

NUMERO

17

2022

EGERIA



Rivista di Scienze Religiose
Journal of Religious Studies

PIETRO DOMENICO GIOVANNONI

«L'uomo va liberato oggi, prima che tramonti il sole».

Ernesto Balducci teologo politico

MARIANGELA MARAVIGLIA

«Rinverdirà ogni carne umiliata...».

La poesia della terra, della storia, di Dio di David Maria Turolfo

EMANUELE BORDELLO

La fede come esperienza.

Un tentativo di discernimento filosofico-teologico

GIANLUIGI GUGLIERMETTO

La Chiesa Episcopale e il matrimonio egualitario.

Le argomentazioni teologiche

SERENA RINALDI

Il mito di Narciso: infatuazione di sé e autenticità dell'io

SEVERINO DIANICH

Un percorso in ecclesiologia verso il futuro



Nerbini

Egeria

RIVISTA DELL'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana
"Santa Caterina da Siena"

NUMERO **17** /2022



EDIZIONI NERBINI

Egeria Rivista di Scienze Religiose - Journal of Religious Studies

è una rivista semestrale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana (ISSRT) «Santa Caterina da Siena», fondata, con la direzione di Marco Pietro Giovanni, nel 2011. Periodico semestrale, n. 17, anno XI (luglio-dicembre 2022)

Direttore responsabile: Andrea Bigalli

Direttore editoriale: Giovanni Ibbia

Comitato scientifico: Riccardo Battocchio (Facoltà Teologica del Triveneto, PUG), Katell Berthelot (CNRS), Gabriele Boccaccini (University of Michigan, Ann Arbor), Alphonse Borras (Université Catholique Louvain), Giovanni Capecci (Università per Stranieri di Perugia), Piero Capelli (Università Ca' Foscari, Venezia), Piero Coda (Università Sophia, Loppiano), Severino Dianich (emerito, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Adriano Fabris (Università degli Studi di Pisa), Massimo Faggioli (Villanova University, Philadelphia), Elena Giannarelli (già Università degli Studi di Firenze, prof. invitato presso Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Rafael Luciani (Boston College, USA, e Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela), Maurizio Marcheselli (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna), Corrado Martone (Università degli Studi di Torino), Luca Mazzinghi (Pontificia Università Gregoriana), Ermanno Paccagnini (Università Cattolica, Milano), Romano Penna (emerito, Pontificia Università Lateranense), Marinella Perroni (emerita, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo), Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Silvia Scatena (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia), Jean-Louis Ska (emerito, Pontificio Istituto Biblico)

Segreteria di redazione: Andrea Bigalli, Angelo Biscardi, Giacomo Ceccolini, Alessandro Cortesi, Marco P. Giovanni, Serena Noceti, Elvis Ragusa, Giovanni Salvini

Comitato di redazione: Antonio Bartalucci, Andrea Bigalli, Angelo Biscardi, Giacomo Ceccolini, Alessandro Cortesi, Pietro De Giorgi, Matteo Ferrari, Marco P. Giovanni, Pietro Giovanni, Stefano Grossi, Alfredo Iacopozzi, Marco Massimiliano Lenzi, Mariangela Maraviglia, Serena Noceti, Elvis Ragusa, Giovanni Salvini, Nadia Toschi

Ethical Guidelines / Codice etico: «Egeria» editorial team adheres to the international standards for the ethics of scientific publications, developed by Committee on Publication Ethics (COPE - Best Guidelines for Journal Editors)

Journal Website / Sito Web: <https://www.rivistaegeria.it>

e-mail: redazione@rivistaegeria.it

Rivista registrata presso il Tribunale di Firenze col n. 6134 (15 febbraio 2021)

Ufficio della Segreteria di Redazione, Piazza Tasso 1/a, 50124 Firenze

PREZZO DI OGNI FASCICOLO: € 16,00

ABBONAMENTI: *ordinario* € 27,00
studenti iscritti all'ISSRT "Santa Caterina da Siena" € 20,00

Ogni versamento va fatto sul conto corrente bancario (Iban): IT07K050340280000000002439

Intestato a: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE

Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana "Santa Caterina da Siena"

Viale Ludovico Ariosto 13, 50124 Firenze, PI 04850520488

Scrivere su causale "ABBONAMENTO RIVISTA EGERIA ANNO, NOME E COGNOME" e comunicare tempestivamente l'avvenuto pagamento a redazione@rivistaegeria.it

Realizzazione editoriale: Prohemio Editoriale srl, Firenze

© 2022 - Edizioni Nerbini - Firenze
email: egeria@nerbini.net - www.nerbini.it

ISBN 978-88-6434-193-4 ISSN 2279-7653

Stampa: Prohemio Editoriale srl, Firenze

S O M M A R I O

Editoriale <i>Giovanni Ibba</i>	p. 5
«L'uomo va liberato oggi, prima che tramonti il sole». Ernesto Balducci teologo politico <i>Pietro Domenico Giovannoni</i>	» 7
«Rinverdirà ogni carne umiliata...». La poesia della terra, della storia, di Dio di David Maria Turollo <i>Mariangela Maraviglia</i>	» 29
La fede come esperienza. Un tentativo di discernimento filosofico-teologico <i>Emanuele Bordello</i>	» 47
La Chiesa Episcopale e il matrimonio egualitario. Le argomentazioni teologiche <i>Gianluigi Gugliermetto</i>	» 63
Il mito di Narciso: infatuazione di sé e autenticità dell'io <i>Serena Rinaldi</i>	» 79
PROSPETTIVE	
Un percorso in ecclesiologia verso il futuro <i>Severino Dianich</i>	» 103
RECENSIONI	
<i>Peter Schäfer</i> , Gesù nel Talmud (<i>G. Ceccolini</i>)	» 121

<i>Carlo Molari</i> , Espiazione. L'azione misericordiosa e gratuita di Dio che nulla chiede per offrire perdono (<i>G. Ceccolini</i>)	»	125
Gli autori	»	128

Egeria is a double-blind peer-reviewed Journal that considers papers written in English, French, German, Italian or Spanish. All articles should be submitted as Word and PDF attachments to redazione@rivistaegeria.it, and should be accompanied by an abstract of about 150 words, and a biographical sketch indicating each author's institutional affiliation and contact details. For book reviews please contact Giacomo Ceccolini (giacomoceccolini@alice.it).

Egeria pubblica articoli sottoposti a doppio referaggio cieco. Accoglie articoli in inglese, francese, tedesco, italiano e spagnolo da inviare in Word e in PDF all'indirizzo redazione@rivistaegeria.it assieme ad un sommario di circa 150 parole in italiano e inglese, compresa una breve nota biografica che indichi l'affiliazione istituzionale e i contatti. Per le recensioni, contattare Giacomo Ceccolini (giacomoceccolini@alice.it).

Serena Rinaldi

IL MITO DI NARCISO: INFATUAZIONE DI SÉ E AUTENTICITÀ DELL'IO

Quanto possono le buone parole!
Quante possibilità di riportare la quiete, se
ci si dimentica di sé, della propria vanità,
della propria pretesa di avere sempre ragione,
della propria avidità di denaro, dei propri mille
e uno specchi!¹

Il Narciso della tradizione è una creatura astratta, sensuale, talmente infatuata di sé da divenire un'icona atemporale, un motivo puramente lirico: *exemplum* per antonomasia dell'ermafroditismo spirituale, unanimemente biasimato se teniam fede alla parafrasi consueta del celeberrimo verso dantesco: «Amor, ch' a nullo amato amar perdona»,² secondo la quale l'amore obbliga chi è amato ad amare a sua volta. La suddetta tradizione si è mantenuta e rinnovata negli ambiti più disparati, attraverso l'intera storia della cultura occidentale: nella pittura,³ nella musica, nelle opere letterarie⁴ e anche nella produzione filmica.⁵

Del mito di Narciso esistono varie redazioni, da quelle meno note di Partenio di Nicea (I sec. a.C.-I sec. d.C.) e Conone (I sec. a.C.-I sec. d.C.), a quelle più famose di Pausania (II sec. d.C.) e di Ovidio (I sec. a.C.-I sec. d.C.). Quest'ultima, sia per la completezza testuale che per l'eleganza stilistica, offre la migliore esposizione della vicenda mitica, che qui riferisco.

Quando Narciso nacque, dal fiume Cefiso e dalla ninfa Liriope, l'indovino Tiresia predisse che il fanciullo sarebbe vissuto finché non *avesse visto sé stesso*; cresciuto e fattosi di straordinaria bellezza, Narciso, quantunque bramato da giovani, da

¹ E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1981, 93.

² DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, in *La Divina Commedia*, a cura di U. BOSCO – G. REGGIO, Le Monnier, Firenze 2001, 80.

³ Caravaggio (*Narciso*, 1600); Nicolas Poussin (*Narciso ed Eco*, 1630); François Lemoyne (*Narciso*, 1728); William Turner (*Narciso ed Eco*, 1804); John William Waterhouse (*Eco e Narciso*, 1903); Salvador Dalí (*Metamorfosi di Narciso*, 1937).

⁴ Jean Jacques Rousseau (*Narcisse*, 1753); André Gide (*Il trattato di Narciso*, 1891); Paul Valéry (l'autore tratta il mito per la prima volta in *Narcisse parle*, 1891, ma lo rielabora poi in varie altre opere); Herman Hesse (*Narciso e Boccadoro*, 1930).

⁵ *Narciso nero* (1947), diretto da Michael Powell ed Emeric Pressburger.

fanciulle e da ninfe, restava insensibile ad ogni invito amoroso. Pure la ninfa Eco s'invaghì di lui, ma, non corrisposta e destinata a ripetere solo le parole che questi le rivolgeva, s'isolò sui monti e si consumò d'amore finché di lei non restarono che la voce e le ossa. Nemese, dea della vendetta, s'incaricò di punire quel gelido cuore: durante una partita di caccia Narciso, nell'atto di abbeverarsi a una fonte, scorse la propria immagine riflessa e se ne infatuò perdutamente, ma allorché comprese che quel volto apparteneva a lui stesso, si lasciò morire, struggendosi alla follia. Dall'erba su cui giacque il suo corpo morto, spuntò per la prima volta l'omonimo fiore.⁶ È bensì vero che la stessa psicanalisi definisce il «narcisismo» un disturbo della personalità incline a degenerare in vere e proprie configurazioni psicotiche, tuttavia la storia del pensiero psicanalitico, a partire dalla famosa *Introduzione al narcisismo* (1914) di S. Freud (1856-1939), conosce un intenso dibattito, fatto di reinterpretazioni e anche di esplicite rivalutazioni – come nel caso della «psicologia del Sé» di H. Kohut (1913-1987) – della sindrome narcisistica.

Lo stesso Freud, se da un lato si serve del termine «narcisismo» per indicare una conclamata patologia e lo definisce «una perversione che ha assorbito l'intera vita sessuale dell'individuo»,⁷ dall'altro ne lascia trasparire una concezione molto più ambigua e problematica, che esprime così: «I grandi criminali e gli umoristi ci avvincano per la coerenza narcisistica con cui sanno tenere lontano tutto ciò che potrebbe rimpicciolire il loro io». ⁸ D'altronde, l'interpretazione prevalente del mito ha sempre utilizzato il lessico vieto di un tipo di dialettica, alquanto corriva, che oppone la meschinità dell'egotismo alla commendevolezza dell'altruismo o, meglio, che identifica ogni forma di narcisismo con l'autocompiacimento di chi vive, algidamente, nell'esaltazione iperbolica delle proprie qualità. Credo che tale paradigma, surrettiziamente moralistico, trascuri la drammaticità dell'eccessivo amore di sé, quello spasmo interiore, lacerante, già esplicito nel testo ovidiano allorché Narciso, specchiandosi, esclama: «Iste ego sum! Sensi [...] uror amore mei, flammam moveoque feroque! [...] O utinam a nostro secedere corpore possum! [...] nec tempora vitae longa meae superant, primoque estinguo in aevo (Io sono te, me ne accorgo [...] io di me brucio d'amore e accendo la fiamma che m'arde [...]. Potessi staccarmi dal corpo! [...]. Ma non mi resta da vivere molto: mi spengo fanciullo!)».⁹ Un pathos analogo ce lo comunica, con dolente schiettezza, il filosofo danese S. Kierkegaard (1813-1855), testimone autentico dell'agone narcisistico, quando, nella conversazione privata del *Diario*, riconosce che la morbosa attenzione per sé stesso è il proprio ineludibile destino: «Nulla è più pericoloso né più paralizzante per un uomo dell'isolarsi sprofon-

⁶ PUBLIO OVIDIO NASONE, *Le Metamorfosi*, a cura di F. BERNINI, vol. 3, Zanichelli, Bologna 1943, vv. 339-510.

⁷ S. FREUD, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, 443.

⁸ *Ivi*, 459.

⁹ OVIDIO NASONE, *Le Metamorfosi*, vv. 463-470.

dandosi in sé stesso. Allora la storia del mondo, la vita degli uomini, la società, tutto svanisce e si finisce (come gli Onfalopsichiti)¹⁰ in un circolo egoistico e a non vedere che il proprio ombelico». ¹¹Nel caso di Kierkegaard questa lotta è doppiamente «schizofrenica»: se da un lato, egli ricusa ogni empito di autoindulgenza, perché l'uomo che pretende di fondarsi solo su sé stesso diviene disperato di sé, dall'altro, riconosce che l'individualità, l'irriducibile, incomunicabile *singularità*, è il *locus revelationis* di Dio, pertanto solo la fede religiosa può comporre tale dissidio. Ora, già queste tracce ermeneutiche, mi pare evidente, lasciano intendere sia che il mito di Narciso, lungi dall'esaurirsi in una rappresentazione e in una condanna del pernicioso amore di sé, è un'eccezionale *mise en abîme* dei temi principali del grande epos delle trasformazioni: l'inganno, la mutabilità, l'illusione; sia che il paradosso emergente dallo iato tra apparenza e realtà è l'unica certezza in un mondo dai vaghi, labili, confini... nell'intreccio fantasmagorico dell'esistenza. In sostanza, l'interpretazione consueta del racconto ovidiano trascura il procedimento simbolico-ideale della mitologia, che, al di là dei suoi rivestimenti narrativi, favolosi e leggendari, si sviluppa come una forma originale di speculazione metafisica, religiosa e morale.

Excursus etimologico

Che il mito di Narciso meriti una lettura più polifonica di quella tradizionale, è suggerito innanzi tutto da una capillare analisi dell'etimo della parola *specchio*, perché la varietà di semantemi che ad essa afferiscono ne rivela la polisemia e la complessità metafisica intrinseca.

Lo *specchio*, per le sue caratteristiche, ha sempre affascinato l'immaginario umano, infatti è uno strumento enigmaticamente interlocutorio che nel mito ovidiano si costituisce addirittura come plastica, fatale simbiosi di amore-morte. La radice indoeuropea di specchio, *spek*, che indica il guardare durativo, riproposta nel greco *sképtomai*, «guardare», «riflettere» e nel latino *specĕre*, «osservare», sottende sia la visione fisiologica che quella intellettuale. Ma ancora più interessante e, direi, eccezionale è la gamma dei vocaboli connessi a *speculum*, a partire dalle tre accezioni del termine *speculare*: 1) l'aggettivo «riflettente»; 2) il verbo «trarre vantaggi economici»; 3) il verbo «meditare, indagare con il pensiero». Se poi aggiungiamo che con *specchiato* s'intende una «persona moralmente integra, esemplare», il lemma *specchio* rivela un'estensione semantica che include parimenti l'ambito fisico, cognitivo, economico ed etico. Infine, un'ulteriore curiosità è apportata dalle traduzioni di *specchio* nella lingua francese, *miroir*, e in quella inglese, *mirror*, entrambe collegate

¹⁰ Gli Onfalopsichiti (dal greco *ònfalos*, «ombelico» e *psychè*, «anima») pare fossero una setta di monaci quietisti, assai fanatici, residenti sul monte Athos.

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. FABRO, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1980, 120.

al verbo latino *miror*, «ammirare, stupirsi». Allora, ci si chiede: lo specchio riproduce solo ciò che gli è posto dinanzi o sollecita, provocatoriamente, ad andare oltre l'immagine riflessa per destrutturarla nella sua apparente coincidenza fotografica con l'oggetto riflesso? L'analisi etimologica delineata, credo che avalli l'una e l'altra ipotesi e che si possa considerare lo specchio un *limen*, una soglia tra esteriorità e interiorità, tra evidenza e mistero, tra *vanitas* e *veritas*, tra identità e alterità, in sintesi, tra immanenza e trascendenza. È proprio la duplicità simbolica di questo medium riflettente e, in un certo senso, la sua ambiguità misteriosa che suggeriscono interpretazioni del mito di Narciso non unidirezionali, ossia non coatte entro l'usuale antitesi che oppone la filautia alla filantropia, ma che ne recuperino invece tutta la densità speculativa e gli conferiscano una valenza plausibile anche in un *milieu* culturale, sociale, religioso non occidentale, nella fattispecie, quello buddhista.

Rivisitazione del mito

Tracciare un profilo esegetico del mito, che non sia eurocentrico ma nemmeno ec-centrico, comporta non solo la revisione del pensiero sillogistico tipicamente occidentale, discriminante, fondato su definizioni e categorie, ma anche l'estensione del concetto di *verum*. Tale riassetto è imprescindibile per una comprensione non aprioristicamente pregiudizievole dell'eterogenea, affascinante speculazione orientale, nel cui ambito e, specificamente, nel *Dharma* (*Dhamma*) buddhista, potrebbe trovare accoglimento pure il mito di Narciso, benché i presupposti antropologici e metafisici che distinguono Occidente e Oriente spesso divergano.¹²

Ciò non esclude che una lettura «buddhista» del mito, oltre a depotenziare l'ermeneusi tradizionale relativizzandone l'unicità, conduca a un esito paradossale per cui l'oracolo di Tiresia, da vaticinio di morte, si converta in profezia massimamente auspicabile, e il *mirare sé stessi* equivalga a *salvarsi*: è appunto questa l'identità a cui perviene il *bodhisattva*, «colui la cui essenza è l'illuminazione».

Ma per capire tale iter conoscitivo-esperienziale occorre fornire le puntualizzazioni dottrinali delle voci che costituiscono l'ordito del presente lavoro, e che sono già annunciate nel testo ovidiano, anche se, naturalmente, con referenti diversi da quelli su cui verterà l'interpretazione buddhista. Alludo ai concetti di *conoscenza*, *esistenza*, *sostanza* e *io*.

Si possono citare, senza soluzione di continuità, i versi delle *Metamorfosi* in cui appaiono questi termini, con l'unico avvertimento che il primo, la *conoscenza*, atiene alla predizione dell'indovino Tiresia, mentre gli altri, *esistenza*, *sostanza* e *io*,

¹² Si precisa che verrà riservato maggiore spazio alla tradizione buddhista rispetto a quella cristiana non come segno di manifesta predilezione, ma perché si dà per assunto che quest'ultima sia già nota al lettore anche nella sua matrice biblica e dogmatica.

sono pronunciati da Narciso, dapprima turbato, poi sconvolto dinnanzi alla propria immagine riflessa.

Quando fu chiesto al profeta Tiresia, se il fanciullo (Narciso) avrebbe mai visto la tarda vecchiezza, così rispose: «Si se non *noverit* (se non *mirerà* mai sé stesso)». ¹³

«Credule, quid frustra simulacra fugacia captas? Quod petis, *est nusquam* (Perché mai, credulo, tenti di prendere un'ombra fugace inutilmente? Quel che tu desideri, *punto non esiste!*)». ¹⁴

«Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est: *nil habet ista sui* (Altro non è quel che miri che l'ombra riflessa del corpo, che *non ha niente di proprio*)». ¹⁵

«Iste *ego* sum, sensi (*Io* sono te, me ne accorgo)». ¹⁶

La traduzione di questi versi, solitamente predilige l'eleganza metrica a discapito del senso letterale in cui dimora invece la pregnanza concettuale dei termini. Tuttavia l'infedeltà semantica più grave concerne, senza dubbio, il verbo *noverit* la cui traduzione: «vedrà», occulta il processo doloroso di «agnizione» elaborato da Narciso e che costituisce non solo il nucleo ermeneutico dell'intero racconto, ma offre pure tutti i requisiti di un mitologema universale e perenne.

Premessa teoretica

Il primo chiarimento, preliminare allo sviluppo dell'intera argomentazione, verte sui concetti di: *sostanza, io, sé*. Nel linguaggio ordinario, ma soprattutto filosofico occidentale, il termine *sostanza* (dal lat. *sub-stare*, «stare sotto»), analogo al greco *hypokéimenon*, «sostrato», indica ciò che si mantiene stabile e sorregge quanto ci appare mutevole, costituendone l'imprescindibile fondamento. Anche la nozione moderna di *subiectus* (dal lat. *sub-iacere*) ha qui la sua genesi metafisica in quanto il soggetto-io viene inteso come fulcro di tutti gli atti di pensiero e di tutte le scelte operative dell'individuo. Questo plesso teoretico, declinato variamente nel corso della storia della filosofia, è un assunto del pensiero occidentale che non troverebbe accoglimento in nessuna corrente buddhista, né mai potrebbe. Il buddhismo infatti ricusa ogni genere di ipostatizzazione in quanto antinomica ai suoi tre principi cardine: 1) la contingenza della realtà fenomenica (*anytā, anicca*); 2) la radicale non-sostanzialità di tutti gli enti (*anātman, anattā*); 3) la natura composita di ogni ente, incluso l'uomo, che è una sintesi di cinque aggregati (*skandha, khandā*). ¹⁷

¹³ OVIDIO NASONE, *Le Metamorfosi*, v. 348.

¹⁴ *Ivi*, vv. 432-433.

¹⁵ *Ivi*, vv. 434-435.

¹⁶ *Ivi*, v. 463.

¹⁷ L'aporia che sorge dalla contemporanea validità dei due principi: l'*anātman* (non-sostanzialità) e l'*anityā* (impermanenza), ovvero dall'assunto della modificabilità di ciò che non sussiste, è stata

Questi tre principi si implicano mutuamente, tuttavia il più fondamentale è l'*anātman*, la non-sostanzialità del sé, concetto eterodosso già per l'hinduismo e totalmente estraneo alla mentalità occidentale, come si evince chiaramente nel *Milindapañha*¹⁸ dal dialogo che intercorre fra il sovrano greco Menandro e il monaco buddhista Nāgasena. Questi, con fine perizia dialettica, utilizza la similitudine del «carro» per illustrare la reale inconsistenza del sé:

– Bhante (venerabile) Nāgasena [...] allora la parola «carro» è solo un modo di chiamarlo, un termine, un appellativo [...] un semplice nome per l'asse, i raggi, le ruote [...] il giogo, le redini e la frusta.

– Ben detto, Maestà [...] esattamente la stessa cosa vale per me. Nāgasena non è che un modo di chiamarmi [...] una designazione conveniente, un mero nome per i capelli della mia testa, i peli del mio corpo [...]. Ma in senso assoluto tale *ego* non c'è [...] come quando, unendo le parti, si usa la parola «carro», così, quando ci sono gli aggregati (*skandha*) è convenzione dire «essere».¹⁹

Risulta pertanto manifesto che concetti quali: il sinolo aristotelico, l'*haecceitas* di Duns Scoto, il dualismo cartesiano, il *Deus sive Natura* spinoziano, la monade leibniziana, il personalismo mournieriano, per fare solo qualche esempio, sono irrimediabilmente assurdi per l'ontologia buddhista, come traspare da questi eleganti versi: «Per abito, l'uomo attribuisce la nozione di un *ego* a delle gocce di sperma e di sangue, che gli sono in realtà estranee, senza alcuna sostanza».²⁰

Anātman, a prescindere dalla sua valenza di pronome, tanto dimostrativo quanto indefinito e anche riflessivo, in genere è stato tradotto con più vocaboli: «non-anima», «non-sostanza», «non-io», «non-identità personale», «non-self». Dobbiamo rilevare che tali definizioni sono approssimative perché sfibrano la matrice filosofica e culturale del termine, che, essendo composto da *an* (non) e *ātman* (anima), va reso con: «assenza di un sé individuale».

Il principio dell'*anātman*, già insegnato dal buddhismo originario, l'*Hinayāna*, verrà «esasperato» metafisicamente da Nāgārjuna²¹ nel *Śūnyatā* («Dottrina della vacuità»), fondamento del buddhismo *Mahāyāna*. Il nodo speculativo del

«risolta» dal buddhismo con varie formule dottrinali, più o meno convincenti, ma il loro approfondimento sarebbe qui ultroneo.

¹⁸ *Milindapañha* («Domande di Milinda»), II sec. a.C., è il dialogo che si svolge tra il sovrano indo-greco Menandro (Milinda) e il monaco buddhista Nāgasena. Benché sia un'opera dottrinalmente importante, soprattutto per la sua chiarezza, non è inclusa nel *Tripitaka* («Tre canestri»), le tre sezioni in cui è diviso il canone sacro buddhista.

¹⁹ *Milindapañha* («Domande di Milinda»), in R. GNOLI (a cura di), *Buddhismo. Testi antichi del Canone Pali*, Mondadori, Milano 2007, 391-392.

²⁰ ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra* («Introduzione alla pratica del risveglio»), in R. GNOLI (a cura di), *Buddhismo. Testi sanscriti*, Mondadori, Milano 2007, 246.

²¹ Nāgārjuna, monaco, logico e asceta del II sec., fondò «La Scuola di Mezzo» (*Mādhyamika*) o «Scuola del Vuoto», di cui espone i principi nella *Mādhyamaka kārikā* («Le stanze del Cammino di mezzo»). In quest'opera, Nāgārjuna confuta sia le tesi eternaliste che quelle nichiliste riguardo alla

Śūnyatā è la tesi della «coproduzione condizionata» o «genesi interdipendente» (*pratītyasamutpāda*, *patīccasamuppāda*), secondo cui vi è mutua dipendenza di tutto da tutto: ogni realtà, in quanto condizionata e al tempo stesso condizionante, non è assoluta, ma priva di natura propria (*anātman*), quindi vuota.

Non solo gli oggetti, gli esseri viventi, ma ogni teoria, idea, verità, anche il *Dharma* proclamato dal Buddha, mancano di consistenza ontologica, perciò chi tenta di descrivere o di definire la realtà, la svisciva entro categorie fittizie che ne travisano l'assoluta ineffabilità e relatività.

Ogni realtà è *relativa*, nella doppia accezione di: 1) necessariamente correlata ad altro da sé, e 2) contingente, effimera.

Se risulta palese che tale *Weltanschauung* configge apertamente con la tendenza ipostatizzante del pensiero occidentale, forse non è altrettanto evidente che comprendere la «Teoria della vacuità» (*Śūnyatā*), e *a fortiori* non identificarla col nichilismo, è l'esito di un arduo processo conoscitivo, accessibile solo a chi ha eliminato l'*avidyā* (*avijjā*). Il *bodhisattva* è uno di questi. L'*avidyā*, in quanto ignoranza metafisica della reale natura dell'essere, generata dall'illusione di un io sussistente, è il primo stadio della «coproduzione condizionata», quello che conduce al desiderio (*trṣṇā*, *taṇhā*, lett. «sete»), e soprattutto alla brama di esistere, vera causa di ogni sofferenza poiché incatena l'individuo al ciclo *samsarico* delle rinascite. L'ottenebramento causato dall'*avidyā* è reso con una similitudine volutamente irrealistica, in un testo del canone *mahayana*: «L'apparire dell'esistenza è un'immagine, un miraggio nell'etere: essa è solo un'immagine, come il figlio di una donna sterile [che appare] in un sogno». ²² Da tale cecità si è affrancato il *bodhisattva*, perché «chi vede (*conosce*) la coproduzione condizionata, costui vede tutto ciò, vale a dire il dolore, la nascita del dolore, l'arresto del dolore e il cammino che porta all'arresto del dolore». ²³ Al di là di ogni suggestione lirica, dobbiamo riconoscere che il buddhismo istituisce un'intima dialettica fra gnoseologia ed etica, ossia una proporzionalità diretta fra consapevolezza della vacuità e sofferenza, per cui l'accrescere dell'una implica l'essinarsi dell'altra. Ma qui, ancora una volta, si richiede la massima cautela interpretativa affinché i concetti di «consapevolezza» e «dolore» siano adeguatamente intesi e non fatti coincidere con gli omonimi occidentali. Basti un esempio; se affermassimo che la proporzionalità suddetta è fedelmente evocata nel versetto *gohelietiano* «dove c'è molta sapienza c'è molta tristezza, e, se si aumenta la scienza, si aumenta il dolore» (Qo 1,18), causeremmo il duplice fraintendimento, sia della visione buddhista che di quella biblica, applicando una sorta di criterio *omeopatico*

realtà, sostenendo che non la si può definire, né in termini di essere, né di non essere, ma la si può cogliere solo con un'intuizione mediana tra i due estremi suddetti.

²² *Laṅkāvatārasūtra Śrī Laṅkā* («Il sūtra dell'apparizione a [Śrī] Laṅkā»), in GNOLI (a cura di), *Buddhismo. Testi sanscriti*, 164.

²³ *Mādhyamakakārikā* («Le stanze del Cammino di Mezzo»), *ivi*, 202.

decisamente allotrio perché assimila l'imparagonabile. In questo caso, i due concetti esaminati: la conoscenza e la sofferenza. Di certo tali distorsioni non avrebbero mai sedotto l'argentino J. Luis Borges, intellettuale enciclopedico, nonché profondo conoscitore delle dottrine buddhiste²⁴ con cui spesso intreccia le proprie divagazioni logico-metafisiche, come rivela il primo degli otto racconti inclusi in *Finzioni, Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*: «Scoprimmo [...] che gli specchi hanno qualcosa di mostruoso [...] uno degli eresiarchi di Uqbar aveva giudicato che gli specchi, e la copula, sono abominevoli, poiché moltiplicano il numero degli uomini [...] l'universo visibile è illusione, o – più precisamente – sofisma; gli specchi e la paternità sono abominevoli [...] perché lo moltiplicano e lo divulgano».²⁵ Questa enunciazione, apparentemente surreale, che accomuna la genesi carnale alla riflessione speculare, ritenendole stolide propagazioni del nulla, poteva essere formulata solo da chi sa genialmente reperire i *semi del verbo* buddhista, nella speculazione universale.

Narciso-bodhisattva

La figura centrale del buddhismo *Mahāyāna* non è più l'*arhat* dell'*Hinayāna*, ma il *bodhisattva* («l'essere la cui natura è il risveglio»): un individuo che non solo aspira a divenire totalmente «risvegliato» (*Buddha*), ma si prodiga affinché tutte le creature raggiungano il *Nirvāna* (*Nibbāna*).

Apice del suo itinerario soteriologico è la *prajñā*, la realizzazione della suprema saggezza che consiste nell'intuizione della vacuità di tutto (*śūnyatā*), propria di chi ha definitivamente eliminato l'*avidyā* e le sue malie ipostatizzanti. È solo questa gnosi che consente l'identificazione del *bodhisattva* con Narciso perché si tratta di una conoscenza esperienziale-unitiva (*anubhāva*), estranea al diaframma, tipicamente occidentale, che oppone il soggetto conoscente all'oggetto conosciuto e che è resa, con straordinaria icasticità, dall'abbraccio *metafisico* di *Narciso-bodhisattva* con la propria immagine. Quello che il mito configura come amplesso mortale diviene il *kairós* dell'acquisita *prajñā*, il merito sommo del *bodhisattva* che gli è accreditato con queste parole: «Tua è [la consapevolezza] dell'assenza di un sé permanente nei *dharma* e nella persona (*puḍgala*, *puggala*); per te [gli ostacoli] morali e cognitivi sono, sempre, purificati in virtù della saggezza (*prajñā*) e della compassione che ti appartengono e che sono al di là della forma (materia)».²⁶ L'atto di *Narciso-bodhisattva* che cinge la propria immagine, lungi dallo sfumare in un annichilimento desolato, si *concretizza* invece nella dissipazione del falso-

²⁴ Da segnalare: J.L. BORGES, *Cos'è il buddhismo*, Newton Compton, Roma 2012; il testo, mirabile per il nitore espositivo e la completezza tematica, è una sintesi di tutte le correnti buddhiste.

²⁵ J.L. BORGES, *Finzioni*, Einaudi, Torino 1980, 7-8.

²⁶ *Laṅkāvatārasūtra Śrī Laṅkā* («Il sūtra dell'apparizione a [Śrī] Laṅkā»), 153.

io, come enucleano questi versi che denunciano l'irrealtà del soggetto empirico: «Esiste solo la sofferenza, non colui che soffre; non c'è chi agisce, ma solo atti. Il *nirvāna* c'è, ma non chi lo cerca; il sentiero esiste, ma non il viandante».²⁷ Benché tutti debbano tendere a questo abbraccio liberatorio, apparentemente esiziale, solo *Narciso-bodhisattva*, avendo adempiuto la profezia tiresiana del «se noverit», lo ha realizzato, invece l'uomo comune, l'uomo incolto, è ottusamente succube dell'idea: «Questo corpo è me; io sono questo corpo [...] questo fattore mentale è me [...] io sono queste sensazioni [...] questa coscienza è me».²⁸ Del resto non potrebbe essere altrimenti, visto che la *prajñā* è una conoscenza esperienziale e non teoretica, frutto di un diuturno, rigoroso e complesso esercizio meditativo (*bhāvanā*),²⁹ distinto in due modalità: *samatha* e *vipassanā* (*vipāśyanā*). Tuttavia, mentre con la *samatha* si perviene a uno status di tranquillità assoluta, in cui la mente viene assorbita dall'unico oggetto della concentrazione, è solo il *vipassanā*, la visione profonda, che «dona» l'*insight*, quel discernimento che penetra il nulla che noi siamo, ovvero la nostra insussistenza-impermanenza (*anātman*), e soprattutto la nostra radicale soggezione al *pratītyasamutpāda*, la coproduzione interdipendente. Grazie alla pratica del *vipassanā*, *Narciso-bodhisattva*, nello specchiarsi, decostruisce il proprio «io», ne coglie la purissima evanescenza ontologica e rivela: «Tutte le calamità, tutti i dolori, tutti i pericoli del mondo derivano da una cosa sola, cioè dall'attaccamento all'io; perché dunque attaccarmici?».³⁰

In altri termini, nella morte-liberazione del sé, il *bodhisattva* conosce la vacuità del tutto (*sūnyatā*): un'esperienza ineffabile, a-concettuale, perché vi si accede solo con un'intuizione individuale... «narcisistica». Il *bodhisattva* sa che ogni tentativo di comunicare o di rendere partecipi altri della propria liberazione svapora in un'ecologia ridondante, in un effluvio sonoro, in vaniloquio,³¹ appunto.

Non va tralasciato infine un ultimo rilievo interpretativo della traccia mitica, specificamente quello che attiene all'impassibilità emotiva di *Narciso-bodhisattva*. Il fatto che costui respinga la ninfa Eco e tutti gli altri innamorati, palesa che ha ottenuto la somma gnosi (*prajñā*), in virtù della quale, finalmente, percepisce la vacuità di qualsiasi legame affettivo che egli disdegna, sia chiaro, non per mancata «corrispondenza d'amorosi sensi», bensì perché lo ha conosciuto-esperito come metafisicamente assurdo, come una relazione insussistente tra i vari non-io. Questa

²⁷ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga, The Path of purification*, Buddhist Publication Society, Mawatha 1998, 302.

²⁸ *Bhaddekaratta Sutta* («Il discorso di colui che si diletta dell'unica cosa che conta»), in GNOLI (a cura di), *Buddhismo. Testi antichi del Canone Pali*, 94.

²⁹ *Bhāvanā* non indica una meditazione generica, bensì un'esperienza mentale che produce la *metānoia* (trasformazione) del soggetto.

³⁰ ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra* («Introduzione alla pratica del risveglio»), 247.

³¹ *Vaniloquio*, dal latino: *vanum* («vuoto») e *loquere* («parlare») è un sostantivo che echeggia, significativamente, la *Teoria del Sūnyatā* (Vacuità).

negazione del dogma occidentale dell'*autòs*, dell'*in-dividuo*, è resa lucidamente in un passo della *Mādhyamakakārikā*: «E, non essendoci il sé, come potrebbe esserci il mio? In virtù dell'estinzione del sé e del mio, ci si libera dall'idea del mio e dell'io». ³² Come si è detto, la «Teoria del vuoto» (*Śūnyatā*) esposta nella *Mādhyamakakārikā* presenta una forma di dialettica che mira alla *reductio ad absurdum* di tutto, indifferentemente: delle persone, delle idee, delle dottrine, dei sentimenti, poiché, nel momento in cui tentiamo di definirla, ogni parola illanguidisce in un *flatus vocis* che allude alla realtà, ma invero, la nega. *Narciso-bodhisattva*, mostrandosi insensibile all'eco-parola, rivela di essersi affrancato dalle seduzioni del linguaggio definitorio, dal pensiero sillogistico, dalle categorie ipostatizzanti e soprattutto dalle blandizie del proprio ego fallace.

Narciso-Cristo

Credo sia interessante, ora, proporre una rilettura del mito di Narciso anche da parte del cristianesimo e istituire alcuni confronti con l'esegesi buddhista già delineata, affinché risaltino con estrema chiarezza sia le antitesi, sia le troppo spesso equivocate analogie tra questi due universi di pensiero. Tale orientamento suggerisce un primo, fondamentale interrogativo: se, riprendendo lo schema mitico, identificassimo Cristo con Narciso, sarebbe assimilabile al *bodhisattva*? La risposta è del pari affermativa e negativa. La riconosciuta somiglianza comunque va limitata all'ideale di perfezione che entrambi incarnano, perché il divario ontologico che li separa è assoluto e origina nei loro incomparabili piani esistenziali: quello del *bodhisattva* è circoscritto all'immanenza, quello di Cristo, uomo-Dio, si estende nel contempo all'immanenza e alla trascendenza. Ma il *discrimen* più abissale tra Cristo e il *bodhisattva* evidenzia che il primo costituisce un *Unicum* storico-antropologico, mentre il *bodhisattva* rappresenta un ideale a cui chiunque può aspirare. ³³ Se infatti da un lato, per entrambi, lo *specchiarsi* implica la purissima *conoscenza di sé*, dall'altro, l'esegesi di questo evento illuminativo diverge clamorosamente: per il *bodhisattva* coincide con l'acquisizione della perfetta gnosi (*prajñā*), per Cristo invece *conoscersi* è identificarsi con l'immagine perfetta del Padre. In sostanza, l'abbraccio di *Narciso-Cristo* è metafora teologica dell'unione ipostatica espressa dal mistero dell'incarnazione in virtù del quale Cristo è consustanziale al Padre per la divinità e consustanziale all'uomo per l'umanità. Questo mistero, già espresso con sintetica

³² *Mādhyamakakārikā* («Le stanze del Cammino di Mezzo»), 194.

³³ In realtà il diaframma è ancora più netto se si pensa che la *sequela Christi* è attuabile solo per la mediazione della grazia divina e che la perfezione del modello cristico resterà sempre inaccessibile; di contro, l'ideale del *bodhisattva* non implica tale «eccellenza» ontologica.

incisività nel prologo giovanneo (Gv 1,1-14)³⁴ e formulato poi dogmaticamente nel Credo calcedonese (451), è sintetizzato compiutamente da Giovanni di Damasco (675-749): «Nel Signore nostro Gesù Cristo [...] è avvenuta l'unione di due nature perfette, la divina e l'umana, non per commistione, né per confusione, né per mescolanza [...] ma per composizione, cioè ipostaticamente».³⁵

Pertanto, lo specchiarsi di *Narciso-Cristo* si configura come un processo di autorivelazione in cui egli si riconosce perfetta icona divina e umana, grazie all'abbraccio *letale* che è epifania di un duplice annullamento: delle prerogative divine, perché Cristo si esinanisce³⁶ come Dio, e della natura umana, che vive il supplizio della croce. In realtà le due *morti* per la teologia cristiana vengono sussunte nell'unico evento salvifico della risurrezione, che è rinascita nello Spirito divino e sua effusione perenne all'umanità; quel medesimo Spirito d'amore che *Narciso-Cristo* «riconosce» come propria essenza e fondamento della relazione intratrinitaria (gr. *pericóresis*, lat. *circumincessio*). Secondo la dogmatica trinitaria, infatti, Dio è amore per essenza (1Gv 4,8); un'essenza che si rivela nell'armoniosa coordinazione di tre persone, Padre, Figlio e Spirito, uniti reciprocamente da una perenne, co-essenziale comunione agapica. Ed è proprio qui che va individuato il carattere teologico, decisamente rivoluzionario, dell'immagine del Dio cristiano, rispetto all'antichità: nel fatto che il cristianesimo concepisce l'Assoluto come *relatività*, come *relatio subsistens* (*pericóresis*), in cui si attua la reciproca insidenza delle persone divine, perciò non affermiamo che «il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre dèi, ma [...] che vi è un Dio solo, la santa Trinità [...] senza che vi sia alcuna composizione [tra essi], né alcuna mescolanza [...] sono uniti, infatti [...] non così da confondersi, ma così da possedersi reciprocamente».³⁷ Le ultime riflessioni non vengano considerate un'oziosa digressione teologica perché mirano a inibire qualsiasi raffronto,

³⁴ Molti sono gli altri passi giovannei in cui traspare la consustanzialità (*omooúsios*) tra Dio-Padre e Cristo-Figlio, ma per l'indubbia valenza dottrinale, basti la citazione della seguente pericope: «Rivolgendosi ai farisei che lo accusavano di dare testimonianza di sé stesso e quindi di predicare falsità, Gesù replica: *Voi non conoscete né me né il Padre; se conoscete me conoscerete anche il Padre mio*» (Gv 8,19).

³⁵ GIOVANNI DI DAMASCO, *La fede ortodossa*, a cura di A. SICLARI, trad. it. di S. RINALDI, Zara, Parma 1994, 132.

³⁶ È il mistero della *kénosis* (lett. «svuotamento») enunciato chiaramente in un'epistola paolina: «Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina [...] spogliò [gr. *ekénosen*, da *kenóin*, «svuotare, rendere vano, annullare», lat. *exinanivit*] sé stesso, assumendo la condizione di servo» (Fil 2,5-7). Il fatto che *kénosis* significhi «svuotamento» non deve indurre a un'assimilazione corriva con il *śūnyatā* («vuoto») esperito dal *bodhisattva*, perché l'annichilimento di Cristo è la «spoliazione» delle prerogative divine, richiesta dal mistero dell'incarnazione; di contro, l'annullamento del *bodhisattva* si traduce nell'eliminazione di un sé illusorio, in quanto non-sostanziale. Perciò l'equivalenza fra *kénosis* e *śūnyatā* è unicamente terminologica.

³⁷ GIOVANNI DI DAMASCO, *La fede ortodossa*, 71. Meriterebbe un approfondimento la complessa evoluzione dell'immagine trinitaria a partire dal genesiaco «Facciamo» (Gen 1,26), quale espressione dell'Uni-Trinità divina.

teoreticamente azzardato, fra cristianesimo e buddhismo, circa la concezione del sé individuale e del sé relato nel processo dell'autoconoscenza.

Più esplicitamente: la suddetta interpretazione non sostanzialista della Trinità cristiana, che la intende come relatività radicale, non può essere confusa con la *pratītyasamutpāda* buddhista che è interdipendenza costitutiva di tutto con tutto, nell'ordine di una non-sostanzialità-vacuità affatto immanente. Ne consegue che pure i dinamismi dell'autoconoscenza ripropongono siffatta disparità.

Resta ancora un punto su cui istituire un'analogia tra il mitico Narciso e Cristo: il rigetto degli affetti terreni che, nel caso di Cristo, si manifesta con un comportamento talvolta ruvido, altre quasi insolente, come traspare da due noti brani evangelici: Lc 2,41-49 e Gv 2,1-12; il primo attiene al ritrovamento di Gesù dodicenne tra i dottori del Tempio di Gerusalemme, il secondo riporta il miracolo di Cana. Tuttavia, l'esegesi più accorta legge queste due pericopi con il criterio dell'«esclusività» ontologica del Logos-Cristo, colui che non può appartenere ad alcuna famiglia umana ma solo all'Unico amatissimo Padre, alla cui volontà si rimette con quell'obbedienza integrale e «solipsistica» che sconcerta gli umani.

Narciso-cristiano

Proviamo ora a identificare con Narciso anche il semplice cristiano, per analizzarne l'ipotetico *auto-rispecchiamento*. Si delineano nettamente due possibilità, antinomiche sul piano teologico, antropologico, morale, sociale ed esistenziale, poiché la cesura che le distanzia guida a due concezioni opposte dell'essere umano: l'una banalizza il legame creaturale fra Dio trascendente e l'uomo, l'altra invece lo elegge a fondamento dell'esistenza stessa. In termini più espliciti, la seconda modalità è riservata al cristiano perfetto, a colui che, specchiandosi, *riconosce* di essere stato creato a «immagine e somiglianza» di Dio (Gen 1,26), perciò il suo sé creato, riflesso del Sé divino, non gli appartiene e non può disporre, anzi, deve sopprimerlo per inverarne la perfettibilità, nell'abbraccio fiducioso e salvifico con il Creatore. Di tutt'altro genere è la *morte* a cui conduce la prima modalità dello *specchiarsi*, esito della scelta contraddittoria di chi, pur professandosi cristiano, disconosce di essere «a immagine-somiglianza»³⁸ di Dio e si avvinghia al proprio *ego* autarchico con passione morbosa, fatalmente *suicida*. Ed è proprio in questo amore che si cela, per il cristianesimo, l'essenza del cosiddetto *peccato* originale, quella colpa innata

³⁸ In teologia, specie nella patristica greca, non sempre «immagine» e «somiglianza» sono intese come un concetto unitario: il termine *immagine* (gr. *eikòn*) viene riferito al piano della creazione, *somiglianza* (gr. *omoiòsis*), invece, a quello dell'impegno morale e della redenzione. In altre parole, affinché si realizzi la somiglianza con Dio, all'immagine da lui impressa nella nostra natura deve corrispondere anche l'adesione della nostra volontà, che è comunque frutto della grazia divina.

che esprime la negazione del rapporto creaturale con Dio ed esclude l'uomo dalla partecipazione alla grazia soprannaturale, come denuncia, accorato, Giovanni di Damasco nell'*Expositio fidei*: «Ma poiché con la trasgressione del comandamento, abbiamo oscurato e distrutto i caratteri dell'immagine divina e, divenuti peccatori, siamo stati privati della comunione divina [...] siamo precipitati nella corruzione della morte».³⁹ Ecco allora che il sedicente cristiano, auto-contemplandosi, non può che ravvisarsi nella maschera caricaturale, anzi *mortuaria*, del proprio sé.

Dopo aver sviluppato la possibile dicotomia che si profila nell'*auto-rispecchiamento* del cristiano comune, resta da esaminare l'incongruenza, riprovevole, che sembra deturpare l'immagine del cristiano perfetto, renitente ai vincoli affettivi. In realtà questa pervicace ritrosia è l'adempimento dell'ideale cristiano la cui *scandalosità* radica nel monito categorico, pronunciato dallo stesso Cristo: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo» (Lc 14,26).

Si tratta dunque di un invito a non privilegiare i sentimenti personali e le relazioni terrene, ma a subordinarli sempre, indefettibilmente, all'amore per Cristo-Dio. Del resto è appunto tale priorità riservata a Dio, la cui essenza è l'amore, che induce il cristiano, nella sequela di Cristo, ad amare tutti, indistintamente, senza prelazione alcuna.

Karuṇā-Caritas

Il fascino che il buddhismo ha esercitato in Occidente, fin dal suo ingresso (XIX sec.), è da tributare senza meno alla sua presunta «accessibilità» speculativa enfaticata da chi, ignorando il *Dharma*, ne sminuisce l'originalità e la complessità, riducendolo a un insegnamento ibrido, una via di mezzo fra la dottrina spirituale e il *vademecum* salutistico.

Ad aggravare tale distorsione semplificatoria concorrono gli indebiti parallelismi teoretici che, come si è già ribadito, vengono istituiti in Occidente fra concetti cristiani e buddhisti, anche quando tra di essi l'unica equivalenza ammissibile è di natura «fonetica», sicuramente non contenutistica.

L'esempio più incisivo e inerente al tema in questione è offerto dalla simmetria arbitraria che induce sovente a equiparare la *karuṇā* buddhista alla *caritas* cristiana. Sappiamo che la *via perfectionis* del *bodhisattva* include sei virtù, di cui l'ultima, la *prajñā*, ovvero la gnosi suprema, si esplica fattivamente nella *karuṇā*, la compassione, che è la più eccelsa delle quattro *infinità cardinali* a cui ogni buddhista deve ottemperare. In altri termini, la *karuṇā*, in quanto manifestazione coesenziale e

³⁹ GIOVANNI DI DAMASCO, *La fede ortodossa*, 180.

non sovrastrutturale della *prajñā*, cioè della consapevolezza della natura vacua e interdipendente di tutti gli esseri, costituisce la dimensione etica e salvifica della conoscenza. Il *bodhisattva* esplicita tale consapevolezza nell'amore indifferenziato per ogni creatura e nell'assunzione del dolore di tutti gli esseri, augurando a sé stesso: «Possa io in breve tempo divenire un risvegliato (*Buddha*) nel mondo, possa liberare quanti sono afflitti da molte sofferenze!». ⁴⁰ Il grande segreto del *bodhisattva* è, come asserisce Śāntideva (VII-VIII sec.), ⁴¹ «il capovolgimento» e quindi il superamento della nozione di sé e di altri, di mio e di tuo. Egli, infatti, poiché considera gli altri come il proprio sé e, viceversa, il proprio sé come ciò che gli altri sono per l'uomo ordinario, dichiara: «Per estinguere quindi il mio dolore e quello degli altri, io dono, ecco, agli altri, il mio io e per io prendo gli altri». ⁴² Ebbene, spesso proprio la *karuṇā* in Occidente è fatta oggetto di paragoni decettivi che, identificandola *tout court* o con la benevolenza di tipo solidaristico, o con la *caritas* cristiana o, addirittura, con la sofferenza vicaria di Cristo, producono un equivoco non meramente lessicale, bensì ontologico, lo stesso che si genera quando alla *karuṇā* buddhista è conferito, acriticamente, il senso evangelico della cosiddetta regola d'oro: ⁴³ «Ama il prossimo tuo come te stesso» (Mt 23,39).

In questo caso si attua un malinteso interpretativo che confonde l'*assonanza* dei termini con l'identità concettuale, nella fattispecie, quella supposta fra *karuṇā* e *caritas*. Quindi, al fine di evitare ulteriori fraintendimenti, occorre precisare che il *bodhisattva* nutre compassione (*karuṇā*) per gli altri poiché ne condivide sia l'impersonale non-sostanzialità che il dolore generato dall'*avidyā*, mentre il cristiano, negli altri, riconosce l'immagine divina co-essenziale alla propria, in quanto ciascun uomo partecipa realmente della trascendenza divina, sostanziata d'amore (*caritas*). Questa effusione agapica prodotta dall'inabitazione di Dio nell'uomo ci viene chiarita, con raro acume teologico, da Gregorio di Nissa (335-394): «Dio è carità: così dice il grande Giovanni: "che l'amore è Dio e Dio è amore"». ⁴⁴

Colui che ha plasmato la nostra natura ha fatto nostro anche questo carattere: «Conosceranno che siete miei discepoli se vi amerete reciprocamente». ⁴⁵ «Non es-

⁴⁰ *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* («Il sūtra della suprema luce d'oro»), in GNOLI (a cura di), *Buddhismo. Testi sanscriti*, 131.

⁴¹ Insigne rappresentante della tradizione *Mādhyamika*, nella sua opera principale, *Bodhicaryāvatāra* («Introduzione alla pratica del risveglio»), descrive l'evoluzione di un *bodhisattva* attraverso le sei perfezioni (*pāramitā*): dalla formulazione del pensiero del risveglio all'ottenimento della saggezza suprema (*prajñā*).

⁴² ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra* («Introduzione alla pratica del risveglio»), 247.

⁴³ La «regola d'oro» ricorre, seppur variamente formulata, in quasi tutte le culture e religioni (ebraismo, cristianesimo, confucianesimo, buddhismo, islam, fede bahai), come norma etica universale che plaude al dovere della benevolenza reciproca.

⁴⁴ Gv 4,7-8.

⁴⁵ Gv 13,35.

sendoci l'amore si altera tutto il carattere dell'immagine». ⁴⁶ Naturalmente il cristiano a cui si rivolge Gregorio è quello che, nella sequela di *Narciso-Cristo*, si unisce in un abbraccio osmotico con il proprio *sé riconoscendolo* al contempo nell'Altro e negli altri.

Un tema questo su cui hanno riflettuto non solo teologi come il Nisseno, ma pure filosofi, letterati e poeti, valga per tutti la citazione di una pagina di F. Dostoevskij (1821-1881), tratta da *Meditazione scritta accanto al corpo della moglie morta*, ⁴⁷ in cui l'autore crea una sintesi mirabile tra rispecchiamento di sé in Dio, attraverso Cristo, e genesi dell'agape universale come effetto, come riverbero di tale specularità. È significativo, inoltre, il fatto che quest'opera sia ritenuta il primo documento in cui Dostoevskij, con un ragionamento serrato ma del pari fervoroso, individua il centro della propria filosofia religiosa, palesemente cristocentrica:

Amare un essere umano *come sé stessi*, secondo il precetto di Cristo è impossibile [...] l'*io* ce lo impedisce. Solo il Cristo c'è riuscito [...]. Eppure, dopo l'apparizione del Cristo come *ideale incarnato dell'uomo* è apparso chiaro come il giorno che il più alto, il supremo sviluppo della personalità si raggiunge allorché [...] l'uomo, *in piena coscienza* [...] trova che l'uso più alto che possa fare della sua personalità, della pienezza di sviluppo del suo *io*, è quello di *annientare* in qualche modo questo *io*, di consegnarlo interamente a tutti e a ciascuno [...] è questo il paradiso del Cristo. Tutta la storia, quella dell'umanità come quella del singolo [...] non è che l'evoluzione di questo fine. ⁴⁸

Per completare il raffronto tra *karuṇā* e *caritas*, va rigorosamente fugato un sospetto ermeneutico che può intaccare la trasparenza motivazionale della compassione buddhista, orientandola in direzione «narcisistica». La *karuṇā*, quale epifania della purissima conoscenza (*prajñā*) della vacuità, non-sostanzialità e mutua dipendenza del tutto, trasforma l'interconnessione strutturale (*pratītyasamutpada*) in interrelazione umana e umanitaria, come sottolinea R. Pannikar (1918-2010): «Quando uno ha raggiunto la *prajñā*, libero da ogni desiderio (anche della salvezza), la *karuṇā*, l'amore del prossimo, è un corollario della natura stessa del realizzato». ⁴⁹

Tuttavia, il fatto che nel buddhismo ogni genere di abnegazione, qualunque sia l'empito che la regge o il destinatario che ne fruisce, è estrinsecazione della volontà di liberarsi e di liberare dal desiderio, radice prima della sofferenza, non deve indurre a connotare «narcisisticamente» questa tensione nirvanica, come fa ad esempio

⁴⁶ GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, a cura di B. SALMONA, Città Nuova, Roma 1982, 38.

⁴⁷ *La meditazione davanti al corpo della moglie morta* è un'opera del 1864, contemporanea quindi a *Memorie del sottosuolo*. Fu edita per la prima volta nel 1926, a Monaco, nel volume *Der unbekannte Dostoevskij*, a cura di R. von Fülöp-Miller e Friedrich Eckstein.

⁴⁸ Le parole in corsivo sono volute dall'autore, nondimeno la loro scelta è di conforto alle argomentazioni del presente lavoro.

⁴⁹ R. PANNIKAR, *Il silenzio del Buddha*, Mondadori, Milano 2006, 274.

anche M. Scheler (1874-1928), allorché, con eccessiva perentorietà, sentenza: «Se il Buddha attribuisce all'amore un valore positivo è unicamente perché [...] pur avendo come effetti accidentali, degli atti caritatevoli, esso rappresenta una tecnica che permette all'uomo di superare il suo io individuale chiuso in sé stesso e, al più alto grado di concentrazione, di liberarsi della propria individualità e personalità».⁵⁰

Intesa così, la *karuṇā* sembra una dedizione *egocentrica* che assegna al prossimo un valore unicamente e grettamente strumentale. Niente di tutto ciò. Se l'altruismo del *bodhisattva* fosse autoreferenziale, sarebbe una risibile contraddizione gnoseologico-etica: come può, colui che si è affrancato dall'illusione dell'io e la cui vocazione è di condurre tutti, indistintamente, alla beatitudine nirvanica, agire a beneficio di un sé, il proprio, che egli per primo nega appunto con la prassi caritatevole? Si può fornire una risposta *lirica* al quesito, puntualizzando che la distinzione tra *prajñā* e *karuṇā* è di ordine meramente empirico, paragonabile a quella che intercorre fra una lampada e la luce che questa emana: l'una non può sussistere senza l'altra. Lo stesso dicasi per il *bodhisattva*, colui la cui essenza è l'illuminazione: con l'effusione della *karuṇā-luce* egli rende visibile la sapienza (*prajñā*) che ha conquistato, infatti, come si è più volte sottolineato, per i buddhisti l'etica trova la propria fondazione metafisica nella conoscenza suprema.

Ambiguità del misticismo

Nella teologia cristiana occidentale, la via mistica è sempre descritta come un itinerario ascetico che implica il silenzio, l'isolamento, il progressivo abbandono della condizione sensibile e del pensiero discorsivo fino all'inabissamento «nella notte oscura dell'anima»: il luogo in cui la parola umana si estingue, travolta dall'ineffabilità di Dio. Premesso ciò, è ragionevole chiedersi: qual è il *Sitz im Leben* di questo transito che conduce all'*ex-stasi*, all'uscita dal proprio sé e al suo smarrimento in Dio? In qualunque modo si verifichi, l'*unio apofatica* potrebbe generare due esiti opposti: l'ebbra autosufficienza del mistico o il suo contrito autoannullamento; su entrambi, quindi, graverebbe la minaccia di una forma di narcisismo surrettizio, paludato di spiritualità. Quando sant'Agostino (354-430), nelle *Confessioni*, riecheggiando Plotino (205-270), avverte Dio come «intimior intimo meo», allude certamente a una prossimità mistica di Dio, ma può accadere che, nell'irruenza ascetica, la dissonanza tra *io empirico* e *io estatico*, tra sé e il Sé, si riduca talmente che le due parole, Io e Dio, divengano interscambiabili. Questa è una delle due possibili derive narcisistiche dell'esaltazione mistica: l'autocompiacimento iperbolico di *Narciso-mistico* che si riflette in Dio, in lui si contempla e in lui si *india*. Prendendo

⁵⁰ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Lausanne 2003, 121.

le mosse da qui, non si escluda allora che la raffigurazione dell'immagine di Dio come uno specchio conduca alle ardite fusioni operate da Meister Eckhart (1260-1327/28), fra conoscenza di sé e conoscenza di Dio, per cui l'autoconoscenza di Dio e l'autoconoscenza dell'uomo divengono un tutt'uno: «L'occhio nel quale io vedo Dio è lo stesso occhio nel quale Dio vede me; il mio occhio è l'occhio di Dio, cioè *un occhio e un vedere, un conoscere e un amare*».⁵¹

Paul Zweig (1935-1984) sostiene che tale «specularità», se estremizzata e abbandonata a una sorta di liceità spirituale, può degenerare in identificazioni tra uomo e Dio dal sentore gnostico-eretico: «L'amore di Dio e deificazione di sé sono tanto strettamente correlati che gli gnostici, come più tardi i mistici cristiani, impiegano spesso il linguaggio di uno dei due termini per esprimere l'altro».⁵² Senza dubbio l'analisi di Zweig, così drastica e tendenziosa, omette gli assunti teoretici e spirituali che differenziano gli gnostici dai mistici, ma ha il pregio di denunciare il rischio insidiosissimo dell'*apothéosis* mistica, talmente capzioso e ammiccante da celarsi perfino nelle abitudini ordinarie, quotidiane, di un'esistenza consacrata totalmente, ma altrettanto superbamente, a Dio. È il caso di Brand, il pastore luterano protagonista dell'omonimo dramma ibseniano. Brand, strenuo nonché astioso paladino di una fede inconcussa, lascia che la moglie e il figlio muoiano pur di non contaminare la propria folle integrità ascetica, che H. Ibsen (1828-1906) ha tratteggiato, con raffinata perizia drammaturgica, in un monologo essenzialmente «ieratico»: «Io non voglio, io non conosco quello che il mondo chiama amore. Conosco solo l'amore di Dio, che non è dolce né disarmato; è duro come la paurosa morte, anche lui colpisce quando ti abbraccia».⁵³

Si tratta pur sempre di una forma di autocompiacimento in cui l'*hybris* spirituale, da un lato, diviene la misura negativa dell'altezza a cui Narciso-Brand è pervenuto, dall'altro, genera un rispecchiamento auto-diretto. Poiché Brand disconosce nei volti altrui l'icona riflessa di Dio, anzi, pretende di renderli speculari al proprio austero volto «ortodosso», si consuma nell'autismo ascetico più disperante.

Resta ora da indagare la seconda modalità che può sorgere dall'*enthusiasmos* mistico: l'auto-deprezzamento. Qualora l'asceta giunga a una forma esacerbata di svilimento del sé, potrebbe ritenersi capace, per una sorta di presunzione demiurgica, di umiliarsi (di farsi *humus-terra*) *ad libitum* dinnanzi a Dio, pertanto la sua mortificazione estatica in realtà dissimulerebbe l'orgoglio compiaciuto del *poter disporre di sé*.

Si verifica quindi un narcisismo di ritorno che, come per l'autoesaltazione, è probabilmente un effetto collaterale dell'ebbrezza mistica su cui in verità nessun giudi-

⁵¹ MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Schriften*, Howard Quint, München 1977, 216.

⁵² P. ZWEIG, *L'eresia dell'amore di sé*, Feltrinelli, Milano 1984, 32. Si ricorda che lo sviluppo dottrinario del cristianesimo è inscindibile dalla sua tradizione antignostica, volta a contrastare ogni intendimento elitario e privatistico della salvezza.

⁵³ H. IBSEN, *Brand*, Newton Compton, Milano 1987, 40.

zio esterno può essere azzardato, perché in entrambi gli atteggiamenti lo iato che il mistico avverte (supposto che lo avverta), tra la coscienza della propria creaturalità e la propria identificazione con Dio, non è da lui ostensibile. Ma per cogliere pienamente l'insidia «egolatrice» connaturata alla *liminalità* ascetica, giova ricordare un testo paradigmatico della mistica occidentale: l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis (1380-1471). L'autore, nel tentativo di comunicare la vertigine del proprio inabissamento in Dio, adotta un linguaggio eccezionalmente ispirato:

Se [...] mi umilierò e ridurrò al nulla, se abbandonerò ogni mia propria stima, considerandomi quella polvere, che effettivamente sono, allora mi sarà propizia la tua grazia [...] ed ogni concetto ch'io possa avere di me, per quanto minimo sarà sommerso nel fondo della mia nullità [...] è qui che tu riveli me a me stesso [...] com'io sono un nulla e nol sapevo [...] che gran meraviglia essere così [...] sollevato dal tuo amplesso [...] amando me mi sono perduto [...] invece, amando di amore puro Te solo, ho ritrovato, a un tempo, me e Te, e [...] mi sono sprofondato ancor più nel mio nulla.⁵⁴

A questo punto, sorge un interrogativo circa la legittimità di trasferire la dicotomia suddetta, articolata in ipertrofia estatica dell'ego e suo annullamento, dalla teologia cristiana al *Dharma* buddhista.

La risposta non può essere che irrefutabilmente negativa perché, tranne una larvata analogia tra mistica cristiana e mistica buddhista nell'accezione generica di esperienza spirituale *stra-ordinaria* che usa un linguaggio apofatico-unitivo, anche le sole tecniche meditative (*kasīṇa*) utilizzate dal buddhismo si rivelano talmente peculiari e complesse da non essere equiparabili a quelle cristiane, seppur considerate nella loro variegata formulazione: preghiera, salmodia, canto, giaculatoria, recita del rosario, esicasmo, liturgia delle ore ecc. Ma assolutamente incomparabile è la finalità sottesa ai due itinerari ascetici che, per la mistica cristiana, culmina nell'unione del sé individuale, personale, con il Sé assoluto, personale, trascendente e rivelato; per la mistica buddhista, invece, si risolve nell'unione del soggetto con la propria mente che, esplicita A.N.Terrin, «è il *primum* e l'*ultimum* di ogni possibile realizzazione».⁵⁵

In altri termini, scopo della mistica buddhista è l'intuizione diretta, pre-concettuale, della liberazione nirvanica. Tutto ciò porta a concludere che non solo i due itinerari ascetici non sono omologabili, ma pure le insidie narcisistiche che minacciano l'apoteosi mistica cristiana, ovvero la divinizzazione del sé o, all'opposto, il suo annichilimento, mai potrebbero turbare il *bodhisattva*, la cui spiritualità si mantiene equidistante, sia dalla rigidità ascetica che dalla sensualità edonistica.

⁵⁴ TOMMASO DA KEMPIS, *Imitazione di Cristo*, SEI, Torino 1950, 139-140.

⁵⁵ A.N. TERRIN, *Meditazione buddhista*, Morcelliana, Brescia 2016, 71.

Più specificamente, egli resta fedele a quella *medietas*,⁵⁶ il giusto mezzo, che è una delle cosiddette *nobili verità* enunciate dallo stesso Buddha, secondo il quale sia l'attaccamento che l'avversione perpetuano il desiderio, vera causa della sofferenza e del ciclo karmico. Se il *bodhisattva*, con il diuturno esercizio del *vipassanā*, conquistasse l'«apogeo» mistico della *prajñā* e «si specchiasse», la sua immagine non lo rifletterebbe, né con i tratti dell'autoesaltazione, né con quelli dell'automortificazione, perché egli, aprioristicamente, nega la compattezza dell'*autòs*.

In sintesi, né l'*hybris* dell'io iperbolico, né la *kénosis* dell'io svuotato, possono irretire *Narciso-bodhisattva*, colui che ha divelto la radice dell'ipseità, come egli stesso dichiara: «Finché uno crede che l'io è qualche cosa, è più che naturale avere paura⁵⁷ di questo e di quello. Ma chi dice e sa: *Io non sono nulla*, di che può temere?». ⁵⁸

Narciso-noi

Il mito di Narciso, per la sua pregnanza simbolica, potrebbe venire assunto come allegoria del motto *gnothi seautón*, conosci te stesso, inciso sul tempio di Delfi e fondamento della dottrina socratica. Anche la scansione narrativa ovidiana, articolata in: rispecchiamento, infatuazione di sé, autocoscienza e amplesso ferale, si rivela non solo congruente, ma pure esplicativa dell'esortazione teoretico-morale insita nel motto delfico. Ebbene, specchiamoci allora. Si delineano così tre possibilità, di cui due segnate da un narcisismo negativo, paradossalmente autolesionistico, perché deforma l'ego, per eccesso o per difetto, e ne corrode l'autenticità. Esse sono: l'autoincensamento e l'autosvilimento. La prima modalità induce a magnificare l'io, per iterarne, con la fissità paranoica della coazione a ripetere, la sua presunta incomparabilità.⁵⁹ La seconda modalità, antitetica alla precedente, scarnifica l'io e ne esaspera l'inermità, o addirittura lo identifica con una creatura larvale, con un essere umbratile e repellente. L'io si tramuta in una presenza uggiosa che suscita un *tedium vitae* radicato nell'assurda equivalenza di tutte le scelte, ovvero in quell'asfittica nausea di sé, che Sartre ha delineato con efficace ruvidezza: «Sul muro vi è

⁵⁶ La «via di mezzo» insegnata dal Buddha evoca naturalmente la *medietas* aristotelica esposta nell'*Etica Nicomachea*, ma, a parte la ricerca dell'equilibrio tra due estremi che le accomuna, l'antropologia buddhista diverge sostanzialmente da quella aristotelica. Per quest'ultima, infatti, l'individuo è sinolo di materia e forma, ossia una realtà sostanziale e indubitabile; di contro, l'uomo nel buddhismo è un fascio di aggregati non sostanziali e impermanenti.

⁵⁷ Qui «paura» non va intesa in senso psicologico, bensì ontologico, in quanto relativa a un soggetto che, a causa della propria ignoranza (*avidyā*), si crede una persona reale, capace di agire e deliberare autonomamente. Un individuo siffatto è destinato a patire, vittima dell'illusione di esistere.

⁵⁸ ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra* («Introduzione alla pratica del risveglio»), 253.

⁵⁹ Una sagace definizione dell'autocompiacimento ce l'ha lasciata quell'autore un po' sulfureo e un po' bonario che è l'americano Ambrose Bierce, nel suo *Dizionario del diavolo* (1906): «Lode è l'omaggio da noi reso a opere che somigliano alle nostre ma che naturalmente non le eguagliano».

un buco bianco, lo specchio. È una trappola. So che sto per lasciarmi prendere. Ci siamo. La cosa grigia è apparsa sullo specchio [...] è il riflesso del mio volto [...]. Non ci capisco nulla di questo volto. Quelli degli altri hanno un senso. Ma non il mio». ⁶⁰ I due orientamenti, all'apparenza contrari, nascono dalla stessa infatuazione per l'inalterabilità rassicurante della propria *medesimezza*, quella brama ossessiva per l'identità del nostro sé che fa ignorare il doveroso esercizio dell'autocritica. Quindi, entrambe le modalità aspirano a tutelare un'immagine dell'ego confortevolmente stereotipata, da indossare come un habitus *prêt-à-porter*, pronto all'uso. Sia l'autocompiacimento che l'autosvilimento sono amori funesti perché devitalizzano l'autenticità dell'io che deve essere fondata sulla continua modificabilità del nostro ordito esistenziale. Sono passioni che mortificano le relazioni umane entro vincoli sociali ridondanti, in cui si disperde l'*eco* dei nostri balbettii e dove ognuno è la controfigura di sé stesso. Esiste però una terza modalità, fortemente auspicabile, che sa cogliere nello *specchiarsi* una valenza emblematica, anzi imprescindibile perché non lo interpreta come atto puntuale e voluttuario, ma come tensione dinamica, connaturata al nostro essere. In sostanza è l'aspirazione a una perfettibilità sempre rinnovabile, a un auto-trascendimento costante, insensibile alle lusinghe della iattanza come agli strali del masochismo. La conoscenza di sé è un'elaborazione complessa, ⁶¹ defaticante, mai esaustiva, che si evolve in un'oscillazione continua tra acquisizioni e perdite, conferme e delusioni, potenziamento e smarrimento dell'*Io*, tra *doxa* e *alétheia*, nel funambolico equilibrio rousseauiano tra *amour de soi* e *amour propre*.

Una ricerca che può essere raffigurata icasticamente, appunto con l'atto dello specchiarsi nell'accezione speculativa del termine, per cui *ri-flettersi* diviene un esercizio meditativo su noi stessi che impone una ritualità assolutamente inalienabile, perché quale guru, quale testo, quale corso potrebbe insegnarci siffatto disvelamento? Si tratta di una modalità perennemente euristica, che interpreta il *conoscersi*, secondo un ritmo esistenziale che vede l'alternanza di morti e rinascite del sé, di abbracci con il proprio io e scioglimenti da esso, in un flusso di crescente autoconsapevolezza, inclusiva di meschinità, debolezze, illusioni, ma pure feconda di qualità, meriti e virtù. *Mettersi di fronte allo specchio* è prendere coscienza integrale del proprio sé, nella sua cruda, talvolta squallida nudità e, qualora il sembiante riflesso ci apparisse estraneo, guai a imbelletterlo col *maquillage* della simulazione, atto a restituirci un sé verosimile, ma carnascialesco. L'iter dell'autocoscienza dovrebbe

⁶⁰ J.P. SARTRE, *La nausea*, Mondadori, Milano 1974, 41-42.

⁶¹ Secondo gli studi dello psicanalista francese Jacques Lacan, lo specchio è il primo oggetto che aiuta il bambino nella formazione dell'Io. Prima dei sei mesi il bambino, posto di fronte allo specchio, non si identifica con l'«oggetto» riflesso, ma pensa che sia un *altro*. Fra i sei e i diciotto mesi, nel periodo definito *fase dello specchio*, il bambino abbozza il proprio Io, sino a riconoscere nell'*altro* (ossia in ciò che vede nello specchio) la propria immagine.

orientarci a comprendere che il fattore più intimamente soggettivo, ciò che in ultima analisi è di nostra esclusiva proprietà, ossia *il nostro io*, è al contempo il meno nostro di tutto, perché non ce lo siamo dati da noi stessi, né per noi stessi: sicché qui il concetto di mera sostanza (della realtà sussistente in sé!) viene infranto. Un essere veramente consapevole capisce di non appartenersi; proprio nel suo sussistere autonomo infatti prende autentica coscienza di sé unicamente abbandonando l'*Ego*, per ritrovare la sua effettiva originalità solo nella correlazione. Chi raggiunge la profonda, salda coscienza che l'*io* e gli *altri* sono dei «sé» mutuamente implicanti, converte l'azione dello *specchiarsi* in uno scambio dialettico delle reciproche identità, in virtù del quale ciascuno si riflette negli altri, ri-flettendo sé, perché *ricosce* che il volto di tutti, indistintamente, ha le sue stesse «fattezze»: egoità e altruismo, inquietudine e appagamento, saggezza e follia. Più che un *ricoscimento*, definiamola una scoperta inaudita, simile a quella dei *Sileni di Alcibiade* che E. da Rotterdam (1466-1536), riproponendo il famoso luogo platonico del *Simposio*, così descrive: «Chi avesse valutato Socrate [...] dalla buccia [...] non l'avrebbe pagato un soldo. Aveva una faccia da bifolco, un'aria bovina [...] l'avresti detto un buffone tardo e ottuso [...]. Eppure, guardando dentro quel ridicolissimo Sileno, tu avresti senza dubbio scoperto un essere più divino che umano». ⁶² Anche i *Buddha* e i *bodhisattva* sono spesso raffigurati con tratti deformati o con espressioni irriverenti, a dimostrazione che la nostra immagine esteriore riflette unicamente il sembiante caricaturale di un sé ineffabile, sempre identico, sempre diverso.

ABSTRACT

Possiamo azzardare un'insolita interpretazione del mito di Narciso, tale da sovvertire il luogo comune che identifica il *narcisismo* con l'*egoismo* e l'*autoreferenzialità*? Una risposta immediata e affermativa ci è fornita dalla fedeltà filologica al testo ovidiano, *Le Metamorfosi*, dove il verbo «mirarsi» è reso con «conoscersi». Pertanto, sulla base di questa distinzione metafisica, pare molto interessante applicare la suddetta esegesi sia alla visione buddhista che cristiana, in particolare alle loro figure dottrinali più emblematiche: il *bodhisattva* e *Cristo*. Scopriremo che da un lato (buddhismo) l'assenza radicale del «sé» e dall'altro (cristianesimo) la sua incarnazione nella relazione trinitaria, determinano uno sviluppo realmente complesso ma sorprendente del termine «conoscenza».

Il presente lavoro intende proporre alcune riflessioni filosoficamente e teologicamente pregnanti, tuttavia significative anche per la vita quotidiana.

⁶² ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Einaudi, Torino 1980, 63.

■ *May we hazard an unusual interpretation of the Narcissus' myth as to subvert the commonplace that identifies narcissism with egoism and selfishness? A prompt, affirmative answer is given us by the philologically fidelity to the ovidian text, The Metamorphosis, where the verb «to look at oneself» is translated with «to know oneself». So, on the ground of this metaphysical distinction it seems very interesting to apply the above-mentioned exegesis both to the Buddhist and Christian vision, in particular to their most emblematic doctrinal figures: the bodhisattva and Christ. We'll find out that on the one hand (Buddhism), the radical absence of the «self» and on the other (Christianity) its incarnation into the trinitarian relationship, determine a really complex but astonishing development of the term «knowledge». The present work intends to offer some philosophically-theologically pregnant reflections, nevertheless meaningful for everyday life as well.*

KEYWORDS Narcissism – Selfishness – To Know oneself – Bodhisattva – Christ – Trinitarian relationship – Imagine of God – Nirvana-enlightenment – Redemption-Salvation – Immanence-Transcendence

loghismos@libero.it