

Jacopo Stefani

PAROLE PIU' VELOCI DEL PENSIERO

Quarta dispensa



Un esperimento di confronto dialogico fra
Wittgenstein, Nāgārjuna e lo Zen

LO ZEN E L'ARTE DI PARLARE

“Studiare la Via vuol dire studiare te stesso. Studiare te stesso vuol dire dimenticare te stesso. Dimenticare te stesso vuol dire essere liberato da tutte le cose. Essere liberato da tutte le cose vuol dire lasciar cadere la propria mente e il proprio corpo, così come quelli degli altri. Persino le tracce dell'illuminazione sono eliminate; e la vita dell'illuminazione senza traccia prosegue per sempre.”¹¹

Eihei Dogen, Genjōkōan

I. Negli ultimi secoli avanti Cristo, mentre in India il buddhismo andava incontro a dispute interne ed elaborazioni dottrinarie sempre più varie e sottili, si erano svolte in molteplici direzioni anche delle attività missionarie che avevano avuto alterne fortune. Oggi sappiamo che una fra le più efficaci fra queste – condotta sulle orme dei mercanti indiani buddhisti che percorrevano la fiorente via della seta – ebbe come risultato la formazione e lo sviluppo di scuole di buddhismo autonome proprie dell'Asia centrale. Attualmente non rimane quasi nessuna traccia di queste scuole, in quanto esse furono spazzate via come quelle indiane dalle invasioni di popolazioni musulmane che si verificarono nei secoli intorno al decimo dopo Cristo. Tuttavia è pressochè certo che proprio lo snodo fra vari fermenti religiosi rappresentato dalla via della seta fu anche la strada maestra attraverso la quale il buddhismo a partire dal I-II secolo dopo Cristo iniziò a penetrare in Cina. Così, proprio mentre Nāgārjuna dava avvio alla sua riformulazione del nucleo dell'insegnamento del Buddha, si avviava anche la lenta elaborazione di quell'ambiente da cui sarebbe emersa la forma di buddhismo forse più popolare in occidente: lo *zen* giapponese, che altro non è se non l'evoluzione locale della tradizione cinese del *ch'an* (entrambi i nomi derivano da *dhyāna*, il termine sanscrito impiegato, specialmente nel *mahāyāna*, per riferirsi a tutti i possibili stati meditativi).

Sarebbe compito arduo e fuori dalla portata di questo saggio anche solo

¹¹ Cito da una pagina di internet in cui sono presenti diverse traduzioni inglesi integrali del *Genjōkōan*: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Dogen_Teachings/GenjoKoan8.htm . La traduzione è mia.

riassumere gli sviluppi che portarono dalla predicazione dei primi monaci fino ai tentativi da parte cinese di comprendere le dottrine che ricevevano in termini taoisti, per arrivare, infine, agli sviluppi che da queste fasi di assestamento portarono alla formazione delle prime scuole buddhiste cinesi autonome e sistematiche (fra cui le principali, sorte tutte fra il VI e l'VIII secolo dopo Cristo, furono la T'ien T'ai, la Hua Yen e la Terra Pura). Qui sarà sufficiente sottolineare che la ricezione del buddhismo in Cina fu pesantemente condizionata da due fattori: in primo luogo esso mirava ad occupare un luogo – quello della coltivazione spirituale individuale – che in Cina aveva già un solido repertorio di idee nel taoismo, la cui idea fondante era che la legge e il senso supremi di tutto ciò che accade sono immanenti nello stesso divenire. In secondo luogo, in India sviluppi dottrinari successivi a Nāgārjuna avevano portato all'emersione di diverse ondate di *sūtra*, che, man mano che furono tradotti, spinsero i cinesi a sposare in modo anche superiore agli indiani il principio per il quale il vero insegnamento del Buddha era al di là delle scritture, che in sè erano solo medicine formulate *ad hoc* per certi tipi di oscurazioni spirituali. Il risultato fu che le scuole sistematiche di buddhismo nel corso di diversi decenni di dibattiti e raffinzioni giunsero a concordare in modo sostanzialmente unanime sul principio per il quale la dottrina più vicina al reale contenuto dell'illuminazione del Buddha era che tutti gli esseri sono dotati di una "natura di Buddha" (in cinese *fo hsing*), spontanea e già liberata – una dottrina in qualche modo sviluppata da alcuni tardi *sūtra mahāyāna* concernenti l'idea dell'"innato potenziale per la buddhità" (in sanscrito *tathāgatagarbha*) presente ovunque. Il significato pratico del modo cinese di intendere questa dottrina fu l'affermarsi dell'idea che tutti sono *già* dei Buddha, solo che per via delle oscurazioni karmiche non se ne accorgono, producendo così sofferenza in sè e negli altri..

Ora, accanto alle scuole sistematiche e filosofiche che abbiamo menzionato prima, anche in Cina, così come intanto era accaduto e accadeva in India e nel sud-est asiatico, si svilupparono tradizioni meditative che, stabilitesi in piccoli monasteri o eremitaggi rurali, disprezzavano le dispute dottrinarie e si concentravano al contrario sulle pratiche meditative (spesso commiste in vario modo a pratiche sciamaniche o devozionali autoctone o sincretistiche). Fu da maestri e da cenacoli di questo tipo – in particolare, come vuole la tradizione,

quelli che ruotarono intorno al "patriarca" Hung-jen, che visse nel VII secolo – che fra il VII e il IX secolo dopo Cristo si svilupparono alcuni lignaggi che giunsero a costituire le tradizionali "Cinque Case del Ch'an". La pratica sviluppata da queste scuole per essere in grado di presentarsi in modo sempre più dettagliato e convincente ad un crescente pubblico fu definita in particolare dopo che un discepolo di Hung-jen accusò un altro suo erede di annacquare l'insegnamento originario presentandolo in modo irrigidito e "graduale" – piuttosto che, come sarebbe stato meglio, vivificato e "immediato". La distinzione fra questi due metodi, già teorizzata dalle prime scuole sistematiche, consisteva nel fatto che i primi ruotavano intorno alle pratiche devozionali, ascetiche o speculative adatte a praticanti privi della capacità di percepire immediatamente il principio fondante dell'insegnamento del Buddha, mentre i secondi miravano a risvegliare direttamente la consapevolezza di quel principio. La peculiarità del buddhismo *ch'an* fu fin dall'inizio proprio quella di rivendicare una particolare maestria in questo secondo tipo di insegnamento. E questo si tradusse ben presto in uno spostamento dell'asse della trasmissione da dottrine e pratiche devozionali al tentativo di combinare insieme la pura meditazione con una modalità di impiego del linguaggio incentrata su paradossi non dissimili da quelli che abbondavano nei *sūtra* della *prajñāpāramitā*.

Nei secoli seguenti alla caduta della dinastia T'ang, verificatasi nella seconda metà del IX secolo dopo Cristo, il *ch'an* fu tra le poche scuole a sopravvivere al caos socio-politico e a raggiungere nella susseguente dinastia Song (X-XIII secolo) una posizione di preminenza. Le prime raccolte di *kōan* risalgono proprio agli inizi di questo periodo. Che cos'è, dunque, un *kōan* (versione giapponese del cinese *k'ung-an*, cioè "caso pubblico")? Secondo la tradizione è la registrazione fedele di brevi scambi di battute – dal sapore paradossale ma capaci di esprimere in modo diretto il risveglio – verificatisi fra maestri propri della catena di trasmissione più o meno storica che intanto la scuola aveva rivendicato come propria. Questa catena andava da colui a cui fu attribuita l'importazione dello "stile" *ch'an* dall'Asia centrale, il più o meno leggendario Bodhidharma, fino a quelli stessi maestri che ne avevano plasmato i metodi e la forma durante la dinastia T'ang; e infatti i protagonisti dei *kōan* che vedremo fra poco sono tutti maestri appartenenti a queste catene. Comunque, al di là della maggiore o

minore esattezza storica che possano avere in quanto aneddoti, i *kōan* ci interessano in quanto furono per secoli uno degli strumenti principali mediante i quali il *ch'an* prima e lo *zen* poi riuscirono a rinnovarsi con una certa freschezza, evitando di cadere definitivamente in paralisi o sclerotizzazioni formaliste o speculative. E questo non si verificò soltanto perchè la registrazione di quei casi aveva la funzione di ricordare che la saggezza a cui si mirava non si poteva in alcun modo mettere sullo stesso piano della conoscenza concettuale; questo si verificò anche perchè fin dall'epoca Song questi aneddoti iniziarono ad essere occasionalmente impiegati in un certo tipo di pratica meditativa, pratica in cui il discepolo veniva fatto confrontare con il "caso" fino a quando non era capace di darne un resoconto o una dissoluzione capaci di evidenziare la stessa freschezza e sicurezza di quelli evocati dallo stesso *kōan*. Facendo ciò egli avrebbe nel contempo superato come d'un balzo (almeno per un attimo) tutti i blocchi che lo separavano dalla sua "natura di Buddha" originaria.

Poco più tardi, quando il *ch'an* fu importato in Giappone e progressivamente si adattò al luogo, dando origine alle prime forme di quello che oggi conosciamo col nome di *zen*, la pratica delle meditazioni sui *kōan* fu sistematicamente attuata solo da una delle due scuole principali, la *rinzai*. Tuttavia l'importanza dei *kōan* per la tradizione *ch'an/zen* nel suo complesso è testimoniata dal fatto che i membri dell'altra principale scuola, la *soto*, hanno continuato fino ad oggi a studiare o comporre raccolte di *kōan*, impiegandoli spesso come aneddoti esplicativi di certi aspetti della loro pratica. Questo vale in particolar modo anche per quello che più avanti fu riconosciuto come il primo fondatore della scuola: mi riferisco a Eihei Dogen, che, dopo diversi secoli di relativa oscurità, a partire dalla fine dell'800 è stato riconosciuto universalmente come uno dei più grandi maestri *zen* della storia del Giappone. In effetti il terzo *kōan* che vedremo è tratto proprio da una raccolta che lui stesso mise insieme (il *Shinji Shōbōgenzō* o *Mana Shōbōgenzō*), raccolta da cui tra l'altro egli estrasse spunti per molti dei saggi che costituiscono collettivamente il suo lascito letterario (il *Kana Shōbōgenzō*). Nel commentare questo *kōan* avrò quindi modo di citare alcuni passi del commento di Dogen – il che ci permetterà, di sfuggita, di confrontare anche il suo stile di pensiero con quello wittgensteiniano.

II. I primi due "casi" di cui proveremo a dare una "rappresentazione perspicua" sono tratti dal *Mumonkan* ("la porta senza porta"), raccolta risalente alla Cina Song; il terzo, come abbiamo detto, è tratto dal *Mana Shōbōgenzō* di Dogen (che però riprende un caso presente nell'*Hekiganroku*, "la raccolta della roccia blu", anch'esso risalente alla Cina della dinastia Song). Vediamo di che si tratta.

***Mumonkan*, caso 41: Bodhidharma placa la mente**

Bodhidharma sta seduto con la faccia verso il muro. Il suo futuro successore sta in piedi nella neve e gli porge il proprio braccio troncato.

Grida: «La mia mente non è in pace. Maestro, placa la mia mente».

Bodhidharma dice: «Se mi porterai quella mente, te la placherò».

Il successore dice: «Quando frugo la mia mente non riesco a trattenerla».

Bodhidharma dice: «Allora la tua mente è già placata».¹²

La scena che ci si apre davanti è veramente drammatica, e tuttavia la prima cosa che balza agli occhi è come questa drammaticità venga stemperata. Bodhidharma sta seduto contro un muro, mentre il suo futuro successore gli agita un braccio sotto il naso sbraitando qualcosa. Dalla fonte originale da cui questo aneddoto è tratto possiamo venire a sapere che quest'uomo, di nome Huike, si è troncato il braccio da solo, perchè non riusciva in nessun modo a farsi considerare dal burbero maestro. Anche così, però, è chiaro che qui non si vuole certo evocare emozioni forti; si ha quasi la stessa impressione che si avrebbe osservando un pezzo teatrale intriso di simbolismo o surrealismo. Di modo che, magari, per un attimo potremmo essere spinti a interpretare in modo metaforico le condizioni dei personaggi; per esempio potremmo dire che Bodhidharma è rivolto al muro perchè così appare il maestro al discepolo incapace di penetrare i misteri di cui egli possiede le chiavi – chiavi che può ottenere solo se, sacrificando una parte di sè (la sua indipendenza?), si spinge fino all'assurdo punto di porgli la domanda che veramente per lui conta. La neve a sua volta potrebbe simboleggiare la mancanza di senso percepita dagli stessi personaggi

¹² Mumon Ekai et al., *La porta senza porta seguito da 10 Tori di Kakuan e da Trovare il centro*, Adelphi 2006, p. 66.

nella vita che li circonda (assenza di senso che, per qualche strana ragione, non preoccupa il maestro). La situazione sarebbe dunque un'allegoria della difficoltà nel mostrarsi veramente nudi ad un altro essere umano al fine di bucare il gelido inverno nucleare che caratterizza la vita sociale viziata dalla cattiva coscienza. Questo certamente è un modo per *comprendere* ciò che sta succedendo.

Tuttavia in realtà le interpretazioni in questo contesto sono inutili. E' evidente: Bodhidharma siede con il volto al muro perchè questa è la pratica tradizionale contemplativa impiegata nel buddhismo *zen*, lo *zazen*. Qui naturalmente non entreremo in dettagli a riguardo, ma per capire come mai il nostro maestro, in mancanza di meglio da fare, si metta seduto in *zazen*, basterà citare una frase scritta diversi secoli più tardi dal già citato Dogen: "Il fondamento dell'insegnamento di Shakyamuni consiste nel fatto che il fare *zazen* ed il risultato del farlo, il suo effetto, sono un'indivisibile unità."¹³ Quindi Bodhidharma non ha veramente niente di meglio da fare. Il suo futuro successore, invece, ha la mente "priva di pace", al punto che per farsi ascoltare da lui si taglia un braccio.

Quand'è che diremmo che la nostra mente non ha pace? Vi possono essere diversi casi. Per esempio incontro un amico e quello, notando un certo comportamento corrucciato, mi chiede: "Come stai?" – e io rispondo "Non bene, la mia mente è inquieta per via di quella certa questione" (e indico la questione). Oppure: qualcuno si rassegna a dover fare una certa cosa contro la quale protestava, e gli altri commentano: "si è messo l'animo in pace". In tutti questi esempi è singolare come la mancanza di pace della mente si traduca sempre e in modo diretto in un certo tipo di attività *del corpo*; lo vediamo anche con il nostro Huike, che proprio in questo risulta visibilmente contrapposibile all'imperturbabile Bodhidharma. Chi è dunque che ha un problema? La mente, il corpo o Huike? E dove si manifesta il problema? Nella mente? Chiediamoci: *cosa c'entra la mente* se qualcuno "non ha pace" e pur di ricevere una risposta ai suoi problemi più profondi è disposto a tagliarsi un braccio? Perchè proprio la contrapposizione netta e visiva fra le due figure indica che Bodhidharma è la persona giusta per rispondere alla domanda; se non altro, lui pare passarsela bene

13 Eihei Dogen, *Il cammino religioso (Bendowa)*, Marietti 1990, p. 44.

anche nella neve e disponendo soltanto di un buon muro. Perciò Huike lo implora di "placare" la sua mente. Ma è questa la domanda giusta?

Vale a dire: queste parole che cosa ci dicono di Huike? Non vi è forse qualcosa di strano in una richiesta del genere? Questo personaggio sembra parlare della sua mente come se fosse qualcosa di cui normalmente disporrebbe e che, al contrario, in questa situazione gli si è rivolta contro. – Ma certamente un'espressione del genere è naturale! Non capiamo forse tutti cosa significa "la mia mente non è in pace" e "vorrei poterla placare"? – Sì, ma se chiedessimo aiuto a qualcuno, non proseguiremmo dicendo qualcosa come "aiutami, sto male"? A quel punto che ruolo dovrebbe giocare "la mente"? Huike però pare insistere su questa fissazione, e anche nel momento cruciale deve tirare fuori questa rappresentazione per la quale qualcosa come il suo cane gli si è rivoltato contro e, dunque, è necessario rivolgersi ad un addestratore esperto perchè lo plachi prima che qualcuno finisca azzannato.

Nella fattispecie, l'addestratore pare prenderlo in parola. Si deve placare qualcosa; sarà dunque necessario che questa cosa venga fuori. "Se mi porterai quella mente, te la placherò". A questo punto Huike sarebbe anche potuto rimanere a bocca aperta (questa è una cosa che succede spesso a chi nei *kōan* viene colto "con le mani nel sacco" – della mente). Dopo tutto quello di Bodhidharma è uno schietto non senso; nella nostra vita quotidiana nessuno si è mai sognato di portare a spasso una mente, magari per farla vedere agli amici. Nessuno cioè ha mai *operato fisicamente* con una mente; la grammatica del termine è incompatibile con un'espressione del genere. Ad occhio e croce, ad una "mente" si possono fare molte delle cose che si possono fare ad una persona, meno tutte quelle che si potrebbero fare anche ad un corpo. Eppure Huike a suo modo sta cercando di forzare questa grammatica; tratta la sua mente come una patata bollente, perchè in qualche modo è spinto a sentirsene dissociato. Forse lo possiamo comprendere. Noi diciamo "mi è passato di mente" quando ci riferiamo a qualcosa che, appunto, non abbiamo più; e perchè quella cosa possa tornare disponibile deve "tornarci in mente". Chiediamoci: perchè dire così piuttosto che "me lo sono scordato"? Che *differenza c'è*, all'atto *pratico*, fra le due espressioni? "Per un attimo ho perso il controllo della mia mente". Verrebbe da dire: non ti preoccupare, sappiamo quanto può essere difficile gestirla. E

questa forse sarebbe la risposta che il nostro interlocutore desidera.

Vedendo le cose da questa angolatura, pare proprio che Bodhidharma, sotto la sua dura scorza di indù dai denti rotti e dai grossi orecchini (come vuole la tradizione), abbia in realtà un cuore d'oro: egli sta dando ad Huike proprio quello che chiede. Di qui questo suo apparente tentativo di dare corda al gioco linguistico del suo futuro successore. Infatti quest'ultimo, lungi dall'impensierirsi al suono della strana richiesta di Bodhidharma, si mette subito all'opera nel tentativo di soddisfarla. Manca così poco perchè il domatore di leoni sistemi la faccenda! Solo che un nodo viene al pettine: come abbiamo visto, la grammatica del termine "mente" solitamente non permette che una cosa del genere venga "portata a qualcuno". La rappresentazione all'interno della quale si muove questa tragicommedia traballa e iniziano a vedersi le crepe: Huike fruga la mente, ma per quanto frughi non afferra nulla. Dunque in tutto questo discorso c'era veramente qualcosa di storto! E ora mi si potrebbe dire: "ma certo, lo sappiamo: stai semplicemente alludendo al fatto che il concetto di "mente" non si riferisce ad un oggetto, ma è al contrario uno strumento linguistico impiegato per le più svariate funzioni". Questo è completamente giusto, ma esaurisce il discorso? Voglio dire: avevamo qualcosa da obiettare ad Huike quando parlava della mancanza di pace della sua mente? E potevamo in fondo dire che non lo comprendevamo quando chiedeva a Bodhidharma di placargliela? Dov'è qui l'*errore*? Evidentemente non nelle parole – ma in qualcos'altro, che si evidenzia nelle parole o, meglio ancora, nel fatto che a un certo punto la loro naturalezza si interrompe, come ingranaggi che girino a vuoto.

"Allora la tua mente è già placata" è il finale, il culmine del *kōan*. Abbiamo già intravisto una prima interpretazione: "mente" infatti è un qualcosa di "vacuo" tanto quanto qualsiasi altro ente che pretenda di essere dotato di una "natura propria". Per citare un altro *kōan*, avremmo potuto chiedere ad Huike: "quale mente vuoi che ti plachi, quella passata, quella presente o quella futura?"¹⁴ Il nostro eroe dunque viene estratto dalla sua ossessione quando lo si fa scontrare con un muro – il muro della grammatica e della forma di vita umana, entrambe

14 Si tratta di un frammento già in sè paradossale del lungo caso 28 del *Mumonkan*, reperibile in Mumon Ekai et al., *La porta senza porta seguito da 10 Tori di Kakuan e da Trovare il centro*, Adelphi 2006.

capaci e a volte *tendenti* a fare a meno del concetto di "mente". E qui verrebbe quasi da tirare un sospiro di sollievo e, dando una pacca sulla spalla a Huike, dirgli: "Visto? Dopo tutto non è necessario che tu soffra." In pratica abbiamo fra le mani un'interpretazione conclusiva; e, però, abbiamo già visto che le interpretazioni, in "casi" come questo, sono tutto sommato dispensabili.

Al che, per riaprire i giochi, sarà forse sufficiente un'ultima domanda: perchè Bodhidharma non ha mostrato l'"errore" di Huike fin dalla sua prima risposta? Il suo cuore d'oro era forse una finta? O forse non c'è stato inganno nè nella prima nè nella seconda risposta? Detto in altro modo: qualcuno è forse in grado di indicare con chiarezza questo errore che con le nostre interpretazioni ci è parso per un attimo di aver isolato? Se qualcuno dicesse di sì, potremmo dirgli: "portami qui questo errore, così lo sbroglieremo." E forse con questo mostreremo il solito, affidabile buon cuore del maestro con la faccia al muro. Perchè, evidentemente, l'errore sarebbe già stato risolto. Altrimenti come avremmo potuto riconoscerlo come tale? Lo stesso, forse, vale per la mente di Huike. Ma, se così fosse, la mente di cui si sta lamentando Huike non solo era già pacificata, ma, nel senso in cui la forma di vita connessa all'impiego del termine era attiva in lui (o anche: *era lui*) proprio alla scopo di lamentarsi, essa era effettivamente già presente e alla portata di tutti. In pratica, bastava (*riuscire a*) guardare. Questo forse lo vedremo anche se, sempre seguendo la strategia del nostro buon maestro, ci chiederemo: *in quale momento* è stata pacificata la mente di Huike? E qui all'improvviso potrebbe venire spontaneo dire che, dopo tutto, la mente di Huike è proprio Huike che si lamenta con Bodhidharma della "mente di Huike"; e la mente di Bodhidharma è proprio Bodhidharma che placa la "mente di Huike". Questo, tra le altre cose, è forse un modo un po' goffo per far vedere come, dall'angolazione che emerge alla fine del *kōan*, quest'ultimo reinizi da capo. Potrei anche dire: il risultato della "comprensione" di questo *kōan* è la possibilità di rileggerlo essendo consapevoli che la mente di Huike ne è guida e soluzione fin dal principio, e che la mente di Bodhidharma non è altro che la mente di Huike nel momento in cui svolge questo servizio per la mente del lettore. E ora non voglio che mi si chieda "ma, una buona volta, che cos'è questa mente?"

Così, dunque, opera un *kōan*. Come una barca in cui la vela sono le regole del

linguaggio ordinario e il timone è colui che lo affronta, esso, come ogni buona mente, non è trattenibile, ma costringe costantemente a bruciare la propria comprensione per produrre il vento. Sembra quindi che, se si vuole prendere sul serio un aneddoto del genere, la sua "comprensione" debba per forza essere qualcosa di diverso da ciò che saremmo disposti a considerare tale nella maggior parte dei nostri comuni giochi linguistici. Ma a che cosa potrà mai servire una simile contorsione delle nostre ordinarie rappresentazioni? Perché fare tanto rumore?