

■ ANTONIO VIGILANTE

L'UMANESIMO TRANSCULTURALE DI RABINDRANATH TAGORE

Premio Nobel per la letteratura nel 1913, Rabindranath Tagore (1861-1941) è noto soprattutto come poeta e scrittore; in questo studio prenderemo invece in considerazione le sue opere saggistiche, analizzando in particolare la sua concezione del dialogo tra oriente ed occidente. Collocato nel contesto storico e culturale di un paese colonizzato, Tagore percorre la via difficile di una rivendicazione dell'autonomia e libertà del suo popolo pur nel dialogo con la cultura dell'oppressore. Benché denunci con vigore gli errori della tecnocrazia, della violenza, della riduzione dell'umano alla sola dimensione economica che sono il portato del capitalismo occidentale, Tagore non si chiude in una condanna generale dell'occidente, ma indica la via di un percorso comune in nome dei valori umani. L'apertura transculturale è il contributo che l'India, per via della sua millenaria civiltà fatta di differenze e di mediazioni, può dare alla civiltà mondiale, insieme alla concezione di una soggettività che si apre ad una trascendenza che può essere intesa anche in senso non religioso. Nell'interpretazione proposta nel presente studio, questi due aspetti – apertura transculturale ed apertura transpersonale – sono in Tagore strettamente legati, e costituiscono i tratti fondanti di un umanesimo che ha le sue radici nelle *Upanishad* ed i rami nel vivo delle dolorose contraddizioni del Novecento.

ESSERE SÉ ESSENDO ALTRO

Tagore ha goduto per diversi anni di una fama notevole in occidente, apprezzato da grandi scrittori e poeti come Yeats, Gide e Pasternak, acclamato tanto negli Stati Uniti quanto nell'Italia fascista e in Unione Sovietica. Le cose cambiano però repentinamente: nel giro di pochi anni, l'occidente sembra perdere qualsiasi interesse per lo scrittore indiano, la sua opera e il suo pensiero. Igor Grbić, che parla di una vera "Tagore Syndrome" emblematica delle incomprensioni occidentali, attribuisce questa parabola a diversi fattori, compresa l'impossibilità di apprezzare tutta la sua poesia attraverso traduzioni che rendono solo molto parzialmente la ricchezza del testo originale bengalese. Soprattutto, quello verso Tagore è stato un entusiasmo fondato su una interpretazione della sua figura che da un lato accentuava gli aspetti orientali della saggezza e quasi santità dell'uomo, dall'altro ne evidenziava gli aspetti occidentali. Ad avere successo in occidente era un Tagore adattato alle esigenze occidentali. "L'occidente – scrive Grbić – ama quando il non-occidente scrive come l'occidente" (Grbić 2014, p. 5). Si potrebbe aggiungere che lo stesso vale per il pensiero. L'occidentale ama l'orientale quando pensa come un occidentale, o quando pensa ciò che un occidentale vorrebbe che pensasse un orientale. Nel campo del pensiero, si potrebbe parlare forse più opportunamente di una "Sindrome Gandhi". Nel nostro paese, in particolare, il grande leader indiano pensa e parla come un quasi perfetto gentlemen inglese, non senza però qualche affascinante esotismo, più o meno corrispondente allo scarto tra quello che un occidentale è e quello che pensa di dover essere.

Nel caso della parabola di Tagore, c'è da considerare un fattore politico. Il poeta-santo, suggestivo con la sua barba da vecchio saggio, diventa un personaggio scomodo quando comincia a dire cose sgradevoli. L'anno decisivo sembra essere il 1916, a soli tre anni dal Nobel. Quell'anno Tagore è costretto a lasciare in anticipo il Giappone, dove ha stigmatizzato il nazionalismo, e sempre per la sua critica del nazionalismo, espone in una serie di conferenze che confluiranno poi nel volume *Nationalism*, subisce un attentato da parte di suoi connazionali negli Stati Uniti, mentre buona parte della stampa occidentale si schiera contro di lui (Ottonello

1978, p. 24). Cosa che non impedirà al fascismo qualche anno dopo, come vedremo, di tentare di usare la sua figura a scopi propagandistici. Nel 1919, quando il suo pensiero di Tagore era ancora in piena evoluzione, il grande storico indiano della filosofia Radhakrishnan notava l'esistenza di due interpretazioni della sua opera. Secondo la prima, Tagore è un pensatore che si inserisce nella corrente del Vedanta, un attualizzatore del messaggio delle *Upanishad* nel contesto della modernità. Secondo l'altra, egli è al contrario fortemente influenzato dal cristianesimo, e la sua idea di un Dio personale, estranea al contesto indiano, riflette questa influenza (Radhakrishnan 1919). Questa seconda interpretazione è alla base di quello che potremmo chiamare l'equivoco del successo di Tagore in occidente. Ma sarebbe un errore ermeneutico trascurare comunque l'influenza su di lui del pensiero occidentale. Indiano, anzi bengalese, Tagore si colloca consapevolmente tra i due mondi, tra oriente ed occidente, si concepisce come appartenente all'umanità, in dialogo con tutte le culture. Le due interpretazioni nascono da una logica dualistica che Tagore ha combattuto per tutta la vita. La sua è una identità che si costruisce attraverso la differenza. Ma questo essere sé essendo altro gli viene dalla tradizione indiana ed è, come vedremo, una delle cose che l'India ha da offrire al mondo.

IL BRAHMO SAMAJ

Ne *La religione dell'Uomo* Tagore racconta di aver maturato progressivamente il suo distacco dalla "Chiesa monoteistica" di cui era capo suo padre, che lo aveva nominato anche "segretario di una sezione staccata", per cercare la sua religione personale (Tagore 1998, p. 89). Questa "Chiesa monoteistica" è il Brahma Samaj, un movimento di assoluto rilievo per la rinascita culturale e religiosa indiana, la cui fondazione è legata al pensiero ed all'attività del filosofo e riformatore bengalese Rammohun Roy, sul quale è bene soffermarsi.

"Rammohun Roy ha inaugurato l'età moderna in India", scriverà Tagore in una commemorazione (Tagore 1996, p. 667). È un giudizio diffuso e tutt'altro che esagerato. Ed entrare nella modernità, per l'India, significava inevitabilmente fare i conti con la cultura occidentale. Allo sguardo degli inglesi la cultura e la società indiane si presentavano come uno

spregevole cumulo di assurdità, pratiche superstiziose, riti incomprensibili, istituzioni primitive e barbariche come il rogo delle vedove (*sati*) o i matrimoni infantili. Come accade ad ogni popolo colonizzato, gli indiani finirono per assumere questo stesso sguardo, far propria questa stessa interpretazione, che tacitamente giustificava il dominio di coloro che si autorappresentavano come portatori di una civiltà superiore. Ram-mohun Roy reagì, ma non contrapponendo civiltà a civiltà, tradizione a tradizione, chiudendosi in una semplice rivendicazione del valore della millenaria civiltà indiana, ma usando intelligentemente lo sguardo dell'oppressore come uno specchio certo deformante, ma tuttavia utile per liberare l'India di pratiche ancestrali e guidarla verso il suo riscatto. Ed è esattamente quello che farà poi Tagore.

Nato nel 1774 in una famiglia brahmanica, Roy era stato sposato a soli dieci anni ad una bambina che era morta poco dopo. Si era formato in una madrasa, imparando arabo e persiano e conoscendo il sufismo, e poi aveva ampliato la sua cultura non solo approfondendo il sanscrito e le scritture indiane, ma anche l'ebraico ed il greco ed il pensiero occidentale. Il suo impegno come studioso consistette nel dare una lettura monistica della tradizione del Vedanta, attaccando sia il politeismo e le superstizioni diffuse presso il popolo che il ruolo dei brahmani, accusati di fondare il proprio dominio su una cultura elitaria ed oscura, inaccessibile al popolo. Considerata nella sua essenza, la religione indiana sostiene l'esistenza di Dio creatore dell'universo e di un'essenza spirituale nell'uomo. Su questa base, che è razionale, si sono accumulate incrostazioni superstiziose che hanno finito per soffocarla, al punto tale da far svanire quella visione limpida. È una interpretazione della tradizione filosofica e religiosa indiana contro la quale oggi ben più di uno studioso occidentale di filosofia indiana protesterebbe, e che porta ben evidente l'influenza del giudizio inglese. Travolti dalla complessità dell'esperienza religiosa indiana, gli inglesi si sono inizialmente chiusi in una condanna generalizzata, cui solo con il tempo è subentrata una analisi più attenta, un tentativo di comprendere il significato, la ricchezza, perfino la bellezza di quella lussuria religiosa.

Pur con i suoi limiti, questo atteggiamento razionalistico consentiva a Roy di affrontare la questione delle riforme sociali. A cominciare da un problema che lo aveva colpito personalmente: il *sati*, l'immolazione

rituale delle vedove appartenenti alla casta brahmanica. La vedova del fratello, cui era molto legato, era stata immolata sulla pira del marito nel 1811. Roy fu in prima fila nel movimento per chiederne l'abolizione, che giunse nel 1829 con una legge del governatore inglese, Lord Bentinck. Il comunicato che Roy firma a nome di trecento abitanti di Calcutta in occasione dell'abolizione del sati è un documento interessante riguardo ai suoi rapporti con gli inglesi. Ringraziando la giustizia e l'umanità degli inglesi e scusandosi per il silenzio di quanti, per ignoranza e pregiudizio, hanno evitato di associarsi alla causa, Roy auspica non solo che non si commettano più crudeltà sulle donne, ma anche che "il più antico e puro sistema della religione hindu non sia più disprezzato dagli hindu stessi" (Roy 1901, p. 331). Fondato è il sospetto che questo "antico sistema" fosse in realtà una versione della straordinaria tradizione filosofico-religiosa indiana adattata al gusto inglese, ma si trattava di una sintesi in ogni modo filosoficamente tutt'altro che ingenua e che conteneva i semi di importanti sviluppi intellettuali.

Dal pensiero di Rammohun Roy era nato il Brahma Sabha, una organizzazione per la riforma dell'hinduismo che dopo la sua partenza per l'Inghilterra (dove morirà nel 1833) sfocerà in una organizzazione più ampia, il cui effetto sull'India contemporanea sarà notevole: il Brahma Samaj. Protagonista di questo passaggio è Devendranath Tagore, figlio di Dwarkanath, un ricco mercante che aveva affiancato Rammohun Roy nel Brahma Samaj, e padre di Rabindranath. Sotto l'energica direzione di Devendranath il movimento si organizza come una vera chiesa, con qualche tratto misterico cui non erano estranei i contatti con la massoneria. L'apertura interreligiosa e l'interesse per la figura del Cristo (lo stesso Rammohun Roy aveva aderito per qualche tempo all'unitarianesimo, una dottrina cristiana che nega la Trinità e la divinità del Cristo) non mise l'organizzazione al riparo dagli attacchi dei missionari cristiani. In una sua opera il noto missionario scozzese Alexander Duff aveva definito il Brahma Samaj come una setta che credeva nella infallibilità dei Veda. Era così? La cosa suscitò un dibattito interno, nel quale finì per prevalere la posizione dello stesso Devendranath: le scritture non andavano considerate infallibili, ma accettate solo nella misura in cui passavano il vaglio della ragione (Tagore D. 1914, p. 5). Il credo del Brahma Samaj si riduce alle seguenti quattro tesi: 1. In principio c'era

solo Dio, che ha creato il mondo dal nulla; 2. Egli è *Ekamevādvitīyam*, ossia Realtà unica, Uno senza secondo, 3. L'unica salvezza consiste nel rendergli culto, 4. Rendergli culto vuol dire amarlo e fare ciò che egli ama (Tagore D. 1914, p. 6).

Il movimento va incontro ad una crisi con l'ingresso di Keshab Chandra Sen, un giovane di famiglia visnuita vicino all'unitarianesimo ed alla massoneria, che colpì Devendranath per la sua intelligenza ed il suo entusiasmo, che diede nuovo impulso all'organizzazione. Ma c'erano tra i due differenze che finirono per spaccare il movimento. Sen, che non era un brahmano, era favorevole a importanti riforme sociali, compresa l'abolizione delle differenze di casta, ed aveva una apertura religiosa che comprendeva anche il riconoscimento del valore della tradizione cristiana; Devendranath era conservatore da entrambi i punti di vista. La scissione giunse nel 1866, con la creazione di un Brahmo Samaj of India, guidato da Sen, separato dall'Adi Brahmo Samaj, l'organizzazione originaria guidata da Tagore.

È in mezzo a questo fervore di riflessione religiosa e di iniziative riformatrici che avviene la formazione di Rabindranath. Come accennato, nella organizzazione aveva avuto anche un ruolo di responsabilità, come era inevitabile per un figlio di Devendranath. Ma a distanza di anni ne prende le distanze. Cerchiamo di comprenderne le ragioni.

Quando, nel 1921, Gandhi dà pubblicamente del "pigmeo" a Rammohun Roy, paragonandolo a personalità religiose come Chaitanya, Kabir e guru Nanak, Tagore reagisce piccato. "La differenza tra i nostri temperamenti fa sì che il Mahatma consideri Rammohun Roy un pigmeo, mentre io lo riverisco come un gigante" (Vigilante 2009, p. 117 e nota). La differenza di giudizio risente, sì, dei temperamenti, ma anche del modo di concepire l'identità indiana ed i rapporti con l'occidente. Precisando il suo punto di vista, Gandhi dirà: "Quello che ricordo di aver detto è che è possibile raggiungere la più alta cultura senza l'educazione occidentale" (*Ibidem*). Questo è un punto. Agli occhi di Gandhi Rammohun Roy è un indiano che i è lasciato profondamente influenzare dall'occidente. Gandhi stesso ha ricevuto una formazione occidentale, avendo studiato legge in Inghilterra, ma è anche il leader di un movimento nazionalistico che combatte l'Inghilterra. Torneremo sul tema del nazionalismo e sulle differenze tra Gandhi e Tagore. L'altro punto,

forse più importante, riguarda il rapporto con la religiosità popolare. Rammohun Roy ed il Brahmo Samaj hanno elaborato un razionalismo religioso, adatto alle classi colte, che considera con sdegno la religiosità delle masse popolari con le loro superstizioni e la loro idolatria. Gandhi, che come leader nazionalista deve parlare a quelle masse, e che è anzi convinto che il riscatto dell'India debba cominciare proprio dai villaggi e dai contadini, non può condividere una tale posizione elitaria, e si trova nella difficile posizione di tentare una riforma dello hinduismo rispettando il sentimento popolare. Una impresa che pagherà con la vita. Non è improbabile che vadano cercate qui le ragioni del progressivo distacco di Tagore dal Brahmo Samaj. Tagore è cresciuto in un contesto di grande cultura, anche di sensibilità religiosa, ma di una religiosità intellettualistica, che dovette finire per sembrargli arida. Non è un caso che il distacco dalla organizzazione sia seguito dall'incontro con i Baul.

I BAUL

“Circa in quel tempo, mi accadde un giorno di ascoltare il canto di un mendicante appartenente alla setta bengalese dei Baul. [...] Ciò che mi colpì nel semplice canto di quel mendicante fu la religiosità che esprimeva, né grossolanamente concreta per l'eccesso di crudi dettagli realistici, né resa metafisica da una troppo rarefatta trascendenza. Inoltre quel canto era vivo di un'emozione sincera” (Tagore 1998, p. 90).

Non sorprende che Tagore sia rimasto impressionato da questi uomini, per metà mendicanti e per metà folli, che attraversavano e attraversano la comunità bengalese trasmettendo la gioia dei loro canti, ma anche una originalissima filosofia di vita. I canti dei Baul sono stati inseriti nel 2005 nel Patrimonio orale e immateriale dell'umanità dell'UNESCO. La loro complessa identità religiosa risente della storia del Bengala, nel quale si sono affermati di volta in volta il culto visnuita, il buddhismo e il sufismo. Secondo alcune interpretazioni, alle origini del movimento ci sarebbe il sufismo, e certo molte sono le loro affinità con il *faqir*, e la figura del “folle” mistico trova piena giustificazione nel quadro della mistica islamica (si pensi a Majnun, che spinto dalla disperazione per la perdita dell'amata Layla diventa folle e si allontana dalla società umana: immagine stessa del mistico in autori come Attar); secondo altre letture,

invece, all'origine ci sarebbe il buddhismo, e l'influenza islamica si sarebbe aggiunta solo in seguito. Difficile riconoscere le stratificazioni nella complessa visione del mondo Baul. Per i modi in cui si manifesta, la fede Baul sembra avere molti punti di contatto con la *bhakti*, la corrente devozionale del visnuismo: si pensi al movimento degli Hare Krishna ed ai loro canti itineranti. Al tempo stesso, sono evidenti sulla filosofia e la pratica dei Baul gli influssi del tantrismo e dello yoga. Il fine è quello di raggiungere l'unità tra il sé e lo Spirito, una unione per la quale i Baul ritengono indispensabile la figura del guru o maestro spirituale. Originale è la concezione del *maner manusha*. In ogni essere umano c'è *ami*, l'io ordinario, ma c'è anche l'"uomo del cuore" (il *maner manusha*, appunto), che è l'aspetto divino in noi, e che si identifica con *paramatma*, lo Spirito Assoluto (Purna Das Baul, Thielemann 2003, p. 3). È evidente che lo scopo dell'esistenza è scoprire questo uomo interiore e per questa via ricongiungersi al Divino, una ricerca che per i Baul comprende anche pratiche yogiche che cominciano con il controllo del respiro. Nella filosofia Baul esiste una energia cosmica, *vayu*, che è il principio vitale di base dell'universo, e nell'uomo si esprime nel *prana*, l'energia sottile connessa al respiro. Controllare quest'energia, che secondo la concezione yogica è nell'uomo distinta in due energie contrapposte, *prana* e *apana*, che si uniscono in una terza energia nascosta, *kundalini*, che dev'essere risvegliata, è la pratica cui i Baul legano il loro stesso nome, che è etimologicamente derivato da *batula*, folle, ma che loro leggono come *ba*, che sta per *bayu* (ossia *vayu*) e *tula*, ossia accrescere. Baul è colui che accresce il respiro, ossia il principio vitale (Ivi, pp. 8-9). Ma i Baul rivendicano anche l'altro senso, più comune, del loro nome. Le pratiche yogiche e tantriche¹ sono affiancate, con una sintesi originalissima, ad una concezione devozionale propria del vishnuismo e dell'Islam. Il Baul è il folle di Dio, colui che trascende la concezione comune della ragione e il modo di essere consueto grazie al suo innamoramento per Dio, che esprime con il canto, con la danza e con uno stile di vita ai margini della società. Tra Settecento e Ottocento la filosofia e la musica Baul hanno trovato una straordinaria espressione in Lalon, conosciuto come Lalon Fakir o

1 L'aspetto tantrico è più accentuato in un'altra setta bengalese, i Kartabhaja, anch'essi autori di canzoni mistiche. Cfr. Urban 2001.

Lalon Shah, mistico e musicista morto all'età di centosedici anni. La suggestione della sua poesia, ancora oggi notissima in Bengala, fu tale da colpire un autore come Allen Ginsberg, che a lui dedicò la poesia *After Lalon*. Lalon, che fu in contatto con la famiglia Tagore (e Rabindranath possedeva un taccuino con la trascrizione dei suoi canti), portò la mistica al contatto con le questioni sociali, impegnandosi nella lotta contro le discriminazioni di casta e contro la violenza tra comunità religiose.

Difficile calcolare l'esatta rilevanza dell'influenza dei Baul e di Lalon su Tagore. Come abbiamo visto, Tagore stesso riconosce in loro un riferimento importante per la sua formazione intellettuale ed artistica, ma probabilmente è eccessivo considerare Tagore "il più grande Baul del Bengala" (Dimock 1959). A livello filosofico-religioso, Tagore riprende consapevolmente dai Baul la concezione dell'"uomo del cuore", che tuttavia, come vedremo, interpreta in una forma che risente anche, in modo determinante, dell'influenza dell'umanesimo occidentale.

DUE MONDI

Queste due circostanze che appaiono decisive nella formazione di Tagore – l'appartenenza al Brahmo Samaj e l'incontro con i Baul – hanno in comune l'aspetto interculturale. Nel caso del Brahmo Samaj si tratta dell'incontro tra la tradizione culturale e religiosa indiana e bengalese e quella inglese e occidentale, nel caso dei Baul dell'incontro, della fusione e del trascendimento di tradizioni religiose apparentemente non solo lontane, ma anche inconciliabili (come l'Islam e il buddhismo). Fin dall'infanzia Tagore si trova immerso in un clima di apertura e di dialogo, di sintesi, di attraversamenti. Non sorprende che la ricerca di una visione del mondo generosa, aperta, che abbracci quanto di più vivo e vero ha da offrire la cultura mondiale, sia il lavoro di tutta la sua vita. Un tema centrale, che ritorna in modo quasi ossessivo, è quello del rapporto tra India e Europa o, più in generale, tra oriente ed occidente. Non c'è quasi argomento che Tagore non affronti in un'ottica di confronto e dialettica tra questi due mondi. Le ragioni vanno ricercate, ovviamente, nella sua condizione di intellettuale – e intellettuale di riferimento – di un paese colonizzato, che ha subito l'imposizione di modelli culturali ed istituzionali estranei. Non sorprende che questo ragionare sui rapporti

tra India ed Europa abbia molto spesso il tono di una difesa accorata dell'India e della sua civiltà millenaria, né che questa difesa prenda la via della rivendicazione della spiritualità contro il materialismo, del progresso spirituale contro il progresso tecnologico. D'altra parte, la critica di Tagore (e di Gandhi, di Vivekananda e di tanti altri) all'occidente incontra una crescente insofferenza nei confronti della tecnica, dell'economismo, della meccanizzazione e di altri aspetti della società capitalista che caratterizza la stessa società europea tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Tra gli autori di riferimento di Gandhi compaiono un russo come Tolstoj e un inglese come John Ruskin. È un'epoca nella quale è diffusa la percezione, tra non pochi pensatori occidentali, che dall'oriente possa venire una nuova visione della vita, in grado di liberare lo stesso occidente dalle sue ossessioni; una percezione che gradualmente prende il posto dell'ottimismo progressista ottocentesco, e che nel corso del Novecento diventerà un fenomeno di massa e perfino di costume. È una percezione che contiene molte semplificazioni e molti pregiudizi, ma che permette finalmente uno scambio intellettuale e spirituale, la traduzione di opere fondamentali delle culture indiana e cinese e la loro diffusione anche tra i non specialisti, il confronto tra intellettuali dei due mondi. Si apre un'epoca nella quale voci come quella di Gandhi, di Tagore, di Lin Yutang giungono al mondo intero.

CAPITALISMO E MECCANIZZAZIONE

L'interpretazione di Tagore del rapporto tra India e occidente parte da una tesi non particolarmente originale: l'occidente ha sviluppato l'elemento materiale della civiltà a discapito di quello spirituale. Si tratta di un sostanziale rispecchiamento dell'orientalismo diffuso in occidente ancora al giorno d'oggi: all'oriente spetta la spirito, all'occidente la materia; all'occidente la scienza delle cose fisiche, all'oriente quella interiore. Una semplificazione, naturalmente: l'occidente ha una tradizione spirituale che non è affatto inferiore a quella orientale, così come fin dai tempi del Buddha in India sono fiorite scuole filosofiche scettiche, materialistiche, ateistiche. Lo stereotipo dell'oriente spirituale non consente di soffermarsi su un filosofo come lo scettico indiano Sanjaya Belatthiputta, così come allo sguardo orientale sfuggirà la mistica di Plotino. E tuttavia non

si può negare che nello stereotipo vi sia qualcosa di vero. Ai tempi di Tagore, la secolarizzazione appariva in occidente molto più avanzata che in India, ed ancora oggi nel suo paese l'interpretazione religiosa della realtà ha presa su milioni di persone.

Alla base della critica di Tagore della civiltà occidentale c'è una differente concezione della scienza e della tecnica. L'oggetto simbolo dell'occidente è la macchina, questo prodigio che impressionava gli stessi occidentali: il treno che consuma grandi distanze, correndo a velocità prima impensabili; le armi avanzate, con il loro terribile potere distruttivo; gli aerei, che realizzano il sogno antico, anzi archetipico di conquistare il cielo. La macchina occidentale impressiona tutto il mondo. Ma cos'è una macchina? Quali conseguenze ha sull'essere umano? Cosa vuol dire vivere in un mondo meccanizzato? Sono domande che attraversano tutto il pensiero occidentale a partire dalla metà dell'Ottocento. L'analisi marxiana evidenzia la terribile disumanizzazione dell'operaio, l'alienazione di un essere umano che non ha alcun controllo sul proprio lavoro, che è cosa tra le cose, mero strumento nelle mani del capitale.

Lo sguardo di Tagore è quello del colonizzato, di chi ha subito l'imposizione di un modello di civiltà estraneo, ma che al di là della sorte del suo popolo è consapevole del pericolo rappresentato su scala globale da quello che oggi chiameremmo il modello di sviluppo occidentale. "Non vi rendete conto che siete diventati una terribile minaccia per l'uomo", scrive nel 1930 (Tagore 2013, p. 38). Il momento più duro della critica di Tagore all'occidente va con ogni probabilità cercato in un testo del 1925 intitolato non a caso *Judgement*. Pieno di sé, talmente superficiale da onorare come eroi degli uomini di sport, pagandoli meglio degli insegnanti, l'Occidente ha colonizzato con la forza il mondo intero, trasmettendo un solo messaggio: "*Nessuno di voi è come noi*" (Tagore 2013, p. 10; corsivo nel testo). È il messaggio che ogni colonizzato avverte, e cui reagisce cercando di assomigliare al colonizzatore, facendo propria la sua identità e vergognandosi della propria. Accade così, nota Tagore, che gli orientali rinunciano ai propri prodotti artigianali, realizzati con raffinatezza, per acquistare i prodotti occidentali fatti in serie. Per reagire a questo stato di cose occorre formulare un chiaro giudizio morale. L'occidente ha il potere, ha la forza, ma non ha ragione. Bisogna dire con chiarezza che quello che fa è male.

Dobbiamo far sì che la nostra voce sia in grado di dire all'occidente; 'Tu puoi imporre i tuoi oggetti nelle nostre case, tu puoi ostacolare le nostre prospettive di vita, ma *noi ti giudichiamo*. Tu non puoi ignorare il nostro giudizio. Non ne riceverai alcun danno materiale e nemmeno ne verrà ostacolata la tua scalata lungo il vertiginoso precipizio del profitto e del potere, ma questo ci salverà dal degrado morale. Noi rifiutiamo di umiliarci affermando che tu meriti obbedienza per la tua forza o che meriti rispetto per la tua ricchezza. (Tagore 2013, p. 27; corsivo nel testo)

Sembra poco, nulla più del giudizio impotente dell'oppresso che non ha gli strumenti per combattere l'oppressore, qualcosa di infinitamente meno efficace della lotta nonviolenta gandhiana. Ma è probabilmente una lettura superficiale. Torneremo sulla questione. Intanto chiediamoci: cosa spinge l'occidente alla violenza? Perché l'Europa porta guerra e distruzione ovunque?

Nella interpretazione di Tagore, ciò è una conseguenza del prevalere dell'elemento materiale su quello spirituale. L'occidente ha sviluppato la tecnica, e grazie alla tecnica ha acquisito un certo controllo sul mondo. Questo è potere, ed è un potere legittimo, che consente la realizzazione della nostra umanità. Ma il potere ha bisogno di essere controllato, e in occidente è venuto a mancare questo controllo. Il potere è diventato non un mezzo, ma un fine. La tecnica, da strumento di controllo sulla natura, è ormai al servizio del dominio sull'uomo. Le armi hanno consentito agli uomini occidentali di occupare territori, sottomettere popoli, sfruttare le loro materie prime e imporre i loro prodotti finiti. Tagore non cerca una relazione tra questa tendenza al dominio e l'identità religiosa occidentale, non accusa il cristianesimo di aver mandato missionari per affiancare i colonizzatori offrendo loro ragioni ideali, né vede nella tecnica, come faranno non pochi autori, una conseguenza della devitalizzazione della natura causata dall'affermazione del cristianesimo e del mandato biblico di dominare il mondo. Fa il contrario, anzi. Lega la tecnica al cristianesimo, ma in un modo che non comporta alcuna svalorizzazione del secondo. Quello che il cristianesimo ha gettato nella coscienza europea, si legge in un saggio del 1912, è lo spirito di sacrificio, la disponibilità ad aiutare gli altri anche a costo della propria sofferenza, rappresentata dal Cristo. "La religione europea è la religione dell'amore, della sofferenza,

che si esprime nella dedizione e ravvicina gli uomini”, scrive (Tagore 1986, p. 87). Questa religione dell’amore e della sofferenza non si esprime solo nei cristiani, ma è diventata l’ethos stesso dell’occidente, anche degli stessi atei e materialisti, ed ha dato vita a “quella forza immortale che si esprime in scienza e arti, letteratura, politica e commercio” (*Ibidem*). È una analisi non del tutto arbitraria, se ripensiamo alle ricerche di Weber sui rapporti tra capitalismo e calvinismo, ma che non risponde a una domanda inevitabile. Se questa è la radice di tutto ciò che costituisce la potenza dell’Europa, come si spiega la sua violenza? Come si spiega che si sia passati dal sacrificio di sé al sacrificio dell’altro? Quando questa energia positiva si è convertita in negativo? Tagore non ha una risposta. Si limita a considerare il prevalere, in Europa, dell’elemento materiale su quello spirituale, una sorta di ὕβρις che ha gettato l’Europa e il mondo intero nel caos. Ma è una interpretazione che gli permette anche di uscire dalla logica della contrapposizione. Se l’Europa ha smarrito, in qualche momento della sua storia, la sua traiettoria positiva, si tratta non di combatterla, ma di aiutarla a trovare sé stessa.

LA SCIENZA TRA MONDO MATERIALE E MONDO SPIRITUALE

Nell’ultimo passo citato abbiamo visto che la scienza è per lui una delle manifestazioni della “forza immortale” che è alla base della civiltà occidentale. La macchina è un male, ma non sono un male né la scienza né la tecnica in sé. La facile contrapposizione tra un sapere spirituale e un sapere materiale, considerato inferiore e trascurabile, non appartiene a Tagore, che è invece consapevole che non è possibile nemmeno la liberazione spirituale, senza quella liberazione dalla necessità fisica che è consentita dalla scienza. “Uno degli aspetti della cultura spirituale riguarda la liberazione dell’anima dall’oppressione dell’universo materiale. Queste sono le fondamenta della cultura e oggi sono affidate all’occidente” (Tagore 1986, p. 162). Fondamenta della cultura. Non una cosa secondaria, che potrebbe essere appresa dall’occidente ma di cui volendo si potrebbe fare anche a meno. Qualcosa di essenziale, di irrinunciabile, senza la quale la stessa spiritualità si corrompe. Nello stesso saggio, che è del ’21, stigmatizza la superstizione diffusa in India e il ricorso a pratiche magico-religiose per affrontare le malattie.

Ma che dire della scienza come forma di conoscenza? In alcuni momenti, Tagore sembra svalutarla. In *Personality*, testo che raccoglie le conferenze americane del 1916, la scienza è una forma inferiore di conoscenza, che non conduce al centro della realtà ed anzi può sviarci, poiché ci mostra le strutture impersonali del mondo, mentre la realtà profonda della realtà è personale. Quello della scienza è “il mondo del ragionamento”, ma l’uomo non è solo ragionamento; la scienza coglie il mondo finito con le sue leggi, ma non l’essere infinito che è dietro di esso e di cui quel mondo finito è espressione (Tagore 1993, pp. 27-28). È una tesi che appare superata una decina di anni dopo, al tempo delle conferenze di Oxford che confluiranno in *The Religion of Man*. Con maggiore consapevolezza, Tagore si accorge ora che la scienza può avere anche un significato mistico. Essa non ha a che fare con il mondo dell’apparenza e le sue leggi inferiori, ma al contrario squarcia il velo dell’apparenza e ci conduce al fondo della realtà; può essere considerata come “un misticismo esercitato nel dominio della conoscenza materiale” che “libera la nostra mente dalla schiavitù dei sensi conducendola alla libertà della ragione” (Tagore 1998, p. 155). Che si tratti di un misticismo limitato alla realtà materiale non deve trarre in inganno. La scienza, contraddicendo e trascendendo il senso comune, ci offre “una conoscenza di tipo mistico della materia” che non è solo materiale, ma che situa il nostro mondo “in un contesto di spiritualità” (*Ibidem*). È una intuizione interessantissima, che purtroppo non ha trovato un adeguato svolgimento in Tagore.

Come è noto, quello che è considerato il più grande scienziato del Novecento, Albert Einstein, parlava di una “religiosità cosmica”, priva di dogmi e non rappresentata da alcuna chiesa, che consiste nel considerare l’esistenza individuale come una prigioniera e nel vivere “nella piena conoscenza di tutto ciò che è, nella sua unità universale e nel suo senso profondo” (Einstein 1989, p. 25). Una religiosità che si accorda pienamente con la scienza, anzi è un impulso alla ricerca scientifica, mentre nella tradizione delle grandi religioni si avvicinano ad essa i marginali, gli eretici, i perseguitati da quella che Einstein chiama la religione-terrore. Tagore ed Einstein si incontrarono a Berlino nel luglio del 1930, quando lo scrittore indiano era reduce dal suo ciclo di conferenze ad Oxford. Il tema di questo periodo, come meglio vedremo, è quello dell’Uomo universale che costituisce Dio, nel quale il singolo essere umano deve trascendersi.

La conversazione con Einstein verte proprio sui rapporti tra l'individuo ed il cosmo. È lo scienziato ad esordire, ponendo la questione: "Lei crede che il Divino sia isolato dal mondo?". Non è difficile intuire le ragioni di questa domanda. La religione cosmica di cui parla Einstein consiste nel ritenere che il Divino sia il nostro stesso cosmo, qualcosa di non troppo lontano dal *Deus sive Natura* di Spinoza, che lo scienziato annovera tra i precursori della religione cosmica. Crede dunque Tagore in un Dio-Universo? "Non isolato. L'infinita personalità dell'Uomo comprende l'Universo", risponde il poeta (Tagore 1996, p.911). Questa è la differenza tra la religione scientifica di Einstein e la religione razionale di Tagore. Per il primo, l'essere umano è una parte infinitamente piccola dell'universo, che attraverso la conoscenza scientifica può giungere a percepirne la grandezza, la meraviglia, la straordinaria trascendenza, e per questa via superare la percezione individualistica dell'uomo comune. Tagore non può accettare questa irrilevanza; nella sua visione, che approfondiremo, l'uomo, anzi l'Uomo, non è un insignificante dettaglio del cosmo, né il cosmo può stare senza l'Uomo. Su due cose però lo scienziato ed il poeta concordano. La prima è che l'esperienza religiosa (scientifico-religiosa nel caso di Einstein) è un'esperienza di trascendimento del sé e dell'identità circoscritta; la seconda è che la scienza, lungi dall'esaurire il proprio compito nel dominio tecnico del mondo, può contribuire a questa esperienza e dunque ha un valore anche spirituale.

IL NAZIONALISMO

Tecnica e scienza sono gli strumenti grazie ai quali l'occidente ha acquisito il dominio sul mondo, ma non è saggio contrapporre ad esse una spiritualità disincarnata, e bisogna piuttosto imparare dall'occidente come migliorare le condizioni di vita e liberarsi dalla necessità materiale. Tuttavia la tecnica diventa devastante se messa al servizio di un aspetto della civiltà occidentale che Tagore rifiuta e denuncia con forza: il nazionalismo.

In una sua conferenza dal titolo *Nationalism in the West*, letta in Giappone e raccolta nel volume *Nationalism* (1917), dà questa definizione di nazione: "Una nazione, nel senso della unione politica ed economica di un popolo, è l'aspetto che una intera popolazione assume quando è

organizzata per uno scopo meccanico” (Tagore 2017). Il nazionalismo ha dunque poco a che fare con *Blut und Boden*, con le radici spirituali del popolo e quegli elementi ideali cui si sono richiamati in Europa i fascismi. Esso è invece, nella interpretazione di Tagore, una conseguenza della crescita dello Stato occidentale e dell’economia capitalistica, ossia di una organizzazione politica e di un sistema economico che non esprimono l’anima di un popolo, ma piuttosto si sovrappongono ad esso e lo svuotano di potere sostanziale. La contrapposizione tra società e Stato si trova già in un saggio del 1904. Una volta, scriveva, in India spettava al re dichiarare le guerre, difendere il paese e amministrare la giustizia, mentre la società si occupava di tutto il resto. La società era autonoma, non dipendeva dalle strutture politiche per le sue necessità, non aveva bisogno dell’organizzazione statale per le questioni riguardanti la vita quotidiana; essa funzionava secondo il principio del *dharma*, quel codice di doveri personali che faceva sì che ognuno desse il suo contributo all’insieme (e che, occorre osservare, aveva anche lo spiacevole risvolto di legare l’individuo ai suoi doveri di casta, condannandolo all’immobilità sociale). “Ora – scriveva – è il governo che deve provvedere all’acqua e alle buone condizioni sanitarie; e anche l’istruzione diventa un dono per il quale dobbiamo render grazie umilmente all’autorità” (Tagore 1986, p. 24). Nulla di più lontano dalla concezione fascista dello Stato come incarnazione della volontà del popolo e concretizzazione delle sue aspirazioni ideali, ma siamo lontani anche dalla visione socialdemocratica del Welfare State e dalla concezione biopolitica propria dello Stato moderno.

Tagore è consapevole di quella razionalizzazione (*Rationalisierung*) della vita individuale e collettiva studiata da Weber, che in occidente accompagna la formazione dello Stato moderno. Il potere statale diventa impersonale, funziona grazie ad un apparato di funzionari e finisce per assumere la fisionomia di una impresa (Weber 2001, p.61 segg.). Nella nazione l’economia di mercato capitalistica, la razionalizzazione e burocratizzazione della vita, l’esaltazione della scienza e della tecnica danno vita ad un mostro tanto potente quanto seducente, che travolge ogni alterità culturale, ogni forma di vita tradizionale non solo con la potenza del suo apparato militare, ma soprattutto con la suggestione delle sue produzioni culturali.

Nel corso del Novecento si fronteggeranno le democrazie ed i fascismi. La lettura di Tagore del nazionalismo occidentale, ossia la lettura di un colonizzato, consente di cogliere la radice comune di entrambi. Lo Stato-nazione occidentale è per sua natura violento, è spinto dai suoi interessi commerciali, dal suo dinamismo interno, dal suo impulso alla crescita economica, alla guerra, allo sfruttamento ed alla sottomissione degli altri popoli. Il delirio nazionalistico dei fascismi è solo un aspetto di un movimento più ampio, che sopravvive alla fine dei regimi totalitari e continua nei paesi cosiddetti democratici, che difendono i propri interessi economici mandando i loro eserciti in ogni angolo del mondo, condizionando i governi di paesi nei quali si trovano le materie prime di cui hanno bisogno, organizzando colpi di Stato, sostenendo dittatori o rovesciandoli quando non servono più con guerre sanguinose, che massacrano la popolazione civile con il pretesto di diffondere e difendere la democrazia su scala globale. È quel neo-nazionalismo che si esprime non nell'esaltazione della razza, di sangue e terra, ma nell'ideologia dello "stile di vita" occidentale, che va difeso da ogni minaccia esterna, reale o immaginaria; uno stile di vita per sostenere il quale è necessario depre-dare interi paesi.

Il delirio nazionalistico nega l'evidenza del legame che esiste tra i popoli e le culture. Spezza l'unità dell'umanità in atomi in contrapposizione tra di loro, e fa dell'altro popolo un nemico da combattere, o meglio ancora da rendere uguale a sé stesso. Se le cose stanno così, combattere il nazionalismo occidentale rivendicando la propria cultura, sia pure quella tradizionale, sia pure i valori della spiritualità contrapposti a quelli del materialismo, vuol dire cadere nella logica stessa del nazionalismo, ossia subire l'imposizione della cultura del colonizzatore. È questo il problema, non facile, al centro della discussione pubblica tra Tagore e Gandhi. Il poeta è stato un aperto sostenitore di Gandhi e della sua lotta nonviolenta per l'indipendenza; è stato lui, peraltro, a diffondere l'appellativo di Mahatma, che però Gandhi non amava molto, preferendo quello più umile di Bapu. Le divergenze emergono quando Gandhi dà inizio alla sua campagna di non-cooperazione, che comprendeva tra l'altro la distruzione dei tessuti inglesi e il ricorso al *charka*, l'antico arcolatoio, per l'autoproduzione dei tessuti, proposto come un vero e proprio dovere religioso.

Tagore torna in India nel '21 dopo essere stato in Europa e trova un fermento che lo inquieta. Il paese si è scosso e vuole togliersi di dosso il giogo inglese. Lo fa con lo strumento della nonviolenza – ed è una novità che stupirà l'occidente – ma per la sensibilità di Tagore c'è anche in essa qualche violenza. Tagore, scrive Romain Rolland, “aveva orrore del *no!*” (Rolland 1925, p. 104), soprattutto se questo no si esprimeva in modi che avevano qualcosa di fanatico, che mostravano l'azione di una massa persuasa da un leader e che erano guidati da idee che tendevano ad una pericolosa semplificazione. Una di queste parole era *swadeshi*, che nella sua formulazione più alta, dovuta al Mahatma, indicava l'autosufficienza economica, ma che in un *Gospel of Swadeshi* scritto da un discepolo, certo Kalelkar, e approvato dallo stesso Gandhi, portava ad indicazioni come: “Evitiamo l'intimità con quelli che hanno usi sociali differenti dai nostri. Non leghiamo la nostra vita a quella di uomini e di popoli, il cui ideale sia diverso dal nostro”. E ancora: “L'emancipazione dell'anima, dobbiamo cercarla per mezzo della nostra propria religione e della nostra propria cultura” (Rolland 1925, pp. 122-123). Difficile trovare parole che avrebbero potuto urtare di più la sensibilità di Tagore. Più ancora lo preoccupa il *charka*, uno strumento che era stato ormai abbandonato, e che Gandhi riscopre come simbolo dell'India rurale, di quel mondo capillare dei villaggi nel quale vedeva l'essenza stessa del paese. “Ci sono molti che affermano e qualcuno che crede che lo *Swaraj* [l'indipendenza] sarà raggiunto con il *charka*, ma non ho ancora incontrato nessuno che abbia un'idea chiara del processo” (*The Cult of the Charka*, 1925, in Tagore 1996, p. 545). Il ricorso ossessivo ad una pratica ultra-tradizionale, presentata come avente un significato religioso e la cui sensatezza per il fine che si propone è tutt'altro che accertabile, gli pare che riveli un doppio cedimento: all'irrazionale ed alla chiusura identitaria.

La critica al *charka* ci conduce alla ragione più profonda della divergenza tra due personalità che pure si dichiarano una stima non di facciata. Come osserva Bindu Puri, sia per Gandhi che per Tagore lo *swaraj* ha due aspetti: l'autogoverno ed il governo di sé come individui. Le due cose sono collegate: solo attraverso il governo di sé è possibile ottenere l'autogoverno e l'indipendenza. Ma è diverso il modo in cui i due concepiscono il *self-rule*. Per Gandhi esso ha un significato soprattutto morale, va inteso come *self-control*, governo delle passioni, mentre per Tagore lo

swaraj individuale è “freedom in the mind or a freedom to reason and judge for oneself rather than moral self-mastery” (Puri 2015, p. XXII). Anche per Tagore, come vedremo, il fine dell’esistenza è il trascendimento del sé, ma è un trascendimento che non implica alcun cedimento all’irrazionale, ed anzi si concilia pienamente con la tradizione del pensiero critico tanto occidentale quanto indiano².

Certo, è difficile accomunare sotto la stessa categoria di nazionalismo Mussolini, Hitler, Churchill e Gandhi. Fulvio Cesare Manara, che ha studiato la complessa questione del nazionalismo gandhiano, notava come esso avesse un carattere importante di ricostruzione sociale e comunitaria. In un testo del 1947 citato da Manara, indirizzato ad uno studente, Gandhi afferma: “Io ho in mente un nazionalismo nel senso di un amore infuocato per la nazione, inclusi i più poveri. E deve bruciare, come ha sempre fatto, il desiderio carnale e cose simili” (Manara 2006, p. 191). Questo “amore infuocato”, come è noto, si esprimeva in un programma che comprendeva il *charka* aborrito da Tagore, ma anche forme di impegno che il Poeta non poteva non apprezzare, come la lotta contro l’intoccabilità e l’attività per la ricostruzione sociale ed economica dei villaggi. La differenza è in quell’*infuocato* e nella idea, che appare bizzarra ad un occidentale ma che è assolutamente fondamentale in Gandhi, che la repressione del desiderio sessuale abbia a che fare con l’attività politica. La differenza è di stile: da un lato l’ascetismo di un leader i cui riferimenti sono la *Gita* e grandi santi popolari come Chaitanya, e che è preoccupato di non perdere il contatto con le masse incolte (pur proponendo riforme audaci), dall’altra un raffinatissimo intellettuale cui l’autonomia dell’India sta a cuore non meno della difesa del dialogo e dell’apertura al mondo (e dell’apertura mentale). Apertura che è dello stesso Gandhi, peraltro, che in una lettera del ’35, citata anch’essa da Manara, dichiara: “My nationalism includes the love of all the nations of the earth irrespective of creed” (Manara 2006, p. 187). E se un seguace non particolarmente brillante come Kalelkar interpretava lo *swadeshi* come chiusura identitaria, il più consapevole discepolo di Gandhi, Vinoba Bhave, ha elaborato l’idea di uno *Swaraj anarchico* o

2 Degli aspetti irrazionali del pensiero di Gandhi mi sono occupato nel mio *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica* (Vigilante 2009).

Ramraj che ricorda molto la rivendicazione dell'autonomia della società contro il governo statale che è di Tagore. Quando Vinoba afferma "La mia idea principale è che l'intero mondo dovrebbe liberarsi dal fardello dei governi. Questo non può avvenire finché dipendiamo dal governo per affrontare qualunque tipo di difficoltà" (Bhave 2008, p. 67), l'impressione è che in lui convergano tanto decenni di lotta nonviolenta del suo maestro quanto l'appassionata condanna del nazionalismo e dello Stato occidentale da parte del Poeta.

UNITÀ SPIRITUALE

Indicare la via d'uscita dal nazionalismo è il contributo che l'India può dare all'occidente. Può farlo, perché la sua storia è particolare: perché da gran tempo l'India è stata costretta dalla storia a fare i conti con la differenza, ed ha imparato a sviluppare un atteggiamento di apertura e di tolleranza. Tagore lo dice con chiarezza in una conferenza su *Nationalism in India* tenuta negli Stati Uniti nel 1916, nella quale non risparmia qualche durezza ai suoi ascoltatori. Gli chiedono del problema delle caste in India. Certo, c'è in India un problema legato alle caste: ma che dire del problema degli americani con i pellerossa e con i neri? "Avete usato metodi violenti per allontanarvi dalle altre razze, ma fino a quando non avrete risolto il problema qui in America, non avete diritto di contestare l'India" (Tagore 1917, pp. 118-119). E continua spiegando che nonostante le grandi difficoltà, "India has done something": adattare le razze ("make an adjustment of races"; oggi avrebbe detto "etnie"), riconoscere le differenze lì dove esistevano e cercare una base di unità. Per questa impresa l'India può indicare una via al mondo: "In finding the solution of our problem we shall have helped to solve the world problem as well" (Ivi, p. 119). Il mondo intero vive oggi quell'intreccio di culture che da sempre caratterizza l'India, anche grazie alla "scientific facility". Il mondo intero è diventato un solo paese, grazie alla semplicità dei contatti. Ma manca il senso di unità. "And we are content in India to suffer for such a great cause" (*Ibidem*). L'umanità si trova di fronte ad una scelta: seguire la via del nazionalismo, della competizione, della lotta contro l'altro per imporre la propria volontà, i propri interessi e i propri mercati, o la via della cooperazione.

Ma come giungere alla cooperazione? Come conquistare una visione etica dei rapporti tra popoli? Un passo necessario, ma insufficiente, è riconoscere che tutte le civiltà sono sempre miste, e che una civiltà è tanto più grande quanto più è aperta alla differenza e all'influenza delle altre culture. Ma questa constatazione intellettuale non è sufficiente. Occorre conquistare quella che Tagore nella conferenza sul nazionalismo in India chiama "vision of spiritual unity" (ivi, p. 121), e che è alla base del suo umanesimo.

Questa visione spirituale è l'essenza del messaggio che Tagore ha affidato al suo libro di maggior successo, al di là delle poesie: *Sādhanā*. Un piccolo capolavoro di equilibrio, di chiarezza e di profondità che nasce anch'esso da un ciclo di conferenze tenute in occidente (questa volta all'università di Harvard, tra il 1912 e il 1913). È bene leggerlo avendo sullo sfondo un'immagine che si trova in un saggio successivo (del '21) significativamente intitolato *The Union of Cultures*. Colui che sorveglia una piantagione di tè (*tea-garden-manager*), dice, ottiene senz'altro risultati migliori se applica con i lavoratori delle regole ferree. Ma mai applicherebbe le stesse regole in altri campi, ad esempio in quello dell'amicizia. L'occidente ha esteso all'intero universo il rapporto che il sorvegliante ha con i lavoratori della piantagione: ha un *tea-garden-manager outlook of universe* (Tagore 1996, p. 431). Questa ansia di possesso, di dominio, di controllo e di sfruttamento non conduce alla felicità. L'America gli fa pensare a Kuvera, il dio della ricchezza, più che a Lakshmi, la dea della prosperità (Ivi, p. 513). Tagore, come abbiamo visto, ha la massima considerazione per la radice cristiana dell'Europa, ma il pensiero filosofico non ha potuto fare a meno di interrogarsi sui legami tra la *Weltanschauung* ebraico-cristiana e il progressivo distacco dell'essere umano, unico essere divino con un destino ultraterreno, dal resto della natura. Quale che sia la causa, certo occorre cercare una via d'uscita. E va cercata in un nuovo senso di unità con la natura e con l'universo, una cosa non troppo lontana dalla religiosità cosmica di Einstein. È questo il messaggio di *Sādhanā*, e forse potremmo dire il messaggio di Tagore all'occidente.

CIVILTÀ DELLA FORESTA

Esiste un rapporto tra una civiltà e l'ambiente in cui si è sviluppata. La civiltà occidentale è nata in Grecia, tra le mura della polis, nelle piazze, nell'acropoli; quella ebraica e poi quella islamica risentono dell'assolutezza del deserto; quella indiana, per Tagore, è una civiltà che si è sviluppata nelle immense foreste che ricoprivano il continente. Ciò condusse l'uomo indiano in una direzione diversa rispetto a quello occidentale: a contatto con la vita, col suo nascere e morire, immerso letteralmente in essa, l'indiano non avvertiva quella separazione che conduce all'idea del dominio. "Il suo progetto non era quello di possedere ma quello di comprendere, d'ampliare la sua coscienza sviluppandosi col e nel suo ambiente" (Tagore 1988, p. 6). Questa civiltà della foresta, dunque, è una civiltà dell'unione con la vita, della comprensione del tutto, dell'apertura all'universo. Realizzare l'armonia tra il sé e l'universo è la massima aspirazione dell'indiano. Siamo nel '13, l'anno in cui Martin Heidegger consegue il dottorato. Difficile dire se abbia avuto modo di leggere, anche in seguito, il testo di Tagore. Come ha notato Kalyan Sen Gupta (2005, p. 65), "ci sono suggestive affinità tra la riflessione di Rabindranath sulla natura e sulla tecnologia e quella di Martin Heidegger". Per quanto l'analisi del filosofo di Messkirch sia più profonda, ma anche più oscura (e Tagore dal canto non si considera affatto un filosofo), i due procedono in una direzione in diversi punti parallela: analisi critica dell'occidente e della tecnica, un pensiero *della foresta*, la funzione rivelatrice del linguaggio e della poesia³. Ma se Heidegger è spinto dalla sua riflessione a porsi problematicamente verso la stessa tradizione filosofica occidentale, da cui proviene, Tagore può cercare la risposta alle sue domande nella tradizione filosofica e religiosa indiana, benché interpretata, come abbiamo visto, attraverso il filtro razionalistico di Ram Mohan Roy (ma anche con la passione del poeta).

L'India insegna che esiste una Trascendenza, un Essere Infinito, e che a nulla serve crederci o rendere culto. *L'Essere Infinito va realizzato*. Occorre cogliere l'unità sostanziale tra l'individuo e il Tutto, *diventare* il Tutto⁴.

3 Sulle affinità tra Heidegger e Tagore nella concezione dell'arte cfr. Sarin 2014.

4 "L'Occidente, quantunque abbia riconosciuto per suo Maestro colui che proclamò corag-

Tat tvam asi, “Questo sei tu”: il messaggio della *Chandogya Upanishad*. L’io può essere un muro o una finestra. È maya, ostacolo alla verità, quando si considera separato (e da questo senso di separazione nasce la brama di possesso e di dominio), “è *satya* [verità] invece quando riconosce la sua essenza nell’universale e nell’Infinito, nel Supremo Io, nel *Paramātman*” (ivi, p. 67). Infinito, Supremo Io, Supremo Unico, Verità, Dio e Tutto sono i termini che Tagore usa per indicare al suo pubblico occidentale questa Trascendenza. Ma è una traduzione o una semplificazione? Ciò che l’ascoltatore occidentale intende quando sente di Tutto, ha a che fare con ciò di cui parlano le *Upanishad*? E soprattutto vi ha a che fare la parola Dio? Tagore sembra non porsi il problema. Si presenta come un interprete, anzi un divulgatore in occidente del messaggio delle *Upanishad*, ma non scende nei dettagli, non analizza i testi, non fa opera di filologia, né di filosofia della religione. Vuole andare all’essenza, e l’essenza gli sembra essere l’atto del superamento dell’io: il trascendimento, più della esatta definizione della Trascendenza.

Come operare questo trascendimento? L’India indica diverse vie, la più importante delle quali è lo yoga. Lo stesso Gandhi, benché preferisca altri termini (*tapascharya*), ritiene che non sia possibile giungere a quella Verità che per lui è la stessa cosa di Dio, senza pratiche di autoriduzione, tra le quali include la castità, la povertà volontaria, il controllo del palato e la riduzione del cibo⁵. Alcuni tra i maggiori pensatori indiani del Novecento, come Vivekananda e Aurobindo, hanno compiuto lo sforzo di ripensare la tradizione dello yoga e di adattarla a persone che non hanno più la possibilità di seguire la via dell’asceti nella tranquillità della foresta. Tagore non è molto interessato allo yoga come *tecnologia del sé*, per usare un’espressione di Foucault (2011). “Yoga – scrive – is for the union with the all, which is not the sum total of things, but the truth which dwells in them and beyond them”. E aggiunge: “The truth

giosamente la sua unità col Padre, e che esortò i suoi seguaci a diventare perfetti come Dio, non s’è mai riconciliato con questa idea della nostra unità con l’Essere Infinito. Condanna come grande eresia ogni credenza che ammetta per l’uomo la possibilità di diventare Dio” (Tagore 1988, p. 117). È vero tanto per il cristianesimo quanto per l’Islam. Sia nell’una che nell’altra religione i mistici hanno proclamato l’unità con Dio (si pensi a Eckhart o Porete per il cristianesimo e ad a-Hallaj per l’Islam), ma a rischio della propria vita.

5 Su questo aspetto del pensiero e della personalità di Gandhi rinvio ancora al mio *Il Dio di Gandhi*.

that is infinite dwells in the ideal of unity, which we find in the deeper relatedness of all things in this world. This truth of relation is not in space, it can only be realized in one's own spirit, because it lies in the spirit of things" (Tagore 1996, p. 81). Più che alle tecniche di controllo dei sensi, del piacere, della volontà, affida il trascendimento dell'io da un lato alla considerazione della legame che esiste tra tutte le cose (un legame che può essere approfondito grazie alla conoscenza della struttura della materia, rafforzando quel legame tra spiritualità e scienza di cui s'è detto), dall'altro alla possibilità di coltivare in sé questa idea di unità che trascende l'io. In *Sādhanā* Tagore si affretta a precisare inoltre che questo trascendimento di sé non ha nulla di quietistico. L'unione si realizza attraverso la via dell'arte e della bellezza – e Tagore ritiene che la forma espressiva che esprime in modo più puro la bellezza sia la musica (Tagore 1988, p. 108) -, attraverso la via dell'amore e della gioia, ma c'è anche una via del lavoro. Se l'occidente si slancia nell'azione in modo anche eccessivo (con quell'agire che Capitini definiva *impersuasos*, un "misticismo dell'azione" che infine conduce la civiltà ad una "infinita stanchezza")⁶, l'India tende all'interiorità, a condannare l'azione come inferiore, compromessa con il mondo materiale, impura, contaminante. È la concezione del *kharma*, i semi che ogni nostra azione lascia e che col tempo danno germogli e frutti, che ci legano all'infinito alla dolorosa condizione fenomenica. Ma nella tradizione indiana c'è anche altro. Nel terzo canto della *Bhagavad-Gita* Krishna indica al guerriero Arjuna la via per conciliare azione e contemplazione, impegno e asceti: il *karma yoga*. L'azione diviene pura se viene compiuta non con finalità egoistiche, non per giungere a qualche risultato, ma in spirito disinteressato. Si è liberi dai frutti dell'azione se si agisce senza badare all'esito dell'azione, con la mente assorta in Dio. Questo testo, che è fondamentale per Gandhi ed offre indubbiamente un sentiero importante per ripensare il rapporto tra azione e contemplazione, non sembra essere tra le fonti di ispirazione di Tagore, che anche in *Sādhanā* ragiona partendo dalle *Upanishad*, ma anche risalendo ai *Veda*. "Qualunque opera tu compia, consacrala a *Brahmā*", cita dal *Sāma Veda* (Tagore 1988, p. 98). È un errore credere che si possa sfuggire al mondo materiale per rifugiarsi in quello spiri-

6 *Saggio sul soggetto della storia*, 1947, in Capitini 1994, p. 221.

tuale. La realtà materiale è fatta di freni, di limiti, di condizionamenti, di leggi, ma soltanto attraverso di essi l'anima può conquistare la vera libertà. Brahmā è gioia, ed una gioia non chiusa in sé, ma che si manifesta nella natura, attraverso la creazione, attraverso il fare. L'uomo è chiamato ad una simile azione, che nasce dalla gioia e che realizza la bellezza. Tagore chiude le sue conferenze ad Harvard con una immagine che doveva risultare fortemente suggestiva, e che per molti versi è ancora tale: quella dell'uomo collaboratore di Dio, impegnato attraverso il lavoro a realizzare la bellezza sulla terra.

UMANESIMO E RELIGIONE DELL'UOMO

È qui che i sentieri di Heidegger e di Tagore, che procedono paralleli per qualche tratto, si allontanano. Il filosofo tedesco giungerà ad una aperta polemica con l'umanesimo, considerato espressione della metafisica occidentale e dunque viziato dal suo "oblio dell'essere" (Heidegger 1995), mentre Tagore svilupperà sempre più gli aspetti umanistici del suo pensiero, fino a giungere ad una vera e propria religione dell'Uomo. Aspetti di questo umanesimo sono la denuncia delle tendenze disumanizzanti della civiltà dominante (tecnica, meccanizzazione, ossessione per il denaro ed il potere), l'enfasi sulla importanza del dialogo e della comprensione tra culture, il senso della gioia (che ha importanza centrale in Tagore⁷) e dell'amore, il lavoro fattivo nel mondo senza però fare del mondo un oggetto. È un umanesimo particolare, sia perché transculturale (ma una certa apertura alle culture altre è propria di qualsiasi forma di umanesimo) sia soprattutto per il suo carattere transpersonale. Pur nelle sue diverse formulazioni, l'umanesimo occidentale mira allo sviluppo di tutte le possibilità e potenzialità umane, della creatività, delle relazioni, della libertà. Il suo ideale è un essere umano sicuro di sé, curioso, in grado di trascendere i propri limiti per realizzarsi in modo sempre più pieno. Nelle forme di umanesimo religioso (ad esempio in Maritain e in Mounier), questa pienezza comprende anche il rapporto con Dio, ma è un rapporto nel quale l'umano resta distinto dal Divino:

7 Un aspetto del suo pensiero evidenziato soprattutto da Kumkum Bhattacharya (2014, p. 94 e passim).

un rapporto tra un io e un Tu. Da indiano, Tagore considera invece la costituzione di un soggetto padrone di sé soltanto come una parte del percorso. Il compimento è invece il trascendimento di sé, il superamento dell'ego. È il tema mistico che attraversa tutta la storia indiana, pur nella diversità religiosa. Realizzazione e trascendimento del sé vanno di pari passo. Anche nel buddhismo, che come il jainismo è una religione a carattere ateistico, il *nibbana* viene raggiunto grazie alla consapevolezza del carattere insostanziale dell'ego (ma nella prospettiva buddhista è insostanziale anche quello che Tagore chiama Tutto: nel buddhismo mahayana diventa centrale il concetto di *Śūnyatā*, vuoto).

La particolarità di Tagore è la naturalezza con cui questa finalità transpersonale si concilia con una visione umanistica dell'essere umano. È questo un altro punto di profonda differenza tra Tagore e Gandhi. Come accennato, per Gandhi la visione del Dio-Verità è possibile solo attraverso pratiche di riduzione, come la castità o il controllo del palato. La materialità, con le sue energie (prima fra tutte quelle sessuali) dev'essere piegata e ricondotta a qualcosa di superiore. Si introduce così un dualismo che diventa motivo di un conflitto interiore che ha anche i suoi momenti drammatici. Per Tagore i molteplici aspetti dell'essere umano vanno armonizzati tra di loro, perseguendo un ideale di equilibrio e di moderazione, senza eccessi ascetici. C'è uno slancio verso l'alto, reso possibile dall'intuizione artistica, dalla creazione, dall'amore e dalla gioia, che rende inutile soffermarsi a reprimere, dominare, controllare le energie materiali.

Ma slancio verso dove? Cos'è l'altro, l'oltre dell'io? Tagore, abbiamo visto, lo chiama Tutto o Essere Infinito. Ma in *Sādhanā* accenna anche di sfuggita ad un trascendimento di sé per la patria: “La felicità duratura dell'uomo non è nell'arrivare al possesso di alcuna cosa, ma nel cedere tutto se stesso a ciò che è più grande di lui, ad alcune idee che sono più grandi della vita individuale: la patria, l'umanità, Dio” (Tagore 1988, p. 115). E sorprende che il Poeta metta sullo stesso piano tre cose così diverse. Cedere sé stessi alla patria è esattamente quello che richiede quel nazionalismo che ha combattuto per tutta la vita: in Italia esisteva perfino una *mistica fascista*, centrata sulla identificazione dell'italiano con il Duce, incarnazione stessa della nazione. È evidente che la questione di quali sono le “cose più grandi della vita individua-

le”, dell’oltre da attingere attraverso il trascendimento di sé, è centrale, e fa la differenza tra un atto spirituale (il più spirituale degli atti) e la riduzione dell’umano a massa.

Durante le conferenze statunitensi del 1916, poi raccolte nel volume *Personality*, Tagore torna sul tema di quello che ora, con un linguaggio più scopertamente religioso, chiama “sacrificio di sé”, “morte che porta a una vita più grande” (Tagore 2013, p. 51), ma soprattutto insiste sul carattere personale del Divino. Nella visione religiosa hinduista, Dio può presentarsi sia nella forma personale che in quella impersonale (nella stessa *Bhagavad-Gita* Krishna presenta ad Arjuna sia il suo aspetto antropomorfo che la sua terribile forma universale), può essere un Dio-Persona cui legarsi attraverso pratiche devozionali (*bhakti*) che il Brahman impersonale e neutro. Nelle conferenze del 1916 Tagore insiste sul carattere personale non solo di Dio, ma di tutta la creazione. “Il grido dell’uomo come individuo è volto a conoscere la Persona Suprema. Dal principio della sua storia l’uomo sente il carattere personale di tutta la creazione [...]” (Tagore 1993, p. 39). È, di conseguenza, anche l’opera nella quale Tagore è più polemico verso la scienza occidentale. Perché se si parla di conoscenza della realtà e della verità, la scienza è una via, e può essere una via anche se si tratta di trascendere l’ego, perché la scienza mostra un universo che trascende infinitamente non solo l’individuo, ma anche la stessa umanità; poco o male invece la scienza si accorda con la concezione di un universo personale creato da un Dio-Persona.

Ma nemmeno questa concezione della Persona Suprema soddisfa Tagore. Per l’India, abbiamo visto, l’essere umano deve *realizzare* il Divino, cogliere la sua unità con Lui/Esso. Ma se esiste una unità tra umano e Divino, il Divino non sarà, appunto, l’umano? Nella ultima formulazione del suo pensiero il Poeta giunge appunto a questa conclusione: *Dio è l’Uomo*. La religione dell’Uomo, esposta in un ciclo di conferenze tenute ad Oxford nel 1930, rappresenta per ammissione dello stesso Tagore il punto d’arrivo e l’esito ultimo della sua riflessione. Nella prefazione a *The Religion of Man* Tagore si spinge fino a dichiarare: “Questo libro svela la mia vita da un punto di vista cruciale” (Tagore 1998, p. 11). La circostanza che le idee siano state presentate pubblicamente in occidente non appare irrilevante. La religione dell’Uomo

vuole essere anche il tentativo più generoso di giungere alla sintesi tra gli ideali religiosi indiani e l'umanesimo occidentale.

Alla domanda sull'*oltre* in favore del quale l'uomo deve trascendere sé stesso, alla fine del suo percorso Tagore risponde: in favore dell'uomo stesso. Ma non dell'uomo singolo, fenomenico, bensì dell'Uomo Eterno, dell'essenza spirituale che raccoglie tutti gli esseri viventi. Se la mitologia ebraico-cristiana pensa la divinità dell'uomo, compromessa dal peccato, in un'ottica creazionista, Tagore si appropria delle stesse immagini della *Genesi* dandone una interpretazione evoluzionistica. Quello che chiama Spirito della Vita si è mosso per milioni di anni verso la sua realizzazione ultima nell'uomo. Dopo essersi espresso creativamente nel mondo naturale, compie il suo peccato d'origine, mangia i frutti dell'Albero della Conoscenza e introduce nel mondo l'elemento mentale e spirituale. Nella pagina di Tagore, nella quale l'arte del narratore fa aggio sulla speculazione filosofica, l'apparire dell'uomo ha qualcosa di prometeico, è un atto di sfida alla sua stessa natura. Essere fisicamente fragile, l'uomo inventa sé stesso attraverso la tecnica, costruisce utensili con i quali riesce ad affrontare le insidie della natura, afferma il suo potere sulle altre creature. Ora è lui il protagonista sulla scena. Verso di lui procedeva fin dall'inizio l'evoluzione, e ora che lui è comparso, allo Spirito della Vita non resta che farsi da parte. "Mentre in precedenza la sua incessante richiesta era stata quella di ricevere, adesso finalmente è venuto il suo turno di dare. Il suo Dio, di cui era solito invocare il soccorso, ora sta, Lui medesimo, alla sua porta, e chiede i suoi doni" (Tagore 1998, p. 36). Può essere rivelatrice una lettura parallela di questo mito di Tagore e di quello cabalistico di Yitzchaq Luria, reinterpretato da Hans Jonas. Tagore parla tra le due guerre, Jonas negli anni Ottanta. La domanda da cui parte il filosofo ebreo ha a che fare con Auschwitz. Perché Dio lo ha permesso? Perché ha permesso che degli innocenti morissero ad Auschwitz? Perché non è intervenuto? Jonas risponde riprendendo il mito dello *Tzimtzum* di Luria: nella creazione l'En-Sof si è contratto, ridotto, autolimitato, per far spazio all'altro da sé. La creazione appare come una caduta per Dio stesso. La risposta alla domanda su Auschwitz è che Dio non ha potuto aiutare perché era impotente, indebolito dall'atto della creazione. Posto di fronte alla scelta tra un Dio potente ma non buono (perché altrimenti non sarebbe intervenuto?) e un Dio buono ma impo-

tente, Jonas sceglie quest'ultima via. Come in Tagore, Dio lascia il suo posto all'uomo. Ma questo passaggio di testimone nel filosofo ebreo non ha nulla di trionfale. È vero che Auschwitz interpella Dio, ma non è meno vero che interpella l'uomo. Dio non è intervenuto per salvare le vittime, ma a metterle nei forni crematori sono stati gli uomini. Dio si affida all'uomo. Non può dare più nulla, tocca all'uomo dare. "E l'uomo può dare, – scrive Jonas – se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire dell'uomo" (Jonas 1993, p. 39). Se Tagore esalta l'Uomo-Dio, Jonas evoca l'immagine ebraica dei trentasei giusti, coloro che con la loro presenza nascosta impediscono nel mondo il male prevalga del tutto.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, dopo Auschwitz, dopo l'atomica, dopo i genocidi in Africa, e mentre il mondo è sconvolto da conflitti per l'accesso alle materie prime, il mito sofferto di Jonas appare più plausibile di quello di Tagore, la cui visione sembra viziata da un antropocentrismo e da un ottimismo che già negli anni Trenta era fuori tempo. Sono gli anni in cui in Germania *Essere e Tempo* di Heidegger inaugura la stagione dell'esistenzialismo e Freud pubblica *Das Unbehagen in der Kultur*. Si può dire da questo punto di vista che Tagore accetta un'idea occidentale nel momento in cui essa va in crisi in occidente. Come ha colto Albert Schweitzer, Tagore tenta ancora una fondazione metafisica dell'etica, cerca di dare sostegno, giustificazione, ragione all'azione umana legandola ad una radice etico-ontologica, ad un essere trascendente che incarna i valori etici (Schweitzer 1997, pp. 149 segg.); un essere che, nel suo esito ultimo, viene ad identificarsi con l'essenza stessa dell'uomo, che viene posta al centro dell'universo proprio mentre lo sviluppo delle conoscenze scientifiche mostrano la straordinaria complessità del nostro universo e l'impossibilità di pensarlo con le categorie ordinarie di spazio e tempo.

Si potrebbe obiettare, e con qualche ragione, che questo giudizio è ancora etnocentrico. Si usa lo sviluppo del pensiero occidentale come metro in base al quale giudicare un pensiero nato in un terreno differente. È chiaro che non c'è grande apertura interculturale nell'apprezzare una filosofia non occidentale nella misura in cui incontra la linea di sviluppo del pensiero europeo ed occidentale. Ci si può anche interrogare, però,

sulla coerenza di questa religione dell'Uomo con gli altri punti centrali della visione di Tagore, come il rifiuto del nazionalismo e l'apprezzamento della natura.

Cominciamo da questo secondo punto. Il Novecento ha visto l'emergere, in seguito alla crisi ecologica, di nuovi interrogativi morali legati agli esseri non umani ed all'ambiente. Hanno gli animali diritti? Dobbiamo rispettare in qualche forma anche la vita non umana, o solo la vita umana ha valore? Il nostro atteggiamento nei confronti della natura è giusto o sbagliato? Quale visione del mondo ci ha condotti alla crisi ecologica? Possiamo affrontare la crisi ecologica con la stessa *Weltanschauung* che l'ha prodotta? E quale *Weltanschauung* l'ha prodotta?

Si tratta di domande che ancora caratterizzano il dibattito filosofico in campo bioetico e nell'etica ambientale. Con diverse interpretazioni e soluzioni. Una linea interpretativa associa la crisi ecologia all'antropocentrismo occidentale, che a sua volta molto deve alla visione ebraico-cristiana dell'uomo come essere spirituale separato dalla natura, che ha ricevuto da Dio il mandato di dominarla (Genesi 1, 28). La soluzione risiederebbe, allora, nell'apertura ad una diversa visione culturale, per la quale il contributo dell'oriente risulta prezioso. È una posizione che si ritrova in occidente già a fine Settecento, ad esempio in un autore come John Oswald, giacobino scozzese morto combattendo nella Rivoluzione francese. Nel suo *The Cry of Nature* Oswald, fautore del vegetarianesimo, denuncia l'insensibilità occidentale nei confronti del mondo animale e della sua sofferenza, contrapponendo invece la superiore saggezza etica del *merciful Hindoo*, che "diffondendo su ogni ordine di vita il suo affetto, vede in ogni creatura un congiunto: si rallegra del benessere di ogni animale ed ha compassione per la sua sofferenza, dal momento che crede, ed è convinto, che l'essenza di tutte le creature sia la stessa, e che una sola prima causa eterna sia padre di tutti noi" (Oswald 1791, pp. 5-6). Sfuggono ad Oswald, che ha la conoscenza della filosofia e della religione indiana che poteva avere un occidentale a fine Settecento, le contraddizioni della civiltà indiana riguardo al trattamento dei viventi non umani, ma è vero che dall'India ci giunge l'idea di *ahimsa*, ossia la concezione, quasi sconosciuta in occidente, del rifiuto della violenza esteso anche oltre la specie umana.

L'impressione è che Tagore, invece di offrire da indiano questo contributo importante alla ricerca mondiale di una nuova etica, faccia un passo

indietro facendo sua la visione antropocentrica occidentale. “Lasciate che professi la mia fede col dire che questo mondo, consistente in quelli che chiamiamo oggetti animati e inanimati, ha trovato nell’uomo il proprio culmine, la propria migliore espressione” (Tagore 1998, p. 84). Questa visione teleologica inevitabilmente getta un solco tra l’essere umano e gli altri viventi e soprattutto – ed è singolare che a Tagore sfugga – costituisce la premessa di quel dominio tecnico sulla natura che si converte poi in dominio tecnico sull’uomo.

Anche più profonda è la contraddizione con il nazionalismo. Apparentemente è il contrario. Pensare una sola umanità, affermare una religione che fa dell’Uomo il dio da adorare e indica al singolo la via dell’amore per ogni altro essere umano non è il modo più sicuro per uscire dai nazionalismi? Si tratta, in realtà, di quella che potremmo chiamare *mistica del corpo sociale*, che è cosa non troppo diversa da quella identificazione con la massa, con il popolo, con il corpo politico-sociale che è richiesta dai fascismi. Il trascendimento dell’io è richiesto anche dai sistemi politici totalitari. E perché, del resto, un popolo non dovrebbe pensare di avere il compito di costituire questa unità umana come corpo politico? Colpisce molto, considerando il periodo storico, quello che Tagore scrive di Roma.

Personalmente ho avuto occasione di visitare le rovine dell’antica Roma, la cui visita non può non far riflettere. Esse non provano forse che nella visione di un grande Impero Romano si realizzò l’immaginazione creatrice di tutto un popolo, rivelando la propria trascendentale umanità? Si trattò dell’idea di un Impero non come semplice sfogo dell’occulta pressione del sovrappopolamento, o come occasione d’apertura di mercati commerciali in vista del profitto, ma quale rappresentazione concreta e maestosa della personalità romana, e cioè del sogno, sognato dall’anima stessa del popolo, di una creazione mondiale, degna di essere dimora dell’Uomo archetipico. (Tagore 1998, p. 50)

Tagore era stato in Italia una prima volta nel gennaio del 1925, quando aveva incontrato privatamente l’orientalista Carlo Formichi. Lo stesso Formichi venne mandato a Śantiniketan con un dono per il Poeta, una ampia biblioteca di classici italiani per la biblioteca della scuola, e l’invito ufficiale di Mussolini a visitare l’Italia. Come è facile intuire, il piano di Mussolini era quello di usare la visita per aumentare il suo prestigio internazionale. Diversi amici misero in guardia Tagore, che però accettò

l'invito e partì. Visitò l'Italia dal 30 maggio al 22 giugno del 1926. Ed accadde quello che era prevedibile. La squisita accoglienza ricevuta ben dispose il poeta verso il paese, e inevitabilmente anche verso il suo regime politico; l'ignoranza dell'italiano e delle faccende italiane fecero il resto. Forzando alcune dichiarazioni ed enfatizzandone altre, i giornali di regime presentarono Tagore come un aperto sostenitore del fascismo, suscitando indignazione in tutto il mondo intellettuale europeo. Vero è che il poeta chiese ed ottenne di incontrare Benedetto Croce, ma le circostanze della visita concessero poco più di uno scambio di convenevoli⁸.

Compresa la situazione solo quando, proseguendo il viaggio in Svizzera e in Austria, ebbe modo di incontrare Romain Rolland e l'esule socialista Giuseppe Emanuele Modigliani, che gli aprirono gli occhi sul fascismo, parlandogli anche del delitto Matteotti. Nell'incontro con Romain Rolland emerge la narrazione che lo aveva accompagnato nel suo viaggio. L'Italia era caduta nell'indisciplina e nel disordine, era diventata "a land of lunatics", e Mussolini era l'uomo forte che aveva ripristinato l'ordine e la legge, salvando il popolo italiano da sé stesso. Roland conferma il giudizio sul popolo italiano, volubile e indisciplinato, e profetizza che Mussolini resterà al potere fino a quando potrà mostrarsi forte. Governa un popolo istintivo eccitandone le ambizioni patriottiche e spingendolo contro gli altri popoli. Egli, conclude Rolland – che mette al corrente Tagore delle persecuzioni subite dagli oppositori, compreso Gaetano Salvemini – è senza dubbio "la minaccia più grande per l'intera Europa" (Tagore 1996, p. 897). Il Poeta prende pubblicamente posizione contro il fascismo solo con una lettera al missionario cristiano (molto vicino a Gandhi) C. F. Andrews pubblicata dal "Manchester Guardian" il 20 luglio, con il titolo eloquente *Against Fascism*. "Spero vivamente, scrive, che questo movimento non sia in armonia con la vera natura dell'Italia, e sia solo una momentanea eruzione della sua vita superficiale" (Tagore 1996, p. 991).

Considerati questi precedenti, risulta sorprendente e quasi incomprensibile il giudizio successivo sull'Impero Romano. Nella sua ignoranza delle

8 Tra le altre (poche) cose, Croce afferma che lo spirito italiano è una sintesi della chiarezza analitica dei francesi e della tendenza alla visione d'insieme dei tedeschi. E Tagore: "Se è così, allora il suo paese è il posto adatto per una sintesi della scienze occidentale con la filosofia orientale" (Tagore 1996, p. 889).

cose italiane, non è da escludere che Tagore ignorasse anche l'uso politico della storia romana da parte del fascismo; ma la sua idea di un Impero – che è sempre il risultato di una sopraffazione – quale via per la realizzazione di un ideale umano appare superficiale, rozza, pericolosa pur prescindendo dal momento storico in cui è presentata.

E se questi sono gli inquietanti risvolti politici, un'ultima considerazione riguarda l'etica. L'idea di un Uomo Eterno, la divinizzazione dell'Umanità, l'amore per questa realtà trascendente, possono accordarsi con l'indifferenza per il singolo, per questa-persona-qui, che incontro con la sua richiesta di riconoscimento. Su questo punto mi sembrano ancora attualissime e insuperate le analisi di Stirner ne *L'Unico*. “I rapporti che si richiamano a un'essenza o a un essere sono rapporti con fantasmi, non con qualcosa di reale”, scriveva (Stirner 1999, p. 303). L'amore diventa un comandamento, ma è un comandamento che non riguarda il singolo, l'uomo e la donna concreti, ma appunto questa essenza astratta. C'è una sorta di espropriazione: l'amore, che è una cosa concretissima, è ora una proprietà dell'essenza astratta dell'uomo, ed io sono chiamato ad amare per via della partecipazione a questa essenza. L'Uomo Eterno in realtà non esiste. È una idealizzazione che poco ha a che fare con gli esseri umani concreti, con i loro impulsi, i loro egoismi, le loro piccole o grandi cattiverie, che convivono dolorosamente anche in uomini e donne grandissimi con gli slanci ideali, l'impegno disinteressato e la capacità di amare il prossimo. Più sarà idealizzato l'Uomo, più sarà lo sdegno verso l'uomo e la donna concreti che non adeguano quell'ideale. Li si accuserà di non avere umanità, di essere indegni dell'essenza divina di cui sono parte. Come ogni divinità, l'Uomo Eterno può mostrare il suo volto crudele ed esigere sacrifici ed autodafè.

L'INCASTRO DISALIANANTE

L'aspetto più importante dell'umanesimo di Tagore – tanto urgente quanto controverso come ogni umanesimo – è il suo carattere *transculturale*. Uso questo aggettivo, invece dell'aggettivo *interculturale*, certo più diffuso, perché meglio restituisce l'idea dell'*attraversamento*, che è qualcosa di più del semplice dialogo o confronto tra culture. Per Tagore l'occidente ha bisogno dell'oriente e l'oriente ha bisogno dell'occidente.

Abbiamo già visto cosa ciò in concreto significhi. L'occidente può e deve imparare dall'India il valore della spiritualità, l'importanza di ricercare un senso della vita oltre il possesso delle cose, la via del trascendimento di sé che diventa gioia ed amore; l'India può e deve imparare dall'occidente che non c'è vera libertà se non ci si affranca dalla schiavitù del bisogno materiale. Mi sembra che una immagine che può esprimere la convinzione di Tagore sia quella dell'*incaastro disalienante*. Dal suo punto di vista, l'oriente e l'occidente sono due pezzi di un incaastro, due metà di una sfera che dev'essere ricostituita. Presa per sé, ogni metà cade in qualche forma di alienazione: l'occidente si aliena nella materia, l'oriente nello spirito. Non è possibile tuttavia ricostituire l'unità, senza operare sulle singole parti, senza introdurre modifiche e cambiamenti. È questa l'azione della critica. *La considerazione dell'altro mi consente di sottoporre a revisione critica la mia cultura ed il progetto di civiltà cui appartengo; al tempo stesso, però, il mio sguardo sottopone a critica l'altro ed il suo progetto di civiltà. In questo modo è possibile un attraversamento dei due progetti di civiltà.* L'unione è qualcosa di più della somma delle singole parti. Il risultato dell'*incaastro disalienante* è un terzo progetto di civiltà, arricchito dalla critica incrociata delle singole civiltà.

Certo, gli esiti effettivi del lavoro culturale di Tagore mostrano diversi limiti, anche perché la scena è più complessa: c'è l'occidente, c'è l'oriente, ma c'è anche il sud, o per meglio dire ci sono i diversi sud del mondo; c'è l'Africa, c'è l'America Latina, c'è la visione del mondo musulmano. Tuttavia il pensiero di Tagore – che non è né pretende di essere considerato un filosofo (e tuttavia Nussbaum lo definisce “an impressive philosopher”⁹) – mi sembra un esempio tutt'altro che ingenuo di quella “trasformazione interculturale della filosofia” di cui parla Raul Fernet-Betancourt. Il filosofo cubano considera urgente questa trasformazione soprattutto nell'ottica di una dialettica culturale tra il nord capitalistico ed il sud oppresso del mondo, a partire da una “scelta etica universalizzabile, che è la scelta a favore degli oppressi in tutti gli universi culturali” (Fernet-Betancourt 2006, p. 84), mentre in Tagore è in primo piano soprattutto il problema dell'alienazione dell'uomo contemporaneo, o meglio del carattere alienante del progetto di civiltà capitalistico del mondo

9 Nussbaum 2010, p. 68.

occidentale. Si potrebbe dire che per Tagore oppressa è l'umanità nel suo insieme, e forse i più oppressi sono gli stessi oppressori.

“Tutte le civiltà sono prodotti misti. Solo la barbarie è semplice, monadica e non mescolata”, afferma Tagore (1996, p. 359). Raul Fornet-Betancourt esprime in modo più analitico e filosoficamente consapevole la stessa idea, identificando e distinguendo le “dinamiche alienanti” nelle quali le culture cadono quando si chiudono al dialogo con le altre culture: l'etnocentrismo, il tradizionalismo, il culturalismo (trascurare il legame tra le espressioni culturali e le loro basi materiali), l'elitarismo (le tendenze a identificare la cultura con alcune sue forme, come quella scritta, escludendone altre, come la cultura orale), l'istituzionalismo (privilegiare alcune istituzioni come depositarie della cultura), il “folclorismo” (“che favorisce l'inerzia all'interno delle culture, cioè, il ruolo tranquillizzante, alleviante e normalizzante delle culture”), il “coerentismo” (“che spinge le culture ad esigere dai propri membri un'identità coerente che esprima in modo univoco una chiara confessione di appartenenza culturale”), il totalitarismo (la pretesa di avere le risposte definitive alle domande umane), il modernismo (che afferma la necessità di accettare i modelli di sviluppo capitalistici occidentali), il mercantilismo (la cultura che, in un'ottica mercantilistica, si fa essa stessa impresa commerciale), il civilismo (“che costringe le culture dell'umanità a sottomettersi ai processi di secolarizzazione che non hanno senso nelle loro dinamiche di sviluppo”), l'armamentismo (la reazione alla globalizzazione neoliberale che porta a usare le tradizioni come arma di difesa) (Fornet-Betancourt 2006, pp. 43-47).

Adottando programmaticamente un'ottica transculturale, Tagore ha indicato una via per sfuggire a queste alienazioni, la cui azione è ben evidente anche nell'India di oggi. La *prospettiva dell'incastro* gli consente di evitare il totalitarismo, ma anche il modernismo, il civilismo e l'armamentismo. L'India ha le risposte a molte domande fondamentali dell'umanità, ma non sono le uniche risposte possibili, e ci sono altre domande. L'umanità ha bisogno di confrontare le risposte e le domande. Tagore affronta la questione interculturale negli stessi termini in cui viene affrontata – in cui *va* affrontata – oggi. Non si tratta (solo) di interrogarsi sulla possibilità che culture diverse si incontrino e dialoghino, su ciò che una può dare all'altra, sulle vie da percorrere per superare il con-

flitto. Si tratta, in primo luogo, di porre in discussione una cultura che a partire dall'ottocento è diventata dominante a livello globale: la cultura tecno-scientifica che accompagna, fonda e giustifica il capitalismo. Una visione del mondo particolarmente aggressiva, che popoli come quello indiano hanno conosciuto attraverso la colonizzazione per così dire tradizionale, e che dopo il crollo dei grandi regimi comunisti si presenta come un orizzonte privo di alternative. Quello che Fornet-Betancourt chiama *modernismo*, l'imposizione su scala globale del modello di sviluppo capitalistico, rappresenta una visione che, benché i suoi sostenitori non ne siano consapevoli, ha tutti i caratteri del fondamentalismo, nella misura in cui non accetta di essere messo in discussione e rifiuta qualsiasi concezione del mondo alternativa. Benché i dati dimostrino in modo preoccupante l'insostenibilità anche ambientale del modello di sviluppo capitalistico, benché sia sempre più evidente che lo stile di vita dei paesi industrializzati non è realmente proponibile a tutta l'umanità, ma costituisce una possibilità reale solo per una piccola parte di essa, e richiede lo sfruttamento dell'umanità che resta tagliata fuori, benché sia facile constatare che il benessere del mondo capitalistico, come già constatato da Tagore, ha poco a che fare con la felicità, e può anzi comportare la più profonda delle infelicità, il modello consumistico-capitalistico continua a proporsi come la più alta conquista dell'umanità. A rafforzare la convinzione che il capitalismo rappresenti l'unico progetto di civiltà valido è stato il crollo dei regimi comunisti, che hanno rappresentato l'unico progetto alternativo, l'unica possibile via d'uscita dal capitalismo per milioni di occidentali consapevoli dei limiti e delle storture del loro sistema economico-sociale. La fine del comunismo riporta in primo piano la via di chi, come Tagore, non oppone all'occidente capitalista un progetto alternativo di civiltà già compiuto, ma indica la via di un ripensamento dialogico dei rispettivi modelli di civiltà, di una ricerca comune, a livello globale, della via migliore per l'umanità.

Ragioneremo in conclusione sull'attualità della via di Tagore. Intanto è importante notare come l'ottica transculturale gli consenta di superare un rischio frequente nei popoli colonizzati e in generale degli oppressi, che è quello di ripetere la dinamica di oppressione, di perseguire la liberazione con i metodi stessi dell'oppressore e, sul piano culturale, di far propria, in modo consapevole o inconsapevole, la cultura dell'op-

pressore o, al contrario, di opporre ad essa la propria tradizione, considerata come un'arma culturale (quello che Fernet-Betancourt chiama armamentismo). Queste ultime due cose possono sembrare opposte, ma scaturiscono da una medesima logica. L'oppressore usa la cultura come un'arma, uno strumento per sottomettere. Quando l'oppresso rivendica la propria cultura tradizionale come un'arma per difendersi dall'oppressione, sta usando allo stesso modo la cultura al di fuori di ogni relazione dialogica, come un insieme compatto che va imposto all'altro. Questo non vuol dire che l'oppresso non debba scoprire e difendere la propria cultura e le proprie tradizioni; vuol dire che questa scoperta e difesa non può sottrarsi alla dinamica del confronto e del dialogo senza diventare a sua volta alienante. Paulo Freire ha mostrato come una pedagogia degli oppressi debba essere anche, necessariamente, una pedagogia del dialogo, poiché solo nel dialogo avviene non il superamento di una situazione di oppressione con un'altra, ma il trascendimento dell'oppressione in una situazione di liberazione. La liberazione, avverte Freire, non è possibile senza comunione: la comunione degli oppressi, che non possono essere liberati da una avanguardia, ma devono liberarsi da sé, ma anche la comunione con gli stessi oppressori, che sono essi stessi vittime della loro oppressione. Il fine non è la liberazione di alcuni a spese di altri, ma "l'umanizzazione di tutti" (Freire 2002, p. 34).

Queste considerazioni ci conducono al tema dell'educazione intesa nel senso più autentico, che è quello indicato dalla scuola di Barbiana nella *Lettera a una professoressa*: "Per esempio ho imparato che il problema degli altri è uguale al mio. Sortirne tutti insieme è la politica. Sortirne da soli è l'avarizia" (Scuola di Barbiana 1996, p. 14). Sortirne tutti insieme è politica, ma è anche educazione. È educazione intesa come impresa reciproca, collettiva, e non come l'azione di alcuni su altri; è educazione intesa come ricerca dialogica di una nuova società, come liberazione *dall'oppressore*, ma anche liberazione *dell'oppressore*.

L'EDUCAZIONE

Come alcuni tra i migliori educatori del Novecento, Tagore ha sofferto non poco a scuola, da studente. Dopo esperienze umilianti presso altre scuole, fu mandato alla St. Xavier's School, retta dai gesuiti, che ab-

bandonò nel 1875. La sua formazione è avvenuta interamente grazie al ricco ambiente culturale della famiglia, a precettori privati ed ai viaggi, come quello sull'Himalaya in compagnia del padre fatto tra il 1872 e il 1873. Nei suoi scritti Tagore evoca spesso il senso di oppressione che gli suscitava la scuola. Il problema era il contrasto doloroso tra il bisogno di esperienze, di sensazioni, di contatto sensoriale con il mondo che aveva il bambino e l'ambiente asettico, smorto, anestetico della scuola. Il piccolo Tagore sentiva che la sua educazione doveva avvenire nella natura, e che la scuola lo strappava al suo vero contesto educativo. “La mia parte non incivilita stava all’erta; era così assetata di colori, di musica, di movimento e di vita. La nostra educazione, utile preparazione ad affrontare un’esistenza cittadina, non teneva conto di simili esigenze vitali” (Tagore 1998, p. 141). Legata a questa prima accusa è quella di uniformare, livellare, semplificare non soltanto la vita, ma gli studenti stessi. La scuola, dirà in *Personality*, è “un mero sistema disciplinare che si rifiuta di prendere in considerazione l’individuo”, “una fabbrica costruita per produrre risultati uniformi”:

Se si deve stare alla scuola, la vita è perfetta quando permette di essere trattata come morta, di essere ridotta in schemi simmetrici. Questa fu la causa della mia insofferenza quando fui mandato a scuola: improvvisamente mi sembrò che il mio mondo svanisse, lasciando posto a panche di legno e muri dritti che mi fissavano con il volto vacuo di un cieco. (Tagore 1993, p. 101)

Non troppo diversa sarà l’esperienza scolastica di don Milani, e non sorprende troppo notare somiglianze nella biografia di due personalità appartenenti a mondi lontani. Quello con cui hanno a che fare è (naturalmente con qualche differenza) l’impianto tradizionale della scuola occidentale, centrato sul libro, sulla lezione, sul setting banco-cattedra, sulla separazione tra scuola ed ambiente circostante (naturale, ma anche umano), sul voto. Un sistema che ha una qualche efficacia se si tratta di formare funzionari, burocrati, persone abituate ad eseguire ordini e procedure, ed è una finalità che appare evidente in India, dove il sistema scolastico voluto dagli inglesi serve a preparare i funzionari di cui il governo coloniale ha bisogno. Ma non può essere questo lo scopo dell’educazione.

Nella critica al sistema educativo Gandhi e Tagore si trovano concordi, ma prendono ancora una volta direzioni diverse quando si tratta di pensare un'alternativa. Per Gandhi la formazione intellettuale, compresa l'alfabetizzazione, è un fine secondario; in primo piano dev'essere la formazione della personalità e del carattere. "La cultura della mente – afferma – deve essere subordinata alla cultura del cuore" (Vigilante 2010, p. 226). E questa cultura del cuore non consiste in una generica visione morale, alla quale occorre condurre i bambini, ma in una cultura intesa in senso operativo: un coltivare attraverso la pratica. Si tratta di una pratica che richiede sacrificio, rinuncia, rigore nella vita quotidiana.

In *Hind Swaraj* l'attacco alla educazione imposta dai colonizzatori si spinge fino a mettere in discussione il valore dell'alfabetizzazione. Comunemente, scrive, si intende per educazione la conoscenza delle lettere. Ma un contadino ha una conoscenza del mondo, conosce le regole del comportamento, lavora in modo onesto. Cosa importa che non sappia scrivere il proprio nome? E perché alfabetizzarlo? "Cosa ci si propone di fare dandogli una conoscenza delle lettere? Aumenterà la sua felicità? Vuole renderlo scontento della sua casa e del suo destino?" (Gandhi 1991, p. 242). È una affermazione che, nonostante la stima sconfinata per il Mahatma, fa inorridire il lettore occidentale, con la sua fiducia nella missione universale della scuola e nel valore dell'alfabetizzazione. Occorre considerare lo sfondo sociale: migliaia di contadini che mandano i loro figli nelle scuole degli inglesi affinché diventino funzionari e burocrati. Ma è bene tenere presenti anche i limiti della concezione sociale di Gandhi, che se combatte con sincero impegno lo scandalo della intoccabilità e le disuguaglianze sociali e di status legate al sistema delle caste, non giunge tuttavia a mettere in discussione le caste stesse. Una società organizzata in caste è come un grande organismo, i cui diversi organi contribuiscono al bene dell'insieme; proprio per questo tuttavia nessuna casta può considerarsi superiore alle altre. Ma in questa prospettiva la mobilità sociale, il passaggio da una casta all'altra, da una condizione ad un'altra, sono scoraggiati.

La relativizzazione dell'importanza della formazione intellettuale fa venire in primo piano, oltre all'educazione morale, il lavoro manuale, che per Gandhi fin dai tempi del Sudafrica è intimamente connesso con la morale e la religione. Grazie all'influenza di Tolstoj e di John Ruskin, il

leader indiano è giunto alla convinzione che il lavoro manuale – il “lavoro per il pane” - sia un dovere per tutti, una delle riforme da attuare per avere una società giusta. *Sarvodaya*, una delle parole-chiave del suo pensiero, è anche il titolo che dà nel 1908 ad una sua sintesi delle idee del libro John Ruskin *Unto This Last*, pubblicata su “Indian Opinion”; è l’idea di un progresso socio-economico che non si misuri con l’incremento collettivo della ricchezza, del prodotto interno lordo, della produzione industriale e degli scambi economici, ma che porti benessere a *tutti*, nessuno escluso. Sul piano pedagogico, questa idea si concretizza nel *Nai Talim*, il piano di educazione nazionale che Gandhi presenta alla conferenza di Wardha nel 1937, che prevede una educazione primaria estesa per sette anni e interamente centrata sulla formazione professionale ed il lavoro manuale produttivo, che servirà anche come autofinanziamento delle scuole.

Tagore è d’accordo con Gandhi nella critica di un sistema scolastico ed educativo che “tende soltanto ad aiutare il ragazzo a diventare un uomo d’affari” (Tagore 2012, p. 55). Per il resto, è difficile trovare due concezioni educative che siano più distanti, pur nella ricerca comune di una alternativa al sistema educativo coloniale.

Nel 1872, durante il viaggio con il padre sull’Himalaya, Tagore si era fermato a Śantiniketan. Qui, vicino alla baia di Bolpur, il padre Devedranath aveva fondato un *ashram*, un luogo di meditazione ed isolamento per chiunque avesse bisogno di fermarsi, e sarà qui che Rabindranath inaugurerà il 22 dicembre 1901 la sua scuola, che diventerà nota in tutto il mondo come uno degli esperimenti educativi più innovatori del secolo. Il principio che lo ispira nasce dalla sua esperienza di studente. Da una parte la libertà e la felicità della sua vita a contatto con la natura, dall’altra l’oppressione della scuola con la sua chiusura fisica e mentale. La sfida di Santiniketan è quella di portare nella scuola la felicità della vita a contatto con la natura; ed è anche un modo di tornare alle radici stesse della civiltà indiana, che come detto è una civiltà della foresta. L’altro aspetto della tradizione educativa indiana che Tagore, come Gandhi, riprende è il rapporto vivo tra il maestro e l’allievo. Nell’antico sistema *gurukul* l’allievo va a vivere insieme al maestro, diventa parte della sua famiglia ed impara non solo attraverso l’istruzione formale, ma soprattutto grazie alla osservazione ed alla condivisione delle pratiche della vita

quotidiana. Tagore costituisce una comunità nella quale i rapporti umani sono ricchi, e vanno ben oltre la formalità della relazione tra studente e insegnante secondo il modello occidentale.

Nulla, forse, restituisce l'atmosfera della scuola-comunità meglio di un episodio raccontato dallo stesso Tagore. Un giorno un insegnante noto per la sua capacità di imporre la disciplina, in visita alla scuola, resta sorpreso da una scena insolita e inaccettabile per chi segue il modello scolastico occidentale, ma comune a Śantiniketan; un ragazzino sale su un albero con un libro e si mette a studiare sui rami. "Dovetti spiegargli che la fanciullezza è l'unico periodo della vita in cui l'uomo civilizzato può esercitare la sua libertà di scelta tra i rami di una pianta e la sua sedia nella stanza da disegno; dovrei privare il ragazzo di questo privilegio perché io, come adulto, ne sono escluso?" (Tagore 1993, p. 103). Libertà, creatività, attività, comunità: una esperienza che richiama il meglio della pedagogia attiva del Novecento, ma anche esperienze di educazione libertaria come Summerhill. La differenza è che Tagore è mosso da una visione religiosa, ma è una differenza che viene relativizzata dalla considerazione che l'esperienza religiosa per Tagore è tutt'uno con l'apprezzamento estetico della natura, con la creatività (grandissima importanza hanno nella scuola la musica e la poesia), con l'espressione gioiosa di sé. Nel programma giornaliero della scuola-comunità è previsto un momento di meditazione, ma si tratta soprattutto di un momento di controllo di sé e di raccoglimento, durante il quale gli studenti possono "osservare gli scoiattoli che corrono sugli alberi" (Tagore 1996, p. 121) invece di contemplare Dio, se è ciò che preferiscono.

Nita Kumar, pur riconoscendo che il contributo di Tagore all'educazione indiana fu "immense, even immeasurable", sostiene che non fu un vero innovatore nell'educazione, perché gli mancava una adeguata tecnologia dell'istruzione: "He had a passionate idea, but education demands building a whole technology" (Kumar 2015, pp. 142-143). È una affermazione che si può discutere, sia perché alcune pratiche della scuola di Tagore, come lo studio diretto della natura o la formazione di gruppi di studio di studenti di età diverse implicano una tecnologia dell'istruzione forse non formalizzata, ma non ingenua, sia perché una istituzione educativa ha bisogno, più e prima che di una tecnologia, di una visione educativa, senza la quale la stessa tecnologia degenera in didatticismo. E

la visione di Tagore è tra le più aperte che ci siano offerte dal Novecento. Il suo obiettivo è quello di trovare una via per l'educazione indiana che sia alternativa al modello vittoriano, ma la sua esperienza educativa vuole essere anche la concretizzazione della sua idea di incontro e dialogo tra oriente ed occidente. Una idea che si realizza a Śantiniketan, ma soprattutto con la Visva Bharati Università, l'università di Tagore, che si propone apertamente, fin dal nome, come un centro di cultura mondiale. Così spiega il passaggio da a Śantiniketan a Visva Bharati:

In un primo momento, ho fondato la scuola di Santiniketan e invitato i bambini qui allo scopo di liberarli nel vasto campo della Natura. Ma gradualmente ho riflettuto sul fatto che il formidabile abisso che esiste tra uomo ed uomo dev'essere rimosso e tutti gli uomini devono essere liberati (*released*) nel vasto Universo dell'Uomo. Questa aspirazione interiore ha trovato espressione nella storia dell'evoluzione della mia istituzione. L'istituzione che porta il nome di Visva-Bharati è stata fondata con questa visione, che l'uomo dev'essere reso libero non solo nel campo della Natura ma anche in quello dell'umanità. (Cit. in Ghosh 2017, p. 144)

A segnare questo passaggio dalla natura all'umanità è la tragica esperienza della Grande Guerra. Se fino ad allora il tema era quello del conflitto tra uomo e natura, del dominio tecnologico con il quale la natura viene piegata al volere umano, e in questo modo non è più fonte di esperienza e di ispirazione, ma diviene un campo di cose utilizzabili, la guerra ha imposto il problema del conflitto tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, tra cultura e cultura. In Italia l'esperienza della guerra, in quegli anni, provocò la conversione di Giuseppe Rensi dall'idealismo allo scetticismo. La guerra era la dimostrazione che non esiste una ragione universale, ma che vi sono tante ragioni in conflitto tra di loro, ognuna delle quali è assolutamente convinta di essere *la* ragione, l'unica ragione possibile. E questo conflitto delle ragioni non è un fatto solo intellettuale: è il motivo per cui gli uomini si uccidono tra di loro. Noi, scrive nei *Lineamenti di filosofia scettica* alla fine della guerra, "dobbiamo – ché lo spettacolo del mondo attuale ineluttabilmente vi ci costringe – sostituire all'universalità della ragione quella sua pluriversalità di cui i conflitti e le guerre saran sempre l'insopprimibile prodotto e il testimonio ineccepibile, perché testimonio che attesta con gli averi e la felicità, con la vita

e col sangue” (Rensi 1919, p. 59). Difficile contestare la constatazione: la guerra esiste perché l’umanità è scissa, e questa scissione, se ha molto a che fare con l’accesso alle risorse e la difesa degli interessi economici, è anche una scissione nella visione del mondo. Da questa premessa, che Tagore avrebbe sottoscritto almeno in parte, possono derivare due conclusioni diverse, anzi opposte. La prima è che, se la ragione non esiste, se la ragione è scissa, pluriversa, allora bisogna abbandonare del tutto la ricerca di un universale che possa unificare le differenze e riconoscere il diritto del più forte, di colui che riesce ad affermare la sua ragione su quella degli altri. È una via lungo la quale Rensi sembra incamminarsi con la sua *Filosofia dell’autorità* del 1920, che fornirà qualche iniziale ragione filosofica al fascismo (che poi cercherà altre sponde filosofiche), ma che poi abbandonerà per seguire il percorso complesso di un pessimismo al tempo stesso ateistico e mistico. L’altra via è quella di tentare ancora una volta la via del dialogo. Se le ragioni sono in lotta, è perché sono inconciliabili, o perché non è mai stato fatto il tentativo di conciliarle? È perché la ragione è drammaticamente scissa, o perché non è stato praticato a sufficienza il dialogo? Questa è la via di Tagore: nel momento in cui più doloroso appare *l’abisso tra uomo e uomo*, occorre tentare con più forza la via del dialogo, della comprensione tra culture, anzi dell’*attraversamento* delle culture per giungere a sintesi che sono necessarie ed urgenti.

Il Visva Bharati ha come proprio motto *Yatra Visvam Bhavatyekanimdam*: dove l’universo trova una sola casa. In un saggio del ’21 intitolato *An Eastern University* spiega che il fine dell’istituzione è combattere l’”alienazione morale”, il “costante distacco [constant estrangement] tra i due emisferi”, dovuto alla aggressiva politica occidentale. I popoli hanno bisogno di “rivelarsi l’uno all’altro”, e se questo non può essere fatto nei campi nei quali prevale lo spirito utilitaristico, è urgente farlo nel campo della cultura. L’università sarà un “meeting-ground”, un luogo “where we can work together in a common pursuit of truth” e “share together our common heritage” (Tagore 2017). Ma l’università non è solo un centro di alti studi trans-culturali; comprende anche una scuola di arte per la promozione dell’artigianato, lo Śriniketan, una istituzione impegnata nello sviluppo comunitario dei villaggi, oltre a iniziative per la diffusione dell’istruzione e per la formazione dei maestri di villaggio (Pelissero 2012, pp. 16-17). Come nota Kumkum Bhattacharya, il Visva

Bharati è quattro cose: un centro di cultura indiana, che ha lo scopo di valorizzare la tradizione culturale del paese e di far dialogare le diverse sue anime (hinduista, islamica, zoroastriana, buddhista...); un centro di cultura orientale, che favorisce l'intesa e la conoscenza reciproca tra i diversi paesi e le diverse culture asiatiche (fa parte dell'università anche un dipartimento cinese, affidato allo studioso Tan Yun Shan); un centro di cultura internazionale, per favorire la conoscenza della cultura occidentale e lo scambio tra questa e la cultura orientale; un centro per la ricostruzione rurale, per migliorare la vita nei villaggi e "inculcare lo spirito del servizio sociale" (Bhattacharya 2014, p. 66). È una organizzazione che fa pensare, al di là delle differenze che abbiamo visto, all'immagine tipicamente gandhiana dei cerchi concentrici: dall'India all'Asia, dall'Asia al mondo intero. E al centro di tutto il villaggio. È importante questa dialettica tra esterno ed interno, sé ed altro. Ci sono, spiega Tagore, due movimenti nella vita di un individuo: quello che va verso il centro della sua personalità ed un altro che parte da questo centro per raggiungere l'umanità intera. Ora, questi due movimenti valgono anche per le culture. Il compito del Visva Bharati, afferma Tagore, è quello di "help us to know ourselves", e solo per questa via potrà raggiungere il suo secondo scopo, "which is to inspire us to give ourselves" (Tagore 1996, p.765; corsivo nel testo). Conoscere sé stessi per poter donare sé stessi. Mi pare che si possa individuare qui, nella immagine di questo doppio movimento, la sintesi della spiritualità di Tagore e del suo progetto culturale. Una sorta di correzione orientale al "conosci te stesso" dell'oracolo di Delfi, che consiste in due aggiunte: da una parte la consapevolezza che la conoscenza di sé è legata alla conoscenza dell'altro, altrimenti resta parziale e monca; dall'altra la scelta (etica, politica, religiosa) di legare la conoscenza non al dominio, ma al dono.

CONCLUSIONE

Sul piano della dialettica tra culture, nel volgere di pochi decenni l'occidente è passato dal paradigma della *radice comune* a quello della *conflitto di civiltà*. Il primo paradigma è ben evidente nella cultura dell'inizio del secolo scorso, ed è operante in particolare nella teosofia, che per molti anni, e in particolare dopo la Grande Guerra, ha costituito su scala mon-

diale un movimento tutt'altro che marginale, in grado di influenzare artisti come Kandinsky o educatori come la nostra Maria Montessori. Secondo questo paradigma, esiste una verità esoterica alla luce della quale le differenze tra religioni si rivelano solo apparenti. Le dottrine esoteriche dell'oriente si incontrano con quelle cristiane e islamiche non per dar vita ad una sintesi a posteriori, ma per ricostituire l'originaria verità nascosta. Questo paradigma, che si avvale delle rivelazioni occultistiche raccolte in modo assai discutibile da madame Blavatsky, sopravvive oggi nelle credenze della New Age, ma si tratta più di un fenomeno di costume che di una vera forza intellettuale. Una variante più colta è nella idea di una Tradizione universale avanzata da René Guénon, che è diventata patrimonio comune di quella cultura di destra studiata da Furio Jesi (2012). Se gli anni della Guerra fredda hanno portato in primo piano il tema dell'ideologia, con il crollo dei regimi comunisti e lo spostamento dell'asse del conflitto in medio oriente il nemico dell'occidente è diventato l'islam. Quello tra capitalismo e comunismo era un conflitto di civiltà, ma un conflitto che era nato nel seno stesso dell'occidente. Marx era tedesco, il suo progetto economico-politico era nato dalle contraddizioni della società europea. Aveva trovato realizzazione al di fuori dell'Europa, in Russia e in Cina, ma l'occidente era consapevole che questo altro, questo nemico combattuto strenuamente, aveva qualcosa di sé. Ora il nemico torna ad essere l'islam, l'altro dell'Europa delle crociate: ed è, se mi si passa l'espressione, un *altro assoluto*, un altro con cui l'occidente rifiuta qualsiasi comunanza, sicuro più che mai della superiorità della sua prospettiva democratica, liberale, pluralistica. Non cessa di suscitare interesse l'oriente ad est dell'islam, l'oriente del buddhismo, soprattutto zen, del taoismo, delle arti marziali, dello yoga. Ma è il più delle volte un oriente addomesticato, ripensato secondo le esigenze della società capitalistica. È significativa la sorte dello yoga, che da pratica religiosa, via per cercare l'unione con il Divino, è diventato una ginnastica per ottenere il benessere corporeo.

“Quale rilevanza ha Tagore per noi ‘post-moderni’?”, chiede il filosofo iraniano Ramin Jahanbegloo (2012). Tagore è stato un pensatore pienamente immerso nei drammi del suo secolo, consapevole delle forze distruttive in atto, contro le quali ha preso posizione; e tutto il suo pensiero è attraversato dalla critica dell'ottimismo economicistico del capi-

talismo occidentale, sempre più globalizzato. Vero è, come nota ancora Jahanbegloo, che è stato alieno da ogni ideologia, e questo certo non ha contribuito a farne un autore di riferimento in decenni in cui si cercava una alternativa al capitalismo soprattutto nel marxismo nelle sue varie declinazioni. Oggi la natura non ideologica del suo pensiero costituisce un valore aggiunto, e si può peraltro notare la convergenza della sua riflessione con alcune delle voci critiche della sinistra europea novecentesca.

Nel suo pensiero più maturo, Tagore sembra far proprio il paradigma della *radice comune*, anche se in una versione non esoterica. Cerca in tutte le religioni non Dio, ma l'Uomo, un uomo divinizzato in cui ripone tutte le sue speranze. Questa religione dell'Uomo appare appunto come una religione, ossia come un insieme di convinzioni tutt'altro che evidenti o dimostrabili razionalmente, e che richiedono un atto di fede. Ma in Tagore c'è anche quella concezione che ho definito dell'*incastrato disalienante*, l'idea secondo la quale oriente ed occidente possono, anzi devono giungere ad unità imparando l'uno dall'altro. L'occidente aiuterà l'oriente sul piano materiale, l'oriente aiuterà l'occidente sul piano spirituale. Quanto è valida questa convinzione all'inizio del Terzo millennio? L'immagine di un oriente spirituale in un'epoca di capitalismo globalizzato è sempre più sfumata; resta tuttavia vero che l'oriente ha una tradizione di riflessione e di pratica spirituale di cui l'occidente ha bisogno. In *Duft der Zeit* il filosofo tedesco di origine sudcoreana Byung-Chul Han riflette sul tempo e sulla metamorfosi che esso ha subito in seguito alle trasformazioni tecnologiche. Nell'età moderna l'umanità si muove verso una direzione, ha una meta, persegue un fine storico. Nell'età postmoderna viene a mancare questa teleologia, questo dirigersi-verso, si sottraggono gli ancoraggi, la gravità: al progredire moderno subentra un fluttuare, un tempo che elimina qualsiasi intervallo e con esso ogni distanza e profondità. Una temporalità che elimina il cammino, che richiede un intervallo da attraversare. Eliminato l'intervallo, tutto è presente qui, tutto è immediatamente disponibile. Ma questa mancanza di attrito, per così dire, è disorientante, ci toglie il terreno sotto i piedi. La vita, scrive Byung-Chul Han, non riesce più a "trovare il suo passo", "essa si agita" (Byung-Chul Han 2017, p. 41). In questa condizione storica ed esistenziale, è necessario ripensare il rapporto tra *vita activa* e *vita*

contemplativa. Non per contrapporre l'una all'altra, ma per cercare una mediazione indispensabile. "La *vita contemplativa* senza azione è cieca. La *vita attiva* senza contemplazione è vuota", scrive (Ivi, p. 129). È la questione del rapporto tra civiltà materiale e spirituale, che Tagore si è posto per tutta la vita, e che evidentemente è tutt'altro che inattuale. Byung-Chul Han si sofferma tra Heidegger, che considera tra i filosofi maggiormente consapevoli dei problemi posti dall'accelerazione della tecnica; ed è, come abbiamo visto, un filosofo che la cui riflessione si incontra in più di qualche punto con quella di Tagore.

L'incastro è disalienante, perché la considerazione dell'altro consente di prendere consapevolezza delle dinamiche alienanti della propria cultura. Nel caso dell'India, si tratta per Tagore di assumere positivamente il giudizio spesso sprezzante dell'occidente e considerare i limiti di una civiltà che, volta al perfezionamento spirituale, trascura quegli aspetti materiali dell'esistenza senza i quali non è possibile nemmeno una autentica spiritualità (cosa che in concreto vuol dire lavorare per la crescita dei villaggi, ad esempio). Ma Tagore è anche l'intellettuale attraverso la cui voce l'India esprime un giudizio sull'occidente. Ed è un giudizio di critica del capitalismo, della tecnocrazia, del primato dell'economico su ogni altro aspetto della vita.

Per Raimon Panikkar – un pensatore che si può considerare erede di Tagore sul piano del dialogo interculturale – la pace è possibile solo attraverso un *disarmo culturale*, espressione con la quale intende la disponibilità a negoziare i propri valori culturali. A dover essere disarmata è soprattutto la cultura occidentale, con il suo programma tecno-scientifico di dominio del mondo. Non si tratta di rinunciare ai propri valori, ma di "non utilizzarli come armi d'assalto con la scusa che sono gli stessi popoli a chiedere di entrare nel club tecnocratico" (Panikkar 2003, p. 61). L'idea ha una sua efficacia, perché in effetti agli occhi di un non europeo la civiltà occidentale si presenta come una maestosa macchina da guerra culturale. E purtroppo non si tratta solo di una metafora: per sostenere i suoi valori il mondo occidentale crea macchine da guerra reali, in grado di fare milioni di morti. Fino a quando saranno accompagnati da questa potenza militare – completata dalla potenza di penetrazione dell'industria culturale occidentale – i valori occidentali avranno sempre qualcosa di falso e di violento. Di quale democrazia è possibile parlare

in un sistema mondiale caratterizzato da uno spaventoso squilibrio di forze?

Da indiano, Tagore ha vissuto l'assalto della macchina culturale occidentale. Un momento centrale nella sua riflessione è la critica di quello che oggi chiameremmo il *modello di sviluppo* che l'occidente ha imposto al mondo. Si tratta di un pensiero *disarmante*, che mostra, anche con la durezza necessaria, la miseria morale che è dietro l'apparenza di progresso e potenza materiale, e che incontra le analisi di autori europei di formazione marxista come Herbert Marcuse ed Erich Fromm, ugualmente consapevoli della terribile riduzione che subisce l'uomo in una società nella quale *acquistare* diventa l'atto esistenziale più significativo, ed una libertà apparentemente illimitata cela la sostanza di una eterodirezione pressoché totale. Ma nemmeno nel momento della critica più dura e della più accesa indignazione, Tagore cede alla logica della contrapposizione. L'occidente va combattuto in ciò che ha di violento, ma va anche ascoltato; con l'occidente occorre cercare insieme.

Questo *umanesimo dialogico e transculturale*, che distinguerei dall'umanesimo metafisico-religioso de *La religione dell'uomo*, ha le sue radici nel modo particolare in cui l'India ha tematizzato l'identità. La costituzione del Visva Bharati afferma che essa vuole essere un centro in cui le culture si incontrano, "free from all antagonisms of race, nationality, creed or caste and in the name of one supreme being who is Shantam, Shivam, Advaitam" (Bhattacharya 2014, p. 64). Il fatto che una istituzione universitaria sia istituita in nome di Dio può risultare stridente per chi creda nella necessità di assicurare la laicità delle istituzioni educative, ma è bene soffermarsi sulle caratteristiche dell'essere supremo cui Tagore si richiama. Dio è *Shantam*, pace, e *Advaitam*, unità oltre il duale. Ne *La religione dell'Uomo* spiega che *advaitam* è "l'unità assoluta, in cui la comprensione del molteplice non si realizza esteriormente, ma in un'intima perfezione che permea ed eccede i suoi contenuti" (Tagore 1998, p. 56). Questa concezione della trascendenza come Unità, o meglio Non-Dualità¹⁰, è alla base di diversi *attraversamenti*, di concreti atti esistenziali,

10 Tuttavia Tagore rifiuta la concezione di un Brahman privo di qualità (*nirguna*) che è propria dell'Advaita Vedanta, e che conduce ad una mistica intesa come immersione in una trascendenza impersonale e non rappresentabile linguisticamente. Su questo tema, cfr. le osservazioni di Saranindranath Tagore (2015, pp. 270 segg.).

psicologici, culturali, religiosi. Vuol dire non considerare l'identità personale come un dato assoluto, l'io come un orizzonte ultimo, un confine da difendere e fortificare; ed attraversare dunque la cultura, la nazione, l'identità collettiva, che è una estensione dello stesso atteggiamento di difesa egoica.

Nel suo libro *Not for Profit*, Martha Nussbaum riferisce che la conclusione di un convegno del 2004, nel quale studiosi di diversi paesi si erano incontrati per discutere la filosofia dell'educazione di Tagore, fu che le sue idee in India sono oggi dimenticate, se non rifiutate, per via del prevalere di una nuova concezione, "focused on profit" (Nussbaum 2010, p. 4). L'India di oggi è un paese nel quale l'induismo radicale, i nazionalismi, l'intolleranza religiosa rischiano di cancellare qualsiasi traccia del massaggio del Poeta. E se si allarga lo sguardo, lo scenario è anche più sconcertante. Il mondo sembra andare nella direzione esattamente opposta a quella intesa dialogica tra i popoli per la quale Tagore ha lavorato per tutta la vita. La visione del mondo "focused on profit" sta diventando sempre più la vera filosofia dell'umanità, ogni differenza culturale viene o cancellata dalla imposizione dello stile di vita capitalistico o assimilata, modificata ed adattata ai valori dominanti. Anche nel seno dell'Europa rinascono nazionalismi, razzismi, chiusure identitarie. Un pensatore fuori dalla scena, dunque. "Rabindranath sarebbe sconvolto dalla crescita del separatismo culturale in India, come altrove. Oggi, sicuramente, quell' 'apertura' alla quale teneva tanto è messa a dura prova in molti paesi", scrive Amartya Sen, che a antiniketan è nato e cresciuto (Sen 2005, p. 126).

Nella interpretazione di Martha Nussbaum, Tagore è accostato a John Dewey come rappresentante di quella tradizione dialogica e critica socratica che è ancora fondamentale per la nostra democrazia (Nussbaum 2010, p. 68). Una interpretazione che coglie un aspetto del pensiero di Tagore, ma ne occulta un altro. Come abbiamo visto, un tema centrale nel suo pensiero è quello transpersonale. In *Sādhanā* afferma che le più alte realizzazioni della creatività umana (poesia, filosofia, arte, scienza, religione) sono possibili solo grazie all'attraversamento dell'io: "Tuttavia dobbiamo pagare il prezzo di questa libertà di coscienza. Qual è il nostro prezzo? È la rinuncia al nostro piccolo io" (Tagore 1988, p. 17). L'io, spiega più oltre, ha due aspetti, o meglio due possibilità. Può essere

māyā, illusione, o *satya*, verità. È illusione “quando considera assoluto il suo stato di separazione”; verità “quando riconosce la sua essenza nell’universale e nell’Infinito, nel Supremo Io, in *Paramātman*” (Tagore 1988, p. 67). Se si cerca un riferimento filosofico nel pensiero antico, bisogna forse pensare, più che a Socrate, al Buddha, di cui la critica sta cominciando a riconoscere la statura filosofica e il diritto di essere collocato accanto ai grandi pensatori del mondo antico, e che è stato una costante fonte di ispirazione per Tagore. Anche in *Sādhanā* il suo messaggio etico, l’ “illimitato amore” verso ogni essere vivente, è accostato alle *Upanishad* (ivi, p. 16); e tuttavia Tagore non può non sapere che per la dottrina del Buddha non esiste un Supremo Io, né un Dio, né un Essere Infinito. È evidente che questo trascendimento dell’io, che rende possibile il dialogo, la creatività, ma anche l’amore, ha un valore in sé, non richiede un appiglio trascendente, che si tratti di Dio o dell’Uomo. L’atto di trascendersi, di slanciarsi verso l’oltre dell’io, è l’atto che taglia alla radice quella violenza che nasce dalla separazione e che si esprime nel dominio. È l’atto che il seguace del Vedanta compie scoprendo la sua identità con *Paramātman*, il buddhista smontando analiticamente l’io attraverso la meditazione ed uno scienziato come Einstein considerando l’infinita trascendenza del cosmo. Tagore insegna che c’è un *disarmo psicologico* che viene prima del disarmo culturale, e senza il quale la reale apertura all’altro – all’altro io o alla cultura altra – resta superficiale. Ed è in questo insegnamento che va cercato il suo contributo (e, attraverso di lui, il contributo dell’India) al difficile ripensamento dell’umanesimo nel tempo dei nazionalismi e dei terrorismi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bhattacharya K. (2014), *Rabindranath Tagore. Adventure of Ideas and Innovative Practices in Education*, Springer, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London.

Bhave V. (2008), *I valori democratici*, tr. it., Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano.

Byung-Chul Han (2017), *Il profumo del tempo. L’arte di indugiare sulle cose*, tr. it., Vita e pensiero, Milano.

- Capitini A. (1994), *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Pendragon, Perugia.
- Chistolini S. (1990), *Tagore, Aurobindo, Krishnamurti: unità dell'uomo e universalità dell'educazione*, Euroma, Roma.
- Dimock E. C. (1959), *Rabindranath Tagore – "The Greatest of the Bauls of Bengal"*, in "The Journal of Asian Studies", Vol. 19, No. 1 (Nov.), pp. 33-51
- Einstein A. (1989), *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, tr. it., Newton Compton, Roma.
- Fournet-Betancourt R. (2006), *Trasformazione interculturale della filosofia*, tr.it., Dehoniana, Bologna.
- Foucault M. (2011), *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
- Freire P. (2002), *La pedagogia degli oppressi*, tr. it., Edizioni Gruppo Abele, Torino.
- Gandhi M. K. (1991), *La forza della verità. Scritti etici e politici*, a cura di R. N. Iyer, vol. I: *Civiltà, politica e religione*, Sonda, Torino.
- Gosh R. (2017), *Aesthetics, Politics, Pedagogy and Tagore. A Transcultural Philosophy of Education*, Palgrave Macmillan, London.
- Grbić I. (2014), "Tagore Syndrome": *A Case Study of the West's Intercultural (Mis)readings*, on C. Chatterjee (Ed.), *Literature as History: From Early to Postcolonial Times*, Primus Books, New Delhi.
- Gupta K. S. (2005), *The Philosophy of Rabindranath Tagore*, Ashgate, Aldershot-Burlington.
- Heidegger M. (1995), *Lettera sull' "umanismo"*, tr. it., Adelphi, Milano.
- Jahanbegloo R. (2012), *Tagore and the Foundations of Intercultural Dialogue*, <http://jahanbegloo.com>, 15 ottobre.
- Jesi F. (2012), *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di Andrea Cavalletti, Nottetempo, Roma.
- Jonas H. (1993), *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, tr. it., il melangolo, Genova.
- Kumar N. (2015), *The Educational Efforts of Rabindranath Tagore*, in D. Banerij (ed.), *Rabindranath Tagore in the 21st Century. Theoretical Renewals*, Springer India, New Delhi.
- Manara F. C. (2006), *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano.
- Nussbaum M. (2010), *Not for Profit. Why Democracy Need the Human-*

- ties, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Oswald J. (1791), *The Cry of Nature, or, An Appeal to Mercy and to Justice on Behalf of Persecuted Animals*, J. Johnson, London.
- Ottonello G. (1978), *Vita e pensiero di Rabindranath Tagore*, Mursia, Milano.
- Pearson W. W. (1928), *Shantiniketan. La scuola di R. Tagore a Bolpur*, Carabba, Lanciano.
- Puri B. (2015), *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*, Springer India, New Delhi.
- Purna Das Baus, Thielemann S. (2003), *Baul Philosophy*, A. P. H., New Delhi.
- Schweitzer A. (1997), *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*, tr. it., Donzelli, Roma.
- Panikkar R. (2003), *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano.
- Puri B. (2015), *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*, Springer India, New Delhi.
- Pelissero A. (2012), *Introduzione*, in R. Tagore, *La saggezza del pappagal-lo*, La Scuola, Brescia.
- Quayum M. A. (2004), *Tagore and Nationalism*, in "The Journal of Commonwealth Literature", Vol. 39, Issue 2.
- Rensi G. (1919), *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna.
- Rolland R. (1925), *Mahatma Gandhi*, Sonzogno, Milano.
- Roy R. (1901), *The English Writings of Raja Rammonuh Roy*, Lahiri, Calcutta, vol. 2.
- Sarin I. (2014), *Artistic Disclosure of Nature. Heidegger and Tagore*, in "Existenz", Volume 9, No 1, Spring.
- Sen A. (2005), *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Scuola di Barbiana (1996), *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- Sen A. (2006), *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Stirner M. (1999), *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano.
- Tagore D. (1914), *An Autobiography of Maharshi Devendranath Tagore*, Macmillan & Co., London.
- Tagore R. (1917), *Nationalism*, The Book Club of California, San Francisco.

- Tagore R. (1986), *La civiltà occidentale e l'India*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Tagore R. (1988), *La vera essenza della vita (Sādhanā)*, Guanda, Parma.
- Tagore R. (1996), *The English Writings of R. T.*, vol. 3, Sahitya Academy, New Delhi.
- Tagore R. (2012), *La saggezza del pappagallo*, La Scuola, Brescia.
- Tagore R. (2013), *Il mondo della personalità. Riflessioni per l'uomo occidentale*, Guanda, Modena.
- Tagore R. (2013), *L'anima dell'Occidente. Un giudizio*, Cestelvecchi, Roma.
- Tagore R. (2015), *Oriente-Occidente*, Medusa edizioni.
- Tagore R. (2017), *The Complete Works of Rabindranath Tagore*, General Press, New Delhi (ebook).
- Tagore S. (2010), *La scuola del Poeta*, on "India Perspectives", vol. 24, no. 2.
- Tagore S. (2015), *The Unanswered Question: Some Remarks on Tagore's Late Style*, in D. Banerji (ed.), *Rabindranath Tagore in the 21st Century. Theoretical Renewals*, Springer India, New Delhi.
- Urban H. B. (2001), *Songs of Ecstasy. Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal*, Oxford University Press, Oxford.
- Vigilante A. (2009), *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari.
- Vigilante A. (2010), *La pedagogia di Gandhi*, Edizioni del Rosone, Foggia.
- Weber M. (2001), *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it., Edizioni di Comunità, Torino.