



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

## Corso di Laurea in Filosofia

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

# Persuasione e *Satori*.

Dialoghi intorno a Carlo Michelstaedter,  
Buddhismo e Zen

### **Relatore**

Ch. Prof. Giorgio Brianese

### **Laureando**

Leonardo Uscotti

Matricola 833068

### **Anno Accademico**

**2012 / 2013**

## INDICE

1. Premessa .....	5
1.1 Una lettura mistica di Carlo Michelstaedter? .....	8
<b>Parte prima. Introduzione</b>	
2. Introduzione al pensiero di Carlo Michelstaedter .....	11
3. Introduzione al Buddhismo tradizionale .....	17
3.1 Le quattro Nobili Verità in rapporto al pensiero di Carlo Michelstaedter .....	18
4. Introduzione al Buddhismo Zen .....	28
4.1 Il Buddhismo Zen è davvero una non-via? .....	35
<b>Parte seconda. Confronto</b>	
5. Crisi, lotta, cambiamento .....	40
5.1 Il <i>kōan</i> .....	47
6. Qui o altrove? .....	49
7. Tempo, presente, eternità .....	55
8. Correlatività, inter-essere, vacuità .....	62
9. Persuasione e <i>Satori</i> .....	67
10. Bibliografia .....	72

## SIGLE

**DS:** C. Michelstaedter, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, edizione critica a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano, 2009.

**EP:** *Epistolario*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1983.

**MGD:** C. Michelstaedter, *La melodia del giovane divino, pensieri - racconti - critiche*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 2010.

**PeR:** C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1995.

**Poesie:** C. Michelstaedter, *Poesie*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1999.

**PR:** C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1982.

«Ma il solo parlar nulla rivela – meno ancora se non  
trova orecchio compiacente che gli conceda la  
momentanea illusione»

Carlo Michelstaedter

## 1. Premessa

Nonostante uno sfondo teoretico e culturale abissalmente differente, si possono ravvisare alcune convergenze interessanti tra l'opera di Carlo Michelstaedter, sviluppatasi nei primi del Novecento italiano, e alcuni aspetti del pensiero buddhista, una delle religioni più antiche al mondo, sorta nel VI secolo a.C. in India. In particolare, si farà riferimento a una corrente specifica del Buddhismo, quella Zen. In realtà - come si vedrà meglio in seguito - dal momento che lo Zen si rifà al messaggio del Buddha<sup>1</sup> e non ne mette in discussione le acquisizioni fondamentali (per esempio la visione del mondo basata sull'interdipendenza e sulla transitorietà dei fenomeni), il mio discorso si baserà strutturalmente sempre su quel messaggio, portando però l'attenzione su alcune caratteristiche proprie dello Zen. In altri termini, si parlerà di Buddhismo - o meglio, del messaggio originale del Buddha - in generale e di Buddhismo Zen nel particolare.

Si vorrebbe qui mostrare come attraverso questo contrasto - che cercherà in realtà di essere un dialogo - di riflessioni così lontane si possano cogliere delle sfumature che un pensiero, chiuso in se stesso, non vede. Non solo, forse proprio questo incontro è capace di generare qualcosa di inedito e interessante, perché esistono argomenti che non sono propri di alcuna «cultura», ma travalicano limiti spaziali e temporali. In generale, il confronto con modi di pensare verso cui si ha scarsa familiarità - o non si è ancora addestrati? - risulta sempre fruttuoso. Per usare un'espressione del Goriziano, «*abituarsi a una parola è come prendere un vizio*» (PR, p. 101). In effetti, le domande che pongono Michelstaedter e il Buddha riguardano delle questioni ineludibili per l'uomo, che toccano ciò che vi è di più originario nell'esistenza.

Già dalla prefazione del suo capolavoro - *La persuasione e la retorica* - Michelstaedter mostra di fuggire la contemporaneità per affidandosi alla parola dei greci antichi, suoi maestri. Ma questi non sono gli unici. Carlo infatti stila in quell'occasione una lista di «persuasi» che sono riusciti, con la loro testimonianza, a lasciare un messaggio di autenticità. Questi sono, in ordine, Parmenide, Eraclito, Empedocle; Socrate; l'Ecclesiaste e Cristo; ma anche Eschilo, Sofocle, Simonide; Petrarca e Leopardi; e per finire Ibsen e Beethoven. Una lista poliedrica e proteiforme, che Sergio Campailla ha definito acutamente «definitiva e incompleta»<sup>2</sup>. Indubabilmente incompleta, per esempio per la mancanza di un nome come Tolstoj, così significativo per il Goriziano<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Mi riferisco a «il Buddha» per parlare del Buddha storico: Siddhartha Gautama Sakyamuni. In effetti, l'uso del termine «Buddha» ha bisogno di una precisazione (cfr. *Introduzione al Buddhismo tradizionale*).

<sup>2</sup> S. Campailla, *Prolusione. Cent'anni di solitudine*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012, p. 20.

<sup>3</sup> Cfr. *Tolstoj* in MGD, pp. 207 e sgg.

Inoltre, se è vero che la parabola di Carlo Michelstaedter «si connota [...] come un'esperienza religiosa»<sup>4</sup>, che parte dalla scoperta dell'ebraismo per sfociare nella «figura carismatica di Cristo»<sup>5</sup>, in opposizione all'istituzione della Chiesa; non vedo come sarebbe un errore annoverare la figura del Buddha nella lista dei persuasi, come alternativa al Buddhismo istituzionalizzato - che è figura della rettorica, come la Chiesa. È lo stesso Michelstaedter a suggerirmi questa ipotesi, quando accosta il Buddha e Cristo:

[n]el nome della φιλία essi si trassero dietro e unirono vaste correnti umane: le moltitudini seguendoli, ognuno colla sua mente, *volsero εις τὸν βίον* cioè *che nella mente dell'eroe andava εις τὸ ὄν*: e imparando a dare alla loro misera vita i nomi che avevano il loro senso vitale in quella grande vita del profeta, del legislatore, del rivoluzionario: mangiarono e bevettero e proliferarono in nome di Buddha, in nome di Cristo. – (PR, p. 179)

D'altra parte Tolstoj - così ammirato dal giovane filosofo - era convinto «dell'unità fondamentale delle grandi religioni umane»<sup>6</sup>. Ci sono poi altri luoghi nei quali il Goriziano accosta il nome del Buddha ad altri persuasi, per esempio quando, in una lettera del 13 giugno 1909, scrive: «[p]enso a Buddha a Cristo e a Leopardi, fin quasi alla morte; e penso anche a Platone il cui ἀγαθὸν non è proprio un accettare la vita ma era ricco di tutte le negazioni della vita» (EP, p. 396). In effetti, come rivela ancora Campailla, «nell'ultimo biennio Michelstaedter, sulla base dei dialoghi con Mreule e delle letture di Schopenhauer, è affascinato dall'incontro con il buddhismo»<sup>7</sup>.

Insomma, è evidente come l'accostamento di Michelstaedter e il Buddha non sia del tutto peregrino. In effetti alcuni critici, come Martino Dalla Valle<sup>8</sup>, se ne sono già occupati, Ma nessuno, che io sappia, ha mai avanzato l'ipotesi di un incontro con lo Zen in particolare. Ciò che si è detto finora è sufficiente a legittimare un raffronto simile? Non credo. Qualcuno potrebbe avanzare anche l'obiezione che si tratti di un incontro fortuito, tanto più se si considera che sicuramente il Goriziano non poteva conoscere questa corrente particolare del Buddhismo<sup>9</sup>. Dunque questa decisione deve essere ulteriormente esplicitata e motivata.

---

<sup>4</sup> S. Campailla, *Prolusione. Cent'anni di solitudine*, cit., p. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> R. Rolland, *Vita di Tolstoj*, Rizzoli, Milano, 1951, p. 157.

<sup>7</sup> S. Campailla, *Prolusione. Cent'anni di solitudine*, cit., p. 13.

<sup>8</sup> Si vedano: M. Dalla Valle, *Anime nude. Michelstaedter e Buddha*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012; e M. Dalla Valle, *Elogio del vuoto. Carlo Michelstaedter sulle tracce del pensiero orientale in Humanitas*, LXVI, 5, settembre - ottobre 2011.

<sup>9</sup> La presentazione ufficiale del Buddhismo giapponese in Occidente avvenne nel 1893, ma negli Stati Uniti. A Chicago, in occasione del *World's Parliament of Religions*, una delegazione di rappresentanti delle varie scuole prese parte a questo evento che mirava a creare un clima di dialogo tra le varie religioni mondiali. Tuttavia, è solo nel 1906 che,

Partirei da una considerazione che mi ha colpito e che riguarda l'introduzione di Giorgio Brianese a uno studio proprio su Carlo Michelstaedter: «ciò che primariamente importa, nel cammino del pensare, è il pensiero stesso»<sup>10</sup>. Come in quel caso, nel mio piccolo non mi propongo di ricostruire pedissequamente la filosofia di Michelstaedter (infatti il libro di Brianese, come ha scritto Emanuele Severino, «non ha timore di attribuire al pensiero di Michelstaedter strutture e concetti di cui tale pensiero non è consapevole»<sup>11</sup>) ma vorrei mostrare come questi fosse un filosofo morale e - soprattutto - religioso, nella misura in cui era alla ricerca di una *vita autentica*. Non si deve travisare qui il significato di religioso. Si intende: stiamo parlando di religione in senso antimetafisico e immanentistico (come del resto è tale il Buddhismo in quasi tutte le sue forme). La religione di Michelstaedter, se così ci si può esprimere, non ha a che fare con la fede in senso classico o con la credenza in entità ultraterrene, bensì con la ricerca di *autenticità*. E come tale è un pensatore - a mio modo di vedere - accostabile ad altre *vie* per giungere all'autenticità: filosofiche o religiose che siano. In effetti, a Carlo non interessava nulla se non oltrepassare tutto ciò che è rettorico per giungere alla persuasione - il resto sono fronzoli. Intendeva la filosofia come qualcosa di lontanissimo dall'accademismo universitario: la pratica della filosofia

è sempre (purché sia davvero *filosofia*, e non una sua più o meno riuscita contraffazione) un esercizio che ha a che fare imprescindibilmente e in modo diretto con la nostra vicenda biografica e che dovrebbe condurci, come ha insegnato Baruch Spinoza a una diversa consapevolezza di noi stessi e «a un nuovo regime di vita»<sup>12</sup>.

Dunque, se è vero che la via della persuasione non può restare sul piano meramente intellettuale ma deve fare i conti con la vita, come potrei parlare io di persuasione - e non essere immediatamente destinato a dire qualcosa di rettorico - se non parlando della mia personale esperienza, di ciò che ho sperimentato in prima persona (in questo caso, lo Zen)? Della mia - tale o presunta - esperienza di persuasione? Come si può parlare di Michelstaedter - avendo appreso che «ognuno è il primo e l'ultimo» (PR, p. 73) - senza misurarsi con se stessi? In effetti, il pensiero di Carlo Michelstaedter e l'esperienza dello Zen sono le realtà che, con il loro domandare, più mi hanno fatto riflettere sull'esistenza e la sua autenticità: ecco il motivo di questo modesto lavoro.

---

sempre in America, il rev. Shaku Sōen (1860-1916) cominciò la diffusione del Buddhismo Zen in Occidente. In questo senso fu un vero pioniere. (Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 268-269.) Per quanto riguarda invece la diffusione dello Zen in Europa, il primo ad essersene occupato risulta l'inglese Reginald Horace Blyth (1898-1964). Questi si reca in Giappone, nel 1940, per studiare lo Zen. La sua maggiore opera rimane *Zen and Zen Classics* (1960) (Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p.290).

<sup>10</sup> G. Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Carlo Michelstaedter*, Francisci Editore, Padova, 1985, pp. 8-9.

<sup>11</sup> E. Severino, nella *Prefazione* al libro di G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., p. 5.

<sup>12</sup> G. Brianese, *La consistenza del relativo. Michelstaedter e Aristotele*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012, p. 20.

Si vorrebbero dunque prendere in considerazione queste due strade verso la persuasione, o in termini orientali, verso il *nibbāna* (o verso il *Satori*, nel linguaggio Zen). Due vie forse dagli esiti lontani, ma dagli *intenti* molto simili. Infatti per entrambe le prospettive ciò che più conta è il cammino personale e irripetibile verso una vita piena di senso.

### 1.1 Una lettura mistica di Carlo Michelstaedter?

I tratti ideali del «persuasivo» possono essere riassunti - come ha scritto efficacemente Piero Pieri - in un'esistenza che «in sé racchiude l'infinito del presente, non ambisce ad una programmatica dell'esistere, ma ad una condizione assoluta»<sup>13</sup>. Tuttavia, lo stesso autore de *La scienza del tragico*, poco oltre afferma che «il puro sé, che si realizza in un punto globale di vita, raggiunto dall'esperienza di persuasione, esprime un principio la cui massima forza di oggettivazione relativa si esprime solo attraverso il pensiero teoretico»<sup>14</sup>. Questa è la risposta negativa di Pieri alla domanda se si possa davvero intendere il pensiero di Michelstaedter come «il risultato di un effettiva esperienza ascetica, iniziatica, mistica»<sup>15</sup> - una questione che inevitabilmente ha a che fare con i temi toccati in questo lavoro, e che dunque è bene chiarificare fin d'ora.

Senza dubbio è condivisibile che «la via orientale di Michelstaedter si arresta alla lettura di Buddha e di Schopenhauer»<sup>16</sup>. O, forse meglio: nonostante le tendenze vagamente ascetiche che l'autore della *persuasione e la retorica* manifesta nel suo ultimo periodo di vita<sup>17</sup>, non si può certo concludere che abbia intrapreso un cammino ascetico o mistico nel vero senso del termine. Detto ciò, non si può argomentare automaticamente che l'esperienza di persuasione avvenga solo a livello teoretico. In primo luogo perché, come ha rilevato bene Dalla Valle, «sia l'insegnamento del Buddha sia il pensiero di Michelstaedter affermano un identico primato dell'esperienza e della pratica sulla contemplazione e sulla teoria»<sup>18</sup>. In effetti, se la realizzazione del persuasivo non fosse che teorica, il Goriziano si contraddirebbe, se è vero che egli rifiuta deciso «ogni sottomissione del pensiero alla teoreticità pura, slegata dalla concreta esperienza individuale: il suo pensiero intende essere innanzi tutto unità vitale di teoria e prassi, intersezione costante - sino all'identità - di

---

<sup>13</sup> P. Pieri, *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Cappelli, Bologna, 1989, p. 165.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 168. Il corsivo è mio.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> «A poco a poco, come semplificava il suo genere di vita, il suo sentire, si limitava nei bisogni, nel nutrimento che era divenuto sempre più sobrio, così si liberava da tutta l'inverniciatura venuta dal di fuori, da tutta la scienza infusa, da tutte le influenze ataviche, era come se si stesse riformando da sé un'altra volta. Così pure andava man mano eliminando dal suo repertorio gli autori riducendoli a pochi scelti» (Paula Michelstaedter, *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter* in S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna, 1973, p. 161).

<sup>18</sup> M. Dalla Valle, *Anime nude. Michelstaedter e Buddha*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012, p. 48.

pensiero e vita»<sup>19</sup>. Questa tensione tra pensiero e vita, teoria e pratica, è ineludibile quando si parla di Michelstaedter: altro è rilevare se questa intersezione si sia effettivamente realizzata nella vita del pensatore. In effetti, se prendiamo come risposta una lettera del 29 giugno 1910 all'amico Enrico<sup>20</sup>, sembrerebbe che l'intersezione teoria-pratica non sia proprio avvenuta: «[L]e tue parole si son fatte azione! Io mi nutro invece ancora di parole e mi faccio vergogna» (EP, p. 442). Se da un lato questa ammissione confessa l'incapacità di Carlo di giungere compiutamente alla persuasione, dall'altro manifesta contemporaneamente la consapevolezza che quest'ultima, per essere veramente tale, deve farsi *vita*, pratica. Una persuasione fatta di parole - di teoria - non può che generare vergogna per la sua inautenticità: in effetti non si tratta che di retorica.

In secondo luogo, sembra che la persuasione sfugga costitutivamente all'orizzonte teoretico, in quanto si tratta di un'attività che è al contempo *impossibile* e *impensabile*. Come si può dunque parlarne sensatamente? È impossibile, così come la definisce Michelstaedter, perché «è l'attività che toglie la violenza dalle radici»<sup>21</sup>, «poiché il *possibile* è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni, le necessità del continuare» (PR, p. 81): ciò che è possibile è nell'orizzonte della retorica. Invece, «il coraggio dell'impossibile è la luce che rompe la nebbia, davanti a cui cadono i terrori della morte e il presente divien *vita*» (PR, p. 82). La vita persuasa è una vita impossibile: *abios bios*, vita che non è vita. L'alfa privativo non è denigratorio, indica precisamente una vita che è fuori dalla vita stessa. Nella vita impossibile «la potenza e l'atto sono la stessa cosa, poiché l'attualità è il congiungimento della potenza determinata negli aspetti infinitamente vari. È dunque il desiderio cosciente o la volontà di possesso di una cosa che ne attribuiscono il valore»<sup>22</sup>. Inoltre, come ha sottolineato Dalla Valle, «finché si insiste a rappresentarla come un sapere o una conoscenza, fosse pure la conoscenza più alta, la persuasione rimane un concetto vuoto, *impensabile*»<sup>23</sup>. Sembra dunque che per capire qualche cosa della persuasione la dimensione teoretica non sia sufficiente, in quanto mezzo inadeguato.

---

<sup>19</sup> G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., p.18.

<sup>20</sup> Enrico Mreule (1886-1933) parte coraggiosamente per l'Argentina nel 1909, per esprimere compitamente il suo bisogno di libertà lasciando la sua vita comoda e agiata di nascosto dalla famiglia. Si tratta di Rico, un protagonista del *Dialogo della salute*.

<sup>21</sup> Forse il discorso, in realtà, non è così semplice: davvero la persuasione elimina la violenza? «[È] davvero, la persuasione, quell'attività sradicante che Michelstaedter pretende che sia?» Secondo Brianese no, si tratta sempre (come nel caso della retorica), di violenza. In particolare si tratta «di una negazione violenta della violenza: anche la persuasione, infatti, è una forma di dominio» (per approfondire cfr. G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., pp. 37 e sgg.).

<sup>22</sup> L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, Ibis edizioni, Pavia, 2011, p. 56.

<sup>23</sup> M. Dalla Valle, *Anime nude*, cit., p. 56.

## **Parte prima. Introduzione**

## 2. Introduzione al pensiero di Carlo Michelstaedter

Il filosofo Goriziano interroga il proprio lettore in modo diretto e severo, lo costringe a fare i conti con se stesso e la sua vita. Leggere Michelstaedter non può lasciare indifferenti, le sue pagine sono sconvolgenti perché si rivolgono all'intimità di ognuno. È una lettura scomoda, che probabilmente non tutti hanno voglia di affrontare, che chiede «sai cosa fai? e quello che fai, che è tutto in te nel punto che lo fai, da nessuno ti può esser tolto? Sei persuaso o no di ciò che fai?» (PR, p. 67); oppure ancora: «[m]a devo vivere così perché? per aspettarmi che cosa? per conservarmi a che cosa per cui io debba rinunciare a quello che voglio, sacrificare quello che per me sarebbe la vita?» (MGD, p. 94). Altre volte le domande sono formulate in modo indiretto, ma non per questo meno sono meno pregnanti: «[v]oi vivete perché siete nati - ma dovete rinascere *per voi stessi* - per vivere» (MGD, p. 92).

Come ha scritto bene Sergio Campailla, l'impegno richiesto dalla filosofia che propone Michelstaedter «è enorme: ciascuno deve uscire dalla logica per cui "vive per vivere, vive perché vive - perché è nato", deve assumere su di sé il carico di dolore, salire un Calvario che non è quello di Gorizia, venire a ferri corti con la vita» (PR, p. 25). Anche Giorgio Brianese ha fatto correttamente notare che «quello che a Carlo importa davvero, al di là di qualsiasi paludamento accademico, è di misurare in prima persona la vita "in tutta la sua profondità"»<sup>24</sup>.

Il Goriziano pone il lettore di fronte a degli imperativi morali: *si deve* rinascere. È un ammonimento: «dovete rinascere *per voi stessi*» (MGD, p. 92). Gli imperativi devono essere seguiti per uscire dalla *nebbia* della vita e della società rettorica e giungere a una vita autentica, ossia una vita *persuasa*.

La nebbia è una parola estremamente significativa nella simbologia michelstaedteriana, che rappresenta precisamente il genere di vita che ha intrapreso la maggior parte degli uomini. Avvolti dalla nebbia gli uomini vivono nell'indifferenza verso tutte le cose, che non hanno valore che per la loro utilità materiale. Le cose permettono agli uomini di *continuare* a vivere: se queste significano qualche cosa, se queste hanno un valore, è appunto perché permettono all'organismo di sopravvivere. Dunque, nell'indifferenza della nebbia, dio - ma come è stato notato il dio di cui parla Michelstaedter potrebbe facilmente essere identificato con il diavolo<sup>25</sup> - illumina con la luce del piacere il cammino dell'animale (o della parte più bassa dell'uomo) nell'oscurità delle cose, per poter continuare la sua vita organica (ossia, per sopravvivere).

---

<sup>24</sup> G. Brianese, *La consistenza del relativo*, cit., p.17.

<sup>25</sup> Cfr. J. Ranke, *Das Denken C. M. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV, 1961, pp. 101-123; trad. it. di D. Faucci, *Il pensiero di C. M. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in *Giorn. critico della filosofia italiana*, XLI, 1962, pp. 518-539.

Nella nebbia indifferente delle cose il dio *fa brillare* la cosa che all'organismo è utile; e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita: *l'assoluta persuasione*; ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso; e l'animale sazio solo in riguardo a quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda; ed a questa contende con tutta la sua speranza; finché ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto... Non anche l'animale sente ogni volta deluso, interrotto il filo della sua esistenza, che senza tregua la luce riappare come il lampeggiar d'una notte d'estate; e in quella luce *brilla tutto il futuro dell'animale*: nell'inseguire un altro animale, la possibilità del mangiare, del dormire, del bere, del giacere; nel mangiare la possibilità del correre, del riposare ecc.

Per tal modo adulando l'animale ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa perch'egli possa *continuare e non esser persuaso mai*, – finché un inciampo non faccia cessare il triste gioco. –

Questo benevolo e prudente dio è il dio della *φιλοψυχία* e la *luce* è il *piacere*. (PR, pp. 49 - 50)

Il dio di cui si parla è dunque il dio della *φιλοψυχία*, dell'amore alla vita ma nella sua accezione più bassa. Si tratta infatti un concetto di derivazione platonica, che definisce l'attaccamento servile alla vita in contrapposizione alla ricerca della virtù<sup>26</sup>. Più l'uomo-animale segue il dio che gli fa luce nell'oscurità, più si allontana dalla vita autentica, dalla persuasione.

Gli uomini della nebbia sono tutti presi dalle loro occupazioni mondane, materiali, sono rivolti costantemente alle preoccupazioni per il futuro e alle nostalgie e ai rimpianti per il passato. In breve, vivono perché sono nati, vivono per vivere, cioè per non morire: la loro persuasione è la paura della morte. Vivono per non morire, ma paradossalmente sono già morti: ridotti all'inorganico. «L'uomo per la sua rettorica non solo non procede ma ridiscende la scala degli organismi e riduce la sua persona all'inorganico. Egli è meno vivo di qualunque animale» (PR, p. 108). Come ha fatto notare Brianese, riflettendo sul poemetto *I figli del mare*, «è morte, in una parola, la vita quotidiana - vita delle piccole cose che fingono la loro esistenza nella separazione» (DS, p. 61). La vita dei mor-enti si snoda «lungo strade necessarie, legate al bisogno e alla predestinazione» (DS, p. 60).

Il senso delle cose, il sapore del mondo è solo pel continuare, esser *nati* non è che voler continuare: gli uomini vivono per vivere: per *non morire*. La loro persuasione è *la paura della*

---

<sup>26</sup> Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 37c; *Gorgia*, 512e; *Leggi*, 944e.

*morte, esser nati non è che temere la morte. Così che se si fa loro certa la morte in un certo futuro – si manifestano già morti nel presente.* (PR, p. 69)

Insomma, la vita dell'uomo rettorico è una vita vuota, priva di ogni significato, perché «l'uomo che vive senza persuasione, senza mai ardir di volerla, non ha nella sua potenza un fine, una ragione che escano dal punto, se non per ripetersi nel passato e nel futuro» (PR, p. 169). Il senso dell'esistenza per gli uomini rettorici non è che la rincorsa al piacere infinitamente reiterata, che in ultima istanza non è che la volontà che vuole se stessa nel futuro.

La vita, così intesa, non è che una malattia mortale. Grazie agli insegnamenti di Schopenhauer, Michelstaedter rileva che il dolore muove il volere di ogni uomo, cosicché la vita non è che un susseguirsi di desideri - i quali vogliono, appunto, estinguere il dolore. L'uomo non riesce mai a *possedersi*, a trovare una sorta di pace interiore, perché soddisfatto un desiderio, ne subentra un altro a causa di un nuovo dolore, che chiede di essere alleviato. Il tentativo, da parte dell'uomo, di *affermarsi*, di *consistere*, di padroneggiare la propria vita è costitutivamente volto allo scacco. È la *persuasione inadeguata*<sup>27</sup>.

Così mentre il possesso della cosa gli sfugge, gli sfugge la padronanza della propria vita, che non può affermarsi infinitamente, ma solo in rapporto alla cerchia finita; che non può riposare nell'attualità, ma è trascinata dal tempo ad affermarsi nei limiti dati sempre avanti, né può per più girare, prender più delle cose e giunger nel possesso di queste al possesso attuale di sé: alla persuasione. Così adolandolo il dio della φιλοψυχία si prende gioco di lui. (PR, pp. 54 - 55)

L'affermazione che si ottiene seguendo il dio della φιλοψυχία non può che essere affermazione fallimentare, inadeguata, perché raggiungere realmente la vita significa - paradossalmente - esserne espulsi: la morte. Questo viene descritto bene dalla metafora del gancio che apre *La persuasione e la rettorica*, quando l'autore elabora l'equivalenza tra gravitazione fisica e gravitazione spirituale. Come il peso che pende dal gancio anela, in quanto tale, il punto più basso, così la volontà cerca il fondo, ma in ogni punto è insoddisfatta, perché raggiunto un punto c'è sempre la possibilità scendere ancora. Ma la possibilità di pendere dipende dal gancio, e se questo non ci fosse - se il peso dunque raggiungesse il fondo - esso non sarebbe più tale. Fuor di metafora: raggiunta la vita - l'affermazione autentica - c'è l'uscita dalla vita. La configurazione della vita non può essere che la

---

<sup>27</sup> La persuasione inadeguata (o individualità illusoria) è rappresentata anche graficamente da Michelstaedter per mezzo di un cerchio attorno al quale c'è scritto, in greco: *qualcosa è - qualcosa è per me - mi è possibile la speranza - sono sufficiente* (cfr. PR, p. 53).

mancanza di essa. Vita è desiderio inesauribile del futuro, poiché se si saziasse del presente non sarebbe più tale.

*So che voglio e non ho cosa io voglia.* Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende.

Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza; lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. - Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuol pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo, che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti (ᾠφρα ἂν μένη αὐτόν) più basso; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso; così *che in ogni punto esso manca dei punti più bassi* e vieppiù questi lo attraggono: sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. -

Che se in un punto gli fosse finita e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro - in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*.

La sua vita è questa mancanza della sua vita. Quando esso non mancasse più di niente - ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso avrebbe finito d'esistere. - Il peso è a sé stesso impedimento a posseder la sua vita e non dipende più da altro che da sé stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. *Il peso non può mai esser persuaso.* (PR, pp. 39 - 40)

Emerge un altro elemento della tragicità della vita perché si è detto che, da una parte, l'uomo rettorico è un mor-ente, vive ma in realtà è già morto (la rettorica destina all'inorganico). Dall'altra però, raggiungere la persuasione - l'affermazione autentica - non porta che alla morte. Si tratta forse di due modi di morire differenti? Mi sembra che nel *Dialogo della salute* si trovi la risposta a questa domanda. In un passaggio del dialogo, Michelstaedter per bocca di Rico descrive la morte che invocano i mortali che vogliono «deporre» la vita per trovare, nell'infinito riposo, un conforto. Questa è la morte degli uomini rettorici che «nella languida invocazione della morte in cui parla lo stesso bisogno di riposo» si manifesta «la volontà di continuare, la pietà commossa di sé stessi» (DS, p. 170). Si tratti di una invocazione della morte nella quale «parla la stessa debolezza che chiede per pietà un velo a scherno del dolore, che chiede al pane, al vino, ai compagni, all'amore, all'arte, alla gloria, a Dio, una proroga della morte» (*ibidem.*). Insomma, una invocazione della morte che in realtà è paura della morte. Invece, per avvicinarsi a una morte autentica «non pietà ma sdegno devi sentir per te stesso, se pur vedi la vanità della vita», «sicché dolce ti sia il ferro che ti ferisce e un rovaio il giaciglio dove pesa la tua inerzia, sicché amaro ti sia il pane e intollerabili le parole» (*ibidem.*). Solo allora

non più invano spererai e non più sarai disperato, non più invano esulterai e non più avrai a lamentarti: ma il futuro non sarà più per te e nell'ultimo presente il tuo cuore consisterà.

Allora la tua vana invocazione della morte sarà atto di vita - poiché in un punto la tua volontà diffusa si sarà raccolta e avrà fatto di se stessa *fiamma*.

L'uomo non *chiede la morte* - ma *muore* - e in ciò egli vive, poiché non chiede di essere ma è.

(DS, pp. 170 - 171)

Nino, l'altro protagonista del *Dialogo della salute*, a questo punto chiede: «[m]a... ma come posso io giungere a questo?». Rico risponde rimproverandogli che ancora una volta egli chiede un appoggio, una via - in altri termini: chiede delle istruzioni per giungere alla persuasione. «Ma non c'è appoggio, ma non c'è via - non c'è niente da aspettare, niente da temere, né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via*» (DS, p. 171). E questa non è altro se non una tra le molteplici «definizioni» di persuasione. Si noti che la definizione viene data per via negativa, che è forse l'unica possibile. Infatti in un altro luogo Michelstaedter afferma:

[l]'assoluto, non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce. Questo so che la mia coscienza, corporea o animale che sia, fatta di deficienza; *che l'assoluto non l'ho finché non sono assoluto, che la Giustizia non l'ho finché non sono giusto, che la Libertà, il Possesso, la Ragione e il Fine non li ho finché non sono libero e finito in me stesso e non manco di niente, che mi si finga a fine nel futuro, ma ho il fine ragionevole ora qui tutto nel presente, non aspetto, non cerco, non temo, ma sono persuaso*. (PeR, p. 55)

Da quanto è emerso finora sembra che la persuasione corrisponda a un tipo particolare di morte (contrapposta alla vita-morte dei mor-enti, e al suicidio come desiderio di riposo). Eppure, dal momento che la via della persuasione è definita in molti luoghi e in molti modi diversi, su questo punto non sembra esserci accordo tra i critici. Per esempio, da una parte Brianese afferma che «la vita del persuaso è la morte» (DS, p. 119)<sup>28</sup>. E dunque conclude dicendo che, se ciò è vero, «l'alternativa non è tra la vita e la morte, ma tra due diverse facce della morte. Una morte autentica (quella del persuaso) e una morte inautentica (quella del rettorico, la morte che si muore

---

<sup>28</sup> Per dimostrarlo si serve dei seguenti passi del Goriziano: «[c]iò che vive non si continua ma è, non chiede diritti ma ha: se tutta la vita è il diritto di vivere, questo diritto è identico col "dovere" di non voler continuare» (*Scritti vari* in C. Michelstaedter, *Opere*, a cura di G. Chiavacchi, Sansoni, Firenze, 1958, p. 722). «Pace avrai se non la chiederai perdurare - che allora non la chiederai ma *ti annullerai nella pace*. E non sarà la tua pace ma sarà "Pace" perché la tua persona non ci sarà più a esser turbata» (*Scritti vari*, cit., p. 784). «La volontà dell'assoluto si riduce alla negazione di me stesso» (*Scritti vari*, cit., p. 803).

continuamente consegnandosi alla relazione, alla dipendenza)» (DS, p. 120). D'altra parte Dalla Valle, interpretando Michelstaedter sulla scia di Schopenhauer, si mostra convinto che la persuasione non è la morte: «[l]a persuasione, esattamente come il buddhismo, non può predicare la morte volontaria perché il desiderio di sopprimere la vita non libera dalla brama della vita, ma ne è forse l'espressione più intensa e fallace. È *la vita* a illudersi che la morte possa liberarla da "questa camicia di forza o camicia rettorica" (PeR, p. 119)»<sup>29</sup>. Della stessa opinione sembra anche Campailla, quando definisce il suicidio come l'estrema rettorica della morte<sup>30</sup>.

La società, dal canto suo, non è che una *koinonia kakon* (una «comunella dei malvagi», come traduce Michelstaedter stesso), che reitera e alimenta incessantemente la produzione di vite rettoriche. È la φιλοψυχία che genera il concetto di società così intesa. Infatti l'uomo, bisognoso in ogni istante di soddisfare i propri bisogni, debole per natura, necessita altresì di un sistema di sicurezze che gli assicuri la continuazione, la soddisfazione dei suoi desideri: ecco la società. Rimuovere i rischi e gli accidenti: far sentire l'uomo in una «botte di ferro» (PR, p. 140). Il prezzo? La violenza verso la natura: il lavoro; e la violenza verso l'uomo: la proprietà. Sono infatti il lavoro e la proprietà che garantiscono la sicurezza nel futuro. La società nasce dunque come sistema di gestione e tutela delle singole necessità degli uomini.

Io sono debole di corpo e d'anima – messo in mezzo alla natura sarei presto vittima della fame, delle intemperie, delle fiere – messo in possesso di ciò che mi è necessario, al riparo delle forze della natura ma in mezzo alla cupidigia degli altri uomini – sarei in breve privato di tutto e perirei miseramente. La società mi prende, m'insegna a muover le mani secondo regole stabilite e per questo povero lavoro della mia povera macchina mi adula dicendo che sono una persona, che ho diritti acquisiti pel solo fatto che sono nato, mi dà tutto ciò che m'è necessario e non solo il puro sostentamento ma tutti i raffinati prodotti del lavoro altrui; mi dà la sicurezza di fronte a tutti gli altri. Gli uomini hanno trovato nella società un padrone migliore dei singoli padroni, perché non chiede loro una varietà di lavori, una potenza bastante alla sicurezza di fronte alla natura – ma solo quel piccolo e facile lavoro familiare ed oscuro – purché lo si faccia così come a lei è utile, purché non si urti in nessun modo cogli interessi del padrone: εἰ ἐλευθέρους αὐτοῦς δεῖ / ζῆν, τῶν κρατούντων ἐστὶ πάντ' ἀκουστέα. (PR, pp. 150 - 151)

---

<sup>29</sup> M. Dalla Valle, *Anime nude*, cit., p. 53.

<sup>30</sup> Cfr. S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, cit., p. 44.

Nella società ognuno vive in funzione del proprio futuro: ognuno violenta l'altro, ognuno è materia e forma, schiavo e padrone. L'uomo in società, in ultima istanza, è un uomo debole che riversa i suoi interessi esclusivamente sui bisogni della vita.

Proprio i più deboli dal punto di vista fisico e intellettuale, il nome di vantaggioso amore, *philia*, hanno eliminato la *lotta* e stabilito una legge che li tuteli, e invece che ricercare l'*essere* si piegano per affermare la vita, in funzione delle solite gioie e dolori e viltà d'ogni tipo: questa è la «comunella dei malvagi» o *koinoia kanon*<sup>31</sup>.

L'uomo in società, per correre dietro alla vita animale - quella dei bisogni - perde la vita spirituale - quella che ricerca l'*essere*, la vita autentica.

### 3. Introduzione al Buddhismo tradizionale

Prima di trattare di Buddhismo Zen mi sembra doveroso introdurre in generale la tradizione buddhista. Ma parlare di Buddhismo non è semplice. Soprattutto per un occidentale che rischia sempre di cedere alle seduzioni dell'«esotico», perdendo l'obiettività. Non è semplice anche perché, come scrive Giangiorgio Pasqualotto, «già due secoli dopo la morte del Buddha si contavano diciotto versioni della Dottrina»<sup>32</sup> da lui esposta. Quale assumere dunque come fonte fedele del suo insegnamento?

Inoltre, la stessa «dizione di "Buddhismo"»<sup>33</sup> è problematica. Si tratta in effetti di una trasposizione approssimativa del termine *Buddha dharma*, «Insegnamenti del Buddha». Tuttavia, parlando di Buddhismo, «si dovrebbe, più propriamente, denominare quell'ampissimo ambito di pensieri e di esperienze meditative, di testi e di commenti che si sono sviluppati e accumulati a partire dal *Buddhadharma*»<sup>34</sup>.

Infine, è necessaria una precisazione riguardo al termine «Buddha», «il quale non è nome proprio, ma parola che designa un attributo, una qualità»<sup>35</sup>: significa propriamente «illuminato», «risvegliato». Questo mostra già una caratteristica fondamentale del Buddhismo, che si differenzia da molte delle altre religioni tradizionali: qui non si parla infatti né di dei, né di realtà ultrasensibili.

---

<sup>31</sup> L. Sanò, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, cit., p. 99.

<sup>32</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, edizione digitale ebook, Marsilio, Venezia, 2010, p. 28.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

In effetti, «il Buddha storico, Siddhartha Gautama Sakyamuni, è stato l'unico, tra coloro che sono considerati fondatori di religioni, a dichiararsi e comportarsi come essere umano»<sup>36</sup>. Nell'ottica buddhista, ciascuno può raggiungere l'illuminazione senza bisogno di affidarsi alla Grazia Divina o all'invocazione di poteri ultraterreni. Si tratta di un itinerario spirituale ed esistenziale che lascia molta libertà all'individuo (basti pensare che il dubbio viene valutato positivamente<sup>37</sup>), in cui l'unica cosa davvero importante è la coltivazione del sé: le risposte non si trovano che in se stessi, non esistono appigli, non ci si può affidare a figure trascendenti o a dottrine rivelate. Ognuno può, anzi *deve* verificare da sé ciò che il Buddha storico ha scoperto: non a caso «l'insegnamento del Buddha viene qualificato con le parole *ephipassika* (verificabile da tutti), perché invita a "venire a vedere", non a "venire a credere"»<sup>38</sup>. Questo famoso discorso del Buddha storico tenuto agli abitanti di Kesaputta è per molti versi rivelativo:

[g]iusto, Kalama, è giusto che voi abbiate dubbi e perplessità, perché sono dubbi relativi ad argomenti controversi. Ora ascoltate, Kalama, non fatevi guidare dall'autorità dei testi religiosi, né solo dalla logica e dall'inferenza, né dalla considerazione delle apparenze, né dal piacere della speculazione, né dalla verosimiglianza, né dal rispetto per il vostro maestro. Ma, Kalama, quando capite da soli che certe cose sono non salutari (*akusala*), sbagliate e cattive, allora abbandonatele, e quando capite da soli che certe cose sono salutari (*kusala*) e buone, allora accettatele e seguitele<sup>39</sup>.

Non si tratta dunque di seguire pedissequamente le orme del Buddha e accettare le sue parole come una verità incontestabile, «ma di verificare nella propria esperienza se davvero di verità si tratta, come ha fatto Buddha stesso»<sup>40</sup>. Ma di quali verità si sta parlando? Cosa avrebbe scoperto il Buddha storico, di così importante?

### 3.1 Le quattro Nobili Verità in rapporto al pensiero di Carlo Michelstaedter

È curioso constatare come il messaggio originario del Buddha<sup>41</sup> e quello di Michelstaedter, pur avendo entrambi di mira una vita autentica, intendano in maniera totalmente differente il potenziale

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cfr. *Ivi*, p. 16.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 16-17.

<sup>39</sup> *Anguttara Nikaya*, I, 187, 65, ed. Oxford, Pali Text Society, 1989, pp. 171-172. Citato in G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 16.

<sup>40</sup> G. J. Forzani, *Eihei Doghen. Il profeta dello zen*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1997, p. 27.

<sup>41</sup> È all'essenza di questo messaggio che il Buddhismo Zen vorrebbe esplicitamente tornare, tralasciando i formalismi che le altre scuole ci hanno ricamato sopra. «Esso [lo zen] rappresenta un'opposizione alle inibizioni e repressioni non soltanto imposte da una società molto formale e normativa, ma *alle stesse complicazioni che avevano avviluppato il*

della loro diffusione: Michelstaedter chiede *come vivi?* Ma ciò che mette nero su bianco è la sua esistenza, l'intera sua vita in tutte le contraddizioni che presenta, e quindi è un'interrogazione che rivolge primariamente ed essenzialmente a se stesso, senza badare troppo – per non dire *per nulla* – al pubblico di riferimento<sup>42</sup>; al contrario, il messaggio buddhista, per lo stesso volere del suo fondatore, si rivolge alla totalità degli esseri senzienti<sup>43</sup>, nella convinzione che è possibile liberarsi (e liberare tutti) dalla sofferenza, «superando» un modo illusorio e distorto di considerare la realtà. Sembra dunque esserci nel Buddhismo una qualche «dottrina» da impartire agli esseri umani – mentre «[i]o lo so che parlo perché parlo – afferma Michelstaedter da parte sua – ma che non persuaderò nessuno» (PR, p. 35).

Il contenuto dell'esperienza che ebbe il Buddha quando ottenne «la suprema, perfetta illuminazione, liberazione da *maya* e dalla Ruota incessante di nascita-e-morte (*samsara*)»<sup>44</sup>, come è intuibile, difficilmente può corrispondere alle parole che ci sono state trasmesse nei secoli – tanto più se si considera il problema se si possa davvero *parlare* di un'esperienza del genere. Detto questo, la seguente è la formulazione classica (tratta dal canone pali) delle «quattro Nobili Verità» esposte dal Buddha, le quali rappresentano un elemento cardine della dottrina buddhista:

[o] monaci, il Tathāgatha, il Venerabile, il Perfettamente risvegliato, ha messo in moto presso Vāraṇasī, a Isipatana (Sarnath), nel Parco delle gazzelle, l'incomparabile ruota della Legge (dhammacakka), che non può essere ostacolata da alcun asceta o brāhmana o deva o Māra o Brahmā né da chiunque altro al mondo - la ruota della Legge, cioè l'annunciazione, l'esposizione, la dichiarazione, la manifestazione, la determinazione, la chiarificazione,

---

*pensiero e la prassi buddistica»* (il corsivo è mio) voce *Buddhismo*, in Enciclopedia Treccani Online (URL=[http://www.treccani.it/enciclopedia/buddhismo\\_\(Enciclopedia\\_Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/buddhismo_(Enciclopedia_Novecento)/)).

<sup>42</sup> «Michelstaedter [...] si fa assegnare da Girolamo Vitelli una tesi su *I concetti di persuasione e retorica in Platone e Aristotele* [...] In realtà il giovane autore approfondisce ormai un discorso personale, che rompe con i presupposti esercitatori» (dall'*introduzione* di S. Campailla in PR, p. 13). A dire il vero, forse proprio agli albori della concettualizzazione del binomio persuasione - retorica (che avviene, come si evince dall'epistolario, da un lavoro d'obbligo assegnatogli dall'università: *L'orazione «Pro Q. Ligario» tradotta da Brunetto Latini*), era ancora presente una qualche speranza di poter comunicare il suo messaggio a qualcuno: «[i]l semplice studio d'analisi d'una traduzione di Brunetto Latini d'un'orazione di Cicerone m'impigliò nella questione del testo che Br. Latini poteva aver avuto sott'occhio [...] L'unica cosa che mi interessò sono le osservazioni che ho potuto fare sull'eloquenza [sulla *rettorica*] e sulla "persuasione" in genere. *Forse interessano anche a te*» (EP, pp. 320-321, il corsivo è mio). Si tenga presente che la lettera, del 31 maggio 1908, è indirizzata al padre (Alberto Michelstaedter, direttore alle Assicurazioni Generali di Trieste), che probabilmente non avrebbe mai potuto apprezzare quel genere di discorso.

<sup>43</sup> «Solo dopo interminabili meditazioni, [Gautama] consegue l'illuminazione (*bodhi*) che gli si rivela con la formulazione delle fondamentali verità: esistenza del dolore, origine del dolore, estinzione del dolore, via che conduce all'estinzione del dolore. E da quel momento Gautama divenne il Buddha ("lo Svegliato, l'Illuminato"). Con la predica di Benares il B., superata l'incertezza circa l'opportunità di divulgare fra gli uomini la conoscenza liberatrice, inizia l'opera sua di salvatore e maestro. In quaranta anni d'incessante attività svolta da B. e dai suoi discepoli, prediletto fra tutti Ānanda, nei paesi dell'India nord-orientale, la nuova dottrina si diffonde in mezzo alle masse e diviene il fondamento d'una religione destinata a conquistare immense regioni della terra.» voce *Buddha*, in Enciclopedia Treccani Online (URL=<http://www.treccani.it/enciclopedia/buddha/>).

<sup>44</sup> A. W. Watts, *La via dello zen*, Giacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2006, p.62.

l'esposizione dettagliata delle quattro Nobili Verità. E di quali quattro? Della Nobile Verità del dolore, della Nobile Verità dell'origine del dolore, della Nobile verità della cessazione del dolore, della Nobile verità della via che porta alla cessazione del dolore. (*Buddha Shakyamuni Saccavibhāṅga Sutta*, Majjhima Nikāya, 141)<sup>45</sup>.

Quattro sono quindi le «Nobili Verità» che il Buddha vuole farci conoscere. E la prima suona:

[l]a nascita è *dukkha*, il declino è *dukkha*, la malattia è *dukkha*, la morte è *dukkha*, così pure la pena e l'angoscia... L'essere circondati da cose che non amiamo, e l'essere separati da cose che amiamo, pure questo è *dukkha*. Non ottenere ciò che si desidera, pure questo è *dukkha*. In una parola, questo corpo, questa quintupla aggregazione basata sulla brama di vivere (*tahna*), questo è *dukkha*. (*Samayutta Nikaya*, 421)<sup>46</sup>.

*Dukkha*, che potremmo intanto tradurre con sofferenza o dolore, è un termine problematico. Il Buddha infatti lo articola in tre direzioni, «individuando tre forme di *dukkha*»<sup>47</sup>: 1) *dukkha-dukkha*, la sofferenza nel suo senso più generico, «ossia quella dovuta a malattie, vecchiaia, morte»<sup>48</sup>; 2) *viparinama dukkha*, la sofferenza che riguarda il cambiamento di condizioni felici; 3) *samkhara dukkha*, la «sofferenza dovuta agli stati condizionanti dell'esistenza»<sup>49</sup>. Quest'ultimo tipo di *dukkha* è il più saliente secondo Pasqualotto perché rivela una caratteristica essenziale del messaggio del Buddha, cioè il fatto che «ciò che noi comunemente chiamiamo "io" o "individuo" è solo una combinazione di forze e di elementi, mentali e fisici, che cambiano in continuazione»<sup>50</sup>. L'io in quest'ottica è da considerarsi come il fuoco, che può essere definito in base al materiale del suo combustibile - fuoco di paglia, fuoco di legna. Così l'io si definisce per le condizioni tramite le quali nasce: l'io «si sviluppa in rapporto costante con il corpo, le sensazioni, le percezioni e le formazioni mentali»<sup>51</sup>.

Facendo un passo avanti, la «prima Nobile Verità» non dice semplicemente che la vita – tutta la vita, dall'atto della nascita a quello della morte – è dolore, ma spiega che è un particolare modo di vivere, quello che «brama di vivere», che condanna alla sofferenza (la «seconda Nobile Verità» esplicita infatti che il dolore, *dukkha*, è originato da *tahna*, che significa sete, desiderio, brama). Si soffre perché si *vuole* qualcosa di diverso da quello che è dato, e si soffre anche quando si *vogliono*

---

<sup>45</sup> R. Gnoli (a cura di), *La Rivelazione del Buddha - Volume primo - I testi antichi*, traduzioni di C. Cicuzza e F. Sferra, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2001, p. 16.

<sup>46</sup> A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 63.

<sup>47</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 18-19.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

le cose e non le si ottiene. Forse allora più che indicare il dolore o la sofferenza, *dukkha* sta per frustrazione<sup>52</sup>, quella stessa frustrazione che Michelstaedter descrive così bene nella sua tesi di laurea, *La persuasione e la retorica*, quando verbalizza quel dolore che deriva dalla scoperta della propria impotenza di fronte alla vita, dal vedersi sempre preclusa la possibilità di «possedersi», perché si è rivolti sempre altrove, al di fuori del sé. Ossia per affermarsi, ci si rivolge agli elementi che stanno fuori, allontanandosi da sé:

[c]osì mentre il possesso della cosa gli sfugge, gli sfugge la padronanza *della propria vita*, che non può affermarsi infinitamente, ma solo in rapporto alla cerchia finita; che non può riposare nell'attualità, ma è trascinata dal tempo ad affermarsi nei limiti dati sempre avanti, né per più girare, prender più delle cose e giunger nel possesso di queste al possesso attuale di sé: alla *persuasione*. (PR, pp. 54-55)

Dunque la *brama* di possedere - il *voler* possedere - ciò che non si trova in sé allontana dalla vita, e non permette di «riposare nell'attualità», di essere persuasi. La vita è la mancanza di vita stessa, è l'infinita tensione verso le cose che non si possiedono, è volere quelle cose. Chi guida il gioco, scrive Brianese, «è la volontà di vita - *ma la volontà di vita coincide inevitabilmente con un possesso inadeguato: "voler" possedere significa non raggiungere mai il possesso*»<sup>53</sup>.

Pasqualotto, a proposito della prima Nobile Verità, rileva che si può «cogliere il significato di *dukkha* ricordandosi di associare sempre l'idea di sofferenza a quella di impermanenza (*aniccata*): ogni elemento, fenomeno o aspetto dell'esistenza, per quanto stabile possa apparire, si rivela essere, sempre e comunque, impermanente»<sup>54</sup>. In effetti, secondo il Buddhismo, la sofferenza si produce proprio in quanto si considerano gli elementi dell'esistenza come permanenti<sup>55</sup>, e questo è un modo di travisare la realtà - questa è infatti l'ignoranza (*avidya*). Una realtà che invece Michelstaedter è riuscito a vedere nella sua autenticità, in tutta la sua impermanenza. Il persuaso infatti sa che non c'è nulla a cui potersi aggrappare, nulla resta nell'istante dell'ultimo presente:

domani sarai morto certo: non importa? pensi alla fama? pensi alla famiglia? ma la tua memoria è morta con te, con te è morta la tua famiglia; – pensi ai tuoi ideali? vuoi far testamento? vuoi una lapide? ma domani sono morti, morti anch'essi; – tutti gli uomini muoiono con te – la tua

---

<sup>52</sup> Cfr. A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 64.

<sup>53</sup> G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., pp. 29-30.

<sup>54</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 18.

<sup>55</sup> Ma se *tutto* è impermanente, anche la stessa sofferenza è tale: infatti la terza e la quarta Nobile Verità, come si vedrà, si occupano proprio dell'estinzione del dolore (*dukkha*). L'insegnamento del Buddha infatti viene riassunto anche in questo modo: «[o] monaci, in passato e ora, quello che io insegno è una cosa soltanto: la sofferenza (*dukkha*) e il superamento della sofferenza (*dukkhanirodha*)» (*Majjhima Nikaya*, 22, tr. di S. Sferra, in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, cit., p. 246; citato in G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 18-19).

morte è una cometa che non falla; ti rivolgi a dio? – non c'è dio, dio muore con te; il regno dei cieli crolla con te, domani sei morto, morto; domani è finito *tutto*; il tuo corpo, la tua famiglia, i tuoi amici, la tua patria, quello che fai, quello che ancora puoi fare, il bene, il male, il vero, il falso, le tue idee, la tua parte, iddio e il suo regno, il paradiso, l'inferno, tutto, tutto, domani è finito tutto – fra 24 ore è la *morte*. (PR, pp. 67-68)

E tuttavia Michelstaedter soffriva, pur avendo visto la realtà nella sua autenticità, pur avendo cioè capito che tutti i fenomeni della realtà sono tutt'altro che permanenti. Forse soffriva *proprio perché* aveva visto la terribile verità che è la realtà. In effetti - dal punto di vista buddhista - rendersi conto dell'impermanenza delle cose non basta per estinguere il dolore: il Buddha insegna in un primo tempo la sofferenza, il dolore, e solo poi il suo superamento. E Michelstaedter soffriva anche perché, pur avendo capito che «domani è finito *tutto*», doveva pure avere a che fare con le cose, doveva pure soddisfare la sua fame per sopravvivere: «[l]a vita è il bisogno, la morte la negazione del bisogno» (DS, p. 166). Che è un altro modo per dire: come si può estinguere il bisogno se non con l'uscita dalla vita - con la morte? Con l'estinzione dell'io?

La «seconda Nobile Verità», alla quale si accennava, parla proprio della causa, dell'origine della frustrazione, del dolore (*dukkha*), e spiega che nello stato di *avidya* (ignoranza), cioè nella condizione in cui si trova il non-risvegliato, l'uomo ha sete di vivere – «vuole la vita» nei termini di Michelstaedter. È proprio questa ignoranza a provocare *dukkha*. Non è ignoranza nel senso intellettuale, scientifico, che può essere colmata con una conoscenza teorica; bensì è ignoranza in un senso più profondo, esistenziale: è basare la propria vita su una forma di realtà travisata. Infatti, quando una persona è nello stato di *avidya* «confonde il mondo astratto delle cose e degli eventi con il mondo concreto della realtà»<sup>56</sup>. Crede che tutti gli elementi della realtà siano permanenti, ma è anche e soprattutto crede nell'esistenza di un *io*. «All'origine di ogni forma di brama sta la falsa opinione che vi sia un io separato e autonomo come soggetto del bramare»<sup>57</sup>. In definitiva, *la sofferenza è causata dall'ignorare che non c'è alcun elemento chiamato «io»*. Infatti, per tornare a Michelstaedter, l'uomo rettorico ha bisogno di trovare nelle cose la sua affermazione, ha bisogno che queste gli dicano: «tu sei».

Ogni cosa ha per lui questo dolce sapore, ch'egli la sente *sua* perché utile alla sua continuazione, e in ognuna con la sua potenza affermandosi egli ne ritrae sempre l'adulazione «tu sei».

---

<sup>56</sup> A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 65.

<sup>57</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 20.

Così che volta per volta nell'*attualità della sua affermazione* egli si sente superiore l'attimo presente e alla relazione che a quell'attimo appartiene; e se egli ora fa questo e poi farà quello, ora è qui poi andrà là; egli si sente sempre uguale in tempi e cose diverse: egli dice «*io sono*».  
(PR, pp. 51-52)

Questa è la «*persuasione illusoria*», nella quale appunto il rettorico «afferma sé stesso come individuo che ha ragione in sé - altro non è che *volontà di se stesso nel futuro*: egli non vuole e non vede altro che sé stesso» (PR, p. 54).<sup>58</sup>

D'altra parte, già Dalla Valle ha mostrato come il Buddha e Michelstaedter abbiano in comune una visione del mondo pervasa dal dolore, i quali concordano anche sul fatto che «la causa del dolore è la sete, il desiderio ardente, la brama, che Buddha chiama *tahna*, e Michelstaedter, con termine platonico, *φιλοψυχία*»<sup>59</sup>.

Michelstaedter parla della *φιλοψυχία* (l'amore vile per la vita) per spiegare che il *dio del piacere* inganna l'uomo, lo *illude* di poter ottenere quello che desidera – il conseguimento del piacere, il soddisfacimento dei propri bisogni – *fuori si sé*<sup>60</sup>, cioè nel «mondo astratto delle cose».

Nella nebbia indifferente delle cose il dio *fa brillare* la cosa che all'organismo è utile; e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita: *l'assoluta persuasione*; ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso; e l'animale sazio solo in riguardo a quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda; ed a questa contende con tutta la sua speranza; finché ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto... (PR, p. 49)

S'io ho fame la realtà non mi è che un insieme di cose più o meno mangiabili, s'io ho sete, la realtà è più o meno liquida, e più o meno potabile, s'io ho sonno, è un grande giaciglio più o meno duro. Se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri. (PR, p. 122)

---

<sup>58</sup> Ma se esiste una persuasione illusoria nella quale vi è un'identità che si afferma illusoriamente (inefficacemente), esiste per Michelstaedter anche un'identità efficace che si afferma propriamente nell'attimo della persuasione? Se così fosse, l'io non sarebbe per nulla estinto, ma anzi si ripresenterebbe con maggior forza: gli antipodi del messaggio Buddista.

<sup>59</sup> M. Dalla Valle, *Elogio del vuoto. Carlo Michelstaedter sulle tracce del pensiero orientale*, cit., p. 866.

<sup>60</sup> Ciò che è fuori di sé riguarda appunto la rettorica. Il persuaso non può che avere a che fare con se stesso, quindi con nulla se non con il proprio io. Ecco che il problema dell'io - che è un problema, ovviamente, dal punto di vista buddista - poc'anzi esplicitato, si ripropone: di che io si sta parlando, se non esiste?

In questa condizione la realtà dunque si dà – distorta dai bisogni – in-autenticamente, perché il soggetto è sempre rivolto *fuori di sé*, a cercare ciò di cui ha «sete» per «rallegrarsi». E quando il bisogno svanisce temporaneamente e non vi è più tensione, rimane un piatto grigiore di cose indistinte e per nulla interessanti, perché non fruibili. Invece, «l'uomo libero ha la gioia dell'esistenza in mezzo a tutte le cose [...] poiché tutto egli vede e conosce e ama non per quanto gli siano utili ma per loro stesse» (DS, p. 177).

*Avidya* è anche l'incapacità del soggetto di vedere quanto sia controproducente e problematico cercare di mantenere un perfetto controllo sulle cose che ci circondano e su noi stessi, giacché questo comporta pura e semplice auto-frustrazione, data dal continuo tentativo di afferrare e controllare la vita e le cose in essa presenti. In effetti si è visto come, essendo tutte le cose impermanenti, non ha senso cercare di appropriarsene, o controllarle. Ed è proprio questa condizione che origina quel circolo vizioso che Induismo e Buddismo chiamano *samsara*, la Ruota di nascita-e-morte<sup>61</sup>. Il *karma* indica propriamente «l'azione *voluta*, cioè quell'azione che si realizza in base e in forza di una volizione, di un desiderio, di una brama (*tahna*)»<sup>62</sup>. Ogni *azione voluta* produce degli effetti. Ma, di nuovo, *voluta da chi?* Ritorna la questione dell'io perché, alla luce di quanto si è detto, si arriva a concepire che quello che chiamiamo soggetto - come il resto delle cose della vita, che sono un susseguirsi di fenomeni impermanenti - «non è in realtà che un aggregato di elementi in divenire, ossia una combinazione provvisoria di processi»<sup>63</sup>. Così si può dire che esistono delle volizioni che producono degli effetti, tra i quali un aggregato di processi che - solo a posteriori ed erroneamente - gli uomini chiamano *io*. Non si deve dunque dimenticare che la natura dell'*io* è insostanziale (*anatta*).

Michelstaedter, da parte sua, dice che la vita rettorica è come il desiderio che il peso ha del punto più basso: esso non si esaurisce mai, è infinita tensione verso l'illusione del possesso di quel punto. Ciò sembra descrivere l'azione dell'uomo soggetto al *karma* (che è l'azione della Ruota) che agisce per perseguire un risultato, uomo che agisce di un'azione infinita perché la necessità (il peso) lo spinge a compiere sempre nuove azioni<sup>64</sup> – se si riesce a controllare una cosa significa che si avrà necessità di controllarne successivamente altre nel futuro. Si è «prigionieri», in questo senso, del mondo – del peso del mondo.

---

<sup>61</sup> «Molti buddhisti intendono la Ruota di nascita-e-morte proprio alla lettera come processo di reincarnazione [...]. Ma nello zen, e in altre scuole del mahayana, è spesso inteso in senso più figurato: il processo di rinascita avviene di momento in momento, così che si rinasce di continuo identificandoci con un ego continuativo che si reincarna nuovamente a ogni attimo». In A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 66.

<sup>62</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 20-21.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>64</sup> Cfr. A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 66.

La «terza Nobile Verità» esposta dal Buddha «sostiene che esiste una via di liberazione dall'onnipotenza di *dukkha*»<sup>65</sup>, cioè esiste un percorso il cui risultato è la cessazione del dolore. Che non è assolutamente la morte, il suicidio. Al contrario, è la via che assume il nome di *nibbāna*, che è la fine dell'auto-frustrazione, «è lo stato che si consegue dopo che sia cessato lo sforzo di afferrare la vita». Conseguirlo significa giungere alla buddhità, al risveglio. Questa verità dice perciò che esiste la possibilità della liberazione, di una vita autentica.

In altri termini, si tratta di estirpare la radice di *dukkha*, del dolore, che non è altro se non il desiderio - come si è visto. In particolare, *nibbāna* «è definibile come *estinzione* del desiderio (*rāga*), dell'odio (*dosa*), dell'illusione (*moha*)»<sup>66</sup>. Pasqualotto fa notare giustamente che estirpare il desiderio è il punto essenziale, perché una volta estinto, automaticamente l'odio e l'illusione sono anch'essi eliminati. L'odio infatti non è che il desiderio di eliminare l'altro; mentre l'illusione è il desiderio di avere a che fare con realtà sostanziali e permanenti. In ogni caso, un grave errore da evitare è pensare che il *nibbāna* si possa identificare con l'annichilamento dell'*io*, con la distruzione della personalità; per il semplice fatto che, come si è visto, non esiste alcun io da estinguere - quello che chiamiamo sé non è che una combinazione provvisoria di processi, una serie di interrelazioni che si condensano in un punto.

Per essere precisi, ciò che viene estinto è l'«attaccamento alle condizioni del piacere»<sup>67</sup>: non viene ripudiato il piacere stesso. Secondo il Buddha, il piacere non è nocivo se non si accompagna all'attaccamento verso gli oggetti che lo producono. Per esempio, si può rimanere liberi e distaccati pur apprezzando un buon sapore:

[g]ustando un sapore dolce e gradito e uno sgradito, si gusti con distacco il sapore gradito e non si nutra avversione per quello disgustoso. Non ci si inebri per un contatto piacevole e non ci si lasci scuotere da un contatto spiacevole; equanimi in entrambi i contatti, piacevole e spiacevole, senza propensioni si rimanga liberi da entrambi<sup>68</sup>.

Tuttavia il *nibbāna* è problematico: non si può desiderare, perché ciò che si desidera è per definizione un oggetto – nel senso più lato –, qualcosa verso cui ci si può rivolgere e che si può afferrare, mentre il *nibbāna* non è un oggetto suscettibile di azione. Dire dunque che si tratta di un percorso, di una via di liberazione è senza dubbio un'imprecisione. Ma si tratta di un'imprecisione inevitabile: ciò di cui si può *parlare* non è mai, propriamente, *nibbāna*. «Esso» si ottiene in modo

---

<sup>65</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 23.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>68</sup> *Samyutta Nikaya*, III, I, 53, 5, tr. di V. Talamo, Roma, Ubaldini, 1998, p. 447. Citato in G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 24-25.

immediato e spontaneo, non intenzionalmente<sup>69</sup>. Michelstaedter da parte sua utilizza l'espressione *persuasione* per indicare ciò attraverso cui il l'uomo cessa di vivere nel dolore – ma è una parola, come *nibbāna*, che non si può *descrivere* efficacemente – e, «decidendo» di dipendere solo da se stesso, diventa uno e non più duplice: «in uno sarai te stesso e la vita: e farai di te stesso fiamma» (MGD, p. 93). Il persuaso non è più rivolto *fuori di sé*: «[l]a persuasione non vive in chi non vive solo di se stesso».

La quarta e ultima «Nobile Verità» riguarda il Nobile Ottuplice Sentiero del Dharma del Buddha, ed espone il *metodo* vero e proprio per porre fine all'auto-frustrazione. Esso è detto «sentiero di mezzo» (*majjhimāpatipāda*) «perché evita i due estremi»<sup>70</sup> che sperimentò lo stesso Buddha storico prima di trovare, appunto, la *via*. Da una parte si deve evitare la ricerca della felicità attraverso la soddisfazione dei piaceri, ma dall'altra va evitata anche la ricerca della felicità tramite l'automortificazione e l'ascetismo.

Si tratta di un Ottuplice Sentiero perché viene «raffigurato con l'immagine della ruota a otto raggi. A ciascun raggio corrisponde una qualità da coltivare»<sup>71</sup>. Esporre queste qualità nello specifico non rientra nei fini di questo lavoro, ma si tenga presente che le qualità necessarie riguardano la morale e la conoscenza, e sono indissolubilmente legate. «Questo significa che non vi può essere comportamento compassionevole [qualità morale] disgiunto dalla consapevolezza dell'interrelazione di tutte le cose e di tutte le azioni [qualità della conoscenza]»<sup>72</sup>. La visione dell'interrelazione tra tutte le cose scaturisce soprattutto dalla capacità di cogliere la natura impermanente (*anatta*) di tutti gli elementi e di tutti i fenomeni.

D'altra parte, se le qualità morali e quelle riguardanti la conoscenza non fossero intessute tra loro, si uscirebbe dal «sentiero di mezzo», ricadendo in visioni della realtà distorte: «se si presta attenzione a coltivare solo la saggezza si rischia di cadere in forme di intellettualismo solipsistico ed egoistico; d'altra parte, se ci si cura soltanto della propria attitudine alla compassione universale, si rischia di cadere in un atteggiamento di benevolenza generica, indifferenziata e, quindi, inefficace»<sup>73</sup>.

Una disciplina indispensabile per percorrere il «sentiero di mezzo» è la pratica meditativa, bastata su *smṛiti*, la concentrazione e su *samadhi*, la contemplazione<sup>74</sup>:

---

<sup>69</sup> Cfr. A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 68.

<sup>70</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 25.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>74</sup> Cfr. A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 70.

[n]el camminare, nello stare in piedi, sedendo o giacendo, egli è consapevole di comportarsi così, in maniera che, in qualunque modo il suo corpo sia atteggiato, egli se ne rende esattamente conto. Nell'uscire e nel ritornare, nel guardarsi avanti o attorno, piegando o stendendo il braccio... egli agisce con limpida consapevolezza<sup>75</sup>.

Se si è potuto notare come, per quanto riguarda la prima, la seconda, e anche la terza Nobile Verità, i punti di contatto con il pensiero di Carlo Michelstaedter sono evidenti, interessanti e fruttuosi<sup>76</sup>; per quanto riguarda la quarta Nobile Verità, invece, il discorso è diverso. Riassumendo il Buddha, dopo aver efficacemente visto che la vita è dolore, *dukkha* (prima Nobile Verità); dopo aver mostrato la radice della sofferenza, che è il desiderio, *tahna* (seconda Nobile Verità); e aver infine annunciato che questa radice può essere estirpata, cioè che è *possibile la liberazione*, la quale coincide con la buddhità, il *nibbāna* (terza Nobile Verità); nella quarta e ultima Nobile Verità il Buddha avrebbe esposto un preciso cammino, una strada o via specifica - con tanto di minuziose indicazioni di carattere morale e conoscitivo - che conduce direttamente al *nibbāna*. Ma Michelstaedter su questo punto si sarebbe discostato, il dialogo con il Buddhismo si arresta qui. Il Goriziano è stato perentorio a proposito: «[o]gni sistema, ogni scuola sono tutte, nel nome dell'assoluta verità, la voce dalla φιλοσοφία»<sup>77</sup>. L'unica via autentica è quella che ognuno si traccia da sé. Non esistono indizi, benché meno istruzioni, da seguire per vivere autenticamente e giungere alla persuasione. Il persuaso, in sostanza, è solo - non può che affidarsi a se stesso. Non sono il primo a rilevare la questione. Dalla Valle scrive infatti che, mentre il Buddha, «tracciando il Sentiero di Mezzo, cosiddetto perché equidistante dagli eccessi della mortificazione e dall'edonismo, offre un minuzioso bagaglio di regole pratiche, scandite in otto precetti fondamentali (da cui il nome Ottuplice Sentiero), la "via della persuasione", invece, risulta *vuota*, priva di contenuto»<sup>78</sup>.

Come osserva Campailla, «[n]essuno può appellarsi al modello di un precursore e limitarsi a imitarlo, perché *si duo faciunt, non est idem*. Il persuaso ha nella sua mano la sua vita e non la fa dipendere da alcuno e da niente. I profeti aprono una strada originale e i seguaci proliferano e degenerano nel nome di chi tradiscono»<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> *Majjhima Nikaya*, I. 56 in A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 70.

<sup>76</sup> Con qualche riserva per la terza Nobile Verità, si devono infatti ancora approfondire le affinità e le differenze tra *nibbāna* e persuasione.

<sup>77</sup> C. Michelstaedter, *Opere*, a cura di G. Chiavacchi, Sansoni, Firenze, 1958, p. 774. Citato in M. Dalla Valle, *Elogio del vuoto. Carlo Michelstaedter sulle tracce del pensiero orientale*, cit., p. 861.

<sup>78</sup> M. Dalla Valle, *Elogio del vuoto. Carlo Michelstaedter sulle tracce del pensiero orientale*, cit., p. 866.

<sup>79</sup> S. Campailla, *La persuasione e la menzogna*, in S. Campailla (a cura di), *Un'altra società. Carlo Michelstaedter e la cultura contemporanea*, Marsilio, Venezia, 2012, p. 10.

Ora, la mia questione è: esiste una via che, se «seguita», riesce a condurre a una vita autentica (quindi riesce a restare dalla parte della persuasione<sup>80</sup>) - senza necessariamente degenerare in retorica (proprio in quanto cammino, cioè «serie di formule, istruzioni da seguire»)? La risposta - a mio modo di vedere - è affermativa. Lo Zen, come si vedrà, ha delle caratteristiche tali da permettergli di restare fedele al messaggio di autenticità del Buddha, senza per questo assumere i caratteri di «ricetta», senza cioè degenerare in una «scuola» che tradisce la verità del messaggio (come fatto la Chiesa nei confronti della parola di Cristo), lasciando all'individuo la possibilità, anzi il dovere, di tracciare da sé la via. E in questo senso lo Zen, al contrario del Buddhismo tradizionale, ha la capacità di continuare il dialogo appena cominciato con Carlo Michelstaedter. Questo comunque non significa, come si vedrà, che i due percorsi si risolvano nella medesima soluzione, spesso infatti esistono differenze notevoli nell'intendere lo stesso concetto.

#### 4. Introduzione al Buddhismo Zen

A rigore non si parla - né tantomeno si scrive - di Buddhismo Zen: esso si pratica. Quindi questa introduzione non può che risultare parziale e inesatta. Detto ciò, si può provare a introdurre l'argomento dal punto di vista storico<sup>81</sup> e poi «concettuale». Ma prima, si rilevi subito un paradosso: di Zen non si può scrivere, eppure se ne è scritto moltissimo. Lo stesso Dōgen Kigen (1200-1253), un maestro estremamente rilevante della scuola Zen Sōtō, che era «il più drastico sostenitore di una pratica meditativa "pura", non contaminata da alcun ricorso a parole dette o scritte, è l'autore dello *Shōbōgenzō*, opera di alta densità speculativa costituita da ben 95 capitoli»<sup>82</sup>.

Si è detto che lo Zen, a rigore, si pratica. In effetti, la sua caratteristica principale è la meditazione. Un'importanza secondaria è attribuita alla teoria, ai testi canonici, alle cerimonie - che sono comunque presenti. Tuttavia, ciò che deve essere chiaro è che la trasmissione degli insegnamenti dovrebbe avvenire non in modo dottrinale, scolastico, «ma con un'esperienza di

---

<sup>80</sup> Infatti non esiste la benché minima commistione tra persuasione e retorica, si tratta - come molti hanno già osservato - di un *aut-aut*: o la persuasione o la retorica, e *tertium non datur*. Persuasione e retorica sono in completa antitesi, tanto che Campailla sostiene che «il titolo dell'opera potrebbe essere, più correttamente: *La persuasione o la retorica*» (S. Campailla, *La persuasione e la menzogna*, cit., p. 9).

<sup>81</sup> Per una trattazione esaustiva della storia del Buddhismo Zen, di cui non mi occuperò nel dettaglio, si rimanda a A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino, 2012. Per un'introduzione all'evoluzione del pensiero (tra cui quello Zen) e della filosofia in Giappone si veda G. J. Forzani, *I fiori del vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006. Per un'introduzione al Buddhismo in generale, si veda il già citato G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, Marsilio, Venezia, 2008.

<sup>82</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 106-107. Questo paradosso ha, mi sembra, la stessa forma nell'opera di Carlo Michelstaedter, quando scrive: «[i]o lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà - ma la retorica ἀναγκάζει με ταῦτα δρᾶν βίᾳ - o in altre parole "è pur necessario che se uno ha addentato una perfida sorba la risputi"» (PR, p.35). Non si può parlare della persuasione, eppure il Goriziano ci scrive una corposa tesi.

comunicazione "da cuore-mente a cuore-mente" (*i shin den shin*)»<sup>83</sup>. Dunque, un insegnamento diretto, antidogmatico e anti-intellettualistico: da maestro ad allievo, *i shin den shin*, «dalla mia anima alla tua anima». La sola *presenza* corporale del maestro è una parte rilevante di questo insegnamento.

Storicamente, lo Zen giapponese è il discendente diretto del Chán cinese. A sua volta, questo deriva dal Buddhismo indiano - ossia quello tradizionale di cui si è trattato poc'anzi. «In Cina, il Buddhismo era giunto nel I secolo d.C. dall'India e intorno al VII secolo la scuola Chán incominciò ad assumere un'importanza particolare nel panorama del Buddhismo cinese per poi diventare, nel periodo Sòng (960-1279), la scuola dominante»<sup>84</sup>.

La «meditazione seduta» come centro della pratica Zen è un'eredità del Chán cinese. In effetti, linguisticamente, Chán è una trasposizione del termine sanscrito *dhyāna*, che significa «meditazione, stato meditativo»<sup>85</sup>. D'altra parte lo stesso ideogramma 禪 (che è il tentativo di imitare il suono della parola sanscrita *dhyāna*) si legge *chán* in cinese e *zen* in giapponese. Quindi prima il Chán in Cina, e poi lo Zen in Giappone, fanno della meditazione seduta a gambe incrociate il senso stesso di questa corrente di Buddhismo - una pratica che comunque esisteva dai tempi più antichi in India «e che le cronache antiche dicono fosse praticata assiduamente dal Buddha storico»<sup>86</sup>.

Lo Zen è la versione giapponese del Chán, tuttavia non si tratta di due scuole identiche. Lo Zen,

della sua natura cinese mantenne inizialmente molte caratteristiche che, però, andarono diluendosi man mano per lasciare posto a tratti più tipicamente giapponesi, finendo per diventare la struttura fondamentale della cultura giapponese dal periodo medievale in poi, simbolo per eccellenza della giapponesità, della sua cultura e della sua arte tradizionale, da una parte aristocratica, e dall'altro caratterizzata da estrema semplicità<sup>87</sup>.

In effetti, i testi Chán sono pervasi da spirito daoista, ma anche dalle dottrine *yin* e *yang* e talvolta da concetti confuciani - mentre non è il caso per lo Zen. Al contrario, entrambe le scuole si caratterizzano per un approccio pratico e concreto nei confronti della realtà. Tra le altre caratteristiche peculiari comuni, «il principio di non basarsi in modo scolastico e speculativo su testi scritti, di mettere al centro della trasmissione il rapporto diretto tra maestro e discepolo,

---

<sup>83</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 105.

<sup>84</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 120.

<sup>85</sup> *Dhyāna*: cinese *chán*, giapponese *zen*, coreano *seon*, vietnamita *thien*, tibetano *samten*. Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 25.

<sup>86</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 25.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 117.

dell'insegnamento che punta al risveglio della mente, della centralità della pratica e del processo intuitivo piuttosto che speculativo»<sup>88</sup>.

In definitiva - dal punto di vista storico - si può dire che lo Zen, «che può essere considerato l'ultima propaggine in senso sia geografico che temporale del Buddhismo indiano, *ne riprende l'intuizione originaria e la rielabora profondamente*»<sup>89</sup>.

Lo Zen è problematico da definire ed etichettare perché, come nota Aldo Tollini, «dire che Chàn e Zen sono Buddhismo, quindi religione, sembra un'ovvietà per chi le vede in un'ottica storica, ma meno per chi le osserva a livello sincronico»<sup>90</sup>. Propriamente, lo Zen non si può considerare né una filosofia, né una religione, né una psicologia, né una scienza. «È un esempio di ciò che è noto in India e in Cina come una *via di liberazione*. [...] una via di liberazione non può avere nessuna definizione positiva. Dev'essere suggerita dicendo ciò che essa non è»<sup>91</sup>. Tuttavia, Tollini propone in qualche modo una definizione, quando dice che «la dottrina dello Zen si può riassumere nell'espressione "un insegnamento non dipende dai testi, una trasmissione speciale al di fuori della dottrina, che punta direttamente al cuore dell'uomo e che ha come obiettivo di vedere la propria auto-natura e di realizzare la buddhità"»<sup>92</sup>. In ogni caso, ai fini della trattazione, basti tenere presente che la definizione dello Zen è problematica, ma ciò non intacca la sostanza del messaggio<sup>93</sup>.

L'esperienza Zen mi sembra più vicina del Buddhismo tradizionale (istituzionalizzato come religione) alla posizione di Michelstaedter. Innanzi tutto per il fatto che lo Zen è qualcosa di molto più complesso di una semplice «dottrina», di una serie di istruzioni (al quale si riduce invece l'Ottuplice Sentiero della quarta Nobile Verità). Il *Sūtra del Cuore* (giapp. *Hannya haramita shingyō*), che può considerarsi «la summa dell'insegnamento del Chàn/Zen ed espone la dottrina dal punto di vista dell'illuminazione»<sup>94</sup>, si può riassumere in un unico grande precetto: «non c'è nulla da acquisire»<sup>95</sup>. Questa è la conclusione che segue dalla constatazione che «tutti i fenomeni, compresi gli oggetti materiali non sono altro che il risultato momento dopo momento di

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 10. Il corsivo è mio.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>91</sup> A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 19. Anche qui sembra sentire la voce di Michelstaedter: «[l']assoluto, non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce» (PeR, p. 55).

<sup>92</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 17-18.

<sup>93</sup> D'altra parte, il fatto che la «via dello Zen» non possa essere etichettata non è da considerarsi un limite, tanto più se si considera l'ecletticità dell'autore che si sta prendendo parallelamente in considerazione, Carlo Michelstaedter: compositore di saggi, articoli, racconti e poesie, matematico, caricaturista, disegnatore e pittore; nonché, naturalmente, filosofo.

<sup>94</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 30.

<sup>95</sup> Di nuovo, risuona la parola di Michelstaedter: «[v]edranno che non c'è niente da temere, niente da cercare, niente da fuggire, che la fame non è fame, e il pane non è pane» (PeR, p. 47).

aggregazione e disgregazione dei cinque aggregati, quindi sono *anatta*, cioè vuoti»<sup>96</sup>. Dunque non vi è nulla da acquisire almeno per due ragioni: non c'è alcuna sostanza individuale (se tutto si identifica al vuoto, si deve identificare a esso anche quello che viene chiamato «io»), inoltre non avrebbe alcun senso acquisire qualcosa che ha la natura della vacuità. Il testo cinese del *Sūtra del Cuore*, «nella traduzione del monaco indiano Kumārajīva (407), in Giappone viene recitato in originale ma seguendo la lettura giapponese dei caratteri cinesi»<sup>97</sup>. Vale la pena riportarne alcune frasi salienti<sup>98</sup>:

[il Bodhisattva Kanjizai]<sup>99</sup> vide<sup>100</sup> con chiarezza che i cinque aggregati<sup>101</sup> sono tutti vuoti  
i fenomeni non differiscono dal vuoto  
il vuoto non differisce dai fenomeni  
i fenomeni quindi sono il vuoto  
il vuoto quindi è i fenomeni<sup>102</sup>  
le sensazioni, l'intelletto, la volizione e la coscienza sono anch'essi così<sup>103</sup>  
tutti i dharmas<sup>104</sup> hanno l'aspetto [le caratteristiche] del vuoto  
[i fenomeni] non hanno nascita né decadimento<sup>105</sup>  
non hanno impurità né purezza  
quindi nel vuoto non ci sono i fenomeni  
non ci sono sensazioni, l'intelletto, la volizione e la coscienza<sup>106</sup>  
non c'è occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente<sup>107</sup>  
non ci sono i fenomeni, né suoni [udito], né odori [olfatto], né gusto, né tatto, né i dharmas<sup>108</sup>

---

<sup>96</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 30.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Per la traduzione integrale si veda A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 302-303.

<sup>99</sup> Letteralmente, «colui che vede senza impedimenti [la realtà]» (nota di A. Tollini).

<sup>100</sup> Qui è importante il termine «vide» in quanto conoscenza diretta e non intellettuale (nota di A. Tollini).

<sup>101</sup> L'elenco dei cinque aggregati (o *skandha*, giapp. *goun*), gli elementi fondamentali dell'essere umano, comprende: *a*) *rūpa*, la materia, i fenomeni; *b*) *vedanā*, le sensazioni; *c*) *samjñā*, l'intelletto, le rappresentazioni mentali, la cognizione; *d*) *samskāra*, la volizione, gli impulsi; *e*) *vijnāna*, la coscienza, il discernimento. Essi sono gli elementi fondamentali che aggregandosi e disgregandosi danno luogo ai fenomeni o li fanno perire (nota di A. Tollini).

<sup>102</sup> L'identità tra mondo fenomenico e vuoto è l'asserzione fondamentale del sūtra (nota di A. Tollini).

<sup>103</sup> Qui si vuole riaffermare che per gli altri quattro Aggregati vi è identità con il vuoto (nota di A. Tollini).

<sup>104</sup> I *dharmas* sono gli elementi fondamentali che costituiscono la realtà. Tutti gli elementi che compongono l'esistenza hanno la caratteristica del vuoto. Essendo tutti i fenomeni dell'esistenza impermanenti e privi di un sé indipendente, fondamentalmente sono «vuoti», cioè pur esistendo, non hanno una esistenza indipendente e non possono essere considerati come entità separate e indipendenti (nota di A. Tollini).

<sup>105</sup> Dal punto di vista del vuoto, i *dharmas* non sono soggetti a nascita e decadimento, impurità e purezza, accrescimento e diminuzione. È la nostra comprensione limitata che attribuisce loro queste caratteristiche (nota di A. Tollini).

<sup>106</sup> Qui inizia una lunga serie eleniativa di ciò che è *mu*, ossia «non è» in quanto avente un'esistenza indipendente e considerabile come entità separata, cioè tutto (nota di A. Tollini).

<sup>107</sup> Nel vuoto non ci sono neppure gli oggetti delle cosiddette sei facoltà cognitive (*āyatana*) che permettono la conoscenza (discriminante): vista (occhi), udito (orecchio), olfatto (naso), gusto (lingua), tatto (corpo), e infine la mente che elabora le informazioni provenienti dai primi cinque e permette la conoscenza. Negare i sei *āyatana* significa negare la conoscenza discriminante della nostra mente ordinaria e riferirsi piuttosto a un tipo di conoscenza superiore che si basa sulla consapevolezza del vuoto (nota di A. Tollini).

non c'è sapienza e neanche acquisizione  
poiché non c'è nulla da acquisire<sup>109</sup>.

Dunque, è chiaro che non ci sia proprio nulla da acquisire. Nemmeno la buddhità, il risveglio, si possono acquisire, poiché anch'essi sono vacui. Línjì Yixuán<sup>110</sup> (?-866), uno dei maestri più rilevanti e originali della storia del Chán, usava esortare: «[s]e incontrate il Buddha, uccidetelo!»<sup>111</sup>. Infatti il punto è vedere la realtà così com'è, non copiare pedissequamente il Buddha o seguire il proprio maestro. Cioè si tratta di riuscire a vedere la realtà «spoglia di tutte le sovrastrutture che l'occhio umano attribuisce alle cose (e a se stesso). In questo modo, cercare il Buddha significa perderlo, cercare il Dharma significa allontanarsene. Il Buddha e il Dharma non sono che nomi che gli uomini danno, non la vera realtà»<sup>112</sup>. Perfino l'idea della buddhità e del Buddha non sono che degli impedimenti se si vuole percorrere la Via più autentica.

Lo Zen presenta notevoli difficoltà quando si deve parlare di esso, dunque utilizzando il linguaggio convenzionale – tanto più all'interno di schemi concettuali occidentali. Non è un caso, in effetti, che all'interno di una certa tradizione Zen vengano utilizzati i *kōan*, proprio nel tentativo di «oltrepassare» questo linguaggio. Si tratta di domande e forme di colloquio di carattere paradossale, che hanno come obiettivo quello di spiazzare l'interlocutore inducendolo a riflettere sui limiti del linguaggio, insinuando in lui il sentimento del dubbio: nei casi più riusciti il *kōan* scatena una vera e propria crisi esistenziale. Un esempio celebre è quello del maestro che, dopo aver battuto le mani, chiede all'allievo quale sia il suono di una sola mano. Un enigma che il linguaggio e l'intelligenza razionale non possono risolvere. Bisogna andare *oltre* per sciogliere l'enigma.

Lo Zen si serve anche di una forma d'arte, lo *haiku*, per ridimensionare le pretese del linguaggio. Si tratta di componimenti poetici estremamente laconici, di cui Bashō (1644-1694) rappresenta il maggior esponente. Ecco un esempio famoso:

---

<sup>108</sup> Qui mette in forma più estesa quanto detto nella frase sopra. La non esistenza coinvolge quindi: i fenomeni che sono il mondo visibile della materia (ciò che ricade nell'ambito della vista), i suoni (ciò che ricade nell'ambito dell'udito), gli odori (ciò che ricade nell'ambito dell'olfatto), il gusto, il tatto, e, infine, i *dharma* che sono l'oggetto di elaborazione della mente (nota di A. Tollini).

<sup>109</sup> L'ultima frase «non c'è nulla da acquisire» è la chiave per la comprensione di quanto sopra, e più in generale, la quintessenza dell'insegnamento della «scuola del Vuoto»: nel Buddhismo, fondamentalmente, non c'è nulla da acquisire. Il Buddhismo non è una Via per ottenere qualcosa, o praticando il quale si giunge in qualche luogo speciale. L'obiettivo della Via, invece, è proprio quello di non far giungere da nessuna parte, di far comprendere che non c'è nessun luogo speciale, per la semplice ragione che non vi è alcuna necessità di andare da qualche parte. La nostra mente quotidiana è già quella dell'illuminazione, noi siamo già intrinsecamente illuminati. Quindi perché cercare di acquisire qualcosa che già abbiamo fin dall'inizio? (nota di A. Tollini). A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 27-30.

<sup>110</sup> In giapponese il suo nome suona Rinzai Gigen, e infatti si tratta del fondatore di una delle correnti più importanti dello Zen: la scuola Zen Rinzai.

<sup>111</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 61.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

Il vecchio stagno!  
La rana si tuffa -  
Il suono dell'acqua<sup>113</sup>.

«Bashō non fa che presentarci un evento minimo, senza accompagnarlo ad alcun commento e senza alcun riferimento a immagini e sentimenti che quell'evento può suscitare»<sup>114</sup>. Le potenzialità espressive e interpretative vengono dilatate proprio perché non si ha il punto di vista del soggetto, essendo anch'esso «vuoto». L'evento non viene descritto precisamente, cioè non viene data un'interpretazione chiusa e vincolante dell'avvenimento: il lettore è completamente libero di vedere e cogliere quello che preferisce. Inoltre lo *haiku*, «registrando un evento, evoca un movimento, e quindi indica, direttamente, l'impermanenza della singola realtà che è protagonista di quell'evento, e, indirettamente, indica l'impermanenza dell'intera realtà»<sup>115</sup>.

La meditazione Zen, lo *zazen* – che si potrebbe tradurre come «stare seduti a meditare» – ha la sua essenza nello stare seduti *al solo scopo*, paradossalmente, di stare seduti.

Se cerchiamo Buddha coscientemente e pratichiamo *zazen* con questo scopo, non otterremo niente.

Ma se non cerchiamo più di capire con il nostro cervello, allora con la pratica e l'esperienza autentica nasce il *satori* [ossia l'illuminazione nel buddhismo zen; dal giapponese *satoru*, «rendersi conto, comprendere»].

Se si crede di poter comprendere lo Zen sui libri, non si può insegnarlo agli altri. L'insegnamento del maestro avviene attraverso la sua esperienza, la sua pratica, il suo corpo<sup>116</sup>.

Si potrebbe provare a definire l'esperienza Zen come «una specie di mistica esperienza personale che non può essere conseguita pensando secondo la nostra comune ragione dualistica, ma è affermata intuitivamente da quel potere spirituale unitario che esiste nel profondo della natura

---

<sup>113</sup> 古池や蛙飛びこむ水の音 (*Furu ike ya kawazu tobikomu mizu no oto*). Basho, *Poesie*, trad. it. e note di Giuseppe Rigacci, Sansoni, Firenze, 1992.

<sup>114</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 124.

<sup>115</sup> *Ivi*, pp. 124-125.

<sup>116</sup> Y. Daishi, *Il canto dell'immediato satori*, introduzione e commento del maestro Taisen Deshimaru, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1994, p. 40.

umana»<sup>117</sup>. Occorre però precisare in che senso si può affermare che lo Zen sia un'esperienza mistica<sup>118</sup>. Nella meditazione Zen si tratta, in un primo tempo, di «cogliere ogni oggetto della realtà e del pensiero nel modo più autentico, puro, originario»<sup>119</sup>. E per fare questo non si può «semplicemente» pensare al - o pensare il - vuoto. Si deve *diventare vuoti, praticando*, cioè meditando con il corpo e con la mente. La verità, in altri termini, sta nella *prassi*, nell'esperienza vissuta. Ma si tratta di un vuoto che non è mera assenza di contenuti, o peggio, incoscienza. Il vuoto mentale (*mushin*) dello Zen denota una condizione «di libertà, di assenza di scopi, di pregiudizi e di preconcetti, che rende possibile la percezione dei fenomeni, eventi e concetti al massimo d'intensità, come se essi fossero immersi in un'aria chiara e luminosa che ne esalta i profili e la natura»<sup>120</sup>. Questa condizione è necessaria per portare l'attenzione, al suo grado massimo di intensità, su ogni aspetto della realtà. Solo in un secondo momento, cioè solo dopo che si sia arrivati a cogliere autenticamente la realtà nei suoi *limiti* e nelle sue *differenze*; solo allora si possono *dissolvere* - sempre attraverso la pratica meditativa - i *limiti* e relativizzare le differenze, producendo l'«attenzione al vuoto di cui sono costituiti tutti i fenomeni»<sup>121</sup>. Questo significa comprendere che ogni elemento della realtà non ha un'essenza immutabile nel tempo e nello spazio, «ma è costituito da una rete di relazioni mutevoli, la cui esistenza e funzionalità trovano nel vuoto la loro condizione necessaria»<sup>122</sup>.

Non ci si lasci fuorviare dalle difficoltà che naturalmente si incontrano nel parlare del *vuoto*. Non si deve pensare che ciò di cui parla lo Zen siano astruse concettualizzazioni. La caratteristica propria dello Zen rimane quella di essere estremamente semplice e soprattutto di essere *whu-shis*, ossia di essere un «nulla di speciale»<sup>123</sup>. L'unica difficoltà dello Zen sta proprio nell'essere troppo semplice, perché trascende ogni teorizzazione, ogni dualismo, sposta la propria attenzione dall'astratto, dal simbolico, al concreto, all'esperienza diretta; e se si è tentati di dire: «io non sono la mia idea di me stesso» o simili pensieri, si è ancora nel mondo delle teorizzazioni, delle astrazioni, e si è lontanissimi dallo Zen. Il suo metodo consiste infatti nell'immediatezza del «metodo diretto» che riporta all'unica attenzione del momento presente – l'unica realtà. E d'altra parte tutto questo discorso è un non-senso in quanto tenta di parlare di Zen, e «rimanere irretiti in

---

<sup>117</sup> Voce *buddhismo*, in Enciclopedia Treccani Online

(URL=[http://www.treccani.it/enciclopedia/buddhismo\\_\(Enciclopedia\\_Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/buddhismo_(Enciclopedia_Novecento)/)).

<sup>118</sup> Innanzi tutto, lo si deve distinguere da una tradizione mistica come quella cristiana, nella quale si medita per fare «vuoto», *ma allo scopo di* purificare il sé e fare spazio per accogliere la discesa di Dio, cioè dell'ente trascendente. Mentre la dimensione trascendente è esclusa, in generale, dalla tradizione Buddhista e, in particolare, in quella Zen.

<sup>119</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 117.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> Cfr. A. W. Watts, *La via dello zen*, cit., p. 142.

idee e parole intorno allo zen significa, come dicono gli antichi maestri, "puzzare di zen"<sup>124</sup>. È per questa ragione che i maestri di zen non ne parlano, ma «ci gettano immediatamente agli occhi la sua concreta realtà».<sup>125</sup>

È nell'immediatezza dell'atto di «stare seduti per stare seduti» della meditazione Zen; è nella sua semplicità di intendere il *Satori*, che non è nulla di speciale; è nei suoi tratti paradossali e nel suo tentativo di andare oltre il linguaggio con il *kōan* e lo *haiku*; ed è soprattutto nel suo carattere di Via-che-non-è-una-Via (quindi nel suo non essere una serie di istruzioni) che - a mio modo di vedere - lo Zen mantiene la freschezza e la grandezza del messaggio del Buddha e contemporaneamente si avvicina al pensiero di Carlo Michelstaedter. Quest'ultimo e lo Zen si avvicinano soprattutto nell'*intento*: vivere autenticamente percorrendo da sé la Via, senza appigli. Ma si devono anche considerare i punti di lontananza. Per esempio il *risultato*: se è vero che per Michelstaedter la persuasione equivale alla morte, mentre il *Satori* è il ritorno alla propria vera natura - che tuttavia è già da sempre presente. Questi punti critici verranno analizzati di seguito per aree tematiche, cercando di cogliere i punti comuni, come quelli di lontananza, di questi due punti di vista sulla realtà.

#### 4.1 Il Buddismo Zen è davvero una non-via?

C'è chi potrebbe obiettare che il Buddismo Zen, pur dichiarandosi una non-via, resti una via. Ossia, lo Zen è precisamente quella via che si dichiara non-via. A ben vedere, pur ammettendo la definizione di non-via (ossia «via senza indicazioni»), esiste almeno una prescrizione nello Zen: la meditazione seduta, che rappresenta per certi versi il senso stesso di questa corrente del Buddismo. Ma per Michelstaedter *tutte* le istruzioni sono vane, ossia ogni via che prescriva almeno una regola è immediatamente rettorica, cioè non è una via che conduce alla persuasione, per il semplice fatto che il persuaso deve farsi da sé, camminare con le proprie gambe. Come ha scritto Dalla Valle,

nei boschi della persuasione, a differenza che nello *Schwarze Wald* di Heidegger, non si può contare nemmeno sull'occhieggiare di enigmatici segnavia. Non ci sono sentieri battuti, né si aprono improvvise radure nel buio più fitto. Per uno strano caso si illumina a ogni passo il tratto di cammino successivo. Ma è un procedere a tentoni, senza sicurezze, di notte, in un paesaggio ignoto. Probabilmente è sconosciuta anche la ragione del viaggio<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> M. Dalla Valle, *Anime nude*, cit., p. 51.

Si concorda con questa analisi. Ma allora, sembra proprio che la meditazione seduta (*zazen*) sia una strada già battuta, sulla quale poter procedere speditamente una volta decodificate le indicazioni.

Per rispondere, comincerei da questa considerazione: per poter *procedere a tentoni*, si deve pur aver imparato da qualcuno a camminare. Mi spiego. Se Leopardi, per esempio, è un persuaso (dal punto di vista di Michelstaedter), questo è *anche* merito della sua formazione. In effetti, è difficile pensare che Leopardi avrebbe raggiunto le vette speculative che tutti possiamo ammirare, se non avesse sudato sui classici greci e latini, o più in generale se non si fosse sforzato di apprendere quanto più poteva in uno «studio matto e disperatissimo». Senza quelle sofferenti basi, forse non sarebbe giunto al suo perfetto pessimismo. Ossia, forse non sarebbe giunto, nel linguaggio di Michelstaedter, alla persuasione. Quasi a dire che il persuaso per emanciparsi - per «aprirsi da sé la via» - ha bisogno di scalare, in un primo tempo, le spalle dei giganti che l'hanno preceduto; senza poi, in un secondo momento, commettere l'errore di «adattarsi alla sufficienza» di ciò che gli viene dato. In altri termini, sostengo che il persuaso, nel suo procedere a tentoni nella via che crea da sé, ha dei compagni, ma anche dai maestri, che lo accompagnano *fino a che ne ha bisogno*, per poi emanciparsene definitivamente: si deve partire da qualcosa di *dato*, per oltrepassarlo. Solo a queste condizioni è possibile trovare la via personale e unica. Per riprendere la metafora di Dalla Valle, i sentieri sono battuti fino a un certo punto, cioè fino all'entrata nel bosco della persuasione: da lì in poi non si può più contare su nessuno. La meditazione seduta (*zazen*) non è che una strada battuta fino alle porte del bosco: una volta seduti, si possono (si devono) fare i conti solo con se stessi, non ci sono più indicazioni, nessuno può spiegare come trovare «la propria vera natura». Questo si fa a tentoni guardando dentro di sé. In altri termini, lo *zazen* è un'efficace via d'accesso al sé, *sicuramente non l'unica*.

Dico non l'unica, perché mi trovo d'accordo con Tollini quando argomenta che lo Zen descrive un'esperienza universale, che si slega dall'ambito prettamente sino-giapponese<sup>127</sup>. L'esperienza che lo Zen propone va al di là delle particolari culture, e si indirizza all'essere umano come tale. Grazie a questa universalità si possono trovare, sotto diverso nome, esperienze molto simili. Per esempio la già citata mistica cristiana. Ma esistono anche casi estremamente interessanti di esperienze di illuminazione nella quotidianità, che Tollini definisce come illuminazioni spontanee o inconsapevoli. A proposito cita il finale di *Uno, nessuno e centomila*, che sembrerebbe descrivere proprio un'illuminazione spontanea. Il protagonista, dopo un travagliato percorso alla ricerca della sua identità e di se stesso, giunge a ritrovarsi:

---

<sup>127</sup> Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 296.

[e] l'aria è nuova. E tutto, attimo per attimo, è com'è, che s'avviva per apparire. Volto subito gli occhi per non vedere più nulla fermarsi nella sua apparenza e morire. Così soltanto io posso vivere, ormai. Rinascere attimo per attimo. Impedire che il pensiero si metta in me di nuovo a lavorare, e dentro mi rifaccia il vuoto delle vane costruzioni. La città è lontana. Me ne giunge, a volte, nella calma del vespro, il suono delle campane. Ma ora quelle campane le odo non più dentro di me, ma fuori, per sé sonare, che forse ne fremono di gioia nella loro cavità ronzante, in un bel cielo azzurro pieno di sole caldo tra lo stridio delle rondini o nel vento nuvoloso, pesanti e così alte sui campanili aerei. Pensare alla morte, pregare. C'è pure chi ha ancora questo bisogno, e se ne fanno voce le campane. Io non l'ho più questo bisogno, perché muoio ogni attimo, io, e rinasco nuovo e senza ricordi: vivo e intero, non più in me, ma in ogni cosa fuori<sup>128</sup>.

Morire ogni attimo, dunque non preoccuparsi più della morte, né delle preghiere (e quindi della trascendenza). Vivere non più in sé ma nelle cose (facendo, dunque, «uno» con il mondo). Impedire che il pensiero si metta a lavorare, evitando inutili sovrastrutture. Questi sono temi così universali che non sono propri di alcuna cultura: ritornano, con nomi diversi, oltre che nel Buddhismo e in Michelstaedter, persino in Pirandello.

Si ritorni ora per un momento sul significato del *kōan*. Questo «serve», con la sua paradossalità, a produrre il *vuoto* - che poi è lo stesso «obiettivo» della pratica meditativa *zazen* -, condizione necessaria «perché "la natura di Buddha" racchiusa in ciascun essere umano appaia e agisca in massima libertà»<sup>129</sup>. Ma lo Zen non dà altre indicazioni circa la via da percorrere: non dà né motivi, né esplica i modi, altrimenti «si ridurrebbe a un'ennesima proposta di verità, di dottrine o di formule pedagogiche»<sup>130</sup>. Vale la pena, a proposito, citare ancora una volta il maestro Linji: «[i]o vi dico che non c'è alcun Buddha, alcun Dharma, nulla da praticare, nulla da dimostrare. Si può sapere cosa state cercando in questo modo sulle vie maestre e sulle scorciatoie? Ciechi! State mettendo una testa sopra a quella che avete già»<sup>131</sup>. Se da una parte lo Zen è privo di indicazioni circa i motivi, le finalità e le conseguenze del Risveglio (*Satori*), non significa che, sul piano esperienziale, il suo conseguimento sia privo di effetti: «la crisi introdotta da un *kōan* o da un *mondō*, dall'urlo

---

<sup>128</sup> L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, Garzanti, Milano, 1993, pp. 161-162. Citato in A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 297.

<sup>129</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 109.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *La raccolta di Lin-chi (Rinzai roku)*, a cura di R. Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma, 1985, pp. 46-47. Citato in G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 108-109.

improvviso di un Maestro o da anni di meditazione silenziosa, è comunque una crisi *radicale* che sconvolge la vita fisica e mentale i chi percorre la via dello *zen*»<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 109-110.

## **Parte seconda. Confronto**

## 5. Crisi, lotta, cambiamento

«Essi sono ἐνεργοί nel dolore, perciò sono sani: *id est* vanno alla salute; gli altri sono inerti nel dolore, vogliono riposare, perciò sono malati: vanno alla pazzia»

Carlo Michelstaedter

Se è possibile giungere a una vita autentica, si deve passare per un'esperienza di crisi. E allo stesso modo, se esiste una conoscenza che non è fittizia, anche questa è il risultato di un'esperienza di crisi, vissuta in prima persona. Nella crisi, in un primo momento, ciò che era scontato viene visto attraverso il filtro del dubbio. Le certezze vengono meno. E il dubbio, se è autentico, porta a lottare con se stessi: attraverso il dubbio oltre le false credenze. In greco, κρίσις significa appunto lotta, oltre che separazione, decisione (κρίνω). Per questo la crisi non è piacevole: è propriamente l'atto di *lottare* contro la parte di sé che si vuole estirpare, per passare da un modo di essere a un altro modo *totalmente* differente (la persuasione o la rettorica). La crisi a livello teorico non è propriamente tale, la crisi autentica ha piuttosto a che fare con l'esperienza vissuta. Esistono naturalmente le crisi teoretiche, per esempio quando all'interno di una teoria si trova una contraddizione tale da inficiare il sistema, mettendo in dubbio l'intera teoria. Nella scienza questo genere di crisi, quando è superata con un sistema più efficiente (ossia: quando il sistema viene migliorato e non presenta più la contraddizione, o spiega le cose in modo più semplice), porta a una teoria migliore. Ma queste crisi hanno meno *potenza*, se così ci si può esprimere, dal momento che riguardano solo il piano teorico e non si presentano come *crisi radicali*, totali, esistenziali. Le crisi esistenziali hanno appunto a che fare con la totalità dell'essere umano, ossia con la mente, con il corpo, con il comportamento, con l'esperienza: in breve, con la vita intera della persona. Ciò permette, da una parte, un cambiamento radicale di tutti gli aspetti della persona e, dall'altra, una conoscenza autentica. Questo genere di crisi sono quelle di cui parlano Carlo Michelstaedter e il Buddhismo, soprattutto quello Zen con i *kōan* (particolari della scuola Rinzai).

Un passaggio folgorante e rivelativo sul valore della crisi in Michelstaedter si trova nel *Dialogo della salute*. Prima però si devono ricostruire le fila del discorso. Nino in un punto si chiedeva: «a che bene continuare se io lo so, se tu sai che mai ci potrà esser mutamento? a che bene? - Sia pur violenza - quella ch'io faccia a me stesso col suicidio - e che mi importa se pur dopo io sia distrutto nell'incoscienza? Sia pur vero ch'io non giunga a veder né la vita né la morte, e che m'importa?»,

«[t]utte le cose vince la morte, e nessuna io posso ormai con coscienza cercare e volere se non la morte!» (DS, pp. 169-170). Ma Rico replica con parole autentiche, rimproverandolo:

[s]empre la stessa mente nella gioia, nel dolore, nel piacere, nella morte: — tutto invano! Ma questa stessa tua invocazione della morte è la paura della morte! In questa invocazione parla la stessa debolezza che chiede per pietà un velo a schermo del dolore, che chiede al pane, al vino, ai compagni, all'amore, all'arte, alla gloria, a Dio, una proroga della morte. È il sonno e l'oblio che chiedi, non la morte. Se la vita è un peso, quello ha il coraggio della morte che porta la vita così finché essa lo schiacci, sicché la sua morte sia un atto vitale. Quello che in qualunque modo la depone, quello non ha il coraggio della morte, ma la paura. Egli la depone perché cerca nel riposo conforto e dal conforto spera la continuazione. E come nel qualunque riposo che l'uomo s'accatti per pur continuare, seguendo la voce della sua deficienza, è infatti la morte, la nebbia delle cose che sono e non sono — così nella languida e vana invocazione della morte in cui parla lo stesso bisogno di riposo, è in fatti la volontà di continuare, la pietà commossa di sé stessi. Non pietà ma sdegno devi sentire per te stesso, se pur vedi la vanità della vita: in te, nel tuo cuore che batte e ribatte, che esulta e si lamenta, che spera e dispera, nella tua bocca che parla e si riempie di niente, nel tuo stomaco che chiede il pane, nel tuo corpo che pesa inerte, nelle tue membra, nella tua carne, nel tuo sangue — la devi sentire. Non pietà ma nausea devi sentire di te stesso che sei e non sei, sicché dolce ti sia il ferro che ti ferisce e un rovaio il giaciglio dove pesa la tua inerzia, sicché amaro ti sia il pane e intollerabili le parole. Allora non più invano spererai e non più sarai disperato, non più invano esulterai e non più avrai da lamentarti; ma il futuro non sarà più per te e nell'ultimo presente il tuo cuore consisterà. Allora la tua vana invocazione della morte sarà atto di vita, poiché in un punto la tua volontà diffusa si sarà raccolta e avrà fatto di sé stessa fiamma. L'uomo non chiede la morte ma muore; e in ciò egli vive, poiché non chiede di essere ma è. (DS, pp. 170-171)

Nino, sconvolto dalle parole del persuaso, a questo punto chiede: «[m]a... ma come posso io giungere a questo?». E Rico risponde: «[l]a tua ultima parola è stata "morte" e la tua bocca s'è riaperta per dir "ma". Con quella dicevi di non aver più nulla da chiedere, ed ora riparli *per chiedere un appoggio, per chiedere una via*. Ma non c'è appoggio, ma non c'è via - non c'è niente da aspettare, niente da temere, né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via*. -» (DS, p. 171). Poco oltre si arriva al punto decisivo. Nino ammette: «[è] così, sì, è così... ma tutti non possono essere come tu sei», e Rico replica: «[c]ome me? come me dici? ma io queste cose le so *per esperienza*» (DS, p. 172). Infatti continua raccontando una vera e propria esperienza di crisi, che si è scatenata da un'incoerenza tra il pensiero e la vita, tra il dire e il fare. In altre parole, ciò che si può dire

conoscenza autentica, cioè ciò che ha a che fare con il pensiero e con la vita insieme, senza fratture, passa necessariamente attraverso la crisi esistenziale. Vale la pena di riportare il passo per intero:

[i]o sì, io, che ambulavo per le vie e per i monti con l'uno o l'altro degli amici e parlavo della virtù e della fermezza, e del coraggio, e della «vanità del tutto», e della vita e della morte, e poi consegnavo uno scapellotto quanto mai profondo e filosofico a mio fratello, se ardiva di turbare la pace del mio santuario dove io fabbricavo la saggezza; a chiudere la porta in faccia alla mamma... Mia mamma taceva, alle volte piangeva; mio fratello una volta invece di protestare rumorosamente si irrigidì, strinse i pugni e s'avviò senza dir parola. Lo raggiunsi, lo guardai e gli vidi nella faccia contratta una tale ribellione sorda, un tale odio, negli occhi torvi una tale fiamma disperata, che atterrito lo presi, feci per abbracciarlo, ma egli si svincolò con repugnanza. — Ah, le lacrime ch'egli non aveva pianto io le piansi! Libertà! Giustizia! Imperturbabilità! Che giova, che giova quando uno è schiavo d'una porta che s'apre, e con la mano che ha fatto i grandi gesti per arrotondare le grandi frasi, schiaffeggia un bambino per difendere «la pace dei propri pensieri», per poter «pensare» avanti nella impotenza cieca della pace perduta! E nota! su mio fratello applicavo naturalmente teorie educative. — E poi, appena fatto accorto della infame ingiustizia, il primo gesto: accattarmi con una carezza perdonò di mio fratello. Nel *terrore* per aver visto in tale specchio la vanità delle mie parole, la nullità della mia persona, aggrapparmi al primo appoggio, sperar col facile atto dalla condiscendenza debole d'un bambino il conforto che mi mettesse il cuore in pace. Vigliacco! E poi riconosciuta anche questa viltà per la fermezza di lui, la corona del dramma, le lacrime. Lo vedi quel mucchio di carne in sussulto che *si scioglie* in lacrime? quello è il filosofo! Nausea! Nausea! (DS, pp. 172-173)

Rico riporta dolorosamente questo racconto in cui narra della sua vergogna: da una parte, infatti, il giovane filosofo si riempie la bocca di discorsi su «Libertà! Giustizia! Imperturbabilità!», elevando la sua anima (solo) a livello teoretico, però dall'altra abbassa la sua integrità schiaffeggiando un bambino, suo fratello, «per difendere "la pace dei propri pensieri"». Il terrore che gli provoca constatare la vanità delle sue belle parole, le quali perdono appunto il loro valore nell'atto stesso di colpire il fratello, lo portano addirittura a realizzare «la nullità della sua persona». Si tratta, come si vede, di una lotta di Rico con se stesso, il quale nell'episodio si duole che le sue parole non si siano fatte vita. Non è riuscito a conciliare i poli teoria-pratica. L'unica conciliazione che permette vita autentica e conoscenze vere.

Come si ha già avuto modo di rilevare, la filosofia per Michelstaedter ha sempre a che fare con la vicenda biografica. Da queste considerazioni emerge infatti la tendenza del Goriziano «ad

autoanalizzarsi e autocomprendersi»<sup>133</sup>. Questi è stato sempre molto attento ai suoi sentimenti, ai suoi stati d'animo, non riservandosi severe autocritiche. L'autocritica e l'autoanalisi mi sembrano essere caratteristiche costitutive della persona che è Carlo Michelstaedter, il quale manifesta questi tratti già a partire dal 1905, ad appena 18 anni. Annota per esempio nell'ottobre 1905, a Venezia:

[s]ono orribilmente stanco, la mente è rotta per questo vano sforzo di suggestione. Tutto inutile, le impressioni non fanno presa nell'animo, mi svaniscono appena avvicinatesi. Il loro svanire mi dà un tormento infinito [...]. Mi sembra d'essere un altro, ad ogni istante, ho perduto il sentimento della continuità del mio «io». Solo il dolore tenace, profondo, mi congiunge al passato. È il dolore l'ultimo anello che mi lega alla vita<sup>134</sup>.

Ma forse quella di Michelstaedter non è semplice autocritica, si tratta di «un vero e proprio corpo a corpo di Carlo con se stesso: una "lotta"»<sup>135</sup>. A proposito, Brianese cita questo passaggio del *Dialogo*:

[d]al terrore indefinito, in ogni modo la paura della morte cerca una cosa *precisa* sulla quale appoggiarsi per farsene uno schermo al *niente* che ti stringe - cerca qualunque cosa purché sia, anche un piano di suicidio... Intanto così ci si racconsola, - ci si *distrae*; - e poi si ricomincia - sempre avanti. -

Ma no, bisogna venir a una conclusione - *o sì o no*. Allora *καλόν ἐστὶ διαπορεῖν* - è bello il soffrire e il lottare - allora hai in mano la vita: allora è bella la forza - e l'uomo deve tener raccolta la sua vita. Se allora egli si distrae è nuovamente perduto - che s'è rimesso nel giro delle cose consuete a cercar di fuori la vita che gli mancava, o s'è cullato nel sogno. Allora convien guardar in faccia la morte e sopportar *con gli occhi aperti* l'oscurità e scendere nell'abisso della propria insufficienza: *venir a ferri corti* con la propria vita. O vivere o non vivere. (DS, p. 173)

Bisogna sfidare la vita a spada tratta, non indietreggiando, come si è visto, nemmeno di fronte alla crisi. Al contrario, questa va *assaporata*, nella misura in cui dovrebbe essere vissuta nella sua totalità, cogliendo i suoi aspetti più drammatici. L'autoanalisi di Carlo, per bocca di Rico, di un evento relativamente banale (lo schiaffo al bambino) porta a una crisi autentica, la sola che può scaturire un cambiamento radicale. Michelstaedter coglie quegli aspetti che, forse, se vissuti con sincerità e coerenza, sono capaci di portare all'autentico cambiamento. La retorica va vissuta fino

<sup>133</sup> L. Furlan, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, LINT, Trieste, 1999, p. 9.

<sup>134</sup> Citato in M. Cerruti, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967, p. 11.

<sup>135</sup> G. Brianese, *La consistenza del relativo*, cit., p. 21.

in fondo per essere superata: non va fuggita. Solo conoscendola si arriva al punto tragico, il punto critico per antonomasia: «o vivere o non vivere». Si giunge all'*aut-aut*: o la persuasione, o la retorica. «O sì o no». Non esistono scale di grigio: o bianco, o nero.

D'altra parte, non si pensi che la meditazione nel Buddhismo Zen sia una pratica tranquilla, un esercizio di rilassamento. La meditazione non è un'oasi di pace nella quale ci si isola dal mondo, fuggendolo. Al contrario: lo *zazen* è una lotta con se stessi, e non è mai scisso dalla vita. Lo Zen d'altra parte si vive in ogni momento, e non solo nella meditazione. Ossia: la meditazione *zazen* è un momento importante nell'esperienza Zen, ma non è l'unico. Si vive sempre Zen, in ogni atto quotidiano<sup>136</sup>.

Se è vero che il Chàn cinese era caratterizzato da quietismo e spontaneismo, nel suo trapiantarsi in Giappone, «prende il sopravvento uno Zen più dinamico, più virile, direi anche più marziale, sicuramente frutto del connubio con la casta dei guerrieri, soprattutto in ambiente Rinzai»<sup>137</sup>. Il raggiungimento del risveglio

è frutto di una lunga e dura lotta contro se stessi e i propri attaccamenti.

Non solo personaggi come Suzuki Shōsan, appartenente alla casta guerriera, ma anche Bankei o Hakuin raccontano drammaticamente della loro esperienza spirituale come di una *lotta* che li portò sulla soglia della morte. Costoro, e molti altri di cui si possono leggere le testimonianze, hanno raggiunto la liberazione non «lasciando cadere» ma gettando via attraverso uno sforzo immane le perversioni del proprio io. Come in una battaglia all'ultimo sangue contro un nemico in carne e ossa, essi lottarono contro il nemico più terribile e ostinato: se stessi, vedendo nel proprio io il nemico interno da stroncare<sup>138</sup>.

Emerge dunque una caratteristica interessante dello Zen: non si tratta (o piuttosto: non si tratta *solo*) di «lasciar cadere» tutte le sovrastrutture e sperimentare il vuoto (poiché ogni cosa ha questa caratteristica), ma di lottare contro il nemico per eccellenza: il sé con le sue perversioni. Lo Zen dunque si configura primariamente con una lotta con se stessi. Ossia, il «lasciare cadere», se è possibile, avviene solo dopo un'esperienza di lotta, ma anche di crisi. Perché non si lotta con se stessi gratuitamente: si lotta perché c'è qualcosa da estirpare. Si lotta quando si coglie la criticità della propria condizione. Si lotta per cambiare.

---

<sup>136</sup> Si veda, per esempio, D. T. Suzuki, *Vivere zen*, Edizioni mediterranee, Roma, 1996.

<sup>137</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 119.

<sup>138</sup> *Ibidem*. Il corsivo è mio.

Ecco il racconto del maestro Hakuin<sup>139</sup> che, nell'opera *Oretagama*, in forma di lettera, riassume la sua esperienza di cambiamento. Nella giovinezza, infatti, aveva travisato il significato della Via dello Zen:

[q]uando la mia età era giovane, la mia pratica era di cattiva qualità. Pensavo che la via del Buddha consistesse nel rendere la mente assolutamente calma. Per questo mi ritiravo in luoghi tranquilli ed evitavo gli impegni quotidiani. Mi esercitavo nello zazen come se fossi un morto in luoghi ritirati. Non sopportavo il benché minimo coinvolgimento negli affari quotidiani che mi facevano arrabbiare, e alla fine non sopportavo più alcun tipo di affare quotidiano. Mi rattristavo subito per qualsiasi cosa, la mente e il corpo erano indeboliti e le ascelle erano sempre bagnate di sudore e dagli occhi scendevano lacrime. Ero sempre depresso e non ricordo di aver fatto alcun progresso nell'acquisizione della forza della Via.

Però fui fortunato perché verso la metà della mia vita incontrai un buon maestro che mi trasmise l'insegnamento segreto dell'introspezione interna [*naikan*] che praticai intensamente per tre anni. Le malattie di difficile guarigione che avevo avuto fino ad allora man mano scomparvero come neve e brina esposte al sole del mattino. Allora anche i *kōan* più difficili dai discorsi velenosi, che fino a quel momento non ero riuscito a penetrare nemmeno un po', insieme alla malattia si sciolsero. Quest'anno che ho superato l'età media degli uomini, ho il doppio della vitalità di quando avevo trent'anni o quarant'anni e sia il corpo sia la mente sono forti. Non sudo più sotto le ascelle, e quando per mia volontà non mi stendo a riposare per due, tre o anche sette giorni, la mia vitalità mentale non viene diminuita. Circondato da trecento o quattrocento monaci, ho commentato le scritture e spiegato le parole dei maestri per trenta o cinquanta giorni senza provare stanchezza. Io stesso mi rendo conto che questo è dovuto alla pratica del metodo dell'introspezione interna<sup>140</sup>.

In giovane età Hakuin aveva inteso la pratica come un momento di pace e tranquillità, come una via di fuga dagli affari quotidiani che lo turbavano. Ma è solo quando si rende conto, con l'aiuto di un buon maestro, che il «segreto» sta nell'introspezione interna (*naikan*), nel rivolgersi dentro di sé, è solo allora che ottiene dei progressi e trova la forza per affrontare la vita senza paura, con enorme vitalità. La crisi che l'ha condotto a cambiare non è esposta nei dettagli, ma è noto che la sua esperienza spirituale «fu traumatica poiché nella esasperata ricerca della Via giunse ad ammalarsi e sul punto di morire»<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Hakuin Ekaku (1685-1768), maestro Zen rilevante della scuola Rinzai. È nota la sua esperienza spirituale traumatica: cercando la Via, si ammala quasi fino alla morte, prima di giungere al risveglio. Sulla base di questa esperienza, oltre ad affrontare il classico problema della mente, approfondisce e rivaluta il ruolo fisico del corpo nella pratica. Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 486.

<sup>140</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 489-490.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 486.

D'altra parte, il fatto che la vicinanza alla morte possa aprire gli occhi sulla realtà non è un aspetto presente solo nell'esperienza di Hakuin. Si consideri per esempio questo passo tratto dai *Bassui goroku* (*Detti del maestro Bassui*<sup>142</sup>):

[s]i lasci cadere per un po' ogni tale sorta di nomi e di conoscenza e restando molto dubbiosi riguardo a quanto è difficile da nominare e difficile da conoscere, come una persona morta si abbandonino tutti i sommovimenti della mente, e senza preoccuparvi di come stanno le cose, e vedendo ogni fenomeno come unitario, anche solo per un breve periodo, *come colui che trova la vita nel bel mezzo della morte, giungendo alla chiara comprensione*<sup>143</sup>.

Inoltre, lo stesso Michelstaedter sembra attribuire al momento fatale una capacità rivelativa, in grado di illuminare con luce di verità l'intera realtà. Si consideri questo esperimento che il Goriziano consiglia agli scienziati, ricercatori di oggettività, affinché conoscano «che cos'è la vita»:

[c]'è un esperimento, che uno scienziato che voglia l'oggettività può fare: si metta in un pericolo mortale e, invece di perder la testa per l'infinita paura, abbia il coraggio di non aver paura fino all'ultimo: allora *taglierà la vita nel grosso* e s'affermereà finito in quell'infinito dove gli altri sono straziati dalla paura, e *conoscerà che cos'è la vita*. Consigliabile per esempio l'esperimento di Gilliatt nei *Lavoratori del mare* quando si lascia uccidere dall'acqua che monta, seduto sullo scoglio. La viva marea mortale gorgoglia intorno all'uomo sullo scoglio – e lambendolo monta; sempre più lenta, poiché non per un corpo monta, ma per l'infinita volontà di *permanere*. Fino a che nell'ultimo attimo infinitesimale il tempo si *fermi infinitamente*. E l'uomo allora che non avrà levato la testa nemmeno d'una linea per prender nuova aria e continuare ancora, si potrà dire in possesso finito *dell'infinita potestas*: egli avrà *conosciuto sé stesso* e avrà l'assoluta conoscenza oggettiva – nell'incoscienza; avrà compiuto l'atto di libertà – avrà *agito* con persuasione e non *patito* il proprio bisogno di vivere. – (PR, p. 128)

Questo passaggio è rivelativo. Anche qui vale ciò che è stato detto per la crisi: il momento fatale va *assaporato*, vissuto fino in fondo in ogni sua sfumatura. Non fuggendo la vita, nemmeno di fronte al momento mortale, è possibile conoscere la vita. Questa si conosce oltre, al di là della paura. Ma oltre la paura della morte sembra esserci appunto l'affermazione della morte: «egli avrà *conosciuto sé stesso* e avrà l'assoluta conoscenza oggettiva – nell'incoscienza; avrà compiuto l'atto di libertà – avrà *agito* con persuasione e non *patito* il proprio bisogno di vivere. – » (PR, p. 128).

---

<sup>142</sup> Bassui Tokushō (1327-1387) è un'altro rilevante maestro della scuola Rinzai.

<sup>143</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 456. Il corsivo è mio.

## 5.1 Il *kōan*

Vi è poi una pratica Zen, perlopiù utilizzata nella scuola Rinzai, cioè il *kōan*<sup>144</sup>, che sembra avere come obiettivo proprio quello di destabilizzare la persona. Di più, si tratta di una pratica per generare una crisi esistenziale. Come ormai è chiaro, lo Zen è un'attività che cambia profondamente la persona: è un «lasciar cadere» i fardelli inutili, quelli che impediscono la liberazione. Abbandonato tutto, anche il proprio io, l'illuminazione arriva da sé. Ma come arrivare a ciò? È necessario, innanzi tutto, generare il dubbio e spingerlo all'estremo. Finché ci si pasce di illusioni e false credenze non è possibile alcun cambiamento. È questo il livello a cui interviene il *kōan*:

[i]l *kōan* non è né un rebus né una annotazione arguta. La sua funzione è assolutamente definita: promuovere il dubbio e l'opportunità di spingerlo fino all'estremo. Un'affermazione compiuta su base logica è accostabile grazie alla sua razionalità [...] ma il *kōan* è una parete di ferro eretta sul cammino, che minaccia di precipitare chiunque, con malcapitato sforzo intellettuale, tenda a superarla. [...] Questo proiettare il proprio essere intero contro il *kōan*, ci fa inaspettatamente accedere a una davvero ignota regione della mente: da un punto di vista intellettuale ciò corrisponde a un superamento del dualismo logico ma si tratta, a un tempo, di una rigenerazione, del risveglio di un senso interno che ci fa capaci di scrutare dentro il vero e effettivo corso delle cose<sup>145</sup>.

Il *kōan* non può avere risposta razionale. Non se ne richiede la risoluzione, né può averla: almeno nel senso usuale del termine. Il *kōan* mette primariamente «in discussione la validità dell'approccio linguistico convenzionale per descrivere lo stato dell'illuminazione»<sup>146</sup>. Sbarrata la strada della logica classica e del linguaggio convenzionale, se ne deve cercare un'altra. Vissuto a fondo, il *kōan* genera crisi. Come, infatti, rispondere razionalmente a una domanda a cui non si può rispondere, come superare un *impasse* che non ha risoluzione razionale? Si può produrre il suono di due mani che battono una contro l'altra, ma qual è il suono di una sola mano? Oppure: tutte le cose ritornano all'Uno, ma questo Uno dove ritorna? Qual era il tuo volto prima di nascere? Qual è il colore del vento? Dì una cosa con la bocca chiusa!

---

<sup>144</sup> Ho scritto «perlopiù», perché il *kōan* è raramente utilizzato *anche* nella scuola Sōtō. Lo Zen distingue tra pratica *kanna* (lett. «osservare le parole»), tipica dalla scuola Rinzai, e *mokushō* (lett. «riflettere tacendo»), propria del Sōtō. Lo Zen *kanna* indica quello in cui vengono utilizzati largamente i *kōan* parallelamente alla meditazione *zazen*. Lo Zen di tipo *mokushō*, invece, non usa i *kōan* e concentra la pratica esclusivamente sullo *zazen*. Tuttavia, esistono templi Sōtō che includono il *kōan* nella pratica quotidiana. Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 77 e sgg.

<sup>145</sup> D. T. Suzuki, *Introduzione al Buddhismo Zen*, Ubaldini editore, Roma, 1970, pp. 108-109. Citato in A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 74.

<sup>146</sup> A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., p. 74.

Solo quando il praticante riesca ad abbandonare l'impossibile tentativo di comprendere e risolvere il quesito insito nel dialogo per mezzo dei suoi strumenti di comprensione usuali, e si affidi a una «logica diversa», basata non sul calcolo e sul dualismo ma sull'intuizione in cui gli opposti trovano una sintesi, riuscirà, allora, a dire una parola, o una non-parola, sul *kōan*<sup>147</sup>.

Si tratta allora di abbandonare ogni dualismo logico, ogni intellettualismo, ogni spiegazione razionale, perché inadeguate. Fatto ciò, la natura delle cose si manifesta naturalmente, senza forzature. Ossia la realtà si manifesta intuitivamente, è questa l'«altra logica».

Si badi: nello Zen l'uso della lingua non è rifiutato *in toto*. La lingua è aborrita nella misura in cui se ne vuole fare mezzo per descrivere efficacemente la dimensione dell'illuminazione. Ma, nel momento in cui quella stessa lingua non è più utilizzata per *descrivere*, quindi non è più usata convenzionalmente, bensì è utilizzata come un *flash* che mostra per un istante la dimensione non-dualistica della realtà (è quello che avviene nel *kōan*); allora, e solo allora, il linguaggio diventa veicolo per l'illuminazione.

La lingua, così come ogni fenomeno della realtà può, se adeguatamente usato, essere manifestazione di ciò di cui fa originariamente parte: ma come esiste una verità relativa e una assoluta (*zokutai* e *shintai*), allo stesso modo esiste un uso della lingua relativo e uno assoluto, e confondere i due livelli, in entrambi i casi, è il grande errore. [...] Quando si parla di verità assoluta, non esiste né Buddha né illuminazione né Via, ma solo il vuoto dell'illuminazione ovunque. Quando, invece, si parla della verità relativa, rivolgendosi a chi non è ancora giunto all'illuminazione, allora i dualismi Buddha / persone ordinarie, illuminazione / illusione, Via / non Via esistono al fine di permettere di intraprendere il percorso che porterà a scoprire la verità assoluta<sup>148</sup>.

Convenzionalmente, sul piano della *verità relativa* si parla di Buddha, di illuminazione, di Via, per familiarizzare e introdurre il praticante a queste tematiche, ma nella dimensione della *verità assoluta*, in quanto dimensione non-dualistica, non-discriminante, gli stessi termini precedentemente utilizzati non hanno valore, sono vuoti, perché vuota è la realtà tutta. Ma la dimensione della verità assoluta, dell'illuminazione, del risveglio, del *Satori*, dove si trova? Si tratta di una dimensione *altra*? È qui o è altrove?

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 77.

## 6. Qui o altrove?

«Per Dio - io credo che quando il coro di chiusa della prima parte, diffondendosi e precipitando in fuga si elevò vieppiù fervido, io credo che ognuno si sentisse presa la sua propria vita e portata fuori dalle cose consuete, in un mondo dove essa, quasi solo nella melodia consistendo, da questa sola dipendesse»

Carlo Michelstaedter

C'è una tensione in Michelstaedter, che lo spinge a fuggire altrove. «Vorrei aver anche notizie di te,» scrive all'amico Nino nel maggio 1909, «e vorrei che venisse presto il tempo di salpare nell'adriatico colla nostra vela e di navigare - verso le "arcane felicità"» (EP, p. 380). Fuggire in un altrove ben definito: un mare che promette «arcane felicità». Non lo confessa solo ai suoi cari: la tensione si coglie anche nell'opera poetica. Si considerino questi passaggi del poemetto *I figli del mare*:

Ma nel fondo dell'occhio nero  
pur viveva il lontano dolore  
e parlava la voce del mistero  
per l'ignoto lontano amore.  
E una sera alla sponda sonante  
quando il sole calava nel mare  
e gli uomini cercavano riposo  
al lor ozio laborioso  
Itti e Senia alla sponda del mare  
l'anima solitaria al suono dell'onde  
per le sue corde più profonde  
intendevano vibrare.  
E la vasta voce del mare  
al loro cuore soffocato  
lontane suscitava ignote voci,  
altra patria altra casa un altro altare  
un'altra pace nel lontano mare.  
[...]

«Questo è morte, Senia» - egli [Itti] disse -  
«questa triste nebbia oscura  
dove geme la torbida luce  
dell'angoscia, della paura.

Altra voce dal profondo  
ho sentito risonare  
altra luce e più giocondo  
ho veduto un altro mare.  
Vedo il mar senza confini  
senza sponde faticate  
vedo l'onde illuminate  
che carena non varcò.  
Vedo il sole che non cala  
lento e stanco a sera in mare  
ma la luce sfolgorare  
vedo sopra il vasto mar.  
Senia, il porto non è la terra  
dove a ogni brivido del mare  
corre pavido a riparare  
la stanca vita il pescator.  
Senia, il porto è la furia del mare,  
è la furia del nembo più forte,  
quando libera ride la morte  
a chi libero la sfidò».

[...]

Nel tuo occhio sotto la pena  
arde ancora la fiamma selvaggia,  
abbandona la triste spiaggia  
e nel mare sarai la sirena.  
Se t'affidi senza timore  
ben più forte saprò navigare,  
se non copri la faccia al dolore  
giungeremo al nostro mare.

Senia, il porto è la furia del mare,  
è la furia del nembo più forte,

quando libera ride la morte  
a chi libero la sfidò». (Poesie, pp. 80-84)

Si coglie in questi versi la contrapposizione tra la terra dei mor-enti, avvolti nella nebbia della vita inautentica, e «la furia del mare», luogo di vita autentica, luogo di risveglio, per chi ha il coraggio di liberarsi dalla paura della morte. Ma Senia vuole morire. Itti gli mostra che la morte è quella che vivono tutti i giorni i mortali legati alla terra, nelle loro vite insensate. «No, la morte non è abbandono», continua Itti,

ma è il coraggio della morte  
onde la luce sorgerà.  
Il coraggio di sopportare  
tutto il peso del dolore,  
il coraggio di navigare  
verso il nostro libero mare,  
il coraggio di non sostare  
nella cura dell'avvenire,  
il coraggio di non languire  
per godere le cose care. (Poesie, p. 83)

La vita autentica è sfidare la nebbia, avere il coraggio di sopportare il dolore che questa provoca, per poi partire e navigare tra la furia del mare, non riposando più nel dolce porto delle cose care.

In questo passaggio viene anche annunciata l'altra faccia della morte, non quella dell'abbandono (la morte rettorica, quella che chiede Senia), bensì quella autentica. La morte dettata non dalla paura ma dal coraggio. Si ha dunque un'altra forma di *altrove*, oltre al mare: la morte autentica, la *bella morte*, quella gloriosa dell'eroe greco, cui Michelstaedter accenna nel finale definitivo del *Dialogo della salute*:

[e] la morte, come la vita, di fronte a lui è senz'armi, che non chiede la vita e non teme la morte: ma con le parole della nebbia - vita morte, più e meno, prima e dopo, non puoi parlare di lui che *nel punto della salute consistendo ha vissuto la bella morte*. (DS, p. 174)

Il mare è l'altrove rispetto alla terra rettorica. Nel mare si muore di *bella morte*. Al contrario, sulla terra i mor-enti muoiono ogni giorno, perché timorosi della morte stessa. I persuasi infatti non temono la morte.

Le figure dei grandi «persuasi» che Michelstaedter ricorda non hanno chiesto la vita, né hanno temuto la morte: così Cristo, che diffonde la buona novella e affronta il martirio per riscattare le colpe dell'umanità; così Socrate, il quale afferma che aver paura della morte è credere d'esser saggio senza esserlo e, tra i discepoli sbigottiti lui solo imperturbato, non esita a bere la cicuta; così anche Pergolesi con lo *Stabat Mater* composto sul letto di morte eleva l'ultimo canto d'una giovane vita che non attende nulla dal futuro, realizzando se stesso in un punto. Ma le raffigurazioni forse più genuine della persuasione in atto Michelstaedter le ha trovate scavando dentro di sé, nella fantasia potente dei *Figli del mare*<sup>149</sup>.

Vi è poi ancora altra figura dell'altrove in Michelstaedter: la montagna. Il suo amato San Valentin, in particolare. Racconta la sorella Paula:

[a]veva una passione pel mare, ma amava moltissimo anche la montagna. Non fece alto alpinismo, ma conosceva bene i nostri monti attorno a Gorizia, e non ci andava per sport, in compagnia, ma per bisogno di movimento, per amore alla natura, per ricerca della solitudine. In una delle ultime vacanze d'estate, passò alcuni giorni sulle Alpi Giulie, ci andò da solo, senza sacco di provviste, senza saper nemmeno quando sarebbe ritornato. E poi si fermò alcuni giorni camminando molto, passò tutto un giorno nella nebbia fitta, nutrendosi soltanto di latte che trovava nelle malghe dei pastori. E ritornò più dimagrito, ma con una faccia illuminata come chi ha vissuto intensamente d'una vita interiore. Ma il suo monte preferito era il S. Valentin (quello che dopo la guerra si chiamò Sabotino). Ci andava spessissimo con i suoi due compagni di Gorizia, Mreule e Peternolli e anche solo, trattenendosi su tutta la giornata. Non era un'ascensione quella (il monte è soltanto di 600 m.), lo considerava come un rifugio dalla città. Lassù scrisse parecchie delle sue ultime poesie: Risveglio, Giugno<sup>150</sup>.

Carlo scalava spesso il San Valentin, con i suoi due amici.

«Distaccati» dal suolo delle convenzioni, avvertono la vicinanza con la natura, in una specie di goliardica e laica Trasfigurazione, in cui però si adombra, in nuce, il tentativo di formazione di un falanstero ribelle alle regole imposte dalla comunità al di sotto, per cui si può leggere questa esperienza [...] come «figurazione» embrionale di «un'altra società», in quel luogo di consuetudine di una speciale amicizia, alle cui fondamenta si trovano il desiderio di una vita non conforme alle regole della rassegnazione<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, cit., pp. 45-46.

<sup>150</sup> Paula Michelstaedter, *Appunti per una biografia di Carlo Michelstaedter* in S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, cit., pp. 154-155.

<sup>151</sup> F. Pierangeli, *Il sasso del San Valentin*, in S. Campailla (a cura di), *Un'altra società. Carlo Michelstaedter e la cultura contemporanea*, Marsilio, Venezia, 2012, p. 129.

Si è mostrato come Michelstaedter sia sempre teso in una fuga verso l'altrove. Che sia verso il mare o verso i monti, egli *fugge la dimensione della vita quotidiana perché è espressione della rettorica*. Vuole fuggire dalla terra per il mare, dalla città per la montagna, dalla paura della morte (che rende inautentica la vita) per la morte autentica (la vera vita). Il quotidiano imprigiona nella correlatività, segno della rettorica. La correlatività infatti impone la dipendenza. Chi dipende non è libero, perché il persuaso dipende solo da se stesso. La quotidianità, dunque, impone l'impossibilità della persuasione. L'impossibilità di risvegliarsi alla vita. La vita autentica non si può ottenere *qui e ora*: la persuasione sta altrove, nel mare, tra la furia delle onde. Non sta nella terra, nel porto tranquillizzante delle cose care.

In realtà, forse si tratta solo di cambiare prospettiva. Di vedere lo stesso con occhi diversi. Forse non esiste un altrove. La sola vita che si può vivere è quella che si vive *qui e ora*. Ma questo, se è vero, pone un grande problema. Infatti, se non esiste altro che una dimensione, in termini orientali questo si traduce nel fatto che *samsāra* e *nibbāna* coincidono. Ossia, il luogo della riproduzione infinita del dolore (*samsāra*, rettorica o nebbia) e il luogo della liberazione da tale ruota infinita di rinascite dolorose (*nibbāna*, persuasione o mare) *sono lo stesso*. Si tratta di un problema intrigante, cui si è occupato, tra gli altri, Luigi Vero Tarca. Questi pone il problema nei termini di un'aporia insormontabile: «[o] tutto è dolore, e allora anche il *nirvāna* è dolore; oppure il *nirvāna* non è dolore, e allora non è vero che *tutto* è dolore»<sup>152</sup>. In seguito, argomenta in questo modo:

[l]'insegnamento del Buddha riesce ad essere propriamente universale solo se riguarda davvero il tutto della realtà. In un certo senso, dunque, tutto - davvero tutto - deve essere dolore [*dukkha*]. In altri termini, la verità si confronta con la consapevolezza che tutto è negativo, ovvero che il negativo è l'universale. D'altro canto la liberazione esige che vi sia anche qualcosa d'altro rispetto al dolore: l'estinzione del dolore.

Perché questo sia possibile bisogna che *samsāra* e *nirvāna* riguardino entrambi il tutto; ma affinché questo dire sia diverso da una contraddizione bisogna che essi siano diversi dalla negazione l'uno dall'altro. Eppure devono essere anche qualcosa di essenzialmente diverso l'uno dall'altro. Deve esservi tra di loro una differenza puramente positiva<sup>153</sup>.

«Che cosa fa l'illuminato prima dell'illuminazione? spacca la legna e tira il carretto.

Che cosa fa l'illuminato dopo l'illuminazione? spacca la legna e tira il carretto. »

Come a dire:

---

<sup>152</sup> L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema positivo/negativo*, Ensemble '900, Treviso, 2006, p. 172.

<sup>153</sup> Per capire cosa questo significhi nel lessico tarchiano, si veda L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema positivo/negativo*, Ensemble '900, Treviso, 2006. Questo di seguito è il *tema* attorno al quale si sviluppano le *variazioni*: «[i]l negativo del negativo è negativo quindi il positivo, in quanto differisce dal negativo, differisce anche dal negativo del negativo, ed è perciò puro positivo». L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema positivo/negativo*, cit., p. 9.

«Che cosa fa chi si trova nel *samsāra*? spacca la legna e tira il carretto.

Che cosa fa chi si trova nel *nirvāna*? spacca la legna e tira il carretto. »

I due fanno esattamente la stessa cosa. Eppure si tratta di due cose del tutto diverse; sono anzi il massimo della differenza: la differenza tra il positivo e il negativo<sup>154</sup>.

La stessa cosa dunque, e contemporaneamente *il massimo della differenza*. Ossia la differenza che in Michelstaedter c'è tra persuasione e rettorica. Sì e no. Positivo e negativo. Queste dimensioni per il Goriziano sono assolutamente distanti, non esiste alcuna commistione, né tantomeno un superamento della rettorica verso la persuasione in senso hegeliano. Come potrebbero dunque, per quest'ultimo, essere la stessa cosa?

Mi sembra che qui sia il caso di recuperare, appunto, l'insegnamento buddhista, il quale dice che può esistere la liberazione *qui e ora*, nella quotidianità. Non serve andare lontano, fuggire. Si tratta di cambiare prospettiva, si tratta cioè di vivere *lo stesso* in modo completamente *diverente*. La liberazione non sta in un altrove indefinito: la chiave sta nel vivere pienamente quello che è dato, nel quotidiano, nel presente, l'unica dimensione e l'unico tempo che si possano vivere. Il futuro, il passato, sono solo distrazioni. Come a dire: esiste un tempo diverso da questo preciso istante, e un luogo differente da questo luogo determinato, in cui è possibile essere autentici, persuasi, dei buddha? *L'autenticità, la persuasione, la buddhità, non si possono rimandare né altrove, né in un altro tempo*. L'autenticità è *qui e ora*, o non è affatto, non è mai.

Lo *Shodoka* (traducibile in italiano come «canto dell'immediato *Satori*»), un testo essenziale dello Zen, ha proprio questo significato.

*Sho* significa «provato, evidente, accertato», e a volte *satori*. *Do* indica «la via, il vero spirito, il vero sé, la vita eterna, universale».

Quando non può essere riconosciuto, Dio appare. Dove non può essere visto, egli esiste. L'autentica Via, quella della verità cosmica, si colloca in un tempo irreali e in un luogo invisibile. La maggior parte degli uomini non può né toccarla né vederla ma il suo luogo e il suo tempo sono assai prossimi a noi, sono «qui e ora». La Via è qui e ora. Questo è il senso dello *Shodoka*<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema positivo/negativo*, cit., pp. 172 -173.

<sup>155</sup> Y. Daishi, *Il canto dell'immediato satori*, cit., p. 9.

## 7. Tempo, presente, eternità

«L'eternità era in quel momento»

William Congreve

La riflessione di Michelstaedter ha sempre a che fare con il tempo. Già a partire dal 1905, scrive Paolo Bernardini, «l'*epistolario* mostra [...] una presa di posizione dinanzi al *tempo* che si snoda in una molteplicità di piani»<sup>156</sup>. Dalle prime lettere si rileva, soprattutto, l'attitudine del giovane Goriziano nei confronti del tempo. Egli scrive spessissimo ai familiari, per compensare alla loro lontananza che lo addolora moltissimo. Scrive con una frequenza che la famiglia non riesce a seguire. Infatti conclude un buon numero di lettere con toni simili: «[e] scrivetemi perdio, sono da 3 giorni senza vostre lettere» (EP, p. 87).

Bernardini continua la sua analisi rilevando, oltre al ritmo frenetico delle lettere, che Michelstaedter «ignora quasi del tutto quel benefico rilassamento interiore indispensabile per ogni formazione umanistica: impara più in fretta degli altri, è più sveglio e attento»<sup>157</sup> in tutti i campi, e non solo all'università. Vive in un tempo manifestamente accelerato, diverso da quello degli altri, e «mostra un'ossessione [...] per la misura»<sup>158</sup>. Una maniacale precisione, a detta del critico, che ha risvolti patologici. Bernardini parla infatti di nevrosi. Su questo punto si sospende il giudizio, perché sembra azzardato poter parlare di tale patologia. Invece, si concorda con l'autore quando asserisce che l'ossessione con cui Michelstaedter riporta orari ferroviari, conti delle spese ecc., manifesta l'illusione del giovane «di poter dominare con la minuzia della descrizione non solo il proprio tempo interiore, la propria crescita fulminea, ma lo stesso tempo altrui, che in esso si riflette, rivelandosi come perennemente in ritardo»<sup>159</sup>. Ma di illusione si tratta, appunto. Da una parte perché questa ossessione non conferma che la sua solitudine (in quanto sempre in anticipo sugli altri: vive in un tempo diverso, accelerato), dall'altra perché l'ossessione del controllo nei confronti della realtà non può che consegnare all'angoscia. Tanto più il tempo si misura, tanto più esso sfugge.

Questo è il Carlo diciottenne, ancora immerso in una concezione del tempo totalmente rettorica: «ogni lettera non è altro in fondo che un tentativo di storicizzare la propria esistenza, ogni risposa un riscontro, un ri-conoscimento, al di là del suo stesso contenuto, di questa storicizzazione»<sup>160</sup>. In

<sup>156</sup> P. Bernardini, *Dell'attimo come kairós*, in S. Campailla (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Biblioteca Statale Isontina, Gorizia, 1988, p. 103.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 106.

effetti, se si confrontano le prime lettere, che sempre elemosinano disperatamente un riscontro<sup>161</sup>, con l'ultima splendida lettera alla madre<sup>162</sup>, si potranno ravvisare due posizioni totalmente differenti nei confronti del tempo. Se le prime lettere descrivono infatti il tempo della retorica, quell'ultima lettera delinea il tempo della persuasione. Ma quest'ultimo rimane, come sa chi conosce la biografia del Goriziano, un tempo «teorizzato ma non compiuto»<sup>163</sup>. Nella lettera alla madre, datata 10 settembre 1910, si può leggere:

[o]ra non amerai più in me il futuro incerto da curare e assicurare con la tua pena e la tua preoccupazione, ma il presente vivo per sé stesso, che niente può togliere - nemmeno la morte. Questo presente è quello che io faccio, è quello che io sono nell'opera d'ogni giorno. [...] Tu guardi gli altri giovani che sono al caffè con le loro famiglie e pensi a me con tristezza. No - non pensare a me con tristezza: essi hanno la vuota la vita, e l'avranno sempre vuota - e la riempiono delle preoccupazioni per la carriera data dagli altri, la riempiono di vani piaceri che lasciano loro la bocca amara; stirano la loro noia attraverso tutti gli anni e tutti i giorni della loro vita attraverso i loro lavori oscuri e insensati, i loro piaceri insipidi, le loro relazioni familiari o d'amicizia, o di patria, ottuse e vuote. [...] E non si può dar niente a nessuno, non si può esser niente per nessuno, se non s'ha, se non si è per sé stessi. [...] Io so che non ho da attendermi niente da nessuno; perciò non ho niente da temere dalla vita, niente mi può cambiare, niente mi può fermare. (EP, pp. 449-451, i corsivi sono miei)

Il Michelstaedter di questa lettera è molto critico con il Michelstaedter di qualche anno prima. Tra i «giovani che sono al caffè con le loro famiglie» è contemplato pure il Carlo diciottenne. Infatti nella lettera si mostra critico verso una determinata concezione del tempo: quella retorica, che vede l'uomo preoccuparsi per questioni come la «carriera» o i «vani piaceri», che lo vede immerso nella logica del «tempo e denaro» (EP, p. 109). L'uomo che vive con questa attitudine lascia fuggire l'unico tempo che conta, cioè il presente. Poiché solo il presente consente di vivere *per sé*. Consente di *permanere*. La cifra della permanenza (unita a quella del presente, dell'*attualità*) è anch'essa un tratto caratteristico del persuaso. «La *permanenza* estrema è l'esser-fuori da questa trama di

---

<sup>161</sup> A titolo di esempio, nel Gennaio 1906 scrive: «[a]ddio e state allegri e scrivetemi molto molto, *vi supplico*» (EP, p. 85, il corsivo è mio).

<sup>162</sup> cfr. EP, pp. 448-452.

<sup>163</sup> P. Bernardini, *Dell'attimo come kairós*, cit., p. 104. Si tratta di un «tempo non compiuto» proprio perché Michelstaedter non riuscirà mai a giungere al suo ideale di persuasione. Questi resterà, nonostante gli sforzi, sempre sul piano teorico (e proprio in virtù di questo fatto, vivrà costitutivamente una persuasione incompleta, limitata, ossia vivrà sempre la retorica). «Michelstaedter proietta su altri, viventi o no, o sul sé-stesso futuro, quell'ideale di *Persuasione* che egli nel presente non riesce e non può ancora realizzare: ma così facendo si sottopone ancora una volta, e per l'ultima volta, a quel movimento coatto della *Rettorica* che egli stesso aveva disvelato; e alla fine vi soccombe» (P. Bernardini, *Dell'attimo come kairós*, cit., p. 116).

relazioni e continui rimandi, prima di tutto temporali, di cui è intessuto e da cui è costituito il mondo della Rettorica, il sistema»<sup>164</sup>. Ecco cosa scrive il Goriziano a proposito della permanenza:

[n]o, egli deve *permanere*, non andar dietro a quelli fingendosi fermi perché essi lo attraggano sempre nel futuro; egli deve permanere seppur vuole ch'essi gli siano nel presente, che siano suoi veramente. Egli deve *resister* senza posa alla corrente della sua propria illusione; s'egli cede in un punto e si concede a ciò che a lui si concede, nuovamente si dissolve la sua vita, ed ei vive la propria morte – in ciò che prendendo la sufficienza del suo bisogno, che la paura della morte ha determinato, egli ha affermato la sua propria insufficienza, ha chiesto ad altri appoggio alla sua vita, ha preso la persona della fame per aver fame ancora nel prossimo istante, mentre questo istante doveva esser l'ultimo per lui. (PR, p. 71)

In effetti, un punto su cui il Michelstaedter più maturo - e per maturità si intendono gli ultimi due anni della sua vita, quelli della *Persuasione*, delle relative *Appendici critiche* e del *Dialogo della salute* - torna ricorsivamente è proprio il presente. Perché «chi vuol aver un attimo solo sua la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – deve impossessarsi del presente» (PR, p. 69). Infatti, «dove è la vita se non nel presente? se questo non ha valore niente ha valore» (*Ibidem*).

Un argomento quindi non circoscritto all'epistolario, ma che costituisce una parte centrale della produzione filosofica del Goriziano in senso stretto. Questi insiste sull'importanza del presente vissuto, perché è l'unico momento di cui si fa esperienza, ma contemporaneamente viene disprezzato dai più. Il momento presente non viene mai posto al centro dell'attenzione, perché si sta sempre a congetturare un futuro possibile o a rimuginare il passato:

[m]a la sua volontà di essere è così volta a continuare, in ciò che nell'affermarsi presente essa crea la prossima vicinanza per l'affermarsi d'un'altra determinazione: in ognuna c'è la previsione delle altre. *Essa si nutre del futuro in ogni vuoto presente*, e mentre pei segni in questo manifesti si fa sicura di quello – affermandosi ora fiduciosa provvede *sine cura* all'avvenire. (PR, p. 50, il primo corsivo è mio)

L'uomo rettorico spera sempre che il tempo passi presto, proiettato costantemente in una realtà che non è quella che sta vivendo. Vuole che l'oggi passi per un domani che appare migliore. Ma così la vita non è veramente mai, è la mancanza di se stessa.

---

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 111.

Ma se mancando di se stesso nel presente egli si vuole nel futuro – questo egli non può che per la via delle singole determinazioni organizzate a farlo continuar a voler così anche nel futuro. Egli si gira per la via dei singoli bisogni e sfugge sempre a sé stesso. Egli non può *possedere sé stesso*, aver la ragione di sé, quanto è *necessitato* ad attribuir valore alla propria persona determinata nelle cose, e alle cose delle quali abbisogna per continuare. Ché da queste è via via *distratto nel tempo*. (PR, p. 54)

L'uomo rettorico vive dunque, in ultima analisi, «*distratto nel tempo*», mancando irrimediabilmente di se stesso. Al contrario, il persuaso vive completamente nell'attimo presente, permanendo e in un certo senso immobilizzando l'istante che sta vivendo. Tanto che «ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri» (PR, p. 89). Si tratta, nel caso del persuaso, di una volontà di consistere nel presente che è uno star-qui immobilizzante<sup>165</sup>.

Piero Pieri ha osservato come Michelstaedter proponga un «diverso concetto di durata»<sup>166</sup>. Il Goriziano infatti «nega l'idea convenzionale che l'uomo ha del tempo»<sup>167</sup>, dichiarando inadeguate le categorie di «passato» e «futuro» nei confronti dell'esistenza. L'uomo, per rovesciare le coordinate spazio-temporali che lo determinano, quindi per liberarsi dalla «sufficienza» (che domina la dispersione esistenziale), deve giungere «a bloccare il tempo in un eterno presente»<sup>168</sup>. Ciò avviene della dimensione dell'*attimo*, «emblema pratico dell'eternità»<sup>169</sup>, capace di escludere i sostantivi temporali dell'illusione mondana: passato e futuro. «Figura attiva e luciferina di vita adempiuta radicalmente, l'attimo riunisce presente e intemporalità, persuasione e possesso di sé»<sup>170</sup>. L'esistere, nell'attimo, cessa di essere sequenza temporale di stati transitivi e mutevoli, e l'uomo trova in sé la perfezione<sup>171</sup> eternizzando il presente. Il critico continua la sua analisi ravvisando una convergenza con il Kierkegaard di *La malattia mortale*. Infatti, come per l'attimo di Michelstaedter, il filosofo Danese descrive in quello scritto «una situazione dell'esistere che fa drammaticamente convergere tempo ed eternità»<sup>172</sup>. Ma in Michelstaedter l'attimo non è solo quello eternizzato che riscatta dall'insensato *continuum* temporale: esiste anche l'attimo proprio della retorica. Ossia l'insieme degli attimi dell'individuo in società, ognuno di quegli istanti che vive chi non è uscito dall'ordine della vita rettorica: «questa è la via del disgregamento dell'individualità, di coloro che si preoccupano della vita come se già avesse valore (sufficienza) e vivono ὡς ἑόντος l'assoluto con la previsione limitata all'attimo» (PR, p. 143). Se da una parte l'individuo in società è «limitato

<sup>165</sup> Cfr. G. Brianese, *L'arco e il destino*, cit., p. 32.

<sup>166</sup> P. Pieri, *La scienza del tragico*, cit., p. 139.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> Dal latino *perfectus*: finito, compiuto, che non manca di nulla.

<sup>172</sup> P. Pieri, *La scienza del tragico*, cit., p. 142.

all'attimo» e «cerca il modo di poter continuar con sicurezza ad aver fame in tutto il futuro», dall'altra il persuaso domanda «la soddisfazione *attuale* tutta in un punto» (*Ibidem*). Si tratta della massima differenza del modo di considerare l'attimo: rettoricamente, l'uomo volge la sua attenzione al dato immediato, senza mai ambire a traguardi più alti, imprigionato nel campo minimo dei valori ingannevoli (la società); invece, dal punto di vista della persuasione, l'attimo è l'eroico consistere della soggettività liberata.

Pieri ha acutamente osservato che «se l'attimo è l'unità minima di misura del tempo, il punto è l'unità minima di misura dello spazio»<sup>173</sup>. Infatti queste due dimensioni in Michelstaedter si intrecciano completandosi. Il punto, come l'attimo, può riferirsi alla perfezione della persuasione<sup>174</sup>, ma anche all'inadeguatezza rettorica, in quanto «*la volontà è in ogni punto volontà di cose determinate*. E come in ogni punto il tempo le toglie di *consistere*, le toglie in ogni punto la persuasione, *non v'è possesso di nessuna cosa* - ma solo *mutarsi in riguardo* a una cosa, *entrare in relazione con una cosa*» (PR, p. 44).

Per tornare alla questione essenziale posta in questo capitolo: è veramente possibile, come crede Michelstaedter, consistere nel presente immobilizzando il tempo? Fermare in un punto lo scorrere degli attimi?

Per rispondere alla domanda mi sembra interessante, ancora una volta, vedere cosa ha da dire, a proposito, il Buddhismo e lo Zen in particolare. Nel Buddhismo, infatti, un nodo fondamentale è la presa di coscienza, la presenza a se stessi, che è il punto di partenza (e di arrivo) di ogni «risveglio». Viene posta costantemente e ricorsivamente la propria attenzione sulla consapevolezza del momento presente, sulla cosiddetta *presenza mentale*<sup>175</sup>. Così si può dire, come nel caso di Michelstaedter, che la riflessione sul tempo costituisce una variabile essenziale.

Deshimaru, un maestro contemporaneo della scuola Sōtō ha scritto:

[*q*]ui ed ora nozione-chiave; l'importante è il presente. La maggior parte di noi ha la tendenza a pensare ansiosamente al passato o all'avvenire, invece di essere completamente attenti ai nostri

---

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>174</sup> «Questo che egli sa, che è il sapore della sua vita più vasta, è il *piacere* attuale per lui in ogni presente. La sua maturità *in ogni punto* [il corsivo è mio] è tanto più saporita quanto più acerba è la forza del suo dolore. Solo, nel deserto egli vive una vertiginosa vastità e profondità di vita. Mentre la *φιλοψυχία* accelera il tempo ansiosa sempre del futuro e muta un presente vuoto col prossimo, la stabilità dell'individuo preoccupa infinito tempo nell'attualità e arresta il tempo. Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri, – finché egli *faccia di se stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso ed avrà nella persuasione la pace. – » (PR, pp. 88-89).

<sup>175</sup> Si consideri, per esempio, Thich Nhat Hanh, *Il miracolo della presenza mentale*, Ubaldini Editore, Roma, 1992.

atti, parole e pensieri del momento. Conviene essere sempre presente in ogni gesto: concentrarsi qui e ora, così è la lezione dello Zen<sup>176</sup>.

Gli fa eco, a suo modo, Thich Nhat Hanh, monaco Zen vietnamita contemporaneo: «[s]e volete conoscere la vostra mente c'è un solo modo: osservare e riconoscere tutto ciò che la riguarda. Questo va fatto *in ogni occasione*, nel corso della giornata non meno che durante l'ora di meditazione»<sup>177</sup>. E ancora: «[I]a presenza mentale va praticata ogni giorno, ogni ora. È facile a dirsi, ma difficile a farsi. [...] In teoria, ogni giorno dovrebbe essere il vostro giorno e ogni ora la vostra ora. Ma in realtà ben pochi di noi sono a questo punto»<sup>178</sup>.

Attraverso questo «metodo» (*méthodos*, «ricerca», e la sua origine *hodòs*, «strada, via») il praticante buddhista non lotta, non scaccia, non odia, né si preoccupa o teme i propri pensieri e le sensazioni che giungono in meditazione o durante la giornata – per quanto sgradevoli possano risultare. In altri termini: non fugge il presente, semplicemente *prende atto*, osserva e riconosce. Vive pienamente il presente.

Magid<sup>179</sup> insiste sul fatto che bisogna arrivare ad accettare «che non siamo lì seduti [in meditazione] per scappare da qualcosa, ma che siamo lì proprio per guardare in faccia tutte le cose che vogliamo evitare».<sup>180</sup> Tra le cose che si vogliono evitare c'è primariamente la morte – il pensiero che turba per antonomasia, come sapeva bene Michelstaedter.

Il senso delle cose, il sapore del mondo è solo pel continuare, esser *nati* non è che voler continuare: gli uomini vivono per vivere: per *non morire*. La loro persuasione è *la paura della morte*, esser *nati* non è che *temere la morte*. Così che se si fa loro certa la morte in un certo futuro – *si manifestano già morti nel presente*. Tutto ciò che fanno e che dicono con ferma persuasione, per un certo fine, con evidente ragione – non è che paura della morte – σοφὸν γὰρ εἶναι δοκεῖν μὴ ὄντα - οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ ἢ θάνατον δεδιέναι<sup>181</sup>. Ogni presente della loro vita ha in sé la morte. La loro vita non è che paura della morte. (PR, p. 69)

Ma, di nuovo, «dove è la vita se non nel presente? se questo non ha valore niente ha valore. Chi teme la morte è già morto» (PR, p. 69). Non ha senso temere la morte per il persuaso, poiché

---

<sup>176</sup> Citato in G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 113.

<sup>177</sup> Thich Nhat Hanh, *Il miracolo della presenza mentale*, cit., pp. 37-38. Il corsivo è mio.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>179</sup> È un esponente della scuola zen newyorkese *Ordinary Mind Zen School* fondata dalla maestra Joko Beck (che testimonia tra l'altro una svolta molto interessante nel radicamento del Buddhismo Zen in America).

<sup>180</sup> B. Magid, *Guida Zen per non cercare la felicità*, Ubaldini Editore, Roma, 2008, p. 22.

<sup>181</sup> Platone, *Apologia* – ma all'inverso: θάνατον γὰρ δεδιέναι οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ ἢ σοφὸν εἶναι δοκεῖν μὴ ὄντα (n.d.a.).

«niente in lui chiede più di continuare» (PR, p. 70). «A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie» (PR, p. 70).

Tuttavia, e questo è il punto, nemmeno il presente è eterno. Esso è destinato a passare, a morire. Dunque ritorna la domanda che si era imposta poc'anzi: veramente è possibile consistere nel presente immobilizzando il tempo? L'idea di *permanenza* di Michelstaedter pone problema: il presente può essere vissuto pienamente, ma non può essere *bloccato*.

«Lo zen è consapevole che il presente non può essere considerato in sé, come una realtà autonoma, assoluta, ma che è anch'esso, come qualsiasi altra "cosa" e situazione, *impermanente*: "il presente è un'ombra del passato, il futuro un'ombra del presente"»<sup>182</sup>. Come ogni cosa, il presente decade: non è possibile aggrapparsi a esso. Il presente non è uno «stato» temporale, bensì un'articolazione del divenire, un momento del movimento diveniente. «Ogni momento presente ha senso solo in quanto è un *processo* che diviene, in quanto, cioè, è fenomeno impermanente»<sup>183</sup>. Ogni tentativo di «fermare» l'attimo non può che rivelarsi autocontraddittorio: la stessa azione del «tentare di fermare l'attimo» non può che svolgersi all'interno dell'orizzonte temporale, e si rivela perciò azione necessariamente transitoria, impermanente.

L'attenzione che lo Zen pone al momento presente si configura dunque come attenzione al mutamento, non come tentativo di bloccare l'attimo come nel caso di Michelstaedter. Se da una parte il Buddhismo intende il momento presente essenzialmente come relazione agli altri infiniti attimi, cioè lo intende costitutivamente come relazione perché da solo non può esistere, dall'altra Michelstaedter sembra invece intenderlo come *l'attimo assoluto*, a sé stante, che non manca di nulla e per questo perfetto. La potenza del presente è infatti straordinaria, «divina»: «[a] chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie» (PR, p. 70). D'altra parte, il carattere divino del presente è colto anche dal Buddhismo e dal Buddhismo Zen, ma sotto una prospettiva ben differente. Infatti il presente «*contiene*, in forza della sua relazionalità, l'eternità: "un momento è i centinaia di migliaia di cicli cosmici, e centinaia di migliaia di cicli cosmici sono un momento"»<sup>184</sup>. Se Michelstaedter pretende un momento eternamente immobilizzato, perfetto e divino perché totalmente altro dal tempo rettorico, il Buddhismo sostiene che «"eternità" non equivale a "fissità" perfetta, fuori del tempo, non indica cioè uno stato assoluto sottratto al flusso del divenire, ma significa *divenire eterno*, mutamento senza inizio e senza fine»<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 114.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

## 8. Correlatività, inter-essere, vacuità

«Tutto quello che vive  
non vive solo  
né per se stesso»

William Blake

Nella meditazione seduta (*zazen*) il praticante coltiva la capacità di porre attenzione a ogni attimo e a ogni occasione della vita, e «dovrebbe riuscire a cogliere il fatto che ogni contingenza è costituita da una fitta trama di fili che la legano a infinite altre contingenze»<sup>186</sup>. Questo mi sembra il modo più corretto di cogliere la *relazione*, che non è mera dipendenza rettorica come la intende Michelstaedter, ma è proprio ciò che rende possibile il concatenarsi degli eventi, cioè la vita. La relazione non è *solo* ciò che rende l'uomo bisognoso di tutto e lo destina alla rettorica, semplicemente perché, se la relazione non esistesse, la vita non si darebbe nel modo che si conosce. Si tratta di vedere, ancora una volta, lo stesso da una prospettiva differente.

Si cominci considerando il punto di vista del Goriziano. Entrare in relazione con una cosa significa volere il suo possesso:

1°. Ma la volontà è in ogni punto volontà di cose determinate.

E come in ogni punto il tempo le toglie di consistere, le toglie in ogni punto la persuasione, non v'è possesso d'alcuna cosa – ma solo mutarsi in riguardo a una cosa, *entrare in relazione con una cosa. Ogni cosa ha in quanto è avuta.*

2°. Determinazione è attribuzione di valore: coscienza.

Ogni cosa in ogni punto non possiede ma è volontà di possesso determinato: cioè una determinata attribuzione di valore: una determinata coscienza. *Nel punto che nel presente essa entra in relazione con la data cosa, essa si crede nell'atto del possesso e non è che una determinata potenza: finita potestas denique cuique* (Lucr., I, 70<sup>187</sup>). (PR, p. 44)

Ma si tratta di un possesso che si realizza solo in relazione alla «cerchia finita», ossia solo in relazione alla vita rettorica:

Ma la sua *potenza nelle cose* in ogni punto è *limitata* alla *limitata previsione*. Se dalla relazione con la cosa egli non trae il possesso, bensì la sicurezza della propria vita – *ma anche questa è in*

---

<sup>186</sup> *Ivi*, pp. 115-116.

<sup>187</sup> Qui Michelstaedter ha commesso un errore. In realtà si tratta di Lucr., *De Re. Na.* I, 76.

*breve cerchia finita; e la brevità dell'orizzonte è attuale in ogni punto nella superficialità della relazione. Così mentre il possesso della cosa gli sfugge, gli sfugge la padronanza della propria vita, che non può affermarsi infinitamente, ma solo in rapporto alla cerchia finita; che non può riposare nell'attualità, ma è trascinata dal tempo ad affermarsi nei limiti dati sempre avanti, né può per più girare, prender più delle cose e giunger nel possesso di queste al possesso attuale di sé: alla persuasione. Così adolandolo il dio della φιλοψυχία si prende gioco di lui. (PR, pp. 54 - 55)*

Si tratta dunque di cattiva correlatività, ossia di quella serie di relazioni superficiali che costringono l'uomo alla vita rettorica, illudendolo contemporaneamente di possedere veramente la vita nella persuasione. Si tratta in altri termini del gioco del dio della φιλοψυχία che si prende gioco dell'uomo.

[T]u ami questa cosa per la correlazione di ciò che ti lascia dopo bisognoso della stessa correlazione, la cui vicinanza non è in te prevista che fino a un limite dato, sicché, a te, schiavo della contingenza di questa correlazione, sia tolto tutto quando a questa cosa questa correlazione sia tolta; e tu debba altra cosa cercare e in balia della contingenza di questa metterti? (PR, p. 67)

La correlazione, o cattiva correlatività, rende schiavi del gioco rettorico.

3° Dare è fare l'impossibile: dare è avere. –

Finché l'uomo vive, egli è qui, – e là è il mondo, finché egli vive vuole possederlo, *finché egli vive, in qualche modo s'afferma: dà e chiede, entra nel giro delle relazioni* – ed è sempre lui qui e là il mondo diverso da lui. (PR, p. 82, il corsivo è mio)

Da una parte l'uomo, dall'altra il mondo, nel mezzo il «giro delle relazioni». Ma veramente il mondo è diverso dall'uomo? Veramente la correlazione rende l'uomo bisognoso di tutto e lo forza a vivere rettoricamente? In effetti, l'ideale di persuasione è l'assoluta autosufficienza, poiché «[c]olui che è per sé stesso (μένει) non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui (μένει αὐτόν) nel futuro, ma possiede tutto in sé» (PR, p. 41). Ma qui il punto di vista buddhista sembra dissentire.

Esperire la relazione significa vivere la contingenza, o meglio, l'impermanenza. Ogni cosa, se considerata con gli occhi dell'impermanenza, è destinata a decadere. Nulla è eterno, se non il divenire delle contingenze. Ogni esistenza fenomenica, organica o inorganica, non può definirsi permanente. Allo stesso modo, *niente può esistere se non in relazione alle altre cose.*

Negando l'altro, essendo lo statuto onto-assiologico della persona relazionale, l'uomo nega se stesso, sceglie la separazione e quindi la morte, come la goccia dell'oceano, secondo la bella immagine di Gandhi, viene completamente prosciugata non appena si separa dall'oceano. Se riconosce l'altro come proprio simile, l'uomo sceglie la vita, perché la vita è comunicazione, è relazione. L'essere si manifesta nella sua realtà più profonda come *inter-essere*<sup>188</sup>.

Il monaco Thich Nhat Hanh ha proposto la nozione di inter-essere, a significare che un essere, chiuso in se stesso, ossia perfetto, non bisognoso di nulla, semplicemente non può esistere. Questo passo, dal sapore poetico, nella sua semplicità è estremamente chiaro:

[u]n poeta, guardando questa pagina, si accorge subito che dentro c'è una nuvola. Senza la nuvola, non c'è pioggia; senza pioggia, gli alberi non crescono; e senza alberi, non possiamo fare la carta. La nuvola è indispensabile all'esistenza della carta. Se c'è questo foglio di carta, è perché c'è anche la nuvola. Possiamo allora dire che la nuvola e il foglio *inter-sono*<sup>189</sup>.

Da questa prospettiva si può cogliere che la relazione non è mera dipendenza. *L'interrelazione è precisamente la configurazione dell'essere stesso, il quale più propriamente dovrebbe essere detto inter-essere.*

Guardando più in profondità in questa pagina, vedremo anche brillare la luce del sole. Senza luce del sole le foreste non crescono. Niente cresce in assenza della luce solare, nemmeno noi. [...] Nel foglio di carta è presente ogni cosa: il tempo, lo spazio, la terra, la pioggia, i minerali del terreno, la luce del sole, la nuvola, il fiume, il calore. Ogni cosa co-esiste in questo foglio. «Essere» è in realtà inter-essere: per questo dovrebbe trovarsi nei dizionari. Non potete *essere* solo in virtù di voi stessi, dovete inter-essere con ogni altra cosa. Questa pagina è, perché tutte le altre sono<sup>190</sup>.

Può aiutare a comprendere anche l'immagine presente nell'*Avatamsaka Sūtra*, che descrive una rete di gioielli in cui ciascuno di essi è se stesso per la propria luminosità, ma tale luminosità dipende in realtà da quella di tutti gli altri gioielli<sup>191</sup>.

In contrapposizione, l'ideale del persuaso michelstaedteriano si configura come l'essere che, slegato dalle necessità e di tutte le relazioni implicite nella vita, «deve crear tutto da sé»:

---

<sup>188</sup> F. Bellino, *La bioetica e il senso della morte*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre. Volume I*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 525.

<sup>189</sup> Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini Editore, Roma, 1989, p. 14.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> Cfr. G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., pp. 110-111.

[i] bisogni, le necessità della vita, non sono per lui necessità, poiché non è necessario che sia continuata la vita che, bisognosa di tutto, si rivela non esser *vita*. [...] egli non può muoversi a differenza delle cose che *sono* perché egli ne *abbia bisogno*: non c'è pane per lui, non c'è acqua, non c'è letto, non c'è famiglia, non c'è patria, non c'è dio - *egli è solo nel deserto*, e deve crear tutto da sé: dio e patria e famiglia e l'acqua e il pane. (PR, p. 70)

Dunque, da una parte, l'essere concepito da Michelstaedter: perfetto, compiuto in sé, «*solo nel deserto*», non bisognoso di nulla, permanente; dall'altra, l'inter-essere della tradizione buddhista, interrelato e impermanente.

Dal punto di vista etico il persuaso ha una responsabilità enorme sulla sua vita, perché dipende solo da se stesso:

[m]a *ognuno è il primo e l'ultimo*, e non trova niente che sia fatto prima di lui, né gli giova confidar che sarà fatto dopo di lui, egli deve prender su di sé la responsabilità della sua vita, come l'abbia a vivere per giungere alla vita, che su altri non può ricadere; deve avere egli stesso in sé la sicurezza della sua vita, che altri non gli può dare; deve creare sé e il mondo, che prima di lui non esiste: deve essere padrone e non schiavo nella sua casa. (PR, p. 73)

D'altra parte, anche capire che non si può fare a meno di nessun altro fenomeno e di nessun'altra persona, perché parte dell'inter-essere, ha profonde implicazioni etiche. Per esempio, «significa che i dolori e le gioie altrui poss[ono] essere vissuti come propri, ma *senza sforzo*, ossia senza dover obbedire qualche comandamento religioso fondato o a qualche imperativo categorico razionalmente fondato»<sup>192</sup>. Le implicazioni, se si comprende anche l'impermanenza, sono ancora più vaste.

Gli effetti dello *zen* non sono solo teorici o limitati all'interiorità della coscienza, ma sono immediatamente visibili: esperire l'impermanenza significa, per esempio, non rimanere attaccati a nessun «bene» e a nessuna opinione, anche se si presenta sotto forma di Verità Suprema, o in quella forma scettica che afferma non esserci alcuna verità. Così, esperire l'interrelazione significa, per esempio, vivere in modo che i consumi di ciascuno non limitino quelli degli altri<sup>193</sup>.

Così, se Michelstaedter da una parte propone l'uomo assolutamente autosufficiente, che deve crearsi da sé la vita per non dipendere da alcuno e da alcuna cosa, il Buddismo Zen mostra invece

---

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

come questo tipo di autosufficienza sia, semplicemente, non concepibile. L'essere non può darsi assoluto, scisso dalle contingenze: esso si configura necessariamente come interrelazione. E d'altra parte comprendere questo punto non porta automaticamente a un pessimismo radicale, per cui ci si rende conto che non si può vivere se non dipendendo dall'altro da sé. Tutt'altro: scrutando a fondo nell'interrelazione, scoprendo l'inter-essere, si arriva a capire che una vita felice non può darsi se non curandosi dell'altro da sé. Ma a ben vedere, ciò che si dice «altro da sé» non è propriamente «altro», è tale solo agli occhi di chi non vede la realtà illuminata dalla verità dell'inter-essere. Una ricerca di felicità e di vita autentica che si limiti alla cura del proprio sé in termini egoistici, non può che rivelarsi infruttuosa e volta allo scacco. Si tratta di una via fallimentare proprio perché considera il proprio essere come un essere-per-sé, scisso dalle relazioni con il resto del mondo, e non come un inter-essere, ossia una realtà fenomenica che non può consistere se non relazionandosi con quello che viene considerato diverso-da-sé. Fare del «bene» al diverso-da-sé è immediatamente fare del bene al «proprio» sé, perché uno non può darsi senza l'altro: «io» sono anche l'«altro», e viceversa.

In un certo senso, si può dire che Michelstaedter abbia colto la superficie della questione, quando identifica la correlatività al mondo rettorico. Sostiene che la correlatività destina a una vita inautentica, e pone come ideale la perfezione dell'autosufficienza: la persuasione. Ma l'autosufficienza, il sussistere per sé, non sono che mere illusioni. Banalmente, anche dal punto di vista organico, perché ogni cosa è composta da molecole, che a loro volta sono composte da atomi: ogni fenomeno è una transitoria configurazione di queste particelle. Ogni fenomeno, in altri termini, non si dà se non come relazione alla (e parte della) totalità: «ciascuna cosa, per essere se stessa, è contemporaneamente altro da sé, dove ciascun fenomeno, pur differenziandosi da tutti gli altri, partecipa della loro stessa natura»<sup>194</sup>. Il fatto che ogni cosa partecipa della medesima natura non significa che la realtà sia un caos indifferenziato. «Anzi, la consapevolezza che ciascuna cosa è connessa a tutte le altre non implica ritenere che essa si identifichi immediatamente con le altre, ma che ciascuna cosa, nella sua particolarità, nei suoi caratteri specifici, è costituita da tutte le altre»<sup>195</sup>.

Nello stesso tempo, la configurazione dell'inter-essere si dà in modo transeunte, impermanente. Perché qualsiasi altra realtà, sia essa un oggetto materiale, ma anche un evento, un concetto, o l'illuminazione (*Satori*) stessa, è transitoria, è destinata a perire. Ma cosa, precisamente, perisce? Si è detto infatti che il buddhismo Zen, in ultima istanza, considera tutta la realtà come *vuota*. Infatti il *Sūtra del cuore* esplicita che ogni fenomeno ha la caratteristica della vacuità.

---

<sup>194</sup> *Ivi*, pp. 120-121.

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 121.

Avalokita<sup>196</sup> in profondità nei cinque skandha<sup>197</sup> della forma, delle sensazioni, percezioni, formazioni mentali e della coscienza, e vide che nessuno di essi ha un'esistenza separata, che tutti sono solo se inter-sono con gli altri. Per questo ci dice che forma è vuoto. *La forma è vuota di un sé separato, perciò è piena dell'intero universo.* Lo stesso vale per le sensazioni, le percezioni, le formazioni mentali e la coscienza<sup>198</sup>.

## 9. Persuasione e *Satori*

«Non esiste né errore né felicità,  
né perdita né guadagno.  
Nella pace di questa perfezione assoluta,  
non dobbiamo cercare nulla»

Yoka Daishi

Lo Zen propone una sorta di vuoto ontologico. Tutti i fenomeni sono *anatta*, vuoti. Ma ciò significa che la frase «tutte le cose periscono» è in realtà un semplificazione inesatta: nulla può propriamente perire, poiché nulla è mai stato, nulla è. Ma ha senso un'affermazione del genere? Ha senso all'interno dell'esperienza del *Satori*, l'illuminazione che permette la comprensione «intuitiva» della realtà. In quell'attimo improvviso e temporaneo, il praticante riesce a cogliere la vera natura della realtà, sperimentando in prima persona la vacuità del tutto, tanto del cosmo quanto del sé. Come si è già mostrato, lo Zen propriamente va praticato, e ogni tentativo di spiegazione - come questo - si risolve in un intellettualismo forzato.

Il *Satori* dello Zen si differenzia dal *nibbāna* del Buddhismo tradizionale. Se infatti il Buddhismo classico predica il Sentiero di Mezzo sperimentato dal Buddha, che offre un minuzioso bagaglio di regole pratiche che portano all'estinzione della sofferenza grazie al distacco dal mondo; da parte sua il Buddhismo Zen non ha nulla da «prescrivere»: piuttosto propone una partecipazione attiva e consapevole al mondo, che segue in modo spontaneo nell'individuo che ha colto l'impermanenza e la vacuità del tutto.

Il *Sūtra del cuore*, che racchiude il senso dello Zen, dopo aver descritto la natura insostanziale del tutto, si risolve nel precetto paradossale che «non c'è nulla da acquisire». D'altra parte, se tutto è

---

<sup>196</sup> Abbreviazione di Avalokisteshvara, il Bodhisattva (il risvegliato) del *Sūtra del cuore*.

<sup>197</sup> Ovvero i cinque aggregati. Cfr. nota 101.

<sup>198</sup> Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, cit., p. 18. Il corsivo è mio.

vuoto, come si potrebbe possedere un concetto, il quale ha anch'esso la natura della vacuità? In effetti, vuota è pure la via della persuasione di cui parla Michelstaedter:

Niente da aspettare  
niente da temere  
niente chiedere - e tutto dare  
non andare  
ma permanere. -  
Non c'è premio - non c'è posa.  
La vita è tutta una dura cosa.

L'intendi? La via non è più *via*, poiché le vie e i modi sono l'eterno fluire e urtarsi delle cose che sono e non sono. (DS, p.174)

*La via non è più via.* Nella via della persuasione nessun insegnamento ha più valore, eccetto quello che dice «niente chiedere». Infatti «non c'è appoggio, [...] non c'è via - non c'è niente da aspettare, niente da temere, né dagli uomini né dalle cose. *Questa è la via.* -» (DS, p. 171). Tutte le altre vie appartengono all'«eterno fluire delle cose che sono e non sono», ossia appartengono alla realtà della retorica. A questa dimensione inautentica mi sembra appartenga pure il Buddismo tradizionale, poiché si è mostrato come quest'ultimo si risolva, nella quarta Nobile Verità, in una serie di istruzioni per estirpare il dolore. Ma «ognuno è il primo e l'ultimo» (PR, p. 73), e non c'è modo di salvarsi grazie a un sapere preconfezionato, pronto a essere fruito da chiunque. Il Buddha ha trovato la *sua* via, ma gli uomini «mangiarono e bevettero e prolificarono» (PR, p. 179) in suo nome, travisando il suo messaggio originario e autentico. Il persuaso Buddha ha preso in mano la propria vita e ha tracciato da sé la via. Lo stesso ha fatto un altro grande persuaso: Cristo. I persuasi non fanno dipendere la propria vita da nessun insegnamento e nessuna persona, ma vengono personalmente «a ferri corti con la vita». Infatti *si duo faciunt, non est idem*. Non basta ricalcare le orme dei profeti della verità per vivere autenticamente. Bisogna faticosamente trovare il proprio sentiero: «la vita è tutta una dura cosa» (DS, p. 174).

Quest'ultimo punto è fondamentale nel Buddismo Zen, che rifiuta perentoriamente l'autorità dei testi sacri e della tradizione. Nello Zen non esistono quattro Nobili Verità da seguire. L'illuminazione si può ottenere in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, al di là delle scritture e delle parole. Bisogna «aprirsi da sé la via», proprio come nel caso del persuaso michelstaedteriano. La via si apre sedendo in meditazione (*zazen*), che è un modo per fare i conti con se stessi. Ma in questo tipo di meditazione non esistono obiettivi da raggiungere o oggetti da contemplare, come nel

caso di molte altre pratiche meditative. *Shikantaza* significa «soltanto sedersi», concentrarsi sulla pratica dello *zazen*. Non ci sono, quindi, nemmeno istruzioni per raggiungere il *Satori*, il risveglio, l'autentica comprensione. Come non esistono indicazioni nell'impervia via della persuasione.

A un livello superficiale l'illuminazione dello Zen (*Satori*) da un lato, e la persuasione dall'altro, presentano alcune affinità. Per esempio, Michelstaedter parla di una sorta di unione con il mondo:

[m]a tu non vivi-morrai di ciò e per ciò - ma ti creerai da te, e in te *la vita*; rinato da te stesso non ti muoverai a differenza delle cose cognate; ma *in uno sarai tu stesso e la vita: e farai di te stesso fiamma*.

Poiché tu sei il primo e l'ultimo. (MGD, pp. 92-93, il corsivo è mio)

Nello Zen avviene qualcosa di simile, perché una volta che si è compreso che il sé e l'universo hanno la stessa natura, ossia la natura della vacuità, si comprende anche che la loro differenziazione è del tutto arbitraria. Per questo lo Zen parla di «ritorno alla propria vera natura». Propriamente, dunque, il michelstaedteriano *voler fare* uno di sé e la vita è un'imprecisione, poiché l'«uno» è intrinseca struttura della realtà: il sé e la vita sono lo stesso, poiché sono entrambi vuoti. Volendo essere precisi, infatti, non si può *volere* qualcosa che è *già dato* ontologicamente. Si tratterebbe, piuttosto, di «vedere» e di accettare un dato di fatto.

Un altro punto affine è il darsi totale dell'individuo verso la vita. Il praticante Zen è assolutamente attento a ciò che accade: deve essere consapevole sia del mondo circostante, sia di ciò che accade all'interno di sé. Una cifra fondamentale del Buddismo Zen è infatti l'ascolto senza pregiudizi di sé e del mondo. Questo modo di affacciarsi alla vita permette di essere in ogni momento perfettamente consapevoli di ciò che accade, senza lasciarsi distrarre dalle incombenze fortuite della vita, senza lasciare che la mente divaghi nel futuro e nel passato. Quella cui accenno è la *presenza mentale*, già presa in considerazione. Come si è visto, non si pratica Zen solo in meditazione, ma in ogni momento: si vive Zen per vivere pienamente.

Anche camminare è zen,  
anche sedersi è zen.  
Che si parli o che si rimanga in silenzio,  
che ci si muova o che si stia immobili,  
il corpo rimane sempre in pace.  
Persino se ci si trova davanti a una spada,  
la mente rimane tranquilla.  
Persino se ci si trova davanti al veleno,

la mente rimane imperturbabile<sup>199</sup>.

Da parte sua, Michelstaedter dice che «[l]a vita si misura dall'intensità e non dalla durata - l'intensità è in ogni presente» (MGD, p. 127). Infatti, «[m]entre la φιλοψυχία accelera il tempo ansiosa sempre del futuro, e paurosa del presente vuoto - la stabilità dell'individuo conferisce valore che preoccupa infinito tempo all'attualità e arresta il tempo nella pienezza della vita» (*ibidem*). Si è già riflettuto sul senso della temporalità immobilizzante nel pensiero del Goriziano, quello che conta ora è rilevare che un attimo della vita del persuaso «è un secolo della vita degli altri» (PR, p. 89). Se chi vive Zen vive la vita pienamente, la vita del persuaso «tutta ardendo della propria fiamma, dà tutta sé stessa in un punto» (MGD, p. 214). Da parte sua «Dogen ha scritto: "se praticate *zazen* un solo giorno, completamente e profondante, qui e ora, è come se praticaste *zazen* da cent'anni o aiutaste gli altri da cent'anni"»<sup>200</sup>.

Tuttavia - e questa è la differenza fondamentale tra *Satori* e persuasione - se nello Zen ci si può *rendere conto* della vacuità del tutto nella meditazione seduta (ma anche, si è visto, nella quotidianità), secondo Michelstaedter la nullificazione va, in qualche modo, perseguita. Come si è già detto, alcuni critici come Brianese hanno rilevato che la persuasione può essere descritta come l'eliminazione di sé: «[p]ace avrai se non la chiederai perdurare - che allora non la chiederai ma *ti annullerai nella pace*. E non sarà la tua pace ma sarà "Pace" perché la tua persona non ci sarà più a esser turbata»<sup>201</sup>. D'altra parte vi sono anche critici, come Dalla Valle e Campailla, che sostengono che la persuasione non possa venire assimilata alla morte. Tuttavia il passo appena citato, come altri del Goriziano, non possono che avvalorare la tesi opposta: «[l]'uomo non *chiede la morte* - ma *muore* - e in ciò egli vive, poiché non chiede di essere ma è» (DS, p. 171). Ma ormai dovrebbe essere chiaro: questa invocazione della morte autentica da parte di Michelstaedter si basta essenzialmente su un travisamento di ciò che è la realtà. Se infatti la natura del cosmo e del sé, come spiega il Buddhismo, non sono altro che vacuità, che senso ha l'idea di voler annullare la soggettività, la quale è anch'essa «vuota»? Non c'è proprio nulla da annientare, piuttosto si tratta di accettare e comprendere la propria condizione. Se esiste un risveglio (diverso dalla persuasione-morte) esso non è perseguibile con un atto di volontà, perché non si può che volere qualcosa di ben determinato. Ma, di nuovo, se tutto è vacuo nulla si può veramente possedere. Allo stesso modo, non esistono tecniche per giungere al risveglio, come sanno bene i seguaci dello Zen e come pure

---

<sup>199</sup> Y. Daishi, *Il canto dell'immediato satori*, cit., p. 77.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>201</sup> C. Michelstaedter, *Opere*, cit., p. 784.

sapeva, per altro verso, Michelstaedter. Se esiste un'illuminazione, essa avrà la forma del *Satori*, sarà un inconsapevole, temporaneo e spontaneo attimo di chiarezza nei confronti della realtà.

## 10. Bibliografia

**Basho**, *Poesie*, trad. it. e note di G. Rigacci, Sansoni, Firenze, 1992.

F. **Bellino**, *La bioetica e il senso della morte*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre. Volume I*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

P. **Bernardini**, *Dell'attimo come kairós*, in S. Campailla (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Biblioteca Statale Isontina, Gorizia, 1988.

G. **Brianese**, *L'arco e il destino. Interpretazione di Carlo Michelstaedter*, Francisci Editore, Padova, 1985.

G. **Brianese**, *La consistenza del relativo. Michelstaedter e Aristotele*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012.

S. **Campailla**, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Pàtron, Bologna, 1973.

S. **Campailla**, *La persuasione e la menzogna*, in S. Campailla (a cura di), *Un'altra società. Carlo Michelstaedter e la cultura contemporanea*, Marsilio, Venezia, 2012.

S. **Campailla**, *Prolusione. Cent'anni di solitudine*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012.

M. **Cerruti**, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967.

Y. **Daishi**, *Il canto dell'immediato satori*, introduzione e commento del maestro T. Deshimaru, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1994.

M. **Dalla Valle**, *Elogio del vuoto. Carlo Michelstaedter sulle tracce del pensiero orientale in Humanitas*, LXVI, 5, settembre - ottobre 2011.

M. **Dalla Valle**, *Anime nude. Michelstaedter e Buddha*, in S. Campailla (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Marsilio, Venezia, 2012.

G. J. **Forzani**, *Eihei Doghen. Il profeta dello zen*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1997.

G. J. **Forzani**, *I fiori del vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

L. **Furlan**, *Carlo Michelstaedter. L'essere straniero di un intellettuale moderno*, Trieste, LINT, 1999.

R. **Gnoli** (a cura di), *La Rivelazione del Buddha - Volume primo - I testi antichi*, traduzioni di C. Cicuzza e F. Sferra, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2001.

B. **Magid**, *Guida Zen per non cercare la felicità*, Ubaldini Editore, Roma, 2008.

C. **Michelstaedter**, *Opere*, a cura di G. Chiavacchi, Sansoni, Firenze, 1958.

- C. **Michelstaedter**, *La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1982.
- C. **Michelstaedter**, *Epistolario*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1983.
- C. **Michelstaedter**, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1995.
- C. **Michelstaedter**, *Poesie*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1999.
- C. **Michelstaedter**, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, edizione critica a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano, 2009.
- C. **Michelstaedter**, *La melodia del giovane divino, pensieri - racconti - critiche*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 2010.
- G. **Pasqualotto**, *Dieci lezioni sul buddhismo*, edizione digitale ebook, Marsilio, Venezia, 2010.
- F. **Pierangeli**, *Il sasso del San Valentin*, in S. Campailla (a cura di), *Un'altra società. Carlo Michelstaedter e la cultura contemporanea*, Marsilio, Venezia, 2012.
- P. **Pieri**, *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Cappelli, Bologna, 1989.
- J. **Ranke**, *Das Denken C. M. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV, 1961; trad. it. di D. Faucci, *Il pensiero di C. M. Un contributo allo studio dell'esistenzialismo italiano*, in *Giorn. critico della filosofia italiana*, XLI, 1962.
- R. **Rolland**, *Vita di Tolstoj*, Rizzoli, Milano, 1951.
- L. **Sanò**, *Leggere La persuasione e la retorica di Michelstaedter*, Ibis edizioni, Pavia, 2011.
- D. T. **Suzuki**, *Introduzione al Buddhismo Zen*, Ubaldini editore, Roma, 1970.
- D. T. **Suzuki**, *Vivere zen*, Edizioni mediterranee, Roma, 1996.
- L. V. **Tarca**, *Quattro variazioni sul tema positivo/negativo*, Ensemble '900, Treviso, 2006.
- Thich Nhat Hanh**, *Essere pace*, Ubaldini Editore, Roma, 1989.
- Thich Nhat Hanh**, *Il miracolo della presenza mentale*, Ubaldini Editore, Roma, 1992.
- A. **Tollini**, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino, 2012.
- A. W. **Watts**, *La via dello zen*, Giacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2006.