

22.09.2023

LA MEZZA VERITÀ DEL REALISMO POLITICO OCCIDENTALE: UNA CRITICA BUDDISTA **di William J. Long**

La parabola dei ciechi e dell'elefante è una delle più antiche del canone buddista. In questa storia, un re ha portato un elefante nel suo palazzo e ha chiesto ai ciechi della città di esaminare e descrivere l'animale. Un uomo, la cui mano si era posata sulla proboscide, dichiara che l'elefante è come un grosso serpente, mentre altri, che hanno toccato i fianchi o le gambe, lo descrivono come un muro o un albero. Nonostante la parziale "verità" catturata dalle loro percezioni soggettive, essi travisano comunque la reale natura dell'elefante. Così anche i realisti politici occidentali, nel descrivere un mondo apparentemente conflittuale di Stati atomistici, materialmente reali e con interessi personali, in anarchia, fraintendono il mondo così come esiste realmente. Questa fondamentale incapacità di distinguere tra la loro percezione e la realtà, tra il mondo come appare e il mondo come esiste, la mezza verità del realismo, se così si può dire, è, in ultima analisi, un'illusione che contribuisce a perpetuare un mondo di conflitti, guerre ed esclusione.

Questo articolo fornisce una critica buddista al realismo politico occidentale, sostenendo che la vera natura della nostra esistenza - sia come individui che come Stati - non è quella di entità atomistiche e indipendenti. Al contrario, il Buddismo sostiene che la nostra realtà (compresi "noi stessi") è radicalmente interdipendente e impermanente. Inoltre, quando realizziamo questa verità fondamentale, la nostra naturale disposizione sociale di fondo è l'equanimità e l'altruismo, non l'egoismo. Insieme, l'ontologia buddista e la comprensione della natura umana offrono un punto di partenza diverso per pensare a noi stessi e al mondo in cui viviamo, che caratterizza come profondamente interdipendente e in cui le prospettive di cooperazione politica sono di vasta portata. La critica buddista al realismo politico sostiene che l'incapacità di apprezzare la piena portata dell'interdipendenza e la nostra natura profonda è la fonte ultima di tutti i conflitti, fino alla guerra interstatale, mentre la comprensione della nostra radicale interdipendenza e del potenziale umano è la chiave per immaginare una visione diversa della politica.

L'articolo inizia con un breve riassunto delle ben note affermazioni teoriche del realismo politico e del suo fondamento meta-teorico. In seguito, contrappone questa concezione della realtà a una prospettiva buddista sull'ontologia di base, sulla natura umana, sulla politica e sulle relazioni internazionali. Conclude con una sintesi delle caratteristiche essenziali di un approccio buddista al pensiero del mondo, del nostro ruolo in esso e del tipo di ambienti politici che favoriscono la nostra natura superiore. Sostengo che i principi buddisti per il buon governo e lo statecraft forniscono principi per sviluppare soluzioni adattabili ai problemi contemporanei.

Il realismo politico occidentale

Negli anni '40, le relazioni internazionali (IR) occidentali "realiste" affermavano che le verità eterne e le "leggi oggettive" delle relazioni internazionali erano la volontà di dominio, la violenza intrinseca della natura umana e la naturale competizione e guerra tra Stati autonomi e sovrani nell'anarchia (Morgenthau 1948, 4). Queste osservazioni sulla natura umana e sul comportamento degli Stati furono presentate come verità immutabili e sono tuttora ritenute tali da molti. La teoria si basava sull'esperienza dell'Europa occidentale a partire dal XVII secolo, quando l'istituzione di unità sovrane e indipendenti (Stati) divenne la pietra miliare della teoria IR occidentale. La sovranità significava che gli attori statali avevano il diritto di governare un territorio e le persone al suo interno ed erano giuridicamente uguali a tutti gli altri Stati in termini di autonomia e autorità. La teoria IR "realista" occidentale dominante enfatizzava questi Stati indipendenti, non interdipendenti, come attori che operavano in un ambiente anarchico, cioè dove non esiste un'autorità centrale che protegga gli Stati gli uni dagli altri o che garantisca la loro sicurezza. Sottolinea la persistente propensione al conflitto tra questi Stati autonomi ed egoisti che cercano la sicurezza attraverso l'auto-aiuto. I realisti sostenevano che, date queste condizioni sistemiche, la cooperazione internazionale sarebbe stata rara, fugace e tenue, limitata dai problemi di applicazione nell'anarchia e dalla preferenza di ogni Stato per guadagni relativi maggiori in qualsiasi potenziale accordo, a causa della vulnerabilità sistemica dello Stato stesso. La guerra, quindi, era perfettamente normale, etica e "diplomazia con altri mezzi" (von Clausewitz, 1989).

In termini di fondamenti meta-teorici, il realismo politico era conforme ai principi scientifici classici dell'Illuminismo riguardanti il mondo fisico: realismo materiale, oggettivismo e causalità localizzata. Dal punto di vista ontologico, i realisti politici adottavano la separazione cartesiana tra soggetto e oggetto, tra sé e l'altro e tra mente e materia; dal punto di

vista epistemologico, sostenevano l'assunto positivista della possibilità di scoprire generalizzazioni simili a leggi sul comportamento sociale, svincolate dall'etica, proprio come gli scienziati che cercano di stabilire fatti sul mondo naturale; dal punto di vista metodologico, infine, privilegiavano un empirismo terzo e replicabile. La conclusione politica predominante che deriva da questa base scientifica classica è che l'insicurezza e il conflitto sorgono naturalmente in gruppi di attori intrinsecamente reali, indipendenti e con interessi personali. Pertanto, i benefici della società sono improbabili senza un contratto sociale basato sulla paura a livello nazionale e, per estensione, senza il perseguimento di un equilibrio di potere tra Stati autointeressati che agiscono in un ambiente anarchico a livello internazionale.

La carta vincente del realismo politico è sempre stata che, per quanto dura sia la sua rappresentazione della vita politica e per quanto scoraggianti siano le sue previsioni, esso "dice le cose come stanno", salvandoci così dal danno maggiore che deriva dall'abbracciare prospettive alternative, meno realistiche. Machiavelli, ad esempio, ci avverte che "il modo in cui gli uomini vivono è così diverso da quello in cui dovrebbero vivere, che chi abbandona il corso comune per quello che dovrebbe seguire, troverà che lo conduce alla rovina piuttosto che alla sicurezza" (Machiavelli 1965, 76). Oppure E. H. Carr che spiega che "il realismo tende a sottolineare la forza irresistibile delle forze esistenti e il carattere inevitabile delle tendenze in atto, e a insistere sul fatto che la massima saggezza consiste nell'accettare e nell'adattarsi a queste forze e tendenze" (Carr 1964, 10). O Hans Morgenthau, che ci dice che la sua teoria si appella ai precedenti storici piuttosto che a principi astratti, e mira alla realizzazione del male minore piuttosto che del bene assoluto.

Per ironia della sorte, la presunta forza del realismo, cioè la sua osservazione senza riserve della "realtà", è, da una prospettiva buddista, il suo più grande difetto. In realtà, sostiene il Buddismo, il realismo politico si basa sulle apparenze, non sulla realtà, e le apparenze possono ingannare.

Il "realismo" buddista

Il Buddismo afferma che ogni cosa funzionante che percepiamo sorge (e cessa) in dipendenza dalle sue cause e condizioni, dalle sue parti e dalle menti che la percepiscono; come un arcobaleno che appare ai nostri sensi quando il calore, la luce e l'umidità si uniscono in un certo modo e si dissolve quando queste condizioni cambiano. Questo principio è noto come dottrina dell'origine dipendente, espressa poeticamente nei versi:

Quando questo è, quello è

Questo sorge, quello sorge
Quando questo non è, quello non è
Quando questo cessa, quello cessa. (SN.12:61).

Questa dottrina afferma che tutti i fenomeni (compreso il nostro "io") non hanno o sono privi di una natura fissa, intrinseca o essenziale e che, all'analisi, possono essere scomposti in altri elementi o parti più semplici; inoltre, tutte le cose sono impermanenti, il prodotto di cause e condizioni in continuo mutamento. Tutti i fenomeni dipendono da altri fenomeni e da una coscienza che li apprende. Anche se naturalmente crediamo che le cose che percepiamo esistano intrinsecamente, il modo in cui le cose appaiono ai nostri sensi è ingannevole e contraddittorio rispetto al modo in cui esistono.

Nel pensiero buddista, in definitiva, il sé e tutti gli altri fenomeni non hanno una natura fissa e intrinseca, anche se si può scegliere di riferirsi al sé o agli oggetti secondo le convenzioni del mondo. Il riferimento convenzionale e nominale al sé e agli altri oggetti, fino agli Stati nazionali, è tuttavia significativo se inteso correttamente come mero nome, perché può servire a scopi pratici e funzionali e perché può portare a comprendere la natura ultima delle cose attraverso un'analisi prolungata. Ad esempio, un bollitore funziona convenzionalmente per preparare il tè, ma non esiste in senso ultimo separato dalle sue parti (manico, beccuccio, ecc.) o dalla nostra designazione mentale di queste parti come "bollitore".

La dottrina buddista dell'interdipendenza radicale sostiene, quindi, che la presunta separazione tra sé e gli altri e tra soggetti e oggetti durevolmente reali, che è il punto di partenza archimedeo (ontologicamente) per gli approcci realisti, liberali e persino per alcuni approcci costruttivisti e critici alla politica in Occidente, è in definitiva errata, un'idea sbagliata. Secondo il Buddismo, la presunta separazione è una "illusione" o "ignoranza" (della natura della realtà). Invece, un paradigma sociale buddista parte necessariamente dalla verità fondamentale dell'interdipendenza essenziale e dell'impermanenza di tutta la realtà, compresi noi stessi (la dottrina del no-self). Afferma una radicale interdipendenza tra gli individui e tra gli esseri umani e i loro ambienti sociali e naturali.

Secondo il Buddismo, fraintendere la natura più profonda e radicalmente interdipendente della realtà ha gravi conseguenze. Porta ad azioni problematiche (karma) che si traducono in sofferenza continua. Afferrare e coltivare un falso senso di indipendenza e un desiderio di permanenza ci tiene bloccati in una sofferenza pervasiva (samsara). In breve, tutti i nostri problemi, compresi i complessi problemi politici, e

tutte le conseguenze indesiderate delle nostre azioni derivano da un'incomprensione di base della radicale interdipendenza della realtà.

Questo errore ontologico fondamentale porta a reificare se stessi e gli oggetti del desiderio o dell'avversione, nella convinzione che proteggere e custodire noi stessi e i nostri desideri e danneggiare e distruggere i nostri nemici e le nostre avversioni ci porterà sicurezza e felicità. Questa tendenza si aggrava nei collettivi, come gli Stati, le nazioni e le istituzioni, che sono proiezioni basate su una falsa premessa (Macy 1979).

Paradossalmente, e direttamente in contrasto con le nostre convinzioni ordinarie, l'auto-reificazione e l'afferrare il sé e gli oggetti, da una prospettiva buddista, non portano felicità, ma solo discordia e insoddisfazione. La difesa del sé autonomo e indipendente (e, necessariamente, di un altro estraneo), dal punto di vista buddista, non promuove il benessere individuale o sociale. Al contrario, questo pensiero dualistico produrrà insoddisfazione, insicurezza personale, lotta incessante, conflitti e violenza. Portati alla loro logica conclusione, l'aggrapparsi a un sé autonomo e l'esaltazione dell'interesse personale sono le fonti della divisione sociale e politica e perpetuano i sistemi politici, compreso il nostro attuale sistema internazionale, che hanno creato minacce militari e ambientali che potrebbero consumarci.

L'ontologia buddista dell'interdipendenza e dell'impermanenza porta a un diverso punto di partenza per il mondo sociale/politico e per il benessere individuale e a una via d'uscita da questo dilemma. Il buddismo è alla base di una politica di interdipendenza radicale e, in ultima analisi, di quella che i buddisti chiamano "fearlessness", cioè il prendersi cura in egual misura del benessere degli altri. Quest'ultima implica che gli individui hanno il potenziale per superare la dualità percepita e accettare le possibilità creative e la responsabilità morale dell'impermanenza e dell'interdipendenza senza limiti. Secondo il Buddha, la propria natura, se realizzata attraverso l'addestramento della mente a comprendere la vera natura della realtà, rende l'equanimità, l'altruismo e la cooperazione la nostra naturale disposizione sociale di fondo, non l'interesse personale, perché prendersi cura in modo equo di tutti è logico solo quando si realizza pienamente la verità della nostra radicale interdipendenza. La natura umana nel Buddismo contiene l'essenza dell'illuminazione, un essere pienamente risvegliato, chiamato "natura di Buddha" in alcune scuole buddiste. Questa visione alternativa della natura umana è la seconda grande differenza tra le teorie sociali buddiste e quelle del realismo, una differenza che deriva dalla prima e fondamentale differenza: l'affermazione buddista che tutta la realtà è

radicalmente interdipendente. Come verrà discusso nella prossima sezione, i nostri sistemi politici possono e devono, quindi, riflettere e sostenere gli individui nel riconoscere questa verità fondamentale e nel realizzare la loro natura di fondo.

L'ontologia buddista incoraggia la nostra connessione con gli altri, non la loro separazione. Secondo questa logica, l'empatia (sentire con gli altri) è fondamentale per la natura umana, e l'altruismo (agire a favore degli altri) e la cooperazione sono tratti comportamentali profondi degli esseri umani, la nostra natura fondamentale e non vincolata. "Ma che dire di tutti i cattivi comportamenti a cui assistiamo quotidianamente", vi chiederete. Il Buddismo spiega che la separatezza e l'egoismo sono il risultato di concezioni pervasive ma errate che portano ad azioni negative - l'avidità (attrazione per oggetti che non esistono come appaiono e non durano), la rabbia (avversione per questi falsi oggetti), il falso orgoglio e la gelosia - e quindi al conflitto e alla sofferenza. La logica buddista non nega la prevalenza dei tratti più egoistici o conflittuali descritti dai realisti. Al contrario, il Buddismo suggerisce solo che un orientamento egoistico e timoroso non è la natura fondamentale degli esseri umani e quindi, in ultima analisi, è un punto di partenza errato per progettare istituzioni e politiche politiche. Sebbene il Buddismo riconosca che gli individui possono comportarsi in modo egoistico o discordante, questo comportamento è considerato il risultato di "defilazioni accidentali", come il fango nell'acqua. Poiché questi defilamenti non fanno parte della vera natura di una persona, possono essere rimossi seguendo gli insegnamenti per rivelare una mente radice che sia chiara, altruista, compassionevole e saggia, come quella di un Buddha. Per i buddisti, un orientamento innato all'empatia e all'altruismo è una possibilità reale, perché si accorda con il modo in cui le cose esistono realmente, cioè in modo interdipendente, ed è un'opzione che si può scegliere e su cui si può lavorare.

Il buddismo afferma che gli esseri umani si comportano in modi egoistici e spesso discordanti solo se percepiscono male la vera natura della loro esistenza e se soffrono di illusioni sulla natura di se stessi e della realtà. Se gli individui rimangono attaccati alla nozione di sé come separati e in opposizione agli altri sé e a tutte le altre cose (la classica ontologia realista occidentale), quando si arriva al dunque agiranno prevalentemente in modo egoistico e non cooperativo. Da una prospettiva buddista, le patologie individuali e sociali come la violenza e la distruttività, o semplicemente i livelli non ottimali di cooperazione, sono in ultima analisi legate agli sforzi errati di trovare certezza e separatezza in un mondo che è indeterminato e interdipendente, e non alla nostra composizione di base. Secondo il Buddismo, l'errata

sensazione di dualità tra il mondo e "noi" alimenta la nostra incessante insicurezza e le nostre paure e spinge la nostra preoccupazione per il potere e il controllo sugli altri e sul nostro ambiente per garantire noi stessi.

L'ontologia buddista fornisce un orientamento paradigmatico che può sbloccare il pensiero su alcune possibilità sociali che sono fondamentalmente diverse dal realismo politico che si basa su presupposti occidentali e cartesiani. La filosofia buddista non cambia l'espressione diffusa del comportamento egoistico; piuttosto tratta questo comportamento non come la natura ultima degli esseri umani, ma come una nostra scelta, anche se una scelta fatta sotto l'illusione pervasiva della dualità. Per i buddisti, il pensiero dualistico basato su sé e oggetti indipendenti è una realtà costruita che può essere decostruita, non tanto attraverso abili discorsi filosofici, ma attraverso un duro lavoro di mindfulness e meditazione che insegna a riconoscere e trasformare i propri pensieri, intenzioni ed emozioni e i comportamenti che ne derivano.

Poiché, secondo il Buddismo, i sistemi politici riflettono necessariamente la mentalità degli individui che li compongono, cioè il nostro mondo attuale è l'espressione del karma collettivo dei suoi abitanti, il punto di partenza del lavoro necessario per organizzare una società più cooperativa è l'auto-trasformazione, ma il governo e persino il sistema internazionale possono strutturarsi in modo coerente con la saggezza fondamentale dell'interdipendenza radicale per fornire ambienti di sostegno per il raggiungimento della vera natura degli esseri umani e della felicità duratura. Queste disposizioni sociali utili sono note come "condizioni favorevoli" nel Buddismo. I progetti sociali e politici buddisti sono strumentali: non esistono per se stessi, ma come mezzo importante per sostenere il progresso degli individui lungo un percorso che culmina nella saggezza e nella trascendenza della sofferenza.

L'interdipendenza radicale come natura dell'esistenza si applica in egual misura ai diversi "livelli di analisi" dell'IR (individuo, Stato e sistema statale), con il primato/originalità dato al livello individuale. Gli Stati e il sistema statale sono la sintesi, la proiezione e l'istituzionalizzazione dei modi di pensare individuali, un consenso intersoggettivo, come direbbero i costruttivisti. La natura di fondo dello Stato e del sistema statale dipende dagli individui che li compromettono, un'affermazione che riflette l'umanesimo di base del Buddismo. Come già detto, questi sé individuali, a loro volta, non hanno un'essenza permanente. Gli individui, gli Stati e il sistema statale sono, quindi, tutti fenomeni mutevoli. Gli individui hanno la capacità di plasmare il carattere delle

loro menti e, di conseguenza, delle loro istituzioni, come lo Stato e il sistema statale.

La pace e il progresso sociale, quindi, dipendono in ultima analisi dall'individuo. A livello individuale, l'ontologia dell'interdipendenza radicale e del no-self implica un'etica o un modo alternativo di stare al mondo. In primo luogo, questa visione incoraggia una riduzione dell'attaccamento a se stessi e quindi mette in crisi l'egoismo, assunto di base dell'Occidente sulla natura umana (Harvey 2000).

L'allontanamento da un sé essenzialista verso l'assenza di sé implica "una deriva verso l'imparzialità e l'impersonalità, una riduzione del divario tra le persone, poiché la mia relazione con gli altri non è così significativamente diversa dalla mia relazione con il mio passato e il mio futuro" (Perrett 2002, 375). Concentrandoci maggiormente su un insieme di esperienze e meno su un sé immutabile, possiamo vedere gli altri e noi stessi con maggiore equanimità. Grazie alla familiarità con il non sé, una persona sperimenta una minore preoccupazione egoistica e riconosce che il perseguimento del proprio benessere non è fondamentalmente diverso dall'attenzione per il benessere degli altri. Operare in base a questa posizione ontologica significa che la nostra responsabilità nei confronti dei nostri sé futuri non si basa sull'egoismo, ma in gran parte su una logica pragmatica: siamo ben posizionati per influenzare il benessere di noi stessi (e dei nostri intimi) e quindi dovremmo agire per promuovere il benessere (o ridurre la sofferenza) di coloro che siamo nella posizione migliore per aiutare. Inoltre, se non ci prendessimo cura di noi stessi, saremmo di scarso valore per gli "altri". Questa preoccupazione immediata, tuttavia, non toglie il nostro obbligo di evitare di danneggiare e promuovere il benessere di altri più lontani da noi, nella misura in cui possiamo farlo. Il percorso buddista per raggiungere questo livello di sviluppo personale è riducibile alla condotta etica e al modellamento dei nostri pensieri ed emozioni per rimuovere la negatività e sostituirla con pensieri ed emozioni positive (come la generosità e la compassione) attraverso la pratica della consapevolezza, della concentrazione e della meditazione. Queste stesse pratiche possono anche portare, in ultima analisi, a un "risveglio" alla saggezza che realizza direttamente l'interdipendenza radicale. Questa visione del mondo si oppone direttamente all'egoismo, alla separazione del sé dall'altro, alla paura, all'insicurezza, alla competizione, al dominio, al conflitto, alla violenza e alla vendetta che tradizionalmente sono stati considerati elementi naturali della politica realista e dell'IR in Occidente. L'interdipendenza radicale, se realizzata, può invece portare a un senso di connessione, comunità, tolleranza, responsabilità e, in ultima analisi, a un senso universale di umanità e a una maggiore disponibilità a trovare uno scopo comune, secondo il Buddismo. Quando gli individui

sviluppano queste capacità, per estensione, sviluppano istituzioni sociali più pacifiche e cooperative che, a loro volta, sostengono gli individui nelle loro ambizioni materiali e spirituali. La prossima sezione esamina la natura delle istituzioni sociali e politiche che il Buddismo prescrive.

Il Buddha sulla politica

La prima letteratura buddista affronta diverse questioni politiche e internazionali. Se lo scopo principale degli insegnamenti del Buddha è la liberazione degli individui dalla sofferenza pervasiva, i suoi insegnamenti riconoscono anche l'interdipendenza dell'individuo con la società e la politica. Gli insegnamenti del Buddha cercano di mediare queste relazioni in modo costruttivo. Sebbene sia largamente sconosciuto in Occidente, il Buddha è stato un filosofo politico originale e importante, per di più razionalista, umanista e democratico. Gli insegnamenti sociali e politici originali del Buddha includono: rifiutare l'ordine sociale gerarchico prevalente del suo tempo e affermare l'uguaglianza individuale; fare appello alla ragione umana e al pragmatismo per risolvere i problemi del mondo reale 20 secoli prima dell'Illuminismo; offrire una teoria contrattuale dello Stato 2000 anni prima di Hobbes, Locke e Rousseau; creare un modello di democrazia egualitaria, istituzionalizzata e deliberativa nel suo ordine di monaci e monache un secolo prima delle origini della democrazia occidentale; invocare una federazione di Stati affini per mantenere la pace a livello internazionale due millenni prima del famoso saggio di Kant sulla pace perpetua; e sostenere una crescita economica sostenibile dal punto di vista ambientale secoli prima che questa idea si affermasse in Occidente. Quali sono gli elementi essenziali della visione normativa del Buddha sulla politica? Il Buddha vedeva la politica non come un fine in sé, ma come uno strumento che poteva fornire condizioni favorevoli o creare ostacoli dannosi per il progresso personale degli individui. Il Buddha riconosceva che il governo è necessario per garantire l'ordine e il benessere sociale e che i suoi valori, contenuti e processi dovrebbero essere coerenti con il "dharma". Il termine "dharma" ha molti significati, ma in questo caso si riferisce agli insegnamenti del Buddha e alla loro realizzazione, che vengono proposti come leggi universali o naturali, come la legge del dipendente che sorge e la sofferenza che deriva dall'ignoranza di questa verità fondamentale. Queste leggi non sono state create dal Buddha, operano con o senza di lui, ma il Buddha ha realizzato queste verità, ha rivelato queste leggi e ci ha raccomandato di esaminarle e di agire di conseguenza; non attraverso una fede cieca, ma attraverso un processo di valutazione umana razionale, critica, contestuale e abile. Un sistema politico organizzato in modo coerente con queste verità di base potrebbe ridurre al minimo le forme manifeste di sofferenza per tutti i membri della società - soprattutto per i meno fortunati, la cui

sofferenza visibile è maggiore - e svolgere un ruolo positivo nel raggiungimento di forme più elevate di benessere da parte di un individuo.

Cosa significa dire che le pratiche politiche devono essere coerenti con il dharma per essere legittimate? Un principio fondamentale del dharma che riguarda la politica è l'uguaglianza e la dignità di tutti gli individui. Il Buddha ha sottolineato che tutti gli esseri umani hanno un valore intrinseco e una capacità di illuminazione, la cosiddetta "natura di Buddha". In contrasto con gli insegnamenti prevalenti dei bramini, il Buddha rifiutò il sistema delle caste e sostenne che le virtù erano distribuite equamente, non gerarchicamente, nella società. Il Buddha afferma che: "Ora, poiché sia le qualità oscure che quelle luminose, che sono biasimate e lodate dai saggi, sono sparse indistintamente tra le quattro caste, i saggi non riconoscono l'affermazione secondo cui la casta dei bramini è la più alta... [chiunque può] emanciparsi... in virtù del dharma" (DN, 27, 2012, 408). Il dharma si applica ugualmente a tutti, indipendentemente dalla classe, dallo status sociale, dal sesso o dalle circostanze economiche. Poiché i cittadini e i governanti sono uguali sotto la legge del dharma, le istituzioni politiche dovrebbero riflettere questa verità fondamentale. Per l'epoca si trattava di intuizioni sociali davvero rivoluzionarie.

Gli insegnamenti del Buddha riflettono il principio di uguaglianza anche quando prescrive che la monarchia, la forma di governo dominante durante la sua vita, deve essere basata sul consenso popolare (non sul diritto divino), condotta in consultazione con i governati, equa nell'applicazione della giustizia e conforme al dharma. La democrazia, tuttavia, è la forma di governo in cui l'uguaglianza è fondamentale e la stessa creazione politica del Buddha, il sangha (l'ordine dei monaci e delle monache), è governata da una rigorosa uguaglianza nelle sue regole di ammissione, partecipazione, amministrazione e risoluzione delle controversie.

Data l'uguaglianza e la bontà ultima di ogni individuo (e dato che tutti soffrono), il Buddha ha insegnato che ognuno di loro è degno della nostra compassione e, come minimo, non dovrebbe essere danneggiato dallo Stato. La nonviolenza o il non nuocere (ahimsa) è un corollario naturale degli insegnamenti del Buddha sull'uguaglianza del potenziale umano e la base della protezione dei diritti individuali. Forse l'esempio più diretto di questo principio in politica è il ripetuto ammonimento del Buddha che un governante giusto deve seguire i precetti etici di non uccidere, non rubare, non mentire, ecc. Più affermativamente, il leader di successo deve dimostrare compassione e cura attraverso le pratiche di

gentilezza, equanimità, pazienza e generosità. La nonviolenza e l'uguaglianza sono i fondamenti della giustizia sociale buddista e un buon governo richiede una protezione morale e legale contro l'uso arbitrario del potere.

La terza caratteristica degli insegnamenti politici del Buddha è la tolleranza per le diverse configurazioni politiche e un approccio pragmatico e non dottrinario alle questioni politiche. Piuttosto che appoggiare apertamente una particolare forma di governo, il Buddha, nell'offrire amicizia e consigli a repubbliche e monarchi, implica che il buon governo può assumere più di una forma, ma deve consentire la massimizzazione della felicità individuale dei suoi cittadini. Riconosceva che diversi tipi di regimi potevano essere considerati legittimi se lo spirito del governante e del governato era in accordo con il dharma.

Tuttavia, il Buddha indicò una preferenza per le forme di governo democratiche e rappresentative, che erano il suo diritto di nascita. Nei suoi insegnamenti e nelle sue prescrizioni, il Buddha ha sostenuto principi democratici come la partecipazione dei cittadini e la libera espressione delle opinioni; la deliberazione, la consultazione e la costruzione del consenso; il voto e il rispetto del consenso popolare; la trasparenza attraverso incontri diretti e dibattiti pubblici; il primato dello Stato di diritto e il governo limitato. Vediamo queste predilezioni nell'approvazione dei principi repubblicani da parte del Buddha nei sutra (insegnamenti) e nell'incorporazione dei principi democratici nelle regole che governano la società di monaci e monache del Buddha stesso nel vinaya. Gli insegnamenti del Buddha sono direttamente rilevanti per la politica contemporanea e sono compatibili con il governo di un moderno Stato democratico. Il pensiero politico del Buddha è parallelo al pensiero democratico liberale occidentale, con la sua enfasi sull'uguaglianza dei diritti, sulla protezione dalla tirannia attraverso l'uguaglianza davanti alla legge e sulla governance partecipativa e deliberativa.

La distinzione più importante tra la democrazia "dharmica" e la democrazia liberale occidentale è l'enfasi posta dal Buddismo sui doveri individuali verso gli altri tanto quanto sui diritti individuali, doveri che vanno oltre il rispetto della legge. Mentre la democrazia liberale ha poco da dire sulle qualità morali di ciò che costituisce un buon governo, al di là dei valori dell'uguaglianza delle opportunità e della protezione delle scelte individuali, e si concentra invece sul processo di buon governo e non sulla sostanza (Garfield 2001), la "democrazia dharmica" delinea un chiaro dovere di cura nei confronti degli altri e anche del mondo naturale. Fondamentalmente, nella democrazia dharmica gli individui

hanno il dovere non solo di evitare di limitare le libertà altrui, ma anche di sforzarsi di sviluppare un senso di responsabilità universale e di preoccupazione per tutti gli esseri umani e per il mondo naturale. Sebbene questo dovere sia responsabilità di tutti, le istituzioni politiche e i loro leader dovrebbero riflettere questi principi e la politica dovrebbe incoraggiare la loro inculcazione e pratica. L'enfasi sulle responsabilità e sui diritti deriva direttamente dall'ontologia dell'origine dipendente e dalla teoria della causalità che sostiene che le nostre vite non sono separate ma profondamente interdipendenti. Lo scrittore e monaco buddista contemporaneo Thich Nhat Hanh ha colto questa differenza nel contesto degli Stati Uniti quando ha osservato: "Abbiamo la Statua della Libertà sulla costa orientale. Penso che dobbiamo creare una Statua della Responsabilità sulla costa occidentale per controbilanciare la Libertà. La libertà senza responsabilità non è vera libertà" (Hanh 2006, 137). "Libertà" nel pensiero buddista significa libertà dalle catene dell'ignoranza auto-incastrante, non il perseguimento sfrenato dell'interesse personale.

Il Buddha sulle relazioni internazionali e lo statecraft

La concezione buddista della politica come servizio al bene comune si estende al regno internazionale, dove la nostra umanità e la nostra fondamentale interdipendenza trascendono in ultima analisi le barriere nazionali, razziali e di altro tipo, che sono, al massimo, solo distinzioni convenzionali. Questo non significa che lo Stato debba appassire nel buddismo. Gli Stati, come la designazione convenzionale dei nostri "sé" come entità individuali distinte, possono funzionare efficacemente finché si riconosce la loro natura nominale, transazionale e dipendente e si evita di afferrarli come intrinsecamente reali. Gli Stati possono svolgere una funzione importante fornendo equamente beni pubblici. Allo stesso modo, un sistema di Stati simili può "esistere" e funzionare efficacemente, se si riconosce e non si perde di vista la natura più profonda e interconnessa di tutte le cose.

La statualità buddista è quindi un'estensione internazionale dei principi politici ed economici buddisti di uguaglianza, armonia, benessere sociale, nonviolenza, conciliazione e scambio commerciale reciprocamente vantaggioso, che è stato riassunto sopra come governare in accordo con il dharma, a volte chiamato "rettitudine" nel cannone buddista. Il Buddha discute la statualità soprattutto in parabole, introducendo il concetto di sovrano del mondo (cakkavatti in pali, cakravartin in sanscrito), che fornirebbe una guida esemplare agli Stati nel sistema internazionale. Il cakkavatti è un Buddha minore o mondano che provvede al benessere materiale (più che a quello spirituale) dell'umanità. Con l'esempio e la generosità (non con la conquista

violenta), questo governante (un singolo individuo o un corpo rappresentativo) stabilisce un governo ideale con il consenso dei governati, seguito da una serie di Stati simili, democratici e costituzionali, basati su principi condivisi. Questa rete di Stati ideali costituirebbe un sistema politico internazionale che serve gli interessi della pace e della prosperità mondiale. Si possono notare alcuni parallelismi con la visione di Kant di una pace perpetua tra Stati rappresentativi simili e con la teoria della pace democratica e le nozioni di "società internazionale" e di cosmopolitismo e di principi di "non nuocere" nei moderni scritti di IR occidentale, sebbene l'ontologia di fondo di Kant fosse dualista.

L'IR buddista inizia con l'istituzione di uno Stato giusto, governato dal consenso dei governati con politiche coerenti con il dharma. Questo governo lavorerebbe per l'interesse del suo popolo con attenzione, giustizia imparziale, tolleranza e promozione paritaria del benessere materiale e spirituale dei membri della società. Nel linguaggio moderno, l'esempio sarebbe uno Stato sociale democratico illuminato che garantisce libertà e sicurezza economica e promuove l'uguaglianza, la tolleranza e l'attenzione per i suoi cittadini (Jayatileke 1967). Col tempo, questo modello si estenderebbe in modo naturale e contagioso o "viaggerebbe" in altre parti del mondo, attraverso la metafora buddista della "Ruota del Dharma", proprio come l'insegnamento iniziale del Buddha dopo la sua illuminazione mise in moto una ruota di guida spirituale. Questi altri Paesi, a loro volta, avrebbero fondato Stati simili con principi di governo analoghi e costituzioni adatte alle loro culture. Il sistema internazionale non sarebbe stato un impero centralizzato, ma una costellazione di Stati che ruotavano intorno a un'entità archetipica (Tambiah 1976).

Nel relazionarsi con gli altri Stati, l'ostilità e l'aggressione sono proibite e la coltivazione della cordialità e del vicinato e il commercio reciprocamente vantaggioso sono approvati, sia per conformarsi al dharma sia per motivi di convenienza ed efficacia, vale a dire che l'aggressione non serve al proprio interesse nel lungo periodo. Il Buddha consigliava: "L'odio non cessa mai con l'odio in questo mondo. L'odio cessa con l'amore: questa è l'antica legge" (Dhp. 2007, 105). Uno Stato potrebbe mantenere il proprio esercito a scopo difensivo, ma si ritiene che la nonviolenza sia l'ideale più elevato e il Buddha consigliava di non ricorrere alla guerra come mezzo per risolvere le controversie internazionali (King 2013). Il primo principio etico del Buddismo è quello di astenersi dall'uccidere o ferire qualsiasi essere senziente. Nel Buddismo c'è poco o nessun sostegno alla "guerra giusta" (Jerryson 2013; Jayasuriya 2009). Il Buddha diceva che le guerre non fanno altro che perpetuare i conflitti futuri.

In sintesi, negli affari esteri, lo Stato ha l'obbligo di non commettere aggressioni e di cooperare con gli altri Stati in uno spirito di amicizia e uguaglianza per il bene comune dell'umanità. Come tutti i consigli del Buddha, questo ammonimento era offerto per i suoi benefici pratici: rafforzava sia il singolo Stato sia incoraggiava il legame comune dell'umanità, che avrebbe portato frutti nella pace e nella prosperità internazionali. La dottrina politica del Buddha sull'uguaglianza, la democrazia, la sovranità popolare e le istituzioni politiche che servono il bene comune materialmente e spiritualmente trovano il loro compimento finale in una rete mondiale di Stati che agiscono ciascuno secondo questi principi. Nel Buddismo, quindi, gli Stati possono esistere, ma sono artefatti che durano a beneficio di un'umanità più ampia.

Implicazioni per le sfide di oggi

Una teoria sociale buddista inizia necessariamente con la dottrina dell'interdipendenza radicale, che sottolinea le responsabilità dell'individuo nei confronti degli altri e non solo la promozione della scelta individuale e dell'interesse personale. La formula sociale del Buddha dà maggiore enfasi al dovere di cura che dobbiamo gli uni agli altri e al nostro ambiente naturale e sociale. Questa preoccupazione si riflette come minimo nei principi di non nuocere, non aggressione e uguaglianza e idealmente cresce in un'etica della compassione universale. A livello di politica nazionale, questo orientamento politico potrebbe tradursi, ad esempio, nella promozione della democrazia con un'uguale enfasi sulle libertà individuali e sulla responsabilità sociale e ambientale. La politica buddista consiglia che i sistemi politici debbano soppesare consapevolmente l'equilibrio tra l'indipendenza e l'interdipendenza degli individui nella società, e l'affermazione del buddismo di un'interdipendenza radicale ci dice che la nostra attuale esaltazione dell'individualismo non riflette la realtà. La politica, nel Buddismo, non è separata dall'etica e raccomanda di porre l'accento sulle virtù civiche. La politica dovrebbe riflettere i valori aspirazionali della società, in particolare il valore dell'uguaglianza in termini di accesso alla politica e alle vie di partecipazione e l'uguaglianza della giustizia secondo la legge. Oltre all'imparzialità, la politica deve anche riflettere principi etici come l'onestà e la trasparenza, la generosità, il non nuocere, la tolleranza, l'empatia e la disponibilità al compromesso. A livello internazionale, un approccio buddista potrebbe includere iniziative che incoraggino un più profondo riconoscimento della nostra comune umanità e uguaglianza rispetto al particolarismo e al nazionalismo.

In una prospettiva buddista, questi "obblighi" di prendersi cura degli

altri in senso lato, sia all'interno che all'esterno delle società, non sono un'imposizione o un contrasto con la libertà individuale o le identità particolaristiche, ma un'opportunità per gli individui di trovare la felicità e la realizzazione che trascendono il perseguimento dei desideri personali o del vantaggio del gruppo e ottengono una vera libertà dall'eccessiva preoccupazione per se stessi o per la nazione. Inoltre, questa visione alternativa della realtà sociale è, per i buddisti, coerente con il modo in cui tutte le cose esistono realmente (interdipendenza) e coerente con la nostra natura umana, che è, nel suo nucleo, altruista. Dal punto di vista buddista, la separazione, l'insicurezza e la paura che costituiscono il punto di partenza del pensiero sociale occidentale si basano sull'ignoranza, non sulla verità. Poiché questo modo illusorio di guardare a noi stessi e al mondo è pervasivo, dobbiamo lavorare sul problema, "liberare le nostre menti", per così dire. I buddisti chiamano questo sforzo a favore di noi stessi e degli altri "perfezione dello sforzo". Con lo sforzo, tutto arriva.

La visione strumentale della politica, il suo pragmatismo e la sua flessibilità di base rendono il buddismo suscettibile di molti modi diversi e culturalmente appropriati per mettere in pratica i suoi principi sociali fondamentali. In Oriente, il buddismo ha plasmato società diverse come l'India e la Cina, ed è ragionevole pensare che i suoi insegnamenti sociali possano essere integrati anche nella teoria e nella pratica sociale occidentale.

Sebbene la prospettiva buddista sia diversa da quelle predominanti in Occidente, non è fondamentale estranea. Il buddismo, pur essendo antico e "orientale" nelle sue origini, nel suo nucleo fa affermazioni universalistiche, non particolaristiche: la sofferenza, ad esempio, è una condizione umana, così come il potenziale di liberazione. Inoltre, come si è detto, molte idee buddiste sono parallele a quelle dell'Illuminismo occidentale e ai principi delle moderne democrazie dello Stato sociale, dell'internazionalismo liberale, della società internazionale e dell'etica cosmopolita. Avendo introdotto questo modello orientale nell'IR occidentale, e consapevole dei molti interessi comuni, l'autore incoraggia coloro che si occupano di una politica di liberazione umana a continuare il dialogo.

Il buddismo ci presenta una serie di presupposti completamente diversi su noi stessi e sul nostro rapporto con gli altri e con tutte le cose. Raccomanda istituzioni e politiche politiche che si conformino a una verità ontologica ultima di interdipendenza radicale e alle responsabilità etiche che una mente formabile comporta. Einstein ci ricorda che: "nessun problema può essere risolto dalla stessa coscienza che lo ha creato". Un approccio buddista alle sfide internazionali di oggi rappresenta al suo livello più profondo un modo antico, ma innovativo,

di pensare ai nostri mondi sociali e naturali, alle nostre responsabilità etiche e a "noi stessi".

Riferimenti

AN. 2012. *Anguttara Nikaya, The Numerical Discourses of the Buddha*, trans. Bhikkhu Bodi. Boston: Wisdom Press.

Carr, Edward Hallett. 1964. *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*. New York: Harper Torchbooks.

Chakravarti, Uma. 1987. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press.

Dhp. 2007. *The Dhammapada*, trans. Eknath Easwaran. Tomales, CA: Nilgiri Press.

DN. *Digha Nikaya. 2012. The Long Discourses of the Buddha*, trans. Maurice Walshe. Boston: Wisdom Press.

Garfield, Jay. 2001. "Buddhism and Democracy." *The Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy 12*: 157–172.

Hanh, Thich Nhat. 2006. "We Have the Compassion and Understanding Necessary to Heal the World." In *Mindful Politics*, ed. Melvin McLeod, 129–138. Boston: Wisdom Publications.

Harris, Ian (ed.). 1999. *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*. London: Continuum.

Harvey, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jayatilleke, Kulatissa. 1967. "Buddhism and International Law." *The Principles of International Law in Buddhism 120*: 534–563.

Machiavelli, Niccolo. 1965. *The Prince*. New York: Airmont Publishing.

Macy, Joanna Rogers. 1979. "Dependent Co-Arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics." *Journal of Religious Ethics 7* (1): 38–52.

Morgenthau, Hans. 1948. *Politics Among Nations*. New York: McGraw Hill.

Perrett, Roy. 2002. "Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka." *Philosophy East and West 52*: 373–385.

SN. *Samyutta Nikaya. 2000. The Connected Discourses of the Buddha*, trans. Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Press.

Tambiah, S.J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

von Clausewitz, Carl. 1989. *On War*. Princeton, NJ: Princeton University Press.