

Grandi esperienze spirituali (3)

Appunti sulla vita ed il pensiero di

Giuseppe Lanza del Vasto (1901-1981) (2)

Nello scorso numero abbiamo detto come il lungo viaggio in India intrapreso da Lanza del Vasto nel 1936-38 e da lui raccontato nel *Pellegrinaggio alle sorgenti* (Milano, Jaca Book, 1978) non fosse inteso tanto a conoscere l'induismo quanto a conoscere Gandhi e la sua pratica di nonviolenza; abbiamo però anche sottolineato come la sua sensibilità e penetrazione del mondo indiano lo qualificò a fare da guida per entrare in contatto con gli aspetti più profondi di questa antichissima civiltà.

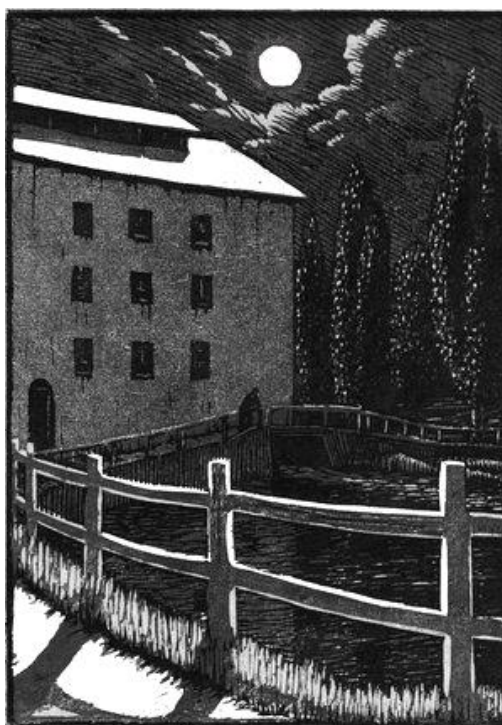
L'incontro di Lanza con il pensiero indiano si muove a tutti i livelli, da quello dell'immersione nel flusso dei fedeli che frequentano i templi, fino ad un lungo colloquio con un anonimo filosofo (anch'egli discepolo di Gandhi) cui viene dedicato quasi interamente il terzo capitolo dell'opera, intitolato appunto *Shrirangam ovvero il filosofo sul tetto*. Pagine nelle quali Lanza condensa non tanto l'erudizione indologica che pure possiede, quanto la propria esperienza vissuta della religione e della filosofia indù. Il suo "filosofo sul tetto" (è infatti sul tetto a terrazza della sua modesta casa che si svolge l'incontro) si professa seguace di Shangkar [questa è la traslitterazione, adottata da Lanza, del nome ora più comunemente espresso come Shankara], il Maestro dell'*Advaita* (non-dualità), vissuto nell'ottavo secolo dell'era cristiana, ma nella forma temperata elaborata da una successiva scuola filosofica. "Una filosofia non è un tino che debba contenere la verità, ma una scala che ad essa ci conduce. (...) Maestro Shangkar insegna che solo l'Uno esiste e che il resto (cioè il mondo intero e noi pure) è assolutamente e sostanzialmente illusorio. Affermiamo, invece, la dualità nell'Unità e la realtà relativa di questo mondo". Ma le due dottrine, per quanto inconciliabili sul piano logico, sono entrambe vere, solo che convengono a persone diverse: l'austera dottrina di Shangkar si adatta solo ad asceti, ad "esseri disincarnati e sublimi", la sua versione temperata "all'umanità comune, travagliata, laboriosa e

pensante" (p. 64). A questa umanità non si addice la sospensione dell'azione che è propria dell'asceta. L'azione - il buttarsi nel flusso spesso fangoso della vita - appare quindi inevitabile. "E il nostro problema così si pone: *Come, per mezzo dell'azione stessa, affrancare l'uomo dall'azione?*". La risposta si trova in uno dei più celebri testi classici indiani, il *Bhagavadgita*, in cui il divino auriga (*avatar* o incarnazione del dio Vishnu) consiglia il protagonista di gettarsi senza paura nella mischia, ma coltivando il distacco da ogni pensiero di vittoria o sconfitta "perché non all'azione bisogna rinunciare, ma al desiderio. Non tanto l'azione incatena l'uomo quanto la passione" (p. 66). Ma anche qui si ripropone in altro modo lo stesso problema: mentre gli asceti estirpano la passione, per l'uomo comune il problema è "*come, per mezzo della passione, liberare l'uomo dalla passione*" (p. 66). E come? L'amore stesso di Dio può diventare una passione che assorbe e controbilancia ogni altra passione, nella misura però in cui il divino prende la forma dell'umano, "carne ed ossa, sguardo e voce".

A questo punto Lanza lo interrompe cogliendo la palla al balzo e affermando la fede cristiana nell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo. Il filosofo, senza scomporsi, risponde che anch'egli crede che Gesù sia il figlio di Dio incarnato, ma aggiunge: "E perché, vi prego, l'Onnipotente non potrebbe incarnarsi?... Lo ha fatto tante volte".

Passando dai filosofi ai comuni fedeli, Lanza osserva che in fondo la fede dell'indù ordinario non è poi tanto diversa da quella dei filosofi o anche da quella del cristiano ordinario: anch'egli crede in un solo Dio: solo che non a lui innalza templi e rivolge preghiere. "Da trenta secoli e più questo popolo quanto mai religioso conosce Dio, e non ha ancora cominciato a pregarlo. Il fatto è che nessuno qui rivolge preghiere e offerte a ciò che risiede al di là delle parole e delle cose.

"Ciò che questa gente adora "è la Potenza manifestata: la potenza delle trasfigurazioni, dei trasmutamenti e della morte in



Shiva, la potenza della Legge e della Vita in Vishnu, la potenza manifestata sotto la forma dei Grandi Dei e della Dea; sotto forma di eroi in Rama o in Krishna; sotto forma umana nel guru per il discepolo, nel padre e nella madre per i figli, nel marito per la sposa, nel monaco errante per quelli che hanno casa, nel saggio

meditante per tutti quanti; sotto forma semi-animale in Ganesh e in Hanuman; sotto forma naturale nel Gange, nel Banyan, nel Fuoco, nella Luna e nel Sole, nella Vacca. Da qui deriva la molteplicità degli dei in Dio e la moltiplicazione degli idoli nell'unità del culto" (p. 68).

Rileggendo queste pagine di Lanza, mi è venuto da pensare come, dopo tanti anni e nonostante tutti i guru e tutte le mode più o meno superficiali venute dall'oriente, l'India rimanga ancora per noi oggi un mondo chiuso, largamente indecifrabile, molto più ancora di quanto non si possa dire ad esempio per il mondo islamico e per quello cinese. Del mondo islamico si parla continuamente, magari a sproposito, ma siamo comunque costretti a saperne qualcosa non solo per i tragici eventi degli ultimi anni, ma anche perché ormai da molti anni è in mezzo a noi, e i suoi figli sono compagni di classe dei nostri figli e nipoti; e lo stesso si può ormai dire del mondo cinese per quanto molto più lontano e misterioso. Ma quanto all'India vera e propria, nonostante l'origine piemontese di Sonia Gandhi, leader del Partito del Congresso, e a parte le vicende giudiziarie dei nostri fucilieri di marina, mi pare che per lo più (ad eccezione dei soliti studiosi e di qualche imprenditore) se ne sappia pochissimo. Di indiani della repubblica federale indiana - eccetto in Gran Bretagna, dove comunque sono molto più numerosi i pakistani - da noi se ne

vedono pochi: non che non ce ne siano, ma per lo più se ne stanno nelle cascine della pianura padana a curare le mucche ventiquattr'ore al giorno, e non hanno tanto tempo di farsi vedere in giro. Eppure l'India si avvia a superare la Cina come paese più popoloso del mondo, e il suo sviluppo economico negli ultimi vent'anni è stato travolgente, nonostante le spaventose disuguaglianze che lo caratterizzano. E allora? Una parte della risposta sta proprio nella intimidente complessità della sua civiltà, caratterizzata da una varietà di manifestazioni che ci confonde e ci dà le vertigini, oscillando come sembra fare tra vertiginosi slanci mistici e grossolana superstizione, tra le profondità di una raffinata cultura e l'analfabetismo di gran parte della popolazione, tra il dinamismo economico della meccanica e dell'informatica e la disperazione o il rassegnato fatalismo di molti villaggi rurali. Sentiamo esaltare i successi della più grande democrazia del mondo (da non molto le elezioni hanno visto il tracollo dello storico Partito del Congresso e la venuta al potere dei nazionalisti) e poi ci dicono che le caste, per quanto abolite per legge dalla

Costituzione indiana che afferma l'eguaglianza di tutti i cittadini, sono tutt'altro che scomparse. Ci sentiamo confusi, abbiamo l'impressione che ci manchi una chiave di lettura. Buon segno: solo il socratico "sapere di non sapere" ci mette nelle condizioni di cominciare a cercare veramente di capire qualcosa.

In queste poche pagine non ci rimane che tentare una "missione impossibile": continuando ad usare il libro di Lanza come filo conduttore e, corredandolo delle necessarie precisazioni e dei necessari aggiornamenti, cercare di dare alcune chiavi di lettura della realtà estremamente complessa con la quale a suo tempo egli si è confrontato, cominciando con lo sfatare alcuni luoghi comuni. Nell'accingermi a questa missione, chiedo anticipatamente scusa per le inevitabili semplificazioni - anche lessicali - ai veri studiosi dell'induismo, e in particolare ai miei numi tutelari dell'università di Torino, il prof. Filoramo, curatore di un'ampia Storia delle religioni edita da Laterza, e il prof. Piantelli, indimenticato docente e autore della maggior parte del volume dedicato alle religioni dell'India nell'opera citata.

1. L'induismo è una religione?

Sembra una domanda retorica, ma tutto dipende da cosa s'intende con il termine "religione"; e la cosa non vale solo per l'induismo. Ad esempio, ci stupiamo quando veniamo a sapere che nel buddhismo il concetto di Dio e le idee riguardo una vita futura non sono importanti. Se il buddhismo non parla di Dio, si può dire che l'induismo ne parla troppo, e in modo per noi estremamente disorientante: ad esempio, siamo davanti ad un politeismo sfrenato, come sembra attestare il culto popolare di *migliaia* di dei, oppure davanti ad un monoteismo, come sostiene in proposito Lanza e come affermano molti mistici ed esponenti colti dell'induismo? Inoltre, si parla di un principio divino del tutto impersonale, o al contrario di un

rapporto eminentemente personale con un Tu al quale ci si abbandona interamente, come affermano importanti correnti dell'induismo? Cominciamo col dire che la colpa è non tanto dell'induismo o del buddhismo quanto di noi occidentali, che abbiamo in testa un concetto di religione preconfezionato, modellato sulle religioni che conosciamo più da vicino (in particolare il cristianesimo), e crediamo di poterlo applicare ad altri contesti senza una riflessione metodologica. Un parallelo: in occidente di solito ci sediamo su degli oggetti chiamati "sedie", e poi ci stupiamo quando scopriamo che le sedie sono una nostra invenzione e che gli altri popoli si siedono certo, ma su oggetti che solo con molta difficoltà riusciremmo a chiamare "sedie" (ad esempio cuscini,

sgabelli, tappeti, ecc.). Poi pensandoci capiamo che una stessa funzione può essere assolta in modi molto diversi. Non per nulla molti studiosi preferiscono parlare di cultura e di civiltà indù, di un modo di vita piuttosto che di una religione. Comunque, se di religione si vuole parlare, certo si tratta di una religione molto peculiare. Intanto, è la più antica religione vivente del mondo, praticata da quasi un miliardo di persone; una religione priva di un unico fondatore e di un'autorità centrale (nella quale quindi è difficile parlare di ortodossia, caso mai di ortoprassi), alla cui base stanno invece libri sacri "rivelati" (i *Veda*) che però non sono accettati da tutti gli induisti; i quali d'altra parte sono talmente diversi tra loro da sembrar formare una famiglia di religioni piuttosto che un'unica religione. Una religione che non si sa se dire universale o nazionale, perché da un lato è tutt'uno con l'India come espressione storico-geografica, dall'altro oggi è presente ben al di fuori dell'India, abbracciata da non indiani (anche se la sua capacità espansiva è molto inferiore a quella del buddhismo). Lo stesso termine "induismo" risale all'Ottocento, all'incontro con la cultura europea: prima gli "induisti" non sapevano di essere tali.

2. L'induismo e la civiltà vedica

L'induismo si basa su un insieme di libri sacri, i *Veda*, ma non s'identifica affatto con la "civiltà vedica", cioè con la civiltà che nei due millenni prima di Cristo ha dato origine a questi libri (per molto tempo tramandati oralmente). Il rapporto potrebbe essere paragonabile a quello che intercorre tra ebraismo e cristianesimo, che condividono in buona parte gli stessi libri sacri ma con importanti differenze. Tanto per cominciare, la civiltà vedica aveva al centro i sacrifici di animali che rimettevano in armonia il mondo umano e naturale con il mondo divino, come del resto succedeva in molte altre civiltà antiche, da quella greco-romana a quella ebraica. La civiltà vedica non conosceva il tempio (la casa dove abita il dio, come nel mondo greco-romano,

non la casa della comunità o ecclesia, come nel cristianesimo) né le rappresentazioni del dio (gli idoli) il cui culto è invece al centro dell'induismo, che conosce quasi esclusivamente sacrifici incruenti (a base di sostanze alimentari come latte, burro, cereali, oppure di fiori od ornamenti vari). Al centro dell'induismo stanno sì gli antichi *Veda* (per lo più inni, formule sacrificali, ecc.) ma corredati da commenti e interpretazioni filosofiche posteriori, e accompagnati da due grandi epopee che assolvono anch'esse la funzione di libri sacri, specie in riferimento alla religiosità popolare: il *Ramayana* e lo sterminato *Mahabarata* ("Grande racconto della famiglia dei Barata"). Una parte autonoma di quest'ultima opera è il *Bhagavadgita* ("Discorso del Beato"), un testo d'importanza fondamentale per la formazione di Gandhi (come dello stesso Lanza), largamente tradotto e studiato anche in Occidente, e che affronta il fondamentale problema del rapporto tra azione e contemplazione, tra dovere e compassione. Nella religiosità popolare, come osserva Lanza, quello che più importa non è il riferimento all'unico Dio quanto la devozione ai singoli dei. Non dovremmo stupirci più di tanto: in fondo, anche nel cattolicesimo Dio e lo stesso Cristo spesso finiscono per trovarsi - nella devozione dei più - in secondo piano rispetto ai vari santi e alle varie apparizioni mariane.

3. Uomini e mucche

Come si spiega il passaggio dalla civiltà vedica all'induismo? I fattori sembrano essere stati due: da un lato l'aumento della popolazione, che ha costretto a ridurre i pascoli per ampliare i campi coltivati, soprattutto le risaie, rendendo sempre più difficili i sacrifici di animali; dall'altro l'imponente espansione, negli ultimi secoli prima dell'era cristiana, di due religioni universali nate in India, il jainismo e il buddhismo, che per quanto diverse tra di loro hanno al centro il concetto di *ahimsa* (nonviolenza), la proibizione a nuocere a qualsiasi creatura vivente a meno che ciò non sia assolutamente inevitabile. La rinuncia alla dieta carnea non implica una rinuncia ad allevare animali, in particolare i bovini sempre indispensabili per lavorare i campi e ancor più come fornitori di preziose sostanze alimentari attraverso il latte e i latticini. Al tempo stesso, la rinuncia alla carne viene sublimata incorporando nella stessa dottrina induista il principio dell'*ahimsa* preso in prestito da jainismo e buddhismo. Dal convergere di questi due sviluppi, viene fuori il paradosso altrimenti incomprensibile delle "vacche sacre": "Muoiono di fame, perché non si mangiano le loro mucche?". In realtà, come si è detto, non si tratta solo di un tabù religioso: le mucche continuano ad essere indispensabili per i lavori dei campi. E quando muoiono di vecchiaia o di malattia?



Ci pensano i fuori casta, che non hanno problemi di contaminazione perché irrimediabilmente “impuri”.

4. Purezza, contaminazione e casta

E veniamo alla faccenda della purezza e della contaminazione, strettamente legata all'altra famosa faccenda delle “caste” (parola portoghese che significa appunto “razza pura”: l'idea di fondo è che la vita umana possa avere diversi livelli di “purezza” a seconda dell'attività svolta dagli individui). All'occidente cristiano, che in quanto a nevrosi non ha nulla da invidiare a nessuno, è stata perlomeno risparmiata la nevrosi più diffusa in tutte o quasi le religioni: quella della purezza rituale (ad esempio, il mangiare cibi proibiti, avere rapporti contaminanti con persone o cose). Gli è stata risparmiata da una delle più decisive parole di Gesù, quando afferma che l'uomo non può essere contaminato da nulla di ciò che viene da fuori, ma solo da ciò che viene dall'uomo stesso. In altri termini, l'uomo può essere contaminato solo dal suo stesso cuore, nella misura in cui questo si volge verso il male (=peccato). Si sa come nel cristianesimo nascente lo scontro cruciale tra Pietro e Paolo sia avvenuto appunto sulla questione della purezza rituale, sulla opportunità o no di seguire le pratiche ebraiche (circoncisione, cibi proibiti, ecc.). E' vero che a sua volta l'idea di peccato può essere fonte di innumerevoli nevrosi, specie quando viene reinterpretato in termini “rituali” e non morali, ma che il male e il bene morale siano una realtà penso che sia difficile metterlo in questione.

Ora, nell'induismo come nella maggior parte delle religioni, la distinzione tra peccato e impurità rituale, tra atti volontari e contaminazioni involontarie, non esiste o è perlomeno molto sfumata. E questo si comprende solo sullo sfondo di due dottrine fondamentali dell'induismo (peraltro largamente condivise anche dal buddhismo): il *Karman* e il *Samsara*. Il significato originario di *Karman* è “azione”: in sostanza le nostre azioni non causano solo effetti fuori di noi, ma si ripercuotono su di noi, in termini di contaminazione o di purificazione, di appesantimento o alleggerimento, e questo non per la volontà di qualche divinità che premia o punisce, ma per l'intrinseca qualità delle azioni e per il funzionamento del mondo. D'altronde questo non va visto solo nell'arco della vita individuale ma nel quadro della metempsicosi, cioè nel passaggio del principio spirituale che ci anima attraverso il *Samsara*: una serie di successive rinascite in individualità naturali od umane diverse in ragione dei meriti o demeriti accumulati (e qui naturalmente entra anche il discorso delle caste). L'indologo francese Michel Hulin affermava recentemente che la dottrina delle successive “reincarnazioni” è penetrata nella stessa società occidentale secolarizzata, occupando in parte il posto lasciato sempre più scoperto dalla fede in

un'immortalità individuale (il che significa anche un radicale fraintendimento del suo significato originario: quella che per l'occidentale è una speranza cui aggrapparsi, per l'orientale è un circolo infernale da cui cercare di fuggire mediante la meditazione, l'ascesi, il nirvana).

Gli effetti combinati di queste due dottrine (*Karman* e *Samsara*) sono tali da differenziare profondamente la visione del mondo dell'indiano rispetto alla nostra. In fondo da noi la visione del mondo del credente tradizionale e dell'ateo militante non sono poi così diverse come sembrano, per il fatto che entrambi sanno di avere una sola vita, sulla quale si giocano tutto (anche la sorte ultraterrena, nella visione del primo); mentre sono lontanissimi entrambi dalla visione del mondo di chi pensa di avere davanti a sé una serie interminabile di esistenze migliori o peggiori (una prospettiva tutt'altro che entusiasmante, ma tale da “relativizzare” la vita presente).

Pensiamo all' “ingiustizia” della vita: chi nasce sano e robusto, chi nasce malato, oppure con gravi handicaps fisici o mentali. Ad alcuni le cose vanno sistematicamente bene, ad altri male, senza che si possano invocare particolari meriti o demeriti. Di fronte a tutto ciò, noi tendiamo a ribellarci, chiamando in causa Dio, come Giobbe, oppure rifiutandolo; oppure ancora (specie nella prospettiva cristiana) tendiamo ad attivarci per venire incontro a chi soffre e ha bisogno. Nell'induismo la compassione è importante, ma non mette in discussione l'ordine del mondo. Se le cose ti vanno male, evidentemente devi averne fatte di tutti i colori in altre vite; inoltre non c'è nessuno con cui prendersela, non ha senso ribellarsi contro il funzionamento eterno e impersonale del mondo, che non è stato propriamente *creato* da nessun dio e del quale gli dei stessi sono parte (non esiste l'idea di creazione, l'idea del mondo come opera di Dio, quale è intesa nella tradizione ebraico-cristiana). Il *karman*, “appesantendo” o “alleggerendo” l'anima, determina automaticamente anche il suo successivo destino nel ciclo delle reincarnazioni.



5. Che dire di Dio?

Intanto è meglio parlare non di un Dio personale come lo concepiamo noi, ma di una “deità”, di un unico principio divino che si esprime in una molteplicità di dei, di *figure divine*, nei cui confronti si può tuttavia nutrire un rapporto di intensa devozione personale. Si sa che il pantheon induista (quasi completamente rinnovato rispetto alla religione vedica) trova al suo vertice una specie di trinità (Brahma, il “creatore”, Vishnu, il “conservatore”, Shiva, il “distruttore-rinnovatore”) che però ha ben poco a che vedere con la trinità cristiana, che va letta in termini di *storia della salvezza*, mentre la *trimurti* induista va letta piuttosto in termini di manifestazione, nei *cicli* del tempo, di una realtà *intemporale*. E’ un luogo comune, ma anche una profonda verità, il sottolineare - lo ha fatto tante volte anche Panikkar - che il tempo e la storia hanno scarsa importanza nella visione del mondo induista. Ad esempio, se si scoprisse che Gesù non è mai esistito, il cristianesimo crollerebbe, mentre l’esistenza storica o no di Krishna (uno dei vari *avatar* di Vishnu) non farebbe una gran differenza per il pio induista, e questo per il rapporto ch’egli istituisce tra l’uno e i molti, tra l’essere e il divenire, tra l’eterno ed il tempo. Ritorniamo alla visione *advaitica* (non-dualistica) del Maestro Shangkar citato dal “filosofo sul tetto”: in uno dei suoi detti più celebri, egli afferma: “Il mondo è illusione. Solo Brahman esiste. Il mondo è Brahman”. Che il mondo sia illusione non significa che sia semplicemente nulla: anch’esso è parte, espressione del divino. In fondo, anche nel dualismo platonico, le ombre della caverna non sono forse un lontano riflesso della realtà eterna fuori della caverna? In questa prospettiva si comprende anche come la visione tendenzialmente monistica di Shangkar sia compatibile con forme più o meno moderate di dualismo, come sostiene il “filosofo sul tetto”. Una visione che noi diremmo idealistica, oltre che monistica, perché in essa altrettanto centrale è l’identificazione di *Brahman* (realtà ultima, assoluta, di cui il dio Brahma è solo la personificazione) e *Atman* (pura coscienza, principio spirituale dell’uomo o Sé).

6. Induismo e buddhismo

In questo discorso possiamo trovare una risposta alla domanda sul fatto apparentemente molto strano del perché il buddhismo, nato e diffusosi in India fino a diventare la religione dominante, sia oggi pochissimo rappresentato nella sua terra natale, messo alle corde dalla riscossa dell’induismo. Le ragioni sono diverse: la capacità assimilatrice dell’induismo, religione polimorfa che è riuscita a incorporare importanti “pezzi” di buddhismo nella propria dottrina, e persino a fare un posto per il Buddha nel suo pantheon; le persecuzioni islamiche, molto più distruttive nei confronti dei conventi buddhisti (il buddhismo è una religione originariamente e fondamentalmente monastica, diversamente dall’induismo e dal cristianesimo) che nei confronti di un induismo

radicato da secoli nelle campagne del vasto subcontinente. Ma c’è un altro aspetto. Ricordo di aver visto anni fa in televisione la storia esemplare di una famiglia buddhista di Ceylon, il cui giovane figlio improvvisamente scompare: essi sono buddhisti, ma in una stretta del genere la loro religione promette poco (il Buddha promette la saggezza e la liberazione dal male di vivere, qualcosa di troppo alto rispetto alle preoccupazioni della gente comune, volte piuttosto alla sopravvivenza materiale, alla salute propria e dei propri cari). Sia induismo che buddhismo sono dottrine sotterologiche; ma come “largitori di grazie” gli dei dell’induismo sono molto più efficaci, ed è infatti a loro che si rivolgono i genitori disperati.

D’altra parte, questo spiega anche perché il buddhismo, religione universale, sia enormemente più efficace dell’induismo nella sua penetrazione nel mondo occidentale, stanco e disilluso, che non ha - soprattutto nelle classi medio-alte - bisogno tanto di *grazie* quanto di *grazia*, non tanto di cose materiali quanto di recuperare le ragioni stesse del vivere. L’induismo, nonostante alcuni tentativi “missionari” come quello degli *Hare Krishna*, proprio per il fatto di essere più profondamente radicato nella realtà indiana, nella storia della civiltà dell’India, è meno facilmente esportabile.

7. Teocentrismo, antropocentrismo, cosmocentrismo

Penso che il modo migliore di concludere questo breve excursus sia di citare un passo di R. Tagore, poeta e scrittore indiano che fu a suo tempo uno dei maggiori interpreti del dialogo tra oriente e occidente. In un passo di *Sadhana* (1913) egli individua la differenza tra civiltà occidentale ed indiana soprattutto nel rapporto che le due civiltà stabiliscono tra uomo e natura. L’occidente vede la natura anzitutto come un insieme di *risorse da sfruttare* oppure come oggetto di *curiosità scientifica* (le due cose sono collegate dalla *tecnologia*), mentre la civiltà indiana la vede anzitutto come parte della stessa vita dell’uomo, nel quadro dell’unità fondamentale della creazione. In altri termini, l’occidente pensa in termini *teocentrici* e/o *antropocentrici*, mentre l’oriente preferisce pensare in termini *cosmocentrici*.

“L’India comprese che quando noi, con barriere fisiche o mentali, ci separiamo violentemente dall’inesauribile vita della natura; quando diventiamo soltanto *uomo* e non *uomo nell’universo*, poniamo dei problemi complicati, ed avendo chiusa l’origine della loro soluzione, andiamo tentando ogni sorta di metodi artificiali, ciascuno dei quali porta la sua messe di interminabili difficoltà” (*Sadhana*, Lanciano, Carabba, 1915, p. 17). Come vedremo, il tentativo di Lanza del Vasto va precisamente nella direzione di recuperare, sulle orme di Gandhi, un rapporto più equilibrato tra uomo e natura, affrontando anzitutto il nodo della *tecnologia*.

(continua)

Alberto Bosi

