

Massimo Scaligero

Zen e interpretazioni occidentali

Esatto da

IL GIAPPONE, anno IV

Roma 1964

Massimo Scaligero

Zen e interpretazioni occidentali

Si può dire che lo Zen sia entrato, mediante libri ed espositori, nella cultura contemporanea? Perché proprio questo dal punto di vista dello Zen è inammissibile: che esso divenga un fatto di cultura, che divenga dialettica.

Quella qualità interiore che ancora vive in taluni uomini dell'Estremo Oriente, in qualche asceta-pensatore giapponese, e può sorgere per volitivo denudamento della determinazione pensante in taluni rari occidentali, non può divenire dialettica senza rinunciare alla propria natura. La forza dello Zen fu l'inespressione, non per rinuncia a esprimersi in forme sensibilmente percepibili, ma per poter esprimersi con immediatezza senza rinunciare al proprio elemento di vita, ossia a un *indicibile* per via del quale l'umano è perennemente immerso nel superumano, come nel suo fondamento: anche quando non ne ha consapevolezza. Si può chiamare forza d'inespressione proprio in quanto l'espressione ormai si identifica con la dialettica.

Da Platone a Gentile, il significato di dialettica è stato nobile, perché rispondente a un vero attuato come tale nell'anima: significando movimento del pensiero, divenire in cui l'essere è tolto alla sua morta alterità, o fissità, come essere che simultaneamente è e si pensa. È molto probabile che anche Marx vedesse nella dialettica un moto vivo, anche se cadde in una svista piuttosto singolare, vedendo talmente identica la dialettica alla materia, da non distinguere il pensato dal pensante e perciò non avvertendo l'autonomia del moto interiore che gli consentiva immergersi nel divenire della materia, storico, economico, sociale ecc.. Ma quello che accadde dopo fu ancora più tragico per la cultura umana: l'esperienza interiore di quei pensatori iniziatori, per i quali la dialettica era semplicemente forma di un pensiero vivo, gradualmente si affievolì e si spense, e della dialettica rimase solo la morta spoglia, la trama logico-speculativa, di cui si compiacciono oggi tutti coloro che non hanno nulla da dire, ma debbono dire qualcosa perché, per mestiere o per vanità, debbono compiere analisi e sintesi di analisi, debbono architettare concetti: per i quali hanno una connessione che loro sfugge. Se questa forza connessiva tentassero afferrare, dovrebbero trasformare se stessi: dovrebbero cominciare col cessare di chiacchierare filosoficamente, o esteticamente, dovrebbero lasciar cadere tutta quella raffinata espres-

sività che sa trattare di tutto, con esperto linguaggio — talora talmente eccentrico e preciso da sembrare umoristico — ma in sostanza non afferra nulla. Che non afferri nulla, si vede dalle conseguenze.

Lo Zen, dunque, è penetrato in questa cultura? Occorre dire che, se vi è penetrato, ciò è avvenuto solo a condizione di far parte della struttura analitico-sistemica di tale cultura e di adeguarsi ad essa. Ultimamente si è visto persino un tentativo di collegare lo Zen con la psicanalisi (cfr. D.T. Suzuki, Erich Fromm and Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1963), come del resto aveva già tentato in forma più raffinata Hubert Benoit ricongiungendo il « lasciare la presa » con la psicologia di Jung. Lo sforzo di far entrare lo Zen nel sapere occidentale ha avuto varie forme, proporziate talora dagli stessi portatori autorizzati dello Zen, da D.T. Suzuki a Lu K'uan Yü.

Se vi è dunque penetrato, proprio per questo è difficile riconoscerlo, in quanto immesso in una veste che ne implica la eliminazione sostanziale, ossia la riduzione a una intelligibilità che non ammette variazioni della natura mentale di cui è espressione, bensì solo modificazione discorsiva. Si tratta di adattare lo Zen a se stessi. Conoscerlo è altra cosa. La struttura dello Zen è tale che il cominciare a conoscerlo significa movimento della propria natura interiore secondo forze con cui ha smarrito il contatto; movimento che non può non essere opposizione alla personale natura esprimendosi nell'ordinario pensiero, nel pensiero dialettico: quello che presume ridurre a sé lo Zen. Quindi, o l'uno o l'altro.

L'accordo con la purità delle cose vere, con i ritmi del cielo e della terra, da cui scaturisce quello stile *wabi o sabi* in cui lo Zen si esprime come attitudine riguardo al mondo esteriore, in sostanza è la spontaneità in cui la vera natura dell'uomo comincia a manifestarsi. E la naturalezza ritrovata, in quanto si sia capaci di indipendenza rispetto alla natura che normalmente si è: quella la cui forza sostenitrice è la dialettica. Mentre lo Zen è indidialettico.

La contraddizione è dunque questa: che occorrerebbe conoscere l'ascesi Zen per non rischiare di ridurlo senza vita al livello del proprio astratto pensiero, ma per liberare il pensiero dall'astrattezza occorrerebbe già conoscere una delle chiavi dello Zen. Un testo Zen dice: « La verità non è difficile e non lascia alcuna scelta tra due ordini di cose » (*Shinji-mey* del III Patriarca Szoan).

Tutto quanto in Occidente esprime una sorta di attitudine nichilista, dallo astrattismo all'esistenzialismo, alla rivolta della logica simbolica contro la filosofia, al sistematico anti-intellettualismo della tecnologia, sino a talune manifestazioni di violenza anticonformista e anti-conservatrice della cosiddetta « generazione bruciata », si può ravvisare come un oscuro tentativo di liberazione dalla retorica che ormai s'imprime come deformazione nella natura umana. Talune forme attuali di autodistruzione sono espressioni poco consapevoli di una vocazione anti-dialettica, mediante cui si vorrebbe recisamente affermare se stessi contro la propria natura, mentre in realtà è proprio la natura che ancora una volta si afferma: ma non la natura come libera e pura forza, bensì come l'istintività dominante l'anima grazie al suo dipendere dalla cerebralità.

In realtà dalle strettoie del pensiero riflesso è difficile uscire: non vi è attitudine: anarcoide, o rivoluzionaria, o nichilista, che abbia il potere di spezzare il ferreo cerchio dell'astrattezza. Proprio a una simile problematica potrebbe rispondere lo Zen, ove in essa incontrasse sufficiente coscienza della condizione che tende verso l'esaurimento della dialettica mediante un altro tipo di dialettica. Ossia, gioverebbe riconoscere che non v'è abbastanza forza pur negare sino

in fondo ciò che suscita nichilismo o rivolta: in realtà è semplicemente mobilitata un'attitudine mentale priva di vitalità interna, non la forza. La forza in vero non ha bisogno di atteggiamenti. Questo è il punto in cui lo Zen potrebbe esse orientatore.

Difficilmente l'ordinario pensiero razionalista può penetrare il senso delle dottrine Zen, proprio perché inevitabilmente esposte in immagini e idee, o in interpretazioni, che, quando siano autentiche, riguardano un movimento irripetibile del pensiero: salvo che già il conoscitore non abbia in sé tale movimento come una possibilità pronta ad attuarsi appena le sia fornito l'adeguato stimolo. Che tale movimento sia irripetibile è proprio il carattere dell'insegnamento Zen: di quello tradizionale e verace, non di quello già adattato alle esigenze della esposizione dottrinarie e sistematica. Irripetibile in quanto perennemente nuovo nella sua identità con sé.

Con l'arte del meditare non viene trasmesso qualcosa da un testo o da un maestro, ma viene acceso quel che già c'è nel discepolo o nel conoscitore. L'irripetibilità e l'indicibilità vanno tutelate, in quanto accompagnano ciò che viene detto: altrimenti ciò che viene detto non è vero. Una verità metafisica deve essere portata come una forza di vita, se si realizza. Dello Zen può parlare soltanto chi lo ha.

D'altra parte, un equivoco che domina la cultura occidentale è la distinzione dei due momenti della teoria e della pratica. Si ritiene ordinariamente, per esempio, che si possa formulare un programma teorico per poi realizzarlo, come se dall'astratta formulazione potesse scaturire un'azione che non sia quella di colui che già la reca in sé in quanto pensiero dotato di vita: la quale mancando, nessun programma mai viene realizzato, venendo realizzato soltanto ciò che in sé effettivamente porta l'esecutore come personale natura. In realtà non v'è passaggio dalla teoria astratta all'azione, perché dal pensiero astratto non si esce: salvo, naturalmente, il caso in cui la teoria sia la controparte astratta di una pratica che già si possiede, appunto perché si ha in essa pensiero in movimento: che non è il gesto, o l'atto esteriore, ma ciò che si muove in essi: come la sapienza negli arti del contadino che vanga o nelle mani del giardiniere che cura i fiori o del meccanico che mette a punto un motore: che è lo stesso impulso del pittore che crea o del pensatore che pensa. Impulso creativo, perché inconsapevole del proprio sorgere.

Come affiora l'indicibile, l'irripetibile, l'impossibile a recludere in una forma, dello Zen? Allo stesso modo: nell'arte del giardino, della disposizione dei fiori, della scherma, nella cerimonia del tè, nella pittura, nel tirar d'arco, nel judo: nella meditazione. Abbiamo detto «allo stesso modo», ma sia ben chiaro che non stabiliamo equazione alcuna: perché è bensì lo stesso modo, ma v'è una distinzione profonda tra le due possibilità, di una profondità forse incolmabile. Perché, creando — e ammesso che crei — l'occidentale *non sa quel che fa*, ossia mette in atto forze interiori che non conosce e che, quando presume conoscere, in realtà piattifica o superficializza in sublimi analisi estetiche o psicologiche, che effettivamente del movimento di quelle forze non afferrano nulla, ma solo il sensibile e razionale estrinsecarsi: da cui non è possibile risalire alla interna connessione. Mentre l'asceta o il discepolo Zen medita: la sua azione, artigiana o artistica, atletica o sociale, non è che forma della meditazione. Il contenuto è forma.

Meditando, il discepolo Zen *sa quel che fa*: per cui, conoscendo la natura della forza messa in moto, opera nella vita senza contraddirla: opera in modo da non avversare o alterare la forza a cui deve la luce interiore, anzi fa in modo che l'azione interiore si continui come spontaneità nelle operazioni della vita. Non esige moralità dal mondo o dagli uomini, ben sapendo che ciascuno obbedisce, lo sappia o non lo sappia, alla legge che lo domina o alla legge con cui coscientemente è concorde. Egli è fuori delle regole, fuori delle leggi, ma non rifiuta nulla alla necessità esteriore che queste umanamente comportano. Egli medita: quando questo suo impersonale agire, che è un non-agire dell'ego, si estrinseca nel mondo, la conseguenza di esso è la moralità. Non è un fine che egli si proponga, uno scopo del suo agire, ma un effetto obiettivo, di cui egli non si preoccupa, ben sapendo che è più importante la forza che il suo prodotto.

L'azione morale non è quella che obbedisce a una moralità, ma è quella che ha dietro di sé forze sovrasensibili, non cristallizzabili in regole, o in sistemi. E' la forma umana di tali forze. Le regole e i sistemi valgono per coloro che non potendo attingere direttamente alla forza, debbono ricorrere a mediazioni esteriori per regolare se stessi. È importante che i mediatori della moralità della massa siano portatori della moralità, non moralisti: perché la morale non nasce dalla conoscenza delle leggi morali, ma dalla virtù sovrasensibile la cui estrinsecazione è poi identificabile dall'indagatore in serie di leggi: che possono orientare l'individuo ancora incapace di chiedere direttamente al proprio essere interiore lo orientamento. Nessuna legge morale crea la morale. Così nessuna teoria crea la pratica.

L'occidentale che possa intuire qualcosa dello Zen non deve commettere l'errore di credere che con ciò già sia entrato in tale ascusi e che ormai si tratti soltanto di coltivare determinati atteggiamenti e praticare speciali esercizi di pensiero. Una delle tentazioni dell'invalso stile di un «metodo rapido» per diventare yogi, o discepoli Zen, o «uomini come potenza», si esprime nella confusione tra rappresentazione e realizzazione. Specialmente tra i nostri giovani si sono visti alcuni che, ordinariamente depressi o poco centrati, andavano in cerca di qualche tonico interiore invano richiesto alla propria volontà, e infine una sera per avventura avevano tra le mani lo *Yoga della potenza* di J. Evola: la mattina si risvegliavano «uomini come potenza», o «individui assoluti» e da quel momento cominciavano a considerare gli altri con sovrano disprezzo, gli altri, ancora afflitti dalle umane debolezze, che invece essi di colpo avevano superato per il fatto che si erano cibati di rappresentazioni del tipo di iniziato tantrico, quale Evola ha descritto con fascinoso stile, non immaginando quanti deboli, *ex-abrupto* galvanizzati dalla *shakti* e dai serpeggiamenti kundalini, gratuitamente si sarebbero annoverati tra i superatori dell'umano. Naturalmente scherziamo, perché l'uomo sano è responsabile di sé, comunque: sa come comportarsi con un cibo forte: prende quel tanto che lo fortifica e prende soltanto ciò che può assimilare o dominare.

Discorso, questo, mediante il quale intendiamo insistere sul fatto che non si esce dal pensiero astratto, se non si sia capaci di operare già nel pensiero in modo da afferrarne l'astrattezza e da afferrare la ragione di questa, così da sperimentare il pensiero là dove ancora non è caduto nell'astrattezza. Ma questa possibilità non può essere offerta dalle dottrine Zen che sono sorte e si sono formate per un tipo umano non ancora caduto nell'astrattezza razionalistica. Talune forme di dialettica o d'intellettualismo che i maestri Zen rimproveravano

ai loro discepoli e contro cui li mettevano severamente in guardia, non erano il razionalismo di tipo occidentale, non erano quella moderna astrattezza che non afferra niente del mondo interiore, ma afferra benissimo il piano chimico-fisico, anzi lo penetra e lo misura esattamente e lo traduce in possenti costruzioni meccaniche. Nello Zen non c'è nulla che riguardi questo pensiero: o meglio ci sarebbe tutto per intenderne il segreto e il senso ultimo, ma il fatto è che solo un pensiero già redento di astrattezza potrebbe entrare nello Zen.

In verità l'intellettualismo che veniva combattuto dai severi custodi dello Zen non aveva nulla a vedere con l'intellettualismo del razionalista moderno: era semplicemente il normale insorgere del mentale legato alla natura inferiore contro il mentale più alto, aperto alla propria fonte interiore, con la quale tendeva a identificarsi sino ad una estinzione di sé, che lasciasse operante nella sua nuda purità il principio individuale. Era la via possibile a un mentale capace di rapporto col mondo dei sensi, equilibrato e attivo, perché dominato dal principio sopramentale: via inadattabile al mentale che si è compiutamente immerso nel mondo dei sensi, così da escludere qualsiasi azione sopra-mentale che non implichi rimozione del rapporto funzionale stesso. In realtà non ha altra soluzione che venir rimosso, un rapporto che sia divenuto natura. Né si può liberare il pensiero che non si sia in profondità vincolato.

Non ha senso dire « pensiero liberato » per un pensiero che non abbia conosciuto i vincoli aridi e profondi del sensibile. Dunque? La liberazione dello Zen è forse ciò che è stato in segreta ascesi preparato in Estremo Oriente per la epoca in cui l'Occidente, declinando, avrebbe toccato la più fitta oscurità, la tenebra del pensiero astratto? Perché in vero c'è un eroismo di chi lo sopporta. Questo arido, geometrico, smagliante e pur disanimato pensiero è il segno di una forza: è il segno di un incontro e di una lotta con la brutta potenza della terrestrità, da cui sorgono il regno delle macchine, delle industrie, dell'economia, le foreste pietrificate di cemento e di asfalto, il vorticoso movimento dei veicoli di terra di mare e del cielo. È il vincolo che soltanto un pensiero potente, pur nel suo geometrismo senza luce, può sopportare. Di questo pensiero non ci si deve liberare; perché questo pensiero è la forza stessa della liberazione. Occorre che esso stesso afferri in sé, nel proprio intimo movimento, la forza che per ora rivolge solo all'esteriorità, sia sensibile, sia non sensibile; un'operazione che può svolgersi solo nell'ambito del proprio processo, fuori di qualsiasi altra mediazione.

Mentre gli attuali espositori, gli attuali araldi europei-americani dello Zen non si preoccupano affatto della situazione di questo pensiero, nemmeno del proprio: non avvertono come il loro pensiero faccia valere in qualche modo la saggezza del Māhāvāna. Privi di cautela gnoseologica, pubblicano opere in cui lo Zen viene disinvoltamente interpretato in vari modi: dialettizzato ortodossamente, esso viene comunque adattato alla dimensione astratta del pensiero destoso di metafisico inquadramento la cui forza per ora è soltanto la sistematicità, ma che non può evitare di ridurre alla propria astrattezza, ossia a un piano senza vita, una conoscenza che è giustificata unicamente dal suo esprimere vita: l'indicibile, l'irripetibile, ciò che può essere intuito come forza che muove il mondo vegetale, gli esseri animati e la terra, e colora il cielo ed è il ritmo dei giorni e delle stagioni. Qualcosa che l'uomo moderno deduce come vita, ma non sperimenta. Lo Zen si presenta come ciò che la sperimenta e dà modo di sperimentarla: ma non a chi ha tolto la vita al pensiero, la cui peculiarità è perciò l'astrattezza. Lo Zen è stato dato a un tipo umano non ancora divedo dalle tra-

inattak

scendenze. L'occidentale moderno, l'europeo-americano, è un divelto: questa è la sua forza, ma parimenti il suo limite. Non può accedere allo Zen se non mediante una conversione in se medesimo: un'operazione che può compiere solo nel proprio processo pensante, non apprendendo qualcosa da fuori epperò riducendola alla limitatezza a cui in lui è astretto tale processo.

Che cosa può apprendere l'occidentale moderno dello Zen? Soltanto ciò che risponde alla condizione meccanica, quantitativa, razionalistica, secondo cui si è modellato il suo pensiero. Non potendo afferrare l'elemento di vita, sovrarazionale e indialettico, di quella asceti, stacca dal discorso che è veste discorsiva solo per il suo indiscorsivo contenuto e perciò obbediente a un canone sublimemente a-logico, le parole e i concetti — concediamo anche le immagini — che non hanno altro legame se non quel contenuto, e tali parole e concetti connette mediante ciò che essi significano per lui, secondo tutt'altra visione, secondo una nominalistica associazione. Noi potremmo scrivere a caratteri d'oro un'aurea sentenza, ma un rivendugliolo, ad esempio non vi troverebbe altro valore che quello del prezioso metallo, traducibile in danaro.

Questo Zen è stato portato sulla piazza e tutti hanno trovato il modo di appropriarsene, o meglio hanno creduto appropriarsene: dagli analisti junghiani ai «culturisti» judoizzanti. Così, per esempio, il judo, staccato dalla giustificazione ascetica è divenuto un'arte meccanica esigente solo qualche tecnica di concentrazione su fatti muscolari, estraniati (ossia astratti) alla forza sovrasensibile che nel corpo costruisce i muscoli: onde, sul piano di un'arte ridotta a mera tecnica meccanica, si è visto alle ultime Olimpiadi di Tôkyô il campione olandese battere il campione nipponico di judo. Oppure si è visto uno dei più apprezzati espositori dello Zen, Alan W. Watts, autore di opere tradotte nelle principali lingue del mondo, in una riunione privata avvenuta a Roma or sono due anni, rivelare in un momento di mistica confidenza con i suoi ascoltatori, come al *satori*, ossia all'illuminazione folgorante, si possa accedere mediante la mescalina. «Dipende da chi la dà» sembra che egli abbia avvertito misteriosamente. Potrebbe anche aver detto: «Dipende da chi la usa». Che è su per giù la stessa cosa: dinanzi alla quale non possiamo non sentir fremere le ossa degli antichi custodi dello Zen, di quei Patriarchi che picchiavano sodo e inaspettatamente, con terribile e vigile amore verso i sempre deraglianti discepoli.

Certe bastonate e certi manrovesci avevano una funzione rettificatrice: talora illuminatrice. Come del resto certi scapaccioni sacrosanti che gli ammolliti genitori moderni non sanno più dare ai loro figli. Estratti di cactus, o di canapa, o segale cornuta, mescalina, psilocibina, o altri ingredienti dell'attuale psicochimica, possono, per un'azione fisiologica a cui è estranea la volontà del soggetto, portare al confine della percezione sensoria, là dove nel processo del percepire fluiscono forze più profonde della psiche, ordinariamente non avvertite dalla coscienza, proprio perché la percezione sia normale e dia quel materiale su cui deve operare il pensiero: alla cui qualità e alla cui asceti spetta la possibilità di scendere in quella profondità e conquistare in forma lucida e volitiva ciò che subconsciamente si verifica entro il percepire. Come dicevamo più sopra, questa asceti del pensiero, proprio in quanto apre all'anima il contatto con le sue forze sovrasensibili, è una via morale. La via della mescalina è una via immorale, perché non apre il varco al sovrasensibile, scambiando per tale il sub-sensibile: in tal senso esercita un'influenza orientatrice su tutti gli spostati spirituali che aspirano a un metodo rapido per diventare veggenti, o mistici, o

illucino
geni



fascinatori di donne, un metodo che consiste nell'ingerire una sostanza e aspettare gli effetti di essa, salienti dall'organismo.

Da un processo sensibile, dunque dovrebbe sorgere un evento sovrasensibile, senza che il soggetto ci metta nulla di suo, perché la sostanza è fornita dalla natura o dallo speciale, e gli operatori sono lo stomaco, i succhi gastrici e gli intestini. Uno si mette su una poltrona e aspetta: dopo un po' vede fiumi di gemme, soli aurei, montagne cristalline, praterie luminose. Li vede, ma non ci sta dentro. Ne riporta una sensazione piacevole, alla quale poi ama ritornare. Interessante come esperienza psico-chimica, utile indubbiamente agli psichiatri per la cura di casi di nevrosi o isteria: ma che ha che fare questo con lo Zen, che tra l'altro si può dire l'arte della pura immediatezza, ossia del lucido liberarsi di ogni mediazione non solo fisica, ma anche metafisica? Come è possibile una simile distorsione? Scambiare un « vedere » che è il semplice stare come inerti spettatori, condizionati da un estratto di *cactus*, ad aspettare la percezione del Tao, è semplicemente ridicolo. Perché quel vedere si svolge non a un livello sovrasensibile, ma in quanto condizionato dalla sfera corporea, sub-sensibile, nel senso che, secondo il Buddismo Zen, il mondo percepibile non è una realtà assoluta, ma un modo del manifestarsi dell'essere, che sta tra un mondo più alto e uno inferiore, ambidue impercipienti ai sensi. Il reale che appare ha due confini, uno in alto e uno in basso, in un sopramondo e in un mondo infero: ambidue non coscienti all'uomo. Onde con facilità l'uomo moderno pone nello inconscio mescolati l'uno e l'altro. Ma occorre non dimenticare che è sempre l'inferiore che tende a ridurre al proprio livello ciò che è superiore: è proprio un giuoco del mondo infero far sì che l'uomo confonda i due, onde ogni esperienza extra-normale venga scambiata per esperienza spirituale.

Esperienza spirituale è solo quella per cui l'anima si trasforma per virtù di più alte forze dell'anima e, superando la visione egoica, immette nel mondo la conoscenza e la compassione. Solo una luce interiore, coscientemente e con strenuo sforzo conseguita, può diventare fraternità. Tale luce non è gratuita, non può venire per ingestione di sostanze suggerite da brillanti « zenisti » da salotto. Indubbiamente vi può essere chi abbia la sua esperienza interiore mediante la mescalina: ognuno è libero di usare i mezzi chimici che vuole, per scuotere il corpo fisico e trarne brani di extra-sensibile; ma allora non deve parlare di Zen. Perché l'esperienza interiore non l'ha direttamente, come pura immediatezza, conseguita per insistente volontà ascetica, ma mediante il corpo, rendendo il corpo mediatore di ciò che il corpo non può mediare senza essere già nel quadro della psicopatologia, perché il corpo è qui per mediare l'esperienza terrestre, o esperienza sensibile, dalla percezione della terra e del cielo a quella degli spaghetti all'amatriciana con tartufi. Al corpo in quanto organismo fisico non interessa il sovrasensibile, perché ne è tutto strutturato. Il corpo non ha niente da conoscere, perché ha tutto in sé: il suo operare secondo il Tao consiste nello stare armonicamente nel sensibile per fornire il giusto materiale al pensiero e alla coscienza, che soli, ove si avvino della loro indialettica forza, ricongiungono col sovrasensibile.

In definitiva, dunque, occorre dire che lo Zen si difende da sé, perché attraverso le interpretazioni dei moderni suoi espositori si lascia afferrare ancor meno che nelle esposizioni tradizionali. Quel che circola è difficile che sia lo Zen: e questo è un grande aiuto per l'occidentale: che egli non trovi ciò che crede trovare solo per il fatto che lo legge, o perché lo può ridurre al proprio conce-

pire astratto. Ma è parimenti una tutela del segreto dello Zen, cosí che chi veramente lo cerca possa trovarlo fuori delle adattazioni libresche il cui movente è spesso un obiettivo commerciale.

È bene che il ricercatore non trovi quel che facilmente cerca, perché allora solamente può cominciare a capire che cosa vuole e orientare saggiamente la sua ricerca. Egli non deve rinunciare a comprendere il senso della situazione del pensiero da cui prende le mosse. Come accennavamo, dall'astrattezza non si può passare al pensiero vivente, per il semplice fatto che qualsiasi passaggio è astratto esso stesso, se la conversione del pensiero non si verifica nell'ambito in cui si perpetra l'astrattezza stessa. Perciò non si può avere fiducia nelle esposizioni attuali dello Zen, come neppure nella possibilità che taluni testi siano veramente intesi, ammesso che siano testi essenziali e anche tenendo conto che i testi basilari e segreti dello Zen non sono ancora conosciuti neppure dai loro depositari. Non si può avere fiducia e questo pessimismo è salutare.

Il limite o la forza-limite dell'occidentale è la logica: non può ritenere questa tutta la sua forza e poi ignorarla quando gli si presentano talune dottrine che, anche se eccitano la sua immaginazione, non rispondono alla sua tradizione. Dicevamo che la forza dell'asceta Zen è fare qualcosa nel mondo in quanto prende le mosse dalla comunione con ciò che immediatamente operando in lui come « pensiero primo », opera nel mondo: egli perciò sa quel che fa. La logica dovrebbe condurre l'occidentale a sapere quel che fa quando pensa. Il problema della conoscenza, filosoficamente, ha sempre riguardato le modalità del conoscere, non il conoscere stesso come possibilità che per essere dialettica deve necessariamente sorgere dall'« indialettico ». L'occidentale oggi si trova dinanzi a situazioni che la dialettica non risolve più: non richiedono il suo muoversi nel pensato, o nelle parole, ma il suo muoversi nel pensiero: nel movimento che il pensiero già è, ma ignora.

L'astrattezza va risolta entro il suo stesso processo, ossia va conosciuto il suo formarsi nell'ambito stesso del suo esprimersi dialettico secondo un contenuto che sembra essere quello dell'oggetto pensato, ma è in sostanza la forza della natura egoica afferrante il pensiero in quanto privo di vita. L'astrattezza può essere risolta entro il suo stesso processo perché v'è un momento del suo formarsi in cui ancora è pensiero vivo: il pensiero muore con l'astrattezza perché un momento prima — di una momentaneità intemporale — è vivo. Da qui si può prendere le mosse: dal momento vivo. Procedere dallo stato di morte del pensiero e proiettarlo sulle cose significa non afferrare nulla: come sta ormai avvenendo in tutti i campi, malgrado la enorme forza analitico-sistemica di questo pensiero.

Ritorniamo perciò alla contraddizione inizialmente accennata. Lo Zen è il risolutore dell'astrattezza, ma con il pensiero astratto non si entra nello Zen: si crede di entrarvi, perché lo si manipola dialetticamente sino ad indicare la mescalina come un mezzo per conseguire il *satori*. Per la soluzione della contraddizione all'occidentale moderno è necessario un giusto uso del proprio pensiero logico. Come abbiamo mostrato in alcuni nostri studi, il razionalista moderno può ritrovare nel processo del proprio pensiero le sorgenti vive della razionalità: entro se stessi viene superato il limite che ordinariamente si proietta fuori di sé. Può venir risolta in sede di autocoscienza l'opposizione tra essere ed esistere, tra pensare ed agire, che i grandi asceti-pensatori dei Mahayana e in particolare i Maestri Zen non avevano il problema di superare mediante

azione nella propria interiorità. All'occidentale moderno la via della risoluzione viene indicata dal movimento stesso del pensiero che si vincola ai contenuti sensibili: la forza di tale pensiero è « materializzarsi » o astrattificarsi, perché la soluzione della materializzazione o dell'astrattezza è la sua liberazione: il compimento della sua esperienza nel sensibile. E' perciò una liberazione che si compie, non fuggendo la vita, ma nel pieno dell'esperienza esterioristica e meccanicistica, nel pieno di una cultura contraddicente lo spirito, perché ancora non veramente compenetrata di pensiero: perciò non reale. Soltanto questo pensiero liberato può penetrare il segreto della materia. Ma la forza della propria liberazione non può apprenderla da dottrine che non conoscano tale caduta: può apprenderla e averla solo da se medesimo. Soltanto il suo proprio attuare la liberazione in sé può essere, in un secondo tempo, illuminato dallo Zen come da uno splendore della sua stessa luce.

Non si passa dal pensiero dialettico al sovrasensibile, non si esce dal pensiero astratto: il pensiero privo di spirito non può avere come oggetto lo spirito. La conversione non può essere che interna al pensiero che va convertito, non può venire da fuori, perché tutto ciò che può essere compreso dal pensiero astratto viene da esso necessariamente adattato, ridotto alla propria misura: perciò anche l'idea della propria conversione, così che mai possa attuarsi. E questa è la situazione tragica del pensiero in Occidente, che tutto spiega e nulla afferra: perché incapace di afferrare se stesso. Mentre è nella logica del suo processo cosciente, che esso infine afferri se stesso: ritorni vivente. Perché solo vivente può risolvere i problemi che il pensiero astratto non risolve più.

Risolta nel pensiero l'opposizione tra essenza e sostanza, ricondotta ogni determinazione all'originario atto interiore, la questione del passaggio dalla teoria alla pratica, dal pensare all'agire, dall'idea alla vita, non ha più ragione di essere: non si dà. L'agire è non-agire e viceversa. Infatti, dal pensiero meramente razionale non si passa all'azione perché esso nella sua inanimazione è un ambito in cui non è possibile movimento, mentre dal pensiero vivente, o essenziale, non v'è da muovere verso altro, perché esso è già movimento presente nell'alterità: che perciò non è più alterità.