del Dharma. Ciò nonostante, il periodo in cui cercavo di essere buddhista solo per scoprire che per me non funzionava durò ancora per un po’. Fu solo dopo aver lavorato con il Mind and Life Institute che cominciai a capire come mai non potevo essere buddhista.

L’origine del Mind and Life Institute risale al simposio internazionale sulla coscienza tenutosi ad Alpbach, in Austria, nel settembre del 1983. Mio padre era uno dei relatori, e come regalo per la mia laurea mi portò con sé. Fu in quell’occasione che Varela e il Dalai Lama si incontrarono per la prima volta. L’amicizia che ne nacque condusse alla nascita dei Mind and Life Dialogues, una serie di incontri tra il Dalai Lama e gli scienziati su temi come la scienza, la filosofia buddhista e la pratica della meditazione. Dopo il terzo incontro, tenutosi nel 1990, venne creato il Mind and Life Institute, con Varela come scienziato fondatore. Nel 1998 l’istituto ampliò i suoi sforzi creando un programma di ricerca sulla mente che prevedeva la collaborazione di scienziati, esperti di contemplazione buddhisti e studiosi di religione e filosofia. Due neuroscienziati, Varela a Parigi e Richard Davidson negli Stati Uniti, accettarono di iniziare gli studi nei propri laboratori con alcuni praticanti anziani di meditazione. Venne anche deciso che i temi dei futuri Mind and Life Dialogues sarebbero stati in linea con questo tipo di ricerca.

¹² Per una panoramica su questi sviluppi recenti si veda A. Gleig, *American Dharma. Buddhism Beyond Modernity*, Yale University Press, New Haven 2019.

Iniziai a lavorare con il Mind and Life Institute nel 2001, poco dopo la morte di Varela. Durante l'apertura del primo evento pubblico, a un convegno di due giorni presso il MIT, intitolato "Investigating the Mind: Exchanges Between Buddhism and the Biobehavioral Sciences on How the Mind Works" ('Investigare la mente: scambi tra il buddhismo e le scienze del comportamento sul funzionamento della mente'), lessi il discorso iniziale.¹³ Ho lavorato nel programma dell'istituto e nella commissione di ricerca per molti anni, e ho partecipato a due Mind and Life Dialogues con il Dalai Lama in India. Ho dato il mio contributo al Mind and Life Summer Research Institute, un appuntamento residenziale di una settimana aperto agli interessati allo studio delle pratiche contemplative, che ha radunato scienziati, filosofi, studiosi buddhisti e insegnanti buddhisti di meditazione. Ho presieduto a diverse edizioni di questi incontri, e sono stato membro di facoltà in numerose occasioni.

Il primo decennio del Mind and Life Summer Research Institute è stato molto stimolante. Avevo la sensazione che stessimo creando qualcosa che non aveva precedenti, una fusione di scienza, meditazione e filosofia. Studenti specializzandi, giovani ricercatori e scienziati affermati, oltre a studiosi da ogni parte del mondo, collaboravano nell'indagine della mente fondendo la conoscenza contemplativa, le scienze cognitive e gli studi sul cervello, la psicologia clinica e la filosofia transculturale. Gli scienziati che avevano un interesse personale e professionale per la meditazione potevano aiutarsi reciprocamente nel lavoro e condividere le loro scoperte. Ne risultò una nuova e ampia produzione scientifica, molta della quale fu finanziata grazie alle borse di studio intitolate a Francisco J. Varela, che iniziarono a venire assegnate con la creazione del Mind and Life Summer Research Institute nel 2004. Il Summer Institute ha avuto un grande ruolo nella creazione di una nuova comunità internazionale di ricerca.

Allo stesso tempo iniziò a svilupparsi una struttura che contrapponeva un 'gruppo interno' a un 'gruppo esterno'. Le voci scettiche o

¹³ Si veda A. Harrington e A. Zajonc, *The Dalai Lama at MIT*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2003.

critiche che ponevano domande spinose venivano pian piano messe da parte. Scienziati coinvolti in prima persona nella pratica della meditazione possono essere oggettivi e imparziali nella loro ricerca e nella loro pratica? Perché si cerca di provare *a priori* che la meditazione è benefica anche se ci sono molte persone che riferiscono di effetti negativi? Usare concetti come 'risveglio', 'pura consapevolezza', 'bontà innata', 'natura di buddha' per interpretare studi scientifici sul cervello e il comportamento non rischia di essere una distorsione sia del buddhismo sia della scienza? Tali interrogativi venivano spesso messi da parte.

Iniziai anche a notare che il buddhismo riceveva un trattamento speciale. L'eccezionalismo buddhista era dilagante, poiché il buddhismo veniva considerato superiore alle altre religioni, oppure non era considerato affatto una religione ma una sorta di 'scienza della mente'. Le pratiche meditative buddhiste venivano considerate intrinsecamente differenti rispetto alla preghiera o alla devozione. Le antiche tassonomie buddhiste riguardanti gli stati mentali erano intese come un prodotto diretto della meditazione e come mappe oggettive della mente, piuttosto che come sistemi filosofico-scolastici finalizzati a ricostruire e a sistematizzare gli insegnamenti del Buddha nel modo meno ambiguo possibile. Analogo allo status speciale conferito al buddhismo, veniva anche dato uno status speciale alle neuroscienze, in modo particolare a quell'ambito ristretto della disciplina che concerne le tecniche di *brain imaging*. Ciò che ne emerse fu una sorta di 'buddhismo neurale'.¹⁴ Secondo questo modo di intendere, l'illuminazione sarebbe uno stato del cervello, o presenterebbe caratteristiche neurali peculiari, la pratica della *mindfulness* consisterebbe in un addestramento del cervello, e le scienze cognitive corroborerebbero la visione secondo cui non c'è un sé.

Vi furono alcune voci di dissenso, soprattutto tra gli storici delle religioni, i filosofi e gli antropologi, ma restarono una minoranza.

¹⁴ Il termine 'buddhismo neurale' (*neural Buddhism*) è stato coniato da David Brooks in un suo articolo, "The Neural Buddhists", *The New York Times*, 13 maggio 2008.

Indice

<i>Introduzione</i>	Pag.	7
1. Il mito dell'eccezionalismo buddhista	»	29
2. Il buddhismo ha ragione?.	»	61
3. Il sé non esiste? Andiamoci piano	»	90
4. Tutti pazzi per la mindfulness	»	120
5. La retorica dell'illuminazione	»	142
6. Cosmopolitismo e conversazione	»	166
<i>Ringraziamenti</i>	»	190
<i>Indice analitico</i>	»	192

EVAN THOMPSON

PERCHÉ NON SONO BUDDHISTA

Grande tradizione religiosa e intellettuale dell'umanità, nel corso della sua storia il buddhismo ha fornito un contributo fondamentale all'idea di società cosmopolita, arricchendo la sfera religiosa, intellettuale e artistica delle società pluralistiche in cui è stato accolto. Certamente questa spinta è ancora oggi attiva, grazie ai praticanti e ai maestri arrivati dall'Asia e alle persone che si sono convertite al buddhismo in Europa e in America, dando vita a nuove comunità, nuovi rituali e nuove opere d'arte.

Ciò nonostante, il filone prevalente del buddhismo moderno, noto come 'modernismo buddhista', è pieno di idee che gravitano attorno a quello che l'autore definisce 'eccezionalismo buddhista', ovvero la credenza secondo cui il buddhismo sarebbe superiore alle altre religioni per via del suo carattere intrinsecamente razionale ed empirico; o ancora, la convinzione secondo cui il buddhismo non sarebbe tanto una religione quanto una 'scienza della mente', confermata dalle recenti ricerche neuroscientifiche: una sorta di 'buddhismo neurale' in cui l'illuminazione sarebbe uno stato del cervello, la pratica della *mindfulness* consisterebbe in un addestramento del cervello, e le scienze cognitive andrebbero a corroborare la visione secondo cui non c'è un sé. L'eccezionalismo buddhista' presenta le teorie buddhiste sulla mente come se fossero descrizioni di valore neutro, quando in realtà si tratta di teorie normative (cioè basate su giudizi di valore etici) e soteriologiche (ovvero riguardanti la salvezza o la liberazione) ma, afferma Thompson, le teorie buddhiste

della mente perdono il loro senso se estrapolate dalla cornice normativa e soteriologica propriamente buddhista.

Se il buddhismo contemporaneo di stampo occidentale abbracciasse con maggiore convinzione l'idea cosmopolita, che fra l'altro fornisce un punto di vista alternativo da cui valutare la complessa relazione tra religione e scienza, si potrebbero apprezzare meglio l'originalità e le intuizioni che hanno contraddistinto, e continuano a contraddistinguere, questa antica tradizione che non cessa di evolversi.

* * *

EVAN THOMPSON è professore di Filosofia alla University of British Columbia di Vancouver e membro associato del Dipartimento di Studi asiatici e del Dipartimento di Psicologia. È altresì membro della Royal Society of Canada. Allievo di Francisco J. Varela, le sue ricerche sono incentrate sulla natura della mente, del sé e dell'esperienza umana e abbracciano le scienze cognitive, la filosofia della mente, la fenomenologia e la filosofia interculturale, in particolare le tradizioni filosofiche asiatiche.

Per questa Casa Editrice è già stato pubblicato *La veglia, il sogno, l'essere*, e nel corso del 2023 sarà data alle stampe la nuova edizione di un classico delle scienze cognitive, *The Embodied Mind*, che Evan Thompson ha scritto insieme a Francisco J. Varela ed Eleanor Rosch.