

Jacopo Stefani

PAROLE PIU' VELOCI DEL PENSIERO

Quinta dispensa



Un esperimento di confronto dialogico fra

Wittgenstein, Nāgārjuna e lo Zen

Mumonkan, caso 19: La vita quotidiana è la via

Joshu domandò a Nansen: «Che cos'è la via?».

Nansen rispose: «La vita quotidiana è la via».

Joshu domandò: «Si può studiarla?».

Nansen rispose: «Se cerchi di studiarla, ne sarai sempre più lontano».

Joshu domandò: «Se non studio, come faccio a sapere se è la via?».

Nansen rispose: «La via non appartiene al mondo della percezione, e non appartiene nemmeno al mondo della non-percezione. La conoscenza è un inganno e la non-conoscenza è insensata. Se vuoi raggiungere la vera via al di là di ogni dubbio, mettiti nella stessa libertà che ha il cielo. Tu non lo definisci nè buono nè non-buono».

A queste parole Joshu fu illuminato.¹⁵

Qui la domanda ruota intorno al problema della saggezza intesa come *orientamento*. Che questa questione abbia a che fare con lo scopo dei *kōan*? Vediamo. In questo caso, prima di tutto ci balzerà agli occhi che la particolarità di questo modo di esprimersi è che si parla di una via che è "la via" senza che però venga spiegato "per cosa". Questo, per inciso, mi ricorda un esempio che Wittgenstein svolge in una sua *Conferenza sull'etica*, discorso in cui, per mostrare che i concetti impiegati in senso assoluto cessano di essere portatori del significato ordinario, evoca proprio il fatto che le vie "ordinarie" sono "le vie

¹⁵ Mumon Ekai et. al., *La porta senza porta seguito da 10 Tori di Kakuan e da Trovare il centro*, Adelphi 2006, p. 42.

giuste" solo per la loro destinazione – mentre "la via giusta in assoluto" sarebbe un tipo veramente strano di via, dato che tutti, *dovunque vadano*, dovrebbero comunque percorrerla.¹⁶ In altre parole, che senso ha parlare di una via che va bene per qualsiasi destinazione o intenzione? O, il che è lo stesso: che senso ha parlare di un orientamento che sia tale a prescindere da dove voglio andare e da dove mi trovo? Sarebbe come se qualcuno dicesse che, a prescindere da dove vuole andare, sa sempre dove andare. Qui, peraltro, qualcuno potrebbe ricordarsi del fatto che poco fa abbiamo visto come la comprensione di un *kōan* non sia la stessa "comprensione" della maggior parte dei sensi ordinari in cui impieghiamo il termine. Infatti non si traduce nel saper fare qualcosa in un certo determinato modo una volta per tutte – o, detto in altri termini, qui non ci sono *criteri* per riconoscere di *che cosa* sia "comprensione". Ma allora può darsi che questo peculiare tipo di comprensione faccia il paio con questo peculiare tipo di via?

Per fortuna un'ennesima figura di maestro con la faccia al muro, che in questo caso si chiama Nansen, pare interessata a seguire la questione più da vicino. Perciò, subito, ci fornisce una chiarificazione apparentemente definitiva: la vita quotidiana è la via. Ora, in che occasioni tendiamo a impiegare il concetto di "via" come metafora riferita ad una qualche attività? Potrebbe accadere che per esempio io chieda ad uno sportivo come sia possibile diventare un campione, e lui mi dica qualcosa come "la via per giungere a questo risultato è sempre e comunque un intenso allenamento!"; perciò qui "la via" sarebbe all'atto pratico un modo per riferirsi alla scelta di fare certe cose ed escluderne altre. Ma, prevedibilmente, poichè la domanda ruotava intorno alla natura *della* via giusta (per *ogni* luogo), la risposta consiste in "tutte le vie". E qui vorrei chiedere: per quale ragione Nansen, invece di rigettare la domanda come insensata, al modo di Bodhidharma segue il filo del discorso portandolo alle sue estreme conseguenze? Io credo che ciò dovrebbe orientare i nostri sospetti, nati dalla stranezza della domanda, verso un tipo di osservazione *diversa* da quella che si impiega quando si inquisisce intorno ad *un qualcosa*.

Torniamo un attimo indietro e consideriamo il contesto. Possiamo immaginare che Joshu, con aria più o meno esitante, esprima concetti così sconclusionati per

16 Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi 2005, p. 11.

cercare di esprimere il proprio interrogativo in una forma che attiri l'attenzione del maestro. Ma allora, per capire che uso possa avere trattare la questione in termini di vie assolute, potremmo partire da questo: *in che senso*, qui, si usa il termine "maestro"? Certo non nel senso in cui lo si impiega per riferirci a chi insegna a suonare il pianoforte o a leggere e scrivere (infatti in quei casi la meta e il percorso non sono metaforici *nello stesso senso* in cui lo sono qui; in quanto via, ognuna di esse è solo *una* via). Il maestro, allora, è forse colui al quale chi si sente *smarrito* può "chiedere la via". Ma questo significa che se io mi reco da lui e gli chiedo "che cosa sia la via", egli non sarà tanto interessato a descrivermi questo o quest'altro uso della metafora, ma, al contrario, cercherà di sciogliere quel tipo di processo, espresso dalla domanda "sulla via", che, mentre pongo la domanda, mi sta affliggendo con lo "smarrimento". Perché una cosa è chiara: se qualcuno mi rivolgesse una domanda del genere, per quanto essa fosse insensata capirei subito che esprime la mancanza di (o la confusione su) *qualcosa*. Ma se io gli rispondessi che questa cosa non è altro che la sua vita quotidiana? Bene, all'atto pratico non farei altro che dargli uno scossone, spingendolo ad aprire gli occhi sul momento presente. Infatti il luogo più vicino dove trovare la "vita quotidiana" è solitamente quello più a portata di mano; e mettere le mani su ciò che c'è a portata di mano probabilmente ci aiuterebbe a capire meglio che cosa, *in questo caso*, dovrebbe svolgere la funzione di "la via". Qui, peraltro, troviamo un'ennesima connessione con quello che può accadere presentando la mente a qualcuno.

Non a caso Joshu ci ricorda Huike quando, imperterrito, non morde la foglia e insiste: se la vita quotidiana è la risposta, si dovrà poterla studiare da qualche parte. Questo non significa altro che Joshu rifiuta la lettera di quello che gli è stato detto, sfruttando la copertura del fatto che ordinariamente una risposta del genere suonerebbe poco soddisfacente. Se io chiedessi a qualcuno se sa dove ho messo le chiavi di casa e lui mi rispondesse "sì, da qualche parte sul pianeta Terra", nel dubbio se intenda fare lo spiritoso o, al contrario, il *misterioso*, tenderei a insistere. Qui accade la stessa cosa: Joshu preferisce prendere Nansen per un maestro di scuola e, di conseguenza, chiedergli l'unica cosa che si può chiedere ad un maestro di scuola: che ci dica come imparare quello che lui *sa*. La differenza rispetto al caso delle chiavi è che in questo caso la domanda di

partenza era vuota – e perciò l'insistenza non mette capo ad altro che ad una richiesta di essere liberati dalla domanda.

Joshu infatti a modo suo intende scandagliare fino in fondo il suo dubbio e, facendo il furbo, in pratica chiede a Nansen: "bene, se la via è quello che stiamo già vivendo, *in che modo* si può trovare questo "quello che stiamo già vivendo"?". Ovviamente Nansen gli risponde che, cercando di studiare la questione, ne sarà sempre più lontano. Non è forse più difficile studiare "la via che conduce alla via" che, semplicemente, la via e basta? E che cosa vorrebbe mai dire *studiare* la vita quotidiana?? Ma ora sembra che potremmo concludere che, nella misura in cui la vita quotidiana non si può studiare, ha la strana proprietà che, pur essendo la cosa più a portata di mano di tutte, è anche quella su cui sappiamo meno cose. Ma fino a poco fa non sembrava che ne avessimo una rappresentazione soddisfacente? Il fatto che la via fosse *tutta qui* non era forse un fatto che ci deludeva? Ma chiediamoci: qual è la vera ragione per cui deludeva tanto noi quanto Joshu? Che *aspetto* aveva questa faccenda della "delusione"? E, io credo, qualsiasi risposta che potremmo dare non sarebbe la via, allo stesso modo in cui non sarebbe, in fondo, semplice vita quotidiana. Potremmo mettere la cosa anche in questi termini: nella misura in cui la via (che porta fuori dal mio smarrimento) è un percorso metaforico, anche l'atto di trovarla è un riconoscimento metaforico. Ma un riconoscimento metaforico, esattamente come le "immagini mentali" di nagarjuniana memoria, non è un riconoscimento *visibile*. Voglio dire che il fatto che Joshu avrebbe chiesto la via per la via era già pregiudicato nel fatto che egli avesse chiesto la via; perchè, qualsiasi cosa gli avessimo risposto, questa non avrebbe fatto altro che fornirgli una rappresentazione della soluzione del suo problema – rafforzando l'idea che lui *sappia* che cosa sia il suo problema. Dopo tutto, se io mi sento smarrito intorno a qualcosa, come posso chiarire la questione mediante *qualcos'altro*?

Infatti: che cosa accade quando ci smarriamo? In molti casi la cosa ha un'aspetto del genere: crediamo di essere in un certo posto e di andare in una certa direzione, ma poi pian piano cominciamo ad avere il sospetto che poco fa ci sbagliavamo. Allora proviamo a cambiare direzione per poche decine di metri, ma questo non migliora la situazione e, al contrario, aumenta la confusione che iniziamo a sentire. Quando precisamente abbiamo deviato dal cammino stabilito?

Fin dall'inizio? Passato un certo albero o una certa svolta? O – magari – eravamo sul cammino giusto e *adesso* ci siamo persi? Così, nel tentativo di riconoscere la via, per così dire, da dei segni esteriori, finiamo per smarrirci sempre di più. Qual è, in fondo, il problema? Che, anche se crediamo di stare andando da qualche parte, in realtà non sappiamo più dove stiamo andando – di modo che, se continuiamo a ragionare come se il problema fosse arrivare *lì*, non ci arriveremo mai. Perché non sappiamo dove stiamo andando? Appunto perché non sappiamo *dove siamo*. Infatti, quando Nansen risponde a Joshu che la sua ricerca è malguidata, Joshu protesta che, se il problema sta nella sua vita quotidiana ma lui non può cercarvi la soluzione, praticando la vita quotidiana non potrà che praticare *il problema*. Ed è proprio questo quello da cui stava cercando "la via" per *fuggire* – perché, altrimenti, avrebbe dovuto risolvere il suo problema e trovare la via. In effetti, se la via è la vita quotidiana, possiamo immaginare che chi la trovasse veramente (la vivesse veramente?) non avrebbe più il tempo per passatempi come fantasticare intorno alle vie.

Dal canto suo, Nansen non ha fatto altro che assecondare Joshu; e, così facendo, l'ha legato mani e piedi a quella "via" da cui voleva fuggire. Ma quando Joshu, protestando, si risolve a menzionare il suo problema, Nansen stupisce tutti abbandonando le sue maniere da ruvido maestro *zen* e snocciolando un ampio commentario sull'aspetto che ha la via della vita quotidiana. Vediamolo: innanzitutto qui non si tratta nè di percepire nè di "non-percepire" qualcosa. Ora, che cosa mai potrebbe significare una proposizione del genere? Quand'è che distinguiamo fra "percezione e non-percezione"? Per esempio quando vogliamo giustificare un nostro errore ("non l'avevo visto"); o, al contrario, quando diciamo a qualcuno "guarda!" – e gli mostriamo come si fa qualcosa. E non ne parliamo forse anche quando cerchiamo la via o intendiamo distinguere la via dalla non-via? Qualcosa di simile accade anche con termini come "conoscenza" o "sapere"; perciò non stupisce che subito dopo Nansen respinga anche la loro applicabilità, addirittura spingendosi fino al punto di denunciare tutte le conoscenze come "inganni". Questa, per inciso, è già una spia che si sta trattando di questi concetti con un certo fine e in un certo ambito. Perché, evidentemente, se tutte le conoscenze fossero inganni, allora non esisterebbero nè conoscenze nè inganni. Non solo, ma la non-conoscenza non potrebbe essere insensata, perché

per essere insensata dovrebbe poter entrare in conflitto con *un certo modo* di concepire la conoscenza (o, anche: con un certo modo di *conoscerla*). Perciò che la conoscenza sia ingannevole ha a che fare con lo stesso modo di vedere la faccenda per il quale è insensato parlare di un'assenza di conoscenza.

Ed ora, già che siamo in argomento, chiediamoci: per quale ragione dovremmo "conoscere" la vita quotidiana? Non la stiamo già vivendo? O anche: per quale ragione dovremmo "conoscere" quella via che *tutti* devono percorrere? Ma come si fa conoscere una via che, evidentemente, *non* è una via?? Si potrebbe dire che, nella misura in cui il problema di Joshu erano i presupposti della sua domanda, le risposte di Nansen si sono fin dall'inizio riferite alla natura della domanda stessa. E quando Joshu arriva al punto di non poter far più finta di niente e deve riconoscere che Nansen lo sta conducendo proprio in quel luogo da cui vuole fuggire – allora *anche* la sua domanda finale, che non può evitare di puntare a quel luogo, viene risolta *mediante* quel luogo. E quel luogo consiste soltanto in questo: che si può gettare via tanto la percezione che la conoscenza, perchè, nella "vita quotidiana", si percepisce e si conosce anche se – o forse *proprio se* – non si percepisce e non si conosce (la vita quotidiana).

Il risultato di tutto ciò è riassunto da Nansen in poche parole: "l'assenza di dubbio" che si verifica quando ci si pone "nella stessa libertà del cielo". Come possiamo comprendere questa immagine? A me ha fatto venire in mente quel passo del Vangelo in cui si dichiara che l'amore del "padre" è di quel tipo che fa piovere indistintamente sui giusti e sugli ingiusti (per l'appunto dal cielo).¹⁷ Ora, la caratteristica primaria del cielo è di apparire sconfinato e *spazioso*; e, in questo modo, può facilmente suggerire quel tipo di sensazione che siamo soliti collegare al concetto di "libertà" e descrivere con espressioni come "spiccare il volo" o "librarsi nel cielo". Qual è la natura dello spazio? Che, pur essendo lì – perchè il linguaggio *lo attesta* – al tempo stesso non offre nessuno ostacolo. Il cielo, dunque, è l'immagine dello spazio illuminato (si noti il fatto che nessuno parlando del cielo in questo contesto si immagina il cielo *di notte*). Con questa immagine, dunque, Nansen non fa altro che utilizzare le risorse offerte dallo smarrimento di Joshu per mostrargli il vero volto del luogo da cui quello

17 Cfr. Matteo 5, 45.

smarrimento traeva origine: la vita quotidiana. E, se la vita quotidiana è la via, cioè quel luogo che tutti devono percorrere, lo è perchè non richiede di distinguere fra conoscenza e non-conoscenza. Infatti qualsiasi cosa possiamo immaginare è già in ritardo su ciò che viene dopo; l'abbiamo *già* percorso. Come potremmo giudicare tutto ciò buono o non-buono? Per chi non sarebbe buono? Per la vita quotidiana? Ma, per citare Joshu, *che cos'è* la vita quotidiana? (E qui, di nuovo, si apre il vuoto – vale a dire il cielo).

Non stupisce che Joshu si illumini. Non ha scelta: qualunque cosa faccia, è *già* "orientato". Ma se qualcuno, fuorviato da questa conclusione, concludesse che, dopo tutto, la via "consiste nel fare quello che mi pare", costui dovrebbe considerare come ancora non sarebbe stato chiarito in che cosa possa mai consistere una cosa del genere; e se, *smarrito* in questo suo "come gli pare", si consultasse con Nansen, sappiamo già che tipo di risposta lo aspetterebbe. La verità è che credevamo, come Joshu, di poter fare una domanda *dall'esterno* dello smarrimento, come se ci trovassimo in una situazione di agio, nel nostro albergo di lusso situato fuori dalla foresta della vita quotidiana. Mal ce ne incolse: adesso sappiamo che, anche mentre ci rappresentiamo il paesaggio della vita, siamo già sulla via, cioè *nella vita* – e, in fondo, smarriti. Dopo tutto, come ci ha insegnato Nansen, ogni domanda sulla via e sulla vita si chiarisce con lo smarrimento, che è poi un altro modo per parlare del cielo spazioso. Ed io credo che la cosa potrà risultarci più comprensibile se considereremo che solo chi si perde ha una *chance* per indagare sullo smarrimento, e che solo *così facendo* potrà approfondire la natura di ciò che si dice essere "orientamento", di ciò che si dice "fare una passeggiata nel bosco" e di ciò che ha davanti agli occhi proprio in quell'istante (io me lo immagino seduto, arreso, su di una pietra). Solo questo tipo di approfondimento può condurre ad un tipo di "comprensione" di quei fatti che, come dicevamo, sia diverso da quello ordinario; un tipo di comprensione che, non essendo nè verbale nè esperienziale – non essendo basato su criteri propri a nessun *singolo* gioco linguistico – si rifletterà semmai nella futura consapevolezza che il gitante mostrerà nel corso delle sue passeggiate (linguistiche e non). Ma, se le cose stanno così, la via serve per raggiungere l'illuminazione o l'illuminazione serve per camminare sulla via? O, detto in altri termini: se la via è la vita quotidiana, che cosa mai sarà l'"illuminazione"?

Che qui non ci si riferisca ad un mero nulla – che il *kōan* non sia un semplice gioco di parole – è suggerito dal fatto che la comprensione del gioco linguistico con una sorta di movimento a spirale mette in moto una penetrazione sempre più raffinata delle immagini su cui si muove. Ma questo processo, in fondo, è proprio quello che Nansen è costretto a realizzare man mano che viene incalzato da Joshu. Perché se la via è una via, allora è necessario chiedersi cos'è, studiarla o, in qualche modo, distinguerla dalla vita quotidiana. E se invece diremo che la via è la vita quotidiana, allora per quale ragione sarà mai necessario negare cose come "la percezione" o "la conoscenza" o giudizi come "buono" o "non-buono"? Che cosa c'è di più *naturale* che percorrere la vita quotidiana vedendo certe cose e non altre, conoscendo certe cose e non altre, e così via (o anche: *esprimendosi* in questi termini)? Ora, potreste dire che Nansen nega le alternative proprio per dire questo. Ma allora io potrei replicare: Nansen nega *cosa*?

Qui, credo, viene in chiaro ancora una volta come la natura dell'illuminazione perseguita dai *kōan* non possa essere risolta in posizioni o interpretazioni statiche. Perché, se una cosa come il termine "illuminazione" in questo contesto ha un uso, non può essere che quello di uno squillo di tromba che, per così dire, ci spinge a voltarci un attimo indietro, accorgendoci di quella "vita quotidiana" che operava infallibilmente anche mentre leggevamo e non capivamo. Ma allora l'"illuminazione" di Joshu è molto simile ad una sua espressione a sorpresa; e, essendo la sorpresa connaturata alla "vita quotidiana", non è dissimile da qualsiasi altra proposizione del *kōan*. *Questo*, mi pare, è il tipo di comprensione che il *kōan* vuole produrre. In pratica è quasi come se l'illuminazione di Joshu fosse il suono o il verso del *kōan*; mentre il suo smarrimento era simile al caso in cui ci si perda nel tentativo di congetturare quale sia il significato di quel suono. Ma anche lo smarrimento ha un suo suono, e l'illuminazione di Joshu consiste, per così dire, nella sua onomatopea. Ora, può un'onomatopea essere *di* qualcuno? (Può la *proposizione* essere *di* qualcuno??)

Qui, come e più del caso della "mente" di Huike, potremmo essere portati a dire che l'illuminazione è di Joshu *proprio perché* è anche l'illuminazione dello smarrimento di Joshu, delle parole di Nansen e, magari, della "mente" del lettore. Qui il genitivo è tanto soggettivo quanto oggettivo; il soggetto e l'oggetto, per così dire, si stringono la mano. E' questa l'"illuminazione"? Se lo fosse, sarebbe

soltanto vita quotidiana. E, procedendo così, si può arrivare a dire che il *kōan* ha l'aspetto di un vero e proprio modello in piccolo di ciò che *concretamente* accade nell'attraversare l'esperienza di un qualsiasi gioco linguistico – come, ad esempio, leggere un commento ad un *kōan*. Perciò potrebbe essere il caso di riformulare la nostra domanda di prima e chiederci non tanto a che cosa possa servire un aneddoto del genere, ma, semmai, che relazione c'è fra esso e l'arte del percorrere vie inevitabili. Così su questa questione – la natura del cielo libero che stiamo vivendo proprio ora – deve ora cadere l'accento.

***Mana Shōbōgenzō*, caso 105: Le mani e gli occhi della Grande Compassione**

Yunyan chiese a Daowu: “In che modo il Bodhisattva della Grande Compassione usa così tante mani e occhi?”

Daowu disse: “E' proprio come una persona che nel mezzo della notte si muove cercando il cuscino”

Yunyan disse: “Capisco!”

Daowu disse: “In che modo lo capisci?”

Yunyan disse: “Dappertutto sul corpo ci sono mani e occhi.”

Daowu disse: “Ciò che dici va piuttosto bene. Ma è solo l'ottanta per cento di ciò.”

Yunyan disse: “Fratello maggiore, tu in che modo lo capisci?”

Daowu disse: “Per tutto il corpo ci sono mani e occhi.”¹⁸

Una delle caratteristiche distintive del buddhismo *mahāyāna* è quella di sostenere che la via più elevata per divenire un Buddha è rinunciare a liberarsi dal *saṃsāra* fino a quando vi saranno esseri da aiutare a liberarsi; chi fa questo voto è un *bodhisattvā*. Nel corso del tempo si sono prodotte molte immagini di *bodhisattvā* archetipici che a livello popolare si credono realmente esistenti e operanti come una sorta di divinità, mentre a livello filosofico sono per lo più impiegati in senso simbolico o contemplativo. Kannon, versione giapponese e femminile dell'indiano Avalokiteśvara, è il *bodhisattvā* che tradizionalmente

18 Cito da un articolo online scritto da John Daido Looi, uno dei curatori di una recente traduzione inglese del testo: <http://www.mro.org/mr/archive/21-1/articles/dogens300.html>. La traduzione è mia.

rappresenta la qualità della compassione illuminata dalla saggezza e rivolta indiscriminatamente a tutti gli esseri. Ora, avendo già fatto una certa esperienza dello strano modo di pensare che può essere messo in moto da un *kōan*, chiediamoci: che ruolo potrà mai svolgervi un *bodhisattvā* funzionalmente simile alla "provvidenza" cristiana (o forse, per un altro verso, allo Spirito Santo), la cui rappresentazione simbolica tradizionale è quella di un essere umano dotato di innumerevoli braccia a loro volta coperte di innumerevoli occhi?

Yunyan apre il caso rivolgendo a suo fratello maggiore Daowu una domanda che ha tutta l'aria di essere una perplessità dottrinale relativa a questi bizzarri arti. Di primo acchito potremmo leggerlo più o meno come segue: sembra strano che un qualsivoglia essere possa fare uso di così tanti strumenti; non si dovrebbe infatti dire che simili appendici, piuttosto che potenziarne l'attività, dovrebbero intralciarlo? Qui il caso sarebbe simile a quello in cui, nel tentativo di fare più cose contemporaneamente, ci rendiamo conto di aver bisogno di una mano perchè "dopo tutto io sono *uno soltanto*". Ma in quanti dovremmo essere per gestire così tante braccia e percezioni sensoriali? Daowu chiarisce la questione del numero con un'immagine: è proprio come quando ci muoviamo nel letto di notte. E questo probabilmente ci ricorderà quanto dicevamo poco fa sul cielo libero, sulla conoscenza e non conoscenza, sulla via della vita quotidiana e su altre immagini del genere. In effetti, la caratteristica primaria del nostro cercare le cose al buio, *nella familiarità del proprio letto*, consiste nel fatto che, a differenza del cercare ordinario, non ci si serve minimamente di percezioni. La coordinazione mano-occhio non entra in gioco; le mani e gli occhi vengono impiegati con sicurezza nonostante – e, anzi, proprio perchè – non c'è luce.

Ma poi che cosa succede? Yunyan dice di aver "afferrato" che cosa l'altro intenda; e Daowu, come stimolato dall'aver sentito qualcosa di singolare, si volta verso di lui e gli chiede in che modo l'ha afferrato. La risposta, pur essendo un'immagine a sua volta criptica, sembrerebbe non aggiungere nulla di nuovo. "Dappertutto sul corpo ci sono mani e occhi" – e questo proprio perchè, essendo notte, è impossibile essere intralciati dai nostri comuni concetti di "mano" e "occhio" e, proprio come nella smarrimento della vita quotidiana, siamo in grado di orientarci in un'infinita estensione di tatto, rumori e forme indistinte con la stessa immediatezza con cui adopereremmo un *singolo* dito e un *singolo* occhio.

Ed in effetti Daowu apprezza la risposta, dichiarandola adeguata. Subito dopo, però, nega che esaurisca più dell'"ottanta per cento della questione". Come mai? Chiediamoci: cos'è *la questione*? E questo, come l'illuminazione di Joshu, inevitabilmente ci riporta interdetti a riconsiderare la domanda di partenza. Che cosa significava, *in pratica*, domandarsi *in che modo* il *bodhisattvā* usa tutte quelle mani e quegli occhi? In che cosa poteva consistere il *comprenderlo*? Comprensibilmente, ci potremmo immaginare Yunyan che, ormai abituato alla boria del suo più intelligente fratello maggiore, si arrende subito e gli chiede in che modo lo capisce *lui*. Infatti non era stato forse il fratello il primo a dare una risposta?

Daowu si limita a pronunciare una frase lievemente diversa. La novità consiste nel passaggio dal fatto che la miriade di occhi e mani si trovino "in tutti i luoghi sul corpo" al fatto che la miriade di occhi e mani sono "*per tutto il corpo*". Infatti qui la mia traduzione è stata pensata soprattutto per ricalcare il più possibile il fatto che è possibile leggere questa risposta come un perfezionistico miglioramento della prima. Perché, nella misura in cui gli occhi e le mani sono *per tutto il corpo*, la stessa vaghezza dell'espressione aiuta a intuire meglio la stretta di mano fra "soggetto" e "strumento", fra "interno" ed "esterno". Quello che sembra dire Daowu mette capo a questo: l'esperienza del cercatore notturno di cuscini non è il caso in cui siamo capaci di usare una miriade di percezioni e movimenti *come se fossero* uno solo; l'esperienza del cercatore di cuscini è il caso in cui la miriade di percezioni e strumenti – *in quanto* miriade e "smarrimento" – *sono* uno solo (perché, come scoprono Bodhidharma, Huike, Joshu e Nansen, semplicemente non c'è nessuno che se li rappresenti come uno o molti).

Adesso, come altre volte in precedenza, disponiamo di un'interpretazione soddisfacente; ed effettivamente potremmo già intuire il modo raffinato in cui queste immagini ci suggeriscono l'esperienza "della via". Ma adesso fermiamoci un attimo e, praticando ancora l'"illuminazione" appresa da Joshu, accorgiamoci di ciò che abbiamo sotto gli occhi. Voglio dire: che senso hanno queste discussioni in rapporto *alla compassione*? Qual è la connessione che sussiste fra tutte queste mani e occhi, l'inchiesta sulla loro modalità di funzionamento e la volontà di liberare il prossimo dalle sue sofferenze? Ora, bisogna sapere che

Eihei Dogen, il maestro capostipite dello *zen* giapponese a cui dobbiamo la compilazione dalla raccolta da cui ho citato questo caso, gli ha dedicato un intero discorso di commento nel suo capolavoro, il *Kana Shōbōgenzō*. Come tutti gli altri discorsi che compongono l'opera, anch'esso è stato scritto secondo il suo peculiare stile, per il quale ogni proposizione tende a reinterpretare a livelli sempre nuovi le proposizioni che sono state appena scritte. L'impressione che se ne trae è di qualcuno che in ogni momento dice ciò che dice senza nessun riferimento al significato della proposizione in quanto unità, ma, al contrario, in quanto necessaria risposta, espansione e chiarificazione di ciò che è stato scritto un istante prima (come se si stesse accumulando in continuazione la tensione che troviamo, per esempio, nella barzelletta prima che arrivi la chiusa; ma qui la battuta non arriva mai o, anche quando arriva, subito dopo viene riciclata per il proseguo di una sorta di barzelletta infinita).

Ciò che più conta è che il discorso in esame, intitolato semplicemente *Kannon*, sembra costruito proprio per superare le secche in cui si potrebbe trovare chi, concentrandosi sul *kōan* e dimenticando la compassione, lo interpretasse come un semplice aneddoto in cui uno studente di scarsa capacità viene superato da un altro più bravo (per inciso, questo è un momento che abbiamo dovuto superare anche nei due casi precedenti, e nello stile che ho impiegato a questo fine sono stato tanto debitore a Dogen quanto lo sono stato a Wittgenstein). Qui citerò solo alcuni passi del suo commento che, pur lasciando aperta la questione, aiuteranno ad aprire degli squarci di *cielo* in luoghi chiave del caso. Innanzitutto, è interessante notare che Dogen, subito dopo essersi occupato di chiarire la questione delle "mani e occhi" (secondo una linea simile a quella che ho seguito io, sebbene molto più sottile e raffinata), arriva a porsi un interrogativo simile a quello che ha colto anche noi:

Se esaminiamo la questione in questo modo, allora l'uso di così tante mani è presente. Ma chi è il Bodhisattva della Grande Compassione? E' come se tutto quello che si sta sentendo è 'Bodhisattva di Mani e Occhi'. Se le cose stanno così, dovremmo chiederci: "Per che cosa il Bodhisattva di Mani e Occhi

impiega così tanti Bodhisattva della Grande Compassione?"¹⁹

Che cosa intende con la prima frase? Evidentemente il fatto che le "mani e occhi" sono presenti proprio nel momento in cui Yunyan se ne esce, in piena "vita quotidiana", con la sua domanda intorno alle "mani e occhi". Così, ancora una volta, veniamo colti da questa vertigine per la quale scopriamo che l'argomento del *kōan* è precisamente ciò che lo genera – in quanto linguaggio e forma di vita umana – fin dalla prima parola. Perciò Dogen prosegue facendoci notare che, domandando della Grande Compassione, abbiamo risposto mediante le sue "mani e occhi"; ma, nella misura in cui la domanda stessa, la risposta e tutto il gioco linguistico, con tanto di linguaggio non verbale, erano già "mani e occhi", ogniqualvolta continuavamo a indagare sul "Bodhisattva della Grande Compassione" non facevamo che produrre sempre nuove "mani e occhi". E ora sembrerebbe che questa immagine abbia soffocato la Grande Compassione che in teoria doveva risvegliare. Perciò Dogen si occupa di afferrare questa comprensione che abbiamo ottenuto, e, torcendole il collo, riportarla all'inizio del *kōan*; perchè, nella misura in cui le "mani e gli occhi" fanno una domanda sulle "mani e gli occhi della Grande Compassione", la loro domanda non potrà realmente riguardare le "mani e gli occhi", ma, semmai, la Grande Compassione. E questo significa soltanto che ora potremmo interpretare l'altrimenti bizzarra domanda di Yunyan così: "per che cosa il Bodhisattva della Grande Compassione impiega la mia vita?" Questo lo si potrebbe esprimere anche in un altro modo, ad esso complementare: poichè abbiamo visto come il nostro vivere sia essenzialmente "mani e occhi", potremmo domandarci per quale ragione questo cielo libero della vita quotidiana dovrebbe interessarsi alla "compassione"; e allora la domanda di Yunyan sarebbe "per che cosa la nostra vita impiega in questo istante tutte queste immagini della Grande Compassione?" L'ultima domanda di Dogen a suo modo compendia questi due aspetti della questione; e, sebbene all'atto pratico tutto questo non sia altro che domandarsi

19 Tutti i passi sono tratti da Eihei Dogen, *The Shobogenzo or The Treasure House of the Eye of the True Teachings*, Shasta Abbey 1996, pp. 458-465 (si tratta della versione a cura di Hubert Nearman, reperibile *online* alla seguente pagina: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Dogen_Teachings/Shobogenzo_Complete.html). La traduzione è mia.

cosa c'entri la vita quotidiana con la compassione, il fatto che la domanda sia posta intorno all'*uso* che la vita quotidiana fa del concetto permette di tenere la porta aperta alla possibilità di poter chiarire il tutto senza uscire da questa immagine delle "mani e occhi" (e qui c'è una connessione col metodo di Wittgenstein). Così, subito dopo Dogen prosegue:

Devi capire che, anche se mani e occhi non si giustappongono l'uno all'altro, stanno facendo uso di Ciò Che E',²⁰ e Ciò Che E' sta facendo uso di loro. Quando Ciò Che E' Si esprime in questo modo, anche se l'intero insieme delle Sue 'mani e occhi' non ci è mai nascosto, non dobbiamo cercare un momento in cui Esso Si esprime come 'l'intero insieme delle Sue mani e occhi'.

Ho l'impressione che qui Ciò Che E' sia il nome proprio della "vita quotidiana" (o dell'"illuminazione", o della "via"). E credo che l'impiego principale per cui Dogen ha coniato questo nome è stato quello di farci intuire che, nel momento in cui abbiamo riconosciuto il volto della "vita quotidiana" in quanto fondamentalmente libero da ciò che "conosciamo" e in quanto avvolgente confortevolezza della comprensione notturna – *proprio allora* ne abbiamo creato una nuova immagine, questa volta caratterizzata dalla libertà ma, in ultima analisi, in niente diversa da quella che l'aveva preceduta. Mentre il succo dell'immagine di "mani e occhi" è, in fondo, che la comprensione della vita quotidiana è già vita quotidiana; o, il che è lo stesso, che non si dà una "comprensione" di ciò che stiamo vivendo *mentre* lo viviamo. Ma, anche se le cose stanno così – e *proprio perchè* stanno così – il succo di "mani e occhi" è anche che non dobbiamo cercare un particolare momento in cui questa "comprensione senza comprensione" si manifesta ("l'intero insieme di mani e occhi"). Semmai, quello che possiamo fare è vivere fino in fondo e nel modo che

20 E' interessante che il traduttore abbia deciso di rendere questa espressione con Ciò Che E' – operando così una più o meno volontaria associazione fra il vero volto della vita quotidiana in quanto cielo libero o "mani e occhi" e quello che secondo l'Antico Testamento è il cartellino identificativo di Dio. In ogni caso, però, si tenga presente che la sua scelta di attribuire la maiuscola tanto all'espressione che ai pronomi che le si riferiscono è dovuta semplicemente al bisogno di distinguere l'uso allusivo in cui Dogen la impiega dalle connotazioni di quelli ordinari (del resto in giapponese non esiste nemmeno una distinzione fra maiuscole e minuscole).

ci è dato dalle "mani e occhi" di turno questo spazio aperto, lasciandoci alle spalle la sua quotidianità solo nella stessa misura in cui ci lasciamo alle spalle ogni concetto del nostro linguaggio ordinario nel momento stesso in cui lo impieghiamo. E la connessione fra questo e la "Grande Compassione" non potrà essere evocata efficacemente tramite un monologo, ma, al contrario, mediante una rappresentazione (perspicua) di ciò che accade in un dialogo – cioè quel luogo dove realmente *si fa* il significato di qualsivoglia rappresentazione. Infatti, nella misura in cui le sofferenze sono chiuse e private, il linguaggio, così come le "mani e occhi", viene qui scoperto aperto e pubblico. Di modo che la connessione fra l'attività di "mani e occhi" e la "Grande Compassione" si può formulare anche con una domanda: in che modo è mai possibile appropriarsi o soffrire di quell'immagine che *non* è mentale?

Le parole di Ungan,²¹ “Capisco! Capisco!” non stanno dicendo “Comprendo le parole di Dōgo”. Si tratta di un “Capisco! Capisco!” in relazione al suo fare un'affermazione riguardo alle mani e occhi di cui Ciò Che E' si serve – che è ciò che apre il Suo fare libero uso del qui e ora, nonchè il Suo avere libero ingresso nel giorno presente.

Ora, nella misura in cui la Grande Compassione, come ogni buona illuminazione, è un fatto intersoggettivo, Dogen commenta che, quando Yunyan "capisce", il suo afferrare la faccenda è dovuto proprio al fatto che, in un certo senso, la comprensione è sempre aperta, sempre incompleta (si potrebbe dire anche così: nella misura in cui nella situazione *notturna* della "vita quotidiana" non c'è coordinazione mano-occhio, non c'è nemmeno "coordinazione fatto-pensiero" – qualsiasi cosa ciò vorrebbe dire). Dogen dunque pare improvvisamente del tutto giustificato quando suggerisce che Yunyan esclama che capisce proprio perchè è perfettamente consapevole del fatto che è in grado di manifestare "Ciò Che E'" senza in realtà poterlo afferrare. O, per rimanere all'interno della nostra immagine: Yunyan è consapevole di essere una "mano e occhio" della Grande Compassione che, per così dire, cerca un cuscino – di

21 Nella traslitterazione giapponese questo è il nome di Yunyan, mentre Dōgo è il nome di Daowu.

modo che, quando Daowu gliene porge uno, lui non fa altro che afferrarlo e manifestare la sua gioia. Vedendo le cose in questo modo, chi potrebbe negare che capisca? Non a caso Dogen sottolinea che Yunyan è ciò che apre a Ciò Che E' il libero uso del qui ed ora, così come Ciò Che E' è ciò che apre a Yunyan il libero uso del giorno presente (e della Grande Compassione).

Il risultato di ciò è che si vede bene per quale ragione la "comprensione" del *kōan* non è quel tipo di comprensione che si contrappone ad altre; o, in altri termini, si vede bene che l'"illuminazione", come la "Grande Compassione" o il significato delle proposizioni, è un qualcosa che, sebbene possa trovare certi criteri in ciò che qualcuno fa in un certo momento, appartiene in realtà a tutti o nessuno. Così, Yunyan non può assolutamente capire meglio di così (s'intende: in quel momento). E infatti Dogen subito dopo si occupa di Daowu, trasfigurando la sua immagine di vecchio brontolone:

Sebbene l'espressione di Dōgo “In che modo lo capisci?” è un altro modo per dire un *suo* “L'ho capito”, è un modo che non si contrappone al “Capisco!” di Ungan. Anche così, però, Dōgo aveva un suo proprio modo di porre “In che modo lo capisci”, un modo che significa “Io capisco e tu capisci.” [...] Mentre la comprensione implicata da “Capisco!” è sinonimo con l'“io”, devi considerare che c'è un ‘tu’ in “In che modo lo capisci?”

Vale a dire: nella prospettiva che Dogen ci schiude è come se Yunyan possa essere "mano" della Grande Compassione solo in quanto Daowu è il suo "occhio". Ma si potrebbe dire anche il contrario: anche Daowu infatti nel porre la domanda all'altro – nel *vederlo* – sta affermando la sua presenza come "Grande Compassione", madre di "mani e occhi" pubblici e, volendo, linguistici. E, vedendo le cose da questa prospettiva, anche il "Capisco!" di Yunyan era tanto il gesto dell'afferrare l'inafferrabile fondamento del gioco (cioè *esserne* afferrato) quanto quella domanda e apertura nei confronti di Daowu che, come abbiamo notato all'inizio, lo hanno portato a voltarsi incuriosito. Questa, credo, è la ragione per la quale questo tipo particolare di comprensione che stiamo sviluppando affrontando questi aneddoti viene chiamata da Dogen "io comprendo, tu comprendi". E vorrei dire che forse è proprio questo il luogo in

cui l'impiego della pacificazione della mente, della via come vita ordinaria e degli aspetti della compassione giungono a maturazione. Perché, dopo tutti i giri di parole che abbiamo attraversato, ci troviamo finalmente al punto in cui potremmo scoprirci a riconoscere che anche un "Capisco!" che esprime l'*io* è tale soltanto in quanto è anche un "In che modo lo capisci?" che esprime il *tu*. Perché l'"io" e il "tu" sono, dopo tutto, "vacui" e "interdipendenti" – e questo significa che ciò che li comprende, in tutti i sensi possibili della parola, non è un "io" o un "tu", ma, semmai, la "Grande Compassione". Questo suo nome, dunque, deriverà dal fatto che non solo ce li dona sotto forma di "mani e occhi", ma, guidandoli sotto forma di via, fa sì che si incontrino e possano sperimentare i suoi effetti miracolosi attraverso un dialogo come questo.

Tutto qui? Sì – se esprimere "tutta quanta la questione" della "Grande Compassione" significa in realtà esprimere un paio di mani e occhi che esprimono "la questione della Grande Compassione". Ma quale espressione potrebbe essere maggiore *della cosa stessa*? Perché, come abbiamo visto con la pianticella di Nāgārjuna, la mente di Huike e la vita quotidiana di Joshu, nella misura in cui il simbolo diventa vivo, sparisce; e, nella misura in cui sparisce, riappare nel *tu* che gli risponde. Ecco di nuovo la Grande Compassione, proprio in quanto non è "tutta qui" (infatti è già sparita). Dogen, riferendosi all'"ottanta per cento" che Daowu rifila a Yunan, commenta:

Il punto principale di quello che Dōgo dice qui è che l'espressione di Ungan è formulata molto bene. 'Formulare molto bene' significa che quello che uno dice colpisce il bersaglio e chiarisce la Questione, senza lasciare nulla di inespresso. Quando quello che non era stato espresso in precedenza viene finalmente espresso in modo tale da non lasciare più niente di inespresso, sarà ancora soltanto esprimere soltanto l'ottanta o il novanta per cento della Questione. [...]

Quando Ungan disse "Bè, questo è ciò a cui arrivano quelli come me."²² Ma

²² Questa differenza nella citazione che Dogen fa di Yunyan rispetto al kōan che ho riportato io potrebbe riferirsi ad una differenza di traduzione dal giapponese fra i due traduttori da cui cito rispettivamente il kōan e il discorso in cui Dogen lo commenta, oppure ad una differenza nello stesso modo in cui Dogen l'ha trascritto nel Mana Shōbōgenzō e, poi, nel suo discorso. Ma, come si vede, si tratta di una differenza ininfluyente.

tu, fratello maggiore nel Dharma, come la metteresti?”, disse “questo è ciò a cui arrivano quelli come me” perchè voleva che Dōgo mettesse in parole quello che aveva chiamato ‘esprimere solo ottanta o novanta per cento della
Questione.’

Siamo tornati al principio. Si diceva: *così*, infatti, opera un *kōan*. E adesso forse avremo più chiaro in che senso l'atto di affrontarlo, *grazie* all'atto di affrontarlo – all'opposto che "interpretarlo" – ci sia parso un vero modellino del volto delle "mani e occhi" della vita quotidiana (così come la pianticella, estratta dal modello fotografico del riferimento, veniva, per così dire, *scongelata*). Ma, nel momento in cui ne abbiamo intravisto il funzionamento, ci siamo resi conto che esso dipendeva proprio dal fatto che nessun "modellino" ha mai termini o confini che qualcuno possa occupare o rappresentarsi autonomamente. Ora, io ho l'impressione che tanto Wittgenstein quanto Dogen ci insegnino che *in questo*, propriamente, consiste quella strana cosa che è il *significato*. Il nostro maestro *zen* in un altro capitolo dello *Shōbōgenzō* ha modo di scrivere che "l'espressione 'il pensiero' è essa stessa un'espressione linguistica" e, subito dopo, che "l'impiego delle parole ci può liberare dall'impiego del pensiero."²³ E, in effetti, non c'è nessun bisogno di parlare del "significato" e del "comprendere" – proprio perchè, in quanto nascono dall'incontro e dal dialogo, essi sono sempre e soltanto "l'ottanta per cento" del "significato" e del "comprendere". Dogen, chiudendo il suo commento al nostro *kōan*, riassume la faccenda in questi termini:

Tutte queste Kannon sono identiche ai Buddha ed Essi sono identici alla grande terra con le sue montagne e fiumi. Ma, al tempo stesso, Essi sono appena uno o due dei così tanti mani e occhi.

E questo chiude anche la nostra cavalcata comparativa e, volendo, dialogica. Non mi cimenterò oltre nel tentativo di tracciare confronti incrociati, lasciando il lettore libero di trarre da ciò che abbiamo visto le conseguenze e le

23 Eihei Dogen, *The Shobogenzo or The Treasure House of the Eye of the True Teachings*, Shasta Abbey 1996, p. 147 (si tratta di un passo del discorso intitolato *Sansuikyo*, cioè “Il *sūtra* delle montagne e delle acque”). La traduzione è mia.

"rappresentazioni" che preferirà. Semmai, in conclusione, vorrei citare un'ultima volta Wittgenstein, che, nell'esprimere il succo dei suoi instancabili dialoghi con rituali e magie condotti attraverso le lenti del *Ramo d'oro*, ebbe modo di dire: "Qui si può solo *descrivere* e dire: così è la vita umana."²⁴ Ora, io credo che tutti noi abbiamo da imparare qualcosa da tutti coloro che, confrontandosi con la natura delle cose, la vita quotidiana o la compassione, si sono sforzati di lasciare questo *così* aperto allo sguardo.

24 Ludwig Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi 2006, p. 19.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE DEI TESTI CITATI

- Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi 1999.
- Ludwig Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi 2006.
- Ludwig Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi 2005.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi 1998.
- Richard L. Robinson, Willard L. Johnson, *La religione buddhista. Un'introduzione storica*, Astrolabio Ubaldini 1998.
- T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del buddhismo*, Astrolabio Ubaldini 1983.
- Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, in *Testi buddhisti in sanscrito*, a cura di Raniero Gnoli, Utet 1983.
- Mumon Ekai et. al., *La porta senza porta seguito da 10 Tori e da Trovare il centro*, Adelphi 2006.
- John Daido Looi, Kazuaki Tanahashi (eds.), *The True Dharma Eye: Zen Master Dogen's Three Hundred Koans*, Shambhala 2005.
- Eihei Dogen, *The Shobogenzo or The Treasure House of the Eye of the True Teachings*, Shasta Abbey 1996 (si tratta della versione a cura di Hubert Nearman; è reperibile *online* alla seguente pagina: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Dogen_Teachings/Shobogenzo_Complete.html).