

## PROSPETTIVE SULLA **VACUITÁ**

La Scuola  
di Kyoto

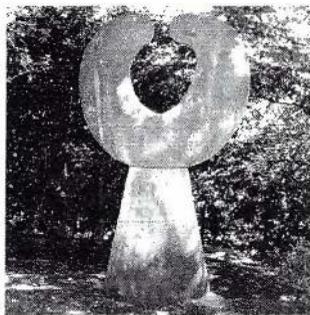
CREARE LE BASI PER UN **PENSIERO PLANETARIO** CHE NELL'ESPERIENZA DELLA **VACUITÁ** O **SUNYATA** TROVI IL SUO FULCRO E UNISCA IL PENSIERO OCCIDENTALE CON IL PENSIERO BUDDHISTA: QUESTA LA SFIDA DELLA **SCUOLA DI KYOTO**.

Il tema della vacuitá attraversa tutta la speculazione buddhista. Si sviluppa in particolar modo nelle scuole del Mahayana e del Vajrayana, fino a divenire un elemento centrale, in qualche modo emblematico, della visione del mondo buddhista. In tempi recenti è stato assunto dai filosofi che si richiamano al buddhismo come fondamento del loro itinerario speculativo. Tale assunzione ha stimolato proficui contatti con una certa filosofia occidentale alle prese con il problema del nichilismo, rendendo estremamente attuale una riflessione che si sviluppa da secoli, supportata da testi sapienziali, da sforzo speculativo e da pratica meditativa. I testi, che vengono di seguito proposti, intendono richiamare l'attenzione su questo nesso concettuale che, contestualmente, si intreccia con la storia del Buddhismo ed è al centro del confronto

contemporaneo tra il pensiero d'Oriente e d'Occidente. Nel primo vengono indicate le linee di passaggio che hanno caratterizzato il dispiegarsi della teoria della *sunyata* introducendoci in questo terreno impervio in cui la speculazione spesso argina il portato dell'esperienza.

Il secondo articolo del dossier è la parte terminale del quarto capitolo –intitolato *Ku no tachiba- di Su\_kyo to wa nanika* (Che cos'è la religione?) di Nishitani Keiji, nella versione curata da Jan van Bragt e Yamamoto Seisaku e apparsa in *The Eastern Buddhist* vol. VI, n°2; ottobre 1973. Si tratta di uno scritto centrale della produzione di Nishitani e dell'intero itinerario speculativo della Scuola di Kyoto, nata all'inizio del secolo scorso e tutt'ora attiva, a cui aderirono studiosi di spicco delle diverse tradizioni buddhiste giapponesi.

In esso il filosofo giapponese elabora in modo esaustivo il suo modello di vacuità, rifacendosi con maggior aderenza all'insegnamento buddhista tradizionale. Ad esempio risulta evidente il suo riferirsi alla nozione di *sunyata*, evitando l'uso del termine 'nulla assoluto' che era invece privilegiato da Nishida proprio per la sua valenza concettuale. Soprattutto l'opera intende porre le basi per una nuova religiosità. Abe Masao ha paragonato questa impresa a quella messa in atto da Schleiermacher nelle *Reden über die Religion*, solo che qui non si tratta più di chiarire l'essenza della religione di fronte alle correnti illuministiche. Nel mondo contemporaneo dove Oriente ed Occidente si incontrano, la situazione si è radicalizzata. Scientismo e nichilismo ateo compenetrano la storia



odierna e rendono inadeguate le religioni nelle loro espressioni tradizionali. *Shukyo to wa nanika* si presenta allora come la ricerca di un atteggiamento religioso inedito, in un'ottica planetaria. L'opera inizia con una polemica contro l'egocentrismo cartesiano: muovendo dall'io e dalle sue rappresentazioni, l'egocentrismo è incapace di cogliere l'armoniosa interdipendenza delle cose dell'universo. Parallelamente Nishitani critica il 'personalismo' cristiano, scorgendovi le fonte delle attuali difficoltà della religione. Infine, nel terzo capitolo dell'opera, sono messi a confronto nichilismo e *sunyata*: la visione del Nulla che emerge dalla scienza e dal pensiero moderni e quella buddhista tradizionale. Il nichilismo è legato ad una visione meccanicistica del mondo, in cui la natura è dominata e il senso dell'esistenza è messo in crisi. I tentativi filosofici e religiosi, elaborati in Occidente per contrastare tale visione, hanno offerto una debole resistenza e Nishitani ritiene che la nozione buddhista di *sunyata* sia la sola in grado di operare un trascendimento positivo.

D'altronde secondo Nishitani tutto l'itinerario del pensiero occidentale, compreso Heidegger e con l'eccezione di Meister Eckhart, conduce inevitabilmente agli esiti che si sono verificati. Viceversa nella prospettiva di *sunyata*, come recita appunto il titolo del quarto capitolo, la coscienza dell'impossibilità di oggettivare fa sì che il sé, posto di fronte all'oggetto, scorga in esso una proiezione di se stesso nel campo della coscienza e approdi a una conoscenza riflessiva in cui il sé conosce se stesso e l'oggetto. Con l'inizio del quarto capitolo, l'opera esamina la vacuità nelle sue connessioni con il tempo e con la storia. Soprattutto riprende e ripropone, in un linguaggio

adeguato ai tempi, i temi esposti dall' *Avasamtaka sutra*. In particolar modo si sofferma sulla interpenetrazione di tutti i dharmas e di tutti i tempi, che è stato un argomento che ha vivificato il pensiero buddhista durante tutto il suo corso, basti pensare ad esempio a quanto elaborato da Dogen in testi come *Uji*. Infine la riflessione di Nielsen, che viene proposta in traduzione, è stata pubblicata negli *Atti del XII° Congresso Internazionale di Filosofia* (vol.X°. Firenze, 1960; pp.131-137), tenutosi a Venezia nel 1958. Ha un valore soprattutto storico, poiché rappresenta uno dei primi interventi tesi a mettere in evidenza le forti connessioni tra la speculazione heideggeriana ed il pensiero buddhista, in particolare modo nella elaborazione operata da Nishida Kitaro e dalla scuola di Kyoto. Molte delle istanze che in esso vengono poste sono state successivamente maggiormente chiarite ed approfondite. Può essere tuttavia interessante prendere in considerazione questo punto di partenza di un indirizzo critico che ha avuto in seguito un enorme sviluppo.

## NOTE SULLA VACUITÁ:

DALLA PRAJÑAPARAMITA ALLA **SCUOLA DI KYOTO**

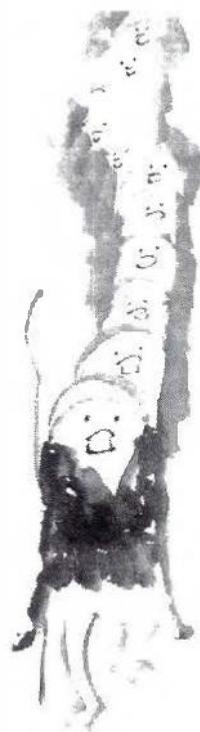
■ Giancarlo Vianello

La dottrina del buddhismo non è solo messaggio di salvezza o, più genericamente, un sistema religioso. E' anche un fenomeno che impronta di sé molti dei tratti culturali e delle espressioni artistiche delle civiltà in cui si radica. Contestualmente è un fenomeno che esprime un suo pensiero originale. Al di là della ricchezza delle diverse tradizioni, delle diverse scuole e dei diversi approcci dottrinali, è presente una identità di pensiero, propria del buddhismo in quanto tale, che ha interessato molteplici ambiti: logica, epistemologia, etica, psicologia, estetica, ma soprattutto ontologia.

Nel pensiero buddhista risulta centrale la riflessione sulla costituzione del reale, sulla vera natura della cosa in sé, sulle categorie di essere e nulla. Non solo tale riflessione penetra in profondità la natura dell'essere fenomenico, ma riesce allo stesso tempo a esprimere prospettive originali, contributi che possono rivelarsi preziosi per altri

sistemi di pensiero, soprattutto oggi che viviamo in epoca di nichilismo dilagante. La filosofia occidentale, che ha seguito una tradizione speculativa incentrata sulla nozione di essere necessario, sul principio di non contraddizione, sul dualismo platonico-cristiano, trova oggettiva difficoltà a confrontarsi con il problema del nulla che ineludibilmente si presenta al termine del suo itinerario metafisico. Il nulla, nichilisticamente inteso come negazione, come annichilimento di tutto ciò che prima era stato valore o fondamento, scompagina ogni possibile





articolazione positiva di pensiero e proietta un'ombra angosciante sull'attuale costellazione spirituale.

Radicalmente diverso è l'itinerario di pensiero dell'ontologia buddhista e diversi sono gli strumenti logici e linguistici di cui si dota.

La dottrina del vuoto buddhista è una delle diverse modalità con cui si articola la vacuità orientale che è sviluppata, in forme diverse, da varie tradizioni religiose dell'Oriente. E' anche una dottrina che attraversa il Buddhismo fin dalle origini.

Come è noto, i principali elementi dottrinali del buddhismo hinayana sono *Duhkha* (il dolore) e le quattro nobili verità, il *paticca samuppada* (l'origine interdipendente della realtà), *anatta* (l'inconsistenza dell'io che è formato dall'aggregazione di cinque khandha) e *anicca* (l'impermanenza ontologica della realtà). Il tema della vacuità emerge proprio nel tentativo di puntualizzare questo concetto, come attesta il Canone Pali - soprattutto il *Majjhimanikaya* - che afferma che ciò che è privo di sé e non ha esistenza assolutamente autonoma è vuoto (*sunya*): ad esempio il mondo e la rappresentazione del mondo che uno si crea. A partire dalla nozione di *anicca*

- l'inconsistenza dei fenomeni - si giunge a definire l'idea di vuoto (*sunya*). Il termine sanscrito di *sunyata* (vacuità) in realtà sostantiva l'aggettivo *sunya* (Vuoto) che deriva dalla radice *svi* (gonfiare; greco *koilos*, latino *cavus*). L'espressione deriva originariamente da un attributo, da una determinazione reale e riscontrabile che solo successivamente prende la forma di un termine generalizzante. Nel buddhismo hinayana il tema della vacuità emerge non dalla speculazione astratta, ma dalla necessità di puntualizzare la dottrina.

Con il passaggio al buddhismo mahayana tale tema si amplia fino a divenire concetto fondante e espressione ontologica di ben due scuole: la *Vijnanavada* e la *Madhyamika*. Ma soprattutto gioca un ruolo centrale nei sutra mahayanici, in particolare nella letteratura della *Prajnaparamita*. La *Prajnaparamita* è un corpo di testi sapienziali di diversa lunghezza che vertono sul tema della vacuità. Il testo più celebre di questo corpo è, senza dubbio, la *Prajnaparamita hridaya sutra*, tratto dalla versione di Xuan-Zhuang.

Tale versione, recitatissima nei monasteri zen, contiene l'affermazione "la forma è

vuoto, il vuoto è forma", che non va intesa come identità, bensì come l'includersi reciproco, il coesistere di fenomeni e vacuità. La vacuità va pertanto pensata non come un principio astratto o in qualche modo fondante, ma come co-appartenente al fenomeno. Secondo la letteratura della *Prajnaparamita*, *sunyata* non solo non può essere intesa come fondamento del reale, ma soprattutto non deve essere ipostatizzata, non deve trasformarsi in principio metafisico tale da aprire una prospettiva dualistica. In tali testi l'azione di *sunyata* non si limita ad annichire il sé dei fenomeni ma annichisce lo stesso

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÀ

Dharma e lo stesso vuoto. Se leggiamo uno dei tanti sutra che trattano di *sunyata*, ad esempio il *Sutra della perfetta saggezza* (cfr. E. Conze, *The short Prajnaparamita Texts*. London, Luzac, 1973; p. 165), troviamo una elencazione di ben diciotto forme di vacuità che operano annichilendo ogni forma di essere e di non essere, impedendo alla mente del lettore di attaccarsi a una qualsiasi realtà definita. Su queste modalità della vacuità è opportuno soffermarsi, anche se in modo succinto, perché ci permettono di farci un'idea dell'ampiezza e della profondità della dottrina.

- La prima modalità è l'*Adhyatma-sunyata* (il vuoto interiore) e corrisponde alla vacuità psicologica, annichilimento dei processi mentali e dell'attività psichica dell'ego. In termini generali corrisponde alla dottrina dell'*anatman* (*anatta*).

- La seconda è la *Bahirda-sunyata* (il vuoto esteriore) e corrisponde alla vacuità del mondo esterno, agli oggetti dei sei vijnana. Se, secondo l'*Adhyatma-sunyata*, il mio ego è vuoto, analogamente tutto ciò che non è il mio ego sarà vuoto.

- Segue l'*Adhyatma-bahirdha-sunyata* che annichilisce come illusoria la distinzione

tra interno ed esterno, tra ego e non ego. Ogni punto di vista relativo è, appunto, relativo e di per sé vuoto. La vacuità, invece, si propone come una dottrina dell'assoluto anche se rigorosamente immanente.

- *Sunyata-sunyata* (il vuoto del vuoto) è allora l'annichilimento della vacuità stessa che rischiava di trasformarsi in una aporia -come invece accade nel pensiero occidentale: se il nulla è il contrario dell'essere, come è possibile che il nulla sia qualcosa? Evidentemente il nulla non può divenire qualcosa e soprattutto non può trasformarsi in entità metafisica. La vacuità deve a sua volta essere annichilita e dare con ciò vita agli enti. Né il vuoto può essere pensato come uno spazio, un luogo in cui si danno e si annullano le presenze fenomeniche.

- Si ha allora la *Maha-sunyata* (il grande vuoto) con cui il buddhismo Mahayana demolisce l'idea tradizionale dello spazio considerato come qualcosa di oggettivamente reale. Per la *Prajnaparamita* l'idea di spazio è una semplice finzione. Come è una finzione l'idea che esista una verità suprema.

- Abbiamo allora la *Paramartha-sunyata* (il vuoto della

verità suprema). Non è possibile passare ad una idea di spazio concettualizzato in termini di verità assoluta, cioè come un contenitore del reale. Se fosse possibile Paramartha stessa diverrebbe una possibilità e quindi una realtà relativa e non sarebbe più *Paramartha*, cioè qualcosa di assoluto.

- Per ribadire che qualsiasi coppia di relativi è vuota proprio in nome della sua relatività si danno *Samskrita-sunyata* (il vuoto delle cose create ovvero dipendenti da una causa) e

- *Asamskrita-sunyata* (il vuoto delle cose increate, come ad esempio lo spazio). Le cose increate sono vuote perché sono rese relative dalle cose create che sono vuote. Dopo aver ripetuto che ogni presenza fenomenica è vuota, si torna ad affermare che anche ogni astrazione trascendente è vuota.

- L'*Atyanta-sunyata* (il vuoto supremo) riprende la logica della *sunyata-sunyata*. Se le cose create sono vuote, lo sono anche quelle increate perché divengono relative. Allora se il mondo fenomenico è vuoto, lo sarà anche quello ipotizzabile al di là dei fenomeni, perché reso relativo.

In realtà la *Prajnaparamita*

incalza la mente del lettore per evitare che si attacchi ad altre mitologie illusorie. Quello che è stato affermato per lo spazio vale anche per il tempo. Se lo spazio è vuoto, anche l'eternità è vuota. Non è possibile sostituire all'ipostasi spaziale l'idea di un contenitore temporale realmente esistente.

- L'*Anavaragra-sunyata* (il vuoto dell'illimitato) annichilisce l'idea di eternità, anche perché è resa relativa dalla presenza del tempo. In ogni caso nulla è perfettamente semplice: ogni fenomeno si dà come aggregato di fattori e quindi è soggetto alla disgregazione.

- L'*Anavakara-sunyata* (il vuoto della dispersione) annichilisce, da un altro punto di vista, ogni realtà sia presente sia di altro genere.

- Ad esempio anche *Prakriti* (la natura primordiale di ogni realtà individuale) è vuoto. In altri termini con la *Prakriti-sunyata* (il vuoto della natura primaria) si ha non solo la vacuità del fenomeno, ma anche la vacuità di ciò che, usando un linguaggio proprio della nostra filosofia medioevale, possiamo definire gli universali.

- Oppure con la *Svalaksana-sunyata* abbiamo il vuoto del principio individuale, di ciò

che caratterizza ogni individuo al di là della natura universale.

- In fase di riepilogo la *Prajnaparamita* asserisce la vacuità di ogni dharma. *Sarvadharma-sunyata* (il vuoto di tutte le cose) riafferma appunto che tutto è vuoto, incluso il Dharma, il Buddha, il Sangha.

- Tutto ha una esistenza relativa, tutto è *Anupalambhasunyata* (vuoto inaccessibile), cioè tutto è una vacuità inespriabile da qualsiasi forma di linguaggio e da qualsiasi categoria logica. Ciò viene sottolineato per non confondere vacuità e nulla relativo. Ciò che hanno demolito le diverse forme di vacuità sono solo gli accessi concettuali e illusori alla vacuità, che esiste inaccessibile. E, visto che il discorso comincia a prendere una piega ontologica, le ultime tre forme di vacuità affrontano questo ambito.

- L' *Abhava-sunyata* (vuoto del non essere),

- la *Svabhava-sunyata* (vuoto della propria natura) e

- l'*Abhava-svabhava-sunyata* (vuoto del non essere della propria natura) esauriscono ogni possibilità al riguardo: viene negato l'essere, la possibilità di una esistenza autonoma e la stessa opposizione tra essere e non essere. -

## NAGARJUNA

Ciò che viene affermato dalla letteratura sapienziale viene successivamente sistemato filosoficamente da Nagarjuna, il fondatore della scuola Madhyamika. Si tratta di una figura leggendaria di mistico e logico, la cui biografia è difficilmente accertabile, al punto che ancor oggi è aperta la questione se fosse un solo personaggio o se siano esistite più persone con lo stesso nome.

Probabilmente nacque nel III° sec. a Vaidatbha nell'India centrale.

Viceversa le sue opere costituiscono un punto fermo del pensiero buddhista. La più celebre è la *Madhyamaka karika* (*Le stanze del cammino di mezzo*, di 448 versi in 27 capitoli), cui seguono il *Vigrahavyavartani* (*La sterminatrice dei dissensi*), l'*Yuktisastika* (*sessanta versi sul ragionamento*), il *Vaidalyaprakarana* (*una polemica con i Nyaya*), il *Maha-Prajnaparamita-sastra* (commento alla *Prajnaparamita*, di controversa attribuzione) e gli inni del *Catuhstava*. Nella sola traduzione tibetana si hanno il *Sunyatasaptati* (*Le settanta stanze sulla vacuità*) e le due lettere al re Udayana: *Suhrllekha* (*Lettera a*

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÀ

un amico) e *Ratnavala* (La ghirlanda dei gioielli). E' attribuita a Nagarjuna anche un'opera esistente solo nella versione cinese: il *Shi-er-men-lu* (Le dodici porte). Come si può notare si tratta di un corpo notevole, caratterizzato da una poderosa profondità di pensiero e da un implacabile rigore logico. Nagarjuna è spinto da un incontenibile afflato mistico che, sul piano speculativo, si canalizza in forme di scetticismo assoluto. Demolisce logicamente le categorie illusorie, che per convenzione chiamiamo realtà, alla ricerca di quell'assoluto inaccessibile indicato dalla *Prajnaparamita*. Per prima cosa dimostra la vacuità della mente polemizzando con le posizioni idealistiche, che saranno proprie dello Yogacara, secondo cui il mondo è una creazione illusoria dei nostri processi mentali. Obietta infatti che, se non è possibile passare dalle percezioni agli oggetti, non è possibile inferire un'autocoscienza, una mente dalle percezioni. Se non esiste un mondo esterno, non esiste neppure *vijnana*, perché senza oggetto non vi è neppure soggetto: tutto è vuoto. Continua dimostrando la impossibilità del divenire per una realtà pensata come non

vuota. Se ogni cosa avesse la sua essenza, se fosse reale, sarebbe impossibile passare da una situazione all'altra, nessun ente vorrebbe trasformarsi in qualcosa diverso da sé. In un mondo costituito da essenze fondate, sarebbe impossibile l'azione: per questo il mondo deve essere in sé vuoto e composto di realtà vuote, altrimenti ogni essenza dovrebbe essere pensata increata e imperitura. Riprendendo la teoria del *pratitya samutpada* Nagarjuna afferma che il mondo è formato da aggregazioni di dharma momentanei che, dandosi reciprocamente tra loro, costituiscono fenomeni relativi. Nel quinto capitolo delle *Madhyamaka-karika* viene affrontato il problema della sostanza. La sostanza non è pensabile priva di attributi e quindi non può precedere gli attributi. D'altro canto neppure gli attributi hanno senso senza sostanza. Piuttosto sostanza e attributi si sostengono reciprocamente dando prova di possedere una natura relazionale e quindi vuota. Sono condizionamenti accidentali che permettono l'apparire del fenomeno. Parimenti nessun oggetto può essere percepito staccato dalla sua causa, nè una causa staccata dall'oggetto.

Non vi è Dio indipendente dall'universo, nè universo indipendente da Dio. Non vi è Buddha, nè quattro nobili verità. Non vi è nulla di reale. Non vi è verità o falsità. Vi sono solo fenomeni transitori. La realtà ha un valore relazionale: si tiene in piedi solo grazie alle relazioni. Anche se tali relazioni sono inconoscibili logicamente. Ad esempio il divenire: è impossibile affermare che A si trasforma in B. Per farlo A avrebbe dovuto sempre avere la natura di B. Ma allora non avrebbe avuto senso chiamarlo A.

Se la realtà è relativa e non comprensibile, esiste un assoluto, una vacuità inaccessibile, secondo la definizione della *Prajnaparamita*? Per Nagarjuna esiste proprio perché inaccessibile e non pensata. L'assoluto è assoluto quando non è pensato, se è pensato - se rientra nella categoria di ciò che è reificabile con il pensiero - non è più assoluto.

La vacuità è inaccessibile concettualmente. Anzi l'insieme di concetti che forma il mondo in cui ci muoviamo è di ostacolo per l'attingimento dell'assoluto. La conoscenza convenzionale, *samvrti*, deve invece essere ridotta all'assurdo per sgombrare il terreno verso ciò che sta dietro.

Nagarjuna usa in modo strin-

gente la logica per demolire le convenzioni relative, per far risaltare, al di là di ogni dubbio, la loro natura relativa. Lo strumento logico che usa è il *Prasanga* (occasione) che consiste nell'assumere una posizione mediana tra coppie di opposti e far risaltare le incongruenze logiche di entrambi, in quanto relativi.

Come spiega magistralmente *Candrakirti*, commentando con il suo *Prasannapada* il primo capitolo delle *Madhyamakakarika*:

“Si può porre e provare la propria tesi solo in relazione alle conclusioni della tesi opposta.” (6, su M.K. 1:1).

Collocandosi tra le opposte argomentazioni diventa facile, per chi, come i Prasangika, non ha posizioni da difendere e desidera solo far emergere le contraddizioni e la relatività di ogni dharma, dimostrare la natura vuota del reale.

Questa modalità usata da Nagarjuna di porsi tra asserzioni contrapposte motiva il nome preso dalla scuola: *Madhyamika* ossia via di mezzo. Nagarjuna non prende posizione, punta invece a dimostrare che su ogni cosa è più opportuno fare silenzio: “La realtà non si può dire nè che è vuota nè che non è vuota, nè infine che non è non vuota o non non-vuota.

Queste parole non sono altro se non una designazione metaforica” (M.K. XXII, 11, trad. R. Gnoli).

Si tratta alla fine di un problema nominalistico. Il linguaggio può essere usato con intento strumentale ad un livello convenzionale, ma non può essere utilizzato come accesso all'inaccessibile. D'altro lato questo tema è espresso in modo magistrale nel celebre passo del *Vajracchedikasatra* (S.B.E. XLIX, p.132) che recita: “Colui che è avviato sul cammino del bodhisattva dovrebbe così disporre il suo pensiero: io devo consegnare tutti gli esseri al mondo perfetto del Nirvana e tuttavia, dopo che avrò consegnato tutti questi esseri, nessuno sarà consegnato. E perché mai? Perché, o Subhuti, se un bodhisattva conserva ancora una qualche idea degli esseri, egli non potrebbe affatto essere considerato un bodhisattva”. La determinazione del *Madhyamika* ad annichilire tutti i dharmas non va tuttavia assolutamente considerata come una forma di nichilismo estremo. La coscienza della infelicità dell'assoluto deve convivere, per il saggio, con l'accettazione coerente della realtà empirica. Correggere la realtà relativa con le stes-

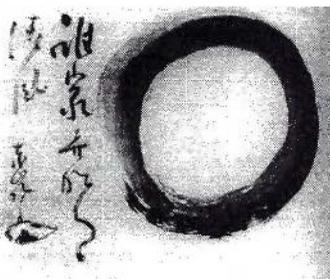


se categorie mentali relative significa sostituire una illusione efficiente con un'altra astratta ed egoistica, frutto di un medesimo pensiero offuscato dall'ignoranza. Anzi un nichilismo astratto e presuntuoso serve solo a minare l'etica, i valori e la convivenza civile.

Per opporsi a ciò, nel 24° capitolo delle *Madhyamakakarika*, Nagarjuna espone la dottrina della duplice verità: “La dottrina del Buddha si riferisce a due verità - quella convenzionale (*lokasamvrtisaya*) e quella assoluta (*paramarthasaya*). Chi non capisce la differenza tra le due non capisce l'essenza profonda della dottrina del Buddha. Senza dipendere dalla pratica di ogni giorno, la verità assoluta non può esplicarsi. Senza uscire verso la verità assoluta, non si ottiene il Nirvana. Se la vacuità è coerente, tutto è coerente. Se la vacuità non è coerente, nulla è coerente.”

Le norme del mondo e della

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÀ



quotidianità vanno rispettate e vissute pur nella consapevolezza della loro relatività. La speculazione nagarjuniiana sulla vacuità si trasforma in scuola e in tradizione e germina attraverso tutto il Mahayana. Dal Vajrayana al Ch'an la pratica meditativa sul vuoto diventa centrale nell'itinerario di liberazione.

### LA SCUOLA DI KYOTO

Questo patrimonio speculativo e di pensiero verrà successivamente raccolto dalla scuola di Kyoto che lo riproporrà, utilizzando gli strumenti linguistici della filosofia occidentale.

Tale scuola, che si aggregò nella prima metà del novecento attorno alla figura carismatica di Nishida Kitaro (1870-1945), si caratterizza per aver adottato come elemento unificante l'adesione a una prospettiva ontologica che, con diversi percorsi,

assume il Nulla assoluto come elemento costitutivo del reale e di questo Nulla assoluto cerca di cogliere la connessione con la storia. Si tratta appunto del tentativo di elaborare una nozione propria del pensiero religioso orientale e buddhista, come quella di *sunyata*, con gli strumenti propri della filosofia e del pensiero dialettico, non tanto in vista di una qualche divulgazione in direzione dell'Occidente, quanto per risolvere il conflitto tra le proprie origini culturali e i paradigmi della modernità nella quale il Giappone si è trovato coinvolto. Il gruppo della scuola di Kyoto, al quale aderiscono esponenti di spicco delle varie tradizioni buddhiste giapponesi, rimane fedele a un medesimo indirizzo di pensiero che, attraverso quattro generazioni, giunge fino ai giorni nostri. L'itinerario della scuola di Kyoto inizia con *Lo studio sul Bene (Zen no Kenkyu, 1911)*, l'opera con cui Nishida elabora la nozione di esperienza pura (*junsui keiken*) che rappresenta l'intuizione contenente in nuce tutto il successivo pensiero della scuola. L'esperienza pura è quella esperienza conoscitiva che si attua nell'unità di coscienza ed evento, è il momento che precede la dis-

crimazione tra soggetto e oggetto. Questa esperienza, che si realizza prima che il dato primario venga elaborato in quella che noi chiamiamo realtà fisica -e che è solo una nostra costruzione logica-, è per Nishida l'unica realtà da assumere e da utilizzare per chiarire il mondo dei fenomeni. Inoltre l'esperienza pura, operando nella mancanza di soggetto e nella mancanza di oggetto, permette di sperimentare la realtà del Nulla assoluto. *Lo studio sul Bene* è un'opera che può sostenere una doppia lettura. Da un lato dà risposte in termini filosoficamente corretti alle problematiche del clima filosofico dell'epoca -vitalismo bergsonian, empirismo radicale di James, fenomenologia- dall'altro esprime con un nuovo linguaggio le istanze della tradizione giapponese legata allo zen. Ma soprattutto apre la strada all'altra grande elaborazione teorica di Nishida: la nozione di *Mu no Basho* (il luogo del nulla).

Nel rapporto tra individuale e universale, l'individuo dotato di autocoscienza è visto come l'ultimo anello di una catena, l'ambito in cui si realizza l'universalità. Dire "il fiore è bello" significa che la bellezza si realizza nel fiore.

L'universale diviene il medium tra le diverse individualità e l'universale per eccellenza, la vacuità, l'ambito che unisce e compenetra i singoli fenomeni individuali che vengono alla luce. Il Nulla assoluto è la dimensione in cui tutti gli enti si incontrano e si riflettono in una continua identità autocontraddittoria. La nozione di Nulla assoluto sarà successivamente ripresa e articolata dagli allievi e successori di Nishida: Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, Ueda Shizuteru, Hisamatsu Shin'ichi e Abe Masao, tanto per citarne alcuni.

Inevitabilmente, per una certa assonanza nei temi, entrerà in dialogo con la speculazione heideggeriana. Questa convergenza tra una certa filosofia tedesca e un certo pensiero buddhista, che si sviluppa attraverso contatti, frequentazioni e una notevole produzione di testi, rappresenta un momento importantissimo per la costruzione di un pensiero planetario e una enorme opportunità di sviluppo sia per la filosofia sia, appunto, per il pensiero buddhista.

Heidegger è il filosofo che in Occidente riprende a confrontarsi con coerenza con il problema del nulla. E' un autore che si colloca alla fine del

ciclo metafisico occidentale e che ne ripropone una lettura completa a partire dalla riasunzione della questione dell'essere e, di converso, di quella di nulla. Con la *Seinfrage* (l'interrogazione sul senso dell'essere) Heidegger ripercorre a ritroso l'itinerario filosofico occidentale fino alle sue origini, cercando di recuperare dall'oblio quel diverso atteggiamento nei confronti dell'essere che avrebbe potuto evitare il processo di reificazione. Si accorge (in maniera esplicita da *Was ist Metaphisik?* (1929) in poi) che essere e nulla si co-appartengono.

Come dirà nella *Lettera sull'Umanesimo* (1947, p.110): "Il pensiero che pensa l'essere pensa il nulla, perché il nulla è l'essenza dell'essere." Cerca cioè di pensare l'essere come qualcosa di radicalmente diverso dall'ente, cioè dall'essere reificato. L'essere sarà non-ente, l'opposto dell'ente, ossia ni-ente. La storia del pensiero occidentale da Parmenide a Nietzsche è storia dell'oblio dell'essere/nulla e lascia spazio al nulla angoscioso e annichilente che porta alla morte di Dio, alla svalutazione dei valori, all'accettazione rassegnata della tecnica. Il nichilismo è proprio questo: l'esito inquietante, ma

necessario, della civiltà occidentale, che si verifica nel momento in cui si trasforma in planetaria. Nichilismo non significa che l'essere è niente, piuttosto, come afferma Heidegger, "nella dimenticanza dell'essere promuovere solo l'ente: questo è nichilismo". Da esso non si sfugge, come lo stesso Nietzsche aveva indicato, con il pessimismo (rifiuto del presente o della storia), né creando a getto continuo nuovi valori. Il nichilismo va compiuto fino in fondo, affrontando cioè il problema del nulla. Per questo una teoria del nulla, anzi, molto di più, una tradizione consolidata del nulla, quale è quella offerta dal pensiero buddhista, può rivelarsi di estrema utilità nell'affrontare i problemi speculativi di quella tradizione di pensiero che prima era solo occidentale ed ora è diventata globale.

## NELLA PROSPETTIVA DI SUNYATA

■ *Nishitani Keiji*

**N**oi viviamo e moriamo nel tempo. Essere nel tempo significa essere costantemente dentro il ciclo di nascita e morte. Ma non è del tutto vero che noi siamo esclusivamente nel tempo, nel ciclo di nascita e morte. Nel nostro fondamento, non ci muoviamo semplicemente in un circolo di nascita e morte, viviamo e moriamo nella nascita-morte. Noi non viviamo semplicemente nel tempo; noi viviamo il tempo. In ogni momento del tempo noi facciamo in modo che il tempo sia tempo, portiamo il tempo a compimento. Questo è il significato di ciò che precedentemente ho definito "essere nel tempo senza radicamento".

Tuttavia, essere nel tempo senza radicamento, essere nel ciclo di nascita e morte senza vincoli, significa essere fuori dal tempo e fuori dal ciclo di nascita e morte. Significa essere antecedente al mondo e alle cose ed essere in grado di padroneggiare tutte le cose.

Nel nostro fondamento, nel

nostro proprio sé, noi siamo originariamente la Realtà. Quando siamo coscienti di questa circostanza, ad esempio quando siamo completamente nel nostro fondamento, proprio in quanto siamo in ogni momento nel tempo senza radicamento, siamo allo stesso tempo

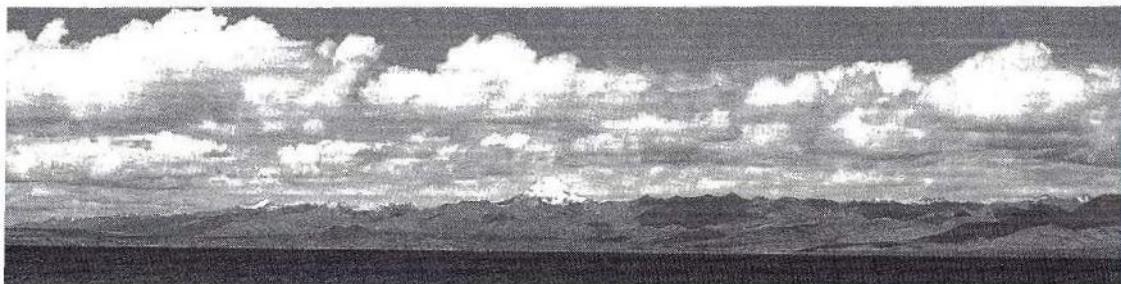
in ogni momento fuori dal tempo. Quando siamo radicalmente, o meglio senza radici, all'interno del mondo, noi ci collochiamo allo stesso tempo fuori dal mondo. In questo contesto, liberarci da tutto quello che abbiamo in precedenza costruito significa libertà assoluta.

Uscire dal tempo nel campo della vacuità non è differente dal radicalizzare la modalità di essere nel tempo, cioè dal vivere positivamente le vicissitudini del tempo. Qui il nostro essere trascende tutti i legami, si libera da tutte le



sicurezze. Questo stato di assoluta mancanza di radici è libertà assoluta.

La vacuità, in quanto assoluta libertà che senza radici rende possibile l'essere e il tempo, è, nel suo essere assoluta libertà, anche conoscenza. E' la prospettiva dell'intuizione, riconoscere il tutto nella sua essenza reale. Ma non dobbiamo dimenticare quanto abbiamo affermato prima:



che questa realtà è simile a un fantasma. Questa conoscenza è saggezza simile ad un fantasma (*nyogen no chi*). L'incipit dell'*Avasamtaka sutra* recita: "La saggezza simile a un fantasma di Buddha, senza ostacoli, penetra completamente con la sua luce tutti i dharma dei tre mondi ed entra nell'attività mentale di tutti gli esseri senzienti. Qui è il dominio dell'Essere celeste del Nord. La sua capacità di includere ogni cosa non ha limiti. Da qui origina la grande Luce."

Un po' più avanti il sutra compara alla magia di un mago il fatto che il Tathagata risieda nella saggezza simile a un fantasma: "E' come un mago che padroneggia le arti magiche e che, all'incrocio di una strada, produce ogni sorta di effetti illusori. Nello spazio di un giorno concentra un giorno e una notte, sette giorni e sette notti, quindici giorni, un mese, un anno, cento anni. Tutto è concentrato lì: città e villaggi, pozzi, ruscelli, fiumi e mari, sole e luna, nuvole e

pioggia, palazzi e ville. Questo giorno o ora originale non si annulla semplicemente perché una parte dell'anno si è palesata in quel tempo e i giorni, mesi e anni della fantasmagoria non scompaiono semplicemente perché il tempo originale era così breve" (10; n°27).

Il significato di questo passaggio è il seguente: in un istante il corso di un intero giorno o di cento anni è mostrato in una fantasmagoria e questo fantasma è il giorno o i cento anni come sono nella realtà attuale; tuttavia, benché i giorni e gli anni siano mostrati come realmente sono, il presente istante non cessa di essere il presente istante. In una parola: "Un momento è diecimila anni, diecimila anni sono un momento." [1]

Nel campo della vacuità tutti i tempi entrano in un solo momento. Nella interpenetrazione del tempo, o nel tempo in sé, che solo origina in quanto interpenetrazione, cioè nell'assoluta relatività del tempo

nel campo della vacuità, tutti i tempi sono fantasmi e l'essere di tutte le cose nel tempo è ugualmente un fantasma.

Però, nel campo della vacuità, ogni tempo è questo tempo o quel tempo come è nella realtà e nell'atto.

Oppure può essere detto che, poiché nel campo della vacuità ogni tempo è tempo senza radici, tutti i tempi entrano in tutti i tempi.

Solo come realtà senza radici in cui tutti i tempi possono entrare, ogni tempo entra nell'essere in questo o quel tempo qual'è nell'atto. Il versante della realtà e quello della fantasmagoria coincidono. L'essenza del tempo è in ciò.

Se qualcuno inclina a considerare questo modello di tempo come una fantasmagoria, gli si può ricordare che Kierkegaard, ad esempio, parla di trascendenza nell'istante e, assieme a ciò, di simultaneità (*Gleichzeitigkeit*) che si origina nell'istante. Infatti, passato e presente possono essere simultanei

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÀ

senza distruggere la sequenza del tempo.

Se un simile campo di simultaneità non esistesse, la religione e anche la cultura in generale non potrebbero esistere. Noi possiamo, nel presente, incontrare Sakyamuni e Gesù, Basho e Beethoven.

Il fatto che la religione e la cultura possano svilupparsi storicamente nel tempo ci mostra la vera essenza del tempo.

L' *Avasamtaka sutra* sviluppa la stessa concezione, non solo in relazione al tempo, ma anche al luogo.: "Un mago, stando in un posto, produce con ogni sorta di effetti magici luoghi magici, senza distruggere il luogo in cui si trova. Non distrugge questo mondo per il fatto che gli altri mondi sono molti, ne distrugge gli altri mondi per il fatto che questo mondo è uno"

Quel determinato tempo e luogo consiste in una interpenetrazione, in cui tutte le unità entrano in ogni unità, in altre parole l'assoluta relatività di tempo e spazio significa che tutte le cose nel tempo e nello spazio, terra, acqua, fuoco, vento, oceani e montagne, città e villaggi, luoghi celesti, in una parola, l'intero mondo

hanno origine nell'interpenetrazione dell'essere di ogni cosa, nella relatività fondamentale dell'esistenza.

Inoltre il fatto che il mondo si attualizzi in essere come totalità, come un mondo, significa che trae origine in una interpenetrazione con parecchi mondi.

Questo nostro mondo è solo un mondo relativo; un mondo al di là del quale molti mondi possibili o attuali (nel linguaggio di Leibniz possibili o compossibili) sono concepibili; ogni mondo, in quanto capace di riflettere tutti i mondi, è, in sé, il mondo reale.

Il mondo in sé diventa essere nel campo della vacuità, in quanto campo della relatività assoluta.

Inoltre, nello stesso campo della vacuità, possiamo essere in grado di interrogarci sull'ultima origine dove si possono riscontrare possibilità come quella della ragione che costruisce le sue immagini (nella forma di idee o ideali) a partire da sé oppure quella della creazione artistica che crea le proprie immagini (nella forma di immagini visive): una espressività fantasmagorica della quale il poeta Kikaku (1661-1701), uno dei più importanti discepoli di Basho, parla riferendosi alla poesia del suo maestro:

*La prima pioggia invernale.*

*Anche la scimmia sembra troppo grande  
per un piccolo impermeabile intrecciato.*

Possiamo immaginarci il poeta stesso, con addosso un piccolo impermeabile, che cammina da solo per le montagne deserte nei pressi di Nara. Ma qui restringiamo il problema al campo della vacuità come conoscenza.

In breve, tutte le cose al mondo e anche il mondo stesso sono prive di radici in quanto sono nel campo della vacuità e, perciò, sono in una interpenetrazione in cui tutte le cose sono in ciascuna, tutte sono in una realtà fantasmagorica. Allora, "l'uccello vola e sembra un uccello" è la vera realtà dell'uccello. E la nostra modalità di essere, che sta in quel campo, cioè il nostro essere in sé che deriva dal nostro fondamento trae origine nel punto in cui "non si entra nel mondo se non attraverso il vuoto, e non si entra nel vuoto se non attraverso il mondo". Perché?

Perché non vi è differenza tra mondo e vuoto; perché "si risiede nel mondo, risiedendo contemporaneamente nel vuoto". Ciò significa precisamente "risiedere, con un cuore libero da radicamenti,

nella saggezza fantasmagorica del Tathagata” e aver coscienza che “tutti i dharma sono privi di sé”.

Aver consapevolezza delle cose come tali è il punto in cui le cose ritornano al loro fondamento. Il fatto che l'uccello vola e sembra un uccello conduce al fatto che gli uccelli volano e rivela, come ho detto, lo stesso fatto nella sua fattualità originale; allora conoscere questo fatto in quanto tale non è diverso dalla circostanza che questo fatto sia questo fatto.

L'identità di essere e conoscere è più originale di quanto la metafisica tradizionale pensi sia.

Come ho detto precedentemente, nel campo della vacuità, il nostro sé precede il mondo e gli enti e in questo precedere si fonda la possibilità del mondo e dell'esistenza degli enti. Ciò non significa, come nel kantismo, che la cognizione degli oggetti (e dei fenomeni in quanto oggetti di cognizione) sia una costruzione delle forme a priori dei sensi e della ragione. Qui si parla della 'inséità' non oggettiva degli enti prima di ogni distinzione di forma e materia e prima di ogni discriminazione del fenomeno e della *Ding an Sich* (la cosa in sé). Quello che sto cercando di dire è che



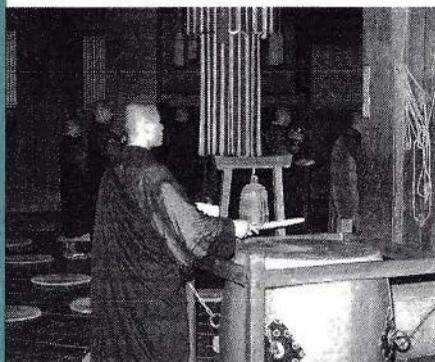
la base dell'origine delle cose in sé risiede nel loro fondamento, cioè nel loro sé, quando è, nel campo del nulla, realmente collocato nella propria natura.

Questa conoscenza delle cose in sé (che è conoscenza della non conoscenza) non significa nient'altro che noi, ritornando al nostro vero fondamento, torniamo al fondamento delle cose che le realizza nel mondo. E' realizzazione come ritorno al fondamento da cui le cose originano e appaiono nella loro vera natura. Ritorno al punto dove le cose si realizzano non oggettivamente e si pongono

(nella loro posizione e nel loro essere-samadhi) è, per il sé, perfettamente equivalente al ritorno a sé stesso ed alla propria natura. Questa è la conoscenza della non conoscenza.

In una parola, è il conoscere non oggettivo di una cosa non oggettiva. Questo conoscere, tuttavia, non si relaziona ad alcuna facoltà della ragione. Come abbiamo detto prima, la ragione è stata chiamata tradizionalmente la luce naturale, ma la vera luce naturale non è la ragione. Se noi chiamiamo natura la forza che riporta tutte le cose all'unità, le riordina e poi esprime

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÁ



un mondo, questa forza appartiene al campo della vacuità che rende possibile l'interpenetrazione di tutte le cose. Ritornare in questo ambito significa tornare al fondamento del mondo e degli enti e ciò simmetricamente significa che il sé ritorna alla propria natura.

**S**e noi accettiamo che la conoscenza della non conoscenza consista in ciò, questa conoscenza deve essere la vera luce naturale. In questo caso, contrariamente a quello che avviene se opera la ragione, questa luce non è differente dall'essere stesso delle cose in sé. Nel campo della vacuità, l'essere stesso delle cose (che, benché ogni cosa si realizzi come cosa in sé, sono ricondotte all'unità) è la luce della conoscenza in noi stessi che ritorna al proprio fondamento nel

luogo in cui si concepiscono gli enti. per questo ho detto precedentemente che la luce naturale in noi è, fondamentalmente, la luce delle cose stesse, che ci proviene dalle cose. La luce, che ci illumina dal nostro stesso fondamento e ci porta all'autocoscienza origi-

nale, non è nient'altro che l'essere non oggettivo in sé di tutte le cose che emerge dal campo in cui esse stesse si realizzano dal loro proprio fondamento.

Ciò è anche il senso di espressioni come quella di Dogen: " Il fatto che il sé confermi tutte le cose è illusione. Il fatto che le cose confermino il sé è illuminazione." O quella di Muso Kokushi:

"Montagne e fiori, terra, erba e alberi, tegole e pietre, tutte queste cose sono parti del sé originale".

Il campo della vacuità è un campo che ha il proprio centro ovunque. È il campo dove tutte le cose (ognuna come centro assoluto, ognuna con la propria e unica individualità) realizzano la loro natura. Il fatto che ognuna è un centro assoluto significa che in ogni punto in cui una cosa è il mondo si fa mondo.

Contestualmente significa anche che ogni cosa, essendo nel proprio fondamento, è nel fondamento di tutte le modalità di essere e, parimenti, che ognuna è nel proprio fondamento essendo nel fondamento di tutte le cose (ho ripetutamente affermato che questa relazione è inconcepibile tranne che nella modalità non oggettiva di essere delle cose).

In questa modalità, per una cosa essere veramente come è non è differente dal fatto che tutte le cose sono essenzialmente una tra di loro, sono collocate assieme come mondo.

Ciò è l'uno e il tutto, non come è compreso nel campo della ragione, ma come è contemplato nel campo della vacuità. Ciò non è semplicemente essere, ma essere unito alla vacuità; di conseguenza, ciò non è una unità assoluta astratta dalle innumerevoli differenziazioni nel mondo, ma una unità assoluta nel campo in cui le manifestazioni e le differenziazioni prendono origine. Ciò significa che il tutto, che è essere della vacuità e vacuità dell'essere, è uno, che, nel campo della vacuità, i centri, ognuno dei quali è assolutamente indipendente, sono essenzialmente uno.

Nella modalità non oggettiva di mezzo [2], radicata in sé, di essere di ciascuna cosa, tutte le cose si radicano nell'unità. Nella modalità di mezzo di essere ciò è necessario. E' necessario per l'essenza dell'essere che una cosa, nell'essere nel fondamento della cosa stessa, sia nel fondamento di tutte le cose.

Inoltre, se il campo della vacuità appartiene al luogo dove noi torniamo al nostro fondamento, il nostro sé, dove la possibilità del mondo e dell'esistenza delle cose ha la sua base, deve essere sé in sé stesso, come abbiamo detto precedentemente- qualcosa che, essendo sé, non è sé; un sé che non è sé.

In relazione all'essere in sé delle cose, ho affermato che questo è il modo di essere del quale possiamo dire "il fuoco non brucia il fuoco e l'occhio non vede l'occhio" e che può essere espresso solamente con espressioni paradossali come "il fuoco non è fuoco e, perciò, è fuoco". Prendendo a prestito un termine che di solito è riservato a esprimere uno stato di concentrazione della mente, samadhi, possiamo definire ciò essere/samadhi.

Ora possiamo fare una simile affermazione in relazione al sé che deve essere confer-

mato da tutte le cose in questo modo di essere, cioè il sé che non è sé.

Se si dica che "la vacuità è sé" o che "si è sé perché non si è sé", possiamo esprimere il modo di essere di questo sé come una vacuità/samadhi o samadhi privo di mente, com'era chiamato in passato. Samadhi non è uno stato psicologico, è un concetto ontologico. Il punto dove la modalità di essere sé non oggettiva ha la sua base nel fondamento, nei piedi, del nostro sé.

Qui, nel nostro fondamento, l'essere del sé è essenzialmente una sorte di samadhi. Non importa quanto la parte conscia del sé sia dispersa nel caos, il suo sé in sé è perpetuamente in Nagarjuna. Inoltre quando si guarda indietro da questa prospettiva, anche la modalità di essere dispersa cui abbiamo appena accennato è, come è, samadhi.

**H**o definito la modalità di essere in sé delle cose come di mezzo e citato, in relazione a ciò, l'espressione "Nel momento in cui si afferra una cosa per spiegarla, se ne perde completamente il senso". Ora questa espressione può essere applicata soprattutto al nostro sé, perché è solo nel nostro ritorno al

nostro fondamento che il campo della vacuità si apre per noi, dove l'essere in sé delle cose trova la base della sua possibilità di essere. Il nostro sé è in sé originariamente di mezzo e totalmente inesplicabile, perché è uno con la vacuità e soprattutto unito alla vacuità nella consapevolezza che la vacuità è il sé e, grazie a questa consapevolezza che è più originale di qualsiasi altra cosa, precede il mondo e ogni altra cosa. Ogni essere umano in sé contiene il campo di forza in cui tutte le cose in sé sono unite come mondo. Contiene il fondamento della possibilità di tutte le cose che le fa apparire e realizza nel mondo; benché, nello stesso tempo, ciascuno di noi esista solo come cosa temporale e illusoria nel mondo tra le altre cose temporali.

Quando diciamo che il nostro sé è originariamente di mezzo, non ci riferiamo alla mediazione aristotelica tra grande e piccolo, nè alla mediazione dialettica di Hegel che sottolinea l'azione della ragione nel sintetizzare tra le modalità contraddittorie dell'essere.

Poiché queste sono mediazioni proiettate nel campo della ragione, la modalità di mezzo come modalità dell'es-

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÀ

sere nel campo della vacuità non può essere proiettata in nessun altro campo. Si presente direttamente e non oggettivamente nel fatto che noi attualmente siamo, ed è precisamente ciò che giunge all'autocoscienza in questo fatto. Giace nei nostri piedi.

Ad esempio, nessuna delle nostre azioni, del nostro vedere e sentire può esser fatto in nostra vece da qualcun altro; contengono in loro un'assoluta adesione a noi stessi. Qui si palesa ciò che noi chiamiamo di mezzo.

Qualcuno potrebbe obiettare che non sia lecito definire il sé attraverso similitudini con qualcos'altro e che sia in contraddizione con quanto ho affermato circa montagne e fiumi, erba e alberi come parte originale del sé. Ma questa obiezione nasce semplicemente da una visione delle cose radicata nell'ambito della coscienza, che rappresenta montagne e fiumi e sé su un piano meramente oggettivo. Nel campo dell'opposizione soggetto/oggetto, il soggetto, che è percepito come non oggettivabile, è ancora rappresentato nell'autocoscienza come qualcosa. Ma alle sue radici si trova la relazione dove tutte le cose si trovano nel loro fondamento e noi stessi siamo nel fonda-

mento di tutte le cose. Non mi riferisco ad una unità o identità di soggetto ed oggetto, ma all'interpenetrazione cui ho accennato. Perciò, se dico che i monti e i fiumi etc. sono parte essenziale del sé, non dobbiamo dimenticare che in questo stadio montagne e fiumi, benché siano montagne e fiumi, non sono montagne e fiumi; e che, simmetricamente, il sé, benché sia sé, non è il sé; e inoltre che solo qui montagne e fiumi sono vere montagne e fiumi nella loro natura e il sé è vero sé nella sua natura.

E' in questo ambito che il nostro sé è auto-presenza della più originale modalità di mezzo. Lo stesso *Muchu mondo*, che contiene l'espressione "Montagne e fiumi sono tutti parte originale del sé", ci dice:

"Gli antichi affermavano: ogni uomo possiede la luce spirituale. Quando il Sutra della Perfetta Saggezza parla di samadhi del magazzino della Grande Luce si riferisce alla luce spirituale che appartiene alla natura di tutti gli esseri senzienti. Ciò che è chiamato luce del corpo, luce di saggezza e luce miracolosa di tutti i Buddha nasce da questo deposito della Grande Luce. Anche per l'uomo ordinario che distingue Est ed

Ovest, bianco e nero, non vi è nulla che non sia opera meravigliosa della luce spirituale. Ma gli stupidi dimenticano questa luce interiore e si rivolgono all'esterno per guardare con la luce mondana".

Precedentemente ho affermato che la luce naturale non è la luce di tutte le cose. Ciò che è definito luce spirituale, non significa la luce dell'anima o dello spirito nel senso comune del termine. E', al contrario, un samadhi del deposito della Grande Luce, da dove la luce di tutte le cose (cioè l'essere in sé di tutte le cose) scaturisce e si connatura alla natura di ogni essere umano. Quando prima ho detto che il nostro sé è in sé la più originale espressione della modalità di mezzo, mi riferivo al medesimo luogo.

(Trad. di Giancarlo Vianello)

### NOTE

[1] Non esiste un mondo reale contrapposto ad uno illusorio. L'illusorietà è la cifra di ogni dharma e ciò che permette la interpenetrazione di mondi coesistenti.

[2] Il termine di mezzo si riferisce ad una modalità propria del pensiero del Madhyamika che evita sia una concezione del reale strettamente nichilistica sia una strettamente realistica



# IL BUDDHISMO ZEN E LA FILOSOFIA DI HEIDEGGER

■ *Niels C. Nielsen, jr.*

I filosofi buddhisti giapponesi spesso affermano che la filosofia di Martin Heidegger sembra coincidere con il loro punto di vista. In particolare, osservano che la sua dottrina del nulla descrive quel genere di esperienza che è fondante nel buddhismo.

Naturalmente, la filosofia buddhista comprende molti sistemi diversi, soprattutto nel Mahayana. Quest' articolo cerca di mettere in evidenza alcune delle similitudini e delle differenze tra il buddhismo e l'esistenzialismo occidentale, comparando le idee di un filosofo giapponese legato al Mahayana, Nishida Kitaro, con l'analisi di Heidegger. Nishida, che morì nel 1945, è stato la figura più rappresentativa della filosofia giapponese per almeno tre decenni. Il suo pensiero rappresenta un preciso e deliberato tentativo di tradurre le riflessioni filosofi-

che orientali nel linguaggio occidentale [1].

Nel suo incontro con le idee occidentali, Nishida fece del nulla un principio ontologico. Egli rifiutava la categoria di essere, privilegiando questa concezione ispirata dalla dottrina buddhista di Nirvana. Nishida rilevava che questo concetto non designa esclusivamente il nulla ontologico. Parlava piuttosto di forme senza-forma e di suoni senza suono. Ripeteva soprattutto che il nulla cui si riferiva non era assolutamente quietistico o contemplativo. Né era la negazione di qualcosa di compreso o conosciuto.

Come il presente, non aveva bisogno di relazioni con il futuro. Da ultimo, non era in contrapposizione con il sé, ma lo trascendeva in una radicale vacuità.

Nishida sviluppa la sua posizione attraverso diverse fasi

di contatti con la filosofia occidentale. Inizialmente, si formò in un contesto positivista. In seguito passò attraverso l'influenza di Kant, Aristotele e Platone e, infine, di Dilthey e di Heidegger. Le idee fondamentali di Nishida sono delineate tuttavia fin dai suoi primi lavori. Egli privilegia la volontà rispetto all'intelletto, anche quando disconosce ogni valore eterno agli esseri e all'ego. La forma fondamentale di conoscenza, insiste, sta nel processo volitivo. Nishida riconosce la diretta influenza del buddhismo in quest' asserzione. Aveva praticato meditazione Zen sotto la guida di valenti maestri; la sua sintesi con il pensiero occidentale non si era costruita esclusivamente su un piano astratto, ma era stata formulata attraverso un coinvolgimento esistenziale. La sua visione del mondo si esprime attraverso un sistema di paradossi. Crede che l'esistenza debba essere descritta come una serie di momenti autocontraddittori. Soprattutto crede che lo scarto tra il mondo e la nostra esperienza possa essere ricomposto in unità

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÁ

solo in una prospettiva religiosa.

La prospettiva esistenziale è più esplicita nelle ultime opere di Nishida. Si occupa delle problematiche connesse con la lettura fenomenologica della metafisica platonica e aristotelica, che si era sviluppata nel Giappone del primo dopoguerra. Inoltre l'itinerario di pensiero di Nishida è influenzato dalla moderna dottrina esistenziale della persona. Egli afferma che l'individuo è al di là di ogni tentativo di sondarlo con strumenti logici. E' necessaria l'introspezione, il guardarsi dentro. La conoscenza dipende piuttosto dall'autocoscienza del nulla assoluto. Senza descrivere in dettaglio il sistema di Nishida, possiamo notare che egli afferma che solo il nulla ci permette di rapportarci alla storia, all'individualità e alla libertà nel loro essere atto. Il nulla evita il dualismo, la separazione e lo scarto tra la realtà presente e quella ideale; come pure evita l'assolutismo e l'eccessiva teleologia, che, secondo Nishida, hanno distorto il pensiero occidentale.

Negli ultimi scritti Nishida si avvicina allo storicismo, sotto l'influenza di Dilthey e Heidegger. Cercava di dimostrare che le prospettive consoci-

tive sono incluse nel processo storico. L'Assoluto, benché immanente nel soggetto, lo trascende, nel senso di essere più intimo a noi di noi stessi. Nishida parla di coincidenza degli opposti. In sintesi Nishida crede che la tradizione occidentale abbia cercato di collocare realtà e valori in un contesto oggettivo: in questo si è sbagliata. Nella tradizione orientale, l'atto soggettivo di conoscenza diviene il centro del pensiero ontologico. Le sue caratteristiche fondamentali, afferma, sono sintetizzate nella dottrina del nulla.

L'introduzione heideggeriana dell'idea di nulla nel dibattito filosofico contemporaneo è di particolare interesse per i buddhisti, particolarmente quando sottolinea che non si tratta di *Nichtig*, nulla annichilente. Affermazioni come "la più alta espressione del fondamento è priva di fondamento" oppure "la dottrina del fondamento non necessariamente deve riferirsi al fondamento", hanno paralleli nella tradizione orientale [2]. La questione dell'identità di significato naturalmente solleva difficili problemi transculturali.

Tuttavia, in generale la concezione heideggeriana del nascondimento della verità e la sua convinzione che non si

tratti di un problema esclusivamente razionale suggerisce prospettive comuni. La sua teoria della verità sembra implicare che la realtà è presente solo in relazione all'uomo come soggetto, ma che non si limita a lui. Come il buddhismo Zen, Heidegger rifiuta di parlare sia di sé sostanziale sia di sostanza spirituale. Piuttosto, le questioni metafisiche riportano all'uomo in quanto tale.

Heidegger ha ripetutamente affermato che la sua non è una posizione nichilistica. Il confronto con il nulla della morte, di cui la vita è anticipazione, conduce all'autenticità e alla completezza. Il buddhismo esprime un concetto molto analogo.

Il riconoscere l'assoluta temporalità dell'io conduce alla critica della dottrina kantiana del tempo come della teoria platonica delle idee. L'analisi heideggeriana di Nietzsche sembra indicare che l'anelito a una esistenza autentica deve abbandonare l'uso tradizionale di strumenti filosofici e religiosi. Il problema della lingua, con tutte le difficoltà di comunicazione che erano state messe in evidenza già da Kirkegaard, è fondamentale nel pensiero di Heidegger. La sua attenzione, come nel buddhismo, è diretta al

momento originario che precede la distinzione tra soggetto ed oggetto. In ogni modo il tentativo heideggeriano di delineare gli esistenziali intrinseci all'esistenza umana non concede spazi ad un principio trascendente sostanziale, come è Dio. In particolare, proprio perché insiste sulla coscienza metafisica, si apre al buddhismo Zen. I pensatori Zen, come Nishida, concordano con l'affermazione di Heidegger che per sfuggire all'angoscia e per esorcizzare la morte in primo luogo ci si rifugia nel mondo, nell'attivismo. Usa la forma impersonale 'si' per sottolineare l'inautenticità di una tale modalità dell'esistenza umana. Questa prospettiva ha più a che fare con il buddhismo che con l'idea occidentale di peccato.

Heidegger è probabilmente in debito con Hölderlin per questa sua concezione di una chiamata a una vita più autentica. L'esatto senso di questo nesso è difficile da esprimere in un linguaggio proposizionale. Heidegger sembra dirigersi verso una ricerca di significato che sia

anche ricerca di libertà, evitando la prospettiva teista. Il riconoscere la profondità della nostra finitezza, asserisce, conduce a una esistenza più autentica che trascende ottimismo e pessimismo. La sua prospettiva appare contestualmente religiosa e secolare, proprio come il buddhismo Zen.

La visione antisistemica è evidente sia in Heidegger che nel buddhismo Zen. In entrambi c'è l'uso di una forma di empirismo metafisico, che è combinato con la dialettica del sé attraverso la quale il filosofo può individualmente essere nella verità. Il superamento formale dello scetticismo può essere in sé insufficiente. Heidegger afferma che noi conosciamo la realtà, o meglio, che noi viviamo una esistenza autentica solo quando noi sperimentiamo la mancanza. L'ambiguità dei significati del mondo viene superata quando usciamo dalla banalità del quotidiano. Soprattutto, il momento più alto di conoscenza si ha quando l'individuo si incontra con la morte. L'uomo in sé, e la sua libertà, piuttosto che l'i-

dea di Dio diventa il problema centrale. L'agonia si trasforma in libertà. In effetti Heidegger nega che l'ultima trascendenza significhi Dio, come è stato pensato dalla metafisica teista da Platone in poi. L'essere in quanto tale, che noi non conosciamo mai direttamente, non è divino. Né facciamo esperienza di Dio con le varie modalità dell'essere.

L'esperienza religiosa del buddhismo, più che la teologia protestante della crisi, sembra in sintonia con la prospettiva heideggeriana.

Teologi protestanti, seguaci di Karl Barth, affermano che la critica heideggeriana del pensiero occidentale può aprire un incontro diretto con il pensiero orientale. In effetti, la sua filosofia appare troppo pluralistica per consentire ogni reale analogia trascendente con Dio, e questo rifiuto dell'analogia dell'essere ha forse radice in Scoto. Ma soprattutto Heidegger rifiuta con forza l'idea cristiana di peccato e redenzione. De Waelelens (A. De Waelelens, *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, 1942)

## PROSPETTIVE DELLA VACUITÀ



sottolinea che la sua concezione della struttura dell'esistenza umana determina e contiene tutte le domande e risposte che ci si può porre. Se alla fine noi ci chiediamo Perché?, non ci confrontiamo con il mistero nel senso di quanto affermato da Gabriel Marcel, ma semplicemente ascoltiamo l'eco di una domanda impossibile.

Una filosofia improntata dal Mahayana, del tipo di quella elaborata da Nishida, spinge per un approfondimento della fenomenologia heideggeriana a partire dal suo rifiuto dei miti dell'assoluto. È importante notare che il buddhismo Zen continua a ispirare la ricerca filosofica e non si limita a distruggere il pensiero metafisico. Soprattutto, l'ideale Zen è eroico, come nel caso di Heidegger, ma senza il senso di ribellione di Nietzsche. Per entrambi l'essenza dell'uomo è chiamata in questione dalla ricerca filosofica, che non può essere oggettivata nella questione generale dell'essere. Non ci può essere epistemologia indipendente dalla teoria dell'uomo nel senso dell'antropologia heideggeriana.

La soggettività infatti appartiene al problema dell'esistenza. Il carattere temporale, la finitezza fa dell'uomo un problema. Non è possibile distinguere le differenti fasi del pensiero di Heidegger o le differenti articolazioni del buddhismo. Possiamo semplicemente notare che sia il buddhismo che Heidegger riconoscono le valenze distruttive della situazione umana.

Nessuno dei due cerca la libertà nell'ambito trascendente dell'Übersinn. Il nulla non è solo una categoria logica, ma una rivelazione dell'essere. Non c'è nessuna possibilità che l'uomo vada in un aldilà, come nella tensione agostiniana tra tempo ed eternità. Eppure la concezione di entrambi circa la vita non è semplicemente negativa. Nonostante le differenze culturali, entrambi guardano alla verità come ad una forma di Dasein (esserci) il cui significato nascosto può essere colto solo con la meditazione e la riflessione. Benché non abbia un carattere trascendente, il Dasein non si esaurisce nel mondo, ma in un certo senso precede la presenza dell'uomo. Tuttavia l'essenza dell'essere sta nell'esistenza.

Il Buddhismo sembra essere più impersonale e intellettuali-

stico dell'esistenzialismo occidentale; si riferisce più a stati mentali che alla persona e al sé. I pensatori giapponesi sottolineano che il buddhismo implica sia negazione che trascendenza. Nel Mahayana la negazione è un aspetto relativo. Infatti molti filosofi buddhisti giapponesi insistono sul fatto che la loro analisi è fondamentalmente positiva e ottimistica. Il prof. Gajin Nagoa di Kyoto, ad esempio, definisce nel seguente modo l'analisi del Mahayana: "C'è una profonda negazione nella realtà, che tuttavia non compenetra radicalmente la realtà".

Argomenta che il rifiuto del mondo dei Buddhisti alla fine porta a una prospettiva positiva che arricchisce e purifica la precedente concezione della realtà. I commentatori buddhisti sono convinti che la negatività di Heidegger sia incompleta; se fosse giunta alle estreme conseguenze avrebbe aperto la via al Nirvana. Un atteggiamento positivo è espresso ad esempio dall'amore del buddhismo Zen per la natura. L'illuminazione in sé ha un carattere positivo.

L'idea rigorosa, che il buddhismo sviluppa, del male nel sé e nel mondo, presenta paralleli con l'analisi heideggeriana. La salvezza è, ovviamen-

te, un fenomeno esistenziale. La dottrina dell'ineffabilità appare in particolar modo nel buddhismo Zen, con il quale Nishida è particolarmente in debito. Il maestro Zen ricorre a paradossi e *nonsense* per esprimere ciò che sarebbe banalizzato dall'uso delle parole e delle forme logiche. Molti aderenti a questa scuola negano che la loro sia una religione. Piuttosto, come i più rigorosi interpreti della dimensione esistenziale del buddhismo, pongono l'attenzione soprattutto nell'esperienza pura [3]. I filosofi giapponesi Zen, come Nishida, pongono un particolare interesse per le articolazioni esistenziali della storia, anche se insistono sulla relatività e sulla illusorietà del tempo. Nonostante i paralleli con l'esistenzialismo occidentale, la prospettiva buddhista ha caratteristiche proprie che in parte divergono dall'analisi heideggeriana. Un senso di pienezza, di completezza, di illuminazione la distingue dal pensiero occidentale. Il buddhismo condivide con l'esistenzialismo occidentale un forte senso della finitezza, del dolore e della morte. La filosofia di Nishida articola il pensiero Zen. Questa articolazione consente di renderlo comprensibile in Occidente, in un

contesto completamente alieno.

Le dottrine di Nishida continuano ad avere una influenza positiva sulla riflessione filosofica giapponese, la sua scuola è probabilmente la più importante della nazione. Lo Zen, su posizioni fondamentalmente esistenziali, continua a ispirare filosofi. In particolare pone all'attenzione quegli aspetti profondi che non possono essere colti su un piano esclusivamente razionale e che costituiscono il fondamento del pensiero di Nishida.

E' tuttavia importante notare che, benché Nishida derivi la sua ispirazione dalla pratica Zen, ricompone i fattori esistenziali in un sistema idealistico. Il suo pensiero complessivo è spesso più idealistico che esistenziale.

Tuttavia vi è una fondamentale differenza con l'esistenzialismo occidentale che consiste nel privilegiare l'im-

personale rispetto al personale.

Naturalmente si può obiettare che il pensiero di Nishida sia più religioso che filosofico. Si potrebbe rispondere che il buddhismo Zen rappresenta un approccio fondamentale al carattere ineffabile del reale attraverso l'esperienza di ciò. Credo non si possa parlare di filosofia buddhista se si separa filosofia e pratica. Devo anche ricordare che l'esistenzialismo riesce a dare risposte perché filosofia e pratica religiosa sono intimamente correlate in esso. Mette in luce interessi spesso trascurati in Occidente. Entrambe le posizioni non solo recuperano il nulla in relazione alla situazione umana, ma si rifanno a certe esperienze eterne che non possono essere trascurate da ogni analisi fenomenologica.

(Trad. di Giancarlo Vianello)

#### NOTE

[1] In realtà Nishida, com'è stato messo in luce dalla critica più recente, porta i temi della speculazione filosofica occidentale a confrontarsi con il pensiero tradizionale del buddhismo Zen.

[2] Entrambe le espressioni, che rappresentano un primo approccio di Heidegger verso la sua concezione del nulla, appartengono a *Der Satz von Grund* (1957); pp. 38 e 84.

[3] Il termine esperienza pura (*junsui keiken*) è utilizzato da Nishida per esprimere l'intuizione del reale precedente alla contrapposizione di soggetto e oggetto.