

scienza e

SI SCOPERCHIERA LA TOMBA DI UGOLINI

Lunedì 25 giugno sarà aperta la tomba che custodisce le spoglie del conte Ugolino della Gherardesca, ma anche i segreti del fiero pasto celebrato da Dante Alighieri in uno dei più noti canti della *Divina Commedia*. Dopo sette secoli di leggende, la scienza si appresta a dare una risposta ad uno dei più suggestivi gialli della storia della letteratura: ovvero la morte per fame di Ugolino con i due figli e i due nipoti nella Torre dei Gualandi a Pisa. L'esplorazione delle spoglie, attraverso una serie di analisi chimiche e fisiche, potrebbe anche contribuire a chiarire proprio il mistero del fiero pasto che Ugolino avrebbe consumato mangiando le carni dei figli.

LE CHIESE LOMBARDE DEL BRAMANTE

Ibbo Paolucci

in mostra

Con un po' di esagerazione il toscano Bernardo Bellincioni scriveva nel 1485: «Venite dico a Atene, oggi Milano». In effetti in quegli anni lavorava nella capitale lombarda, fra gli altri grandi «foresti», Donato Bramante e Leonardo da Vinci. Bramante, arrivato a Milano nel 1480, vi restò una ventina d'anni, lasciando, nella regione, opere di straordinaria bellezza e che allora costituivano per la Lombardia novità assolute. Un altro grande architetto, Andrea Palladio, disse di lui che fu «il primo a mettere in luce la buona, e bella architettura» e il Vasari, che non era poi tanto tenero con chi non era di Firenze, scrisse che «riuscì sempre meraviglioso a chiunque lo vide». Al grande maestro è dedicata una bella mostra, curata da Luciano Patetta, in corso nella Villa Recalca-

ti di Varese fino al 29 luglio (Catalogo Skira). Organizzare una mostra di architettura - si osserva nel catalogo - presenta sempre notevoli difficoltà, data l'assenza delle opere che sono materialmente altrove. Inoltre, di tutto il ventennio lombardo, non resta del Bramante neppure un disegno autografo, né ci sono pervenuti quei modelli lignei o di terracotta, che erano strumento ricorrente di presentazione ai committenti. Niente di niente di originale, ma la rassegna è comunque interessante. Intanto vengono ampliati i confini di una tradizionale mostra monografica in quelli più ampi della cerchia, dando così spazio anche a Giovanni Antonio Amadeo, Giovanni Battagio, Gian Giacomo Dolcebuono, Agostino De Fondutis, scultori e architetti fra loro diversi, ma tutti legati alla

lezione del Bramante. Nella mostra vengono presentati capitelli, lesene, fregi, cornici di autori diversi, sette grandi modelli in cotto di elementi architettonici e dodici modelli lignei dei principali edifici dell'età sforzesca. Infine la segnalazione di itinerari bramanteschi nella regione: a Milano, san Satiro con la meraviglia della falsa prospettiva dell'abside, santa Maria delle Grazie, i chiostri del monastero di sant'Ambrogio. Nel resto della regione, tra gli altri, la Certosa di Pavia, san Magno di Legnano, il palazzo Fodri di Cremona. Quando Bramante arriva a Milano ha 36 anni ed è tutt'altro che uno sprovveduto, avendo alle spalle un'eccellente formazione sviluppata ad Urbino, uno dei centri artistici più importanti d'Italia, dove conobbe sicuramente Piero della Francesca e

Giusto di Gand. Per l'architettura, ebbe la fortuna di formarsi nel cantiere del Palazzo Ducale, accanto a grandissimi maestri come Luciano Laurana e Francesco di Giorgio. Protagonista del Rinascimento fra il Quattro e il Cinquecento, la Milano da lui conosciuta era assai più ricca di edifici antichi: almeno venti templi pagani e forse fra 70 e 80 chiese paleocristiane, quasi tutte distrutte o trasformate nel Seicento. Da Milano partì nel 1499 alla volta di Roma, dove realizzò alcuni suoi capolavori assoluti: il tempio di san Pietro in Montorio, il chiostro di santa Maria della Pace, i progetti per il nuovo san Pietro e per il cortile del Belvedere. Morì l'11 aprile del 1514, a settant'anni, raccomandando Raffaello come suo successore nel cantiere di san Pietro.

Lo Zen contro il falso altruismo della società

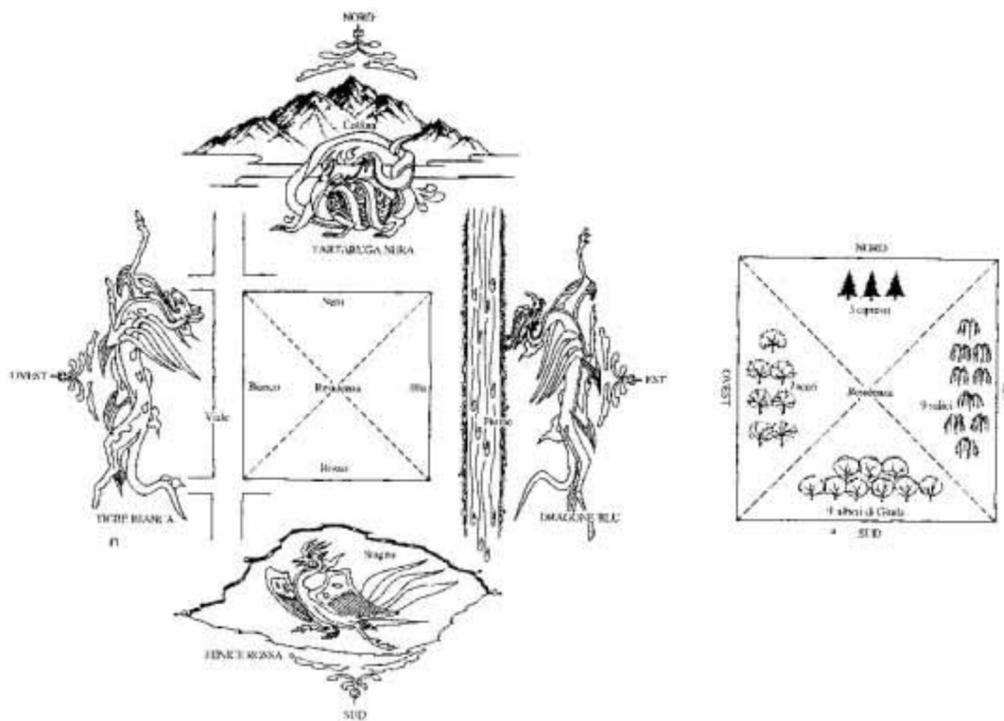
Filosofia e stile di vita del buddismo trapiantato in Italia. L'attualità del pensiero di Dôgen Zenji

Beppe Sebaste

Oggi e domani si terranno a La Gendronnière (Blois) due giornate dedicate al padre fondatore dello Zen Soto, Dôgen Zenji, con cerimonie, conferenze e tavole rotonde che coinvolgeranno insegnanti convenuti da ogni parte del mondo per commemorarlo nel suo 750° anniversario. Ma si tratterà anche di un'occasione per ricordare il maestro Deshimaru Rôshi, pioniere del buddismo zen in Europa scomparso vent'anni fa. Per l'Italia parteciperà all'evento il maestro Fausto Taiten Guareschi, già discepolo di Deshimaru, oggi reverendo, insegnante e manutentore del tempio Zen Shobozan Fudenji, sulle colline di Salsomaggiore.

L'opera di Dôgen, nato in Giappone nel 1200, da anni coinvolge non solo i buddhisti, ma anche numerosi laici e filosofi in Occidente (c'è perfino chi ha confrontato il «decostruzionismo» di Jacques Derrida e i paradossi di Dôgen). Il cuore del buddismo zen trova in effetti una delle sue forme più fulgide nell'opera di Dôgen, soprattutto nei 95 capitoli dello *Shobogenzo* (letteralmente: *Il Tesoro dell'Occhio del vero Dharma*). Si tratta di una «raccolta di cose intese», insegnamenti raccolti e ri-trasmessi, pubblicata solo nel 1651: un'opera in cui Dôgen plasmò la lingua giapponese, un po' come San Francesco (al quale è stato paragonato) ha fatto per l'italiano e Maister Eckhart per il tedesco. Dôgen visse in Giappone quando il Buddhismo vi era penetrato da trecento anni, ma non aveva ancora prodotto espressioni originali e guardava alla Cina come al modello dell'autentico *Buddhadharma*. Monaco per vocazione (veniva da una famiglia aristocratica vicina all'imperatore) nel 1223 si recò in Cina per incontrare il Vero Buddhismo, dove realizzò il Risveglio e ottenne la trasmissione del Dharma. La sua domanda-guida era stata questa: se ognuno possiede già in sé la natura originaria di Buddha, perché occorre trovare la natura di Buddha? Nel 1227 Dôgen tornò in Giappone, insegnò un Buddhismo universale e non settario, basato sulla fede e una semplice pratica: *shikantaza*, ovvero «solamente sedersi», *zazen*. Aprì un dojo vicino a Kyoto permettendo, cosa rivoluzionaria, che vi praticassero *zazen* anche i laici e le donne di qualsiasi classe sociale. Negli ultimi anni della sua vita fondò il famoso monastero di Eihei-ji. Dôgen fu un grande riformatore e pensatore religioso, profondamente calato nella propria epoca, ma capace di un'espressione della verità che trascende il tempo e il luogo, la storia e la cultura, che va al di là anche dello stesso Buddhismo. Fu Dôgen a segnare il passaggio cruciale del buddismo in Giappone, e Deshimaru Rôshi in Europa. Prima del suo apostolato, lo zen era presente nell'eco di quei pochi artisti e poeti che avevano colto la letizia e la profondità mistica del dettato di Dôgen, come il concetto di «essere-tempo» (*uji*), l'«evidenza dell'esser-ci» (*immo*), puro apparire di ciò che c'è, il «questo-presente-as-

I quattro elementi e gli animali ad essi associati (fenice, tigre, tartaruga e dragone) nella pianta di un giardino Zen (dal libro «Il Giardino Zen» edito da Electa



“ In questo mondo mediatico prevale in realtà la notizia fine a se stessa e l'assenza di memoria

soluto» (*nikon*). Chiedo al maestro Taiten Guareschi, diretto discepolo di Deshimaru e quindi nei secoli, di maestro in discepolo, anche di Dôgen, di esprimere l'attualità della commemorazione di questo grande filosofo e mistico. «Nella nostra epoca - risponde - ci si chiede sempre più insistentemente come ritrovare l'accesso al Sacro, quel senso che abiti l'uomo e la sua società nel frammentarsi del tempo della sua vita individuale e collettiva. Se cioè ci sia posto per una cultura e quindi una religione che siano convincenti senza supporre alcuna pretesa esclusività o conclusività, che diano un senso religioso nella vita contemporanea, intaccando il quieto vivere e l'esautività di ogni comprovata certezza o risposta. L'anniversario del *mahaparinirvana* di Dôgen Zenji, fa un richiamo che è insieme memoria e profezia. Il gusto dell'antico di Dôgen Zenji non è nostalgico vagheggiamento archeologico. "Zappare le nuvole e pescare la luna..." (titolo di un brano di Dôgen, *ndr*). Nelle mani l'acqua raccolta contiene la luna e un fiore tenuto tra le dita profuma i nostri abiti. L'antico e l'attuale rinviano l'uno all'altro continuamente, come la presenza all'assenza, l'assenza alla presenza. Sette secoli e mezzo fanno una distanza che allude alla nostra presenza - presenza sconosciuta che sa interrogarsi sulla nostra attualità, a sua volta non solo

modernità, ma presenza nel mistero, nella sottilità - mistero sottile. Memoria che è profezia, attualità come capacità della differenza, memoria che attua, in quanto origine dell'origine. La nostra modernità è in gran parte fondata sulla rimozione e sul rifiuto. Ora è proprio questa civiltà a essere chiamata in questione, la sua incapacità di assumere la reciprocità dell'altro - l'altro come nostra asimmetria: in altri termini, di assumere noi stessi come l'altro, noi stessi sempre e comunque

come riflesso alterato. La capacità di assumere la reciprocità asimmetrica dell'altro è automaticamente elusa dalla ragione strumentale e logico-formale che comunque, "contrapponendo il pensiero al pensiero, l'idea all'idea" (E. Balducci), si perde nel vizio nichilistico tipico della nostra obsoleta modernità.

Il prevalere della notizia «in tempo reale», che vuole annullare le distanze, fa prevalere una sorta di manipolazione dovuta a una perdita di memoria che favorisce - per esser-

ne a sua volta favorita - un'informazione che si prende-in-giro. È una società «diventata autistica a forza di altruismo truccato» (Baudrillard), dove una pretesa di reciprocità e vicinanza (mediatica) nega le differenze. Mentre l'uomo riscopre, grazie alle scienze biologiche, d'essere accomunato da una madre comune, non c'è più una casa che lo affratelli. In parallelo, l'istruzione segna sempre più un solco profondo tra apprendimento e sapienza. Nel momento preciso in cui sembra possibile l'unificazione del globo - a livello economico, culturale, ideale - l'alterità rimossa scoppia, riapparendo dove e come mai ci si sarebbe aspettato. Non regge la spartizione del mondo tra le grandi religioni e culture. Né teologia, né ideologia, né antropologia sembrano più bastare: domandano troppa verità, vogliono epurare il negativo, l'illusione, il sogno, la fantasia. Non c'è molta differenza, in fondo, tra la distruzione dei Buddha secolari da parte dei Talibani e il vandalismo che ogni domenica accade sui nostri treni. Sono eventi che esprimono lo stesso disagio, la stessa difficoltà di comunicare...».

Chiedo a Taiten di parlare del rito, della sua attualità nella società contemporanea. È un monaco che lavora con le mani, è muratore, fabbro e falegname, e il suo insegnamento si trasmette nel gesto del falciare l'erba o in quello di accendere il bastoncino d'incen-

so. Ma so quanto egli sia attento al dibattito filosofico contemporaneo... «In termini che suonano forse paradossali - osserva Taiten - , è il rito a porsi, nei suoi contenuti e linguaggi, come piena assunzione ed espressione di tale inaccettabilità. Non è ideologicamente né teologicamente che possiamo assumere l'alterità, le differenze... Non è la verità a renderci liberi. La verità, essendo troppo esigente, ci restituisce una libertà priva di ossigeno, una libertà che ha un suo prezzo. La precarietà delle condizioni e il loro avvicinarsi è ciò a cui Siddhartha si risveglia e grazie a cui è risvegliato. Buddha è la contingenza stessa - *Tathagata* - colui che è perché è verità dell'evento, della combinazione, del caso, del compiuto. In ogni tradizione religiosa, segnatamente nello Zen, esiste una singolare convergenza che fa del rito la mediazione linguistica privilegiata di accesso al sacro, quindi al senso. L'azione rituale rimane sorda alle buone ragioni del pensiero ed è espressione di quei linguaggi della corporeità che soli sanno assumere il rivelarsi delle verità che è Buddha. «Il mistero cammina con le gambe dell'uomo» (Tagliaferri), il camminare dell'uomo è mistero. Nell'azione rituale si evidenzia il vero come archetipo mitico-simbolico e culturale della totalità di sé e del mondo. La contemplazione *Zazen*, semplicemente sedersi, risalta in tutta la sua importanza quando se ne evidenzia la natura rituale, ludico-simbolica. La verità del Buddha, più che trascendente o immanente, è realizzazionale, predicata nella (e con la) pratica. Una sapienza senza lumi, che assume l'oscurità della chiarezza. Può dirsi dunque un pragmatismo trascendentale che non intende possedere o supporre alcuna verità. La verità è «una grande Follia», lo Zen «una grande Menzogna». Nell'azione rituale scompare ogni identificazione fra etica e religione tendente a creare lo spazio appropriato alla credibilità del sacro: il sacro è in-credibile, come la fede, che non ha nulla a che vedere con enunciati teorici. È una morale impertinente, poco seria, non seria: forse un'etica ingiusta. Dare criteri per la buona convivenza non è più il ruolo della religione - se mai lo è stato. La forza del rito e il rito come gioco lasciano agio all'evidenza del reale, che si libera nell'eterna danza del falso e del vero, dell'illusione. La liturgia, il culto assumono il mistero della fede. Là dove la predicazione tace, il culto diventa indispensabile, nella sua radicale impensabilità».



Che cosa accade «Dopo il Leviatano», simbolo biblico della sovranità territoriale? Risponde una raccolta di saggi di Giacomo Marramao, dedicata al declino della politica classica

Dio è morto, lo Stato anche. Arriva la comunità dei «senza patria»

Michele Prospero

Quest'ampia raccolta di Giacomo Marramao scava in profondità tra alcuni luoghi classici della teoria politica per riflettere sul decoro della malattia mortale dello Stato moderno. Il volume (*Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati, pagine 443, lire 60.000) parte dal simbolo biblico del Leviatano, evocato da Hobbes per la sua forte suggestione mitica, che è diventato l'emblema di uno dei più grandi progetti antibiblici partoriti dal razionalismo occidentale: lo Stato laico e secolarizzato. Consapevole della natura bellica d'ogni teologia che proclama il carattere pubblico della sua *veritas*, anche Hobbes divarica la sfera generale o politica (del *civis*) da quella particolare o coscien-

ziale (del *fidelis*). Marramao ricorda che il sovrano di Hobbes non è il *defensor pacis*, custode di una pace ancora invocata dalla presenza divina, ma è il *creator pacis*, l'artefice irresistibile di una convivenza terrena che si riproduce attraverso i reticoli del diritto. La grande macchina di Hobbes parte dal presupposto che solo la secolarizzazione del potere garantisce il prezioso bene della pace e della sicurezza fisica, mentre i contrasti teologici hanno una naturale inclinazione a tramutarsi in guerra e sopraffazione del corpo. La grande costruzione escogitata da Hobbes per debellare la paura e definire una strategia di rassicurazione pubblica è stata però insidiata dai numerosi corpi intermedi, dai piccoli soggetti del pluralismo. Il novecento registra sul piano teorico proprio la detronizzazione dello Stato. Le categorie forti di Schmitt e le concettualizzazioni debo-

li della politologia americana o della sociologia funzionalista condividono la fine del monopolio statale del politico e descrivono la vittoria del pluralismo irriducibile dei gruppi sulla sovranità esclusiva dell'ordinamento accentrato. «Il tramonto dello Stato è iscritto nel codice genetico monotetico del Leviatano», osserva Marramao. Morte di Dio e morte dello Stato sono correlati in quanto il politeismo dei valori e la poliarchia sono gli agenti dissolutori dell'organismo politico sovrano. Si può chiedere a Marramao se proprio l'astrazione di una grande macchina, che crea la regola e non la ricava da nessuna confessione, non costituisca la premessa minima per il politeismo, per la convivenza che non conferisce ad alcuna fede privata il carattere della *veritas*. In fondo lo Stato moderno è riuscito a convivere con il politeismo dei valori e con il

pluralismo delle organizzazioni degli interessi, con la dispersione della politica in poliarchia. Per adattarsi ai processi della modernizzazione lo Stato è andato oltre i suoi originari confini. Le due tradizioni dello *jus publicum* continentale (fondato sul primato del diritto positivo sulla consuetudine) e della *common law* anglosassone (che esalta l'articolazione pluralistica e il precedente giurisprudenziale) hanno dovuto piegarsi a delle contaminazioni significative. Con la democrazia, lo Stato ha una modificazione profonda. Marramao coglie con efficacia la grande novità dello Stato sociale che assume come scopo politico la «vita buona» classica. Qualcosa di molto diverso dall'ideale medievale della *pax et iustitia* e dal garantismo tradizionale interesse solo alla condizione limite della *conservatio vitae*. Assumendo il «bene essere» dei cittadini come

obiettivo dinamico, accanto alla inevitabile deformalizzazione del vecchio impianto privatistico matura la ricostruzione di nuove forme, di più ricchi reticoli normativi. La poliarchia, la stessa politica di massa, in fondo non hanno ucciso il Leviatano. Lo hanno però trasformato. Sfide più insidiose per lo Stato si nascondono invece nell'evaporazione della dimensione spaziale della politica, ovvero nell'emersione di quella che Marramao chiama la «mappa post-territoriale del politico». Questo oltrepassamento da parte dell'economico dei consueti confini spaziali del politico determina l'indebolimento drastico della capacità regolativa della norma rispetto alla *lex mercatoria* creata dagli stessi agenti di mercato. La stessa consistenza della nozione di popolo vacilla dinanzi all'irruzione delle differenze. Si assiste così alla tensione tra «universo della

norma e multiverso delle culture». L'occidente diventa «una sfera culturale esplosa» e l'universalismo dei diritti è revocato in dubbio da ciascun frammento che rivendica il valore della sua appartenenza specifica. Marramao trova inquietanti alcuni scenari prospettati dai comunitari americani. L'esaltazione della «autoconsistenza insulare» di ciascuna differenza sta dietro il reimpantamento mitico della politica in condizioni postmoderne. Illusorie gli sembrano però anche le utopie della ormai raggiunta trasparenza assoluta nel villaggio globale. La soluzione per Marramao sta nel declinare la democrazia come «comunità dei senza-comunità». Questo significa ripensare la politica oltre le sue figure moderne, la maschera totemica della sovranità in primo luogo. Ma anche oltre «la nuova apologetica postmoderna».