

MARCO MARINO

“La liberazione originale è una pratica meravigliosa”¹

*“L’incapacità a comprendere è una comprensione”
(al-‘ājz ‘an al-idrāk idrākun, Abū Bakr al-Siddiq)*

*“Tra le parole della Profezia primordiale che le genti hanno appreso [v’è la sentenza]: Se non provi vergogna, fa ciò che vuoi.”
(hadīth, Bukhārī, Anbiyā 54)*

a Nassim e Hafsa

La Conoscenza di Dio e l'Oceano della Mente

Afferma Huang-Po: «tutti i *Buddha* e gli esseri senzienti non sono altro che la Mente Unica all'infuori della quale nulla esiste, Mente che è senza principio, non generata, indistruttibile. Essa non è verde né gialla, non ha forma o apparenza. Non appartiene alla categoria delle cose che esistono o che non esistono, né può essere immaginata come giovane o vecchia. Non è nemmeno lunga o corta, grande o piccola, poiché essa trascende ogni limite, misura, nome, traccia o comparazione. Questa Mente è come l'infinito Vuoto, che non può essere raffigurato né soppesato. Quest'unica

¹ “*Honsho Myoshu*” (giap.), istruzione *zen*.

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Mente, sola, è il Buddha, e non vi è alcuna differenza tra il Buddha e gli esseri senzienti; tuttavia questi ultimi, essendo attaccati alla realtà formale, cercano la natura di Buddha al di fuori di loro» (*Huang-Po*, 29) e permanendo in quest'assurda ricerca finiscono inevitabilmente con l'alimentare il proprio *karma* (azione vincolata all'ottenimento di uno scopo individuale) e il proprio attaccamento alla Corrente delle forme (sans. *samsāra*).

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Nella dottrina vedica, tuttavia, prima di essere raffigurato come un fiume straripante di anime errabonde, ciascuna alla ricerca del “proprio” scopo, il *samsāra* è contemplato come una continua successione di *Brahmā* passati e futuri, le cui “vite” (somma ontologica dei “giorni” della manifestazione alternati alle “notti” della non-manifestazione) coincidono con lo schiudersi e il concludersi degli eoni nel fluire incessante dell'eterna teofania. In questa infinita effusione di vite all'interno della Mente (Pleroma indifferenziato, Vita universale, pura Esistenza senza limiti), le “forme” vengono alla luce come esseri distinti, ciascuno conforme alla propria predisposizione essenziale (ar. *isti 'dād*, ciò che egli è presso il Principio in quanto pura possibilità) e perciò caratterizzato da qualità, tendenze e volontà che solo lui, tra tutti, può manifestare nel Cosmo (in modo al contempo successivo e simultaneo attraverso la serie indefinita degli stati dell'essere).

Strumenti della Conoscenza stessa di Dio (“Ero un Tesoro Nascosto, volli essere conosciuto, così originai le creature affinché potessero conoscerMi”, *hadīth qudsī – Ibn 'Arabī I*, vol. II, 399, *Suyūtī*, 227), in tale ottica gli esseri non sono altro che il supporto della manifestazione dei Suoi Nomi (ar. *mazāhir asmā' iHi*) e dei Suoi atti (*af'āliHi*), identici a Lui (per esistenza, non essendovi in quest'ultima altri che il Sé supremo, ar. *lā mawjūd illā 'Llāh*) e allo stesso tempo diversi da Lui (per essenza, non avendo in sé esseri e Nomi alcun principio di ragione sufficiente né, di conseguenza, alcuna realtà attuale). Questo è possibile perché nell'istante eterno il Principio non-duale somma alla propria Beatitudine essenziale

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

(sans. *nitya-upalabdhi*, o perfetta conoscenza della propria infinità in totale assenza di oggettivazioni) la Conoscenza di Se stesso come Possibilità totale (comprensiva perciò tutte le possibili espressioni della Sua inesauribile Onnipotenza), di modo che da qualunque punto di vista la si consideri, la molteplicità dei Nomi e delle forme manifestate non può che testimoniare l'Unicità (*wāhidīya*) del loro Principio comune.

Se per Platone, infatti, la Vita universale non è altro che un'unica «essenza che fluisce incessantemente» (*Leggi*, 966 E), per Eckhart l'Anima è «un fiume alimentato dalle acque che traboccano dall'inestinguibile sorgente divina», una sorgente «la cui origine è essa stessa. Essa alimenta tutti i fiumi, mai si esaurisce per quel che ad essi dona, rimanendo integralmente quella che è... la sorgente della vita, la sorgente dell'intelletto, l'origine degli esseri, la causa del bene, la radice dell'Anima» (*Plotino*, III, *Coom. II*, 16-17).

Secondo i maestri dell'esoterismo islamico (ar. *tasawwuf*), quest'Anima universale è identica alla Verità muhammadiana (*haqīqa muhammadīya*), prima realtà creata, Specchio dell'eterno ri-conoscerSi del Principio nonché luogo d'elezione della ierogamia tra la Luce dell'Esistenza e le tenebre della non-esistenza, matrimonio celeste da cui originano le essenze delle possibilità d'essere (*a'yān al-mawjūdāt*) e l'integralità dei Mondi manifestati (*Marino I*, 238). Tuttavia – dal momento che la molteplicità di questi ultimi non può infirmare in alcun modo l'eterna Unità e Solitudine del Principio, e che gli “effetti” che essi

apportano al cosmo non gli appartengono che a titolo di meri “sostituti” (in quanto modificazioni contingenti e transitorie del Sé, *Guénon I*, 28) – la tradizione attribuisce giocoforza tanto ai Mondi quanto alle creature una natura puramente “immaginale” (*khayālī*, “come se fosse”), spesso simboleggiata dall'illusoria distinzione tra l'Oceano e le onde che lo compongono.

In tale prospettiva l'Oceano è allora *Ātmā*, lo Spirito universale, principio di identità tra l'essere individuale (sans. *jīva*) e l'Essere supremo. Egli è *Brahma*, al contempo qualificato (*saguna*) e non-qualificato (*nirguna*), molteplice e unico, conoscibile e inconoscibile. Eternamente *Sat-Chit-Ānanda* (Essere-Coscienza-Beatitudine), Egli è «il mare quale sorgente di tutte le esistenze, ed è nello stesso tempo il simbolo del loro fine ultimo o entelechia» (*Coom. II*, 17). Se lo consideri qualificato, Egli è identico a quell'Intelletto universale (sans. *mahāt*, ar. *al-'aql al-kullī*) in cui i possibili diventano onde che fluiscono manifestando Nomi, attributi e conoscenze in ogni istante diversi e multiformi. Se lo concepisci invece come non-qualificato, di questo Oceano Egli è il fondo, privo di onde, di moti, di turbamenti, indivisibile in gocce e per tanto inconoscibile a qualsivoglia creatura.

Che cos'è dunque la vita? Nell'*Angutara Nikāya* è detto che essa «è come una goccia di rugiada, una bolla d'acqua... o come un rapido torrente che trascina a valle ogni cosa incessantemente ... o come il segno lasciato da un bastone quando lo si immerge nell'acqua». In tale prospettiva, l'individualità non può rappresentare un'entità «bensì un “processo” che *diventa* senza

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

pausa, una cosa dopo l'altra, senza mai arrestarsi per *essere* uno dei suoi transeunti aspetti. È come il fiume di Eraclito, nel quale non ci si può mai immergere per una seconda volta [...] Ma a questo perpetuo flusso del *samsāra* si contrappone il concetto del silente Mare da cui hanno origine le acque di tutti i fiumi e in cui esse dovranno infine ritornare» (*Coom. II*, 18).

Ci troviamo perciò dinnanzi a due aspetti di un'unica e medesima Verità, nessuno dei quali superiore all'altro per levatura, grado o importanza, a meno che un essere non si consideri davvero come “altro che Lui” (ar. *mā siwā Allāh*), divenendo così causa della propria separazione e del suo esilio nella Corrente delle forme.

Istante e trasmigrazione

Quando in seno alla Realtà non-duale sorge l'illusione del *jīva*, «questi genera naturalmente altri *jīva* illusori nel Puro Etere della Coscienza. Se un cane entra in una camera dalle pareti formate di specchi, vedendo la sua immagine ripetuta innumerevoli volte per il gioco dei riflessi, comincia ad abbaiare ed a scagliarsi contro tutte queste immagini. Analogamente è per il Sé dalla pura e non-duale Coscienza» (*Karapatra Swami*, I, 34).

È infatti noto che quando *sat* (il vero Sé) si manifesta attraverso il velo di *asat* (il non-sé), in virtù della legge di analogia inversa l'estrema libertà e l'auto-sussistenza della Vita principale non

possono che riflettersi nell'estrema costrizione e dipendenza della vita contingente; tuttavia, dal momento che ogni essere è chiamato a conoscere Dio prendendo coscienza di ciò che egli è da tutta l'eternità (quello stesso Sé che egli coglie attraverso il velo di questa sua dipendenza ontologica), colui che *in pratica* assumerà tale dipendenza come un mezzo per elevarsi si eleverà (ricongiungendosi così alla sua *haqīqa*, al suo principio trascendente), colui che invece vi vedrà unicamente una limitazione ne sarà limitato.

In alcune vie spirituali si dice che colui che realizza la pienezza del Sé ha raggiunto la “Liberazione” o *Nirvāna* («*Moksha* per il Brāhmano, *Tao* per il Saggio cinese, *Fanā'* per il Sūfī, *Vita Eterna* per i seguaci di Gesù [...] *Nibbāna* per il buddista») (*Coom. I*, 116), questo perché egli ha estinto «le fiamme della passione, del risentimento, dell'illusione e del desiderio di vita separativa» (*ibidem*), traguardo che contempla *ipso facto* la «cessazione del divenire» (*Samyutta Nikāya*, II, 115). Per Gautama Buddha però non solo l'uomo bensì «l'intero mondo è in fiamme [...]; esso è infiammato dal fuoco della nascita, della morte, della pena, della deplorazione, del dispiacere, dell'afflizione, della disperazione» (*Coom. I*, 118), vale a dire di tutti quegli elementi fenomenici che uniti ai sensi e alla coscienza individuale danno origine a *dukkha*, “il dolore, il male”, sintomo e malattia di un ego «che scaturisce dal flusso del piacere dei sensi appena sia rimosso l'oggetto del desiderio sensuale» (*Visuddhi Magga*, XVII). Dalla gioia infatti deriva il dispiacere, «dalla gioia viene il timore», ma chi si libera

dalla gioia «non prova più dispiacere, perché, da dove gli verrebbe il timore?» (*Dhammapada*).

Dukkha è perciò la prima causa del divenire e, in quanto tale, la Prima delle *ariyasaccāni*, le “Quattro verità degli Ariya” (l'esistenza del dolore, della causa del dolore, la possibilità di liberarsene e il modo per farlo) che costituiscono i presupposti e la stessa *raison d'être* della dottrina di Gautama. *Dukkha* è causa del divenire poiché *in primis* causa di ignoranza e di separazione, ma qual è l'origine di *dukkha*? La Seconda verità degli Ariya (*anicca*, o “l'impermanenza”) ci dà la risposta asserendo che «ci sono cinque cose che né *Samanā*, né Brahmano, né divinità, né *Māra*, né *Brahmā*, né qualsiasi altro essere dell'universo possono ottenere: che chi è soggetto a vecchiaia non invecchi, che chi è soggetto a malattia non si ammali, che chi è soggetto a morte non muoia, che chi è soggetto a deperibilità non deperisca, che chi è obbligato a sparire non sparisca» (*Coom. I*, 94). La causa del dolore però non risiede in un mondo effimero ove ogni cosa prima o poi svanisce, ma nella sete o “brama di vivere” che per gli esseri dominati dall'io è continua causa di frustrazione (*trishna*), una frustrazione originata da un'ignoranza (*avidyā*) che è «l'opposto formale del risveglio» e si identifica allo «stato della mente quando, ipnotizzata o affascinata da *Māyā*, confonde il mondo astratto delle cose e degli eventi con il mondo concreto della *realtà*» (*Watts*, 65). Tuttavia, «a un livello più profondo, *avidyā* è [innanzitutto] mancanza di auto-conoscenza [e] incapacità di comprendere che ogni tentativo di “afferrare” [un concetto, una *cosa*, ...] altro non è

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

se non il vano sforzo di afferrare se stessi, o piuttosto di far sì che la vita prenda possesso di sé» (*ibidem*). Infatti, per chi ha coscienza di sé «non esiste dualismo fra la sua personalità e il mondo esterno», mentre per chi non ce l'ha *avidyā* coincide con «l'ignoranza del fatto che soggetto e oggetto sono in mutuo rapporto, come le due facce di una moneta, di modo che se l'uno avanza, l'altro si ritrae. È [proprio] questa la ragione per cui il tentativo egocentrico di dominare il mondo, di portare la maggiore quantità possibile di mondo sotto il controllo dell'ego, può durare solo breve tempo, prima che sorga la difficoltà dell'ego di controllare se stesso» (*ibidem*).

Col tempo però, interrogarci sul dolore che proviamo quando siamo costretti a rinunciare alle *cose* ci porta inevitabilmente a domandarci che cosa esse siano realmente. Partendo da tali presupposti, tra una prospettiva immanentista (“tutte le cose *sono*”), e una prospettiva trascendentalista (“tutte le cose *non sono*”), *anicca* sceglie la via di mezzo sostenendo che non esiste una realtà oggettiva delle *cose* manifestate, ma che al pari dei fenomeni anch'esse sono instabili, *impermanenti*. Ogni *cosa* è infatti «un divenire, un flusso senza inizio (causa prima) o fine» (*Coom. I, 95*); parimenti, nonostante ogni realtà dimori come principio immutabile nella quiete eterna della Mente divina, in realtà non può più esistere «un momento statico quando questo divenire raggiunge l'esistenza», poiché «non appena riusciamo a concepirlo con attributi di nome e forma, esso è già trasmigrato o è diventato qualcos'altro» (*ibidem*). Per *anicca* non solo il mondo

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

non è altro che una perpetua successione di cause che si inanellano nella Mente immaginale («se questo è presente, accade questo; dal sorgere di quello, sorge questo. Se quello è assente, questo non diventa; dalla cessazione di quello, questo cessa», *Majjhima Nikāya*, II, 32), ma «più si cerca di afferrare [concettualmente] il mondo, più esso cambia» (Watts, 64), perché è proprio quando proviamo ad impadronirci di esso (attraverso l'imposizione dell'io, del mio, etc.) che all'improvviso «ovunque appaiono mutamenti» (*ibidem*).

Ma che cos'è che cambia, cos'è trasmigra? Di certo non il corpo, aggregato avventizio di elementi grossolani destinati a esperire l'empirico per poi perire. Che si tratti dell'anima? Impossibile, poiché come dimostra la *Paticca-samupāda* (la “Legge di Origine Dipendente”, interconnessione dei *Dodici Nidāna* buddisti, o “Ruota della Causalità”) anche *viññāna*, la “coscienza dell'io” (principio d'individuazione e motore di ogni complesso animico) «non risiede in un'anima eterna, ma è un fenomeno contingente che sorge come conseguenza di cause ed effetti» (*Coom. I*, 97). Anzi, dal momento che per il Buddismo in nessuna *cosa* esiste un'entità o principio immutabile («un Io che si possa afferrare per esperienza diretta o per mezzo di concetti», dottrina dell'*anatta* o *anatmān* – *Watts*, 64), non ha nemmeno senso parlare di un' “anima eterna” nell'uomo. Come mai? Perché se “non esiste una realtà oggettiva delle *cose* manifestate”, e queste ultime non hanno in sé il proprio principio di ragione sufficiente, il mondo è «vuoto di un sé o di qualcosa che abbia la natura di un sé» (*Coom. I*, 98), si tratti dei

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

ricettacoli dei cinque sensi, della mente, delle sue conoscenze o delle sue relazioni. Se ne conclude che, dal momento che gli stessi stati mentali non sono che fenomeni al pari di ogni altra realtà manifestata, «niente di sostanziale, come un'anima o un *ego*, sta dietro di loro; così come i nomi delle cose sono solo concetti».

È vero, guardandolo più da vicino l'essere umano potrebbe sembrare un'identità che si mantiene simile a se stessa istante dopo istante, «ma questa identità è semplicemente costituita da una serie di momenti di coscienza, non è l'assenza del cambiamento» (*ibid.*, 99). Come recita la *Visuddhi Magga*, infatti, «l'essere di un momento passato del pensiero ha vissuto, non vive più, non vivrà più; l'essere di un momento futuro del pensiero vivrà, ma non ha ancora vissuto, e non vive ora; l'essere del momento presente del pensiero vive, ma non ha vissuto prima, e non vivrà poi» (*Coom. I*, 96).

Comprendiamo allora che quando la *Bhagavad Gīta* afferma che «come un uomo mette via gli abiti usati per indossarne di nuovi, così Colui che risiede nel corpo mette via il corpo usato per indossarne uno nuovo» (*Coom. I*, 105) non si riferisce a un'anima che, al pari del “corpo astrale” degli spiritualisti, trasmigra incessantemente da un involucro all'altro, ma sostiene che «nulla che si possa definire in qualche modo trasmigra», poiché “Colui che risiede nel corpo” non è altri che «Quello che “non è così, non così” (sans. *néti-néti*)» (*ibidem*), rispetto al quale tanto il corpo quanto l'io che presume di abitarlo non sono che mera illusione. Per questo il Buddismo originale «non parla mai della

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

trasmigrazione delle anime, ma solo della trasmigrazione di caratteristiche [qualità, nomi ed attributi] di una personalità senza un'individualità» (*Coom. I*, 107). Pur tuttavia, se per Shankara l'unico “trasmigrante” è lo Spirito – *Ātmā* in quanto *Sakshin*, eterno Testimone dei Suoi Nomi e delle Sue Forme manifestate come esseri nei mondi –, per Gautama (la cui dottrina si sforza di non fare dell'*Ātmā* un “oggetto di fede”, cosa che comporterebbe un dualismo adoratore-Adorato difficilmente riducibile) «non vi è *nulla* che passi da un corpo ad un altro quando quest'ultimo viene a costituirsi secondo lo schema di un precedente *karma*» (*Coom. I*, p. 122).

Attenzione però, perché come ricorda Coomaraswamy «un simile capovolgimento dell'affermazione “nulla passa” può sembrare a prima vista elusivo, ma è necessario ricordare che in metafisica ed in teologia “nulla”, ossia ciò che non è “alcuna cosa”, non è per niente necessariamente sinonimo di “non-esistenza” in senso logico; piuttosto, può designare un principio, il quale non è “nulla” nel senso che non rappresenta qualcosa tra le altre cose, né come queste è qualificato o composto» (*ibidem*). Si tratta della già vista dottrina della vacuità (*sūnyāta*, da *sūnya*, “vuoto”) - resa famosa da Nāgārjuna e dalla scuola Mādhyamika, per la quale *sunya* non è vuoto in quanto “nulla” ma vuoto in quanto *Tutto* privo di caratteristiche. Per i Mādhyamika il presupposto è che non solo il Cosmo, ma anche il «*Dharmakāya* è vuoto» (*Coom.*, 244). Quest'ultimo, corpo d'essenza del Buddha e allo stesso tempo “corpo della Legge” e Mente Unica (che insieme al

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Sambhogakāya, o corpo celeste di beatitudine, e dal *Nirmānakāya*, corpo terrestre di trasformazione, costituisce il *Trikāya*, il triplice Corpo di perfezione) «è vuoto così come *Brahma* è “non così, non così”, e come Duns Scoto dice che Dio “non è chiamato nulla impropriamente”», poiché se è a partire «dall'indeterminato che è immaginabile l'evoluzione», è proprio «dove non c'è niente [che] c'è posto per qualsiasi cosa» (*ibidem*). Ne consegue perciò che la vacuità delle *cose* non ha niente a che fare col “nulla” dei nichilisti e degli esistenzialisti, ma rappresenta invece «la non-esistenza delle cose in se stesse», così come l'*ipseità*, lungi dal rappresentare una vaga “essenza” più o meno definita, coincide invece con «l'inevitabilità, o la *spontaneità*, che la causa superiore di ogni cosa deve necessariamente essere *nella* cosa stessa» (il che è ben diverso dall'affermare che sia “*della* cosa stessa”). Nella realtà atemporale della Mente Unica, la *via remotionis* del Dio come “nulla/nessuna cosa” (*kāna 'Llāhu wa lā shay'a ma'aHu*, “Era Allāh e nessuna *cosa* era con lui”, *Wensinck*, VI, 260) coincide perciò sempre con una *via affirmativa* (“Egli è”, *Katha Upanishad*, VI, 13) al contempo opposta e complementare.

Comprenderemo allora che l'unico modo con cui possiamo arrivare a parlare di *cose* invece che di mutamenti è ponendoci al di fuori di ogni tempo, divenire o trasformazione, e cioè nella stessa prospettiva del Testimone eterno (sans. *Sakshin*, ar, *al-Shāhid*). Proviamo dapprima a considerare un individuo e una pianta in un'ottica evolutiva, da bambino a vecchio, da seme a frutto. Potremmo domandarci «quando è esistito esattamente ognuno di

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

loro? C'era un organismo, che è stato un neonato, e diventava un bambino; è stato un bambino, e diventava un ragazzo; e così via. Il seme diventa pianticella, la pianticella un albero, e l'albero lascia cadere i semi. È solo con la continuità, osservando il processo del divenire, che possiamo identificare il vecchio con il neonato, l'albero con il seme; ma [se ci poniamo al di fuori del divenire, NDR] il vecchio non è (uguale) al neonato, e neppure l'albero al seme. La sostanza dei nostri corpi, e non meno la costituzione delle nostre anime, cambia di momento in momento. Attribuire agli individui particolari un nome e una forma è [infatti] solo una convenzione pragmatica, e non l'evidenza della sua insita realtà» (*Coom. I, 96*). Anche per Seng-Chao – autore di un importante commentario al *Vimalakirti Sutra* – le cose passate restano nel passato e non ci vengono dal presente, e le cose presenti sono nel presente e non ci vengono dal passato. Così non dobbiamo stupirci se «i fiumi che fanno a gara per inondare la Terra [in realtà] non scorrono», se «l'aria vagante che soffia intorno è immobile», se «il sole e la luna, ruotando nelle loro orbite e non girano in tondo», e se per Dōgen (celebre rinnovatore del buddismo zen nel Giappone del XIII secolo) «la legna da ardere non diventa cenere, la vita non diviene morte, proprio come l'inverno non diventa primavera», perché ogni istante, lungi dall'aver un qualsiasi sviluppo, in realtà quando è «contenuto in sé è immoto» (*Watts, 99*).

Se è vero che nell'apparenza illusoria delle cose «il legno da bruciare si trasforma in cenere, [ma] la cenere non si ritrasforma mai in legno da bruciare, non si deve [però] giungere alla

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

conclusione affrettata, sulla scorta di questa osservazione, che le ceneri vengono dopo e la legna da ardere prima. Sappi [infatti] che la legna da ardere rimane nello stato proprio del suo *dharma* [sua natura essenziale] che è quello di “essere legna da ardere”. Benché abbia un “prima” e un “dopo”, esso è tagliato tanto dal “prima” quanto dal “dopo”. Allo stesso modo, le ceneri rimangono nello stato proprio al loro *dharma* che è di “essere ceneri”, e in questo stato, tuttavia, esse hanno un “prima” e un “dopo”» (*Dōgen*, I-2, *Izutsu*, 61). Commentando questo passaggio, Yasutani sottolinea che, al pari delle ceneri, ogni cosa è in ogni istante «tagliata dal prima e dal dopo» (*Izutsu*, p. 62), poiché ogni cosa, «presa come un tutto ontologico e considerata come entità esistente in modo continuo, non è in realtà altro se non una successione di esistenze momentanee, o una serie di stati ontologici. Perciò, ogni cosa nasce per dissolversi immediatamente, e poi rinascere. Il mondo rinasce ad ogni istante» (*ibidem*, p. 63, dottrina identica al *khalq jdīd ibnarabiano*).

Ne consegue che se ciò che trasmigra incessantemente attraverso cicli e mondi non sono che Nomi, attribuiti e caratteristiche di una «personalità senza individualità» (il vero Esistente, Sé imperituro, *Sat-Chit-Ānanda, Ātmā, Huwa*), e se tali Nomi, come abbiamo già visto, non sono che relazioni in sé prive di esistenza propria (sans. *svabhava*, ar. ‘*adamī*), cogliere le cose nella loro quiddità (sans. *tathātā*, giap. *immo*, ar. *haqīqa/mahīya*), isolandole da ogni trasformazione passata o futura, è l'unico modo per conoscerle realmente.

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Riferendosi alla celebre frase del Maestro Kai sulla montagna di Tai Yō – «la montagna verde è costantemente in cammino» - Dōgen coglie in pieno il *tathātā* quando commenta: «la montagna è completa e perfetta nel suo stato di montagna. Di conseguenza essa è in pace in modo atemporale (come montagna) e in cammino in modo costante [come apparenza nel divenire, NDR]. Non si dovrebbe dubitare del cammino della montagna, in quanto il suo cammino è essenzialmente lo stesso dell'uomo, poco importa se i suoi movimenti possono esteriormente sembrare diversi da quelli delle gambe dell'uomo». Anzi, è proprio per il fatto di camminare incessantemente «che la montagna continua a rimanere montagna. [Infatti] il passo della montagna è più rapido e vivace di una raffica di vento impetuoso, ma quelli che vivono nella montagna non se ne rendono conto». L'espressione di Tai Yō “nella montagna” «si riferisce alla moltitudine di esseri nel mondo», tuttavia «neanche coloro che vivono al di fuori della montagna se ne rendono conto. Ma è senz'altro scontato che quanti non hanno occhi per vedere (la realtà della) montagna siano inconsapevoli della Verità. In breve non La conoscono, non La vedono, non La ascoltano» (*Izutsu*, p. 64)

Ma conoscere le cose nella loro *immo* – come direbbe Dōgen –, nella loro eterna e immutabile quiddità, significa allo stesso tempo conoscere il Principio per ciò che in realtà è. Per questo è detto che: «se le montagne, i fiumi e la grande terra sono l'oceano della natura-di-Buddha [...] vedere montagne e fiumi è vedere la natura-

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

di-Buddha» (*Dōgen*, III-19), affermazione la cui apparente ovvietà, tuttavia, nasconde prospettive e insidie tutt'altro che banali.

Se infatti sosteniamo che il mondo è l'insieme dei Nomi e degli Atti di Dio, in un primo tempo potremmo credere che ciò che vediamo, ciò di cui abbiamo “esperienza” sia composto di Nomi e di Atti, e che di conseguenza questi siano l'aspetto manifesto del Sé (ar. *Huwa al-Zhāhir*, “Egli è l'Esteriore”) mentre la Sua Essenza, inconoscibile alle nostre menti e ai nostri intelletti, costituisca invece il Suo aspetto non-manifestato (ar. *Huwa al-Bātin*, “Egli è l'Interiore”). Tuttavia, quando in seguito ci ricordiamo che la realtà che abitiamo è una proiezione immaginale della Sua conoscenza di Se stesso, e che perciò Nomi e Atti non sono che *relazioni* (conoscitive) prive di esistenza propria (*Marino* I, 210), ci rendiamo improvvisamente conto che ciò di cui abbiamo esperienza, ciò che *vediamo* (a prescindere dall'averne coscienza o meno) non è altro che il Sé, unico, puro, eterno e indivisibile. Dice in merito Nābulusi: «non vi è alcun dubbio che l'Essere reale (*wujūd al-haqq*) – che sia esaltato – possieda un aspetto esteriore (*zhāhir*) e uno interiore (*bātin*). Egli è Esteriore *per* ogni sguardo e *per* ogni percezione interiore (*li-kulli basar wa li-kulli basīra*), così com'è Interiore *ad* ogni sguardo e *ad* ogni percezione interiore (*'an kulli basar wa 'an kulli basīra*). Come Esteriore lo vedono [esteriormente] gli organi della vista (*al-basa'ir*) e [interiormente] quelli della percezione sottile (*al-absār*), ma senza poterlo *conoscere* (è infatti detto: «non lo abbracciano con la scienza», *Cor.* II-255). Al contrario, in quanto Interiore lo conoscono gli

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

intelletti (*al-'uqūl*) e le facoltà di riflessione (*al-afkār*), ma senza poterlo *vedere*. Perciò, [contrariamente a quanto si pensa], Egli è Esteriore in virtù della Sua Essenza (*bi-dhātiHi*) e Interiore per i Suoi Nomi ed Attributi (*bi-asmā'iHi wa sifātiHi*), questo perché la Sua Essenza è una Realtà metafisica *in atto* (*haqīqa haqqa*) e assoluta a motivo del Suo reale essere incondizionato, privo di qualsivoglia limitazione (*mutlaqa bi-itlāq al-haqīqi 'an jamī' al-quyūd*), ivi compresa quella che Lo definisce come «incondizionato», ed è per questo che lo si vede senza conoscerlo. Per contro, i Suoi Nomi e Attributi sono solo gradi e relazioni ontologiche (*marātib wa nisab*) senza realtà propria al di fuori della Sua Essenza sublime, ed è per questo che si conoscono senza vederli». (*Nābulusī*, 11). È esattamente per questo motivo che «la più profonda intuizione è quella dell'ipseità che trova espressione nella stessa transitorietà di ogni momento passeggero. Lo stesso indivisibile essere si esprime in continuazione, e non è mai espresso, nel venire al mondo e nell'andarsene dell'uomo e dell'intero mondo, momento per momento. È il cuore stesso della “cultura” e della religione il riconoscere l'Eterno, non come oscurato, ma come rivelato nel transitorio, vedendo l'Infinito in un granello di sabbia, lo stesso Futuro in ogni nascita e lo stesso Imperituro in ogni morte» (*Coom.* I, 259).

Allo stesso modo, guardando le *cose* nel seno della loro quiddità eterna i buddisti sostengono che il suddetto *tathātā* (“quello”, il *proprium* della *cosa*, da cui la celeberrima formulazione advaita *Tat vam asi*, “Tu sei Quello”, rimarcante

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

l'identità tra il *jīva e Ātmā* e tra questi e *Brahmā*), lungi dal riferirsi a una Persona divina assente o invisibile indica invece «il mondo così com'è, non scevrato e non diviso dai simboli e dalle definizioni del pensiero» (*Watts*, 84). Un Buddha è infatti chiamato *Tathagata* – lett. “colui che ha camminato così” - «perché si è risvegliato a questo mondo primordiale, non concettuale, che nessuna parola può comunicare, e non lo confonde con idee come essere o non-essere, buono o cattivo, passato o futuro, qui o là, mosso o quieto, stabile o instabile» (*ibidem*). Egli è senza nascita, senza morte, libero in modo assoluto, infinitamente onnisciente, da sempre e per sempre Uno con la Sola Mente.

Nirvāna, Samsāra, Dharma

Per i buddisti, un essere che ha così estinto ogni separazione e ogni “io” creaturale è un *Arahat*, «colui che ha valore» (*Dōgen*, XXXVI, 353), che «ha conquistato il suo affrancamento, che ha completamente distrutto i vincoli con il divenire, che si è emancipato con la saggezza perfetta; a quegli non viene [più] il pensiero che alcuni siano meglio di *me*, o uguali a *me*, o meno di *me*» (*Coom. I*, 119).

È vero che la maggior parte di quelli che raggiungono l'*arahatta* «espongono la gnosi che hanno raggiunto [o] parlano di ciò che hanno ottenuto (*attha*), tuttavia essi non parlano [mai] di “io” (*attā*), [poiché] l'affrancamento che ci si propone nel Buddismo

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

originario è [proprio] da *māna*, il concetto del riferimento a se stesso, l'*ahamkāra* del *Sāmkhya*, [così che] di colui che l'ha ottenuto possiamo dire veramente che niente di lui è restato in lui». Allo stesso modo, non essendo più *qualcuno*, il liberato non solo ha annientato ogni pensiero individuale (sans. *chitta*, ar. *khātir*), ma non ha più nemmeno un luogo da cui proviene o una meta verso cui si dirige (quando chiesero a *Sāriputta* «dove sei stato oggi?», questi rispose «sono stato solo, nel primo *jhāna* [contemplazione], Fratello, e là non mi ha mai sfiorato il pensiero: “sto arrivandoci, ne sono emerso!”», *ibidem*).

A un occhio così estinto dalla luce del *Nirvāna* (pal. *Nibbāna*, Terza verità degli Ariya in quanto unica realtà capace di estinguere il dolore di *dukkha* causato da *anicca*), la quiddità del *tathātā* appare come «il vero stato del Buddha e di tutti gli esseri in genere; esso infatti si riferisce alla nostra natura vera e originale, e perciò alla nostra “natura di Buddha”» (*buddhadhātu*, Watts, 85). È infatti detto: «l'impermanenza stessa è natura di Buddha, la permanenza è non girare!» (*Dōgen*, 21).

Comprendiamo allora che, lungi dal costituire un'acquisizione, una stazione o una condizione che si aggiunge alla natura originale di ogni essere senziente, il *Nirvāna* coincide invece *hic et nunc* con tale natura una volta eliminata l'illusione dell'io e del mondo da esso inferito (*jīva* e *jagat*, direbbe Shankara), o se vogliamo, una volta estinti l'obnubilamento (*āvarana*) e la sovrapposizione (*adhyāsa*) con cui *Māyā* (Potenza divina e Arte suprema, ma anche Velo essenziale e supremo Impedimento) ci impedisce di scorgere

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

quell'eterna Beatitudine (*ānanda*) che è il fondamento originale della nostra esistenza. È infatti detto che «il potere (*shakti*) del Sé quando non è manifestato si chiama *Māyā*, [e] quando è manifestato si chiama “mente”, ed è per mezzo della mente, questo indescrivibile modo di essere di *Māyā*, che sorge il *samsāra*» (*Karapatra Swami*, III, 159).

Risulta ancora una volta chiaro come l'ignoranza (*avidya*) sia davvero «alla base di tutto, [poiché è infatti] dall'ignoranza che insorge il pensiero dell'esistenza [e delle entità], mentre non esiste altro che [una Personalità unica e senza attributi colta attraverso] un [continuo] cambiamento; dalla concezione dell'individualità come un'entità, e dal desiderio dell' “io”, deriva [inevitabilmente] la vita [individuale], e la vita è inseparabile dal male» (*Coom. I*, 98).

A questo punto una domanda sorge spontanea: se il cambiamento e la trasmigrazione sono “continui” poiché coestensivi della creazione incessante di Dio, esiste un momento in cui il *samsāra* ha avuto inizio? La risposta è no, a meno di non far corrispondere il suo inizio con l'istante atemporale in cui l'atto manifestativo (*fiat lux*) sussiste eternamente. Come dice Gautama, infatti, «il pellegrinaggio degli esseri non ha origine quando nasciamo, ma ha inizio nell'Eternità. Non si può trovare nessun inizio da cui procedano le creature che, spinte dalla sete di esistere, vagano ed errano. Cosa pensate voi, o discepoli, che sia di più? L'acqua che è nei quattro grandi oceani, o le lacrime che avete versato e sparso, mentre vagabondavate ed erravate in questo lungo

pellegrinaggio, vi disperavate e piangevate perché ciò che vi toccava era ciò che detestavate, mentre ciò che desideravate non vi spettava?» (*Samyutta Nikāya* III, 149).

Il Principio è da sempre e per sempre Creatore, e la Sua teofania si rinnova eternamente perché la Sua Possibilità è altrettanto eterna e infinita. Egli Si è definito “Il Primo e l’Ultimo” (*al-Awwal wa’-l-Ākhir*) perché ogni realtà origina da Lui e a Lui ritorna, ma la Sua principialità (ar. *awwalīya*, “ciò che viene per primo”), come ricorda Ibn ‘Arabī, non è un Nome che Egli si è attribuito (il “primo” essendo “vincolato” alla serie numerica di cui è il principio) bensì un “limite” che noi stessi Gli assegniamo a causa del nostro essere soggetti al tempo e ai cicli eonici (*Ibn ‘Arabī II*, 149). Egli invece è eterno *prima* di ogni creazione (*azal*, eternità senza inizio) così com’è eterno *dopo* ogni creazione (*abad*, eternità senza fine), e nell’istante atemporale in cui la Manifestazione si presenta ai Suoi occhi come un riflesso della Sua stessa Forma perfetta Egli assume il nome di Legge, di *Logos*, di Norma universale (sans. *sanātana dharma*, ar. *al-dīn al-qayyūm*).

Questa Norma è esattamente la Quarta ed ultima Verità degli Ariya, la sola *Via* che chi ha preso coscienza della caducità delle cose e dell’inermità dell’io può *praticare* per liberarsi dal dolore di *dukkha* e dal ciclo delle rinascite. Questa *Via* è il *dharma*, «principio di conservazione degli esseri, e conseguentemente di stabilità» (*Guénon II*, 66) che si manifesta come *swadharma* in ciascun essere (come “sua” propria legge, espressione orizzontale della sua predisposizione principiale) e come *sanātana dharma*

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

nell'universo (espressione assiale dell'immutabilità del Principio che, manifestandosi a livello di un mondo o dell'intera Manifestazione, ne garantisce il perpetuo equilibrio senza agire o sforzarsi in alcun modo).

Vista l'ottica eminentemente *pratica* dell'iniziazione buddista, nelle *ariyasaccāni* il *dharma* è considerato come un principio (anzi, “il” principio per antonomasia, che insieme al *Buddha* e al *Sangha*, l'ininterrotta catena di trasmissione iniziatica, costituisce il lascito dei “tre Gioielli” di Gautama) e allo stesso tempo come il metodo per eccellenza per realizzarlo, un approccio che è essenzialmente basato sullo sviluppo degli otto aspetti principali della Rettitudine (l' “Ottuplice sentiero del *Dharma*”) che consistono in: retta cognizione, retta intenzione, retta parola, retta vita, retto sforzo, retta azione, retta concentrazione, retta contemplazione.

Volendo sintetizzare, queste “prospettive di rettitudine” (sans. *samyak*, pal. *samma*) altro non sono se non aspetti dinamici del *Te* taoista, la «“retta via” [...], la direzione che un essere deve seguire affinché la sua esistenza sia conforme alla “Via” (*Tao*) o, in altri termini, conforme al Principio» (*Guénon III*, 51). È infatti detto che «se regolate il vostro corpo e unificate la vostra attenzione, l'armonia del cielo scenderà su di voi. Se integrate la vostra consapevolezza, e unificate i vostri pensieri, lo spirito in voi stabilità la sua dimora. Il *Te* (virtù) vi riparerà, e il *Tao* vi proteggerà. I vostri occhi diverranno simili a quelli di un vitello

appena nato, che non cerca il perché delle cose» (*Ku-tsun-hsu*, IV, 16, *Watts* 40).

Sarebbe troppo lungo entrare qui nel dettaglio dei metodi con cui i Maestri buddisti (e in particolare quelli delle scuole *Rinzai* e *Sōtō*) permettono ai discepoli di conseguire tale Rettitudine. Dovrebbe però risultare evidente che, dal momento che per tali Maestri «gli elementi della realtà (*dhammā*, ossia i “fenomeni” dell’esperienza empirica) hanno la mente come principio (*manopubbangamā*), hanno la mente come elemento essenziale (*manosetthā*) e sono costituiti di mente (*manomayā*)» (*Urizzi*, 12), la perfezione del *dharma* non sarà realizzabile che attraverso la corretta discriminazione, l’educazione e la trasformazione di questa mente, o in altre parole prendendo coscienza della perfetta identità tra quest’ultima e la Mente Unica di cui parla Huang-Po.

Mente, Non-mente e Spontaneità

Siccome della corretta discriminazione (*vivēka*) e del conseguimento progressivo della contemplazione (*samādhi*) abbiamo già trattato in uno studio precedente (*Marino* II, 241), tralascieremo qui presupposti e metodi per concentrarci unicamente sull’immediata presa di coscienza di questa identità, che il Buddismo descrive utilizzando termini quali *nirvāna*, *prajñā* (“innata saggezza”, “intuizione diretta”, “conoscere la Verità senza

conoscerla”), *samādhi* (“contemplazione essenziale”), *satori* (“risveglio immediato”, “lampo intuitivo”) e altri.

Volendo sintetizzare, tutto parte da *hsin*, termine cinese intraducibile – e utilizzato dagli stessi Maestri taoisti, *ch'an* e zen con accezioni estremamente diverse da caso a caso – che racchiude in sé significati polivalenti quali “mente”, “cuore”, “centro dell'essere”, etc. Se nella fisiologia estremo-orientale *hsin* indica un importante organo sottile riposto nel petto (leggermente sotto il cuore fisico), nella propedeutica iniziatica può essere «usato a indicare un ostacolo da rimuovere, come in *wu-hsin*, “non mente”; ma talvolta è usato quasi come sinonimo del Tao» (*Watts*, 41). In questo senso «lo si trova soprattutto nella letteratura Zen, che abbonda di frasi come “mente originale” (*pen-hsin*), “mente Budda” (*fu-hsin*), o “fede nella mente” (*hsin-hsin*)». Questa apparente contraddizione, tuttavia, è «risolta nel principio che “la vera Mente non è mente”, il che significa che *hsin* è reale [e] agisce bene quando agisce *come se non esistesse*» (*ibidem*). Se *hsin* è sinonimo di “Tao” è infatti proprio perché «il principio del Tao è la *spontaneità*» (*Lao Tze*, XXV), ed è grazie a tale spontaneità che Esso «si diffonde in tutte le direzioni [...] e si presta accondiscendente alla genesi di tutti gli esseri. [Tuttavia], quando un'opera è diventata, Egli non se la attribuisce. Benevolmente nutre tutti gli esseri, senza imporsi ad essi come un padrone» (*ibid.*, XXXIV).

A una mente logico-razionale (abituata a pensare in modo lineare, secondo rapporti di causa-effetto e analizzando una sola

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

cosa alla volta) la misteriosa spontaneità del *Tao* risulta *hsüan*, un'oscurità metaforica («non l'oscurità della notte, del nero in contrasto col bianco, ma la pura inconcepibilità che si presenta alla mente quand'essa cerca di ricordare il tempo anteriore alla nascita, o di penetrare le sue stesse profondità» - *Watts*, 35). Ma alla luce del *wu-wei* – il “non-agire” di chi ha estinto i formalismi dell'io e, distaccatosi dai frutti delle “proprie” azioni, è legge a se stesso poiché uno con la Norma universale – il *Tao* risulta invece accessibile in modo a dir poco naturale, diretto, *spontaneo*. «L'uomo perfetto», dice in proposito Chuang-tzé, «usa la propria mente come uno specchio, che non si impadronisce di nulla, che non rifiuta nulla: [esso infatti] riceve ma non trattiene» (*ibid.*, 36), cui fanno eco le parole di Guénon, per il quale «quando tu saprai essere *wu-wei*, non-agente, nel senso ordinario e umano del termine, tu *sarai* veramente, e compirai il tuo ciclo vitale senza sforzo, come l'onda che lambisce i piedi. Niente turberà più la tua quiete. Il tuo sonno sarà senza sogni, e ciò che entrerà nel campo della tua coscienza non ti causerà alcuna preoccupazione. Vedrai tutto nel *Tao*, sarai *uno* con tutto ciò che esiste» (*Guénon III*, 146).

Per i taoisti e i buddisti *ch'an* – che sostengono che «il centro dell'attività mentale non risiede nel processo del pensiero cosciente [né] nell'ego», tutto questo è *wu-hsin* (lett. «“non mente”, vale a dire “incoscienza di sé”», *Watts*, 40). Si tratta dello stato naturale della mente primordiale (sans. *shudda manas*, la “mente pura” di cui parla spesso Ramana Maharshi) che, libera dalla volontà e dalle fluttuazioni residuali dell'io, «si identifica all'*hēgēmon* di Platone o

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

all'*antaryāmī* della tradizione indù» (*Guénon II*, 260). Lontana dall'agitazione incessante e interessata della mente ordinaria (o “mente impura”, sans. *malina manas*), *wu-hsin* rappresenta «uno stato di interezza in cui la mente funziona liberamente e agevolmente, senza l'impressione di una *seconda mente*, o ego, che la sovrasti con un randello» (*Watts*, 40). «Il bambino», dice infatti Lin Yutang chiosando Chuang Tzé, «guarda le cose tutto il giorno senza batter ciglio; questo perché i suoi occhi non si concentrano su qualche oggetto particolare. Egli cammina senza sapere dove va, e si ferma senza sapere ciò che fa. S'immerge nelle cose che lo attorniano e procede insieme con esse» (*ibidem*).

Parimenti, alla mente ordinaria che, mossa dalla ricerca di una soluzione o di un scopo, tenta invano di *com-prendere* il fluire delle forme finendo con l'«afferrare solo se stessa», il Buddismo Zen contrappone il *kokoro*, una mente che non è “né intellettuale, né pensante”, ma che come uno specchio vuoto e perfettamente levigato (personificazione del *Te* taoista) si limita ad accogliere spontaneamente le forme che il Principio – *Tao*, Norma e Rettitudine universale – manifesta incessantemente, senza imporsi di afferrare (razionalmente) alcunché.

Il vuoto è ancora una volta la chiave per comprendere la questione, ma se «secondo la *shruti*, la *smriti*, la logica e l'esperienza il *samsāra* non è nient'altro che la mente stessa» (*Karapatra Swami*, III, 159), dal punto di vista epistemologico è invece «dove esiste un oggetto [che] sorge il pensiero» (*Sikshasamuccaya*, 234). È allora lecito dire che il pensiero è allora

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

una cosa e l'oggetto un'altra? Assolutamente no, perché «ciò che è l'oggetto, proprio questo è il pensiero. Se l'oggetto fosse una cosa e il pensiero un'altra, allora vi sarebbe un doppio stato di pensiero. Così l'oggetto stesso è proprio pensiero. Può allora il pensiero esaminare il pensiero? No, il pensiero non può esaminare se stesso. Come la lama di una spada non può tagliare se stessa, come la punta del dito non può toccare se stessa, così un pensiero non può vedere se stesso» (*ibidem*). È impossibile che esistano «la mente da una parte e le sue esperienze dall'altra: [infatti] non esiste che un processo di esperienza in cui non v'è nulla da afferrare come oggetto, e non v'è nessuno come soggetto che lo afferri. Considerato così, il processo dell'esperienza cessa di *aggrapparsi a se stesso*» (*Watts*, 70). Questa mente che non è più divisa contro se stessa è *samādhi*, lucida, luminosa, perfetta contemplazione, nella quale concentrazione (*smṛiti*), ricerca e scopo si estinguono nell'Identità della perfetta meditazione (*dhyana*) in cui *conoscere* e *essere* sono una sola ed unica cosa.

È vero, purtroppo quest'ultima è intesa molto spesso come un mero esercizio spirituale o uno stato da conseguire in vista della Liberazione, ed è esattamente quando è vissuta in questo modo, vincolata a un'aspettativa immancabilmente connessa con il divenire, che «essa non è più meditazione nel senso buddista, poiché dove esista uno scopo, dove esista una ricerca e una lotta per dei risultati, non vi è [ne può esservi] *dhyana*» (*ibid.*, 71). Questo è esattamente il motivo per il quale lo Zen (in particolare la scuola *Sōtō*) insiste sul fatto che la pratica del *zazen*, la

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

“meditazione seduta”, non deve essere assunta come un mezzo per raggiungere un fine ulteriore, ma semplicemente come «il modo giusto di sedere, [poiché] appare del tutto naturale rimanere seduti fintanto che non vi sia altro da fare» (*ibidem*).

È infatti «sedendo quietamente, senza far nulla, [che] viene la primavera e l'erba cresce da sé» (*Zenrin Ruishu*, 2).

Nirvāna = Samsāra

Come già i taoisti prima di loro, invece di coltivare il cosmo intervenendo artificialmente sulla perfezione intrinseca del naturale divenire, i buddisti invitano a *coltivare* il proprio *prajñā* per cogliere in tale cosmo la Realtà attuale della Norma e dell'Essere supremo.

Presupposto di tale *coltivazione* è il seguente assioma: «se il *nirvāna* è lo stato in cui lo sforzo di afferrare la realtà è interamente cessato in base alla certezza di quanto sia vano tentare, sarà quindi assurdo pensare al *nirvāna* stesso come a qualcosa da afferrare o da conseguire. Se poi l'ego è una mera convenzione, è insensato pensare che il *nirvāna* sia una condizione da raggiungerci individualmente» (*Watts*, 78). Ma se non vi è un *nirvāna* che si possa raggiungere, e se il mondo è *vuoto* di qualsivoglia cosa, entità o anima immortale, ne consegue «che la nostra prigionia è solo apparente, che di fatto siamo già nel *nirvāna*, di modo che

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

cercare il *nirvāna* è la follia di cercare ciò che non si è mai perduto» (*ibidem*).

Nella prassi quotidiana tuttavia, coloro che, «impauriti dalle sofferenze causate dalla discriminazione di vita-e-morte (*samsāra*), cercano il *nirvāna*, ignorano che vita-e-morte e *nirvāna* non devono essere separati fra loro, e vedendo che tutte le cose soggette a discriminazione non hanno realtà, immaginano che il *nirvāna* consista nel futuro annullamento dei sensi e delle loro sfere» (*Lankavatara Sutra*). Tentare di “cancellare” il mondo convenzionale, fatto di cose ed eventi, equivale però «ad ammettere che in realtà questo mondo esista. Di qui il principio mahayanista che “ciò che non è mai sorto non deve essere annientato”» (*Watts*, 79). Comprendiamo allora che così come non esiste vera trasmigrazione, non esiste vera estinzione, perché se il *nirvāna* comporta una qualche cancellazione, si tratta unicamente dell'estinzione dell'*ego* e del “suo” mondo, non del sé (quiddità) della creatura o di quel Mondo che altro non è se non l'ipseità del Sé eterno e immutabile. Similmente, anche per il sufismo il *fanā'* non è che l'“estinzione” dell'illusione che fa percepire l'anima (*nafs*) come una realtà “altra” dal Sé supremo (*Huwa*), e non la cancellazione dell'ipseità (*huwiya*) di quest'anima, la conoscenza della quale coincide invece con la conoscenza del proprio Signore (*man'arafa nafashu'arafa Rabbahu - hadīth*, 'Ajilūnī, II, 262).

Finché la Liberazione non viene compresa in questo modo e il Sé non-duale non è restituito alla Sua reale natura, la Liberazione continua ad essere una meta lontana e irraggiungibile, poiché a

prescindere dall'eccellenza della nostra dottrina e dall'acuità della nostra visione intellettuale «non appena il *nirvāna* è reso oggetto di desiderio, diviene [inevitabilmente] un elemento del *samsāra*» (Watts, 81). Per questo il *Lankavatara Sutra* è lapidario quando afferma che con “Non-dualità” si intende solo «che luce e ombra, lungo e breve, nero e bianco, sono termini relativi e non dipendente l'uno dall'altro, [così] come avviene per *nirvāna* e *samsāra*. Non esiste [infatti] *samsāra* se non dove c'è *nirvāna*, poiché la condizione dell'esistenza non è di carattere vicendevolmente esclusivo. Perciò si dice che tutte le cose sono non-duali come *nirvāna* e *samsāra*» (*ibidem*).

Ora, questa mancata esclusività risiede proprio nella peculiarità dell'Essere supremo di riunire in sé ogni contrasto e antinomia, fondendoli tra loro senza confonderli. Se Egli è al contempo “Il Primo e l'Ultimo, l'Esteriore e l'Interiore” (ar. *Huwa al-Awwal wa Huwa al-Ākhir, wa Huwa al-Zhāhir wa Huwa al-Bātin* – Cor., LVII-3), allo stesso modo nell'esperienza personale «quanto ci appare come *samsāra* è in realtà *nirvāna*, e quello che [ci] appare come il mondo della forma (sans. *rupa*) è in realtà il vuoto (*sūnya*)» (Watts, 81). È inoltre detto che nell'ottica del *tathātā* e della Visione di vacuità: «la forma non differisce dal vuoto, [e] il vuoto non differisce dalla forma, [poiché] Forma è precisamente Vuoto, [e] Vuoto è precisamente Forma» (*Prajñā pāramitā hridaya Sutra*), affermazione che, *mutatis mutandis*, dimostra come nessuna Liberazione, nessun risveglio alla propria Non-duale coscienza comporti necessariamente la scomparsa delle forme

fenomeniche. Anzi, in realtà se il *nirvāna* «non va cercato come il futuro annullamento dei sensi e delle loro sfere» è proprio perché «la forma è vuota così com'è, in tutta la sua spinosa *unicità*» (*Watts*, 81).

La Via come 'Pratica'

Si dice che quando l'occhio di *prajñā* si schiude, la condizione umana viene improvvisamente «vista per quello che è: un dissetarsi con acqua salata, un perseguire mete che esigono semplicemente il perseguimento di altre mete, un aggrapparsi a oggetti che il veloce corso del tempo rende evanescenti come nebbia», quando proprio colui che cerca, «che vede e sa e desidera, proprio il soggetto interiore, esiste soltanto in relazione agli oggetti effimeri da lui desiderati» (*Watts*, 83).

Se la coscienza del dolore (*dukkha*) ci fa indagare le cause di quest'ultimo (*anicca*), quella della Liberazione (*nirvāna*) ci porta a praticare il metodo per conseguirla (*dharma*). Tuttavia un problema rimane, perché come recita una famosa opera *vajrayāna* del X secolo: «se essa (la Verità) è già manifestata, a che serve la meditazione? [...] *Mantras* e *tantras*, meditazione e concentrazione, sono tutte cause di auto-illusione. Non contaminate con pensieri contemplativi ciò che è puro per sua natura, ma abitate nella beatitudine di voi stessi e cessate questi tormenti. Qualunque cosa vediate [infatti] è *quello*. Davanti, dietro

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

e in tutte le dieci direzioni [...] La natura del Cielo è in origine chiara, ma continuando a fissar(la), la vista si ottenebra» (*Saraha's Treasury of Songs*). Ancora una volta la visione metafisica si traduce immancabilmente in un problema metodologico che le vie di ogni tradizione e di ogni tempo hanno affrontato fondamentalmente in due modi. Alcune di esse hanno considerato la Liberazione come attuantesi in modo volontaristico e progressivo (ar. *sulūk*) attraverso la realizzazione di stati (*ahwāl*) e stazioni spirituali (*maqāmāt*) snodantisi in un percorso che dai gradi di perfezionamento dell'anima (*makārim al-akhlāq*) passa ai mondi e ai Nomi dello Spirito per giungere infine all'Identità suprema con il Sé (*tahwīd*). Altre vie invece, a lato o addirittura in alternativa a tale percorso, hanno contemplato la possibilità di accedere alla Liberazione direttamente, prescindendo da ogni volontà individuale, percorso metodico, sforzo, grado o mondo manifestato. Questo è ad esempio il caso della *jadhba* islamica, l'“attrazione dominicale” nella quale in virtù del Suo solo Favore e di un atto di libera scelta da parte Sua, il Principio conduce a Sé i Suoi “amati” (ar. *mahbubīn*) senza imporgli i fastidi e i pericoli del “viaggio” iniziatico (che invece affrontano gli “amanti”, i *muhibbīn*, Marino II, 269). Tra queste due prospettive, il *Ch'an*, lo Zen e altre forme di buddismo *mahayāna* hanno scelto una via di mezzo, sposando l'approccio metodico della prima con la prospettiva metafisica della seconda. Il loro presupposto è semplice: se la Verità (natura di *Buddha*) è una Realtà immediata, evidente e ogni ora in *atto* («Ogni giorno Egli è all'opera» - *Cor.*,

LV, 29), non solo tale Realtà non può essere “realizzata” (in quanto Natura originale di tutti gli esseri senzienti), ma nemmeno “conosciuta” (in quanto Tutto eternamente pre-esistente, privo di distinzioni, infinito e perciò *in-comprensibile*). Inoltre, dal momento che tale Realtà non ha inizio (il Pellegrinaggio degli esseri avendo «inizio nell'Eternità...») né fine (la Possibilità universale essendo per sua stessa natura inesauribile), anche volendo non si può in alcun modo trovare un “percorso” o una *via* che ci conduca ad Essa.

Dinnanzi all'apparente aporia di una via impercorribile, di una conoscenza inconoscibile e di uno scopo irrealizzabile, lo Zen propone come unico escamotage il *tun-wu*, il “risveglio immediato”, la “presa di coscienza istantanea [del Reale]” (il *wijdān* di alcune vie metafisiche islamiche), estranea a conoscenze oggettive, vie graduali e a metodi preparatori. Tuttavia, per loro questo *tun-wu*, lungi dal costituire lo scopo finale di un percorso di realizzazione, di tale realizzazione è invece il *presupposto*.

I buddisti Zen, infatti, prima imparano a concepire correttamente la “natura di Buddha” come cifra essenziale e fondamento dell'intero universo, e dopo averla compresa la mettono *in pratica* istante dopo istante facendo di essa il proprio *dharma* (metodo che si ritrova, *mutatis mutandis*, nelle vie islamiche basate su un'adesione profonda alla *sunna* profetica). Così procedendo, sebbene il loro “io” non sia ancora “estinto” all'inizio della via, aderendo all'Ottuplice sentiero del *dharma* (retto pensiero, retta parola, retta azione, etc.) è come se lo fosse –

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

la mente e il corpo identificandosi a ciò che li tiene occupati. Procedendo in tal modo nella *pratica* e nella *coltivazione* di sé – studio, *koan* (quesiti verbali volti a ripristinare la *forma mentis* da logico-razionale ad intuitivo-naturale, o primordiale), *zazen* (sessioni di meditazione seduta), *sanzen* (colloqui privati con il Maestro), e tutti gli altri rituali monastici quotidiani – poco alla volta il *fare* dell'aspirante diventerà un *essere*, il suo essere un *conoscere*, finché grazie all'imporsi di un principio trascendente il *tun-wu* (o *satori*, “risveglio immediato”, “comprensione istantanea”, etc.) lo coglierà all'improvviso svelandogli che la sua *pratica*, lungi dall'essere un supporto di realizzazione, coincide invece *hic et nunc* con l'immutabilità, la bellezza e la spontaneità eterna della “natura di Buddha”, una col *dharma*, una col Sé.

Unico ostacolo a tale lavoro è però la mente. È infatti evidente che così come «il Sé supremo, sebbene immutabile, associato alla mente – a causa della falsa imputazione – appare mutevole» (*Karapatra Swami*, III, 159), allo stesso modo il *tathātā* (“natura di Buddha”, substrato della Realtà nella Mente unica e immobile) ci sembra impermanente a causa del fluire incessante dei pensieri e delle forme manifestate. Condizione essenziale affinché la *pratica* non si riduca a un mero “fare” resta perciò un assoluto controllo della mente, che nei *Sei precetti* di Tilopa è riassunto come «nessun pensiero, nessuna riflessione, nessuna analisi, nessuna preparazione, nessuna intenzione», condizione che tuttavia i novizi non devono in alcun modo ricercare (la mente “che cerca se stessa” generando solo altro *karma*) ma lasciare «che si stabilisca da sé». È

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

infatti detto che così come «il *Tao* è privo di difficoltà, salvo che evita di raccogliere e di scegliere» (*Hsing-hsing Ming*), così lo Zen è «al di fuori della dottrina, indipendente dalla tradizione, non fondato su parole e su lettere, diretto alla mente umana, discernente la propria natura e attingente la Buddità» (*Watts*, 104).

In questo modo, il problema metodologico è facilmente risolto alla radice, poiché al pari del risveglio (*tun-wu*) anche la spontaneità che deriva dall'adesione subitanea al proprio *dharmā* viene posta alla base della *pratica* fin dagli esordi. Il praticante è infatti ammonito: «segui la tua natura, e accordati col *Tao*; girovaga e cessa il tormento. Se i tuoi pensieri sono legati, tu guasti ciò che è genuino [...] Non opporti al mondo dei sensi, poiché quando non ti opponi, esso torna ad essere uguale al perfetto Risveglio». La persona saggia – il “risvegliato” - «non si sforza (*wu-wei*), [perché è solo] l'ignorante [che] si tiene legato. Se tu [infatti] operi sulla mente con la mente, come puoi sfuggire a un'immensa confusione?» (*ibid*, 105). È oltremodo evidente che «come una spada che taglia, ma non può tagliare se stessa; come un occhio che vede, ma non può vedere se stesso» (*Zenrin*), l'illusione della frattura tra la non-mente (*wu-hsin*) e la mente impura “che afferra” proviene unicamente «dal tentativo della mente di essere insieme se stessa e l'idea di sé, in una fatale confusione di fatto e simbolo» (*Watts*, 150).

L'unico modo di procedere resta perciò questo: se la “vera mente” è “non mente” (*wu-hsin*), allora la vera conoscenza e la vera *pratica* (tutt'uno con l'immutabile “natura di Buddha”) non

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

possono assolutamente essere intenzionali, ma devono sbocciare *spontaneamente* alla luce del *tathātā*, ciascuna seguendo il ritmo innato del proprio *dharma*. I presupposti di tale *coltivazione* si trovano già nella dialettica iniziatica, nella quale il neofita è spesso invitato a controbilanciare ogni affermazione con il suo contrario («se nell'interrogarti qualcuno ti pone domande sull'essere, rispondigli col non essere. Se ti chiede del non essere, rispondi con l'essere. Se ti chiede qualcosa dell'uomo comune, rispondi nei termini del saggio [...] da questo metodo degli opposti mutualmente connessi nasce una comprensione della Via di Mezzo», *Hui Neng, Watts*, 110). Esattamente come il *koan* (al quale ci ripromettiamo di riservare uno studio in futuro), questa dialettica è infatti funzionale a estinguere progressivamente il sistema di coordinate tipico dell'io logico e a far acquisire la conoscenza della “Via di Mezzo”, centro dell'essere e piano di riflessione nel quale i segni e le conoscenze terrestri (logica razionale) si ribaltano nei loro principi celesti (intuizione intellettuale) dando accesso alla Conoscenza universale. Di questa conoscenza, Shen-Hui dice assai propriamente che «essa è contemplazione (*samādhi*) senza contemplare, saggezza (*prajñā*) senza sapere, pratica senza praticare. Ogni culto della concentrazione è [infatti] fin dall'inizio mentalmente fallace. Come si potrebbe infatti conseguire una concentrazione coltivando la concentrazione? Se parliamo di operare con la mente, questo operare consiste in attività oppure inattività della mente? Se si tratta di inattività non differiremo dai volgari imbecilli. Ma se

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

afferamate che è attività, allora essa è di stanza nel regno dell'attaccamento, e noi risultiamo vincolati e inceppati dalle passioni (*klesa*). Quale via dobbiamo allora seguire per ottenere la liberazione? Gli *sravaka* coltivano il vuoto, vivono nel vuoto, e ne sono legati. Coltivano la concentrazione, vivono nella concentrazione, e ne sono legati. Coltivano la tranquillità, vivono nella tranquillità, e ne sono legati [...] Se operare con la mente equivale a disciplinare la propria mente, come potrebbe ciò chiamarsi Liberazione?» (*Shen-Hui Ho-Chan I-Chi*). E lo stesso afferma Huang-Po, quando sostiene che «cercandola [la natura di Buddha], essi raggiungono l'effetto contrario, di perderla, poiché tale ricerca equivale a servirsi del Buddha per cercare il Buddha, e a usare la mente per afferrare la mente [...] Se chi studia il *Tao* non si risveglierà a questa essenza mentale, egli creerà una mente sopra e oltre la mente, cercherà il Buddha al di fuori di sé, e resterà attaccato alle forme, alle pratiche e alle rappresentazioni: tutto questo è nocivo e non è la via alla suprema conoscenza» (*Chu Ch'an*, 16-18, *Watts*, 115).

Alla luce del *dharma* e dell'innata spontaneità dovrebbe risultare ora chiaro che nella ricerca della Verità «non v'è posto per lo sforzo» (*Lin-Chi Lu – Rinzai Roku*), ma anzi: dal momento che i ritmi e le esigenze naturali non sono che un'espressione perfetta del *dharma* “qui e ora”, l'invito dei Maestri di tutte le epoche è e sarà sempre: «siate comuni e *niente di speciale*. Sollevate la vostra scodella, versate l'acqua, indossate i vostri abiti, e mangiate il vostro cibo. Quando siete stanchi, andatevi a sdraiare. Gli ignoranti

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

possono ridere di me, ma il saggio capirà». Questi Maestri, infatti, hanno sperimentato in prima persona che «quando le circostanze si presentano, non dovete cercare di mutarle. Così [facendo], proprio le vostre consuete abitudini di sentire, che fanno del *karma* i Cinque Inferni, diverranno il Grande Oceano di Liberazione» (*ibidem*).

Questo “niente di speciale” non è altro che il senso più profondo del *wu-hsin*: contemplare il Reale come la cosa più ovvia e naturale al mondo. «Considerate l'io», dice Dōgen, «non è niente di speciale, eppure equivale a vedere la natura di Buddha. Pensatelo nei termini del vivere quotidiano!» (*Dōgen*, 22). Ed è sempre al *wu-hsin* che Gautama allude quando dice «io non ottenni alcunché dalla suprema, perfetta illuminazione, e proprio per questa ragione essa è detta “suprema, perfetta illuminazione”» (*Vajracchedika*). Dal canto suo, Ch'ing-Yüan chiama anch'egli in causa lo stesso principio quando racconta che «prima che per trent'anni avessi studiato lo zen, vedevo le montagne come montagne e le acque come acque. Quando giunsi a una conoscenza più profonda, vidi che le montagne non sono montagne e le acque non sono acque [conoscenza diretta del significato sovraformale delle cose, grado della *'ayn al-yaqīn* islamica]. Ma ora che ho raggiunto la vera sostanza del conoscere, sono in pace. Poiché ora vedo le montagne ancora come montagne, e le acque come acque [identità tra la forma manifestata delle cose e la loro quiddità eterna, grado della *haqq al-yaqīn*]» (*Watts*, 143).

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Lin-Chi, infine, arrivando a fare quasi della Visione di vacuità un metodo – anzi, un “non metodo” – afferma che non solo non vi è *dharma* al di fuori della Mente, ma che anche al suo interno non v'è nulla da afferrare. «Che cosa andate cercando?», chiede Lin-Chi, «voi [che] dite in ogni circostanza che il Tao deve essere praticato e messo alla prova. Non siate in errore! Se v'è qualcuno che sappia praticarlo, questo è interamente il *karma* che origina vita-e-morte. Voi parlate dell'essere perfettamente disciplinati nei vostri sei sensi e nei mille modi di condotta: ma – a mio parere – tutto ciò equivale a fare il *karma*. Cercare il Buddha e cercare il Dharma significa proprio fare il *karma* per gli inferi» (*ibidem*).

Tuttavia, spesso anche gli uomini più determinati hanno paura di “dimenticare la propria mente” temendo «di cadere nel vuoto con niente a cui potersi aggrappare»; ma se hanno paura è proprio perché essi «non sanno che il vuoto non è in realtà il vuoto ma il vero regno del *dharma*, [... che] non può essere cercato o inseguito, compreso da saggezza o cognizione, spiegato in parole, toccato materialmente (ossia oggettivamente) o raggiunto da un'impresa meritoria» (*Huang-Po – Chu Ch'an I, 29, Watts, 157*).

È noto come anche per i *vedantin* la visione del Testimone (in sé identico al *dharma*) possa sorgere solo dopo che sia stata superata tale paura ed eliminata ogni traccia della mente formale; per loro infatti «quel che nelle Scritture viene indicato come Conoscenza, Liberazione, etc. non è che l'immobilità della mente. Quando la mente è resa immobile, tutte le illusioni del *samsāra* scompaiono radicalmente”. Così come l’“oceano di latte”,

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

dapprima agitato, divenne calmo e limpido allorché ne fu estratto il nettare, così quando si sia placata la mente il *samsāra* svanisce per sempre» (*Karapatra Swami*, III, 156).

Tuttavia, per evitare di cadere nelle aporie di cui sopra, i Maestri *ch'an* e *Zen*, lungi dal tentare di controllarla, di guidarla o anche solo di fermare il fluire incessante dei pensieri mondani, a questa mente sottraggono solo la partecipazione dell'io, e per il resto... la lasciano «libera, giacché essa non è [mai] cosa da afferrare». In una mente ripristinata nel suo stato primigenio, infatti, solo i pensieri animici (ar. *khawātir nafsānī*) e quelli satanici (*shaytānī*) non emergono, gli altri invece – quelli dominicali e angelici (*rabbānī wa malakī* - *Ibn 'Arabī III*, 17) – «vengono e vanno [liberamente] da sé, poiché con l'uso della saggezza [risulta evidente che] non può esservi alcun arresto. Questo è il *samādhi* di *prajñā*», uno con l'innata Liberazione, una col Sé. Questo è ciò che si intende con «pratica del “non pensiero” (*wu-nien*) [...] Se invece non pensate assolutamente a nulla, e in quel mentre ordinate ai pensieri di cessare, questo equivale a farsi prigionieri per colpa di un metodo, e ciò si chiama ottusità di visione» (*Hui-Neng, Watts*, 109).

La mente indivisa, infatti, «non è né all'esterno né all'interno; essa viene e va liberamente, senza attaccamento. Un pensiero: montagna, acqua, terra. Il pensiero successivo: una nuova montagna, acqua e terra. Ogni pensiero è indipendente, creato ex-novo, vitale, istantaneo. La mente indivisa non è implicata in grande o piccolo, lontano o vicino [...] La mente indivisa trascende

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

gli opposti. Nella prassi, lo studio della mente è [perciò] la via per raggiungere una salda e indivisa azione, al di là del mondo della relatività». Tuttavia, bisogna fare un'estrema attenzione «che affermazioni come “i tre mondo sono solo mente” oppure “il mondo del *dharma* non è altro che mente” non diventino semplici nozioni astratte. [Esse infatti] devono diventare un concetto vivente nella vita di ogni giorno» (*Dōgen*, 39).

Nonostante gli sforzi, però, la maggior parte degli aspiranti continua a credere «nell'esistenza di qualcosa che si realizza o raggiunge fuori della mente, e di conseguenza la mente viene usata per cercarla, non avendo capito che la mente e l'oggetto della sua ricerca sono una cosa sola. La non mente [infatti] non può essere usata dalla mente per cercare qualcosa, poiché, anche dopo il passaggio di milioni di *kalpa*, il giorno del successo non potrà mai venire» (*Huang-Po, Chu Ch'an I*, 24, *Watts*, 158).

Come conseguire allora la vera *spontaneità*? Semplicemente rendendoci conto che se il condizionamento sociale favorisce fin dalla nostra nascita l'identificazione della mente con un'immagine fissa di noi stessi (*ego*), col passare degli anni la nostra mente naturale si sposta progressivamente da una “modalità” *spontanea* a quest'immagine di noi stessi, il che comporta inevitabilmente l'insorgere di un meccanismo *innaturale* di auto-controllo (la “mente che afferra se stessa”). Diviene allora quasi impossibile «vedere come “io” possa allentare la “mia” tensione, dato che io risulterebbe essere precisamente il mio sforzo abituale di mantenere il dominio su di me. Mi trovo [così] completamente incapace di una

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

qualsiasi azione mentale che non sia intenzionale, affettata, insincera. Perciò, qualunque cosa faccia per abbandonarmi, per rilassarmi, sarà una forma travestita dello sforzo abituale di tenermi controllato. Non mi è [infatti] possibile essere intenzionalmente non intenzionale o di proposito spontaneo [...]» (*Watts*, 159).

È un po' come se ci dicessero che una medicina può guarirci a patto che, assumendola, ci convinciamo che essa non esiste. Questo mutuo pensare e non pensare, in cui il compiere l'azione equivale a non compierla, “sì” implica “no” e “procedi” implica “fermati”, non è sostenibile finché ad un tratto non si impone il pensiero “se non puoi evitare di pensare alla medicina, lo fai di proposito?” (nel senso di “ho intenzione di essere intenzionale? Ho il proposito di propormi qualcosa?”). Tutto a un tratto «capisco con lucida chiarezza che il mio vero intendimento è spontaneo» (*ibid.*, 160), ovvero che la “mia” azione di controllare me stesso (il mio “io”) scaturisce dalla mia mente “incontrollata” e naturale. Capisco allora che in realtà mi è del tutto impossibile non essere *spontaneo*, «poiché ciò che non posso evitare di fare lo sto facendo con spontaneità» (mi è infatti impossibile non pensare alla medicina), «ma se al tempo stesso cerco di controllarlo» (imponendomi di arrestare la mente per non pensarci) «lo interpreto [inevitabilmente] come una costrizione» (*ibidem*).

Non appena mi accorgo che la mia azione intenzionale avviene in realtà da sola (come sentire, respirare, udire, etc.) «non cado più nella contraddizione di essere spontaneo». Anzi, a questo punto non vi è più nemmeno contraddizione, «giacché il tentare è

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

[anch'esso] spontaneità». Scoprire che sia gli aspetti volontari che quelli involontari della mia mente sono entrambi spontanei «cagiona la fine immediata del dualismo fisso fra la mente e il mondo, fra il conoscente e il conosciuto», e il nuovo mondo in cui improvvisamente mi trovo «possiede una straordinaria trasparenza, o assenza di barriere, cosicché io stesso mi sento diventato lo spazio vuoto nel quale ogni cosa avviene» (*ibid.*, 160). Quando Nansen chiese «chi è che percepisce chiaramente la natura di Buddha?», Obaku rispose: «riusciamo a capirne l'essenza evitando, in ogni momento, di aggrapparci ad essa», parole che Dōgen interpreta come «in ogni momento e ovunque, non c'è alcun attaccamento a una qualsiasi cosa. Il non aggrapparsi a una qualsiasi cosa avviene [infatti] in ogni momento» (*Dōgen*, 31).

Dinnanzi a tale evidenza capisco allora perché “tutti gli esseri sono nel *nirvāna* fin dall'inizio”, perché “ogni dualismo è frutto di erronea immaginazione”, e soprattutto perché i Patriarchi *ch'an* affermano che «la mente ordinaria è il *Tao*», perché Dōgen sostiene che «la nostra mente [ordinaria] è Buddha» (*Dōgen*, V, 47) e perché «il Risveglio è la naturale attività della mente quotidiana» (*ibid.*, 43).

Il *Cheng-Tao Ke* dice in proposito: «come il vuoto cielo Esso non ha confini. Esso è anche qui, ovunque profondo e chiaro. Quando cerchi di conoscerlo, non riesci a vederlo. Non puoi appropriartene, ma non puoi perderlo. Nel fatto di non poterlo raggiungere, lo raggiungi. Quanto taci esso parla. Quanto tu parli, tace. La grande porta è spalancata a concedere elemosine, e

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

nessuna folla ne ostruisce l'accesso» (*Watts*, 161). Comprendiamo allora che oltre a non essere assolutamente *spontaneo*, costringere la mente ad arrestarsi significa rinunciare a quelle forme senza le quali l'inesauribile bellezza del *tathātā* – Tesoro nascosto e allo stesso tempo natura di Buddha – non potrebbe essere contemplata. Per questo nella *pratica* originale del *zazen* gli occhi devono rimanere aperti. Perché per colui che aspira all'*arahatta* e desidera dimorare nel Vuoto perfetto della “non-mente”, il *samsāra* non è una prigione, ma coincide con l'aspetto “dinamico” del *nirvāna* (perfezione passiva in cui il Sé, Tesoro nascosto, Si conosce nell'eterno fluire delle proprie forme manifeste), mentre quest'ultimo è l'aspetto “statico” del *samsāra* (perfezione attiva in cui il Sé gode eternamente della propria infinita e assoluta beatitudine essenziale, priva di forme, scopi, traguardi o mutamenti).

All'*arahat* il Cosmo – nella sua interezza quanto nella più piccola delle sue parti – si manifesta in ogni istante come perfetta e luminosa natura di Buddha, luce nella quale egli vede chiaramente che «la Mente [Unica] è ogni cosa, e [che] ogni cosa è contenuta in questa unica Mente. Questa è la mente che è stata trasmessa fin ai giorni nostri. Gli antichi affermavano che se la mente è limpida si può comprendere ogni cosa. Se sappiamo padroneggiare questa mente, davvero tutte le nostre azioni produrranno frutto. Troppo pensare e andiamo troppo in là, troppo poco e non riusciamo a raggiungere la meta [...]» (*Dōgen*, V, 50).

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Gli chiesero allora: «cos'è la mente trascendente, pura e radiante?». Rispose: «Montagne, fiumi, terra, sole, luna, stelle». Qui “montagne, fiumi e terra” «sono proprio montagne, fiumi e terra; non c'è nulla di più, non occupatevi di cose secondarie e momentanee come onde e nuvole. Sole, luna, stelle significano la vera naturale esistenza di sole, luna e stelle; non c'è nessuna nebbia o foschia. La mente di vita e morte è solo vita e morte, venire e andare; non vi è né illusione né risveglio. La mente di muro, tegola, pietre non è altro che muro, tegola e pietre; non c'è né fango né acqua [...] Riassumendo: la nostra mente è Buddha, la purezza originale è la nostra mente, e il Buddha è Buddha» (*ibidem*).

Eliminata l'illusione dell'io e restituita la mente alla sua Forma originale, il percorso è reso così agevole che di fatto... non c'è. Non vi è infatti alcuna *via* che possa condurre alla Liberazione, così come non può esservi una *pratica* finalizzata a uno scopo particolare. Esiste solo una Liberazione originale connaturata ad ogni essere senziente, e per colui che la comprende questa «Liberazione originale è una *pratica* meravigliosa» (giap. *honsho myoshu*).

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

Abbreviazioni e bibliografia

(*'Ajilūnī*) – Ismā'īl ibn Muhammad al-Ajlūnī, *Kashf al-khafā'*, Beirut 1988

(*Advaita Bodha*) – Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», trad. a cura di G. Conte, in *Rivista di studi tradizionali*, n. 63-72, Torino 1985-1991

(*Anguttara Nikāya*, cit. in *Coom. I*) – *Anguttara Nikāya (Numerical Discourses of the Buddha)*, trad. a cura di B. Bodhi, Somerville 2012

(*Bhagavad Ghīta*) – *Bhagavadgīta*, con il commento di *Srī Shankarāchārya*, trad. a cura di G. Marano, Milano 1997

(*Cheng-Tao Ke*, cit. in *Watts*) – *Cheng-Tao Ke*, in Daisetsu Teitāro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Londra 1950

(*Coom. I*) – Anandā K. Coomaraswamy, *Buddha e la dottrina del buddismo*, trad. a cura di G. Sassi, Milano 1994

(*Coom. II*) – Anandā K. Coomaraswamy, «Il Mare», trad. a cura di U. Zalino, in *Rivista di studi tradizionali* n. 38, Torino 1973, pp. 16-25

LA LIBERAZIONE ORIGINALE

(*Dōgen*) – Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō: il tesoro e l'occhio della vera legge*, trad. a cura di K. Nishiyama, Isola del Liri 2003

(*Guénon I*) – René Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vēdānta*, trad. a cura di C. Podd, Milano 1997

(*Guénon II*) – René Guénon, *Studi sull'Induismo*, trad. a cura di P. Nutrizio, Milano 1996

(*Guénon III*) – René Guénon, *Scritti sull'Esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. a cura di L. Pellizzi, Milano 1993

(*Hsing-hsin Ming*, cit. in *Watts*) – *Hsing-hsing Ming*, in Daisetsu Teitāro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 3 vol., Londra 1949-1951

(*Huang Po*) – P'ei Hsiu, *The Zen Teaching of Huang Po of the Transmission of Mind*, trad. a cura di J. Blofeld, New York 1959

(*Hui Neng*, cit. in *Watts*) – Hui Neng, *Il sutra di Hui Neng*, Roma 1977

(*Ibn 'Arabī I*) – Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī, *Al-futūhāt al-makkīyya*, 4 vol., Il Cairo 1329 h.

- LA LIBERAZIONE ORIGINALE

(*Ibn 'Arabī II*) – Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī, *Kitāb al-azal*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut 1997, p. 148

(*Ibn 'Arabī III*) – Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī, «La conoscenza dei pensieri satanici che affiorano alla coscienza (*al-khawātir al-shaytānīya*, cpt. LV delle *Futūhāt al-Makkīyya*)», trad. a cura di P. Fontanesi, in *Rivista di studi tradizionali* n. 58-59, Torino 1983, pp. 17-32

(*Izutsu*) – Toshihiko Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua*, pref. di F. Lucchetta, introduzione all'edizione italiana di A. Ventura, trad. a cura di F. Del Vescovo, Genova 1991

(*Katha Upanishad*) – *Conoscenza e Morte secondo la Dottrina Indù* (Katha Upanishad), trad. a cura di P. Nutrizio, con il commento di S. Shankarāchārya e le chiose di A.K. Coomaraswamy, Milano 1998

(*Ku-tsun-hsü*, cit. in *Watts*) – *Ku-tsun-hsü Yü-lu* (*Kosonshuku Goroku*), in *Dainihon Zokuzokyo*, Kyoto 1905-1912

(*Lankavatara Sutra*) – R. Pine, *Lankavatara Sutra: Translation and Commentary*, Berkeley 2013

(*Lao Tze*) – Lao Tze, *Tao-Te-King*, in *I Padri del Taoismo*, trad. a cura di L. Wiegner, 3 vol., Milano 1994

- LA LIBERAZIONE ORIGINALE

(*Lin-Chi Lu*, cit. in *Watts*) – *Lin-Chi Lu*, in *Dainihon Zokuzokyo*, Kyoto 1905-1912

(*Majjhima Nikāya*, cit. in *Coom II*) – *Majjhima Nikāya (The Middle Length Discourse of the Buddha)*, trad. a cura di B. Nanamoli e B. Bodhi, Somerville 1995

(*Marino I*) – Marco Marino, «Il problema dell'*wujūd* tra Guénon e Ibn ‘Arabī: Essere o Esistenza?», in *Perennia Verba* n. 12 (*Speciale René Guénon*), Torino 2012, pp. 123-256

(*Marino II*) – Marco Marino, «La prospettiva iniziatica di René Guénon e le Vie dell'Oriente», in *Perennia Verba* n. 13 (*René Guénon: L'influenza del Centro*), Torino 2014, pp. 189-289

(*Nābulusī*) – ‘Abd al-Ghānī al-Nābulusī, *Kitāb wujūd al-haqq*, Beirut 2003

(*Platone*, cit. in *Coom I*) – Platone, *Leggi*, trad. a cura di A. Zadro, Bari 1983

(*Plotino*, cit. in *Coom I*) – *Enneadi*, trad. a cura di R. Radice, Milano 2002

- LA LIBERAZIONE ORIGINALE

(*Samyutta Nikāya*) – *Samyutta Nikāya: The Connected Discourses of the Buddha*, trad. a cura di B. Bodhi, Somerville 2003

(*Saraha's Treasury of Songs*, cit. in *Watts*) – *Saraha's Treasury of Songs*, in Edward Conze, *The Path to Sudden Attainment*, Londra 1948

(*Shen-Hui Ho-Chan I-Chi*, cit. in *Watts*) – *Shen-Hui Ho-Chan I-Chi (Jinne Osho Ishu)*, Shanghai 1930 (cit. in *Watts*)

(*Sikshasamuccaya*) – Shantideva, *Sikshasamuccaya*, in Edward Conze, *The Path to Sudden Attainment*, Londra 1948

(*Suyūti*) – Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *Al-durar al-muntathira fī'l-ahādīth al-mushtahira*, Beirut 1995

(*Urizzi*) – Paolo Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, introduzione a Ibn 'Arabī, *Il libro del Sé divino*, a cura di C. Casseler, Torino 2004

(*Vajracchedika*) – Paul Harrison, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra*, Oslo 2006

- LA LIBERAZIONE ORIGINALE

(*Visuddhi Magga*) – Bhadacantacariya Buddhaghosa, *Visuddhi Magga (The Path of Purification)*, trad. a cura di B. Nanamoli, Onalaska 1999

(*Watts*) – Alan W. Watts, *The Way of Zen*, New York 1957 (edizione italiana *La via dello Zen*, a cura di L.M. Antonicelli, Milano 2011)

(*Wensinck*) – Arent Jan Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 7 vol., Leida 1936-69