

**UNIVERSITA' CA' FOSCARI di VENEZIA**  
**FACOLTA' di LETTERE e FILOSOFIA**  
**Corso di Laurea in Filosofia**



**TESI in Filosofia**

**L'ESPERIENZA DELL'ESSERE  
L'ESSERE CHE FA ESPERIENZA.  
FILOSOFIA DELL'INAFFERRABILE:  
EIHEI DŌGEN GABRIEL MARCEL**

Relatore Ch.mo Prof. Giuseppe Goisis    Correlatore Ch.mo Prof. Luigi Vero Tarca

Relatore esterno Dr. Giuseppe Jiso Forzani

Laureando Dario Capretta  
Matr. 801899

Anno Accademico 2007-2008

## INDICE

Cap.1 L'apertura-“Io” pag.4

Cap.2 L'incontro-Il Mondo pag.12

Cap.3 L'Essere pag.20

## INTRODUZIONE

Ogni tipo di esperienza sia essa di tipo ordinario che straordinario, dalla mente al corpo, dalla scienza alla mistica, dalle pratiche ai fenomeni psicocorporei (*peak experiences*<sup>1</sup>), rimane in ogni caso ciò che la parola originariamente indica: la prova (greco:*peiraō*), il tragittare (sanscrito:*pi-par-ti*), il penetrare (indoeuropeo:*per-ao*).

Fare esperienza dunque è tentativo di penetrare la realtà, di descriverla attraverso quegli strumenti di cui l'uomo è dotato: corpo e mente strumenti essenziali, insieme mezzi di descrizione e ciò che viene descritto.

L'osservare e il descrivere la realtà della vita è "di fatto" frutto di una partecipazione: non esiste un punto di Archimede<sup>2</sup>, siamo sempre immersi, partecipi, dell'esistenza che viviamo e che tentiamo di dire.

Dōgen<sup>3</sup> e Marcel<sup>4</sup> attraverso le loro parole esprimono il rapporto con una realtà che è manifestazione evidente e insieme ineffabile, immediatamente percepita e radicalmente in-definibile, qualcosa che scopriamo ed esprimiamo essenzialmente solo attraverso le domande, che trovano il loro esemplare nella domanda del monaco cinese: "*questo che cos'è che viene così?*"

Nel loro linguaggio si manifesta l'esplicita volontà di esprimersi attraverso un pensiero che non vuole in alcun modo farsi sistema, ma umile tentativo di evocare, di indicare, ciò che rimane fondamentalmente indefinibile, un pensiero che si riconosce strumento consapevole della sua strumentalità .

---

## 1- L'APERTURA "IO"

*"Chi sono io? Contemporaneamente qualcuno e non qualcuno"*<sup>5</sup>

La presa di coscienza di sé stessi emerge in Marcel come primo interrogativo e come domanda che accompagna la domanda sull'Essere e che rimane, come tale, aperta.

A partire da questa sua posizione si confronta con la tesi materialistica dell'epifenomenismo, posizione teorica nella quale si intende la coscienza come fenomeno secondario ai processi corporei; tesi che possiamo accostare alla psicanalisi freudiana nella quale viene individuato un luogo biologico (l'Es) come origine e fondamento dell'Io.

Il filosofo francese si confronta con questa tesi attraverso la obiezione metafisica: se i fenomeni sono i prodotti di azioni biologiche che definiamo stati di coscienza legati, in quanto tali, ad uno spazio-tempo definito, "chi" tiene insieme i diversi stati? Chi "trascende" la dimensione puntuale?

La coscienza, il Sé, il soggetto, la presenza che trascende e unisce le differenze spazio-temporali non può essere identificata con il corpo data la sua mutevolezza; le cellule, infatti, come ci indica la scienza, hanno dei processi vitali che si sviluppano in periodi di tempo molto limitati rispetto al tempo di vita dei singoli organi e dell'intero organismo. Nella nozione di "sé stesso", che implica l'idea di qualcosa che permane, la identificazione del "Sé" con il corpo non è quindi possibile: *"la caratteristica del corpo, proprio a motivo della sua mutevolezza, è quella di non avere un se-stesso, di essere per definizione un selfless"*<sup>6</sup>.

La stessa genetica oggi ci indica nei geni non una "trasmissione cieca", ma una condizione di possibilità a partire dalla quale prende avvio un processo di crescita che si realizza in una costante interazione con l'ambiente.

Inoltre la nozione "*stato di coscienza*", comporta l'assunzione del significato di "stato", cioè di una condizione in cui un entità statica subisce passivamente degli influssi da parte di agenti esterni. Ma quando parliamo di stati di coscienza, e interpretiamo inconsapevolmente la coscienza al pari di un corpo, "*di un corpo-incorporeo sottoposto anch'esso a modificazioni*"<sup>7</sup>, allora siamo in errore. Qualunque sia la natura ultima della coscienza non può essere considerata un corpo,

*“l’essenza della coscienza è contraria a quella dei corpi, per cui è lecito pensare che l’espressione corpo-incorporeo implichi una vera e propria contraddizione”<sup>8</sup>.*

Come il corpo non può rappresentare sé stesso data la sua complessità e mutevolezza, così anche la coscienza non può essere rappresentata: ciò che non è corporeo e che chiamo “me stesso” non lo posso osservare in quanto “sono” quella coscienza che pretendo di porre di fronte a me, di oggettivare:

*“la caratteristica della coscienza consiste proprio nell’impossibilità di essere rappresentata. Ciò che noi crediamo di contemplare dall’esterno non è più la coscienza, forse non è assolutamente nulla”<sup>9</sup>.*

*“Ciò che noi chiamiamo coscienza-di-sé è un atto derivato, la cui essenza è incerta poiché è difficile stabilire che cosa realmente si debba intendere per sé. Io non posso conoscermi, o semplicemente compiere lo sforzo di conoscermi senza oltrepassare questo stesso “io” che pretendo di conoscere e questo superamento è una caratteristica della coscienza sufficiente a far giustizia del concetto di una coscienza specchio”<sup>10</sup>.*

Ritroviamo la posizione di Marcel in una parte della psicoanalisi contemporanea che è riassunta in modo efficace dallo psicoanalista Stephen Mitchell, professore alla New York University. Lo studioso critica Freud e la sua “pretesa “ di aver individuato il luogo fondamento del “Sé”, nell’Es:

*“la fedeltà di molti analisti contemporanei alla teoria pulsionale di Freud si basa sulla loro convinzione che soltanto attraverso le pulsioni sia possibile trovare la spiegazione più profonda dell’individuo, sotto gli strati adattivi più superficiali legati alla cultura”<sup>11</sup>.*

L’autore si confronta inoltre con le “Teorie delle Relazioni oggettuali”<sup>12</sup> che si sviluppano dopo Freud, le quali negano genesi e sede biologica del “sé”, indicandone invece l’origine in una dimensione strutturata e non pulsionale-informe. Attraverso la relazione con l’altro, a partire dalle figure significative (per prima la madre), si costruiscono i significati che vanno a costituire “l’io”. Per questa teoria il sé si costruisce negli incontri, nelle esperienze relazionali si sviluppano i significati, ed è attraverso questo processo che si costituisce l’identità: il luogo della

strutturazione diventa quindi la dimensione temporale. Citando quindi Wittgenstein, Mitchell sottopone la questione del “sé” e la ricerca del suo fondamento alla luce del pensiero del filosofo austriaco, a partire dal quale sostiene che trattare il sé come un’entità è una reificazione, un abuso del pronome riflessivo:

*” Me stesso, te stesso, se stesso sono modi di parlare con i quali ci riferiamo alla persona interessata; forse portare il sé fuori da quel contesto e isolarlo come fosse un fenomeno a se stante è semplicemente un trucco reso possibile dalle ambiguità del linguaggio. Forse i concetti del sé nella psicanalisi oggi sono come una galleria di specchi in cui i riflessi distorti creano immagini elaborate e fantastiche, dall’apparenza astrusa e misteriosa, a partire dalla persona di tutti i giorni”<sup>13</sup>.*

L’abuso si costituisce quindi a partire dal linguaggio e da i suoi inganni e si perpetua nella volontà, nella pretesa di trovare un fondamento stabile a cui aggrapparci che si realizza nella concezione delle metafore spaziali (Es) e temporali (relazioni oggettuali).

È così possibile individuare “il” luogo del sé ? C’è un centro, un cuore, un nucleo della persona?

Mitchell indica una strada che va oltre l’assolutezza di entrambe le posizioni teoriche, indicando la necessità di superare letture rigide per ritrovare attraverso una relazione autentica (con sé stessi, attraverso sé stessi) l’evidente “ambiguità del sé”. Ogni “sé” è essenzialmente ambiguo proprio in quanto non è possibile porre in modo chiaro e definitivo “il” luogo o “il” tempo che possiamo indicare come “pietra angolare”, elemento di paragone, fondamento del “vero sé” . La metafora del fiume per indicare l’immagine del sé, aiuta ad incontrare questa ambiguità: quell’acqua che vedo in quello spazio-tempo, è l’acqua che continuo a vedere continuando ad osservare?

Così posso anche pensare che l’acqua che vedo esisteva da prima della mia visione, prima della mia consapevolezza della sua esistenza: *”l’individuo scopre se stesso in un campo interpersonale di interazioni a cui ha preso parte molto prima della sua coscienza autoriflessiva”<sup>14</sup>.*

L’autore ci porta gradualmente attraverso le sue domande all’autenticità dell’esperienza psicanalitica che rivela inevitabilmente il suo rapporto con l’ambiguità del sé all’interno della sua esperienza. Nel processo psicanalitico la questione non sta quindi nella ricerca di un centro stabile

ma nella relazione con quel “sé” al quale possiamo avvicinarci nei termini di una relazione autentica o inautentica. In questo processo autenticità e inautenticità non sono giudicati a partire da un giudice neutrale che possiede i parametri fondamentali, gli assiomi, a partire dai quali esprime il suo verdetto. La differenza di queste esperienze si esprime invece all’interno di una relazione tra l’analista e il soggetto che di fatto rappresenta una metafora della vita:

*“nel distinguere l’autenticità dall’inautenticità la differenza cruciale non sta nel contenuto specifico di ciò che faccio, ma nella relazione tra ciò che sento e faccio”, “alcuni dei modi in cui opero ed esprimo me stesso li considero più autentici, più rappresentativi di me rispetto ad altri .Sebbene queste siano discriminazioni difficili, le facciamo tutti per gran parte del tempo. A volte mi sento più me stesso di altre, sento di aver presentato i miei pensieri e le mie sensazioni in modo preciso e succinto...altre volte mi sento meno me stesso, confuso, incapace o in desideroso di spiegarmi chiaramente, troppo goffo o troppo legato per poter rivelare me stesso se non in modo stereotipato o rigido.”<sup>15</sup>.*

La ricchezza dell’esperienza si sviluppa nella sottile dialettica tra interiorità ed esteriorità, tra sé e altro, in un processo interattivo attraverso il quale *“diventiamo vivi, sviluppiamo capacità e allarghiamo la consapevolezza personale”<sup>16</sup>*: è quindi un errore pensare che una forma di esperienza sia superiore ad un’altra.

*“Non sono le differenze di contenuto che distinguono l’autentico dall’inautentico, è il modo in cui quel contenuto viene organizzato”<sup>17</sup> (146); “Non è il contenuto che è importante, perché nessun contenuto è più centrale o primario di un altro. Ciò che è importante è la funzione del contenuto nel più vasto contesto dell’esperienza.”<sup>18</sup>*

Le esperienze, tutte, si organizzano certamente in un luogo ma come continua relazione attraverso il filo conduttore di un processo che si realizza nei tempi-luoghi dell’incontro. E’ proprio in questa relazione sempre aperta che possiamo incontrare l’autenticità del sé, di quel “qualcuno” che definiamo tale nel fenomeno organizzato del linguaggio. Mitchell conclude dicendo:

*”Secondo i taoisti, proporsi di trovare l’illuminazione è come inseguire un ladro nascosto nella foresta picchiando forte sul tamburo. Proporsi di trovare il proprio vero Sé o cercare di aggrapparsi al proprio vero Sé comporta problemi analoghi. La turbinosità dell’esperienza umana attraverso il tempo rende l’autenticità essenzialmente e necessariamente ambigua. L’attrazione e l’inseguimento di quell’ambiguità sono al centro del processo psicoanalitico”<sup>19</sup>.*

In Dōgen e nel buddismo in generale si vede nella ricerca, come via al risveglio alla realtà della vita, il primo passo nel rapporto con se stessi. La prima indicazione è nella riflessione sull’esperienza del “fatto” che ogni ricerca è, in un certo senso, allontanamento:

*“l’uomo quando inizia a cercare la norma della via si ritira molto lontano dalla norma della via. Quando si è attuata in me la retta trasmissione della norma della via, allora subito divento il vero me stesso”<sup>20</sup>*

Il sé-stesso che stiamo cercando non è il frutto delle nostre ricerche ma incontro con-in ogni luogo e ogni tempo, così ogni ricerca di “sé” comporta lo “smarrirsi”.

Dōgen per indicare il “sé” usa *Jiko*, parola-ideogramma che possiamo scomporre in *Ji* (gemma che sboccia) e *ko* (filo-trama della stoffa), un filo conduttore nello sbocciare che è movimento-mutamento; siamo di fronte quindi ad un identità che è insieme quella particolare identità e ciò che si costituisce come tale, manifestandosi nell’incontro con l’alterità. *Jiko* è l’esperienza dell’io, la quale è evidente a me stesso (io sono “ciò” che chiamo “io”) e allo stesso tempo è fondamentalmente inafferrabile e, come ogni altro fenomeno, è essenzialmente “vuoto”.

Si può distinguere *Jiko* da un altro modo comune in giapponese di scrivere e pronunciare la parola io, ovvero *Jibun* (*bun* è separare) nella quale si rappresenta un processo in cui si distingue il manifestarsi da colui che osserva ciò che si manifesta. Ritroviamo qui, in questa lettura, la nozione di soggetto (*subiectum/hypokeimon*) centrale in tutto il pensiero filosofico occidentale, dalla Grecia antica fino all’Europa nel novecento: una dimensione riferimento stabile di fronte al mutamento. Nella concezione espressa da *Jiko* ritroviamo l’idea originaria del buddismo *Mahāyāna*, una realtà indicata (con cautela dal Buddha stesso) con la parola *pratītyasamutpāda*<sup>21</sup>, questa nozione è tradotta dalla maggior parte degli



studiosi come *coproduzione condizionata*. C'è in questa idea il tentativo di indicare una realtà che si realizza-manifesta come interazione di differenze, colte dalla mente unicamente nella loro separazione.

La realtà è aggregazione e come tale la percepiamo e vi partecipiamo, lo stesso Sé ha la natura di tutta la realtà e in quanto tale si manifesta, esso non ha esistenza autonoma, non è indipendente, non è dotato di autosufficienza. L'idea di autosufficienza è appunto "un'idea": noi pensiamo ad una mela, la possiamo pensare come immagine in un foglio bianco; qui appare nella sua autonomia, ma nella realtà della vita la mela in se è di fatto composta di parti e deve la sua esistenza al fiore dal quale è sbocciata, al ramo dell' albero dal quale proviene, al terreno che lo alimenta, all'aria, all'acqua, al sole, eccetera. Così è l'io, partecipe di questa realtà alla quale contribuisce, dalla quale proviene e con la quale si muove. Questo io non è indipendente in senso assoluto dalla realtà che percepisce attraverso i sensi, certamente c'è un osservare e un osservato, c'è la libertà dell'osservatore da ciò che osserva ma nello stesso tempo non c'è una corrispondenza necessaria e definitiva tra queste due dimensioni dell'esperienza. L'atteggiamento di *Jiko* è quindi di interazione, dialogo, apertura nell'esperienza dell'esistere che si realizza nell'atteggiamento definito da Dōgen "*delle mani vuote*"<sup>22</sup>. Il dialogo tra Bodhidarma (monaco indiano recatosi in Cina nel VI secolo d.C., primo patriarca cinese del *chan*) e l'imperatore cinese è indicativo di questo atteggiamento nei confronti della vita:

*"Giunto in Cina Bodhidarma, che era figlio di re, incontrò l'imperatore che gli pose alcune domande. La prima fu quali meriti, quali benefici di ordine spirituale egli, Imperatore, si fosse procurato con l'opera di diffusione del buddismo cui si era dedicato fondando monasteri, beneficiando traduttori, favorendo monaci.*

*"Nessuno", fu la risposta.*

*"Qual è -chiese l'imperatore- il punto essenziale della sacra verità?"*

*"Immediatamente chiaro e trasparente, niente di sacro".*

*"Chi mi sta di fronte?"*

*"Non lo conosco".*

*Si dice che l'imperatore non comprese.*

*Bodhidarma si recò in un monastero e per nove anni rimase seduto in silenzio col volto verso il muro".<sup>23</sup>*

L'imperatore quindi chiede “*chi mi sta di fronte?*”, domanda dalla quale segue la risposta “non lo conosco”: il monaco con la sua risposta indica il superamento di un approccio che si fonda sull'identità e quindi sulla differenza. “Io” e “tu” presuppone una separazione, una definizione, Bodhidarma<sup>24</sup> discepolo della via con quel “non conoscere” non vuole negare le differenze ma nemmeno affermarle in modo assoluto nella loro identità. Le parole di Jiso Forzani indicano chiaramente questa “posizione filosofica”, che per certi aspetti possiamo, come per Marcel, accostare a Socrate:

*“Non conoscere è la descrizione sintetica della via<sup>25</sup>, è l'espressione veridica della conoscenza più alta. Conoscere infatti non vuol dire esaurire il mistero: il modo di essere di funzionare della realtà è chiaro ed evidente in ogni momento, in ogni aspetto, ma ciò non implica che è tutto conosciuto o conoscibile. Come posso basarmi sulla conoscenza come punto di appoggio definitivo quando basta un nonnulla a far crollare tutto il castello?.....La conoscenza e la consapevolezza sono cose molto belle e importanti, ma non sono il punto finale. Per ogni conoscenza che si dischiude, che si chiarisce, si apre il campo sconfinato della non conoscenza: sapere di non sapere è il limite che avanza man mano che avanza la conoscenza. Conoscere senza conoscere è quella forma di conoscenza che possiamo chiamare fede, che non si esaurisce mai, che non si separa mai da noi, ovunque siamo”<sup>26</sup>.*

Tutto ciò che incontriamo è la nostra vita, il conoscere è mettersi in gioco, un mettersi in gioco nel quale non ci si nega. Il “non lo conosco” è (nel testo in giapponese) *fushiki*, insieme *fu*, come negazione, e *shi*-conosco, so: quell'espressione non equivale perciò a “non esisto-non esisti”. In quell'affermare la nostra impossibilità a conoscere non dobbiamo vedere una posizione nichilistica ma l'apertura ad una conoscenza che non si esaurisce mai. E' conoscenza in quanto concretamente presente ed evidente ai nostri sensi-intelletto (è “ciò che c'è”), ma insieme se tento di afferrarla (questa “conoscenza”) non posso che riconoscerne la radicale insondabilità. L'inesauribilità della conoscenza, che è a partire da se stessi, trova qui la risposta alla domanda dell'imperatore, anche attraverso l'indicazione sull'atteggiamento da tenere nel rapporto con la vita. La realtà, la vita, il tutto che si fa tutto in tutto, non porta guadagno alcuno proprio perché c'è tutto in tutto, da qui l'indicazione: non aggrapparsi, non afferrare per partecipare. *Mu-sho*-“*niente di sacro*” significa quindi niente

di straordinario, niente di speciale, ovvero non-speciale perché si trova ovunque, è differente ma non separato, è in ogni particolare che è l'universale. Il sacro è tale in quanto altro dal *pro-fanum*, è il mistero, l'inviolabile, ciò che non può essere raggiunto dalla *hybris*, l'inafferrabile, ciò che non può essere raggiunto dal dominio del calcolo. Il sacro però non come totalmente-altro dal profano, né identificato con il profano, non "dentro" il profano, non "fuori" dal profano: l'ineffabile.

In quello stare seduto in silenzio di fronte al muro di Bodhidharma, in quella fede indicata da Forzani non troviamo una fuga dalla realtà ordinaria in una realtà altra, in una posizione metafisica che diverrebbe idolatrica. In quei modi ritroviamo la realizzazione, l'incarnazione del "non conoscere", in cui presenza e insondabilità si compenetrano; non una nuova "posizione filosofica" ma l'esperienza della vita che si fa tale anche attraverso "se stesso".

*"..tutto, sia le cose che gli esseri umani, vivendo nella forma che gli è propria, superando le distinzioni relative quali "me" o "altro da me", e stabilendosi saldamente nella sorgente della vita, momento per momento fanno sbocciare l'assoluto modo in cui essere. Per questo ogni cosa canta la verità senza aggiungere nulla".<sup>27</sup>*

## 2- L'INCONTRO "IL MONDO"

*“Che rapporto esiste tra il mio essere, ed intendo proprio il mio modo particolare di esistere, e ciò che chiamo il mio corpo?”<sup>1</sup>*

Gabriel Marcel a partire da “quel qualcuno” che chiamiamo io fa il passo successivo interrogandosi sulla realtà, su ciò di cui materialmente facciamo esperienza, a partire da ciò che ci è più immediato: il nostro corpo.

Certamente possiamo trattare il corpo come un oggetto, come qualcosa di oggettivabile, qualcosa da descrivere a partire dal punto di vista indifferente ad esso: la mente.

Ma che cos'è che fa di questo corpo il mio corpo?

*“è impossibile stabilire ciò che ha di specifico il mio corpo in quanto mio, senza affrontare il problema della sensazione, in quanto solo in essa posso provare quelle prerogative mie: la sensibilità è indissolubilmente legata al fatto che questo corpo è il mio corpo”<sup>2</sup>.*

La sensazione che mi consente di percepire le cose è l'elemento di certezza, il fatto concreto che mi consente di incontrare il mondo attraverso il mio strumento, la mia prospettiva: “il mio corpo”. Quindi il mio corpo, attraverso la “mia” coscienza, mi consente di incontrare le cose di quella realtà di cui posso fare esperienza ogni giorno, a partire principalmente dal mio corpo-coscienza.

L'analisi dell'esperienza in Marcel inizia dalla distinzione su quali sono le modalità attraverso le quali, con il mio corpo-coscienza, posso partecipare della realtà, ovvero la riflessione differenziata in 1° e 2° grado.

La riflessione di primo grado è quella che ci porta a distinguere tra l'io che dice “mio” e “il corpo” oggetto di quella osservazione e di quel giudizio; è l'oggettivazione, è la scienza, è il luogo del dominio della ragione e della parola-definizione che afferra le cose. La riflessione di secondo grado riconosce ma supera quella separazione, io non rifletto sulle cose ma divento riflesso di una realtà, la vita, della quale partecipo attraverso questo particolare corpo e alla luce di questo particolare punto di vista: *“il mio corpo è inseparabilità esistenziale”<sup>3</sup>*. Certamente l'uomo è “animale razionale”, è partecipe in modo mediato al mondo ma è insieme partecipazione im-mediata. E' perciò importante recuperare l'immagine del

bambino, nel quale non c'è una esistenza in cui esso distingue l'esistere (l'unità), dal "dirsi di esistere" (scissione di quell'unità).

L'io esisto è inseparabilmente l'io-penso/io-sento: io sono il mio corpo indipendentemente dal mio pensiero e dal fatto che quel corpo lo uso.

Marcel definisce la sensazione "*una scossa fisica*"<sup>4</sup>, la definisce in questo modo per distinguerla dal "dato", quest'ultimo nasce dalla comparazione con altri dati presupponendo quindi una struttura di dati-significati preesistente. Il dato è qualcosa che coinvolge la ragione, presupponendola come sistema-logico, è il luogo della costruzione, dell'orientamento utile alla mappazione del mondo (*kosmos*): è il luogo della scienza. La sensazione-scossa fisica è al di là del dato, è immersione oltre ogni oggettivazione: è "*partecipazione che supera notevolmente i limiti della sensibilità*"<sup>5</sup>. Certamente c'è una partecipazione oggettiva (le cose che incontro attraverso i sensi), ma c'è anche una partecipazione ideale (quella che appartiene alla dimensione interiore del soggetto come, ad esempio, osservare un'opera d'arte..), così come c'è una partecipazione non-oggettiva in una dimensione personale (ogni esperienza contiene una parte di non-condivisibile) e in una dimensione comune (condivisione di desideri, l'amore) che è al di là della nuda soggettività. La partecipazione non-oggettiva appartiene quindi alla riflessione di secondo grado, in cui "*è essenziale invece una certa disposizione interiore, non rappresentabile*"<sup>6</sup>: aprirsi a questa disposizione consente una "diversa", più piena, partecipazione. Un'effettiva partecipazione trascende l'opposizione tra attività e passività: "*è evidente che la terra a cui il contadino è legato non è qualcosa di cui si possa veramente parlare, in quanto essa è anche un qualcosa che va oltre ciò che il contadino stesso vede, è legata al suo essere, alla sua attività e al suo dolore*"<sup>7</sup>. L'esperienza è interazione, è ricevere e rispondere, è un esperire in cui "*sentire non è sinonimo di subire*"<sup>8</sup>: l'interazione è partecipazione, è dentro la vita dell'individuo, è oltre la vita dell'individuo. L'io-esisto è il "*certo esistenziale*"<sup>9</sup>, l'indubitabile punto di riferimento per la mia esistenza, esso non è nucleo, ma relazione tra la sensazione e quel "qualcuno" che chiamo me stesso, ma del quale però non riesco a cogliere il fondo ("non qualcuno"). Il "certo esistenziale" è posizione, prospettiva di un'esistenza che lo precede e che pur essendo concreta presenza rimane essenzialmente inafferrabile.

Nell'analisi delle due modalità della riflessione un posto importante occupa il linguaggio che, in sé, è l'espressione del primo grado. Il filosofo

francese mette in guardia nei confronti del linguaggio indicandone i pericoli fondamentali: a) che “*le parole diventino tabù*”<sup>10</sup>, b) il “*farsi rapire dal destino della frase*”<sup>11</sup>, c) che “*la coscienza e il comprendere vengono identificati con l’afferrare*”<sup>12</sup>. Nella parola che si fa tabù il significato si chiude in un rapporto identitario, univoco, necessario, quindi chiuso con la cosa che indica, oscurando così un rapporto più libero che superi la semplice dimensione del dato incontrando la cosa stessa nella sua dimensione relazionale e diveniente. Così come seguire il destino della frase permette che il comprendere si identifichi con “l’afferrare”, significa porsi in una dimensione di reificazione (*res-cosa*) del linguaggio che ci conduce inevitabilmente a cercare “*una sostanza in corrispondenza di un sostantivo*”<sup>13</sup>, a sviluppare ipostasi con le parole e con le loro relazioni.

*“Senza addentrarci ora nel problema terribilmente difficile della natura del linguaggio, ricordiamo che esso si costituisce molto spesso a guisa di nodi, ... che ostacolano il libero corso del pensiero”*<sup>14</sup>.

Sul linguaggio, manifestazione del pensiero, deve sempre interrogarsi il filosofo, o almeno colui che non cerca il dominio delle cose, colui che vuole instaurare un rapporto con la verità libero da pregiudizi:

*“in questa lotta contro i pregiudizi, anche dal punto di vista etico, il pensiero non deve temere di tradire la sua natura specifica, di dimostrarsi infedele alle sue intime esigenze, di essere condannato a vivere l’esistenza impura, contraddittoria e disgraziata del rinnegato, senza una valida contropartita”*<sup>15</sup>.

Il limite della *ratio* è nel suo rapporto con la verità: la verità non è una cosa, la verità come “*adeguatio rei et intellectus*” mostra il suo limite attraverso una parola che pretende di *farsi* verità, di chiudere il rapporto con la verità: una parola che ha la pretesa di afferrare mettendo in atto nella sua presunzione la “*estrazione del vero*”<sup>16</sup>. Per esprimere il rapporto con la verità Marcel usa invece la metafora della luce, la quale può aiutarci ad incontrarne l’essenza. Ancora l’esperienza, il fatto, ci aiuta in questo percorso: il fatto è qualcosa di natura autonoma, esterno a noi?

Ciò che chiamiamo verità non è “nelle cose” ed ugualmente non è del soggetto, così “la luce” non è esterna a noi, e nemmeno è del soggetto, il soggetto ha solo potere riverberante la luce. L’uomo è nel mondo grazie a quella luce e nella sua “partecipazione” si fa lui stesso portatore di luce. La verità quindi non è “estraibile” in quanto non è una cosa tra le cose e noi la dobbiamo solo accogliere pienamente, al di là di ogni desiderio di

dominio, oltre qualsiasi volontà che ci conduce alla sua ipostatizzazione. La verità che si fa cosa chiude inoltre il contatto con l'originario (in quanto non manipolato) movimento dell'apparire, il rapporto con quella luce è allora un rapporto di apertura, un tendere-verso che precede e accompagna il pensiero che "afferra".

Così anche Dōgen si rapporta alla verità, alla sua evidenza e insieme alla sua ambiguità, una verità manifesta nella reale concretezza dell'esistere e insieme dimensione dell'in-spiegabile (*ex-plicare*: piegare-da), ovvero non contenibile da nessuna definizione.

*"Così anche l'uomo che pratica e testimonia la via originaria di fronte a una cosa attraversa quella cosa, quando incontra una pratica compie quella pratica. Per il fatto che in questo è il luogo, è il percorrere e il raggiungere la via, non c'è conoscere il confine del conoscere, ma il conoscere altro non è che vivere e camminare applicando sempre tutto se stesso in armonia con la verità originaria. Non si deve dedurre che dal raggiungere il luogo derivi una conoscenza di sé in termini di acquisizione intellettuale. Quando la via è espressa con tutto se stesso, attua il presente che si fa presente; tuttavia l'essere profondo non è questo presente che si fa presente: il presente che si fa presente è indefinibile".<sup>17</sup>*

*"Ora aspirare a conoscere la vera forma della natura autentica non è solo un semplice conoscere ma è aspirare a metterlo in pratica, è aspirare a testimoniare, è aspirare ad annunciarlo, è aspirare a dimenticarlo...non c'è l'osservare adducendo alle categorie del conoscere...l'osservare non dipende da chi opera l'osservare e da chi lo subisce, nemmeno va fatto corrispondere ad un giusto o un perverso osservare dicendo: questo è il vero osservare. E' vero osservare, quindi non è soggetto che osserva, non è oggetto osservato. Questa è la relazione del tempo reale: è la relazione che trascende".<sup>18</sup>*

In questi dialoghi emerge il rapporto che l'uomo della via deve mantenere con la vita, con la natura autentica (la natura di Buddha, l'essere).

Il rapporto con me stesso e il rapporto con il mondo sono "partecipazione"; ogni partecipazione è tempo e ogni linguaggio che la descrive deve quindi porsi, considerarsi, apertura a quel tempo. Nāgārjuna monaco buddhista vissuto in India fra il 100 e il 200 d.C, riconosciuto fra i patriarchi dello zen (i cui insegnamenti sono ricordati nei testi di Dōgen), ci è molto utile per comprendere la concezione della realtà che troviamo nel buddismo *mahāyāna* e in particolare nello zen.

Nel *Madhyamakakārikā*, il suo testo più noto, il monaco indiano mette in evidenza i limiti dell'attività del pensare e della sua strutturazione attraverso il linguaggio. Tutta la realtà è “interrelazionale” e “interattiva”, ogni cosa che esiste non ha indipendenza assoluta, ogni cosa è insieme (e oltre) co-causa e co-effetto di ogni altra cosa: quindi ogni parola e ogni relazione tra parole sono sempre a rischio di ipostatizzazione. La sua esposizione si sviluppa tra eternalismo e nichilismo conducendo alla “posizione di mezzo”, quella posizione in cui ci troviamo non potendo affermare né negare in modo assoluto l'esistenza-identità di ogni cosa.

*“Nāgārjuna critica entrambe le posizioni sostenendo, attraverso il procedimento delle quattro negazioni, che non è possibile affermare né negare in modo definitivo ed esauriente l'essere o il non essere di qualsiasi cosa. Facciamo un esempio del suo modo di procedere: prendiamo in considerazione un qualunque oggetto, per esempio la penna con cui sto scrivendo. Non si può dire che è, in quanto ente autonomo a sé stante, perché altro non è che un insieme di vari elementi a loro volta composti di elementi, e sussiste solo in virtù della relazione tra essi. Altrettanto non si può dire che **non è**, per il fatto che sto scrivendo con essa, la uso, funziona e si manifesta, sperimento il suo esistere. Neppure si può dire che è e non è contemporaneamente, in quanto dal punto di vista dell'essere il non essere è escluso (infatti la posso utilizzare), e dal punto di vista del non essere l'essere è escluso (e infatti se separo i suoi elementi costitutivi alla ricerca del suo essere, essa non è più la penna...). Né, infine, si può dire contemporaneamente che **né è né non è** perché negandola la escludo e una volta esclusa non c'è più nulla da negare per cui si tratta di una posizione assurda. Non c'è modo dunque di dire l'essenza della realtà, che sfugge ad ogni definizione tanto soggettiva che oggettiva. Questa in sostanzialità di ogni cosa è detta sunyata.”<sup>19</sup>*

Particolarmente chiarificatore è, in questo, il secondo capitolo delle “Stanze del cammino di mezzo”; l'illusione è sempre presente in pensiero e linguaggio e tutto il suo testo mira a farlo emergere per condurci ad un rapporto di apertura con la realtà e con “l'illusione” stessa, della quale, quest'ultima, è elemento costitutivo.

*”1- Ciò che è percorso non lo si sta percorrendo. Ciò che non è percorso non lo si sta percorrendo. Privo di ciò che è percorso e non percorso, non vediamo nessun cammino che si stia percorrendo. 2- ma (dirà alcuno) dove c'è movimento c'è percorrere. Ora, visto che movimento c'è in ciò che si sta*



*percorrendo e non in ciò che è percorso e non percorso, percorrere quindi c'è in ciò che si sta percorrendo. 3- ma (io rispondo) il percorrere come può logicamente darsi in ciò che si sta percorrendo? Perché? Ma perché non è logicamente sostenibile nessuno spazio che si stia percorrendo privo di percorrere. 4- Per colui il quale sostiene che il percorrere appartiene a ciò che si sta percorrendo, si ha, come conseguenza necessaria, che ciò che si sta percorrendo è senza percorrere. Per costui infatti ciò che si percorre è semplicemente lo spazio che sta percorrendo (indipendentemente dal percorrere). 5- se il percorrere appartiene a ciò che si sta percorrendo se ne cava, come conseguenza un duplice percorrere, vale a dire, quello per cui ciò che si sta percorrendo si chiama così e il percorrere poi che, secondo te, gli appartiene. 6- in conseguenza di questa conseguenza, ci dovrebbero quindi essere due percorritori. Un percorrere senza percorritori è infatti logicamente insostenibile. 7- se, senza percorritore, il percorrere è logicamente insostenibile come potrà, di converso, darsi un percorritore senza percorrere? 8- il percorritore non percorre; il non percorritore non percorre; è chi è quella terza persona diversa dal percorritore e dal non percorritore, che percorre? 9- come sarà in effetto logicamente sostenibile che il percorritore percorre, dal momento che, senza percorrere, il percorritore non è logicamente sostenibile? 10- per chi dice che il percorritore percorre, ammettendo così che il percorrere appartiene al percorritore, si ha, come conseguenza, che, per lui, c'è un percorritore indipendentemente dal percorrere. 11- se colui che percorre è il percorritore, si hanno, come conseguenza, due diversi percorrere, vale a dire quello per cui il percorritore si chiama così, e quello che egli, essendo tale, percorre. 12- a percorrere non si comincia nel percorso; nel non percorso non si comincia a percorrere; né si comincia in ciò che si sta percorrendo. E dove dunque s'incomincia a percorrere? 13- prima del cominciamento del percorrere, non c'è nulla, percorso o che si stia percorrendo, dove possa cominciare il percorrere. Il percorrere, dall'altro lato, come può cominciare nel non percorso? 14- qual è lo scopo di tutte queste distinzioni di percorso, di ciò che si sta percorrendo e non percorso, dal momento che non si vede in alcun modo che il percorrere ha un cominciamento? 15- il percorritore non sta; il non percorritore non sta; e chi è quella terza persona diversa dal percorritore e dal non percorritore, che sta? 16- come sarà in effetto logicamente sostenibile che il percorritore sta, dal momento che, senza percorrere, il percorritore non è logicamente sostenibile? 17- stare non c'è, in effetto, né dopo ciò che si sta percorrendo né dopo il percorso né dopo il non percorso. Percorrere, entrata in funzione e cessazione son da trattare nello stesso modo del percorrere. 18- l'idea che il percorrere e il percorritore siano la stessa cosa è insostenibile. L'idea che il percorritore e il percorrere siano indifferenti è insostenibile 19- se in effetto il percorrere e il percorritore fossero la stessa cosa si avrebbe, come*

*conseguenza, identità tra il soggetto agente e l'azione. 20- se dall'altro lato, uno distingue l'un l'altro il percorrere e il percorritore ci sarebbe percorrere senza precorritore, ci sarebbe precorritore senza percorrere. 21- quando due cose non sono logicamente sostenibili né come identiche l'una con l'altra, né come diverse l'una dall'altra, in che modo mai possono essere logicamente sostenibili? 22- il percorritore non prende possesso di quel percorrere grazie a cui si chiama così. Perché? Ma perché prima di questo percorrere egli non c'è. Possesso lo prende infatti. Una cosa reale di una cosa reale. 23- il percorritore non prende possesso di un percorrere diverso da quello grazie a cui egli si chiama così. Perché? Ma perché in un solo essere che percorre non possono logicamente darsi due diversi percorrere? 24-25- un percorritore reale non percorre un percorso in nessuno dei tre modi di questo( reale, irreal, reale-irreal) un percorritore irreal non percorre un percorso in nessuno dei tre modi di questo. Un percorritore reale-irreal non percorre un percorso in nessuno dei tre modi di questo. E perciò non esiste né percorrere, né percorritore, né percorso.”<sup>20</sup>*

Il rapporto con l'illusione è un rapporto che accompagna la nostra relazione con il reale, una relazione che si dispiega nel tempo. Questa relazione col tempo manifesta un rapporto tra colui che esperisce e ciò che viene esperito, una relazione che manifesta l'inseparabilità degli elementi che la compongono ma anche la loro relatività. L'uomo della via, è colui che ha intrapreso il percorso di approfondimento della sua relazione con la natura autentica, che potremmo (usando parole da occidente) definire “filosofo” (‘attratto’ dalla conoscenza), ovvero colui che è “attratto” da quella relazione a cui si apre e che, in quanto tale, esprime e manifesta così la “ via alla conoscenza”.

Una conoscenza che accoglie certamente la scienza ma che, come ben descritto da R. Panikkar, si apre a quel “mistero” che la accoglie:

*“qui conoscenza (jñāna) non denota principalmente un'attività epistemica. Denota un atto esistenziale e ontologico. Comporta il raggiungere ciò che si conosce 'essendolo'..”<sup>21</sup>.*

La partecipazione dell' uomo avviene attraverso il linguaggio, avviene attraverso la comprensione, ma questo strumento di osservazione e costruzione della vita non sta fuori della vita, è dentro e insieme alla vita che descrive. Il linguaggio è elemento necessario dell'esperienza umana, è ciò che la caratterizza, è tentativo di penetrare la vita, è strumento di possibilità che apre la vita a “nuova vita”. Uno strumento che non va

confuso con il “*non luogo*” da cui origina, il quale ne è condizione di possibilità ( R.Panikkar: “*to understand is to stand under the spell or the power of the thing so understood*”<sup>22</sup>). Così questo mondo che incontriamo, che si manifesta a noi attraverso le nostre parole, che ci permettono di comprenderlo ( *cum-prehendere*: prendere insieme), è il luogo della nostra esistenza (*ex-sistere*), ma anche dell’illusione, dell’inganno che, come ci ha indicato Nagarjuna, può nascere da quelle stesse parole. Dōgen quindi mette in guardia chi cammina nella via della conoscenza, lo ammonisce a rimanere sempre consapevole del pericolo insito nel linguaggio, ma insieme gli indica la parola come luogo stesso della via: “via-cammino” in cinese è “*tao*”, ideogramma che raffigura dei passi e insieme delle parole. Una parola che va quindi usata con attenzione e con pudore riconoscendo la “sacralità” di ciò che tenta di manifestare e, insieme, il limite che la costituisce:

*”Hakujo dice: chi spiega che nel tutto che vive c’è la natura autentica, diffama bhudda, dharmma e sangha. Così è! Quindi tanto dire ‘natura autentica ente’ quanto ‘natura autentica niente’, entrambi i modi diffamano. Ma anche se inevitabilmente diffami, tu devi dire la via... Ecco la norma: se dici la via con la parola insieme non profanare la parola che dici. Se la via viene detta con la parola, insieme ne viene anche l’ascoltare la parola che dice la via”<sup>23</sup>.*

### 3- L'ESSERE

*“.. dirò allora che l'esperienza dell'essere non è mai pura, tanto che ci si può domandare se la trascendenza non possa essere intesa proprio come aspirazione verso un tipo di esperienza sempre più alta”<sup>1</sup>*

Attraverso un itinerario *“euristico più che dimostrativo”<sup>2</sup>*, Marcel, ci accompagna verso ciò che lui ci indica come filo conduttore del suo testo, ovvero l'esperienza dell'essere, la quale si rivela nel suo processo di disvelamento come un'esperienza progressiva e mai definitiva.

A partire da questo intendimento la filosofia del pensatore francese dispiega le sue ragioni che ci indicano una realtà vissuta prima che spiegata, in cui il dato, l'elemento oggettivo, interagisce con il soggetto costituendolo, divenendo così non elemento indipendente ma interconnesso, sia al soggetto che alle realtà-dati che progressivamente emergono.

Ecco la distinzione dal metodo scientifico in cui la certezza è data dal risultato che è *“distinto dai mezzi con i quali si è ottenuto”<sup>3</sup>*, per cui *“il dato è disponibile a chi ha i mezzi per raggiungerlo”<sup>4</sup>*: il dato presuppone le conoscenze (*“una sorta di pre-nozione”<sup>5</sup>*), la logica e il metodo, strumenti essenziali per ottenerlo. Così non è nella ricerca filosofica, dove non esistono risultati del genere e *“la ricerca ed il suo risultato sono legati”<sup>6</sup>* in quanto la filosofia ha *“un fine estraneo alla praticità”<sup>7</sup>* ed al dominio, ha un fine *“non traducibile con un linguaggio di utilizzazione”<sup>8</sup>*. Di nuovo la sua distinzione tra riflessione di primo e di secondo grado ci aiuta a riconoscere due percorsi, scienza e filosofia, in parte distinti in parte assimilabili: equiparabili come processi che tendono alla conoscenza, divergenti nel modo e nell'obbiettivo. La scienza, per essere tale, necessita di identificazioni oggettive, di spiegazioni, di mappature, di sistemi coerenti, di problemi risolvibili logicamente all'interno di spazi *“prevedibili”*. La filosofia riconosce non solo ciò che incontra attraverso le sue parole, ma anche il valore del limite in esse contenuto.

Il punto di partenza è il *“certo esistenziale”<sup>9</sup>*, quell'io penso- io sento che mi pone nella situazione in cui *“io sono”*, *“io mi ritrovo implicato”<sup>10</sup>*, una situazione che *“non tocca l'io solo dal di fuori ma lo qualifica interiormente”<sup>11</sup>*.

L'essere nella situazione è un percorso di ricerca, intendendolo come *“insieme di sforzi per passare da una situazione sentita come discordante ad una situazione in cui una certa aspettativa trova una risposta”*<sup>12</sup>, non una soluzione. Un percorso in cui parole quali: aspettativa, situazione, risposta, accordo, discordante, interagiscono in un processo in cui devo superare il *“fedele a me stesso”*<sup>13</sup>, alla luce di un'apertura nella quale *“influenzabilità”* e spirito critico assumono un uguale valore. Uno sviluppo creativo in cui non nego il dato, ma lo riconduco ad una dimensione che lo accoglie che è oltre la distinzione soggettivo-passione/ oggettivo-assoluto; un approccio alla realtà in cui è necessario il *“sacrificio”* per incontrarla nella sua pienezza. Il sacrificio non è qui inteso come atto materiale, ma come superamento di quel mondo costitutivo del *“me stesso”*, per dar luogo ad un *“atto creativo”* che sbocca in una libertà come liberazione dal pre-giudizio.

D'altra parte la scienza stessa supera i limiti delle sue evidenze, o negandole (ovvero non riconoscendole quando recepite come inspiegabili all'interno del metodo) oppure attraverso atti creativi, definiti però come illogici, ovvero *“dati”* al di fuori dello spazio di applicabilità della struttura assiomatica di quel campo di ricerca. Thomas Kuhn, storico della scienza, ci mostra come grandi cambiamenti in campo scientifico avvengono attraverso rivoluzioni che conducono al totale cambiamento dei paradigmi di una particolare disciplina scientifica ed alla conseguente revisione radicale delle *“fonti di autorità”*<sup>14</sup>. Queste *“rivoluzioni scientifiche”*<sup>15</sup> vengono definite tali proprio perché le soluzioni a domande incomprensibili a quel determinato campo dell'esperienza, avvengono proprio al di fuori delle possibilità applicative dei fondamenti stabiliti (i paradigmi) di quella specifica disciplina scientifica.

*“I paradigmi determinano ogni volta vaste aree di esperienza. È però soltanto dopo che l'esperienza è stata determinata in questo modo che può cominciare la ricerca di una definizione operativa o di un puro linguaggio osservativo...perciò, sebbene siano sempre legittimi e spesso straordinariamente fecondi, gli interrogativi che vengono posti...presuppongono un mondo che sia già stato percettivamente e concettualmente suddiviso in un certo modo.”*<sup>16</sup>.

I tentativi di soluzione ad una questione imprevista non possono risolversi all'interno del campo del paradigma ma necessitano, per concludersi

positivamente, di uscire dallo stesso, “*nella misura in cui è impegnato nella ricerca normale, il ricercatore ha il compito di risolvere rompicapo non di mettere alla prova paradigmi.*”<sup>17</sup>. Così lo storico evidenzia “il salto” che sempre avviene nel passaggio dai vecchi ai nuovi paradigmi, passaggio che possiamo intendere come cambiamento non progressivo, ma radicale:

*“Proprio perchè è un passaggio tra incommensurabili, il passaggio da un paradigma ad uno opposto non può essere realizzato con un passo alla volta, né imposto dalla logica o da un’esperienza neutrale. Come il riorientamento gestaltico, esso deve compiersi tutto in una volta (sebbene non necessariamente in un istante) oppure non si compierà affatto.”*<sup>18</sup>.

Poiché i nuovi paradigmi sono nati da quelli vecchi, di solito essi contengono gran parte del vocabolario e dell’apparato, sia concettuale che operativo, che era appartenuto al paradigma tradizionale, ma raramente essi usano questi elementi ereditati dalla tradizione in maniera del tutto tradizionale. Entro il nuovo paradigma, i vecchi termini per concetti ed esperimenti entrano in nuove relazioni tra di loro. Ne consegue inevitabilmente quello che dobbiamo chiamare “un’incomprensione” fra le due scuole in competizione, che nasce da una distanza quasi incolmabile, in quanto a linguaggi apparentemente assimilabili corrispondono strutture assiomatiche incompatibili.

*“I profani, che sorridevano della teoria della relatività generale di Einstein perché lo spazio non potrebbe essere curvo, non erano semplicemente in errore, né lo erano i matematici i fisici e i filosofi che cercarono di elaborare una versione euclidea della teoria di Einstein. Ciò che si era precedentemente inteso per spazio era necessariamente piatto, omogeneo, isotropico, e non influenzato dalla presenza della materia.. Se non fosse stato così la fisica newtoniana non avrebbe potuto funzionare.”*<sup>19</sup>

Karl Popper alle sue conferenze per dimostrare che ogni osservazione è possibile solo a partire da un insieme di conoscenze che la precedono e quindi la consentono, usava dire: “*osservate*”. Rimanendo in silenzio, poi, attendeva la inevitabile domanda su “che cosa” si doveva osservare. Così le sue parole : “*la conoscenza non può partire dal nulla, da una tabula rasa, e neppure dall’osservazione. Il progresso della scienza consiste principalmente nella modificazione delle conoscenze precedenti.*”<sup>20</sup>. Pur in

una posizione in parte diversa da Khun, anche per il filosofo austriaco non ci sono i fatti intesi come oggettività assoluta, fondamento della verità, per cui non ci sono fonti prime di conoscenza: né osservazione né conoscenza sono fondamenti assoluti.

*“Ogni fonte, ogni suggerimento è il benvenuto, e ogni fonte, ogni suggerimento, è aperto all’esame critico”; “la questione epistemologica non riguarda le fonti ; piuttosto , chiediamo se l’asserzione fatta è vera, concorda cioè con i fatti.”. “Né l’osservazione né il ragionamento sono autorità...La funzione più importante dell’osservazione e del ragionamento, e anche dell’intuizione e dell’immaginazione, è quella di aiutarci ad esaminare criticamente quelle congetture ardite che sono i mezzi grazie ai quali sondiamo l’ignoto.”<sup>21</sup>*

Quindi a partire dalla situazione nota, l’*explicandum*, fino a ciò che a partire da essa viene spiegato, l’*explicans* dell’*explicandum*, il (dato) rappresentato si costruisce attraverso parole identificative ed è acquisito, e possibile, solo a partire da un sistema coerente che ne consente l’osservazione-catalogazione, il quale non può però avere la pretesa di assolutezza. Ogni sistema teorico si regge d’altra parte su parole che, come ci dice Popper, non hanno identità autonoma ma inevitabilmente relazionale, mostrando inoltre come ogni conoscenza, non esplicabile che attraverso parole, presuppone già un sistema che la consente :

*“Quasi tutte le asserzioni che facciamo trascendono l’esperienza. Non c’è nessuna linea netta di divisione fra un linguaggio empirico e un linguaggio teorico: teorizziamo continuamente anche quando facciamo la più banale asserzione.”, “..ho mostrato brevemente come accada che parole quali bicchiere o acqua in un asserzione come –qui c’è un bicchiere d’acqua– trascenda necessariamente l’esperienza. Ciò è dovuto al fatto che parole come bicchiere o acqua vengono usate per caratterizzare il comportamento conforme a leggi di certe cose, e questo si può esprimere dicendo che queste parole sono parole disposizionali...Infatti tutti i disposizionali sono universali e non possono essere definiti dall’esperienza.. Così solubile o fragile sono disposizionali ad un grado più alto che non sciolto o rotto. Ma talvolta non ci si rende conto che anche sciolto e rotto sono disposizionali. Nessun chimico direbbe che lo zucchero o il sale si sono sciolti in acqua, se non si aspettasse di poter riottenere lo zucchero o il sale facendo evaporare l’acqua. Così sciolto indica uno stato disposizionale.”<sup>22</sup>*

La realtà è relazione, e le parole che la esprimono non possono che essere relative, interconnesse attraverso una disposizione che prova ad indicarci le relazioni di un mondo le cui identità costitutive non sono che “apparenze”.

Nella relazione tra l'uomo e le cose, nel loro manifestarsi, ecco che per Marcel diventa fondamentale il significato di “sacrificio”, inteso come disponibilità ad un rapporto aperto con il mondo. Questo rapporto diventa creativo nella relazione con il tempo, con il presente come con il passato, il quale viene riconosciuto non solo come “*semplice successione di immagini*”, poiché “*un essere ridotto a successione di immagini non sarebbe in grado di vivere una vita interiore, che invece noi viviamo.*”<sup>23</sup>

Il “sacrificio”<sup>24</sup> è superamento (del “mio” mondo), è trascendere (la mia esperienza, il mio orizzonte), una trascendenza della quale l'uomo sente l'intima esigenza, è infatti a partire da “*quell'inquietudine esistenziale*” (che Marcel descrive come “*esigenza del trascendente*”<sup>25</sup>) che si attua il trascendere, il quale non significa solamente superare un limite spaziale o temporale, ma superamento come un andare “oltre” ogni dimensione oggettivata e oggettivabile:

*“cosa si debba intendere per esigenza di trascendenza... innanzitutto penso debba essere considerata in relazione alla vita nella sua concretezza vissuta piuttosto che definita nell'ambito rarefatto del pensiero puro”; “non ha senso considerare la trascendenza come un predicato appartenente ad una determinata realtà piuttosto che ad un'altra essendo fondamentale il riferimento all'uomo... non pensato astrattamente, ma intimamente vissuto”<sup>26</sup>.*

L'esigenza di trascendente che non conduce al di fuori dell'esperienza: “*non è trascendenza dell'esperienza ma esperienza del trascendente*”<sup>27</sup>.

L'esperienza non è oggetto (*Gegenstand*), quando si parla di ciò che è al di fuori dell'esperienza non si pensa che quel “al di fuori” è esso stesso di natura empirica e quindi situato nell'esperienza. D'altra parte Marcel ci fa notare che gli esempi di esperienza sono generalmente di natura sensoriale, intesa come percezione esteriore, mentre questa si estende “*al di là dei sensi esterni in una vita interiore*”<sup>28</sup>.

*“Dire che il trascendente è immanente all'esperienza significa insistere sull'oggettivazione di quest'ultima immaginandola come uno spazio in cui il trascendente sarebbe per così dire una dimensione...l'esperienza della*



*trascendenza non può in nessun caso essere interpretata come il bisogno di oltrepassare qualsiasi esperienza, perché al di là di ogni esperienza non vi è niente che si possa non dico solo pensare ma semplicemente intuire: si tratta di sostituire certi tipi di esperienza con altri... “<sup>29</sup>*

Ecco quindi un intendimento dell’essere e un intendimento dell’esperienza che convergono nell’esperienza della trascendenza, che è tale in quanto non (si) può che essere nella vita pensando, nella vita vivendo.

Questa trascendenza è esperienza che si fa apertura, attraverso la quale si mette in gioco la mia identità, le identità della mia vita; è una disponibilità che si indirizza verso una realtà “altra” da quella che “conosco”, a partire dall’esigenza del trascendente che si svela a noi nel momento in cui la riconosciamo.

Questa spinta interiore verso il disvelamento, verso un nuovo rapporto con la realtà, con la vita, presuppone e quindi necessita di una disponibilità verso ciò che non conosco, verso il mistero: quindi un atto di fede.

*“Si deve filosofare hic et nunc... posso darvi l’impressione di ignorare che la filosofia è innanzitutto sub specie aeterni. E’ possibile però cadere qui in una grave confusione in quanto l’espressione sub specie aeterni è ambigua: potrebbe sembrare un invito ad astrarre dall’esperienza, inevitabilmente soggettiva e personale, e a stabilirci in una specie di stratosfera mentale... ma filosofare sub specie aeterni può anche indicare la necessità di comprendere a fondo la mia vita ben lungi dal volerne fare tabula rasa; e “vita” si identifica per me con la realtà.”<sup>30</sup>*

Marcel ci riporta continuamente a questo rapporto tra astrazione, come ingresso in un sistema di costruzione, e l’immediatezza dell’esperienza nella sua pienezza che va oltre la logica, non contrapponendole ma invitando l’interlocutore ad un incessante dialogo tra queste due dimensioni della realtà. Il dialogo per essere tale (*dia-logos*) necessita del riconoscimento delle diversità che vi partecipano (non solo al di fuori del “me stesso” ma anche dentro); un dialogo che si esprime anche attraverso la polemica (*polemos*) che comporta a volte il sacrificio, alla luce del quale il mistero diventa lo spazio di possibilità di ogni “vero” colloquio (*cumloquere*) in cui “la nostra ricerca deve prendere le mosse da una pienezza vissuta in quanto tale”<sup>31</sup>.

Un colloquio che non è solipsistico è costituito dalla relazione, una relazione non solo di significati astratti ma un rapporto concreto con “gli

altri”, gli esseri umani, i parlanti coinvolti nella realtà di cui partecipiamo: è il riconoscimento del “*nesso intersoggettivo*”<sup>32</sup> che ci costituisce: “*la pienezza è costituita dal togetherness...da cui l’ego emerge*”<sup>33</sup>.

Questo nesso intersoggettivo che possiamo riconoscere è “*la radice misteriosa del linguaggio*”<sup>34</sup> che ci porta alla radice del “cos’è?”.

Conviene comunque sottolineare il fatto che la domanda “*che cos’è... ha sempre per oggetto un qualcosa di definibile, di additabile appartenente ad un ordine di realtà che implica relazioni triadiche*”<sup>35</sup>. Ma l’elemento che interessa a noi non è additabile “*esso sfugge alla denominazione di questo o quello, in realtà non è né questo né quello è un elemento sottinteso, nonostante io mi sforzi di pensarlo o di immaginarlo in qualche modo*”<sup>36</sup>

Il mistero non è un fatto, non una forma, ma pensabile come “*un’ idea profonda*”<sup>37</sup>, che non è dimensione misurabile, non è spazio/tempo definito, non lo posso identificare né materialmente né astrattamente, ma con il quale sono in relazione in ogni momento.

Dischiudersi a questa relazione, aprirsi al mistero, è approfondire il rapporto con la realtà partecipando ad una “*comunicazione vivente*”<sup>38</sup> che supera il piano delle relazioni logiche per farsi esperienza. Ogni fiore che incontro è oltre la conoscenza che ho o che posso acquisire di esso: è quel fiore, il fiore di quel momento.

Marcel richiama continuamente nel testo l’esperienza, in particolare l’esperienza artistica, nello specifico musicale, in cui ciò che si esprime è al di là della logica: “*penso innanzitutto alla realtà in cui mi immergo quando improvviso al pianoforte, realtà da cui il musicista attinge le sue melodie, realtà in cui tutto è coordinato, unito, comunicante*”<sup>39</sup>.

L’essere è dunque il nesso intersoggettivo?

La verità è più sottile, *l’essere* si realizza nella presa di coscienza dell’essere comune unità con gli altri esseri, con i quali incontro la realtà.

“Che cos’è” quindi l’essere?

“*L’essere non è proprietà in quanto rende possibile l’esistenza di ogni proprietà*”. “*L’essere non è anteriore alle sue proprietà*”<sup>40</sup> definirlo così è già oggettivarlo, entrando nel campo della logica in cui le proposizioni vengono slegate dal contesto: l’essere non è un dato, l’essere non è un predicato.

L’essere è l’esistenza?

Ciò che viene ad esistere, ciò che incontro, è soggetto a giudizio: se l'essere si identifica con l'esistenza, l'essere si identifica con il giudizio, l'essere si identifica con il pensiero che è il luogo del giudizio e in quanto giudizio separa, concludendo, ciò che è da ciò che non è.

Dire "essere" è aprirsi, a partire dall'esistenza, oltre l'esistenza, pensando "quell'oltre" come a "qualcosa" che è appunto oltre ogni identificazione (infatti è oltre "qualcosa"):

*"oggi ritengo che pensare l'esistenza significa eliminare l'opposizione tra essere e apparire. Ritengo infatti che l'aspetto esistenziale sia indissolubilmente legato alla mia condizione di essere non solo incarnato ma in cammino, alla mia situazione di homo viator"*<sup>41</sup>.

Ecco che il corpo, il mio corpo, la mia presenza, è in quella comunicazione vivente soggetta al cambiamento, di cui ogni "io" è centro di quello stesso mutamento.

E' quindi evidente alla luce dell'articolazione, pensabile, di essere ed esistere che *"ciò che viene a congiungere essere ed esistenza è la libertà... libertà dell'essere dalla pesantezza del mondo delle cose"*<sup>42</sup>. Questa libertà inafferrabile, ma esperibile, è la dimensione della relazione tra me (identità) e il "mio" essere, è un *"margine che non posso ridurre"*<sup>43</sup>, è la presenza-distanza intesa come reale contraddizione vivente.

Questa relazione quanto mai ambigua diventa tanto più vera (alla luce della verità..) quanto più mi apro a quella esigenza di trascendenza, che si esprime come tendenza a ridurre quel margine tra essere ed esistenza: *"più io sono, più la mia esistenza acquista carattere di inclusività... più mi libero dalle catene dell'egocentrismo più esisto"*<sup>44</sup>.

Questa esigenza che percepisco come inquietudine non è spinta emotiva o vaga aspirazione ma *"spinta interiore che sorge dal profondo e per ciò può essere considerata come un appello"*<sup>45</sup>.

Questa esigenza è esigenza di pienezza, una pienezza però che non va considerata come quantità, è una pienezza che accoglie le quantità, ma che non è un qualcosa rappresentabile come insieme di parti: è *"una pienezza"* in cui c'è un *"quid non rappresentabile"*<sup>46</sup>.

Questa esigenza quando è percepita è già esistenza in quanto è già esperienza; se c'è quindi un'esperienza dell'essere *"essa rende illegittima indubbiamente l'idea di un divorzio tra il dato e l'aspirazione"*

*dell'uomo*"<sup>47</sup>: l'aspirare è già osservare, e quindi incontrare. Quell'appello, presente ma insieme inafferrabile, si esprime come la dimensione della presenza, in cui *"l'essere è l'attesa che si compie e quest'opera di compimento è l'esperienza dell'essere"*<sup>48</sup>.

La parola compimento è anch'essa soggetta al pericolo del dominio, il compimento non è identificabile con la perfezione intesa come quadro ben definito, pena ne è altrimenti la semplificazione dell'essere ovvero la sua riduzione ad una astrazione; alla luce di questo pensiero si evidenziano gli effetti contemporanei del pensiero tecnico: *"l'infinito dei moderni, soggetto al calcolo non è più l'infinito-l'apèiron dei greci"*<sup>49</sup>.

Diversamente *"La parola compimento ha un significato positivo solo nell'ambito dell'attività creatrice"*<sup>50</sup>, il compimento è *"modo di partecipazione a"*<sup>51</sup>, parlando di compimento non dobbiamo perciò porci sul piano della forma ma piuttosto riferirci all'idea di pienezza in cui *"compersi non significa concludere"*<sup>52</sup>.

Pensare al compimento come realizzazione formale entriamo inevitabilmente nella rete dell'astrazione e delle sue conclusioni:

*"l'ens realissimum dell'ontologia classica è un blocco senza fessure, infatti gli attributi dell'ens sono considerati alla stregua di cose e per giunta suscettibili di formare una totalità"*<sup>53</sup>.

Ancora, l'esperienza artistica ci aiuta, rendendoci partecipi di una realtà vissuta attivamente più che osservata dall'esterno; la vita è infatti più piena di ogni sua descrizione, quindi l'ascolto di un'opera musicale è un'esperienza che va oltre le note depositate su uno spartito: *"ogni accordo o melodia non possono essere considerati un tutto di cui le note sono elementi costitutivi"*<sup>54</sup>.

Esigenza di pienezza e esigenza dell'essere: parlando dell'essere è legittimo trattarlo come un sostantivo?

La legittimità come conformità ad una norma stabilita non è applicabile alla metafisica, alla filosofia come cammino di avvicinamento alla pienezza dell'essere,

*"la nostra bussola, il nostro punto di riferimento non può essere che l'esperienza considerata come presenza massiccia su cui deve fondarsi ogni nostra affermazione. Essa, considerata nell'indivisibile molteplicità dei suoi aspetti, non è un'idea a cui ci si deve conformare ma ciò di cui si deve"*

*assolutamente tener conto quando ci si impegna non dico a conoscere l'essere ma a penetrare ed avvicinarsi concretamente...*<sup>55</sup>.

In questo senso l'esperienza respinge ogni tentativo di specificazione in base ad aspetti particolari isolati arbitrariamente dagli altri: questa parola così intesa respinge ogni ipostatizzazione.

L'esperienza dell'essere, che è rapporto con la verità nella relazione con la realtà, non coincide necessariamente con la spazialità, con ciò che la racchiude, in quanto *“catalogare, enumerare è ridurre a cosa”*<sup>56</sup>.

La distinzione tra riflessione di primo e secondo grado ci orienta nell'incontrare i modi della coscienza, i modi dello stare nel mondo dell'uomo. Particolarmente la riflessione di secondo grado ci consente il superamento del concetto di riflessione come processo di *“dissoluzione analitica”*<sup>57</sup>, per accogliere la pienezza dell'esperienza, la pienezza dell'essere nel suo dispiegarsi, a partire dalla nostra disponibilità-fiducia a coglierlo nel compimento del suo presentarsi.

L'approccio all'esperienza dell'essere nella sua pienezza è infatti *“volontà di non esclusione, rifiuto di qualsiasi forma di non accettazione, negazione di qualsiasi ostracismo di quegli atteggiamenti frutto dell'astrazione”*<sup>58</sup>.

Nell'apertura alla verità, in particolare nella sua dimensione di libertà, Marcel guarda a quell'esperienza come relazione con un “tu” assoluto, quindi esperienza di fede in quel tu che si fa incontro. Alla fede come accettazione di una dimensione dell'esperienza oltre il “me stesso”, contrappone l'ateismo come rifiuto, nel quale si realizza una *“frattura tra l'io che crede e l'io che riflette”*<sup>59</sup>, che impedisce una pienezza di esperienza che si realizza oltre il mondo aperto dalla logica.

*“A questo punto non possiamo fare a meno di chiederci se al di là del verificabile e quindi del rifiutabile abbia senso parlare di realtà”*<sup>60</sup>.

L'inafferrabile, il non identificabile è comunque una “presenza” in ogni cosmologia, e la certezza che io sono è così testimonianza di quella fede che è insieme pensiero e corpo della realtà: *“la certezza della luce...è certezza che io sono...che non è una certezza che io posseggo.. per lo meno come posseggo un qualsiasi oggetto”*<sup>61</sup>.

Il rapporto dell'uomo con la verità è testimonianza vissuta di quella fede; Marcel nel rapportarsi alla testimonianza della verità distingue due figure: *“i testimoni della verità storica e i rivelatori della verità”*<sup>62</sup>.

Attraverso questa distinzione il pensatore francese ci indica un approccio a ciò che chiamiamo verità sia nel suo significato astratto sia nella sua concreta realizzazione.

La testimonianza storica della verità è dipendente dal supporto che ne consente la manifestazione, ovvero dagli elementi che costituiscono quella realtà nella quale si rivela; i rivelatori della verità, il matematico, il fisico svelano verità indipendenti da ogni supporto storico.

La testimonianza della verità, quindi, come apertura ai modi della sua manifestazione si attua nella fede; la fede consente perciò ulteriore disvelamento, nella sua disponibilità ad essere “*testimonianza creatrice*”, una testimonianza che, essendo creativa, “*implica una ricettività attiva...indubbiamente caratteristica dell’atto libero è di farmi diventare ciò che sono...il valore dell’atto libero in quanto tale sarà riconosciuto solo a posteriori dalla riflessione in quanto esso non è provvisto di evidenza immediata nel momento stesso in cui è compiuto*”<sup>63</sup>.

La fede si concretizza in un *modus vivendi*, un continua interazione tra l’io che crede e l’io che riflette; quest’ultimo è inteso, nella sua relazione con la verità e con la fede, come “*stimolo alla purificazione*”<sup>64</sup>. L’apertura della fede alla luce della verità è inevitabilmente e costitutivamente rapporto con l’errore, inteso come oscuramento della verità; purificarsi quindi è stare alla verità, nel suo essere processo, nel suo manifestarsi come testimonianza storica e insieme luce che la consente. La purificazione avviene alla luce dell’indissolubilità tra fede e spirito di verità: “*quando una tende a disgiungersi dall’altra vi è la prova che o la fede degenera in idolatria o lo spirito di verità lascia il posto alla ragione raziocinante*”<sup>65</sup>. Nell’intelligibilità che si apre allo spirito di verità attraverso la fede, viene scongiurato il pericolo dell’oggettivazione dell’essere, dischiudendo all’esperienza dell’essere.

La fede consente quindi la pienezza dell’esperienza la quale si realizza a partire da quell’esigenza che si fa spinta interiore, come tensione al disvelamento del *togetherness* il cui collante è la forza dell’amore: “*L’amore è il rifiuto attivo di considerare il proprio io come esclusivamente soggettivo, di conseguenza non è separabile dalla fede; egli stesso è fede*”<sup>66</sup>.

L’amore è tensione d’unione degli elementi del reale verso una pienezza dell’esistenza che si realizza progressivamente come partecipazione, la

quale presuppone quindi il riconoscimento dell'alterità senza il quale, e senza la quale, neanche la verità verrebbe alla luce.

Ogni pretesa di indipendenza e di assolutezza chiude la possibilità di un rapporto autentico con l'essere; l'amore autentico è oltre lo stesso superamento dell'amore di sé, *“la verità dell'amore sta piuttosto nel desiderio che io e l'altro abbiamo di inserirci e di fonderci in quella comunità invisibile..”*<sup>67</sup>.

La fede è oltre la pre-potenza della razionalità hegeliana, è oltre la pre-potenza della volontà (di potenza) di Nietzsche, essa non è atto di forza ma abbandono-disponibilità all'ineffabile:

*“dal momento in cui ci rendiamo permeabili a queste infiltrazioni dell'invisibile noi, solisti, diventiamo poco a poco membri fraterni e stupiti di un orchestra...nella misura in cui ascoltiamo le sollecitazioni dell'invisibile ogni prospettiva si trasforma perché contemporaneamente si trasfigura, assume una dignità che non potrebbe affatto appartenere se fosse una qualsiasi escrescenza sbocciata in modo aberrante su di un mondo in sé estraneo allo spirito e alle esigenze di questo.”*<sup>68</sup>

La fede come disponibilità ad accogliere la pienezza dell'esperienza alla luce della verità, per Marcel si realizza nella contemplazione.

Contemplare significa:

*“raccogliersi in presenza di... al punto che la realtà alla cui presenza ci si raccoglie entra a far parte del raccoglimento stesso”, “l'oggetto nell'attività contemplativa, sempre che si tratti di un oggetto, non è considerato in rapporto a nessuna classe o serie di cui potrebbe far parte, esso è guardato in se stesso nella sua unicità”*<sup>69</sup>.

La contemplazione è superamento del dualismo interiorità-esteriorità, e il raccoglimento è connesso all'atto di far silenzio in se stesso.

Raccogliersi è aprirsi, attraverso il silenzio, alla pienezza che si stabilisce attraverso l'atto stesso, è innanzitutto un atto in cui ci si rivolge-verso senza abbandonare nulla.

La riflessione come contraddizione interna, attraverso le sue due forme di primo e secondo grado, è accolta e superata nel raccoglimento che è fondamento dell'atto creativo.

Marcel riconosce “*un evidente accordo di vedute*”<sup>70</sup> con Heidegger nel rapporto con questa apertura (*Offenständigkeit*) che si realizza attraverso l’abbandono.

Il filosofo tedesco dedica al rapporto con il mistero “*dell’essere che si disvela*” (*a-letheia*), un testo il cui titolo è appunto “*L’abbandono*”; qui attraverso il dialogo si esprime l’essenza di un rapporto, in cui l’uomo non è semplice spettatore ma attore del processo stesso di disvelamento.

L’essere nel mondo dell’uomo è costitutivamente insieme *denken*-pensiero e *danken*-azione: il *denken* realizza la verità come “*risposta alla chiamata dell’essere*”<sup>71</sup>, perché essa si possa disvelare nella sua pienezza, per questo è necessario “*spogliarsi di sé come soggetto..accogliere il silenzio..rispettare il mistero..*”<sup>72</sup>. In Heidegger, come per Marcel, è fondamentale fare una distinzione all’interno del pensare: c’è un pensiero calcolante e il pensiero meditante<sup>73</sup>.

“*Das rechnen- de denken kalkuliert*”<sup>74</sup> dal contare il pensiero che calcola, che insegue gli oggetti del suo dominio, una realtà dispiegata in cui “*il mondo appare come un oggetto a cui il pensiero calcolante sferra i suoi attacchi*”<sup>75</sup>; questo è il mondo della tecnica, il mondo della logica, il mondo della pre-potenza, della manipolazione umana.

Il pensiero meditante è invece il superamento delle rappresentazioni dominanti, “*richiede da noi che non restiamo attaccati in maniera unilaterale ad un’unica rappresentazione*”<sup>76</sup>, è ciò che consente “*che ci lasciamo ricondurre all’apparentemente inconciliabile*”<sup>77</sup>, è il superamento del luogo del giudizio a partire dal quale si stabiliscono le cose: è “*l’apertura al mistero*”<sup>78</sup>, oltre le contraddizioni. Questo modo del pensiero non comporta la negazione del pensiero tecnico, esso è insieme “*dire sì e no alla tecnica*”, è “*abbandono delle cose alle cose*”<sup>79</sup>, e diventa l’argine alla possibile sopraffazione del mondo e dell’uomo da parte della tecnica, “*Oppure tutto dovrà cadere nella morsa della pianificazione e del calcolo, dell’organizzazione e dell’automazione?*”<sup>80</sup>

Per condurci all’essenza del pensiero meditante la parola chiave è *Gelassenheit*<sup>81</sup>, essa ci conduce ad un abbandono radicale nel rapporto con il disvelamento (*a-lètheia*).

Questo *lassen*-lasciare ci riporta all’origine, “*scaturigine*”<sup>82</sup> (*der Herd*) di ogni antitesi, oltre ogni intelligibilità, oltre ogni com-prendere, fino al “*superamento della metafisica come tentativo di dominio dell’essere*”<sup>83</sup>. L’abbandono è rapporto con l’essere che si realizza oltre ogni pre-visione,



raggiunta la soglia di ogni risorsa umana, nel lasciare anche la stessa volontà di lasciare; è oltre il non volere come negazione del volere, e il non volere come assenza di volere:

*“è perdere l’abitudine alla volontà...perché l’abbandono non rientra affatto nell’ambito della volontà”<sup>84</sup>.*

*“L’abbandono non lo possiamo risvegliare (non abbiamo potere su di esso)..non dobbiamo fare nulla solo restare in attesa (warten)..si lascia essere”<sup>85</sup>.*

L’orizzonte dell’esistenza si presenta come *“l’aperto che ci circonda..ciò che ci viene incontro”*, esso è *“la contrada (Gegend)<sup>86</sup>”*; tutto ciò è *“vastità... permanenza... in essa le cose si raccolgono e si acquietano”<sup>87</sup>*, e in quella quiete *“ è la scaturigine e il dispiegarsi di ogni movimento ”<sup>88</sup>*. Per cui l’abbandono si fa incontro con l’ineffabile, con le cose e con ciò che le accoglie, esso è l’attesa che non ha oggetto: *“l’attesa già non è più attesa”<sup>89</sup>*. L’Incontro e anche la parola che lo racconta attraverso segni che sono icona di una totalità dalla quale emergono, in cui la parola *“non rappresenta mai nulla ma ac-cenna (be-deutet) a qualcosa”<sup>90</sup>*. Il *“Lasciare”* rispetta le cose nel loro disvelarsi, e il modo dell’uomo nell’abbandono, il suo approcciarsi all’essere, si compie nel lasciarsi ricondurre alla *” prossimità della lontananza”<sup>91</sup>*, raggiungendo così la *“vera essenza della spontaneità del pensiero”<sup>92</sup>* in questa inesauribile relazione.

La domanda sull’essere radice di ogni interrogativo si presenta, seppur in modo diverso, anche nel buddismo zen e in particolare in Dōgen.

Ma veramente che cosa indica quella domanda? Vi è un significato e un senso ultimo nel reale? Vi è una risposta a quella domanda?

E’ proprio alla radice della domanda che Dōgen ci porta, non solamente attraverso un percorso dialettico-razionale ma riconducendoci, attraverso le sue parole, al nostro rapporto con la domanda, che è il rapporto con la nostra vita stessa.

La domanda è sempre più grande di ogni risposta, quest’ultima infatti tende per sua costituzione a chiudere una relazione che invece è sempre aperta.

Il modo con cui Dōgen accompagna il dialogo che si instaura con l’interlocutore (nei testi è l’allievo, ma questi è rappresentazione di colui che ascolta), invita il lettore stesso ad aprirsi attraverso le domande.

Portandolo gradualmente al limite dei meccanismi della ragione, al limite di ogni "astrazione", lo invita al confronto incessante, in prima persona, con la domanda che si rivela nella vita stessa, senza cercare ricette autorevoli o risposte consolatorie.

L'essere è domanda?

Il titolo del testo *Ghenjōkōan* indica una realtà che manifestandosi diviene ciò che è presente, intendendo con questo non ciò che è pre-stabilito ma l'incontro con l'origine, che è tale, proprio come relazione tra orizzonte-incontro e colui che incontra.

Nel dire "ciò che incontro" devo perciò fare attenzione a non pensarlo come ciò che stabilisco "che è" una volta per tutte, ma come ciò che si presenta e con cui non cesso mai di confrontarmi.

*"Ecco, in quanto tutte le cose sono contemporaneamente cose autentiche: allora esistono l'illusione e il risveglio, esiste la pratica della via, esiste il nascere, esiste il morire, esistono le persone della via, esistono le persone del mondo.*

*Ecco, in quanto tutte le cose contemporaneamente non sono (definite) in base a me, non esiste lo smarrimento, non esiste il risveglio, non esistono le persone della via, non esistono le persone del mondo, non esiste il nascere, non esiste l'estinguersi.*

*Ecco, per il fatto che la via autentica originariamente balza al di là delle contraddizioni, esistono il nascere e l'estinguersi, esistono l'illudersi e il risvegliarsi, esistono le persone del mondo e le persone della via.*

*Tuttavia, pure stando così le cose, i fiori cadono proprio mentre per affetto li vorremmo trattenere, le erbe crescono proprio mentre noi con disgusto le rifiutiamo"<sup>93</sup>*

Ecco, la via è il percorrere, è ciò che si apre dalla domanda del percorrere, e oltre ciò che si apre a partire da quella domanda; al di là del mio rapporto con il vivere e con la mia domanda sul vivere stesso, in modo radicalmente inafferrabile essa diviene.

Un rapporto con l'essere che si fa corpo nell'esperienza di pensiero e di azione, di ragione e passione, è legame con una realtà con cui mi confronto, la quale porta con sé "la domanda".

La relazione con l'interrogare e il rispondere è nesso con verità e illusione ed è proprio questo che accompagna il cammino di chi si apre alla domanda sull'essere.

*“Inverare le cose mettendo avanti se stesso: questo è l’illusione; partendo dalle cose inverare se stesso: questo è il risveglio. Coloro che fanno dell’illusione un grande risveglio, queste sono persone della via; coloro che fanno del risveglio una grande illusione, queste sono le persone del mondo. Per di più vi è la persona che nel risveglio ricava risveglio, vi è la persona che nell’illusione ricava ulteriore illusione. Ogni persona della via quando davvero è persona della via non porta con sé la consapevolezza che ‘io sono persona della via’. Tuttavia manifesta il modo d’essere originario, procede rendendo testimonianza del modo d’essere originario”<sup>94</sup>.*

La luce della verità è la ragione della domanda, è la domanda stessa che si rivela in quanto verità principalmente nell’incontro con l’illusione, è domandare oltre ogni consapevolezza del domandare stesso.

Per cui la domanda è radicalmente attenzione-ascolto alle risposte, ad ogni risposta, che diventano sia nella forma della verità che dell’illusione, ulteriore domanda.

Questo processo che vivo e che mi interroga, mi accompagna nel mio camminare, nel quale io non sono solo spettatore ma partecipe di ciò che *“accade in me e attraverso di me”<sup>95</sup>*.

*“Apprendere la via autentica è apprendere se stesso. Apprendere se stesso è dimenticare se stesso. Dimenticare se stesso è essere inverato da tutte le cose. Essere inverato da tutte le cose è libertà nell’abbandonare corpo e spirito di se stesso e corpo e spirito altrui. E’ risveglio che riposa da ogni traccia di se stesso, è risveglio che perpetua il non lasciare traccia di se stesso”<sup>96</sup>.*

Ecco il ciclo della vita, l’esperienza dell’essere, l’essere nell’esperienza: la ciclicità della vita che si manifesta nel tempo, l’uomo la incontra in quelle tre tappe che lo costituiscono, che costituiscono il suo “percorrere”: l’apprendere, il dimenticare l’apprendere, l’abbandono del dimenticare si realizzano incessantemente nel ciclo stesso.

La vita che si fa vita, è (come tale la posso pensare e la posso percepire) spazio e tempo, identità e differenza, senso e significato, azione e condizione dell’azione; per cui posso dire, di ogni cosa, che ci sono un prima e un dopo ma allo stesso tempo che ogni prima e ogni dopo sono tali in quanto “quel” prima e “quel” dopo: tutto l’essere è in quel prima, tutto l’essere è in quel dopo, l’essere è pienamente nel prima e nel dopo.

Il mio rapporto con il prima e il dopo è il rapporto con il senso di ciò che era e che poi diventerà, le cose sono in quanto divengono, si trasformano.

Certo così è, nel senso che così le cose ci appaiono nella loro immediatezza, ma Dōgen ci invita ad andare oltre il procedere nel tempo per incontrare la domanda sull'essere.

Se ciò che mi appare in tutta la sua evidenza è mutamento, ugualmente incontro nel mio domandare l'insondabilità che accompagna questa evidenza.

E ancora, come “conciliamo” gli opposti, estremi apparentemente inconciliabili, come vita e morte: come può la morte “far parte” della vita?

*“La legna diventa cenere e non torna ad essere legna. Ciò nonostante non si deve pensare che la cenere sia il dopo e la legna sia il prima. Bisogna conoscere che la legna proprio in quanto legna ha un prima e un dopo. Diciamo che ha un prima e un dopo, però il prima e il dopo sono separati. La cenere, proprio in quanto cenere, ha un dopo e un prima. Come la legna dopo che è diventata cenere non diventa di nuovo legna, così anche l'uomo, dopo che è morto, non diventa di nuovo vivo. Per questo, è insegnamento della via del risveglio non dire che la vita diventa morte. Perciò si dice “non nascita”. Per questo il fatto che la morte non diventa vita è principio di verità che scorre evidente. Perciò si dice “non estinzione”. E la vita è il posto del suo momento e la morte è il posto del suo momento: come l'inverno e la primavera. Non è da pensare che l'inverno diventa primavera, non è da dire che la primavera diventa estate”<sup>97</sup>.*

La vita e la morte, identità radicalmente distinte e distanti ma insieme inseparabili, il tempo della vita è nella sua pienezza totalmente “ciò che è” e così il tempo della morte. “Non nascita”, “non estinzione”, l'inesauribilità della vita, l'inesauribilità della morte, l'inafferrabilità e insieme l'innegabile evidenza della loro relazione.

*“ Il pesce nuota nell'acqua, e se nuota non c'è limite all'acqua ; l'uccello vola nel cielo, e per quanto voli non c'è limite al cielo. Tuttavia né il pesce né l'uccello da mai ancora si sono separati dall'acqua e dal cielo...essendoci l'acqua c'è la vita, essendoci il cielo c'è la vita. Essendoci l'uccello c'è la vita, essendoci il pesce c'è la vita. Essendoci la vita c'è l'uccello, essendoci la vita c'è il pesce. Eppure bisogna ancora andare oltre. Così c'è la testimonianza vissuta, così c'è l'adempimento della vita”<sup>98</sup>.*

L'esperienza della vita è in relazione con le cose, è relazione tra le cose, è la realtà che non lascia niente al di fuori di sé ma che non “chiude” nulla dentro di sé.

La testimonianza vissuta si realizza così, proprio attraverso le differenze che la costituiscono, in cui testimoniare è *“l’adempimento della vita...è la profondità del presente che si fa presente”* nel quale

*“ questa via, questo luogo non consistono né nel grande né nel piccolo, non sono né nel sé né nell’altro; nemmeno appartengono al prima, nemmeno appartengono all’adesso che accade. Ecco sono ”<sup>99</sup>.*

Ecco il rapporto con il risveglio nella relazione con l’illusione, il pericolo della separazione nel tentativo di dominio dell’essere, attraverso la chiusura di un’apertura inestinguibile.

Il dialogo è invece colloquio con la vita, un rapportarsi con le cose in cui l’apprendere non è afferrare ma partecipare, in quanto è proprio in quella partecipazione che l’uomo realizza la sua pienezza, la sua libertà .

*“Mayokusan Hotetsu Zenji stava usando il suo ventaglio quando un monaco sopraggiunto gli chiese: ‘la natura del vento è sempre presente, non ha ne luogo fisso né limiti: perché allora il monaco usa il ventaglio?’*

*Il maestro rispose: ‘Tu sai soltanto che la natura del vento non viene mai meno; non sai qual è il significato del fatto che non c’è luogo dove non arriva’.*

*Il monaco replicò: ‘Ma allora qual è il significato del principio che non c’è ne luogo né limite?’*

*Allora il maestro semplicemente agitò il ventaglio.*

*Il monaco si inchinò ”<sup>100</sup>.*

La vita si fa vita attraverso il nostro vivere e l’esperienza della pienezza dell’esistenza nella sua concretezza è anche esperienza della sua fondamentale insondabilità. Ecco che la domanda sull’essere non può non essere a sua volta interrogata, cosicché non diventi anch’essa un’illusione (la più grande delle illusioni; radice delle ulteriori illusioni), ma l’apertura per ogni risveglio.

In *Busshō*, Dōgen affronta il significato di ciò che pensiamo essere il fondamento costitutivo di ogni cosa, sviscerandolo, scomponendo il risultato di ogni nostra conclusione, portandoci sempre al limite di ogni scoperta, portandoci alla radice della domanda origine di quel significato.

Il sermone tenuto il 14 ottobre 1241 esordisce con queste parole:

*“Sakyamuni dice: il tutto è il tutto che vive, ogni cosa che è, è natura autentica. Ciò che è perfetto risiede perenne, è niente, è ente, è mutevolezza”<sup>101</sup>.*

“Niente” sta fuori dell’essere? “niente” vuole anche indicare tutto ciò che l’uomo può incontrare, e quindi pure quel nulla che in quanto tale possiamo pensare.

L’essere, la domanda sull’essere che racchiude tutti i significati che si aprono a partire da quella domanda, è di conseguenza identificabile in un unico significato che li racchiude, un significato onnicomprensivo? Il testo ci spinge oltre ogni tentazione di afferrare, di spiegare, continuando ad interrogarsi: *“Qual è dunque il significato di fondo della espressione del venerato del mondo: il tutto che vive ogni cosa che è, è natura autentica?”*<sup>102</sup>

Il punto di partenza, inizio dell’interrogare, e ogni conclusione ci riportano sempre alla domanda che mette in movimento la ricerca stessa: *“questo che cos’è che viene così?”*<sup>103</sup>

L’interrogare è costitutivo di ogni dialogo, anche nell’abbandono al silenzio si trova questa relazione; la relazione è compositiva di ogni esistenza che si costituisce come movimento, nel movimento ed oltre lo stesso: il domandare perciò è la “via” stessa.

La domanda non ci porta “al di fuori” di ciò che essa è, e rappresenta, essa stessa è corpo di sé:

*“Sappi: l’essere di ogni cosa che è non è l’essere di essere-non essere, ‘ogni cosa che è’ è verbo di buddha, è lingua di buddha, è la pupilla di buddha e dei patriarchi, è il nome di buddha”*<sup>104</sup>.

La domanda non ci conduce ad un qualche luogo particolare, ad una posizione sulla quale stabilirsi, ad afferrare il “che cos’è”, essa sta dentro la mia esperienza, dentro ogni esperienza, ma non si identifica-oggettiva in nulla,; quindi insieme “non è la mia esperienza”.

Raggiungere, afferrare, la stessa volontà di farlo, in qualche modo ci riconduce all’illusione

*“E’ detto che non è l’essere di chi raggiunge la piena esperienza dell’essere, perché esso permea il passato e il presente.*

*Non è l’essere di chi inizia l’esperienza dell’essere poiché non gli manca neppure un granellino di polvere.*

*Non è l’essere di questa o quella cosa, poiché l’essere unisce e abbraccia.*

*Nemmeno è l’essere che non ha inizio; infatti è questo che viene così.*

*Non è l'essere che uno comincia a far essere; infatti proprio il mio cuore ordinario, questo è la via.*"<sup>105</sup>

La domanda è aspirare a “conoscere”, sapendo che questo conoscere si realizza proprio attraverso questa aspirazione, e che in quanto tale non è quindi rapporto con la ricerca di un conosciuto, ma della relazione nel conoscibile: la domanda è (anche) rapporto con il vuoto di conoscenza.

*“Aspirare e conoscere la vera forma della natura autentica, in verità è osservare la relazione con il tempo reale. Quando il tempo viene, la natura autentica si fa presente.. Osservare la relazione è osservare con in mano la relazione del tempo reale...non c'è osservare adducendo categorie del conoscere.. L'osservare non dipende da chi opera l'osservare e da chi lo subisce, nemmeno va fatto corrispondere a un giusto o perverso osservare dicendo: questo è il vero osservare. E' vero osservare, quindi non è un soggetto che osserva, non è oggetto osservato. Questo è la relazione del tempo reale: è la relazione che trascende. La natura autentica è questo: è il corpo nudo della natura autentica. Natura è questo, Autentica è questo.”*<sup>106</sup>

Ogni domandare, supportato da un atteggiamento di autentica aspirazione all'interrogare, si fa prova, tentativo e insieme testimonianza del dispiegarsi dell'essere, il quale si costituisce come forma nella comprensione, rapporto con il già esperito. La forma si costituisce nell'identità, che certamente in ogni “me stesso” è quella particolare forma, ma insieme è relativa agli incontri che la costituiscono:

*“il limite non è altro dal vuoto, il vuoto non è altro dal limite. Le forme sono limite: questo è il vuoto; il vuoto è senza limite: questo è le forme.”*<sup>107</sup>

Ecco la forma, ogni forma che è ciò che è, identità, nella inestinguibile relazione con la sua origine, un origine che è definibile come tale in quanto apertura inafferrabile nel mondo che diviene.

Questa relazione è in ogni tempo, nel tempo della domanda come nel tempo della risposta:

*“Tu, qual è il tuo nome? Evidentemente c'è il nome, ma non è il nome ordinario.*

*Il patriarca replica: questo quale nome è?*

*Risponde: questo natura autentica.*

*Egli risponde: tu natura autentica niente*

*Egli risponde: la natura autentica è vuoto, perciò è detta niente. Il patriarca riconoscendolo vaso idoneo lo fa suo assistente”.(40B)  
“l’espressione del patriarca: questo quale nome è? Indica che quale è già questo, quale fa già essere questo. Questo è il nome. Ciò che fa essere quale proviene da questo. Ciò che fa essere questo è la funzione di quale. Il nome è questo, il nome è quale. Lo versi versando la tisana, lo versi versando il tè, lo fai preparando il cibo.”<sup>108</sup>*

La relazione inestinguibile non è esperienza nichilistica, ma esperienza di pienezza, esperienza della vita e della sua inesauribilità e disponibilità a testimoniare. Ecco il cammino che si apre nel “tempo reale”, ecco la via che mi costituisce e che io costruisco nel mio avanzare nel tempo; non c’è “un tempo” a partire dal quale si costituisce il mondo, non c’è “un mondo” a partire dal quale si costituisce il tempo: il tempo è il mondo e il mondo è il tempo, il tempo non è il mondo e il mondo non è il tempo. L’essere che è tempo e mondo “non è”, non si identifica, né con il tempo né con il mondo, come D.Bonhoeffer afferma: “*se Dio c’è allora non c’è*”. Il tempo reale è il tempo dell’essere, della natura autentica, per cui conoscere l’essere è testimoniare l’essere e questo testimoniare è relazione “viva” con il tempo, non è pre-costituita, non c’è un sapere l’essere. Il dialogo tra il quinto e il sesto patriarca, ci indica chiaramente quale sia l’intendimento di Dōgen nel far comprendere all’interlocutore la radice del rapporto autentico con la vita:

*“Il quinto patriarca dice: sei venuto a cercare cosa? Il sesto patriarca risponde: cerco il modo di costruire buddha. Il quinto patriarca dice: l’uomo delle cime del sud è natura autentica niente, come puoi costruire buddha?”<sup>109</sup>.*

Dōgen continua poi per chiarire ulteriormente:

*“Il principio è questo: la natura autentica non diventa il bastone del tuo viaggio prima che tu diventi la natura autentica; dopo che tu la diventi essa diventa il tuo bastone. La natura autentica certamente diviene con il tuo divenire autentico. Questo principio devi investigarlo e affinarlo con ingegno, con molta cura...*

*Non è qualcosa che i santi possono aver già chiarito da qualche parte; il tutto che vive è natura autentica ente-il tutto che vive è natura autentica niente: apprendere è questo principio!”<sup>110</sup>*



Nessuna domanda esaurisce il significato dalla quale nasce, nessuna risposta esaurisce quella domanda; la domanda è orizzonte, la risposta è orizzonte, vivere andando “oltre” quell’orizzonte è testimoniare.

Testimoniare è essere corpo della vita, nel suo oscillare incessantemente tra illusione e risveglio, tra esperienza e idea dell’esperienza, tra corpo e pensiero, tra silenzio e parola. Essere corpo in modo autentico è rendere manifesta la pienezza del testimoniare, il quale non è misurabile, non è com-prensibile, esso non può che essere esprimibile.

L’ascolto che si fa corpo è l’esistenza nella sua concretezza che si realizza nella testimonianza del proprio essere (che non può che essere “il proprio”) la quale si costituisce nell’uomo come corpo e pensiero, senza stabilire, a partire da questi, una pre-potenza sull’esistere: l’ascolto è seguire il senso e insieme”navigare a vista”.

Il senso è ciò che si costituisce, a partire dal mio incontro con le cose, un incontro che, come abbiamo visto, poggia però sul “non-senso” (inteso come non costruito) che è il non afferrato e non afferrabile, il quale guida, nella fede in esso, il mio procedere nel mondo. Tracciare il senso, così, non è da confondersi con la totalità dell’esistenza che ne consente la tracciabilità, così come qualsiasi astrazione che tenti di tracciare la totalità non è da confondersi con la totalità stessa.

*“In Cina fin dall’antichità hanno cercato di descrivere il rapporto che muove la realtà.. con la punta del pennello tracciavano la figura di specchio sopra il cuscino e sventatamente lo facevano consistere per loro forma nella forma della luna rotonda dell’essere corpo di Nagarjuna ..*

*Prendere un cerchio rotondo per la figura della luna rotonda dell’essere corpo, è come prendere il dipinto di moci per un moci reale..*

*In verità, per delineare la figura della figura della luna tonda che è essere corpo, bisogna che sul cuscino sieda la figura che è essere corpo..*

*Se cerchi l’essere corpo, devi disegnare la figura della luna tonda. Se disegni la figura della luna tonda, devi disegnare la figura della luna tonda che è l’essere corpo che è la figura della luna tonda.”<sup>111</sup>*

Come la luna che si rispecchia in una goccia d’acqua non è la luna ma un suo riflesso, così qualsiasi ritratto io ne faccia, per quanto fedele , non ne è che una rappresentazione. Ugualmente per la verità, così per l’essere, qualsiasi intuizione io possa avere, qualsiasi spiegazione io possa dare, è “disegno”, traccia, di ciò di cui posso pensare. La grande illusione che può

derivare da un risveglio, si sviluppa proprio nello stesso tentativo di afferrare, di tradurre questa produzione in fondamento.

Non aderire aprioristicamente all'astrazione vedendola come il luogo della verità, non significa però abbandono all'istintività o appiattimento sulla realtà intesa come le cose "così come "io" le incontro", non è semplicisticamente adesione all'immediatezza dei fenomeni: anche questo è "*spadroneggiare dell'io*"<sup>112</sup>.

Il rapporto "autentico" con l'esistenza è un rapporto "vivo", è il rapporto sempre aperto con la domanda; ecco che il pennello che traccia il dipinto del *moci* sono io con il mio procedere anche attraverso il mio pensare-agire. Il *moci* ci indica (forse) la strada: la esigenza che nel caso del *moci* è rappresentata dalla fame, nel rapporto con il reale nella sua pienezza è la domanda, il pensiero che si interroga, che apre sul mistero dell'esistere.

Senza riconoscere la domanda non potremmo neanche aprirci alla risposta: l'essere corpo della figura della luna tonda è possibile dalla tensione che si dispiega dal disegnare la figura della luna tonda.

Nel buddismo zen il cammino verso la realizzazione dell'essere corpo si accompagna con la pratica corporea<sup>113</sup> dello *shikantaza*-<sup>114</sup> "*semplicemente stare seduti*": lì, in quella immobilità, si attua l'abbandono che dà corpo all'essere corpo.

L'abbandono è oltre "l'abbandono da" (me stesso, le cose) e presuppone, in colui che lo mette in atto, il credere nell'abbandono al vuoto della profondità dell'incontro. Il credere è condizione, spinta e luogo stesso dell'incontro. Attraverso di esso, in esso, alla luce della sua profondità insondabile, si apre l'esperienza inafferrabile di pienezza della realtà della vita.

Il credere, qui, non è credere in "un altro mondo", in una dimensione altra rispetto alla vita, è invece aprirsi, a partire da sé stessi, al "*sé che fa il sé in se stesso*"<sup>115</sup>, all'essere che si manifesta in me e attraverso di me.

D'altronde è proprio nella separazione di "io" da "altro da me" il luogo dell'errore; la verità della manifestazione dell'essere prende forma nella sua interezza come relazione nella inseparabilità del suo esserci al plurale.

Tutto ciò non annulla la distinzione io-tu, ma la relativizza alla luce dell'essere, che la consente e costituisce. L'esperienza di pienezza che si realizza nella partecipazione necessita quindi della fede in questa esperienza che consente l'abbandono alla forza dell'essere:

*“se trovi dimora in questa direzione dello spirito, è come il drago che trova la sua dimora nell’acqua, assomiglia alla tigre che si sdraia sulla montagna. Occorre conoscere con correttezza che la realtà autentica si manifesta e si fa avanti per sua forza e che distingue innanzitutto l’intontimento e la dissipazione...andare oltre il mediocre e oltre il santo, perfino trapassare in zazen e morire in piedi. Tutte queste cose, che da sempre sono tenute in considerazione, affidale completamente a questa forza.”<sup>116</sup>*

L’abbandono alla vita che si manifesta, presuppone fede nella stessa, una fede senza oggetto di fede, che non porta con sé alcuna conoscenza definibile in termini concettuali, se non quella del riconoscimento della sua ineffabilità. E’ solamente a partire dal “riconoscere” questa forza-presenza dell’ineffabile che si è pienamente partecipi del suo dispiegarsi:

*“La persona che ha questo modo di vivere senza confini, illimitato, volutamente non dà adito, in alcun ambito, alla consapevolezza di star vivendo una vita illimitata, senza confini”<sup>117</sup>.*

Ma la vita dell’uomo è *praxis*, quindi giudizio e decisione rispetto al senso, alla direzione da prendere, perciò è pensiero che anticipa il movimento.

L’uomo è pensiero e quindi pre-visione, è perciò “profanazione” necessaria, “violazione” dell’ineffabile imprevedibile nel suo essere: l’uomo nel suo esistere è inevitabilmente insieme verità e illusione.

Ma nello zen si dica un luogo in cui l’uomo può, “oltre se stesso”, fare piena esperienza dell’essere. In quel luogo la realtà dell’essere si fa corpo nella sua limpida manifestazione, oltre ogni frattura, prima e oltre di ogni esperienza di illusione e risveglio. Questo luogo ha una forma precisa, tramandata nei secoli, che ne consente la realizzazione: essa è la posizione del corpo-mente detta di *za-zen* o *zhuo-chan*<sup>118</sup>, lo stare seduto nello *zen-chan-dhyāna*<sup>119</sup>.

*“dunque ognuno di noi vive già pienamente tutta la realtà fondamentale dell’essere, ma, come manifesta questo splendore? Ecco dove consiste la pratica.”...“ chiunque ha protetto e tramandato senza deviazioni l’insegnamento di sakyamuni, ha confermato come punto centrale ed irrinunciabile la pratica effettiva dello zazen in quanto direzione e forma fondamentale del vivere in modo autentico il sé originale. Così sia in India che*

*in Cina coloro che hanno protetto e tramandato in modo corretto l'insegnamento di sakyamuni, hanno praticato questo zazen*"<sup>120</sup>

E' quella posizione del corpo che consente il pieno abbandono, è l'inseguimento e l'abbandono ad essa e di essa stessa che consente la liberazione in essa di colui che la attua:

*"Proprio nel momento in cui si fa zazen, unendo le mani, incrociando le gambe, in silenzio, senza emettere suono, con la lingua aderente al palato mentre la mente e il cuore lasciano che il movimento della coscienza si manifesti così com'è, soprattutto senza lasciarmene trascinare, in questo zazen si manifesta senza veli il vero modo di essere di tutto l'universo. Allora la persona stessa che fa zazen è corpo unico con tutte le cose che sono nello spazio, manifesta il vero modo di essere di ciò che è se stesso*"<sup>121</sup>

Questa esperienza di manifestazione non è identificabile con nessuna particolare esperienza psicocorporea straordinaria, in quanto limpida manifestazione "è" ma non "c'è", posso descriverne la presenza a posteriori ma non la posso afferrare con il linguaggio in quanto ne farei un oggetto.

Alla posizione del corpo si accompagna perciò il retto atteggiamento che consente il vero abbandono. Nell'abbandono che dà luogo alla piena esperienza dell'essere c'è la necessità di abbandonare ogni calcolo, ogni previsione, ogni pensiero-*logos* che è necessariamente direzione che esclude altre direzioni: *"Poiché quando veramente si fa zazen chi lo fa non lo fa anche per qualcos'altro, non è possibile la percezione intenzionale 'io sto facendo zazen'. E' in modo che , usando le parole o le teorie, non si può misurare nulla"*<sup>122</sup>. Il reale abbandono è abbandono dell'abbandono, è oltre ogni consapevolezza dell'abbandonare, non per approdare a qualche dimensione particolare ma semplicemente per essere quell'abbandono.

Dell'ineffabile è possibile fare pienamente esperienza ma non è direttamente spiegabile, ovvero comprensibile, quindi misurabile:

*"chi si vanta della consapevolezza raggiunta, chi abbonda di illuminazione, chi è riuscito ad adocchiare la sapienza, chi ha ottenuto la via, chi ha chiarito il cuore, chi ha dato impulso all'ideale di scuotere il cielo: altro non fa che trastullarsi nei pressi della soglia del nirvana, però ignora del tutto l'operoso sentiero della libertà."*<sup>123</sup>

Guardando ad occidente, usando le parole di Gadamer :*“il comprendere è sempre un fatto di linguaggio”, “l’essere che può essere compreso è linguaggio”*<sup>124</sup>; il pensiero, che è parola, può descrivere il reale secondo le proprie categorie, attraverso la produzione di significato e senso, ma il tempo della produzione e della descrizione è già altro dal tempo dell’esperienza.

Questa esperienza è ciò che consente il linguaggio, è un “luogo” che non si identifica con il linguaggio stesso, particolarmente la esperienza dello *zazen* è essere seduti in quel luogo:

*“ Tuttavia questo zazen quando è praticato come puro zazen, non comporta neppure la consapevolezza ‘io sto facendo zazen’. Infatti bisogna soltanto affidare completamente il proprio corpo e la propria mente alla forma stessa dello zazen ”*<sup>125</sup>.

Com’è possibile quindi “fare” questa esperienza?

Lasciando ogni volontà di fare-avere ,raggiungere, qualche esperienza particolare, rimanendo in una disposizione di apertura, *“Aprendo le mani del pensiero”*:

*“La disposizione del tuo pensiero si posi su questo fondo del non pensiero. Come la disposizione del pensiero si posa sul fondo del non pensiero? Non pensandoci. Ecco il fulcro distintivo dello zazen. ”*<sup>126</sup>

*Shikantaza* esprime il significato attraverso il quale si indica la disposizione-posizione di mente-corpo nella pratica dello *zazen* che è, usando le parole di Dōgen, *“tranquilla naturalezza”, “eloquente testimonianza della vera realtà”*.

Nello *zazen* non sono “io” che faccio *zazen* è l’esser seduta della vita:

*“ l’espressione esser seduta della vita indica che non sono tanto io che mi siedo in zazen, quanto la vita che è seduta: non vi è ombra di separazione tra io e zazen, di cui invece si sente traccia nel dire ‘io’ faccio zazen ”*<sup>127</sup>.

Oltre ogni consapevolezza le distinzioni io-tu vengono abbandonate al di là della stessa consapevolezza del loro abbandono, perciò la vita, che fa se stessa, non conduce a nessuna particolare forma di raggiungimento, ad alcuna particolare acquisizione: essa è se stessa. Tutto ciò che è

raggiungibile in termini di acquisizione appartiene al pensiero che fissa la realtà nelle sue mappature;

*“invece non è possibile misurare con un unità di misura stabilita in base a criteri umani il modo di essere di tutta la realtà, comprendente il sé fondamentale. Per esempio durante zazen, se si ode un suono, non appena viene percepito dall'orecchio, immediatamente si originano eventi di vario tipo. Non bisogna pensare che lo zazen sia non avere alcuna reazione, una condizione di incoscienza o di insensibilità. Quel suono non è altro che un suono, fa vibrare l'orecchio in modo chiaro, e non porta con sé alcun disturbo. Allo stesso modo una determinata cosa, essendo quella cosa nella propria forma completa, diffonde attivamente il modo di essere fondamentale e la presenta senza sosta”<sup>128</sup>.*

Colui che si apre alla pienezza dell'essere si fa lui stesso portatore-produttore di quella pienezza, “vibrando” di quel suono che ha udito.

Lo *zazen*, la fede nell'abbandono e l'atteggiamento che ne consegue si ritrovano e si esprimono nella vita di relazione, nel rapporto con ciò che si incontra; questo non è da intendersi però come logica conseguenza, necessaria relazione di causa-effetto, ma conseguenza di corpo-mente che si fanno apertura attiva.

La pratica dello *zazen*, proprio quando è esperienza di pienezza dell'essere è quindi oltre l'esperienza individuale, l'esperienza dell'universale, essa *“non si limita al momento in cui facciamo zazen. Come un colpo dato alla campana il suono vibra senza interruzioni per l'aere, così pure anche prima di essere colpita, la campana, semplicemente emette il suono”<sup>129</sup>.*

Come il suono è segno-espressione di una realtà che lo produce esso è anche parte di quella realtà, così l'uomo che pratica *zazen* e vive conforme a quell'apertura, è insieme l'apertura e la sua realizzazione. La *praxis* che si dispiega, è il senso, ma un senso che si produce nella relazione costante con l'apertura che costituisce come sfondo e origine-orizzonte (*chaos*)<sup>130</sup>.

La verità che si costituisce alla luce di quel fondamento, si struttura in parole-relazioni, segni che si fanno simboli a partire da un credere che porta “oltre” gli stessi. Ecco che il linguaggio, come tentativo di dire qualcosa, alla luce di questa apertura non può non farsi, e riconoscersi, “poetico” e deve abbandonare la presunzione di concludere il rapporto con il reale nelle sue affermazioni.

Le parole sono realtà che costruiscono realtà, strumenti utilizzabili in quanto tali, ma alla luce della libertà dell'essere che non può essere da esse imprigionato e dominato. L'essere non può che essere libertà in relazione a qualsiasi particolarità, la verità dell'essere è nella sua libertà, anch'essa inafferrabile da qualsiasi nostra idea di libertà.

*“La libertà è molto esigente, e non si lascia manipolare. Nessuna statua la può raffigurare, nessuna definizione la racchiude: eppure è qualcosa di molto concreto. C'è chi l'assaggia in fondo ad una prigione, c'è chi non riesce a coglierne la presenza sotto il cielo stellato. C'è chi la cerca tutta la vita senza mai trovarla, perché la allontana cercandola, c'è chi la trova senza cercarla, magari rinuncia alla sua libertà. E' universale, perché l'assenza di libertà altrui uccide anche la mia; è individuale perché non c'è libertà per nessuno senza la mia libertà. Se non la contaminiamo è presente in mezzo a noi, è in noi, e nessuno la può rubare. Non dobbiamo però volerla trattenere, altrimenti tarpiano le sue ali e ne facciamo un idolo grottesco, come un uccello impagliato. La vera libertà è ben oltre le nostre idee di libertà.”<sup>131</sup>*

*“E qual è o donna, il contrario dell'ignoranza?”*

*“Conoscenza, amico, è il contrario dell'ignoranza”*

*“E qual è o donna, il contrario della conoscenza?”*

*“Libertà, amico, è il contrario della conoscenza”*

*“E qual è o donna, il contrario della libertà?”*

*“Nirvana, amico, è il contrario della libertà”*

*da ‘Majhima nikaya’*

*“La rosa è senza perché  
fiorisce perché fiorisce  
non tiene conto di se stessa  
non chiede se viene vista”*

*Angelus Silesius*

## NOTE Introduzione e Cap.1

1-pp.59 *L'esperienza mistica un fatto straordinario nella vita* in *Il Fenomeno Mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità* Juan Martín Velasco, Jaca Book. 2003

2-“Non so se sono riuscito a farvi comprendere che cosa significasse per il mio paziente l'esperienza dell'inconscio. Non esiste, ad ogni modo, una misura oggettiva del valore di una simile esperienza. Il suo valore è sempre relativo alla persona che la sperimenta. Così potreste rimanere colpiti dall'affermazione che certi sogni apparentemente insignificanti possono significare qualcosa per un uomo intelligente. Ma se voi non potete accettare ciò che egli dice, o siete incapaci di mettervi al suo posto, non dovrete giudicare del suo caso: il 'genius religiosus' è 'un vento che spira dove vuole'.

Non vi è punto di Archimede dal quale prendere le norme per giudicare, poiché è impossibile distinguere la psiche dalle sue manifestazioni. Disgraziatamente la psiche è al tempo stesso l'oggetto e il soggetto della psicologia. Questo è un dato di fatto cui non si sfugge.” -pp.58 *Dogma e simboli naturali* in *Psicologia E Religione – Opere* Vol.11, K.G. Jung , Bollati Boringhieri. 2004

3-Eihei Dōgen (1200-1253) monaco buddista zen. Opera principale: *Shōbōgenzō*.

4-Gabriel Marcel (1889-1973) filosofo francese. Opere più note: *Essere E Avere; Il Mistero Dell'Essere*.

5-pp.86 *Il Mistero Dell'essere*, Gabriel Marcel, Borla, 1987

6-ibidem pp.51

7-ibidem pp.51 . L'interazione della mente-corpo con l'ambiente e la interdipendenza pensate da Marcel emergono chiaramente nelle odierne scienze neurologiche:“*Per apprendere qualcosa è necessaria un'attività nervosa che induce la formazione di nuove connessioni sinaptiche in aggiunta a quelle preesistenti. L'esperienza fornisce una serie di istruzioni e stimolazioni in grado di generare nuove modulazioni e configurazioni dei circuiti nervosi..La maggior parte delle strutture cerebrali è in grado di apprendere dall'esperienza ,poiché le proprietà delle loro sinapsi possono essere modificate dall'esperienza.*”-pp.121 *Fondamenti biologici*

*dell'apprendimento*, in *Psicologia Generale*, L.Anolli e P.Legrenzi, Il Mulino, 2006

8-ibidem pp.52

9-ibidem pp.52

10-ibidem pp.53

11-pp.136 *Speranze E Timori In Psicoanalisi*, Stephen Mitchell, Bollati Boringheri, 1993

12- ibidem pp.113. Sulla Teoria delle Relazioni Oggettuali : “*La visione del Sé come multiplo e discontinuo è radicata in una metafora temporale piuttosto che spaziale: i Sé sono ciò che le persone fanno e vivono nel corso del tempo, non qualcosa che esiste da qualche parte. Il Sé si riferisce ad una organizzazione soggettiva di significati che la persona crea spostandosi nel tempo, facendo cose, provando idee e*



*sensazioni, comprese alcune idee autoriflessive e sentimenti relativi a sé stessa.”*  
Ibidem pag.116 *“Il modello del Sé che si trova nelle teorie delle relazioni oggettuali, con la loro accentuazione della molteplicità e della discontinuità, raffigura le esperienze del Sé come strettamente intrecciate a particolari contesti relazionali. Poiché impariamo a diventare persone attraverso le interazioni con altri diversi e attraverso diversi tipi di interazioni con lo stesso altro, la nostra esperienza del Sé è discontinua, composta da figure diverse, diversi Sé con diversi altri. Ma non è tutto, alcune volte mi percepisco come me stesso in relazione a un altro significativo...altre volte posso organizzare la mia esperienza e il mio significato attorno alla mia immagine di quel determinato altro in relazione a me... Ogni configurazione relazionale produce due modi di essere nel mondo; ogni relazione reale può contenere organizzazioni del Sé molteplici; e possono esserci molte relazioni di questo tipo.”*

13-ibidem pp. 111

14-ibidem pp.145

15-ibidem pp.143

16-ibidem pp.149

17 ibidem pp.146

18 ibidem pp.153

19 ibidem pp.163

20-pp.21 *Divenire L'essere-Shōbōghenzō Ghenjokoan* di Eihei Dōgen Traduzione it. e commenti di G.Jiso Forzani Luciano Mazzocchi Koho Watanabe, Dehoniane 1997

21-“ *Noi ,e tutto, non siamo esistenze autonome, non esistiamo di per sé ma siamo formati da parti assemblate assieme, che danno un'illusione di vera esistenza – che è realtà di ogni giorno- perciò tutti gli esseri, dicendo ‘io’, proprio in quel modo, da sé stessi creano colui che soffre. Ma non solo: anche i cinque elementi costitutivi degli esseri viventi, a loro volta sono vuoti, privi di reale esistenza. Esistono anch’essi al modo detto, in sanscrito, pratītyasamutpāda che significa ‘generarsi assieme’, ‘genesi interdipendente’ o ‘coproduzione condizionata’. Con questa difficile parola si intende descrivere lo stato di tutte le cose dell’universo, ovvero come un ‘come’ che , da un lato illustra, rappresenta la relazione di interconnessione di ogni cosa con tutte le altre in modo, par così dire, circolare. Una relazione in cui ogni cosa è , volta per volta, causa ed effetto: C esiste in grazia di A e B, e concorre all’esistenza di D che, mentre da un lato esiste in grazia di B e C a sua volta , assieme a loro, fa esistere E... e così Z esiste in grazia di U e V e, assieme, fanno esistere A. Per cui A esiste anche in ragione di B, C, D... e Z, che a loro volta devono singolarmente la loro esistenza anche ad A. Questo vā proiettato nella dimensione temporale : istante per istante il rapporto tra una e ciascuna esistenza si ridefinisce come pure si ridefiniscono il numero e le caratteristiche delle ‘cose’ in gioco. Ogni nostra intenzione, ogni nostra più piccola azione , le loro conseguenze e combinazioni momento per momento, modificano tutto l’insieme. Soprattutto modificano, istante*

*per istante, il corso di ciò che chiamiamo 'la nostra vita', ma che potremmo anche definire pratītyasamutpāda.*”-pp.161 *Pratītyasamutpāda: la relatività totale* in *Il Buddismo Mahāyāna Attraverso I Luoghi; I Tempi E Le Culture*, Mauricio Yushin Marassi, Marietti, 2006

22- “aprire le mani del pensiero” è tra le indicazioni usate da Dōgen per l’atteggiamento da tenere durante lo zazen. L’indicazione delle “mani vuote” la ritroviamo anche nel rapporto con la vita di relazione. Nel ritorno dal suo viaggio in Cina e dall’incontro con il maestro Tendo Nyojo , Dogen usa questa espressione ‘ritorno a casa a mani vuote’ ( *ku shu kan kyo*). Molte sono le interpretazioni , di seguito una lettura di G. Jiso Forzani : “ *There are two parts of the phrase ( the empty hands and the going home), which together make up a whole. It means that to be able to go home we must be hampty-handed and that to have empty hands we must return home. These two moments are neithe separate nor consequential but rather they are two inseparable aspects of the same reality. To return home is true destination of the pilgrimage of every existence . Home is not simply the place where we are born, it is the place we originate from, the original source from which our life springs. That place is every place in which my life is alive, and it is to that place which i must return because it is there that i can find the original sense of my being alive.*” -In *Doghen Zen Mind Here And Now* pubblicazione di European committee for the organisation of the 750<sup>th</sup> commemoration of Dōgen Zenji’s entering Nirvana 2001

23-pp.36 *Eihei Dōgen Il Profeta Dello Zen*, Giuseppe Jiso Forzani, Dehoniane 1997

24- Bodhidarma monaco indiano ,recatosi in Cina nel VI secolo d.C., è considerato il primo patriarca cinese del *chan* (in giapponese *zen*), di lui si dice sia rimasto seduto ,nella posizione *zazen*, per nove anni in una grotta di fronte ad una parete. Se il racconto sia mitico o storico non lo sappiamo , ma ciò non diminuisce l’importanza del significato che esprimono la sua vita e i suoi dialoghi.

25-La via è il cammino di chi aderisce a questo rapporto con la vita. “Via” deriva dal Cinese “*tao*” : “ *In Giapponese si dice “Do” e deriva dal cinese Tao. Tao è il modo in cui i cinesi hanno reso due differenti parole sanscrite, unendole in una sola: Bodhi e Marga (in Pali Magga). Bodhi significa consapevolezza, risveglio, coscienza della realtà come realmente è. Marga significa via, sentiero, cammino. Do sta allora a significare “il cammino del risveglio alla realtà come è davvero, la via che esprime la realtà autentica. Non è tanto un cammino da un luogo all’altro, da una partenza attuale a una meta prevista o prescritta, quanto il procedere che manifesta il modo d’essere autentico della realtà in ogni momento*”-pp.2 *La Cucina Scuola Della Via Tenzo Kyokun*, E.Dōgen , Traduzione e commento Giuseppe Jiso Forzani P.Luciano Mazzocchi, Devoniane, 1998

26-pp.38 *Eihei Dōgen Il Profeta Dello Zen*, Giuseppe Jiso Forzani, Dehoniane 1997

27-pp.31 *Il Cammino Religioso- Bendōwa*, Eihei Dōgen traduzione e commento Giuseppe Jiso Forzani Mauricio Yushin Marassi, Marietti, 1990

## NOTE Cap.2

1-pp.102 *Il Mistero Dell'essere*, Gabriel Marcel, Borla, 1987

2-ibidem pp.103

3-ibidem pp.92

4-ibidem pp.106

5-ibidem pp.121 Le riflessioni di Marcel trovano conferma oggi nelle scienze cognitive: “ *E' convinzione diffusa presso la psicologia ingenua che la percezione costituisca una sorta di fotocopia fedele della realtà...Secondo questo atteggiamento, definibile come realismo ingenuo , il mondo si presenta a noi così come esso è e vi è coincidenza tra realtà fisica e realtà percettiva. Tuttavia , approfondendo questa relazione , si è verificato che non in tutte le condizioni esiste una precisa corrispondenza tra i due piani della realtà...L'individuo non ha la capacità di gestire un continuum ininterrotto di stimolazioni , ma deve definirlo e circoscriverlo in oggetti, in eventi e in unità per poterlo controllare ed utilizzarlo. In questa prospettiva sensazione e percezione costituiscono l'interfaccia tra soggetto e realtà esterna. In esse operano congiuntamente sia processi cosiddetti 'dal basso verso l'alto' (bottom-up) in base alle informazioni che vengono dall'esterno, sia processi 'dall'alto verso il basso' (top-down) in funzione delle idee, delle credenze e delle aspettative che ogni individuo possiede nei confronti della realtà esterna con cui, di volta in volta, interagisce.” [pp.45 pp.66 *La sensazione e la percezione in Psicologia Generale*, Il Mulino, 2006 ]*

6-ibidem pp.112

7-ibidem pp.114

8-ibidem pp.114

9-ibidem pp.88

10-ibidem pp.18

11-ibidem pp.54

12-ibidem pp.53

13-pp.30 *Wittgenstein Una Guida*, Luigi Perissinotto, Feltrinelli 2003

14-pp.18 *Il Mistero Dell'essere*, Gabriel Marcel, Borla, 1987

15-ibidem pp.20

16-ibidem pp.23

17-pp.13 *Divenire L'essere*, Eihei Dōgen, ED.Devoniane 1997

18-pp.4 *Bussho La Natura Autentica*, Eihei Dōgen, Devoniane, 1999

19-pp.32-33 *Eihei Dogen Il Profeta Dello Zen*, Giuseppe Jiso Forzani, Devoniane, 1997

20-pp.310 *Testi Buddhisti* a cura di Raniero Gnoli, Utet, 1983

21-pp.152 *L'esperienza Filosofica Dell'india*, Raimon Panikkar, Cittadella, 1997

22-ibidem pp.152

23-pp.63 *Bussho La Natura Autentica*, Eihei Dogen, Devoniane, 1999

## NOTE Cap.3

- 1-pp.56 *Il Mistero Dell'essere*, Gabriel Marcel, Borla, 1987
- 2-ibidem pp.8
- 3-ibidem pp.11
- 4-ibidem pp.11
- 5-ibidem pp.13
- 6-ibidem pp.13
- 7-ibidem pp.13
- 8-ibidem pp.13
- 9-ibidem pp.88
- 10-ibidem pp.13
- 11-ibidem pp.13
- 12-ibidem pp.14
- 13-ibidem pp.135
- 14-pp.166 *La Struttura Delle Rivoluzioni Scientifiche*, Thomas S.Khun, Einaudi, 1999
- 15-ibidem. Il concetto di “rivoluzioni scientifiche” come modo di procedere delle scienze è il filo conduttore dell'intero testo di Khun.
- 16-ibidem pp.159
- 17-ibidem pp.176
- 18-ibidem pp.182
- 19-ibidem pp.180-181
- 20-pp.116 *Scienza E Filosofia*, Karl R.Popper, Einaudi 2000
- 21-ibidem pag 115-116
- 22-pp.479-480 *Logica Della Scoperta Scientifica*, Karl R.Popper, Einaudi, 1998
- 23-pp.174 *Il Mistero Dell'essere*, Gabriel Marcel, Borla, 1987
- 24-ibidem pp.154
- 25-ibidem pp.41
- 26-ibidem pp.43,47
- 27-ibidem pp.48
- 28-ibidem pp.48
- 29-ibidem pp.49
- 30-ibidem pp.206-207
- 31-ibidem pp.208
- 32-ibidem pp.212
- 33-ibidem pp.212
- 34-ibidem pp.210
- 35-ibidem pp.212
- 36-ibidem pag.213
- 37-ibidem pp.176-177
- 38-ibidem pp.213

39-ibidem pp.213  
40-ibidem pp.218  
41-ibidem pp.220  
42-ibidem pp.224  
43-ibidem pp.225  
44-ibidem pp.227-228  
45-ibidem pp.230  
46-ibidem pp.234  
47-ibidem pag.235  
48-ibidem pp.235  
49-ibidem pp.239  
50-ibidem pp.236  
51-ibidem pp.237  
52-ibidem pp.238  
53-ibidem pp.240  
54-ibidem pp.240  
55-ibidem pp.242-243  
56-ibidem pp.334  
57-ibidem pp.250  
58-ibidem pp.334  
59-ibidem pp.299  
60-ibidem pp.299  
61-ibidem pp.301  
62-ibidem pp.302  
63-ibidem pp.291  
64-ibidem pp.300  
65-ibidem pp.338  
66-ibidem pp.249  
67-ibidem pp.227  
68-ibidem pp.346  
69-ibidem pp.122  
70-ibidem pp.72  
71-72-pp.19 introduzione di Carlo Angelino *L'abbandono*, Martin Heidegger, Il  
Melangolo 1998  
73-ibidem pp.30  
74-ibidem pp.30  
75-ibidem pp.34  
76-ibidem pp.37  
77-ibidem pp.37  
78-ibidem pp.38  
79-ibidem pp.39  
80-ibidem pp.33

81-ibidem pp.78 Nota di Adriano Fabris: *Nel tedesco corrente Gelassenheit significa “calma”, “tranquillità”, ma una tale traduzione non renderebbe giustizia né alla pregnanza storica del termine, né all’uso che ne fa Heidegger. Gelassenheit è infatti un vocabolo chiave della tradizione mistica, sia cattolica che protestante. Essa indica in generale il sich lassen, la dedizione e il completo abbandono a Dio che si realizza soltanto con l’annihilatio delle proprie passioni e dei propri desideri. E’ in Meister Eckhart che la prima volta questa nozione giunge a rivestire un ruolo essenziale. Nella predica Qui audit me, ad esempio, sia la forma nominale Gelassenheit, sia la forma verbale Gelassen vengono a significare al tempo stesso l’atteggiamento preliminare di abbandono delle cose e l’effettivo abbandono a Dio che permette di accogliere la Sua volontà.....Nel 2° Trattato, Die rede der unterscheidung, Gelassenheit è invece collegato ad un altro termine fondamentale eckhartiano, Abgeschiedenheit (distacco): solo nel distacco da tutte le cose e nel docile abbandono a Dio, Dio è presente nella sua verità (cfr. Deutsche Werke, V.B. Traktate, hrg. u. ubersetzt v. J. Quint, Kohlhammer, Sturrgart. 1963, p. 283). Come altre nozioni della mistica cristiana, anche Gelassenheit viene accolta nella terminologia della Riforma. Lutero, Muntzer e Karlstadt concordano nell’attribuire a Gelassenheit il senso di una revoca della volontà egoistica dell’uomo. Soprattutto Karlstadt medita approfonditamente su questa che considera la più grande virtù sulla terra ed in cielo distinguendone un significato “attivo” (etwas verlassen = abbandonare qualcosa) ed uno “passivo” (verlassen sein = stare in abbandono) e definendola come fiduciosa accettazione del volere di Dio.....*

*Il senso che il termine Gelassenheit assume nel pensiero di Heidegger è in parte diverso da quello proprio della tradizione religiosa o anche filosofica che abbiamo esaminato. Heidegger riconduce Gelassenheit alla sua radice, il verbo lassen, e contrappone questo e tutti i composti che il suo attento ascolto della lingua riesce ad enucleare, all’ambito concettuale di wollen. Se il “volere” si ricollega alla dimensione della soggettività rappresentativa che domina l’età moderna (cfr. a questo proposito soprattutto i due volumi di Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, e il saggio Die Zeit des Weltbildes, contenuto in Holzwege) il “lasciare” invece allude ad un rapporto con le cose che le rispetta nel loro disgelarsi. Questo è già evidente in quella pagina di Sein und Zeit dove, a proposito della caratterizzazione ontica dell’appagatività, si afferma che “lasciar ‘essere’ preliminarmente non significa fare o produrre un essere, ma scoprire, nella sua utilizzabilità, qualcosa di ‘essente’ già da sempre, e lasciare così incontrare l’ente che ha un tale essere” (Sein und Zeit, cit., p. 85, trad. it. cit., p. 114). Tuttavia l’importanza e la centralità della nozione di “lasciare” emerge nella sua pienezza soltanto nella conferenza Vom Wesen der Wahrheit (1930), in cui viene alla luce una nozione di verità come autentica automanifestazione che non è più subordinata al manifestare progettante proprio dell’Esserci, ancora “vero” in senso primario nel § 44 di Sein und Zeit. In questa conferenza compare anche per la prima volta il termine Gelassenheit: il pensare della filosofia viene caratterizzato come “ die Gelassenheit der Milde, die der*

*verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt ( Vom Wesen der Wahrheit, in Wegmarken, cit., p. 199).*

*Il termine comparirà ancora sporadicamente, senza però che venga compiuto un vero e proprio approfondimento del suo significato, in testi come il Nachwort a Was ist Metaphysik?, che parla di “Gelassenheit der langmutigen Besinnung” (“ il quieto distacco del raccoglimento di una misurata meditazione”); come la conferenza Wissenschaft und Besinnung, contenuta in Vorträge und Aufsätze (Vattimo traduce: “tranquillo abbandono”); come l’ultima conferenza di Unterwegs zur Sprache, dove viene menzionata la “Gelassenheit zum freien Horen” (A.Caracciolo e M. Caracciolo Perotti traducono con “ la docile calma del libero ascoltare”).una reale tematizzazione della nozione di Gelassenheit ci viene invece dal testo che porta appunto questo titolo, anche se è presente in esso un’ambiguità di fondo proprio riguardo al significato del termine. Se infatti nella conferenza, come abbiamo visto, Gelassenheit designa l’atteggiamento ambiguo dell’uomo di fronte ai prodotti della tecnica, indica cioè un rapporto ontico, mentre la relazione al disgelarsi della verità ontologica viene determinata dall’espressione Offenheit für die Geheimnis, nel colloquio è invece proprio il rapporto alla verità dell’Essere che viene caratterizzato dalla parola Gelassenheit. L’uomo può rapportarsi alla scaturigine del pensiero, a ciò che non può essere pensato perché è prima di ogni pensiero, solo se si mantiene disponibile, se si affida ad esso. L’uomo così si trova gelassen (affidato) alla contrada, disponibile al suo dispiegarsi. Tuttavia, il principio gelassen che caratterizza questa essenza del pensiero e dell’uomo, non ha soltanto un valore aggettivale, ma anche una valenza verbale. In questo senso, come forma passiva,esso rinvia a ciò che lascia l’uomo essere quello che è. Il verbo lassen viene pertanto ad abbracciare ambo i lati del rapporto ermeneutica e designa tanto l’atteggiamento dell’uomo quanto l’evento dell’Essere.*

*(Per un’analisi più approfondita di queste tematiche, mi permetto di rinviare al mio Logica ed ermeneutica. Interpretazioni di Heidegger, ETS, Pisa 1982).*

*Per indicare il vasto ambito semantico che il termine Gelassenheit possiede nel pensiero heideggeriano non esiste un corrispettivo italiano adeguato. Scartando un improbabile “rilassamento” (Landolt) ed i calchi pur presenti nella lingua italiana (“lassità”, “lassitudine”), abbiamo mantenuto anche nel colloquio la traduzione “abbandono”, anche se nel rapporto ontologico che qui viene indagato in senso di “abbandonarsi” ha il predominio sull’ambiguità speculativa della conferenza precedente. Nei pochi passi però in cui la valenza verbale prende il sopravvento ed è evidente il richiamo alla radice di lassen, abbiamo reso Gelassenheit con “lasciare” o “lasciar essere”, applicando in quest’ultimo caso una felice intuizione di Caracciolo (cfr. In cammino verso il linguaggio, cit., p. 81).*

82-ibidem pp.55

83-pp.48 Saggi E Discorsi, Martin Heidegger, Mursia, 1991

84-pp.49 L’abbandono, Martin Heidegger, Il Melangolo, 1998

85-ibidem pp.50

86- Sulla parola “*gegen*” *Non ha posto grandi problemi rendere gegen con l’italiano ‘la contrada’, anche perché questa traduzione , che è quella corrente, racchiude nella sua etimologia il significato originario, che Heidegger mette in evidenza per il corrispettivo tedesco di ‘ciò che viene incontro’* nota pp.82 di A. Fabris, *L’abbandono*, M.Heidegger, *Il Melangolo*, 1998

87-ibidem pp.53-54

88-ibidem pp.55

89-ibidem pp.56

90-ibidem pp.57

91-ibidem pp.75

92-ibidem pp.69

93-pp.13-15 *Divenire L’essere*, Eihei Dōgen, Dehoniane, 1997

94-ibidem pp.17

95-pp.123 *Il Mistero Dell’essere*, Eihei Dōgen, Devoniane, 1987

96-pp.19 *Divenire L’essere*, Eihei Dōgen, Devoniane, 1997

97-ibidem pp.23

98-ibidem pp.29

99-ibidem pp.31

100-ibidem pp.35

101-pp.29 *Bussho La Natura Autentica*, Eihei Dōgen, Dehoniane, 1999

102-ibidem pp.30

103-ibidem pp.32

104-ibidem pp.31

105-ibidem pp.32

106-ibidem pp.35-36

107- *Hannya Shingyo* traduzione inedita di Giuseppe Jiso Forzani

108-pp.41 *La Natura Autentica Bussho*, Eihei Dōgen, Dehoniane, 1999

109-ibidem pp.43

110-ibidem pp.44

111-ibidem pp.55-56

112-ibidem pp.49

113- La posizione della pratica corporea del buddismo è quella conosciuta in occidente come posizione del loto .Questa posizione nasce probabilmente a partire dalla pratica religiosa dello *yoga* nell’india pre-buddista; la ritroviamo comunque anche nelle pratiche del taoismo nella Cina a.C.

L’uso di questa posizione comporta significati diversi a seconda dell’orientamento di chi la assume; alcuni ,come ad esempio nel buddismo tibetano, la associano ad immagini mentali, altri concentrano la mente sul respiro o su parole-formule da ripetere. Nello *zen-soto* questo non avviene: a partire dalla tensione verso la corretta postura si lasciano fluire liberamente i pensieri senza inseguirli, ma abbandonandoli rinunciandovi: “*L’abbandono dei pensieri non è l’annullamento intenzionale del pensiero; la funzione pensante non è il concatenamento dei pensieri uno dopo l’altro.*”



*Zazen non è manipolazione del proprio pensiero, così come non è esclusione dei pensieri. E' inutile che io mi sforzi riguardo al come pensare mentre faccio zazen senza inibire alla sorgente pensieri con uno sforzo innaturale, non fornisco alla spontanea attività della mente alcun nutrimento. Si tratta di rinunciare a tutti i pensieri, a ognuno di essi man mano che si presenta e si produce.”* nota di Giuseppe Jiso Forzani a *Fukanzazenghi*, di Eihei Dōgen, inedito.

Il rapporto con il corpo è fondamentale per molte scuole di pensiero in oriente, ed è questo rapporto che le distingue poi anche ‘filosoficamente’ dall’occidente. Pirrone nel suo viaggio ad oriente vede e attinge da questo pensiero. *“Pirrone non fondò mai alcuna scuola e non scrisse nulla; seguì la spedizione orientale di Alessandro di Macedonia (334-23) e appunto in quell’occasione ebbe modo di incontrare i sapienti indiani (gimnosofisti, i «sapienti nudi»), per i quali provò interesse. Al suo ritorno in Grecia raccolse intorno a sé una piccola schiera di seguaci... Tra questi discepoli emerse Timone di Fliunte (circa 320-230) che conservò memoria del pensiero del maestro in diverse opere...”*

*La testimonianza fondamentale può lasciarci in dubbio circa la parte da riconoscere propriamente a Pirrone e quella che invece potrebbe appartenere a Timone. Essa dice che:*

*“il discepolo (di Pirrone) Timone afferma che colui che vuole essere felice deve guardare a queste tre cose: in primo luogo come sono per natura le cose; in secondo, quale deve essere la nostra disposizione verso di esse; infine che cosa ce ne verrà comportandoci così. Egli dice che Pirrone mostra che le cose sono egualmente senza differenze, senza stabilità, indiscriminate, perché né le nostre sensazioni, né le nostre opinioni sono vere o false. Non bisogna quindi dar loro fiducia, ma essere senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse, su ogni cosa dicendo «è non più che non è», oppure «e è e non è», oppure «né è, né non è». A coloro che si troveranno in questa disposizione Timone dice che deriverà per prima cosa l’afasia, poi l’imperturbabilità...”*[testim. n. 53 Declava Caizzi, da cui la traduzione]

pp.256 *L’esercizio Della Ragione Nel Mondo Classico*, P.Donini F.Ferrari, Einaudi, 2005

114-Shikantaza: *“Nel tredicesimo secolo Eihei Dōgen, riprendendo un’espressione del proprio padre spirituale Tiantong Rujing, iniziò anche in Giappone ad utilizzare l’espressione shikantaza in giapponese o zhiguan dazuo in cinese... è traducibile in italiano con “solamente”, “meramente”, “non altro che” e con “sedersi”(za), mentre ta o za, è un rafforzativo. Con quell’espressione intendeva che la pratica del semplice sedersi nella sua dimensione più pura, ovvero priva di aggiunte, aspirazioni, tentativi di attribuirvi particolari doti o poteri che conducano a speciali realizzazioni, era(ed è) certamente la pratica più completa del buddismo di Sakyamuni. E’ possibile pensare che Dōgen avocando in quel modo “il semplice sedersi”, “il non altro che sedersi” abbia voluto replicare a Zhiyi che aveva definito maha-grande, letto shikan(giapponese) e zhiguan (cinese), la pratica fondamentale. Utilizzando ideogrammi diversi, quindi dal contenuto semantico diverso, che però si*

*pronunciano in giapponese (e nella traslitterazione) allo stesso modo, usa una parola assonante a quella usata da Zhiyi, per rimarcare che, pur parlando della stessa cosa, il contenuto, la direzione, era diversa: il semplice sedersi, il non altro che sedersi, invece di 'maha'. Un ulteriore indizio che Dōgen, a titolo chiarificatore, potrebbe aver voluto rispondere anche alle affermazioni di Zhiyi lo troviamo nella sezione dello shobogenzo chiamata zazenghi (la norma dello zazen) dove si dice esplicitamente che zazen non è pensiero, fantasia, contemplazione.” inedito di Mauricio Yushin Marassi*

115-pp.64 *La Realta' Della Vita*, Kosho Uchiyama, Dehoniane, 1994

116-pp.5 *Fukanzazenghi*, Eihei Dōgen, traduzione di Giuseppe Jiso Forzani, P.Luciano Mazzocchi –inedito

117-pp.26 *Il Cammino Religioso Bendōwa*, Eihei Dōgen, Marietti, 1990

118- *Zhuo-chan* è la parola cinese che sta all'origine di *za-zen*. L'ingresso in Cina del buddismo avviene ( dall'India) ,circa, verso la metà del primo secolo d.C. ed è favorito dal contesto filosofico preesistente . Nel III e IV sec. venne progressivamente tradotto un sempre maggior numero di testi, il che permise una miglior comprensione del buddismo; questa traduzione venne fatta secondo le categorie del taoismo filosofico ( primo taoismo legato ai testi Lao-tse e Chiuang-tse, distinto dagli storici dal taoismo religioso dei primi secoli d.C. derivante dall'originario, ma legato a pratiche corporee e sciamaniche) procedendo per analogie. Così Fung Yu Lan su questa questione: “ *Tale metodo condusse naturalmente a negligenze e ad alterazioni ,perciò nel V secolo ,periodo in cui la marea di traduzioni era in rapida ascesa, l'uso dell'analogia fu definitivamente abbandonato. Comunque i grandi scrittori buddisti del V secolo, compreso il maestro indiano Kumarajiva, continuarono ad usare la terminologia taoista, come ad esempio YU ( essere, esistente) , WU (non-essere, non-esistente), YU-WEI (azione) , WU-WEI ( non-azione), per esprimere idee buddiste.*

*La differenza fra quest'uso e il metodo dell'analogia consiste nel fatto che nel secondo non c'è che una superficiale identità tra parole, mentre nel primo si può verificare l'intima affinità delle idee da esse espresse. A giudicare dalla natura dell'opera di questi scrittori, tale consuetudine, come vedremo in seguito, non comporta alcuna incomprensione o alterazione del buddismo, bensì la sintesi del buddismo indiano con il taoismo, il che sfocerà in una forma di buddismo cinese. Ora è bene mettere in evidenza che i termini 'buddismo cinese' e 'buddismo in Cina' non sono necessariamente sinonimi. In realtà vi furono alcune scuole buddiste che si chiusero nella tradizione religiosa e filosofica dell'india e non ebbero contatti con quella cinese... D'altra parte il 'buddismo cinese' è quella forma di buddismo che ha stretti rapporti con il pensiero cinese e si è sviluppato con la sua tradizione filosofica. Nelle pagine seguenti vedremo che la scuola buddista del medio sentiero ha qualche somiglianza con il taoismo filosofico; l'interazione dei due ha generato la scuola CH'AN o ZEN ,che è buddista e nello stesso tempo cinese. Nonostante fosse una scuola buddista, la sua influenza sulla filosofia, sulla letteratura e sull'arte*

*cinesi è stata raramente eguagliata.” Le scuole principali furono due : la Hsing-Tsung o scuola dello spirito universale (per questa scuola Hsing-natura e Hsin-spirito sono la stessa cosa e la via del discepolo è comprendere l’originaria identità dell’individuo con lo Spirito universale); e la K’ung-Tsung o scuola del vuoto o del medio sentiero.*

*“ La scuola del medio sentiero propose la cosiddetta teoria della doppia verità; verità nell’accezione più comune e verità nel più alto significato. Inoltre non solo affermò che ci sono due specie di verità, ma che esse coesistono ai vari livelli ,in modo che quanto al livello più basso è verità nel più alto significato ,diventa verità secondo il significato comune al livello superiore...In Cina durante il V secolo uno dei più grandi maestri di questa scuola fu Kumarajiva ,indiano, ma nato in uno stato dell’attuale Turkestan cinese; nel 401 venne a Ch’ang-an (l’attuale Sian, nella provincia di Shen-si) dove visse sino al 413 anno della sua morte. Durante questi tredici anni tradusse in cinese molti testi buddisti e insegnò a molti discepoli, alcuni dei quali divennero famosi e influenti. In questo capitolo accennerò a due di essi, Seng-chao e Tao-sheng.*

*Seng-chao (383-414) proveniva dalla regione attorno a Ch’ang-an; dapprima studiò Lao-tse e Chuang-tse, ma più tardi divenne discepolo di Kumarajiva. Scrisse molti saggi che sono raccolti nel Chao-lun o Saggi di Seng-chao. In uno di essi intitolato ‘Non c’è una reale irrealtà’ dice: ‘Tutte le cose hanno in se stesse ciò che non le fa essere YU ( in possesso dell’essere-esistenti) e ciò che non le fa essere WU (non in possesso dell’essere-non esistenti). Secondo la prima proposizione esse sono YU ma anche non-YU; secondo la successiva esse sono WU ma anche non-WU. Perché mai è così? Se si suppone che l’YU sia veramente YU, allora dovrebbe essere YU per sempre ed il suo YU non dovrebbe dipendere dal convergere di più cause (secondo il buddismo l’esistenza di ogni cosa è dovuta al convergere di più cause); se si suppone che WU sia realmente WU, dovrebbe essere WU per sempre e non dovrebbe derivare il suo WU dalla dissoluzione delle cause. Se l’YU deve il suo YU a un convergere di cause, allora l’YU non è realmente YU...ma se tutte le cose fossero WU, allora nulla accadrebbe. Se qualche cosa accade, questo non può essere completamente nulla...se vogliamo affermare che le cose sono YU, allora non c’è una reale esistenza di questo YU. Se vogliamo affermare che le cose sono WU, allora esse hanno forme e fattezze proprie. Avere forme e fattezze proprie è altra cosa dal WU e non essere realmente YU è altra cosa dall’YU. Così stando le cose, il principio della ‘non reale irrealtà’ è chiaro’.*

*In un altro saggio, intitolato ‘sull’immutabilità delle cose’, Seng-chao dice: ‘l’idea dei più sulla mutabilità è che le cose del passato non si trasferiscono al presente. Per i più questo significa che c’è mutabilità e non immutabilità. La mia idea della immutabilità è che le cose del passato non si trasferiscono nel presente per cui sostengo che c’è immutabilità e non mutabilità. Che ci sia mutabilità e non immutabilità dipende dal fatto che le cose del passato non si trasferiscono nel presente. Che ci sia immutabilità e non immutabilità dipende dal fatto che le cose del*

*passato non si dissolvono con il passato (cioè, benché non esistano oggi esistettero nel passato). Se cerchiamo cose passate nel passato esse non erano WU nel passato, se cerchiamo queste cose passate nel presente esse non sono YU nel presente. Questo vuol dire che le cose del passato sono nel passato, non sono cose che appartengono al presente. Similmente le cose attuali sono nel presente e non sono cose trasferite dal passato. L'effetto non è la causa, ma grazie alla causa c'è l'effetto; che l'effetto non sia la causa dimostra che la causa non si trasferisce nel presente. Se con l'esserci la causa c'è l'effetto è dimostrato che le cause non si dissolvono nel passato. La teoria dell'immutabilità è in tal modo chiara'. Secondo quest'idea, le cose sottostanno a un perenne cambiamento istante per istante. Ogni cosa che esiste a un momento dato, in quel momento è una cosa nuova e non è più la cosa che esisteva in passato...a giudicare dal fatto che ogni cosa cambia in ogni istante, noi diciamo che c'è cambiamento e non permanenza. A giudicare poi dal fatto che ogni cosa a ogni istante rimane in quell'istante, diciamo che c'è permanenza e non cambiamento. Questa è la teoria di Seng-chao che stabilisce la doppia verità al secondo livello. A tale livello tanto il dire che le cose sono YU e permanenti, quanto il dire che le cose sono WU e mutevoli è verità secondo il significato comune. Dire invece che le cose non sono né YU, né WU, né permanenti, né mutevoli, è verità secondo un più alto significato. Seng-chao dette inoltre argomento per stabilire la doppia verità al terzo e più alto livello. Fece questo in un saggio intitolato 'Il Prajna (saggezza del Buddha) che non è conoscenza'. Prajna è descritto da Seng-chao come conoscenza del saggio ma, egli dice, la conoscenza del saggio non è vera conoscenza. In realtà la conoscenza di una cosa consiste nello sceglierne una qualità e considerarla l'oggetto della conoscenza. La conoscenza del saggio consiste invece nel conoscere ciò che è chiamato WU (non essere); questo WU che 'trascende forme e fattezze' non ha qualità, quindi non potrà mai essere oggetto di conoscenza. Avere conoscenza del WU significa essere uno con esso, questo stato di identificazione con il WU è chiamato Nirvana. Nirvana e Prajna sono due aspetti di un'unica situazione; come il Nirvana non è cosa che possa essere conosciuta, così Prajna è una conoscenza che non è conoscenza (Chao Lun cap.3), quindi al terzo livello di verità, nulla può essere detto e si deve rimanere in silenzio." -pp.193-196 La fondazione del Buddismo Cinese in Storia Della Filosofia Cinese, Fung Yu Lan, Mondadori, 2000*

Nella stessa cosmologia cinese attraverso il primo ,e ancora principale , testo si trovano delle indicazioni su quale era la loro *Weltanschauung*. Lo *Huangdi Neijing* (testo la cui redazione inizia nel periodo detto degli stati combattenti 453-222 a.C ) è ancora oggi considerato il testo fondamentale della medicina cinese, ma al suo interno possiamo incontrare la filosofia , i 'presupposti teorici', che conducono poi all'organizzazione delle pratiche di salute. Nel mondo cinese corpo e mente sono parte integrante di un universo in cui ogni corpo (compreso quello di piante e animali; a cui anche è possibile applicare l'agopuntura) è microcosmo in relazione con il macrocosmo-universo ( di cui è anche rappresentazione-mappa).

*' Oh quanto vada in profondità la Virtù del Mistero*

*Come va lontano*

*Come riconduce gli esseri*

*E li dispone secondo l'ordine universale'*

Così recita il *Tao Te Ching* (cap.65), l'antico libro taoista; se c'è un universale questo è mistero, è impensabile, è ciò di cui il saggio riconosce di non poterne parlare : *'Il Tao che può essere limitato dalle parole non è l'eterno Tao; il nome che può essere nominato non è il nome permanente. L'innominabile è l'inizio di cielo e terra, il nominabile è il padre di tutte le cose'* (TTC cap.1).

Fung Yu Lan : *'secondo il taoismo il Tao-la via non può essere espresso a parole ma solo indicato mediante allusioni. Quando si ricorre alle parole è la loro forza suggestiva che rivela il Tao e non le loro precise denotazioni e connotazioni.'*-ibidem pp.14 , 78

Il mistero sottende, compenetra tutto il reale, ma non è altro dal reale: la scrittura cinese e i segni-simboli che essa usa nel trattare la medicina, contemplano spesso alla loro radice la presenza di "ciò" che anima le cose. Qui la mente non gode di una posizione privilegiata, essa è trattata al pari di un organo: la questione principale è mantenere o riportare l'armonia tra microcosmo e macrocosmo, un'armonia che non possiede presupposti-fondamenti in quanto tutto è considerato in eterno divenire alla luce del mistero.

Il segno fondamentale che si può considerare di riferimento a ciò che, con un linguaggio occidentale, è possibile considerare l'universale è XIN il cuore.



### *XIN Cuore*

*Cuore-Spirito-Intimo-Intelligenza-Pensiero-Mentale-Coscienza-Morale-Sentimento-Affetto-Umore-Intenzione-Attenzione.*

*IL CUORE raffigura il cuore dell'uomo: in alto il pericardio aperto, al centro il viscere, in basso un indicazione sommaria dell'aorta.*

*Aperto in alto il cuore è penetrato in permanenza dagli influssi discendenti; comunica, tramite gli Spiriti, con il Cielo.*

*Al centro non è che "vuoto", l'unica "sede" possibile per gli spiriti. Sovrano dell'essere, perno della vita è garante dell'unità e dell'esistenza della persona.*

*Il radicale di cuore compare (tra i tanti) in: XIN XU-il vuoto del cuore: il cuore è vuoto quando è capace di tutto ricevere, accettare, considerare, perché non è fissato, fermo su un'idea, un essere, un desiderio. Non escludere nulla di ciò che esiste permette di non commuoversi esageratamente e di reagire nel giusto modo.*

*XIN SHU- l'arte del cuore: consiste nel coltivare in sé ciò che porta al vuoto del cuore, alla disponibilità totale e all'agire efficace che si confonde con "l'agire che non agisce" proprio dei santi.*

### SI Pensiero

*Pensiero-concezione-riflettere-considerare-ricordarsi-ossessione-preoccupazione-desiderare ardentemente.*

*L'ideogramma del pensiero è costituito dal cuore sotto la scatola cranica che racchiude il cervello. La buona relazione del cuore (e degli spiriti che vi risiedono) con il cervello permette lo sviluppo del pensiero.*

*Il pensiero permette di cogliere, concatenandoli secondo una linea netta, gli elementi del ragionamento o della considerazione. Esso va al fondo delle realtà presentate, con acutezza e penetrazione, in modo da permettere la comprensione dei fatti che si spalanca su congetture e progetti.*

### LÜ Riflessione

*Progetto- concepire piani- meditazione- riflettere- considerare attentamente- fare congetture- valutare- premeditare- prendere a cuore- stare in guardia- sollecitudine- preoccupazione- dubbio- incertezza.*

*L'ideogramma si compone di due parti: le striature del mantello della tigre (segno in alto) avvolgono il pensiero .*

*La tigre balza con potenza e lontano; atterra in un punto preciso e immobilizza al suolo la preda. La stessa tigre è capace di rimanere immobile senza battere ciglio per delle ore: attende. Le sue striature rivelano la sua natura. Il riposo concentrato e lo slancio di un movimento calcolato sono i due aspetti di un'unica virtù, sempre ugualmente misurata. Due aspetti che sono messi in evidenza nel disegno regolare dell'alternanza del colore su un mantello fine e folto. -pp.181-187-189 in Compendio ragionato di terminologia cinese dal Huangdi Neijing Lingshu-La psiche nella tradizione cinese, a cura di Claude Larre e E.R. De La Vallée, Jaca Book. 1999*

*Ecco il Cuore, essenza della cosmologia cinese, punto d'incontro tra "essere" e "non essere", tra materiale e immateriale, tra pensiero e ineffabile. Esso rappresenta il riferimento del terapeuta ( agopuntore ), delle pratiche corporee (Nei gong), della trasmissione tra maestro e discepolo ( detta "da cuore a cuore") in tutte le arti, ed è alla radice dell'ideogramma De-Virtù fondamentale per tutto il pensiero cinese.*

*Alla luce di questo fondamentale rapporto con l'ineffabile, nella filosofia cinese è interessante questa interpretazione di Fung Yu Lan: 'Non sono d'accordo su tutto quanto Northrop ha scritto nel saggio da cui citiamo (The Complementary Emphases of Eastern Intuition Philosophy and Western Scientific Philosophy, in Philosophy East and West ed. C.A.Moore, pag 187 Princeton University Press 1946), penso*

tuttavia ch'egli abbia colto la differenza fondamentale tra la filosofia cinese e quella occidentale. Quando uno studente di filosofia cinese incomincia lo studio della filosofia occidentale, si compiace di notare che anche i filosofi greci hanno distinto essere da non-essere, limitato e illimitato; ma lo sorprende il fatto che i filosofi greci abbiano ritenuto il non-essere e l'illimitato inferiori all'essere e al limitato. Nella filosofia cinese è proprio il contrario. E ciò perché l'essere e il limitato sono il distinto, mentre il non-essere e l'illimitato sono l'indistinto.

I filosofi che iniziano con concetti per postulato (postulati della teoria deduttiva di cui il concetto fa parte..) hanno una predilezione per il distinto, mentre coloro che iniziano con l'intuizione apprezzano l'indistinto...Ciò spiega pure perché i problemi epistemologici non abbiano avuto alcun sviluppo nella filosofia cinese...I problemi epistemologici sorgono quando sia stata posta una netta distinzione tra il soggetto e l'oggetto, ma nel continuo estetico non esiste tale distinzione, il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, sono una cosa sola".-pp.22-23 *La metodologia della filosofia cinese in La Storia Della Filosofia Cinese*, Fung Yu Lan, Mondadori, 2000

119- *Zen-Chan-Dhyâna*: Il termine zen sembra derivare dalla traslitterazione dall'indiano *dhyâna* al cinese *chan* per arrivare al giapponese *zen*. *Dhyâna* (dal sanscrito) intesa comunemente come meditazione, in realtà indica il totale assorbimento nell'atto stesso che si compie attraverso la postura, quindi liberazione da qualsiasi oggetto mentale. Possiamo riconoscere un legame con la parola (pali) *Jhâna*; così Panikkar sulla parola *jhâna*: "questa è una parola fondamentale della cultura indiana, sia nella sue espressioni induista, jainista e buddista sia nelle tradizioni successive. Ordinariamente significa conoscenza. *Jhâna* può significare ogni tipo di conoscenza, ma in ultima istanza rappresenta la forma più elevata di essere: quell'essere che è, che si apre all'intera realtà- che interamente è. Conoscere non è solo divenire la cosa conosciuta ma pure divenire se stesso nella misura in cui, per così dire, ci riempiamo di essere: attualizziamo le nostre potenzialità, ci trasformiamo in ciò che, in definitiva, siamo. *Jhâna* indica il processo (il conoscere) e anche il risultato (la conoscenza raggiunta). Non separa la conoscenza meramente teorica dalla conoscenza più pratica, non separa l'apprendimento intellettuale dall'assimilazione esistenziale. Conoscendo noi ci trasformiamo nel conosciuto, sia 'creandolo' sia sottomettendoci ad esso. Conoscere è l'atto fondamentale di 'assumere' la realtà e di trasformarci in essa... Meditazione è qui l'atto supremo di essere. *Jhâna* è, pertanto, più che semplice apprendimento di come si comporta una cosa o quali caratteristiche evidenzi; è un'assunzione di ciò che si conosce e un identificarsi ad esso. *Jhâna* porta alla liberazione"-pp.152-153 *L'esperienza Filosofica Dell'india*, R.Panikkar,Cittadella, 2000

120-pp.45,30 *Il Cammino Religioso Bendowa*, Eihei Dōgen, Marietti, 1990

121-ibidem pp.30-31

122-ibidem pp.36

123-pp.5 *Fukanzazenghi*, Eihei Dōgen, traduzione di Giuseppe Jiso Forzani  
P.Luciano Mazzocchi –inedita

124-pp.120 *Lettura Di Verita' e Metodo di "Gadamer"*, Aldo Moda, Utet, 2004

125-pp.32 *Il Cammino Religioso Bendowa*, Eihei Dōgen, Marietti, 1990

126-pp.4 *Fukanzazenghi*, Eihei Dogen, traduzione di Giuseppe Jiso Forzani

P.Luciano Mazzocchi –inedita

127-pp.60 *La Realta' Della Vita*, Kosho Uchiyama, Dehoniane 1994

128-pp.32 *Il Cammino Religioso Bendōwa*, Eihei Dōgen, Marietti 1990

129-ibidem pp.33

130- Questo "non-luogo" su cui il pensiero filosofico ha molto riflettuto a partire dal pensiero greco( "*Presso i Greci il chaos era l'origine originante da sempre aperta e coincidente con l'eternità della stessa physis. Smisurata, enigmatica per l'uomo ma insieme ambito ove toccava a lui prendere la misura... L'origine è originaria perché non ha inizio e ogni cosa si iscrive in essa e non può non appartenervi. Ogni ente, singolarmente preso, ha un inizio e una fine, ma il suo iniziare e finire sono eventi che accadono entro un origine non-principiata, che non ha né fine né inizio. L'origine è, dunque, tale non in quanto inizio 'separato' da ciò che in essa prende inizio, ma perché contiene in sé tutto il suo movimento. Tanto basta per comprendere perché i greci concepissero l'origine come chaos, appunto non ciò che sta all'origine, ma l'origine in sé. La parola chaos si collega, infatti, ai verbi chasco, chaino che significano 'mi apro, mi spalanco' ove lo spalancarsi è còlto, come per transito, come un colpo d'occhio nell'atto stesso dello spalancarsi. E' l'aprirsi in quanto tale e non il già aperto, una qualsiasi voragine che per quanto abissale è pur sempre dominata dallo sguardo, conclusa nella sua estensione dalla potenza della visione, potremmo dire della teoria. Non può dirsi questo dello spalancarsi nell'atto dello spalancarsi: è un aprirsi ove non si coglie il fondo, ma si intravede il senza fondo dell'origine. Il chaos è, per questo, in-temporale, temporale è, invece, ciò che in esso accade.*"-pp.16 *Le Parole Della Filosofia*, Salvatore Natoli, Feltrinelli, 2004), prende forma nel pensiero giapponese nella parola oku: "*Il senso del mistero, del recondito, di qualcosa che non viene mai alla luce, ma che non è 'altro', separato, bensì parte integrante della realtà, il suo cuore immanente, è affidato in giapponese alla parola Oku. Oku è il locus absconditus, il recesso solo dove lo sciamano può penetrare e dove il kami si rivela. Spesso è identificabile con la cima del monte (sangaku) inaccessibile e incontaminata dall'uomo. Okusan è la moglie, colei che sta dietro, nascosta, retaggio lessicale di un matriarcato originario soffocato dall'influenza delle culture patriarcali cinese e occidentale. Oku è lo spazio del sacro, sempre vuoto: possiamo escludere che vi attinga la nozione di luogo (basho) che vedremo centrale nella filosofia giapponese?*" pp.52 *I Fiori del Vuoto. Introduzione alla Filosofia Giapponese* di G.Jiso Forzani, Bollati Boringheri, 2006

E' interessante notare come anche Hegel all'interno del suo razionalismo riconosca l'essenzialità del non-conosciuto ne mai soggettivamente conoscibile (pur con le debite differenze dal pensiero sopra esposto..). "*Nell'abbozzare il cammino che porta al sapere assoluto Hegel ricorre ancora una volta all'eredità speculativa greca, attingendo ora allo scetticismo....lo scetticismo greco svolge per Hegel una funzione*



*che è inseparabile dalla filosofia. Esso è infatti il 'primo gradino verso la filosofia' o addirittura il vero e proprio inizio di essa, in quanto abbraccia e distrugge l'intero campo delle determinazioni del pensiero finito; essa si presenta così come 'il lato negativo della conoscenza dell'assoluto' e, in quanto 'lato libero di qualunque filosofia', presuppone 'immediatamente la ragione come lato positivo'. Riuscire a mostrare la contraddizione presente in ciò che è finito ,proprio in quanto finito, è infatti un punto essenziale del metodo filosofico...Il pensare infatti (tramutato in qualcosa di meramente soggettivo) ha sul piano teoretico davanti a sé la sconfinata, irraggiungibile molteplicità dell'essere privo di intelligibilità, mentre sul piano pratico il soggetto si trova assegnato il compito di un dover-essere che non si convertirà mai in un essere effettivamente compiuto e goduto".pp.15 Guida A Hegel, Claudio Cesa, Laterza, 2004*

131-pp.154 commento di Giuseppe Jiso Forzani a *Bussho La Natura Autentica* di Eihei Dōgen, Dehoniane, 1999

## BIBLIOGRAFIA

### CITAZIONI

- Il mistero dell'Essere*, Gabriel Marcel, Borla 1987  
*Busshō. La natura autentica*, Eihei Dōgen, Dehoniane 1999  
*Divenire l'Essere*, Eihei Dōgen, Dehoniane 1997  
*Il cammino religioso Bendōwa*, Eihei Dōgen, Marietti 1990  
*La cucina scuola della via*, Eihei Dōgen, Dehoniane 1998  
*Eihei Dōgen. Il profeta dello Zen*, Giuseppe Jiso Forzani, Dehoniane 1997  
*La realtà della vita*, Kosho Uchiyama, Dehoniane 1994  
*E se un Dio non ci venisse a salvare?*, Mauricio Yushin Marassi Giuseppe Jiso Forzani, Marietti 2003  
*I fiori del vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Giuseppe Jiso Forzani, Bollati Boringhieri 2006  
*L'esperienza filosofica dell'india*, Raimon Panikkar, Cittadella 1997  
*Il Buddismo Mahāyāna attraverso i tempi, i luoghi e le culture*, Mauricio Yushin Marassi, Marietti 2006  
*Storia della filosofia cinese*, Fung Yu Lan, Mondadori 2000  
*Dal "Huangdi Neijing Lingshu" la psiche nella tradizione cinese*, Claude Larre Elisabeth Rochat de la Vallée, Jaca Book, 1999  
*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Thomas S. Kuhn, Einaudi 1999  
*Logica della scoperta scientifica*, Karl R. Popper, Einaudi 1998  
*Scienza e filosofia*, Karl R. Popper, Einaudi 2000  
*Filosofia delle scienze e scienza cognitiva*, William Bechtel, Laterza 2001  
*Saggi e discorsi*, Martin Heidegger, Mursia 1991  
*L'abbandono*, Martin Heidegger, Il Melangolo 1998  
*L'esercizio della ragione nel mondo classico*, P. Donini F. Ferrari, Einaudi 2005  
*Guida a Hegel*, Claudio Cesa, Laterza 2004  
*Wittgenstein una guida*, Luigi Perissinotto, Feltrinelli 2003  
*Parole della filosofia*, Salvatore Natoli, Feltrinelli 2004  
*Lettura di verità e metodo di "Gadamer"*, Aldo Moda, Utet 2004  
*Speranza e timore in psicoanalisi*, Stephen A. Mitchell, Bollati Boringhieri 1993  
*Psicologia generale*, Luigi Anolli Paolo Legrenzi, Il Mulino 2006  
*Psicologia della percezione*, Giulia Parovel, Cicero 2004  
*Psicologia e religione Opere vol.11*, Carl Gustav Jung, Bollati Boringhieri 2004  
*Il fenomeno mistico struttura del fenomeno e contemporaneità*, Juan Martín Velasco, Jaca Book 2001

## APPROFONDIMENTI

- I fenomeni e le parole*, Mario Ruggenini, Marietti 2003
- Dire la verità*, Mario Ruggenini, Marietti 2003
- La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Romano Màdera Luigi Vero Tarca, Bruno Mondadori 2003
- Linguaggio Hans-Georg Gadamer*, Donatella Di Cesare, Laterza 2006
- Persone sulla differenza tra “qualcosa e “qualcuno”*, Robert Spaeman, Laterza 2005
- Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Umberto Galimberti, Feltrinelli 2005
- Il cigno nero*, Nassim Nicholas Taleb, Il Saggiatore 2008
- La realtà cosmoteandrica Dio-Uomo-Mondo*, Raimon Panikkar, Jaca Book 2004
- La via maestra*, Mauricio Yushin Marassi, Marietti 2005
- Intelligenza volse a settentrione*, Mauricio Yushin Marassi, Marietti 2002
- Piccola guida al buddismo zen nelle terre del tramonto*, Mauricio Yushin Marassi, Marietti 2000
- Living and dying in zazen*, Arthur Braeveman, Weatherhill (New York -Tokio) 2003
- Mente zen mente di principiante*, Shunryu Suzuki, Ubaldini 1976
- Filosofie e religioni dell'India*, Heinrich Zimmer, Mondadori 2001
- Il Tao*, Jean Christophe Demariaux, Paoline 1993
- Elementi di medicina tradizionale cinese*, J.Shatz C.Larre E.R.de la Vallée, Jaca Book 1998
- Psicoanalisi e buddismo zen*, E.Fromm D.Suzuki R.De Martino, Astrolabio-Ubaldini 1968
- Iperione*, Friedrich Holderin, Feltrinelli 2004

a Vanna  
Davide  
Elena

a Giuseppe-Jiso

“La bella luna  
lasciata dal ladro  
alla finestra”

Daigū Ryōkan



# Università Ca' Foscari – Venezia

## **ESTRATTO PER RIASSUNTO DELLA TESI DI LAUREA E DICHIARAZIONE DI CONSULTABILITÀ E DI RIPRODUCIBILITÀ (\*)**

Il sottoscritto/a **DARIO CAPRETTA**

Matricola n. 801899

Facoltà **LETTERE E FILOSOFIA**

iscritto al corso di laurea/diploma in **FILOSOFIA**

Titolo della tesi (\*): **L'ESPERIENZA DELL'ESSERE-L'ESSERE CHE FA ESPERIENZA. FILOSOFIA  
DELL'INAFFERRABILE: EIHEI DOGEN GABRIEL MARCEL**

Dichiara che la sua Tesi è: **Non consultabile.**

Dichiara che la sua Tesi è: **NON RIPRODUCIBILE.**

Venezia, 04/10/2008

Firma dello Studente

Estratto della Tesi: **Ogni tipo di esperienza sia essa di tipo ordinario che straordinario, dalla mente al corpo, dalla scienza alla mistica, dalle pratiche ai fenomeni psicocorporei (peak experiences), rimane in ogni caso ciò che la parola originariamente indica: la prova (greco:peiraò), il tragittare( sanscrito:pi-par-ti), il penetrare (indoeuropeo:per-ao). Fare esperienza dunque è tentativo di penetrare la realtà, di descriverla attraverso quegli strumenti di cui l'uomo è dotato: corpo e mente strumenti essenziali, insieme mezzi di descrizione e ciò che viene descritto. L'osservare e il descrivere la realtà della vita è "di fatto" frutto di una partecipazione: non esiste un punto di Archimede, siamo sempre immersi, partecipi dell'esistenza che viviamo e che tentiamo di dire. DOGEN e MARCEL attraverso le loro parole esprimono il rapporto con una realtà che è manifestazione evidente e insieme ineffabile, immediatamente percepita e radicalmente in-definibile, qualcosa che scopriamo ed esprimiamo essenzialmente solo attraverso le domande, che trovano il loro esemplare nella domanda del monaco giapponese: "questo che cos'è che viene così?" Nel loro linguaggio si manifesta l'esplicita volontà di esprimersi attraverso un pensiero che non vuole in alcun modo farsi sistema, ma umile tentativo di evocare, di indicare ciò che rimane fondamentalmente indefinibile; un pensiero che si riconosce strumento consapevole della sua strumentalità.**

(\*) il titolo deve essere quello definitivo uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato al Presidente della Commissione di Laurea (\*) Da inserire come ultima pagina della tesi. L'estratto non deve superare le mille battute

