

La distinzione dell'elemento aureo dello Zen da quello oggetto delle moderne esegesi nelle varie forme mediante cui l'Occidente ha creduto incontrarlo e assimilarlo: dall'Esistenzialismo alla Psicanalisi, al « neo-spiritualismo » della Contestazione e non ultimo a certo Tradizionalismo immemore, è l'argomento centrale dell'opera, accanto a quello di indicare come la via originariamente tracciata dallo Zen, ravvisabile in quel suo vanificare ogni dialettismo o riflessità del pensiero sino all'irrompere del *satori*, o dell'antecedente puro, secondo una *facies* realizzativa ancora legittimamente escludente l'Io, necessità oggi l'essere esaurita e redenta, secondo i canoni della Via del pensiero del *Maestro dei Nuovi Tempi*, dall'uomo capace di vivere l'Io, nella resurrezione del pensiero ormai legatosi al sensibile.

Massimo Scaligero

# ZEN E LOGOS



MASSIMO SCALIGERO ZEN E LOGOS



Tilopa

L. 4.000  
(3.921)

TILOPA

MASSIMO SCALIGERO

# ZEN E LOGOS



Tilopa

---

Massimo Scaligero  
ZEN E LOGOS

*Per gentile concessione dell'IsMEO*

« Tilopa Editrice » - Via della Pinacoteca, 14 - 64100 Teramo  
Rappresentanza e distribuzione in Roma: Libreria Tilopa  
Via Fonteiana, 61/A - 00152 Roma - Tel. 5800061

## PREFAZIONE

*Zen e Logos di Massimo Scaligero, raccoglie una serie di scritti sullo Zen apparsi su « Il Giappone » dal 1961 al 1968, la cui connessione organica e sistematicità hanno suggerito all'Autore la presente edizione in un unico volume. L'opera comprende inoltre il saggio — Affinità di tradizioni antiche - L'Uovo del mondo e l'uccello Hamsa —, il primo nell'ordine, pubblicato in Asiatica, 1, 1940, che solo apparentemente sembra estraneo al tema centrale: la sottile ma essenziale relazione sarà intuibile ove venga considerata l'importanza del sostrato « solare » nella formazione di quella disciplina del pensiero, che attraverso lo Yoga originario e poi le più pure asceti buddhiste e zen, non altro senso aveva che preparare la nascita del concetto in Occidente e simultaneamente la presenzialità luminosa dell'Io in questo.*

*La distinzione dell'elemento aureo dello Zen da quello oggetto delle moderne esegèsi nelle varie forme mediante cui l'Occidente ha creduto incontrarlo e assimilarlo: dal-*

*l'Esistenzialismo alla Psicanalisi, al « neo-spiritualismo » della Contestazione e non ultimo a certo Tradizionalismo immemore, è l'argomento centrale dell'opera, accanto a quello di indicare come la via originariamente tracciata dallo Zen, ravvisabile in quel suo vanificare ogni dialettismo o riflessità del pensiero sino all'irrompere del satori, o dell'antecedente puro, secondo una facies realizzativa ancora legittimamente escludente l'Io, necessità oggi l'essere esaurita e redenta, secondo i canoni della Via del pensiero del Maestro dei Nuovi Tempi, dall'uomo capace di vivere l'Io, nella resurrezione del pensiero ormai legatosi al sensibile.*

*Lo scadimento delle discipline estremo-orientali, con l'accentuazione di caratteri già in sé ambigui, in vie estatiche, psicosomatiche, sensualistiche ad opera dei moderni espositori, occidentali e orientali, ha insidiato la possibilità di riconoscere l'azione della Gerarchia operante dall'uomo al Divino, tra Spirito anima e corpo, tra uomo e uomo: la priorità assoluta dell'Io sui moti incompolti dell'anima, l'antecedenza assoluta del pensiero sulle sue determinazioni, il senso sacrale e salvifico della fedeltà dell'Inferiore al Superiore secondo Intelligenza d'Amore.*

*Dalle viventi logofanie di una grandiosa primordialità iperborea e mediterranea, argomento appunto del primo capitolo, allorché l'accostarsi al Verbo (vāk) presupponeva la rigorosa conformità rituale mediante una liturgia del pensiero magico, all'Incarnazione del Verbo stesso, portatore di un nuovo ma decisivo e irripetibile orientamento interiore, cui occultamente, in Oriente, risponde il mutamento di polarità delle vie meditative nei vari daršana, è tracciato*

*il sentiero della perennità che va ritrovato oltre le forme del suo secolare apparire, oltre il pensiero caduto e letèo epperò celante in sé intatto il segreto della propria conversione.*

*Lo Zen e il suo satori, ove vengano spagiricamente identificati lungo quel sentiero, possono essere avvertiti come un prologo alla disciplina del pensiero dell'uomo attuale: il satori divenendo simbolo e promessa della Luce-Folgore del Logos.*

AFFINITA' DI TRADIZIONI ANTICHE  
L'UOVO DEL MONDO E L'UCCELLO HAMSA

Nella simbologia vedica, un aspetto delle infinite possibilità di realizzazione di Brahma è costituito dalle « Acque primordiali », le quali vengono assunte nella loro vasta significazione cosmogonica, in quanto vogliono rappresentare l'energia potenziale dell'Essere Universale agente nella natura, ossia in quella che nei testi Sāmkya apparirà come secondo termine del dualismo creativo: *Prakṛti*. Considerando lo stesso simbolo in un senso ancora superiore e trascendente, troviamo che esso comprende al tempo stesso il mondo finito e quello infinito, ciò che ha forma e ciò che può assumere qualsiasi forma, esprimendo l'aspetto dell'energia Universale nella sua totalità potenziale e attuale.

A prescindere dalle analogie che possono riscontrarsi tra questo simbolismo e quello delle « acque » della Tradizione ermetica, un altro simbolo che si riconnette al primo è quello dell'*Uovo del mondo* contenuto nelle Acque primordiali. E' questo un elemento che ha richiamato la nostra attenzione su concordanze e punti di contatto tra antichi simboli e miti i quali autorizzano a concepire un'arcaica parentela fra la tradizione egizia e quella vedica, in riferimento ad una unità di origine delle due culture e dei due gruppi etnici corrispondenti,

che, per la preesistenza millenaria della prima alla seconda, porterebbe a considerare l'antica civiltà ariana come un retaggio o una emanazione, sia pure indiretta, di quella egizia delle prime Dinastie.

Una tale ipotesi che ci è stata primamente suggerita dal mito di Osiride il quale, raggiunto il massimo splendore del suo regno, parte per l'Oriente per recare la luce della spiritualità e della civiltà a quelle popolazioni, sembra voglia esserci confermata da una concordanza di dati e da una serie di analogie che, se anche non ci conducono ad una assoluta certezza, pure ci danno il diritto di considerare sotto un aspetto diverso l'arcaica civiltà egizio-mediterranea la quale riassume in sostanza, come abbiamo rilevato in una nostra pubblicazione, i caratteri maggiori della cultura e della razza bianca dei primordî, occidentale, atlantica, epperò presenta con gli Arii d'Oriente una parentela assai più significativa che non quella con i Nord-europei, che da circa un secolo viene affermata dai glottologi della etnologia. Ciò per noi ha un valore fondamentale soprattutto a conferma dello splendore della « preantica » civiltà egizio-mediterranea, della parentela con gli Arii precedente alla venuta degli Indo-iranici nel bacino egeo, e soprattutto in riferimento alle origini di Roma.

Il *Brahmānda*, l'Uovo del mondo, è un simbolo che si ritrova con analoghi significati in Occidente e in Oriente: nel Mazdeismo, come nella tradizione dei Druidi e in quella degli Orfici; esso è altresì la pietra sepolcrale del Sole, l'*omphalos* del mito solare di Dioniso; ma originariamente ci si presenta come l'Uovo di Kneph della Tradizione egizia. Questo Uovo del mondo che Kneph fa uscire dalla bocca, simboleggia la manifestazione del Verbo, la parola pronunciata dal Demiurgo in procinto di creare l'Universo: come sfera delle forze

primigenie, esso ci rimanda, senza artificio di raffronti, alle « Acque primordiali » vediche, nelle quali è l'Uovo del mondo. Peraltro, ponendo mente all'unità originaria atlantico-egizio-aria, si ripensa volentieri alle arcaiche sculture dell'America settentrionale rappresentanti l'eternità creatrice sotto forma d'un serpente che ha nella bocca un enorme sferoide. Né è oltremodo ardito ravvisare un'analogia di questo serpente con quello che simboleggerà nell'induismo la potenza primordiale di *Kundalini*, la *Śakti* animante segretamente la forza della generazione.

Qui s'innestano altri simboli con significati intimamente correlativi. All'Uovo cosmico dell'Orfismo, esprimente il senso mistico della rinascita iniziatica, è prossimo il simbolo del pomo e dell'albero. Dall'albero della vita universale nasce il frutto che conferisce l'immortalità: motivo che in forma pressoché identica si ritrova nella leggenda delle Esperidi e nella Saga di Mag Mell. Ma al simbolo dell'albero è connesso quello di un alato (aquila, cigno, colomba); e l'albero simbolico dell'Iran, che contiene tutte le semenze e tutte le possibilità di creazione, è anche chiamato l'« albero dell'aquila ». Così più tardi, nel Vangelo di Matteo (XIII, 31-32) il regno dei cieli sarà simboleggiato da un albero nascente da un seme gettato dall'uomo nel suo « campo »: sui rami di esso si poseranno gli uccelli del cielo.

Ma un uccello, il Cigno, strumento di Brahma, è quello che cova l'Uovo del mondo. Così l'aquila, dalla quale prende nome un grado della iniziazione mitriaca, secondo la tradizione iranica significa la « parola », ossia il verbo che si manifesta, *Vāk*, corrispondente alla figurazione vedica dell'uccello *Hamṣa* (il Cigno); e le colombe del mito omerico sono quelle che recano a Zeus la bevanda dell'immortalità, mentre gli uccelli del-

l'isola di Leuca sono gli spiriti degli eroi greci. L'identità del motivo è ben evidente. Questa creatura alata che proprio per la sua facoltà di volare, di portarsi al di sopra della terra nei piani celesti, di muoversi in piena libertà in ogni senso, può esprimere sotto forma di simbolo una serie di significati cosmici, universali e spirituali, si ritrova primamente e con completezza di motivi nel geroglifico egizio. E' il falco che, come emblema della regalità, precede il re in tutte le rappresentazioni rituali: come genio protettore del re, esso è il falco volante o in riposo, come nella statua di Chefren, nella quale esso avvolge la nuca del re con le ali spiegate. Ma il falco è anche il dio della famiglia reale: nella « città dei falchi », Jeraconpoli, i re della Prima Dinastia elevano un tempio al Falco: questo, *po1*, come nume, diviene Hor e più tardi Horo del mito classico. Inoltre, poiché alla remota spiritualità egizia risale la rappresentazione dell'anima quale soffio che parte dal corpo dell'uomo con l'estremo respiro, essa che — si badi — in tale concezione corrisponde alla *ψυχῆ* ellenica, mobile ed eterna, viene per tali caratteri rappresentata nelle pitture come un uccello dalla testa umana, svolazzante sul corpo inanimato. Ma lo stesso termine *Hamsa* significa, in sanscrito, sia *cigno* che *anima*.

A questo punto dunque si può trovare un notevole punto di contatto con le dottrine indù: trattandosi infatti dell'anima, della *ψυχῆ*, ossia di qualcosa che, riferendosi semplicemente allo stato sottile dell'essere, e che perciò nella gran parte dei casi non partecipa della natura immortale dello spirito, *voûs*, corrispondente allo stato di Buddhi, ossia all'intelletto sopramentale (*âtman-puruṣa*), cade acconco il ricordare che alla stessa maniera che, secondo la Tradizione ermetica occidentale, il compito maggiore del mistico consiste nel realizzare

il dominio del *voûs* sulla *ψυχῆ* e sul corpo, ossia nel realizzare il dominio del Divino nell'umano, così anche per la tradizione vedica, e in particolar modo per quella vedantica, il *puruṣa* deve rendersi dominatore e unificatore della *prakṛti* (mondo vitale, natura). Ora, un simbolo che ricorre per rappresentare tale conquista da parte dello spirito è dato dall'immagine del cavalcare l'uccello *Hamsa*, o il cigno. Per una più precisa comprensione di tale concetto, in corrispondenza con la rappresentazione egizia dell'anima come essere alato, e che per l'obiettivo iniziatico occorre dominare e cavalcare (concezione orientale) — il che significa ubbidienza dell'anima a una virtù più alta, lo spirito — giova attingere a quella dottrina yoghica che nel suo aspetto pragmatico dà la precisa riprova di queste corrispondenze.

La potenza di Kuṇḍalinī dormente nel *mūladhara-cakra*, ossia nel plesso nervoso che è alla base della spina dorsale, una volta risvegliata per virtù iniziatica, è una corrente che sale lungo la colonna vertebrale per una sottile via che è la *susumnā*, sino a raggiungere il *sahasradala-cakra* al sommo della testa, sede dello spirito divino (*âtman*). Grazie a questa rigenerazione interiore che fa dell'uomo un essere « due volte nato », *dvija*, l'anima si libera di tutti i vincoli che possono ancora sussistere con la condizione corporea ed incontra un raggio solare ossia una emanazione del sole spirituale che è Brahma stesso, considerato nel suo valore universale. Si ritorna, come si vede, alla concezione dell'Uovo del mondo contenuto in quelle Acque primordiali raggiunte ormai dal *sādhaka* che trova in esse la propria origine universale.

Uno dei mezzi più potenti per raggiungere tale fase della iniziazione, consiste nel dominio della doppia corrente *idā-piṅgalā*, rispetto a cui la *susumnā* rappresenta

l'unità, mediante quella fase della respirazione interiorizzata che è il *Kevala-Kumbhaka* (la ritenzione assoluta) in cui è sospesa la dualità dell'inspiro-espìro e si realizza il dominio di qualcosa che normalmente fluttua e sfugge al dominio dell'*io*. A prescindere dall'attuabilità di tale esperienza, a noi interessa fissare il significato del simbolo corrispondente al senso del dominio di quella forma sottile dell'essere che per essere mobilissima, flutuante, volatile, viene rappresentata dalla tradizione egizia come un uccello.

Infatti, cavalcare *Hamsa* corrisponde esattamente a quel dominio della duplice corrente neuro-magnetica, *idā-pīngalā*, che si realizza dominando le due fasi della respirazione di cui l'inspiro è detto *Ham* e l'espìro *Sa*. L'operazione tecnicamente deve aver corrispondenza ritmica con le lettere della sillaba sacra OM che, mentre misura il tempo della respirazione, simultaneamente risuona nel *cakra* cardiaco dando modo al *Sādhaka* di ricongiungersi col trascendente Verbo originario. Il *Nadavīndūpanishad* (Rgveda) chiarisce il rapporto tra questo *mantra* e il simbolo del Cigno: « La lettera A è considerata come l'ala destra dell'uccello *Hamsa*, la U come la sinistra, la M come la coda, e l'*Ardhamātrā* (mezzo metro) come la sua testa ». Nello stesso *Nadavīndu* è altresì detto: « Uno Yogin che cavalchi lo *Hamsa* (così meditando sull'AUM) non è toccato dalle influenze del Karma, né da milioni di peccati. »

Al simbolo di *Hamsa* si riconnette altresì la Tradizione solare la cui patria originaria è l'Egitto predinastico e delle prime Dinastie, erede del retaggio misterico, metafisico ed etnico-spirituale della stirpe nordico-atlantica. Oltre agli elementi « solari » che si rintracciano nel motivo del dominio della dualità sottile dell'uomo attuato per virtù del suo principio spirituale

(*ātman-puruṣa*), è da rilevare il senso della tradizione secondo cui originariamente esisteva un'unica casta, chiamata *Hamsa*. E' evidente che ci si riferisce all'esistenza di una stirpe unica che doveva possedere normalmente e spontaneamente gli attributi spirituali designati dal nome di *Hamsa*: si trattava dunque di uomini che realizzavano tutti indistintamente il dominio dell'inspiro-espìro, ossia di ogni dualità: doveva essere una stirpe cui era familiare la visione unitaria del cosmo (*vidyā*), superatrice dell'antitesi spirito-materia, realizzante la sintesi dei due poteri sacerdotale e regale, e perciò la effettiva penetrazione del Divino nell'umano.

Tali caratteristiche non possono non far ripensare a quegli « uomini-divini » di cui ci parla la Tradizione egizia alludendo alla « prima età », all'« Età dell'essere », ossia a quella alla quale si deve far risalire il ricordo del remoto e originario splendore atlantico. Gli Atlantidi erano infatti un'unica razza, incarnando un unico tipo superiore di umanità: le ripartizioni in quattro grandi sottorazze della storia egizia e in quattro caste della storia indiana, rappresentano dunque la differenziazione stabilitasi dopo che questa unica razza originaria, toccando nuove terre, incontrò tipi etnici diversi con cui dovè convivere e a contatto con i quali stabilì pertanto la sua legge che si manifestò come ordine gerarchico, sacrale ed imperiale.

La connessione del simbolo di *Hamsa* con elementi della Tradizione solare è evidente anche nei testi vedici. Così si legge nel Rgveda: « Otto furono i figli di Aditi che sono nati dal suo corpo; con sette essa andò dagli Dei: cacciò via l'uccello (il Sole). Con sette figli Aditi entrò nella prima età (degli Dei). Essa portò di nuovo l'uccello ora per la procreazione, ora per la morte. »



Qui mentre si ritrova il riferimento al nascere e al morire dei viventi, alla cui vita presiede il Sole, è da notare il senso del numero sette corrispondente a quello dei plessi nervosi, o centri di vita (*akra*) attraverso cui, risvegliata la forza di *Kundalinī* grazie al *Kevala-Kumbhaka*, passa la corrente, *susumnā*, generata dal dominio di *idā-piṅgalā* (che è simboleggiato dall'immagine del cavalcare il Cigno).

Il dominio di *Haṃsa* significa dunque in senso ancora più vasto la conquista di una dignità cosmica: è la conquista del Sole compiuta dall'eroe indo-iranico Mitra, in cui è da ravvisare il dio solare egizio Oro. Il rapporto tra i sette principali centri di vita, corrispondenti a sette plessi nervosi — come risulta con una impressionante identità di motivi anche nella Tradizione ermetico-alchemica occidentale — risulta altresì dalla distinzione che alcuni mistici orientali fanno di sette piani dell'essere, che sono i sette *Loka* spirituali, o mondi entro il corpo di *Kala Haṃsa*, « il cigno fuori del tempo e dello spazio », che si muta nel « cigno nel tempo » allorché assume la forma di *Brahma* in luogo di quella di *Brahman*.

Qui il simbolismo acquisisce dignità che non può non colpire, comportando analogie, corrispondenze e affinità di tradizioni sino ad oggi ritenute estranee l'una all'altra. La illuminazione dei sette centri di vita nello *yogin*, infatti, conduce alla acquisizione del terzo occhio, o « occhio frontale », che riassume tutte le possibilità di visione dei due occhi comuni (i quali esprimono un altro aspetto fisiologico della dualità che va risolta). Questo superamento ha peraltro un valore di conquista dell'eternità, in quanto l'occhio destro, corrispondendo al Sole, guarda al futuro, l'occhio sinistro, cor-

rispondendo alla Luna è volto al passato: l'occhio frontale corrisponde al presente, che, nel mondo della manifestazione corporea, esiste per un istante inafferrabile, paragonabile, nell'ordine spaziale, al punto geometrico senza dimensioni; perciò uno sguardo di questo terzo occhio è capace di superare e annullare ogni aspetto o manifestazione: il che è simbolicamente espresso allorché è detto che « riduce tutto in cenere ». Questa è anche la ragione per cui simile occhio in sostanza non può venire rappresentato da alcun organo fisico. Si noti, pertanto, come anche la possibilità di elevarsi cavalcando l'uccello *Haṃsa* è data dal duplice ma simultaneo moto delle ali corrispondenti per analogia al ritmo alterno del respiro *Ham-sa*, allo stato di unificazione. Questo simbolismo si ripeterà in quello del *Giano Bifronte*, a due facce, l'una rivolta verso il passato, l'altra verso il futuro, ma il cui vero volto, quello che guarda il presente, non è né l'uno né l'altro di quelli visibili.

Ora non è difficile scorgere nel simbolo di questo dominio unitario di due forze, di due possibilità, di due modi di sperimentare la vita, quell'intimo e assoluto potere della stirpe « solare » che costruì i grandi imperi affacciatisi a noi di tra le brume della preistoria. Egitto, India, Cina, Iran. L'assoluto potere era dato dall'unità dei due principi, spirituale e temporale, mistico ed eroico, sacrale e guerriero, superumano, nella persona di un Capo di un Monarca, di un Imperatore. Si trattava della dualità risolta nell'Uno: tema della perfezione che si realizza sia nell'uomo, che nell'azione, nella politica, nell'Impero. Questa concezione unitaria riconduce all'essenza stessa della Tradizione solare quale base dell'organizzazione sociale, così come primamente si realizza nell'Egitto: il Sole è infatti, nel mondo della manifestazione, il simbolo maggiore della potenza uni-

voca del Divino che, nella sua vastità originaria e immanifesta, è Brahma contenente l'Uovo del Mondo, identico in tutte le Tradizioni metafisiche della preistoria e della protostoria.

## II

### 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.

E' 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 espressività 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 ricongiun-

gendo il « lasciare la presa » con la psicologia di Jung. Lo sforzo di far entrare lo Zen nel sapere occidentale ha avuto varie forme, propiziate 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 sostentatrice è la dialettica. Mentre lo Zen è indialettico.

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 Szosan).

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 per 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 essere 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 té, nella pittura, nel tirar d'arco, nel *judò*: 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 sovransensibili, 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. E' 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 sovransensibile 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 l'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 ascesi 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, an-

davano in cerca di qualche tonico interiore invano richiesti 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 cominciarono 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 serpeggianti kundalinici, 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 afferrare 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 purezza 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 l'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. E' il vincolo che sol-

tanto 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 svolgere 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 Mâhayâna. 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 desioso 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 divelto dalle trascendenze. 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 ap-

prendendo 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 sua 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 *judô*, staccato dalla giustificazione ascetica è divenuto un'arte meccanica esigente solo qualche tecnica di concentrazione su fatti muscolari, estraniati (ossia astratti) alla forza sovransensibile 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 *judô*. 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 con-

fidenza 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 ammoliti 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 ascesi 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 ascesi 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 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 sopra-mondo 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 la 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 concepire astratto. Ma è parimenti una tutela del segreto dello Zen, così che chi veramente lo cerca possa trovarlo fuori delle adattazioni liberesche il cui motivo è spesso un obiettivo commerciale.

E' 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'oc-

cidentale 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 come 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-sistematica 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 esi-

stere, tra pensare ed agire, che i grandi asceti-pensatori del Mâhayâna 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 conobbero 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.

### III

#### ATTUALITA' DI NISHIDA

Il pensiero di Nishida Kitarô forse rappresenta in Estremo Oriente il più serio punto d'incontro tra l'antica visione mistica e la moderna esperienza dei concetti. Questa esperienza in Occidente si compie a condizione che lo spirito si estingua, le metafisiche scompaiano. (Resta tuttavia ancora da comprendere che cosa abbiano veramente voluto dire Hegel, Fichte, Schelling, con il linguaggio della filosofia: resta da vedere se nei loro sistemi non si sia espresso l'ultimo bagliore di luce di un pensiero ancora capace di immergersi nel sovransensibile: quello che ora è il « nulla », proprio perché divenuto astrazione. Ciò che sfugge a Sartre, come a tutti coloro che nel processo del pensiero non sanno scorgere l'annientarsi dell'essere che cercano).

Taluni pensatori orientali, figli dell'antica vocazione metafisica, possono fare il ponte tra il metafisico e il fisico, tra la visione mistica e quella realistica, a condizione di non lasciarsi irretire in ciò in cui è caduto recentemente il filosofare occidentale: la dialettica fine a se stessa. La dialettica non è il pensiero nel suo momento creativo, non è lo spirito, ma la sua contingente determinazione.

La dialettica che si automatizza e si fa ricerca, vi-

sione del mondo, filosofia o antifilosofia, idealismo o anti-idealismo, spiritualismo o materialismo, non è il veicolo dello spirito, non è il veicolo della verità, ma il processo espressivo che ha preso la mano all'uomo: ossia il processo espressivo privo di contenuto interiore; processo dell'uomo impotente a esprimere ormai la propria essenza, ma solo capace di esprimere la propria impotenza. I termini circolanti nella letteratura filosofica, « essere », « esistere », « fondamento », « essenza », « fenomeno », « nulla », « verità », « logismo » ecc. sono in vero vuote parole: non dicono nulla. Dietro non c'è nulla. E' solo l'automatismo dialettico rivestente la natura di una determinata persona filosofante: che probabilmente filosofa perché non sa che cosa è il pensiero: non conosce ciò con cui qualcosa conosce.

Dunque, Nishida s'incontra in Giappone come una speranza, come l'indicazione di una via. Figlio dell'antica stirpe metafisica, vede con occhio libero di dialettismi il mondo, lo scenario del mondo, la natura, la storia. Conosce la filosofia, ma rimane metafisico: capisce che v'è soltanto un mondo fisico reale, ma tale mondo nella sua concretezza è metafisico. La realtà è metafisica e soltanto per questo può essere fisica: avevano ragione gli antichi maestri taoisti, i maestri Zen, gli asceti buddhisti, scorrendo il « vuoto », come essenza. Ma la loro era soltanto visione donata dagli Dei, grazie a un'arte della contemplazione di cui si è smarrito il segreto. Tuttavia, ciò che in antico era visione, riaffiora nel figlio di questo tempo come pensiero cosciente. Nel pensiero cosciente si può continuare l'arte dell'antica visione: questo è il senso della scienza. Ma se il pensiero cosciente perde il contatto con lo spirito, da cui comunque deriva, la sua attività diviene retorica, rinuncia all'interna virtù creativa, cade nella sfera della quantità,

viene sopraffatta dal formalismo, dalla metodologia, dalla tecnica. E' il pericolo della scienza moderna, ma è il pericolo del mondo: che la verità si limiti al misurabile, che non è la realtà, ma qualcosa che si astrae dalla realtà: che a torto si comincia a ritenere sia tutta la realtà. Non si sa infatti afferrare più ciò che è oltre il misurabile, non v'è più movimento di pensiero per esso: mentre il pensiero dovrebbe essere riconosciuto già come la presenza di ciò che non è misurabile. Onde il pensiero dovrebbe essere conosciuto: il pensiero con cui in vero tutto si decide. L'intimo inconosciuto.

Ma — osserva Nishida — il pensiero non può essere conosciuto se esso si limita a filosofare: il suo movimento non è la filosofia, ma ciò che come atto interiore non ha dietro di sé nulla, se non la illimitatezza dello spirito. La filosofia è un prodotto, non una condizione. Il conoscere è il momento vivo dello spirito, ma non lo conosce chi si limita a filosofare: a meno che il filosofare non sia la veste dell'esperienza pura, *junsui keiken*, ossia dello sperimentare puro del pensiero.

La filosofia dell'Estremo Oriente ci ha dato una scuola interessante: la cosiddetta « Scuola di Kyôto », *Kyôto-ha*, sorta presso quella Università. L'apertura alle filosofie occidentali in Giappone ha avuto inizio nei primi decenni di questo secolo, svolgendosi sotto il segno di un regolare contatto con i grandi pensatori germanici, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, con la fenomenologia di Husserl e l'esistenzialismo di Heidegger e Jaspers. La « Scuola di Kyôto » fa capo al pensiero di Nishida e si può considerare l'aspetto più vivo della filosofia giapponese, proprio per quanto si è detto: per non aver perduto il *logos* nella logica, per non aver perduto la linfa vitale delle idee nella dialettica: per aver mantenuto il contatto con le forze dell'antica ispirazione, pur

penetrando nel mondo dei concetti e cercando di affermare l'essere nell'attività razionale.

L'opera di Nishida, *Zen no Kenkyū*, è fondamentale, perché si può considerare la sintesi « positiva » delle diverse correnti di pensiero occidentale. Il meglio egli lo ha compreso, perché ha saputo distinguere la dialettica dal movimento puro del pensiero che non è dialettico e rende vera, con la sua luce, la dialettica. La « Scuola di Kyōto » è indubbiamente sulla linea di tale pensiero, anche se il successore di Nishida, Tanabe Hajime, aprendosi alla filosofia della scienza, ha rivalutato la teleologia kantiana, simultaneamente accogliendo il fenomenalismo di Edmund Husserl: con ciò in qualche modo rinunciando al valore del « puro conoscere » moventesi come essenza del mondo oggettivo nella coscienza desta, affermato da Nishida. Il cui pensiero è più fedelmente sostenuto dal suo discepolo Koyama che ha contribuito alla conoscenza dell'opera di lui in Occidente.

Il senso delle nostre considerazioni è il seguente: l'opera di Nishida è importante dal punto di vista di un autentico conoscere, di un nuovo urgente conoscere, perché reca un orientamento che le filosofie ultime rischiano di perdere, se già non hanno perduto: un orientamento privo del quale il dialettismo può dimostrare tutto, essere vero sempre, perché non è il pensiero penetrante lo stato di fatto, ma lo stato di fatto asservente a sé il pensiero. Onde ogni ideologia è buona come pretesto ideale per fare in realtà ciò a cui si è portati dalla propria natura, non dallo spirito. E la filosofia diviene la veste filosofica di determinate posizioni apparentemente mentali, ma in effetto psico-fisiche.

Ciò che indica Nishida dovrebbe rendere attento un serio ricercatore. Per quale ragione questo vivo pen-

satore, malgrado la chiara conoscenza della logica occidentale e delle varie evoluzioni della dialettica, indica ancora come punto originario di riferimento per il conoscere il « vuoto », o il « nulla »? Quel « vuoto », quel « nulla », non è l'astrazione del pensiero, ma l'esperienza dell'intima vita del pensiero, in sé informale e pre-dialettica, non afferrabile dalla razionalità, ma determinante la razionalità: la quale perciò può essere parimenti la razionalità che riveste il vero e luminoso e penetrante moto del pensiero, come la razionalità astratta, avulsa dal vivo pensiero, e con il meccanismo del discorso fingente il moto del pensiero che non c'è: il moto qui essendo il moto della natura: psico-fisico, non ideale.

Nell'opera di Nishida s'incontra una posizione di pensiero più creativa, dal punto di vista di una rivivificazione dello Zen, di quella propria al centro filosofico di Sendai, iniziato da due interessanti pensatori, Eugen Herrigel — di cui è soprattutto apprezzata un'opera sull'« Arte Zen nel tirar d'arco » — e Karl Loewith. Perché l'arte di Nishida è la raffinata arte del pensiero che non elude la propria presenza e afferra se stesso in una continuità intensiva che, avvertita là dove nasce, porta coscientemente ai limiti individuali, al livello di una libertà e di una vastità lucida che non è il vuoto dell'essere, ma la ricchezza illimitata di tutto ciò che è nato e continuerà a nascere nel mondo. E' l'esperienza del pensiero puro, che non ricorre a « fatti spirituali », a miti, ad atteggiamenti interiori, a mediazioni mistiche, ma attinge direttamente alla sorgente spirituale. Questo le asceti tradizionali perseguono senza possibilità della immediatezza che il pensiero, in quanto pensiero puro, attua volitivamente. Ma è il pensiero puro, possibilità del pensatore di questo tempo che giunga a sperimen-

tare la razionalità, così da viverla sino in fondo, sino al suo momento sorgivo: mentre gli insegnamenti dei revivificatori dello Zen propongono atteggiamenti, visioni della vita, modi di essere, sentimenti, che già implicano il movimento del pensiero, senza il quale non potrebbero sorgere, ma hanno il compito di distrarre dalla propria essenza il pensiero, proprio perché essi presumono di darla. Ma non la danno, ne danno solo una parte, perché si pongono essi come « oggetti dello spirito », rivestendosi di spirito, e implicando che l'asce- ta non lo sappia. Altrimenti questi si rivolgerebbe alla sua attività che li fa sorgere, piuttosto che ad essi.

Il pensiero è l'ultimo nato dello spirito, attraverso cui tuttavia lo spirito comincia a entrare direttamente nel mondo; ma può entrarvi solo a condizione di non prendere per contenuto del mondo ciò che gli sorge dinanzi grazie alla sua attività: la forma del mondo essendo già il suo penetrare in esso. Soltanto la coscienza di questo sorgivo entrare nel mondo, può dare modo allo spirito di evitare la mitizzazione della natura o della sopra-natura e di guardare queste come contenuti che esso fa rivelare, offrendo loro la forma.

Ed è la più alta via dei ricercatori di questo tempo, che la pigrizia intellettuale impedisce ai più di conoscere: che Nishida, revivificatore della tradizione inestinguibile, ha obiettivamente intuito.

#### IV

### 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 pri-

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

mordiale » di Goethe e alla sua possibilità di contemplare le idee viventi (2). E' 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 incorporamente, 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 assonanza, né congeniale confluenza, ma anzitutto identità di un principio interiore perennemente attuale nello spazio e nel tempo.

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

(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 ss.

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. E' 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 Buddhismo mahayanico: la possibilità di attingere il principio trascendente Brahman, o Atman, proprio attraverso l'elemento che sembra negarlo o occultarlo nella veste di *mâyâ*.

Il sorgere di un elemento che richiama il senso dell'ascesi 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

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

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. E' 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 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

afferrare 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 sconosciuta 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

(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.



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 ascesi, 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 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.

(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.

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

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

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

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 *Prajñāparamita*. 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 ricondurre 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. E' 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 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 afferri 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

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

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

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 ascetipensatori 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 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

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

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 exteriorità 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

(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. ».

lo sperimentare le forze conoscitive che hanno permesso l'esperienza stessa: ch  lo spirituale non   una cosa da ritrovare « dopo » le cose, o dopo gli atomi, ma appunto l'atto interiore a-dialettico che consente la dialettica e che, soltanto alienandosi nei processi esteriori, pu  divenire conoscenza del mondo fisico. Per cui procedere verso il sovrasensibile non pu  che essere il moto intellettuale inverso a quello che si lega ai contenuti sensibili; mentre a molti sembra che, sviscerando e raffinando sempre pi  questi contenuti, si possa infine ritrovare lo spirito. A un « retto » pensare non pu  sfuggire che l'aver sostituito alla vecchia nozione di « materia » quella di « energia », non rimuove affatto il limite materialistico. Si   mutato nome a un rapporto disanimato con la realt , che rimane immutato: limite inavvertito dal pensiero a se stesso, che lo Zen potrebbe risolvere, ma che simultaneamente impedisce di accostare il vero Zen.

## V

## ZEN E PSICANALISI

Dopo gli studi di Jung e di Baudouin in Svizzera, di Laforgue in Francia, e le ricerche delle scuole inglesi e americane, la psicanalisi non solo   entrata con autorit  di metodologia funzionale nella pedagogia, nella sociologia e nella tecnica delle scelte professionali, ma ha cominciato a orientare gli studiosi di miti, di simboli e di antiche tradizioni, e perci  la stessa scienza delle religioni. Era inevitabile che nel vasto quadro della psicologia analitica di Jung venisse immesso anche il Taoismo e di conseguenza lo Zen. Una precisa espressione dell'incontro tra metafisica Zen e psicanalisi si   avuta nel volume *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1963, che riunisce i punti di vista rispettivamente di D.T. Suzuki, Erich Fromm e Richard De Martino sull'argomento, esposti in un Convegno ufficiale tenutosi nel 1957 a Cuernavaca, nel Messico. Ma le collusioni, le intese e le concordanze tra studiosi di Zen e studiosi di psicanalisi, cos  come le acquisizioni di psicanalisti essi stessi studiosi di metafisica estremo-orientale, continuano, essenzialmente alimentate dalla nota concezione junghiana circa l'analogia dei miti e dei simboli delle tradizioni con il materiale simbologico del sogno o della fantasia del nevrotico.

L'incontro, dunque, pi  che da una comprensione obiettiva delle dottrine Zen da parte della psicanalisi,

è scaturito da una riduzione di esse allo schema psicanalitico. Lo strano è che a un tale procedimento si sia prestato un espositore come Suzuki, il quale ingenuamente deve aver creduto che la psicanalisi rappresenti il punto di vista metafisico dell'Occidente, oltre che quello psicologico. Del resto lo stesso Jung ha esplicitamente affermato che se i maestri orientali hanno veramente espresso una metafisica, non v'è speranza di capirli dal punto di vista psicanalitico. A tal proposito Jung sottolinea ciò che di lui dice Martin Buber: egli (Jung) « usa il mito come funzione, per succhiare le cose nel mondo dell'assoluto ». Ma il guaio è che questo assoluto è l'« inconscio ».

L'inconscio diviene la chiave per la spiegazione di ogni mito, di ogni mistica e di ogni metafisica, non perché tale chiave giunga ad afferrarne l'essenza, come contenuto superiore e sovrasensibile, ma in quanto elimina questo contenuto, negando un'autonoma coscienza dell'Io, in cui si manifesti lo spirito. « Sotto l'aspetto psicologico, il fenomeno dello spirito (*sic!*), come ogni complesso (*sic!*) autonomo, appare un'intenzione dell'inconsciente, superiore o almeno collaterale alla coscienza dell'Io », scrive Jung nel suo saggio « Spirito e vita » (1926), e più oltre: « ... Lo spirito non è soltanto un'idea o una massima formulabile, ma dispiega, nelle sue più forti e dirette manifestazioni, una caratteristica vita indipendente, che è sentita come quella di un essere indipendente da noi ». Complesso indipendente, entità estranea e imperscrutabile, lo spirito viene da Jung veduto né più né meno come una natura trascendente, per esprimere la quale l'uomo ricorre al *simbolo*. Lo spirito quindi è fuori dell'uomo, non è tale che si attui in lui come presenza operante o fondamento: è lo spirito senza esserlo veramente. « Uno spirito che si lascia tradurre in un con-

retto, è un complesso psichico compreso entro i limiti della coscienza del nostro io » (*ibid.*).

E' difficile stabilire se la manovra dialettica di Jung per esautorare la coscienza dell'Io e far rientrare lo spirito nell'ambito dell'inconscio, ivi riconducendolo a quella ineluttabile necessità cui primamente Freud conferì valore universale, sia cosciente o essa stessa espressione di quel realismo ingenuo psicologico che caratterizza la sua indagine, malgrado la capacità di connessione concettuale e la dovizia d'immagini. Capacità e dovizia che in tutta la sua opera giocano secondo uno stato d'animo, più che secondo un chiarocosciente pensiero. A chiunque sia dotato di spirito logico ciò non può sfuggire, ma non può essere questa la critica decisiva a un sistema impegnato nella comprensione di un universale irrazionale. Decisivo è il fatto che la dialettica dell'inconscio nella sua univocità non è invero l'*idea* capace di movimento, bensì l'opposto. Se fosse idea, non potrebbe non convertirsi in una conoscenza capace di avvertire in se medesima le forze del fondamento e non in un *al-di-là* della coscienza. Tale dialettica non è pensiero, ma sentimento rivestentesi di pensiero, perché il pensiero non conosca la propria autonomia e con ciò l'Io, o lo spirito, non attui il proprio essere fondato su sé. Ma forse è questo il fine ultimo della vasta analisi junghiana, diretta a tutte le scienze, a tutte le discipline, a tutte le tradizioni e religioni: impedire che in esse fluisca come moto interiore il pensiero che le evoca, impedire che esse riconoscano la loro struttura come forza spirituale in atto, che la presenza del sovrasensibile nella vita sia avvertita, come il palpito della vita stessa, impedire che lo spirito sia ritrovato come virtù basale dell'autocoscienza. Per questo la psicanalisi si è rivolta anche al Buddismo Zen: perché neppure esso

abbia a sfuggire alla inesorabile fenomenologia dell'inconscio.

La psicologia analitica di Jung si accosta al mondo dei miti e delle tradizioni e tenta ricostruire la storia spirituale dell'uomo, mediante il simbolismo primitivo dei dipinti eseguiti dai nevrotici. « ... Questi dipinti hanno origine principalmente in quel campo della vita psichica che ho chiamato *l'inconscio collettivo*, termine con cui intendo indicare un'attività psichica incosciente, presente in tutti gli esseri umani, la quale oggi non solo dà origine a dipinti simbolici, ma fu la sorgente di tutte le produzioni consimili nel passato » (« Scopi della psicoterapia », 1929).

Nella direzione di un tale collegamento con il passato, molta strada si è fatta da quando una versatile scrittrice francese, Maryse Choisy, dopo aver pubblicato un saggio dal titolo *La Métaphysique des Yogas* (1948) ritornò sull'argomento esaminandolo dal punto di vista psicanalitico e scrisse appunto *Yogas et Psychanalyse* (1949), definendo questa sua nuova indagine come un « saggio sulle tecniche indiane della sublimazione »: così dava come scontato che lo Yoga fosse una pratica psico-somatica che realizzasse *ante litteram* il rapporto intuito dalla psicanalisi tra io e inconscio, giungendo, senz'alcuna analisi comparata, senz'alcuna giustificazione logica o metafisica, ad ammettere che l'*Atman-Brahman* della tradizione indù e l'« inconscio » di Jung siano la stessa cosa.

Introdotta questa identificazione arbitraria riguardo a una sfera essenzialmente noetica, la cui indagine già la psicanalisi vieta a se stessa col volerne ridurre ogni significazione, ogni espressione mitica e simbolica a un campo d'esperienza che le risulta unicamente dalla fenomenologia istero-nevrotica; stabilita con stu-

pefacente facilità l'identità Inconscio-Assoluto, tutti gli sviluppi di un orientalismo di un genere inaspettato, perché adeguato totalmente al fenomenalismo psichico; sono possibili. Il Tao e il Nirvana rientrano nell'Inconscio universale, non perché siano riconosciuti sopracoscienti, ma perché il magazzino dei « complessi », degli impulsi irrisolti e delle immagini simboliche corrispondenti, si dilata dal basso verso l'alto sino a comprendere tutto ciò che la coscienza umana sperimenta al limite della razionalità. La più severa critica a Freud è appunto quella di Jung che gli rimprovera l'aver dato un contenuto così avvilente all'inconscio, da chiudere gli orizzonti dello spirito alla psiche umana. Jung appunto li riapre, ma senza mutare metro, anzi estendendolo a zone proibite, non superando il monoideismo dell'inconscio, ma rafforzandolo, dilatandone illimitatamente il dominio, sino all'Assoluto delle metafisiche tradizionali. Perciò in questo dominio non poteva non venir incluso in un secondo tempo anche lo Zen.

Tra coloro che hanno sviluppato con mistico zelo tale veduta si distingue in particolare uno studioso francese, Hubert Benoit, di cui colpisce lo slancio di convinzione con cui interpreta in chiave psicanalitica lo Zen. La sua fede e la sua buona volontà sono evidenti, il suo possesso della dialettica junghiana è sicuro e preciso, il suo amore per lo Zen è sincero: purtroppo, però, questa serie di elementi positivi serve soltanto a rendere ancora più plausibile al lettore occidentale una posizione che, se veramente riduce la possibilità dell'esperienza sovransensibile alla estensione spirituale di un dominio sub-sensibile, è estremamente pericolosa, perché toglie definitivamente all'uomo la possibilità di trovare uno spiraglio di luce oltre la fitta cortina del mondo tecnico-meccanico e dialettico-astratto, lo priva della speranza

di sperimentare la forza autonoma della coscienza come principio orientatore della sua attuale esperienza del mondo fisico. Se l'Oriente poteva ancora offrire un riferimento in tal senso, questo viene tagliato fuori da una interpretazione che, già nell'ambito della cultura in cui nasce, dimostra la sua opposizione allo spirito: onde non può entrare nel mondo delle Tradizioni.

Sembra invece che sia aperta allo spirito. Dalla mondiale accettazione della sua dottrina, sembra che l'inconscio di Jung abbia dimensione di altezza e insieme di profondità. In realtà la sua altezza risulta semplicemente supposta, senza coscienza del supporto: senza quella consapevolezza che dell'ipotesi ha normalmente l'indagatore del mondo fisico o matematico, allorché pone una tesi. Ed è dovere scientifico scoprirlo.

L'Inconscio è un mondo senza sponde, che non sta a contraddire alcuna descrizione di esso: è qualcosa che mediante Freud e più specialmente mediante Jung, cercando avidamente crismi oltre il campo della psicopatologia, tende a diventare una metafisica psicologica, dato che nel tempo attuale sembra non vi sia più possibilità di una vera metafisica. Escogitata l'equazione Inconscio-Assoluto, oppure Inconscio-Tao, o Inconscio-Zen, o Inconscio-Brahman, viene coronato il sogno della psicologia analitica di Jung, volto a costituire valore trascendente ufficialmente riconoscibile all'Inconscio da lui così diligentemente studiato nei nevrotici, nei loro sogni e nelle loro produzioni pittoriche. Stabilita l'equazione, non solo la metafisica viene costituita, ma altresì la dogmatica, che è per esempio oggi la dogmatica di tutti i *tests* psicologici senza cui non si è più capaci di prendere una decisione nel campo pedagogico, o della tecnica di vocazione o dell'orientamento professionale. La

metafisica, cacciata dalla porta, è rientrata dalla finestra, ma in quali inquietanti condizioni!

Lo Zen (in realtà il suo simulacro) ha ben servito la causa della dogmatica psicanalitica: forse lo stesso Suzuki non è capace di sopporre di quali conseguenze sia stato gravido il fatto di aver ammesso, per esempio, il carattere di « inconscio » di *Prajna*. Dietro le parole si nascondono sempre dèmoni, viene ammonito dalla antica saggezza: che vuol significare questo: non adottate nomi senza che sperimentiate la realtà a cui essi corrispondono, altrimenti entro il vuoto guscio di quei nomi vengono ad abitare i dèmoni della menzogna. Così Suzuki, nel suo volume *Il non mentale secondo il pensiero Zen*, cade nella tentazione di usare il termine « inconscio » secondo l'accezione psicanalitica. Nel capitolo VII, intitolato « Il risveglio di Prajna l'inconscio » egli giunge ad affermare che « il mentale inconscio presenta i suoi stati patologici sul piano dei sensi (*drstasruta*) e del pensiero (*matajnata*), piano che corrisponde all'Inconscio della psicologia analitica. L'Inconscio è il luogo di appuntamento degli Dei e dei Dèmoni. A meno d'essere guidati correttamente da *Prajna* e di comprendere il senso e il funzionamento dell'Inconscio, si rischia di cadere nelle grinfie del mostro. L'Inconscio psicanalitico non può andare abbastanza lontano per includere la nozione dello stato-senza-mentale ». Dove sembrerebbe affiorare l'intuizione di un limite dell'inconscio psicanalitico nonché l'idea di una saggia discriminazione. Ma tale discriminazione non si dà neppure nella terminologia.

L'ingenuità di Suzuki è patente: nel suo conceder che una parte del mentale inconscio corrisponde all'inconscio della psicanalisi, non si avvede di aver dato modo a tale inconscio di includere tutto il resto, compreso

*Prajna* in quanto inconscio. Nel cosmo di Jung, appena si lascia la coscienza, entra in funzione l'Inconscio, che però, secondo lui, anche prima conteneva la coscienza illusa di essere da sé. Per cui non esiste, come si affanna a mostrare Suzuki anche mediante diagrammi, stato psicologico e stato sopra-psicologico, ma solo livello psicologico oltre ed entro il quale opera l'Inconscio. Suzuki crede di aver distinto l'inconscio psicanalitico dal mentale inconscio superiore, ma non soltanto l'uso del termine « in-conscio », bensì anche la difficoltà a intendere il rapporto che può avere il mentale dell'uomo moderno con ciò che in quanto sopra-mentale viene dai Maestri Zen presentato come extra-coscienza, ossia non legato alla coscienza egoica, portano questo espositore a prestare le dottrine da lui interpretate al giuoco del monoideismo junghiano. Il non mentale, o meglio il *sopra-mentale*, va così a confondersi con il *sub-mentale*, che è in realtà l'Inconscio della psicanalisi.

Ma all'inconscio, in quanto non-mentale non ben identificato, l'essere cosciente può aprirsi. Nel citato libro (II cap.), Suzuki dice: « Allorché Hung-jen consiglia allo yogi di sorvegliare il mentale, ciò può voler dire che gli consiglia d'impedire il suo mentale individuale di fare ostacolo al Mentale originario ». Però nessuno fuorché il mentale individuale stesso può decidere ciò. Questo mentale egoico, individuale, inguaribilmente cosciente di sé (per fortuna!), è quello contro cui si appuntano le accuse, le critiche, gli attacchi degli psicanalisti come degli spiritualisti; ma, caso strano, è proprio lui che può infine stabilire di mutar rotta: nessuno fuori di lui può decidere di metter da parte se stesso. Da chi, diversamente, sarebbe messo da parte, o messo a tacere, ridotto in stato di silenzio?

Questo punto, che è il tema dell'io, in tutto il si-

stema di Jung rimane invariabilmente oscuro e ovunque si avviluppa di strane contraddizioni, onde non si riesce mai a capire quale sia il punto di partenza perché l'io possa far suo l'inconscio, dovendosi aprire ad esso, senza tuttavia mettere di mezzo se stesso, anzi autoeliminandosi, per infine individuarsi. E' evidente lo sforzo di Jung di conciliare la nozione dell'io come epifenomeno dell'inconscio — che è la retta assunzione della dottrina fondamentale dell'inconscio — con l'esigenza ascetico-metafisica che egli non può far a meno di accogliere, nel suo tentativo di dare all'inconscio dimensione spirituale. Il Diavolo si è fatto frate: ma chi lo osserva attentamente, vede spuntargli le corna di sotto al cappuccio. Certo, il Diavolo ha bisogno di menti fervide e sveglie, dotate di onestà e persino di slancio mistico, per entrare nella cultura di questo tempo. Ha bisogno di logica e di spirito sistematico, purché non sia l'io a servirsene, ma *lui*: l'abbiamo detto, *Es*, l'Inconscio.

Hubert Benoit appunto tenta conciliare i due mondi, Zen e Psicologia analitica, Tao e Inconscio, e perciò nelle sue tre più rilevanti opere su tale tema, *Lâcher prise, Métaphysique et Psycanalyse, La Doctrine Suprême selon la pensée Zen*, insiste soprattutto sull'arte di aprire il mentale ordinario al Non-Mentale metafisico. Come dicevamo, la sua buona volontà e la sua fede sono evidenti, ma non tali da renderlo indipendente dalla dogmatica psicanalitica: la quale per lui funziona come un metodo per chiarire la più nobile dottrina estremo-orientale al ricercatore occidentale, al moderno cui incomba il problema della coscienza. Come ogni psicanalista, non egli muove, ma è mosso da questa formidabile analitica che presume funzionare come una logica dell'io, senza possedere la logica, pur giungendo a mostrare di possederla, dato che le filosofie dell'io, della specu-



lazione germanico-italica, hanno fallito il loro compito in Occidente, e dato che ormai non c'è più logico capace di chiedere conto allo psicanalista dei suoi errori di pensiero. Tutto viene spiegato o logicizzato dalla inafferrabile logica dell'Inconscio che sta fuori della ragione cosciente, come una logica extra-umana. Di cui però lo psicanalista è mediatore.

Una delle proposizioni centrali del volume *La Doctrine suprême* di Hubert Benoit (La Colombe, Paris 1960), suona così: « I miei organi sono apparsi e si sono sviluppati spontaneamente. La mia conoscenza immediata intuitiva, non-dualistica non potrebbe anch'essa apparire spontaneamente? Lo Zen risponde affermativamente a questa questione ». Occorre subito disilludere il Benoit, malgrado la sua commovente fiducia, facendogli notare che l'epoca della spontaneità è finita. Come fa a non accorgersene, o meglio, a non saperlo? I massimi pensatori sono d'accordo su questo, i mistici, gli indagatori, i pessimisti e gli ottimisti, i tradizionalisti e gli innovatori: tutti sanno che a un'epoca della spontaneità, che si è chiusa, sta seguendo un'epoca dell'autocoscienza e della volontà. Da Hegel a Gentile, da Bachofen ad Aurobindo, da Nietzsche a Nishida, i più grandi intuitivi sono d'accordo sul carattere volitivo e razionalistico della nostra epoca. Sino alla comparsa del pensiero logico, l'uomo è stato « condotto » e la spontaneità ha caratterizzato il suo sviluppo: purtroppo, da quel momento gli Dei hanno lasciato nelle mani degli uomini le redini che sino ad allora avevano essi tenute per lui. Ed è cominciata per l'uomo l'epoca della responsabilità: in modo un po' discutibile, poco felice e poco estetico, ma è in verità cominciata: dove si trova più la spontaneità? Forse nemmeno più in Estremo Oriente. E, nel dire questo, teniamo ben presente il genere

di spontaneità a cui allude il Benoit. Il quale così prosegue: « Per lo Zen, l'evoluzione spontanea normale dell'uomo conduce al *satori*. Il Principio lavora incessantemente in me nel senso del dischiudersi del *satori* (come questo medesimo Principio lavora nel bulbo del tulipano verso l'apertura del suo fiore) ». Ma se ci viene il sospetto che questo « Principio » è l'Inconscio di Jung, non possiamo fare a meno di ricordare la soluzione che egli dà per aprirsi all'Inconscio: essere in uno stato di silenzio e di rilasciamento e misticamente attendere che « esso » si manifesti. Secondo la « tecnica » junghiana, non c'è da far nulla che lasciar agire la potenza di spontaneità dell'Inconscio: o del Principio, come avvedutamente dice Benoit. Discorso che se ci venisse fatto da Shri Aurobindo riguardo alla Shakti divina, o da De Molinos riguardo alla Divina Grazia, o da Meister Eckhart riguardo alla « vividezza dell'essere vuoto », ci persuaderebbe, perché avrebbe dietro di sé una rigorosa ascesi e una precisa metodologia mistica, non si collegherebbe con un mondo da cui salgono oscuri impulsi, « complessi » ed erotismi, inclinazioni ancestrali, la cui simbologia è ricavata dalle fantasie e dai sogni dei nevrotici.

Ma, malgrado l'epoca della volontà e della razionalità, l'uomo può ritrovare in sé il moto della spontaneità, non in quanto si privi della razionalità, ma in quanto la possieda al punto da esserne indipendente e da percepirne la forza radicale indialettica. Compito arduo e raro: arduo soprattutto per coloro che si servono del pensiero senza saperlo e costruiscono la loro dottrina mediante il pensiero, senza riconoscere ad esso il valore che ne traggono: per cui si pensa, per esempio, un « inconscio » che sta di là dal pensiero, e non si avverte che anche questo « al-di-là » viene pensato. Onde non si

esce dal pensiero, perché non se ne possiede l'intimo moto: non si attinge la spontaneità. Non si lascia la presa, la presa rimanendo nel pensiero, che non è capace di scorgere i propri vincoli: che non è affare dell'incosciente, ma della logica pura: che deve essere pos seduta, se deve essere superata.

Tuttavia occorre riconoscere che il Benoit (p. 194) avverte: « Un lavoro intenso e paziente del nostro pensiero è necessario, perché noi collaboriamo con il nostro Principio liberatore ». Ma è chiaro che non potrà essere un pensiero capace di attingere il proprio fondamento, o la propria scaturigine, se trova sempre dinanzi a sé presupposto, se non opposto, questo « principio », che inevitabilmente lo condiziona, non lo lascia essere *ex se*, né perciò manifestare la sua trascendente spontaneità. Quindi l'esercizio del pensiero è richiesto, ma a condizione che funzioni non secondo se stesso, ma per la collaborazione con il « Principio », ossia secondo qualcosa di estraneo e di superiore al pensiero stesso e perciò dell'Io che pensa. Non diversamente il materialista pensa la materia come un'alterità opposta al pensiero: alterità alla cui « obiettività » il suo io deve conformarsi, onde il fenomeno fisico finisca col dominare il ricercatore: che è il dramma dell'Occidente, il dramma dell'ottusità del pensiero, o della caduta del pensiero.

In fondo, salvo rare eccezioni, è il pensiero occidentale caduto nel fenomenismo fisico e dogmatizzante l'esperienza sensibile, quello che è andato incontro alle dottrine orientali. La psicologia analitica di Jung è questo pensiero caduto nel fenomeno psicologico, anzi psicopatologico, e presumente assurgere alla comprensione del mondo tradizionale, non mediante la propria interna conversione o risoluzione bensì mediante l'estensione formale della propria mitica, in quanto attinga piani me-

tafisici semplicemente immaginati, includendoli tutti nella universalità di un Inconscio, rispetto al quale il pensiero non ha possibilità di liberazione o di autonomia, epperò di esaurimento del proprio dialettismo: onde non sorga il soggetto vero del movimento: che è l'Io, non l'Inconscio.

E' notevole lo sforzo con cui, tuttavia, Hubert Benoit tenta di conciliare Zen, Psicologia analitica e Pensiero, e di fornire al diligente sperimentatore il miglior modo per immergersi nell'Inconscio, e giungere così a « liberarsi ». Di che cosa, se non può attingere il punto in cui è il pensare stesso che pensa tutto questo, che non lascia la presa, proprio perché pensa di lasciarla? Tuttavia egli aggiunge: « Ciascuno di noi vive nello stato di *satori* e non saprebbe vivere altrimenti. Quando lo Zen parla del *satori* nel tempo, quando dice per esempio: "Il *satori* piomba su noi all'improvviso allorché abbiamo esaurito tutte le risorse del nostro essere", non parla di stato di *satori* intemporale ma dell'istante in cui noi ci rendiamo conto che siamo in questo stato, o più esattamente dell'istante in cui noi cessiamo di credere che viviamo fuori di questo stato. La distinzione tra il *satori-stato* e il *satori-evento* è molto importante » (p. 297). Questa immagine, o questa tecnica, è al centro della tesi con la quale Hubert Benoit tende a stabilire l'identità tra Inconscio e Assoluto, ossia la cooperazione tra Zen e Psicanalisi. Naturalmente si tratta di una psicologia analitica molto raffinata, con finezze che nemmeno Jung possedeva, così come, d'altra parte, di uno Zen abbastanza addomesticato. Ma il contenuto di fondo è inevitabilmente realistico-ingenuo.

Non possiamo fare a meno di ricordare, per analogia, la mistica dei seguaci della *Christian Science*, i quali parlano di un Divino che già c'è, è già realizzato

sulla terra, così che compito dell'uomo è semplicemente saperlo, onde per esempio si guarisce della malattia purché si sia persuasi che essa come tale non può esistere, è un inganno, niente potendo sottrarsi al Divino che è la realtà dell'uomo e del mondo. Naturalmente l'idea del *satori-stato* che si fa *satori-evento* scaturisce da una visione più organica: non solo ha forti fondamenti intellettuali nel Buddismo mahayanico, ma è suffragata dalla possibilità della meditazione quale viene insegnata dai Maestri Zen. Tuttavia non è meno ingenua. La realtà divina del mondo della *Christian Science* è una visione che fa appello al potere magico di una facoltà che l'uomo moderno ha del tutto perduto, la fede, nel senso evangelico; è perciò sostanzialmente una petizione di principio. La nostra critica non è rivolta alla visione di una base soprannaturale del mondo, ma alla incapacità di distinguere l'ideale di una tale visione dalla sua semplicistica realizzazione. L'era della semplicità e della spontaneità invero è finita, e la riconquista di esse è opera dell'« anima cosciente »: non può essere il conseguimento di un'apertura all'Inconscio, bensì di un alto rafforzamento dell'intelletto e del più raffinato spirito logico, cui cooperino devozione e severo senso della moralità.

Hubert Benoit è uno scrittore provveduto e organico, che cerca di far valere le esigenze dell'Inconscio senza che siano sacrificate quelle dell'autocoscienza. Al centro della sua esposizione dello Zen è l'ingegnosa intuizione del rapporto tra *satori-stato* e *satori-evento*, che ha un discreto potere di convinzione, per l'elemento di verità che vive in essa come forza d'immagine, onde l'immagine, appresa e rivissuta, può dare la sensazione di un interiore movimento, che non è il suo contenuto intellettuale, bensì la dinamica stessa dell'immaginare.

In altre parole, l'immagine o l'idea di un compito spirituale, già contiene in sé qualcosa della virtù di tale compito: lo contiene come proprio tessuto: di pensiero o d'immagine. Il ricercatore che possiede coscienza del processo pensante, non può non avvertire l'importanza dello sperimentare la fenomenologia di tale dinamica dell'immagine, in quanto pura forma: questa gli dà con il suo movimento una forza animatrice che egli dovrebbe avere la finezza di non attribuire al contenuto cui dà forma, ossia al compito spirituale descritto, che potrebbe, a tale stregua, essere un altro qualsiasi. Forma dell'immaginare, che lo sperimentatore non sufficientemente consapevole scambia per il contenuto: mentre il contenuto vero è la forma, ossia la sostanza stessa dell'immagine con cui egli comincia a creare. Onde la vera ascesi è l'arte di suscitare volitivamente un immaginare che si liberi dalle influenze corporee, epperò psichiche, e possa giungere a tale grado di obiettivazione, da manifestare la sua natura spirituale nell'anima: ma allora si rivela come attività dell'Io. L'Io attua se stesso grazie a un'attività che è sua: comincia ad avere se stesso indipendentemente da tutto ciò che, come arbitraria vita immaginativa legata al sub-cosciente, ottunde e altera la vita dell'anima, togliendogli la possibilità di agire mediante essa. Non deve ingenuamente deificare e rafforzare ciò che tende a togliergli tale possibilità: il sub-coscio.

Soltanto la Scienza dello Spirito può aprire oggi il varco a un'esperienza di profondità dell'anima, epperò di un mondo sovrasensibile di forze, che si esprime immediatamente nella coscienza ordinaria. Esso non è l'inconscio di Jung, ma la coscienza realizzata secondo l'originario suo essere, esprimendosi nella immediatezza cosciente: la chiara coscienza è il suo inverarsi, non il suo

smorzarsi per lasciarsi invadere da ciò che essa non è. Non è l'Inconscio di Jung, con la serie delle immagini che egli costruisce senza possedere coscienza dell'immaginare e perciò non supponendo neppure l'ascesi dell'immaginare — che ha leggi matematiche e nel suo metodo struttura essenzialmente logica — bensì il mondo stesso dell'Io che solo può essere l'indagatore della psiche e il terapeuta. L'Io non ha niente a che vedere con la sfera nebulosa dell'Inconscio: *zona che soltanto da lui dipende*, essendo esso l'ente che di continuo viene chiamato in causa come soggetto di ogni azione esterna od interna. In tal senso è la realtà presente della coscienza, il responsabile: non può perciò che essere sempre lui a costruire un mondo psico-fantomatico a lui opposto, e opposto a lui con le forze di lui. Una sana psicologia dovrebbe dare all'Io il modo di sperimentare se stesso, non conferendo forma e nome epperò demonicità ai moti in cui la forza si aliena, ma attivando la sua forza in espressioni coscienti. Una di queste espressioni è il vivo immaginare, ossia l'immaginare che l'Io possa suscitare nella sua limpida e illimitata mobilità mediante un moto volitivo cosciente: che è l'arte della meditazione.

L'immagine del *satori* « stato » ed « evento », datati dal Benoit, è tale, nella sua sinteticità, che, come puro immaginare, di là dal suo senso, suscita vita interiore: su tale linea occorrerebbe proseguire, ossia sul potere sintetico dell'immaginare stesso. Ma il Benoit mostra di non saperlo, perché è preso dalla fiducia nel realismo o nel contenutismo dell'immagine: è attirato da un interesse pratico, che non ha nulla a che vedere con la dinamica dell'immagine. La quale è viva come tale, mentre diviene astratto tutto il discorso successivo, che vorrebbe fare il ponte tra l'immagine-teoria e la sua

realizzazione. L'interesse a realizzare l'immagine paralizza la sua luce, che appena affiora.

Può sembrare, da tutto quanto andiamo dicendo, che neghiamo la realtà dell'Inconscio. In verità, dobbiamo riconoscere, esiste un « inconscio » che è la poca coscienza di sé, poca coscienza dell'Io. Perché tale scarsa coscienza acquistasse diritto di vita, è stato concepito un Inconscio che ha il compito di ostacolare all'uomo di questo tempo lo sviluppo della coscienza di sé, che gli è urgente e necessaria. Non è chiaro se Hubert Benoit ami più l'Inconscio di Jung o lo Zen: certo, partendo dalla formazione psicanalitica, si toglie la possibilità di ricavare dallo Zen una coscienza di sé più intensa di quella possibile per via della dottrina dell'Inconscio. Perciò non può compiere l'atto interiore richiesto a un discepolo moderno: non prende coscienza del moto di pensiero che, in quanto egli è pensatore occidentale, gli consente di afferrare in concetti e in immagini quel che dello Zen, in tali condizioni, ancora è afferrabile, ammesso che possa esserlo. Gli sfugge quello che gli dà modo di intendere alcuni temi dello Zen, e, sfuggendogli, gli sfugge lo stesso Zen: che dall'occidentale non può essere inteso se non mediante l'intelletto capace di afferrare se stesso come attività pura e perciò in quanto anzitutto sia libero di inconsci o interni dogmatismi, ossia della inconsapevole gratuità.

Il sofisma è sempre inconsapevole. Il sofisma dello zen-analista consiste nel credere che dal pensiero giusto della cosa si possa passare alla cosa. In realtà (come abbiamo mostrato in alcuni nostri studi) dal pensiero astratto non si può passare all'azione, perché, trattandosi di pensiero disanimato, da esso non può nascere alcun movimento verso qualcosa: mentre, se il pensiero è vivo, il compito non è passare da esso a qualcos'altro

(che sarebbe ricadere nel dualismo), in quanto esso include in sé l'oggetto e l'azione, non essendovi per esso alterità: l'alterità che invece viene consacrata, rafforzata e universalizzata dalla dottrina dell'Inconscio: il più ineluttabile dualismo che fantasia umana decaduta abbia mai concepito. Il vero anti-Zen, se così si può dire, il dualismo più oscuro, perché ignaro di esserlo.

La dualità, il dissidio, la nevrosi sono inevitabili, infatti, perché è scissa l'unità della coscienza: secondo la psicanalisi, non v'è atto cosciente che non debba rendere conto di sé a un mondo che limita la coscienza e tende a scinderla in due. Ed essendo due, non è possibile che l'una non escluda l'altra: infatti è la dualità che non si verifica mai nell'uomo cosciente, dato che la coscienza può essere tale a patto che niente la escluda, a patto di non essere efflorescenza di qualcos'altro da sé a cui, tuttavia, debba dar assenso cosciente perché abbia valore: come, per esempio, al « complesso », la cui presunta autonomia è il riconoscimento ad esso accordato dalla coscienza autonoma. Contraddizione grave che offende la realtà e la dignità del pensiero umano. La coscienza infatti è tale in quanto include in sé tutti i fatti coscienti, compreso quello del rappresentare o concepire un Inconscio di cui tuttavia si ritenga parte o controparte. In verità non esiste neppure la duplice forma del *satori-stato* e del *satori-evento*: vi è un unico *satori* che come evento metafisico si svolge là dove la coscienza cessa di averlo estraneo epperò a sé opposto. In verità lo Zen non ha niente a spartire con la psicanalisi.

\* \* \*

Ma occorre veder meglio le ragioni per cui una tale collusione tuttavia sia, su un certo piano possibile. Se si guarda attentamente, nel presente tempo, la psica-

nalisi di Freud e la psicologia analitica di Jung si sono imposte al mondo, più che come dottrine della psiche, con l'autorità di una metafisica. Non perché rechino in sé un superamento del limite psicologico — che anzi permane invarcabile — ma perché hanno elevato il proprio contenuto a piani che per la dialettica stessa della loro indagine sono loro estranei e che un tempo appartenevano al dominio spirituale. Tuttavia, come si è accennato, la psicanalisi ha potuto invadere un terreno non suo, perché alla custodia di esso non c'era più il pensiero, non c'era più la filosofia, non c'era più il vivo elemento religioso.

Ma l'ha veramente invaso, questo terreno? Può una dialettica psicologica essere movimento del pensiero, o azione positiva della psiche? Perché invero tutta l'analisi freudiana e junghiana si riduce ad una relazione dialettica con il soggetto nevropatico o con una immagine del mondo precostruita, in cui non c'è spazio per l'uomo autocosciente. L'azione dello psicanalista o dell'analista sullo psicanalizzato non è un'azione dell'anima sull'anima grazie alla conoscenza e al padroneggiamento delle forze dell'anima, bensì l'azione di una dialettica schematizzata secondo varietà di stati d'animo dialetticamente supposti nel paziente, ma impercettibili, secondo « complessi » sospinti a manifestarsi anch'essi per via dialettica: una logica analitica stimolante un altro genere di logica, di tipo associativo-automatico, per un'ulteriore analisi dialettica. Scambio di meri discorsi, sotto i quali scorre sconosciuto il mondo dell'anima, che l'analisi jung-freudiana presume afferrare, ma non afferra. Ma si comporta come se l'afferrasse: come se operasse realmente, o direttamente sul soggetto.

Perché altra è la vita dell'anima con il rapporto dinamico tra il suo centro e le varie sue forze, altra è

la schematizzazione dialettica di tale vita, in base a una interpretazione logico-discorsiva. Che il contenuto del discorso sia la psiche non significa che il discorso operi sulla psiche: invece la psicanalisi si comporta come se il discorso operasse, basandosi sostanzialmente su un discorso e tuttavia operando come se fosse una forza penetrante nelle strutture della coscienza, di là da ogni discorso.

Mancando essa stessa per sé di attività gnoseologica per comprendere il proprio limite, mancando di analisi psicologica riguardo al suo stesso processo d'indagine e al proprio strumento di conoscenza, usa tale strumento senza saper nulla di esso. Da cui la sua formidabile sicurezza e la sua possibilità di influenzare vaste schiere di uomini, compresi quelli della cultura e della filosofia: uomini per i quali è troppo arduo impegnare il pensare con autonomia e che in ogni campo aspirano a trovar tutto già pensato per loro. Nel campo della logica, per esempio, la logica simbolica, nel campo della psiche, la psicanalisi. Così questa analisi della psiche è penetrata dovunque, per il fatto che non v'è problema moderno che non implichi il dato psicologico. Dalla pedagogia alla scienza delle religioni, dalla sociologia alla tecnica, la psicanalisi freudiana e l'analitica junghiana, scisse oppur abilmente riunite, hanno potuto penetrare tutto, interpretando e dettando legge, sino a divenire non soltanto uno strumento di approfondimento d'indagine, ma altresì un modo di concepire la vita.

In un'epoca in cui la filosofia e la coscienza religiosa declinano, lo psicanalista ne può assumere agevolmente l'eredità e spaziare in tutti i campi un tempo ben tenuti da quelle. La psicanalisi, e in particolare la psicologia di Jung, ha sconfinato in zone della metafisica e della scienza delle religioni, dando la sensazione di pe-

netrarvi con una concretezza che mai prima di tale assunto si fosse avuta: onde gli indeboliti filosofi, i carenti metafisici, gli astratti storici delle religioni e gli esangui teoretici di tutti gli attuali sistemi del sapere, hanno trovato infine un alimento con cui rafforzarsi e rinsanguarsi e dare contenuto al loro conoscere. Perciò dicevamo che queste dottrine della psiche si sono affermate con l'autorità dell'antica metafisica.

Se dogmi nuovi, o peggio, idoli nuovi, dovevano sorgere in forma insospettabile, nel mondo moderno, con tutti i crismi della razionalità e le parvenze della esperienza scientifica, indubbiamente sono venuti mediante la dottrina dell'inconscio: soprattutto se si pensa che questo inconscio viene concepito come un « al-di-là » della coscienza, totalmente dominante la coscienza e da cui la coscienza dipende senza residui, salvo la speranza recata da Jung di una « individuazione » e di una stabilità dell'essere cosciente conquistabile dall'uomo a patto che conosca l'arte di aprirsi all'« inconscio ». Mancando a tale concezione il minimo senso di critica gnoseologica, sembrerebbe ingenuo ormai chiedere agli assertori della psicanalisi con quali forze la coscienza può concepire un inconscio, che non siano forze appartenenti alla coscienza stessa. Perché, o l'inconscio è una trascendenza, veramente condizionante ogni atto della coscienza, e allora veramente c'è poco da fare e sulla linea dell'accettazione della ineluttabilità degli istinti e dell'errore del contraddirli, ogni moderno disfacimento della psiche si può giustificare sino al pacifico scatenamento criminale dei minori; oppure non è una trascendenza, ma allora crolla tutto l'edificio freud-junghiano. Ma non può crollare in un mondo come l'attuale che ha perduto il pensiero e che non sa scorgere il primario elemento cosciente nell'attività pensante necessaria a

concepire, per esempio, un « inconscio » o un pre-co-sciente.

La salvezza, anzi l'eventuale salvezza, secondo Jung consiste nella possibilità di portare a compimento il processo di individuazione, mediante cui infine l'essere cosciente, dischiudosi all'« inconscio », lo assume in sé e pone termine a tutti i pericoli del dissidio che per ora travaglia l'intera umanità e la travaglia da millenni. Dunque, il discorso, che era cominciato per i nevrotici, sotto il segno della psichiatria, si estende a tutta l'umanità, come se si trattasse di una specie endemicamente nevrotica: l'io cosciente non è che un'efflorescenza dell'inconscio e qualsiasi attività di questo « io », ove voglia essere autonoma, contraddice l'inconscio: da cui tutti i mali dell'anima e della coscienza e le loro conseguenze fisiche.

Stando così le cose, anche l'« io » del fondatore della psicanalisi è necessariamente una filiazione dell'« inconscio »: l'« inconscio » parla attraverso Freud, attraverso Jung. La loro dottrina è una manovra dell'« inconscio » pienamente riuscita. Perché, per poter dare una dottrina dell'inconscio, scientificamente concreta, occorre porsi dinanzi come un mondo obiettivo. Ma chi lo pone innanzi a sé? L'indagatore manovrato dall'« inconscio » stesso, inevitabilmente: il quale così ci rivela che tutta la psicanalisi non è che l'« inconscio » penetrato in lui e agitante lui e dettante le sue fasciose pagine. Ché, se si volesse opinare l'esistenza di un principio cosciente, con un minimo di autonomia rispetto all'« inconscio », l'edificio psicanalitico crollerebbe. La logica della psicanalisi, portata alle sue ultime conseguenze, nega l'io, nega un principio indipendente della coscienza, che abbia *in sé* autonomia e sia fondato *su sé*, ossia su un suo proprio mondo, e perciò non sull'incon-

scio. Qui si coglie la contraddizione a cui accennavamo: contraddizione che non può non far supporre qualcosa come un'inadeguatezza mentale sotto la smagliante e immaginosa concezione psicanalitica: specialmente junghiana. V'è da sospettare che, per impedire all'uomo attuale la possibilità di difesa dalla nevrosi e dall'angoscia ossessiva, per togliergli la possibilità di riconoscere la funzione del sistema nervoso nei suoi rapporti con la coscienza, è stato prospettato come scientifico un rapporto psicosomatico che non esiste perché concepito sulla base di una supposta dipendenza della vita istintivo-emotiva dal sistema dei nervi: d'onde la legittima persuasione di un'impossibilità di reale autonomia della coscienza rispetto a tale vita.

Per essere vera, la dottrina dell'inconscio, per essere concepita come una scienza della psiche, deve essere il prodotto di un'attività della coscienza, la quale non può negare la propria realtà senza far crollare ciò che afferma. Non esiste scienziato o studioso o indagatore che possa parlare di qualcosa che non sia per lui fatto cosciente. Anche se parla di un « al-di-là » della coscienza, o di sentimenti, o ispirazioni, o intuizioni extra-sensibili, o istinti, o impulsi, o forme pre-coscienti, ne può parlare in quanto nel momento in cui se li rappresenta li sperimenta coscientemente, ossia razionalmente. Non c'è mondo extra-razionale che possa essere rappresentato, descritto e analizzato, senza che divenga esperienza razionale. Prescindiamo, per ora, dalla tradizionale critica mossa alla psicologia, la quale non può occuparsi dei fenomeni della coscienza, se non in quanto non li possiede più, in quanto li rievoca riducendoli ad astratta rappresentazione; e volgiamo l'attenzione verso ciò che è veramente la garanzia di ogni analisi scientifica e di ogni sostanziale sapere, ossia la realtà dell'atto co-

sciente, la cui concretezza è avere in sé fondamento, per cui si pensa confidando di pensare il vero, onde l'errore è sempre identificabile non in quanto si abolisca il pensiero o la coscienza, ma in quanto si chieda allo stesso pensiero un più essenziale movimento: che è la garanzia della cultura e del progresso umano. Mentre l'attacco della psicanalisi alla coscienza umana esige, per essere fatto, l'atto della coscienza stessa. Ma essa appunto nega la realtà di tale atto, ricorrendo ad esso per la certezza dell'asserto.

Se ne deve dedurre che si può diventare psicanalisti proprio in quanto dell'« inconscio » non si abbia la minima esperienza, dato che si è manovrati da esso, ed è esso che si esprime come principio cosciente. Situazione che, pensata sino in fondo, porterebbe a stabilire che Freud e Jung, e quest'ultimo in particolare, furono invasati dall'inconscio e descrissero in stato di *trance*, o di medianità, qualcosa di un mondo che essi stessi non potevano sperimentare: non già che lo rievocassero da svegli, come colui che ha sognato fa con il sogno, perché in tal caso avrebbero contrapposto uno stato di coscienza concreto e lucido a uno nebuloso e in un certo senso irreali: la cui nebulosità e irrealità, pertanto, sono evocabili grazie alla coscienza. Occorre dire che l'inconscio parlò sempre attraverso essi, usando il loro elemento individuale, così che fu inevitabile per essi mettere in dubbio la consistenza di tale elemento individuale, anche là dove sono stati sul punto di affermarlo. E lo scopo fu appunto questo: distruggere la possibilità che la psicologia dell'uomo moderno trovasse l'Io, ossia il soggetto di ogni movimento della coscienza, il responsabile, l'essere libero perché non legato ad alcun inconscio, non dominato da alcun idolo rivestito di paludamenti scientifici, l'essere libero e perciò portatore della

moralità: l'essere che, per la sua sostanziale struttura, può sempre vincere l'angoscia e la paura.

In verità l'Io che è stato perduto in sede filosofica dal pensiero astratto, sia idealistico, sia materialistico, è stato annientato in sede psicologica dall'opera di Freud e di Jung. E perché uno spiraglio verso la spiritualità e la trascendenza dell'Io non si corresse il pericolo di averlo ancora grazie allo stimolo delle dottrine orientali e in particolare del Mahâyâna, e perciò dello Zen, Jung provvide — mosso da quella intelligenza raffinatissima nella distruzione del « sacro », di cui l'inconscio è provvisto — a far rientrare nella visione psicologico-analitica il senso ultimo delle metafisiche orientali. I suoi epigoni hanno provveduto al resto, e stanno sempre più metodicamente provvedendo. Ma non lo fanno, perché tutto è preventivamente spiegato dal sistema psicanalitico, persino il tipo del nostro atteggiamento critico.

Che cosa gli psicanalisti debbono pensare dello Zen è suggerito da quel che Jung, commentando il *Tao-te-ching*, intuisce del Tao, nella sua opera *I tipi psicologici* (Cap. V, 3, d), trattando « Il simbolo unificatore nella filosofia cinese ». Egli così si esprime: « ... L'immagine originaria che sta a base del concetto di *rta-Brahman-Atman* e del concetto del Tao appartiene a tutta l'umanità, e si trova continuamente e ovunque come concetto di energia primitiva, come forza psichica, o in quale altro modo lo si voglia designare ». E' evidente la confusione che lo Jung fa non soltanto dello « psichico » con lo « spirituale », ma anche dello « psichico » con lo speculativo: l'inconscio psichico involge tutto, inghiottisce ogni altra dimensione e, una volta avendola inghiottita, può benissimo identificarsi con il *Tao*. Allora il *Tao* ha forza redentrice: « Ci si identifica con il



*Tao* o con l'infinita « durata creatrice » — come possiamo dire per collegare con i più antichi predecessori questo recentissimo concetto filosofico (come si vede, l'inconscio continua a inghiottire, questa volta Bergson) — giacché *Tao* è anche il corso del tempo » (*ibid.*). Ma viene subito smentito dallo stesso Lao-tze che dice (*Tao-te-ching*, 21): « Il Tao è una grandezza sovra-razionale, dunque del tutto inafferrabile: inesplicabile, incomprendibile, esso contiene l'essenza dello spirito ». Non è dunque il corso del tempo, che è una categoria mentale, bensì lo spirito che regge tra l'altro anche il corso del tempo: due cose, come si vede, ben diverse.

Questa nostra messa a punto è appena un accenno di ciò che criticamente andrebbe detto riguardo alla intrusione di Jung in un campo dottrinario che ai suoi mezzi d'indagine appare vietato. Ma l'inconsapevolezza dei limiti, l'incapacità di una coscienza gnoseologica — che purtroppo da qualche decennio è un bene filosofico sempre più raro — riguardo al concetto stesso di coscienza e del suo rapporto con il mondo dell'anima — che neppure la distinzione tra *animus* ed *anima* riesce a rapportare all'esperienza del pensiero quale relatore originario — unite a una speciale duttilità espositiva e a una vivacità di connessione concettuale, come a una gratuita epperò ardita sistematica, hanno consentito a Jung di entrare illegittimamente nel campo delle metafisiche, delle mistiche e delle religioni d'Oriente e d'Occidente, con autorità, per distruggervi il senso del sacro. Niente, nessuno viene in tal senso risparmiato: né Lao-tze né Buddha, né Eraclito né Pitagora, né tradizione romana né Cristianesimo: la conversione di san Paolo corrisponde alla « accettazione di una situazione fino allora inconscia, e alla rimozione (*sic!*) di un precedente orientamento anticristiano, che in seguito si fece notare

nei suoi attacchi isterici » (*Ibid.*, definizione di « fantasia »).

La funzione avuta da Jung nel mondo attuale ai fini di una eliminazione del « sacro », getta una luce allarmante sulla sua psicologia e sugli influssi da questa esercitati sulla cultura contemporanea. Quando coloro che agiscono come « luminari della scienza » si servono della loro indagine per demolire l'elemento spirituale a cui unicamente l'indagine deve la sua possibilità di movimento e il suo magistero, non v'è da stupire che l'uomo medio, in tutto ormai condizionato da quanto gli prescrive la scienza, cessi di considerare la gerarchia delle facoltà interiori e il valore dell'etica, e respinga di conseguenza il Divino, covando un'oscura e assurda rivolta dal basso verso tutto ciò che è elevato, nobile e dignitoso. La colpa non è della cultura di questo tempo, ma di coloro che mediano i grandi ossessivi monoideismi, di cui essa, in quanto non più soccorsa dallo spirito, si va alimentando.

\* \* \*

Or è un secolo l'idea di *inconscio* si è affacciata nella filosofia occidentale attraverso tre pensatori, Schopenhauer, Carus e von Hartmann. Non è errato vedere in queste assunzioni speculative dell'inconscio la filiazione del *caput mortuum* lasciato fuori della possibilità del conoscere e limitante il pensiero umano, da Emanuele Kant, con la sua « cosa in sé » inaccessibile alla coscienza umana e pur reale: concepita unicamente mediante il pensiero e pur vista come impenetrabile al pensiero. La *volontà* di Schopenhauer, l'*inconscio* di Carl Gustav Carus e di Eduard von Hartmann sono presupposti mentali, ossia atti della coscienza filosofica che limita se stessa e, oltre il limite, intravede un mondo « psichico » o « extra-razionale ». Ma di questo non può

vedere se non ciò che può esserle cosciente, per cui ogni volta la nozione di inconscio viene eliminata dal fatto che, per dirne qualcosa, deve cessare di essere inconscio: onde in realtà non c'è mai, e tuttavia viene ogni volta supposto, mediante un pensiero che per esserci, deve essere pensiero cosciente. Discorso che porterebbe a conclusioni severe riguardo a questi responsabili del conoscere umano, che hanno in partenza rinunciato alla vera indagine della coscienza, proiettando fuori di essa ciò che non sono stati capaci di afferrare in se stessi.

In effetto da una indebolita coscienza filosofica, nel tema dell'inconscio ingenuamente e confusamente trattato, è potuto riaffiorare il dogmatismo e riprendere vita il cadavere dell'antica metafisica (non la metafisica). Dall'impotenza gnoseologica della speculazione occidentale è sorta la possibilità che del tema dell'inconscio si impossessassero esclusivamente la psicoterapia e la psicologia e che a un determinato momento, Sigmund Freud rovesciasse il rapporto: non più la filosofia illuminava dall'alto l'indagine dell'inconscio alla psicologia, bensì la psicologia con autorità prendeva le redini della ricerca e ne traeva le conclusioni non soltanto per se stessa, ma anche per la filosofia, e persino per la religione. Venne poi Jung che estese questa autorità suggeritrice dei loro significati ultimi alle mistiche, alle tradizioni e a tutte le metafisiche. Il problema dell'anima, chiuso ed estraneo per sempre al dialettismo filosofico, diveniva il campo di ricerca di un dialettismo ancora meno provveduto, ma provveduto di linguaggio scientifico e di presunzione metafisica, nonostante la sua incapacità metafisica e la sua impossibilità di concepire che nell'anima si debba entrare con forze essenziali dell'anima e non con la glossolalia psicanalitica. I colpi decisivi alla possibilità che la civiltà della macchina

si collegasse con le forze di una direzione superiore del mondo, venivano così micidialmente inferti.

Che cosa dunque ha a che fare lo Zen con la psicanalisi? Nulla, a meno che non si tratti di un nominalismo Zen, bisognoso di riconoscersi nelle manifestazioni del pansichismo inconscio, in quanto sia costretto a trovare in esso un contenuto che non abbia saputo accogliere dalla metafisica di cui si presenta come discorso: che come mero discorso non dovrebbe esser mai fatto, secondo che ammonisce Hui-neng. Se lo Zen, invece, è ancora l'eco della saggezza mahayanico-taoista e almeno come eco intenda continuare a serbare fedeltà al suo essere originario, allora non può concedersi nessuna identificazione con un sistema meramente dialettico, che non risulta scienza della psiche, bensì psicologia dell'uomo caduto, o dell'uomo che pone il problema della coscienza ignorandone il fondamento, perché venga meno definitivamente nell'individuo la responsabilità di essere cosciente di sé.

Come un edificio non può essere eretto senza fondamento, così non si può edificare la coscienza cominciando col toglierle la virtù del suo principio, ossia la possibilità di essere se stessa. Soltanto una chiara e cristallina coscienza può conoscere i limiti che via via deve superare in sé per ascendere a espressioni più vaste di ciò che è nell'essenza: perciò oltre il limite psichico attua una vita spirituale, che non è l'Inconscio, ma esattamente il contrario, ciò che non si lascia afferrare dall'Inconscio. Jung stesso ammette di non avere vocazione metafisica, ma tuttavia si comporta come se l'avesse: perciò non riesce ad avere consapevolezza del fatto che il suo sistema, la sua psicoterapia, la confessione, l'interpretazione dei sogni e dei simboli, sono in sostanza

un'attività del rappresentare che egli usa senza possedere, ossia senza conoscere le leggi del pensiero.

Se tutto è rappresentare, persino il dialogo con il paziente, l'arte dovrebbe essere il possedere la sostanza di tale rappresentare, per entrare nel suo circuito di forze: che Jung usa formalmente, ma che come sistema di forze gli è irrimediabilmente estraneo. Solo se lo potesse afferrare come sistema di forze, potrebbe dire di entrare in qualche zona dell'anima e di comprendere la metafisica taoistica, non certo come forma dell'Inconscio collettivo. Ma in tal caso dovrebbe aprirsi a una percezione diversa della psiche: quella che invece ha operato accuratamente a togliere di mezzo: *il senso dell'essere sacro dell'anima umana*. Tale senso non dovrebbe mancare a chiunque presuma intervenire come terapeuta nei fatti dell'altrui coscienza. Jung mostra di non possedere il mezzo interiore per intendere l'elemento metafisico e pur tuttavia la sua indagine coinvolge mondo metafisico, mondo mistico e religioso, mondo mitico e onirico, costringendoli entro il limite empiristico-psicologico, senza saperlo, senza averne coscienza. L'assunzione dogmatico-metafisica è incosciente, usa la coscienza di Jung, il quale così riconosce a se stesso la missione di negare autofondamento alla coscienza. L'Inconscio ha veramente giocato Jung e continua a giocare tutti coloro che sono impigliati nella sua dottrina, come nelle sue conseguenze scientifiche e culturali.

Crediamo così di aver mostrato come l'ipotesi del male psichico inconscio che si fa idea, secondo la giusta intuizione avuta da Pierre Janet — prima di Freud — sull'isteria e le idee fisse subcoscienti, sia da tener presente riguardo al panpsichismo inconscio di Jung. Altra è l'idea dell'inconscio come atto del pensiero che risponde a una percezione o obiettivamente la segue e intende,

altro è l'inconscio che d'autorità si fa esso stesso idea. Il rapporto è invertito: la percezione afferra l'idea e la subordina a sé.

L'arte essenziale dell'uomo è trasformare la sensazione in pensiero: si può dire che questa facoltà riasume la missione dell'uomo, perché ogni errore è sempre la sensazione che invale possedendo la coscienza, e la può possedere in forma legittima se assume veste di pensiero. L'idea fissa può vestirsi di logica e di valore culturale, sino a divenire un universalismo in sé articolato e dialetticamente in regola. Con ciò non è dimostrata la potenza univoca dell'Inconscio come vogliono Freud e Jung, bensì la potenza dell'Inconscio nell'uomo indebolito, in cui si è afflosciata la funzione dell'Io, come intuiva Janet. Ipotesi grave che non si può non sentire la responsabilità di enunciare dinanzi all'attuale sfacelo della psiche umana e all'abdicazione del pensiero riguardo a un'oscura idea sorta empiricamente e astrattamente come non-essere dell'atto conoscitivo, impegnato tuttavia a conoscere un tema accolto come reale in quanto inconoscibile: l'Inconscio. Onde l'Inconscio è l'oggetto, ma simultaneamente non può esserlo, per la sua stessa dialettica, anzi finisce col divenire il soggetto. Ma questo divenire soggetto è il prendere il luogo dell'Io: di Freud, di Jung, nella forma ben nota: secondo un impulso opposto a quello che conduce alla metafisica, al Tao, allo Zen.

## ZEN, IDEALISMO, « CONTESTAZIONE »

Sinora i presentatori occidentali dello Zen non sono stati filosofi, ma, se si escludono gli orientalisti, si deve dire che ha rivolto piuttosto la sua attenzione scientifica ad esso il mondo degli psicologi. In particolare la psicanalisi ha tentato far suo lo Zen, ammesso che questo sia possibile. In un precedente articolo (1) abbiamo mostrato come anche in sede teorica una simile inclusione sia illegittima, e quando sia stata tentata dottrinarmente, lo sia stata a spese di una serie di posizioni paralogistiche, e soprattutto dell'equivoco circa l'assunzione dell'« inconscio » come « universale » al di là della coscienza, mai veramente percepito o sperimentato, e tuttavia dato come risultato di esperienza. Ma chi di tali studiosi può dire di averla mai compiuta? Un simile « universale » è stato talmente posseduto nel suo mero nominalismo dalla letteratura psicanalitica, che è stata possibile la presunzione di un rapporto e in qualche modo di un'identità di un simile « universale » con quello che è al centro delle dottrine Zen: *prajna*, il *tao*, il non-mentale, il *satori*. Si è talora stabilita l'equazione non-mentale = non-cosciente, ossia *tao* = Inconscio. Una cosa poco seria, probabilmente favorita dal fatto che alcuni espositori dello Zen, come Suzuki o Ch. Luk, hanno

(1) « Zen e psicanalisi », *Il Giappone*, V, 1965, pp. 145-160.

in buona fede creduto che l'inconscio fosse, almeno per i suoi massimi studiosi europeo-americani, un'esperienza conseguente a uno stato meditativo.

Di là dalla coscienza riflessa, il non-mentale dello Zen è simultaneamente l'immediato reale: non v'è testo taoistico, o tecnica meditativa tradizionale, che non alluda ad esso prospettandolo come immanenza assoluta. Dialoghi, racconti, aforismi, giuocano tutti intorno al tema dell'iniziativa del meditante, della sua fundamentalità in quanto soggetto dell'esperienza, della sua possibilità di lenta graduale eliminazione di ogni trascendenza, sino alla *abrupta* identità con essa. Non v'è che l'imbarazzo della scelta a voler esemplificare il caso in cui un discepolo viene sarcasticamente o bonariamente o enigmaticamente ammonito a liberarsi degli ultimi vincoli della *mâyâ*, che gli impediscono l'identità con l'Assoluto. V'è persino il famoso episodio di un breve duello di saggezza tra due maestri: reciprocamente, con botta e risposta, ciascuno scopre nell'altro un residuo di dualismo.

L'« alterità » che il filosofo occidentale esorcizza, o nega, o reifica, o consacra, per il discepolo Zen è il segno della sua soggiacenza alla visione dualistica e perciò alla *mâyâ*: non è irrealè l'obiettività del mondo, bensì è irrealè lo stato mentale onde quella viene subita come pensiero dell'obiettività, epperò venendo assunto come separazione ciò che invece ricomincia a essere unità per il fatto che sorge nel pensiero: onde il Tao non è realizzato, ma velato. Il velo è il pensiero, il mentale: il velo che occorre togliere. In poche parole, si può dire che la dottrina è questa. Ma non v'è chi non veda che di là dall'arbitrio della psicanalisi, se v'è una dottrina che teoreticamente ha in sé i *presupposti* noetici dello Zen, questa è l'idealismo europeo, in particolare l'idealismo logico (Hegel) e l'idealismo attualistico (Gentile).

Diciamo Hegel e non Fichte né Schelling per una ragione che fu inizialmente compresa da Feuerbach quando, nel suo primo saggio di critica allo hegelismo (che si può dire segna l'inizio di vita della sinistra hegeliana) affermò che, mentre la tradizione filosofica schellinghiana è « una speculazione di tipo *orientale*, un'identificazione acritica e assoluta di infinito e finito », « la caratteristica della filosofia speculativa hegeliana è invece del tutto *occidentale* in quanto si basa sulla differenza » (il corsivo dei due attributi è nostro).

Feuerbach ha ragione: la logica del concetto è un evento tipicamente occidentale, rispetto a cui le posizioni di Fichte e Schelling si possono tipologicamente considerare orientali. Ma proprio perché tipicamente occidentale, la speculazione hegeliana si può considerare affine allo Zen. Sembrerebbe contraddittorio affermare che Hegel è più vicino allo Zen che non Fichte e Schelling, ma in effetto è così, per il fatto che in questi due filosofi permangono residui mistici inavvertiti, mentre in Hegel tutta la natura è risolta nell'attività dello spirito, almeno teoreticamente. L'aveva intuito Nishida Kitarô che ai suoi discepoli, amici dello Zen, consigliava di meditare la *Scienza della Logica* di Hegel, acciocché purificassero il pensiero dal dialettismo, sì che la dialettica si riassorbisse nella sua scaturigine e non costituisse ostacolo alla disciplina dhyânica. Nishida Kitarô sapeva che il pensiero riflesso o razionale è il pensiero caduto e che nel mondo moderno questo stato di caduta del pensiero è giunto a codificare se stesso non soltanto con la produzione scientifica e tecnologica, ma anche filosofica: perciò egli rimandava a taluni temi dello hegelismo, come all'identità di *essere e nulla* e alla dialettica dell'*essenza*.

Al nobile pensatore giapponese è stata possibile una comprensione dello Hegel, alla quale non sono pervenuti

i discepoli medesimi che furono intorno a lui: comprensione dovuta all'esercizio di *dhyâna*, in ossequio al principio che non si può seguire la vita del pensiero senza sperimentarne in sé la fonte meta-dialettica. L'origine appunto non-mentale. Proprio in base a una tale posizione, che è fondamentalmente Zen, è possibile una critica dell'idealismo medesimo, da Berkeley a Hegel a Gentile, compreso l'idealismo ontologico e fenomenologico. Infatti, una volta ammesso che tutto il conoscere e lo sperimentare è riducibile al soggetto che conosce e sperimenta, un simile punto di partenza — che dallo Zen è utilizzato praticamente come disciplina del puro soggetto — nell'idealismo dà luogo a un filosofare che proclama centro dell'universo umano e extraumano questo soggetto semplicemente logico o dialettico: un soggetto che rimane quello che è nella sua grama esistenza con tutti i suoi limiti e le sue presunzioni e tuttavia si erige a dominatore del creato. Non che non lo sia potenzialmente, ma altra è la potenza, altro è l'atto: lo Zen insegna che un metodo, uno sforzo, una disciplina, conducono a realizzare ciò che dell'Io essenziale è contraddetto dalla sua presenza contingente e dall'ottusità dell'intellettualismo.

Fu questa assenza di *prassi* che a un determinato momento motivò, soprattutto come un bisogno di riconnessione con la concretezza del mondo sensibile, la deviazione a cui è legata la nascita della cosiddetta « sinistra hegeliana »: fu in sostanza una graduale e irresistibile, anche se rispettosa, contestazione dell'aspetto metafisico della dottrina del maestro. E' utile citare un passo di L. D. Trotskij, che riassume limpidamente la situazione: « Grazie al poderoso impulso impresso al pensiero dalla Rivoluzione Francese, Hegel anticipò il movimento generale della scienza. Ma proprio perché si trattava solo

di un'anticipazione, anche se da parte di un genio, Hegel le diede un carattere idealistico. Hegel operava con ombre ideologiche come se fossero la realtà ultima. Marx dimostrò che il movimento di queste ombre ideologiche non faceva che riflettere il movimento di corpi materiali » (Da *In Defence of Marxism*, in *Scelta di Scritti 1905-1940*, trad. L. Maitan, Samonà e Savelli, 1968). E' importante la sintesi di questa posizione di fondamento del materialismo dialettico, perché lascia aperto il varco all'ipotesi che la costruzione dottrinarina marxiana sia stata possibile per il fatto che a un determinato momento al pensiero umano è venuta meno la possibilità di sperimentare la zona metadialettica del processo pensante. Qui è afferrabile che cosa può significare al concreto pensiero occidentale lo Zen: un motivo più radicale di quello suscetibile nel pensiero orientale medesimo.

L'aver costruito il cosmo dialettico senza offrire un punto di partenza pratico all'esperienza metadialettica del pensiero è stato fatale allo hegelismo. Ciò non è stato senza conseguenze nel tempo, epperò anche sulla filiazione attuale della « sinistra hegeliana », tipo Adorno (certamente il più indipendente della cosiddetta « Scuola di Francoforte »), Horkheimer, Marcuse, Habermas ecc. Vi si potrebbero includere anche Lukàcs, Korsch e diversi altri che, malgrado il loro marxismo, rivelano una struggente nostalgia per Hegel. Il fatto è che la contestazione, per il vizio d'origine accennato, rimane uno sterile esercizio filosofico, malgrado le conseguenze pratiche che sembra avere: le quali nella loro bruta fattualità non hanno nulla a che vedere con la teorica a cui si appellano. Tale teorica è soltanto giustificativa. Non c'è relazione tra teoria e prassi, tra pensiero retoricamente rivoluzionario e azione rivoluzionaria: si è perduto l'anello più prezioso della catena, quello a cui si alludeva allor-

ché si ricordava il rapporto di un moderno filosofo giapponese, Nishida Kitarò, con lo hegelismo. Discepolo e istruttore Zen, Nishida aveva trovato nella dialettica l'anello tra il non-mentale e la prassi. Il mentale era, in senso *pragmatico*, il mediatore presupposto: l'azione interiore, *dhyàna* e *dharàna*, invece, era la prassi diretta, o più immediata, per l'essere metadialettico, ossia per l'« essere ».

Quanto andiamo considerando tende soprattutto a rilevare come sia mancata al pensiero filosofico occidentale una presa di coscienza dell'elemento pragmatico insito nell'esperienza del pensiero puro, come nella meditazione Zen. La dimensione di cui manca questa cultura, la cui massima culminazione ancora oggi è lo hegelismo di sinistra, rinnovellato, contestatario, in senso politico e critico, è appunto la prassi metadialettica del pensiero. Perciò nessuna delle contestazioni può approdare a nulla. Quasi tutti i pensatori europeo-americani di questo tempo hanno la loro accusa, o la loro contestazione da muovere al mondo moderno, in nome di una loro specifica posizione mentale. Sarebbe interessante stabilire quanti di costoro sarebbero infelici se l'attuale mondo fosse diverso da quello che è. Il sospetto che molti di essi, malgrado il loro accoramento e il loro pessimismo, in questo mondo moderno si trovino a loro agio, è piuttosto giustificato.

Dai testi del Mahàyàna alla disciplina dello *zazen*, il giudizio riflesso viene considerato l'ultimo impedimento del meditante: il più difficile a superare. In realtà, un'accusa intellettuale, proprio in quanto espressione di un determinato livello dell'intelletto, non è nulla, non ha reale vita, non ha nulla da veramente opporre o da apportare a questa accusata civiltà. E' solo una posizione

mentale: del mentale moderno, che tra l'altro giuoca a prendersela contro se stesso. Ma in definitiva è sempre lui, qualcosa come una secrezione del male stesso a cui allude e che non mostra di aver veramente compreso, se infine il rimedio che propone è, per esempio, l'azione violenta.

Attenendosi come a una misura al concetto di *prâjna*, come alla dimensione di cui è mancato il pensiero occidentale, si può ammettere che l'esperienza umana attuale abbia diritto di dirsi vera, obiettivamente sicura, soltanto sul piano della ricerca scientifico-matematica. Occorre riconoscere che dove si pesa, si misura e si costruisce meccanicamente, ci si muove con obiettività, con chiarezza, almeno nella forma logica. Ma la realtà non è soltanto misura, numero, peso: anzi si può dire che il reale comincia là dove, superando le misurazioni, si è capaci di afferrare ciò di cui esse sono segno. Considerazione questa tanto semplice da sembrare pedestre: eppur tale, che non si è più capaci di farla. L'esperienza del conoscere è falsata dal fatto che si identifica il reale con il misurabile. Per esempio si misura il firmamento, lo si percorre spazialmente e si crede di averlo penetrato, mentre ancora non si è capaci di penetrare nel mistero della vita di un filo d'erba.

Quella che secondo le dottrine Zen è l'essenza del pensiero (*hua tu*), è presupposta dall'indagine, ma ignorata. In effetto non viene negato il mondo dell'immisurabile, o dell'anima, o della qualità: anzi si tiene spesso a mostrare che tale mondo ha funzione decisiva e che ben altro dominio è quello dell'agnosticismo o del materialismo. Il male è che volgendo al mondo dell'anima o al sovrasensibile, si presume afferrarlo con lo stesso metro con cui si afferra il mondo delle quantità misurabili. Non si sospetta che lo stesso mondo sensibile, con-

cluso in categorie fisico-chimiche, logiche e tecniche, è astratto.

Disanimata astrazione è quella che, assumendo l'esteriorità semplicemente misurata, la tratta come una concretezza: la chiama realtà e la prospetta come se la possedesse. Con ciò si può dire che lo stesso mondo sensibile rimane estraneo all'indagatore. L'equivoco si aggrava quando si presume riconquistare una dimensione interiore e vivente, come se si dovesse cercare mediante uno sviluppo ulteriore dell'indagine rivolta a questo mondo sensibile, ossia procedendo ancora nella direzione dell'astrattezza con cui esso è stato assunto.

In breve si sogna, per esempio, che portando ai suoi estremi sviluppi la ricerca nucleare, si giunga al sovrasensibile: non si suppone neppure che la direzione verso il sovrasensibile sia esattamente l'opposto, per il semplice fatto che ogni percezione e perciò ogni sensazione si inverano mediante un moto della coscienza che sperimenta il dato esteriore di continuo riconducendolo a sé secondo una direzione inversa a quella del suo darsi. L'esperimento nucleare, portando al limite del percepire sensibile, è quello che, dal punto di vista di una ricerca assoluta, o di una ricerca secondo lo spirito, esigerebbe la massima contrapposizione di pensiero, ossia, per dirla hegelianamente, la massima possibilità di negazione della negazione nell'atto conoscitivo: si potrebbe dire la massima presenza interiore, o la possibilità della coscienza vuota (*shûnyata*) come dinanzi al più ermetico *koan*. Al contrario, invece, viene attuata una vera e propria dignificazione metafisica, sia pure in termini logico-scientifici, del dato fisico. L'atto conoscitivo, privo della sua legittima integrazione, rimane qualcosa di seriamente unilaterale, in quanto il fenomeno nucleare c'è, ma non esiste pensiero capace di assumerlo: non sorge consapevolezza

dalla sua controparte interiore. Nessuno si sognerebbe di ricercare dentro lo specchio l'oggetto specchiato: eppure chi crede di arrivare allo spirito mediante lo sperimentare nucleare si comporta in tal modo. Si comporta come se non esistesse il soggetto dello sperimentare fisico, che è appunto lo spirito. Si comporta come se egli, in quanto soggetto del processo, non esistesse. Una simile situazione oggi è comune ai diversi sistemi della scienza, malgrado il procedimento logico-matematico di cui si giova la loro indagine.

La presente vorrebbe essere l'epoca del limpido razionalismo, della matematica, della esattezza. La realtà è che questa civiltà manca di ciò che presume soprattutto avere: la logica, che non può essere semplicemente quella « formale ». Come viene rilevato dai maestri Zen, lo stato di *shūnyā* riassume e risolve in sé tutta la logica umana: reale e formale. La logica del *satori* non è una struttura dialettica, ma un puro essere intemporale. I post-hegeliani non furono più capaci di intendere ciò che Hegel voleva intendere come puro essere, o come identità di essere e pensare. Perciò oggi la logica c'è, ma quanticamente: una logica atomistica, priva del « dedurre immanente », esatta, analitica, ma insufficiente all'esistere concreto. Un tecnico, un razionalista o un intellettuale di questo tempo, ha la sua zona logica in un certo impegno quotidiano, ma tra questa e il resto della sua vita, ossia le altre zone dotate della loro logica, non c'è rapporto. Così nel mondo della cultura, così sul piano sociale e politico.

Ciò che poteva giungere come dono dalla saggezza dell'Estremo Oriente non ha avuto in Occidente il pensiero capace di pensarlo. Lo Zen è stato esso stesso culturrizzato e dialettizzato. Il pensiero occidentale, vincolato al sensibile, ha smarrito l'interna dimensione, lo *hua*

*tu*. La serie delle sensazioni quotidiane asserva il mentale dell'uomo odierno sino alle operazioni speculative. Perché la sensazione sia esperienza dell'individuo, occorre che egli l'abbia, non ne sia avuto. L'accumularsi di sensazioni nella psiche più di quello che essa abbia capacità di elaborare, elimina il soggetto umano. Un tempo l'uomo aveva la possibilità di opporre al mondo delle sensazioni un elemento etico-religioso che ormai non lo soccorre più. E' necessaria una scienza dell'uomo interiore, prima che una sistemazione del sapere esterioristico e tecnico. Occorre comprendere come ogni percezione esiga dall'uomo un'attività interiore che corrisponda al darsi di essa, prima che all'uso che egli intende farne o alla sensazione di cui egli voglia godere.

La conoscenza dello Zen non dovrebbe essere per l'occidentale una compensazione al mentale automatizzato, ma lo stimolo a una penetrazione del momento metadialettico del suo processo razionale: momento intuitivo mediante cui lo spirito si fa autocoscienza nel suo rapporto con il mondo fisico, traducendo in capacità di esatta indagine il suo movimento, ma simultaneamente in una possibilità ignota al mondo antico, alla « tradizione » e perciò all'Oriente: quella di afferrare il movimento estrinsecatosi nell'indagine. Questa possibilità, decisiva per la civiltà, non è stata attuata. L'indagine si è vincolata al fenomeno: né è derivata l'esperienza positiva del mondo fisico, che è senza dubbio il segno di una peculiare forza, ma di una forza che rimane ignota al razionalista, pragmatista o tecnologo che sia. Di questa forza l'Occidente dovrebbe assumere consapevolezza, perché in tal senso è necessaria al mondo e perciò anche all'Oriente. Ma la consapevolezza non è filosofia della scienza, bensì atto interiore, tipo Zen o Yoga. Ogni percezione si dà unicamente grazie a un moto della coscienza



rispondente a uno stimolo esteriore. Tale moto esige non essere escluso dall'uomo allorché egli prosegue l'esperienza, perché solo esso può suggerire l'ulteriore comportamento di lui in rapporto al fenomeno. Naturalmente invece il fenomeno, in quanto avvenuto, afferra l'uomo, diviene più importante dell'atto interiore che ha dato modo di penetrarlo. L'uomo preso dal fenomeno, bisognoso continuamente del fenomeno per avere pensieri, deificando il fenomeno e incapace di riconoscere ciò che egli vi immette, perciò incapace di controllare il senso ultimo del fenomeno, non può avere rapporto morale con ciò che egli produce come cultura e civiltà tecnologica.

Né lo Zen, né lo Yoga, né alcun'altra disciplina orientale avrebbero potuto condurre lo spirito dell'uomo all'indagine fisica della natura e all'esperienza scientifico-tecnica. Se si guarda la Cina odierna, non v'è grandezza che essa vanti, industriale-meccanica o ideologico-politica, che non appartenga all'Occidente. Ciò significa che entro il materialismo occidentale scorre una forza che ancora deve essere identificata: una forza che la coscienza ancora non ha come proprio contenuto. L'attività interiore dell'uomo nel dedicarsi all'indagine fisica ha conseguito uno stato di lucidezza o di veglia, di esattezza consapevole, che lascia in stato di sogno, o di non coscienza, l'interiore movimento da cui deriva: movimento vitale a cui invece dovrebbe attingere consapevolmente almeno attraverso un minimo numero di ricercatori, per avere il contenuto della forza come virtù d'orientamento riguardo al fenomeno indagato e alla legge accertata. Lo scienziato moderno ogni volta dovrebbe rendersi conto delle forze interiori messe in atto nel penetrare il fenomeno, ma non conosciute, venendo conosciuto solo il fenomeno.

Al giusto uso del fenomeno sarebbe stato logicamen-

te necessario non il pensiero legatosi ad esso, ma quello originario attivo in esso: originario, ma non posseduto come tale. Là dove la funzione di questo pensiero originario viene impedita, agisce un pensiero che non viene dallo spirito, ma da forze ad esso avverse. Non è soltanto la situazione dello scienziato, ma indistintamente di tutti coloro che appartengono alla presente civiltà: la percezione sensoria possibile unicamente mediante attività dello spirito, esclude ogni volta lo spirito. Tale contraddizione sta divenendo ogni giorno il male regolare dell'uomo: dell'anima e del corpo. Non può non essere la via verso la metodica distruzione della psiche. Il pericolo non è una politica, o un orientamento culturale o una corrente sociale o altro, il pericolo è il fatto che lo squilibrio dell'uomo mobilita sempre più essenziali forze della razionalità, per costituire la propria normalità.

Se lo Zen invero non ha incontrato l'Occidente, l'Occidente non ha saputo prendere coscienza della forza-pensiero con cui ha costruito la civiltà tecnologica. La contestazione è il conato ultimo di un idealismo di sinistra privo del mordente della *praxis* interiore a cui lo hegelismo deve l'elemento positivo della sua struttura. Lo Zen sta a ricordare la tecnica interiore risvegliatrice della coscienza metadialettica di simile *praxis*: il cui senso è un trascendimento che all'Oriente cessa di essere necessario, o cessa di avere significato, mentre acquisisce il suo originario significato per il pensiero occidentale, in quanto attività interiore alienata nell'assoluto formalismo esteriore. Difficile è afferrare la terapia di una simile alienazione, quando la si reifica e si proietta in rappresentazioni di situazioni sociali, o quando si traduce in ulteriore posizione dialettica, ossia in ulteriore prodotto dell'alienazione.

## I N D I C E

Prefazione . . . . .	Pag. 5
I - Affinità di tradizioni antiche - L'Uovo del mondo e l'Uccello Hamsa . . . . .	» 9
II - Zen e interpretazioni occidentali . . . . .	» 19
III - Attualità di Nishida . . . . .	» 37
IV - Zen ed esistenzialismo . . . . .	» 43
V - Zen e psicanalisi . . . . .	» 55
VI - Zen, idealismo, « contestazione » . . . . .	» 86