

ZEN ED ESISTENZIALISMO

Esistenzialismo e fenomenologia sono le due correnti di pensiero che ancora manifestano una certa vitalità in Occidente: in quanto ancora in qualche modo tentano opporsi a quell'astratta razionalità, discorsiva, meccanica, priva di intima forza, che è divenuta peraltro il tessuto dell'attuale cultura.

V'è un incontro tra fenomenologia ed esistenzialismo, che può far intravedere l'elemento positivo di quest'ultimo filosofare: ultimo in senso temporale, ma anche in senso simbolico, che ove anche tale elemento cessasse di essere sentito, sarebbe la fine della filosofia: forse già in atto.

Come giustamente osserva Enzo Paci « il problema di un esistenzialismo positivo sembra dover passare attraverso Husserl ed è probabile, del resto, che una nuova filosofia non possa essere più definibile né come esistenzialismo né come fenomenologia » (1). Ma chi guardi la fenomenologia di Husserl, non può non avvertire come la ricerca del *noema*, la *noesis*, sia in realtà l'esigenza di una restituzione dell'elemento ideale vivente ai fenomeni che, senza questo, rimangono impenetrabili. Né per questa via è difficile risalire al « fenomeno primordiale » di Goethe e alla sua possibilità di contemplare le idee viventi (2). È un filone aureo, molto assottigliato, che sta per perdersi: che può essere ripreso e può dar modo di guardare a questo elemento ideale vivo come a quello stesso che animò il pensiero di Vico, di Gioberti, di Rosmini (3) e di altri mirabili pensatori che non si perdevano nell'astrattezza, ma filosofavano vivendo la luce e il calore delle idee a cui facevano riferimento.

Questo elemento noetico, espresso ora in termini idealisti, ora in termini di fenomenologia, ora in termini esistenzialisti, potrebbe essere ravvisato come possibilità di una metafisica nuova: diciamo « possibilità » e non, per es., « germe », perché è soltanto presentito, evocato, intuito, ma ancora non veramente percepito e riconosciuto per quel che potrebbe essere, non soltanto come evento speculativo. La sua esperienza, infatti, non potrebbe essere che a-dialettica, extra-razionale, vitale solo incorporeamente, interiore e sufficiente a sé, ma al tempo stesso pronta a esprimersi in gesto, o in ritmo, o in atto estetico, o in pensiero, o in parola. Qui la possibilità che lo Zen venga incontro a tale momento positivo del pensiero occidentale, per un incontro che non sia assomiglianza, né congeniale confluenza, ma anzitutto identità di un principio interiore perennemente attuale nello spazio e nel tempo.

(1) ENZO PACI, *La filosofia contemporanea*, Milano, Garzanti, 1957, p. 204.

(2) W. GOETHE, *Teoria della natura*, Torino, Boringhieri, 1958, p. 54.

(3) Vedi G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1954, p. 114 e s.

Presupposto dell'esistenzialismo è l'idea di *esistenza*, come di qualcosa che andrebbe sperimentato di qua dalla mediazione del giudizio che sempre altera o vela i contenuti. Ma l'esistere è, per Kirkegaard, non il brutale fatto dell'esistere, bensì il convergere del finito e dell'infinito, in una combinazione che è essenzialmente contraddittoria e la cui contraddizione non può essere liquidata concettualmente, perché una simile liquidazione toglierebbe la possibilità di cogliere nell'uomo l'elemento individuale concreto che è in pari tempo il principio della sua realtà sovrasensibile. È più o meno questo l'intento dei principali rappresentanti dell'esistenzialismo, da Kirkegaard a Jaspers, Heidegger, Marcel, Barth. E già un simile intento rimanda a qualcosa di analogo nello Yoga, nella concezione upanishadica, nel Vedanta e nel Buddismo mahayanico: la possibilità di attingere il principio trascendente Brahman, o Atman, proprio attraverso l'elemento che sembra negarlo o occultarlo nella veste di *māyā*.

Il sorgere di un elemento che richiama il senso dell'asceti Zen è riscontrabile in particolare nel pensiero di Martin Heidegger che, in definitiva, tendendo a cogliere nel tempo ciò che è fuori del tempo, finisce col dare giustificazione metafisica a tutto ciò che è fatto, divenire, esteriorità (4). La posizione di Heidegger è tale che può portare a un tragico sostanzialismo e a una sorta di deificazione di ciò che è la naturalità, o la immediata spontaneità, quando non si tratti della « naturalezza » e della « spontaneità » in cui immediatamente si esprime il puro principio dell'essere, come è chiarito nello Zen.

Una deviazione verso il logorante fattualismo o verso l'ottuso vitalismo è implicita nella filosofia di Heidegger, non in quanto il suo pensiero la contenga, ma in quanto non essendo stato pensato sino al suo moto originario, esso manca dell'orientamento interiore necessario alla visione della « temporalità » in cui l'individuo possa ancora perseguire l'« eternità ». Tale orientamento è invece presente nello Zen, per il quale l'immediatezza e la spontaneità, come la consumazione dell'elemento intellettuale e di ogni convenzionalità discorsiva, non sono un passivo abbandono al mero divenire, ma la conseguenza di una ascetica penetrazione del suo ultimo significato.

Si parla spesso di necessità di incontro tra Oriente e Occidente: ma in nessun « luogo » tale incontro ci sembra possibile come in un « luogo interiore », o ideale; tale incontro non può essere comparazione erudita o mera filosofia. Bensì risulta possibile quale effettivo *evento*, quando si sia capaci di avvertire come un moto del pensiero occidentale, in sé originario e ricco di vita, a un determinato momento della sua dialettica, rischi di inaridirsi e di alterarsi per insufficienza di slancio metafisico, e proprio a quel punto la possibilità di manifestare ancora la sua vitalità iniziale gli venga indicata o offerta da un'altra esperienza interiore, partente da un'altra tradizione e da un'altra sfera storica, ma rispondente in tale punto a ciò che quel filosofare vorrebbe e non sa volere più per stanchezza o inaridimento. È il possibile scambio di contenuti la cui perennità è la loro unità originaria: quella che può rendere vero l'incontro Oriente-Occidente.

Un elemento di vita, in tal senso, può giungere dallo Zen al pensatore occidentale, che ancora senta la responsabilità del pensiero: non certo al frivolo

(4) M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Milano, Bocca, 1953.

cultore di un « esistenzialismo » da esibire come attitudine esteriore e perciò non riconosciuto positivamente per quel puro moto ideale che in effetto è. L'elemento di vita è la possibilità di un atto interiore che si sia capaci di affermare prima che cada nella razionalità, da cui scaturisce l'arte di « procedere senza esitazione », *mo chih ch'u*, o quella del *wu-shih*, la naturalezza senza artificio ⁽⁵⁾. Così l'identità di *esse e coesse* di G. Marcel, il momento della « persuasione » di C. Michelstaedter e la possibilità della trascendenza nel divenire del singolo di K. Jaspers ⁽⁶⁾, possono essere riconosciuti come idee o ideali presenti quali momenti interiori nella « via abrupta » propria allo Zen ⁽⁷⁾. L'esistenzialista che filosofa non per filosofare ma per ritrovare la vita, può ritrovarla se riesce a intuire il senso di essa quale può essergli suggerito dallo Zen: nel divenire, nella natura, nella vicenda corporea, nella concreta relazione con l'essere è presente e visibile la trascendenza, con la sua luce segreta e il suo mistero. Ciò che i filosofi problematizzano, lì è già risolto: ma appunto ora si accende di vera vita.

Quando l'esistenzialismo diviene atteggiamento esteriore, è retorica, è recitazione, è il falso: quello che si presumeva sfuggire. Lo Zen invece risolve il tema della esteriorità: per l'asceta essa è la veste inconosciuta dell'infinito, che sta sotto i nostri occhi e ad ogni istante può essere riconosciuta: in tal senso può condurre istantaneamente nel mondo dell'infinita beatitudine, che non è certo quella vincolata all'apparire umano. L'esistere, per l'asceta Zen, non è contraddizione, riguardando ogni contraddizione soltanto il « mentale » non consapevole della « essenza », che gli consente di essere il mentale che è.

Il pensatore occidentale deve essere ancora capace di fiducia nel « pensiero puro », se vuole percepire l'elemento metafisico che gli viene incontro vivente dallo Zen, difficilmente afferrabile dagli stessi cultori di questa asceti, ora molto diffusa in termini dottrinari ed esegetici, ma perciò sempre meno penetrabile. Dottrina del non-mentale, lo Zen esige pertanto una eccezionale attività del mentale. Perché il pensiero riposi nella essenza e perché l'essenza prenda il luogo del pensiero, occorre che il pensiero sia veramente posseduto. Essendo lo Zen una « via » trascendente, non può essere definito o analizzato: si può parlare di una « natura dello Zen » e di uno « stile », dalle cui forme si può risalire all'idea di cui sono veste ⁽⁸⁾. Dietro la spontaneità, la naturalezza, l'acquiescenza

⁽⁵⁾ A. WATTS, *La via dello Zen*, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 160.

⁽⁶⁾ Cfr. G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, 1927; C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, Firenze, Vallecchi, 1922; K. JASPERS, *La mia filosofia*, Torino, Einaudi, 1946.

⁽⁷⁾ D. T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, London, Rider, Second Series, 1950, c. IX; HUBERT BENOIT, « *Doctrines progressives et doctrine abrupte* », in *Yoga, Science de l'homme integral*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1953, p. 284.

⁽⁸⁾ Difficile, sotto questo riguardo, se non impossibile, esporre lo Zen: ché, quando tutto sia esposto con esatto riferimento ai testi e ricondotto a una qualche concettuale sistemazione, proprio in relazione allo spirito a-dialettico dello Zen, lo si è velato con un ulteriore diaframma. Per cui solo un conoscitore dei testi che sia anche autentico pensatore, ma perciò simultaneamente poeta in senso originario, potrebbe parlare dello Zen. In tal senso, di tutti i moderni espositori, il più qualificato, per una qualità « Zen » già presente nella struttura del pensiero, risulta G. Tucci, sia pure da brevi saggi (Cfr., tra l'altro, « Lo Zen e il carattere del popolo giapponese », in *Asiatica*, n. 1, 1939; « Lo Zen » in *Sapere*, Vol. XII, II serie, p. 333; « La poesia giapponese » in *Forme dello spirito asiatico*, Messina, Principato, 1940, p. 260; ed altri studi): promessa di un'opera organica che, a questo punto, diffondendosi un interesse all'argomento sia in Europa che in America e date le diverse inevitabili confusioni ed alterazioni, si rende necessaria.

al mondo esteriore, dietro lo stile e l'arte, dietro il non-pensare e l'assoluto abbandono al divenire, c'è un'idea che tutto riprende: un'idea a-dialettica o pre-dialettica, ma comunque idea.

Perciò una eventuale relazione tra il moderno pensatore esistenzialista od ontologista con lo Zen, potrebbe darsi unicamente per via di penetrazione meditativa. Chi penetri il pensiero mahayanico, e in particolare la filosofia Hua Yen (*Avatamsaka Sutra*), giungendo così alla giustificazione metafisica dello Zen, può notare come, in Cina, *Ch'an* è anche conosciuto come *hsin tsung*, o « Dottrina del mentale ». Come afferma Chang Chen-chi, il Mentale è la sostanza e la chiave degli studi sullo Zen ⁽⁹⁾. Dei tre aspetti del mentale, manifesto, illuminativo, immanifesto, quest'ultimo, il più elevato, in effetto contiene la possibilità degli altri due, essendo il principio essenziale, o vuoto (*sunyata*). Dall'« immanifesto » al « manifesto » è il continuo esprimersi dell'essenza, che si veste della vita che appare come serie di parvenze. Perciò i modi della vita di un asceta Zen tendono ad essere la veste dell'essenza: in sostanza esprimono lo Zen proprio in quanto il suo manifestarsi non passa per l'intelletto, ma è direttamente azione interiore-esteriore: l'esperienza quotidiana, l'arte, il lavoro, le relazioni umane e perciò l'esistenza, divengono vie di quel fluire dello Zen, identico al fluire di ciò che sorregge la natura.

La pratica interiore che ha inizio con la contemplazione della propria mente in tranquillità, presuppone il possesso della mente: è la pratica della scuola Tsao Tung, detta della « serena riflessione », *mo chao* ⁽¹⁰⁾. Questo riflettere, o meditare, è un'arte che i pensatori occidentali hanno smarrito: l'allarme dell'esistenzialismo e dell'ontologismo è appunto un avvertire lo stratificarsi di una filosofia astratta che ha perduto il senso della vita, ma in quanto non sa più avere il pensiero vivente. Qui si può cogliere la possibilità del contemplare, quale è suggerita dallo Zen. Come dice il famoso maestro Hung Chih, in un suo noto poema: « In questo contemplare, ogni sforzo intenzionale svanisce »: che non è attitudine quietistica, ma la virtù meditativa cui si allude nella *Prajñaparamita*. Tale virtù a sua volta è il fondamento del *kōan*, relazione meditativa con un oggetto, sensibile o sovrasensibile: possibilità di assumere a un determinato momento qualsiasi evento, cosa, pensiero, come tema di contemplazione, così da ricondurne la problematicità all'essenza, onde la vita stessa può essere guardata come un grande *kōan*. Naturalmente occorre che la relazione contemplativa si dia, perché l'esercizio del *kōan* sia possibile nella forma richiesta dalla disciplina: la quale stabilisce la gradualità di una serie distinta di *kōan*, rispondenti allo sviluppo interiore del discepolo.

Riteniamo sia riconoscibile a questo punto l'elemento vivo che può essere offerto dallo Zen alla tendenza esistenzialistica quando volga alla vita. È certamente indispensabile la conoscenza autentica dello Zen: che, come si è accennato, non può essere questione di semplice apprendimento intellettuale, proprio per il principio che è alla base di tale ascesi. D'altro canto, gli studi intesi a presentare l'aspetto pratico e formativo dello Zen, come un interiore elemento energetico utile all'attuale agnostica anima occidentale, non sempre

⁽⁹⁾ CHANG CHEN-CHI, *The Practice of Zen*, New York, Harper and Brothers, 1959, p. 25.

⁽¹⁰⁾ CHANG CHEN-CHI, *Op. cit.*, p. 45.

sono esenti di un'enfasi sottile che tradisce la celata tendenza utilitaria degli espositori e della loro correlazione con un pubblico affetto da analoga tendenza. Per una indistinguibile sfumatura interiore, le trattazioni più accurate sullo Zen, non sono più lo Zen: ed è come se parlassero d'altro.

Comunque, il moderno pensatore occidentale, oggi proprio nella sua peculiare attitudine gnoseologica ha una possibilità di attingere nuovamente allo spirituale, in quanto afferrì il momento originario del conoscere. Come in un determinato periodo di evoluzione del pensiero europeo, ebbe a riconoscere Novalis con il suo *idealismo magico* ⁽¹¹⁾, ormai si è a un punto in cui il pensiero non può valere se non come vivente germe di azione: altrimenti diviene un falso. Forse, ancor prima che a un Kierkegaard e ad un Nietzsche, l'esistenzialismo positivo dovrebbe esser fatto risalire a quella misteriosa e luminosa figura di asceta e poeta che fu Novalis.

Difficile assunto quello del pensiero che si deve fare vita: il problema dei problemi. L'esistenzialismo non ravvisato per quello che è, ossia come esigenza ideale, e proiettato in atteggiamenti esteriori, è divenuto sempre qualcosa di grottesco e di assolutamente estraneo all'assunto iniziale. Peraltro, ogni prescrizione riguardo all'agire non può essere che « regola » e la regola è ciò che di continuo l'individuo, per pigrizia interiore, ama sostituire al momento della libertà: egli ordinariamente non ha la forza di destare in sé una relazione pura con l'esistere, tale che ogni volta intuisca l'atto essenziale e necessario a una data situazione. Una filosofia dell'azione in senso taoistico, per l'uomo moderno, non può essere che una « Filosofia della libertà » ⁽¹²⁾. Questa in definitiva mira a render ragione del passaggio dall'essenza all'esistenza che è — secondo lo spirito dello Zen — indipendente da ogni prescrizione teorica: sia che questa si intenda come escludente l'esistenza, sia che la si intenda come includente l'esistenza, non potendo il pensiero che comunque fissi la regola, non restar chiuso dentro di essa come in un indefinito sistema, oltre il quale nulla è veramente conoscibile.

Esigenza intuita mirabilmente dai grandi asceti-pensatori del Mahâyâna e in particolare dai Maestri Zen (da quelli autentici). Infatti, risolta l'opposizione di essere ed esistere, di pensare e agire, ricondotta ogni determinazione all'originario atto interiore, la questione del passaggio dal pensare all'agire, o dall'idea alla vita, è risolta nel modo più concreto, in quanto è eliminata. Si tratta di comprendere come con il moto dell'intelletto non si passa all'azione: né all'agire né al « non-agire ». Dall'ordinario pensiero non si passa all'azione perché tale pensiero nella sua astrattezza è un circolo chiuso dal quale non c'è via d'uscita: mentre dal pensiero vivente, o pensiero essenziale, non v'è da uscire, perché fuori di esso non esiste nulla in cui si debba entrare ⁽¹³⁾. In realtà, l'individuo empirico nella sua particolarità non fa nulla, proprio perché si affanna ad agire, a fare: la vera azione non presuppone un pensiero normativo o una filosofia, perché la vera azione consiste appunto nel

⁽¹¹⁾ Cfr. L'Introduzione di Augusto Hermet ad *Inni alla notte e Canti spirituali* di NOVALIS, Lanciano, Carabba, 1912.

⁽¹²⁾ R. STEINER, *Die Philosophie der Freiheit*, Basilea, Geering, 1951.

⁽¹³⁾ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1942, p. 161.

pensare vivente, o « pensiero libero dai sensi », che certo non è la conquista di una mistica o di una dottrina, ma un evento puramente noetico che, in quanto tale, è già il principio dell'agire. Né, fuori di esso, è possibile un qualsiasi agire, o un qualsiasi fare.

E per concludere: un occidentale che volesse entrare nello spirito dello Zen — e non semplicemente nella letteratura che più o meno lo riflette — non lo potrebbe mai veramente se non convertendo in sé quel processo del pensiero razionale, che altrimenti ridurrebbe alla sua astrattezza quelle dottrine, consentendo, nel migliore dei casi, un vago sentimento del loro contenuto trascendente (14). Egli dovrebbe prima giungere ad afferrare le pure forze interiori che si presentano riflessamente e dialetticamente nel suo presente pensiero ordinario: ciò già sarebbe un portarsi alla soglia della esperienza metafisica, che appunto è via allo Zen. Ma una simile possibilità è certamente negata a chi non sappia vedere in tutta la scienza moderna — dalla fisica alla psicologia — una ricerca che, nella sua direzione estroversa, è valida soltanto per un mondo assunto solo in quanto esteriorità e misurabilità; il pensiero scientifico moderno, infatti, può afferrare il mondo inorganico, ma non l'organico e il vivente, così come la psicologia attuale, valendosi di un analogo tipo di pensiero, può dall'esterno registrare e classificare manifestazioni costanti della psiche ma non giungere alla psiche.

L'errore è appunto nell'attitudine realistico-ingenua propria alla scienza attuale che sogna, con misurazioni sempre più raffinate, di giungere a percepire l'eterico o lo psichico, come se lo spirituale fosse una cosa, molto sottile, ma cosa, immobile e in attesa di essere afferrata. Da chi, infine? Visione che non cessa di essere empiristica e dogmatica anche quando favoleggia di esperienze sovrasensibili: indagine il cui difetto è di non essere abbastanza scientifica per avvertire come, sperimentato il mondo fisico, una vera scienza dovrebbe continuare non col frugare ancora nel fisico, ma con lo sperimentare le forze conoscitive che hanno permesso l'esperienza stessa: ché lo spirituale non è una cosa da ritrovare « dopo » le cose, o dopo gli atomi, ma appunto l'atto interiore adialettico che consente la dialettica e che, soltanto alienandosi nei processi esteriori, può divenire conoscenza del mondo fisico. Per cui procedere verso il sovrasensibile non può che essere il moto intellettuale inverso a quello che si lega ai contenuti sensibili; mentre a molti sembra che, sviscerando e raffinando sempre più questi contenuti, si possa infine ritrovare lo spirito. A un « retto » pensare non può sfuggire che l'aver sostituito alla vecchia nozione di « materia » quella di « energia », non rimuove affatto il limite materialistico. Si è mutato nome a un rapporto disanimato con la realtà, che rimane immutato: limite inavvertito dal pensiero a se stesso, che lo Zen potrebbe risolvere, ma che simultaneamente impedisce di accostare il vero Zen.

Massimo Scaligero

(14) Per l'aspetto positivo di tale possibilità, nella normale esperienza interiore, cfr. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, Milano, Bocca, 1952, II, « La trascendenza come orizzonte, ecc. ».