

# LA LUNA DI QUESTA NOTTE

Manu Bazzano

Pubblicato su *Dharma* Trimestrale di Buddhismo Novembre 2012 pp. 38-45

Recensione e commento critico de *L'essenza del Buddhismo Zen. Dōgen, realista mistico*, di Hee-Jin Kim. A cura di Marcello Ghilardi. Traduzione di Massimo Barbaro. Mimesis, Milano – Udine, 2010, € 20, ISBN 978-88-5750-401-8

## DŌGEN, UN MONACO

Eihei Dōgen (1200-1253) fu interprete originale dell'insegnamento del Buddha ma anche autore di una delle opere più originali nella storia della filosofia, lo *Shōbōgenzō* (*Il tesoro dell'occhio del vero Dharma*). Come ebbe a dire l'eminente storico giapponese Watsuji Tetsurō in *Shamon Dōgen* ("Dōgen, un monaco"), il contributo di questo grande maestro non appartiene unicamente al Buddhismo, né è proprietà esclusiva della scuola Sōtō Zen, ma è patrimonio dell'umanità intera.

Il testo di Hee-Jin Kim, che ha dedicato mezzo secolo allo studio del pensiero di Dōgen, fu originariamente pubblicato nel 1975 e ampliato nel 2004. È un testo chiave per chiunque sia interessato alla pratica del Dharma, un libro importante che ci invita ad apprezzare Dōgen in un contesto umanistico e non unicamente religioso. Grazie a una traduzione precisa e accurata, la recente edizione italiana è anche un omaggio indiretto non solo ai considerevoli, e spesso trascurati, meriti poetico-letterari di Dōgen, ma anche alla figura di religioso di Dōgen. Anche questo ultimo aspetto è molto trascurato: nel Buddhismo occidentale, lo statuto di religione sembra fare problema. Hee-Jin Kim, avanzando le sue «tesi» sulla figura di Dōgen, compie un'operazione necessaria e utilissima: il Buddhismo Zen «non è una religione monolitica con una propensione mistica»; continuare a ritenere che lo Zen sia un «estremismo mistico caratterizzato da irrazionalità, eccentricità e oscurantismo è un flagrante errore»; Dōgen era quindi un pensatore religioso, e non solo un filosofo, e la religione, esaminata da un punto di vista fenomenologico, è «l'attività non razionale dell'uomo alla ricerca del significato ultimo dell'esistenza». Il pensiero religioso, come qualsiasi sforzo di carattere intellettuale, si serve di concetti e simboli ereditati da particolari tradizioni religiose e culturali, create dalle nostre aspirazioni interiori e dalle condizioni culturali e socioeconomiche di una data epoca. L'orizzonte intellettuale di Dōgen, che era figlio del proprio tempo (il medioevo giapponese) e della tradizione buddhista, era limitato al Buddhismo cattolico da lui concepito; Dōgen va quindi considerato nel suo contesto storico, ma, nel far ciò, significato e storia devono essere in una costante tensione creativa.

Il contributo di Kim centra l'inizio della riflessione proprio sui concetti di religione, sacro, mito e rito; la religione, infatti, è un «modello simbolico costituito da simboli, valori, credenze e pratiche che ci consentono, individualmente e collettivamente, di giungere alla liberazione spirituale e di cogliere il significato dell'esistenza». Questi elementi della religione, a loro volta, sono strettamente «intessuti con le condizioni della nostra costituzione biologica e psicologica, e con le condizioni storiche e socioculturali. In questo modo, viene alla luce un'unica trama della realtà simbolica di un individuo». Su questi presupposti, una volta recuperato il patrimonio del pensiero occidentale, dell'epistemologia e della storia della conoscenza, è possibile non solo una migliore conoscenza dello Zen e di Dōgen Zenji, ma anche interrogarsi seriamente sulle prospettive di un Buddhismo occidentale.

## IL DHARMA COME INCONTRO

In che modo può il Buddhismo mettere radici nell'Occidente e influenzarne cultura, politica e spiritualità? Secondo alcuni, mediante la preservazione della tradizione, lo studio/pratica della saggezza ricevuta, con la formazione di istituzioni volte a svolgere tale compito. A meno che però tale pratica venga assorbita in modo personale, urgente e irrimandabile da persone ordinarie, è improbabile che il Dharma penetri nel cuore di una civiltà. Se ciò non accade, ammonisce Dōgen, l'edificazione di centri e monasteri è futile, e la recitazione devota dei sutra diventa simile al gracidare monotono delle rane.

Il Dharma è per Dōgen un *incontro*. Se il Dharma non raggiunge il cuore di persone ordinarie, il legame che creiamo con gli insegnamenti diventa un giogo o una nuova vernice da apporre all'identità. Bisogna *incontrare* il Dharma, decidersi in prima persona ad affrontare ciò che lo Zen chiama *la grave questione della vita e della morte*. Bisogna imbarcarsi in un *pellegrinaggio (hensan)*, un viaggio geografico o simbolico che ci metta a confronto con una prospettiva altra: un maestro, un testo che ci apra la mente, i compagni di viaggio imbarcati come noi in questa esilarante avventura.

Dōgen *incontrò* il Dharma, e overture a tale incontro fu il suo profondo e personalissimo enigma di gioventù: "Se già possediamo la natura-di-Buddha, perchè praticare?" La domanda di Dōgen non era un quesito ozioso ma urgente e infuocata. Quando l'intensità è presente, e il ricercatore è vicino all'auto-combustione, un *breakthrough* immancabilmente accade, un'esperienza frutto di anni di pratica sincera e impegnata. A tale esperienza Dōgen dà il nome di *corpo-mente abbandonati (shinjin-datsuraku)*, il rilassamento cosciente e coraggioso del praticante nell'oceano dei fenomeni, un'esperienza che non annulla l'esistenza storica in una fuga eternalista ma "la pone in azione, in modo da poter costituire l'incarnazione auto-creativa e auto-espressiva della natura-di-Buddha" (p. 59).

Con tale domanda nel cuore, scontento della stagnazione del Buddhismo nel suo paese d'origine (il Giappone agli inizi del tredicesimo secolo) Dōgen s'imbarcò alla volta della Cina, dove incontrò e studio con il maestro Ch'an Jun-Ching, il cui insegnamento enfatizzava solo-zazen (*shikan-taza*) la pratica intensa e sincera della meditazione senza oggetto, che diventò essa stessa il cuore dell'insegnamento di Dōgen.

## LA MENTE POST-CRITICA

Il rigore e la sottigliezza del pensiero filosofico di Dōgen smentisce la nozione comune, eredità degli anni sessanta, che vede nello Zen una pratica irrazionale, anti-intellettuale e antagonista al linguaggio. Al contrario, l'indagine filosofica è essenziale in Dōgen e si sposa alla pratica meditativa in modo armonioso, diventando una delle attività del bodhisattva. Nell'accezione non-dualistica di Dōgen, il linguaggio non è considerato inferiore al silenzio, ma è espressione della natura-di-Buddha, non solo in quanto *upaya*, o mezzo utile, ma proprio in quanto manifestazione della buddhità. A differenza del misticismo oggi di moda con il quale l'insegnamento del Dharma viene spesso confuso, il Buddhismo di Dōgen non incoraggia la dissoluzione della mente consapevole nell'esperienza mistica, ma difende l'uso della mente critica (o per meglio dire *post-critica* – di una mente che comprenda a un tempo sia l'ineffabilità dell'esistenza che l'importanza dell'espressione). Tale mente critica è una mente che ha saputo intraprendere uno studio del sé con la totalità indissolubile del "corpo-mente" (*shingakudō*).

Per Dōgen il linguaggio non va denigrato, né idealizzato, ma usato in modo creativo nella pratica del Dharma. Il linguaggio non va trasceso a favore della presunta superiorità del silenzio ma va usato radicalmente. La padronanza della Via si manifesta nella pratica

contemplativa ma anche mediante l'espressione. Conseguire la Via (*dōtoku*) presuppone sia l'attualità che la possibilità dell'espressione. Bisogna fare del nostro meglio per dire ciò che non può essere detto: a motivarci è la compassione, la "parola amorevole" (*aigo*)

Il contesto esperienziale e la sua enfasi schietta e diretta sulla pratica meditativa danno poi una cornice solida alla originalità filosofica di Dōgen. Nel campo religioso, la fluidità delle sue interpretazioni mitopoietiche rivalutano e ampliano il significato del Buddhismo come fonte di simboli fertili e metafore trasformative.

#### L'ILLUMINAZIONE È GIÀ PRESENTE NELLA PRATICA DI UN PRINCIPIANTE

Di ritorno dalla Cina, Dōgen sentì su di sé un "pesante fardello": il suo rientro segnò una svolta nel Buddhismo giapponese. Nell'autunno dello stesso anno, scrisse un fascicolo, *Fukan zazengi* (*Consigli generali sui principi dello zazen*), nel quale si legge fra l'altro:

Nonostante Buddha fosse naturalmente dotato di saggezza, egli sedette in zazen per sei anni. Bodhidharma ci ha lasciato l'eredità della trasmissione della mente-di-Buddha, eppure sedette nove anni di fronte a un muro. Così erano gli antichi saggi. Perché non possiamo praticare come loro? [...] Riflettete intimamente su voi stessi. Il vostro corpo e la vostra mente saranno naturalmente abbandonati e la vostra natura originaria sarà realizzata. Se desiderate ottenere tutto ciò, siate subito diligenti nello zazen. (p. 61)

Il nuovo Buddhismo di Dōgen aboliva la distinzione fra monaci e laici e considerava ridicolo, frutto dei pregiudizi della società giapponese, il divieto d'accesso alle donne. Sia pur libero dalla facile tendenza del suo tempo al sincretismo fra Buddhismo, Taoismo e Confucianesimo, Dōgen fu animato da un'attitudine moralmente coraggiosa e intellettualmente aperta, e per tale motivo fu fin dall'inizio inter-settario e non-settario e libero dalla presunzione di superiorità del Buddhismo Mahayana nei confronti della tradizione Theravada. Ciò che contraddistingue un vero praticante buddhista è per Dōgen la sincerità della pratica, l'impegno, l'abilità di "giocare gioiosamente in questo samadhi"; e per far ciò "stare seduti in meditazione in posizione eretta è la giusta porta" (p. 80). Il samadhi auto-adempiuto (*jijuyū zammai*), arditamente tradotto da Barbaro come "giocare gioiosamente nel samadhi" comporta necessariamente il rifiuto di una visione strumentale della meditazione, sia pure di una strumentalità nobile e virtuosa quale l'accumulazione di meriti o il miglioramento del carattere. *Jijuyū* significa alla lettera "accettare la propria funzione", quindi apprezzare la propria esistenza ordinaria come manifestazione stessa della natura-di-Buddha. *Jijuyū zammai* afferma altresì l'unità indivisibile fra pratica e realizzazione: non vi è dicotomia né distanza spazio-temporale fra la pratica meditativa e la realizzazione. Si pratica la meditazione allo scopo di vedere intimamente nella propria natura; ma il vedere stesso è natura propria. Si domanda allo scopo di ottenere una risposta, ma il domandare stesso, nella visione di Dōgen, è un sapere. L'illuminazione è già presente nella pratica di un principiante.

Per Dōgen – spiega Hee-Jin Kim - "l'atto di stare seduti in meditazione non mira ad ottenere una condizione speciale di coscienza né a diventare un Buddha, e di conseguenza è detto *kōan* realizzato nella vita o *genjō kōan*" (p. 92). Nell'assorbimento meditativo si manifesta l'esperienza totale di una singola cosa che equivale alla "totale esperienza di tutte le cose" (p. 95).

Allo stesso modo, non si può creare una distinzione fra il nirvana e il samsara, e cercare Buddha al di fuori del nascere-e-morire, ma bisogna comprendere che "lo stesso nascere-e-morire è il nirvana. Solo allora, per la prima volta, siamo liberi dal nascere-e-morire" (p. 207)

## LA TERRA INTERA È IL VERO CORPO UMANO

Il continuo richiamo pragmatico ed esistenziale alla pratica è poi legato in Dōgen all'enfasi sulla storicità del Buddha Sākyamuni. Si riscontra nella tradizione Mahayana una tendenza a relegare la realtà storica del Buddha ad uno status inferiore rispetto alla dimensione "spirituale" e simbolica. La risposta di Dōgen in merito, come spesso accade ogni volta che egli si cimenti con questioni dottrinarie, è di fare uso della simbologia corrente ma di modificarne i contenuti. In merito al *sambogakāya*, o "corpo di fruizione" esso viene interpretato come "al tempo stesso trascendentale e fenomenico, storico e sovrastorico" (p. 99). Difficile non prendere atto delle correlazioni con gli sviluppi attuali nel campo della fenomenologia e della psicologia archetipica: non più ideazioni platoniche, gli archetipi vengono sempre di più appresi come realtà fenomeniche.

Il Buddha storico e il Buddha trascendente sono intrecciati. L'attività stessa (*gyō*) è buddhità (*butsu*). Il Buddha "effettivo" non è dunque "mera apparenza" ma "il vero corpo umano [...] la terra intera è il vero corpo umano". Per Dōgen il praticante deve diventare un Buddha attivo, altrimenti rimarrà imprigionato nelle catene sinistre di un'ideologia buddhista, a suo parere pericolosa quanto l'ignoranza. Dove si può trovare rifugio? Dōgen risponde: nell'attività, "l'unico rifugio" e nel "totale esercizio di una singola cosa (p. 205). "Che particolare corso di azione devo scegliere qui ed ora in questa situazione particolare?" Dōgen si chiede (p. 266).

La capacità di Dōgen di fare uso e trasformare agilmente simboli chiave del Buddhismo giapponese si riscontra anche nella sua interpretazione del termine *kūge*, quei "fiori del cielo" cui la tradizione di riferiva per castigare le illusioni, le fantasticherie e i sogni ad occhi aperti che distraggono la mente del praticante dall'assorbimento meditativo. I "fiori del cielo" diventano in Dōgen "fiori della vacuità" (*kū* significa sia "cielo" che "vacuità"), essi stessi espressione della buddhità, poiché sia i sogni che la realtà sono privi di natura propria. La liberazione stessa è per Dōgen un "sogno dentro un sogno" (p. 121). I sogni sono anch'essi attività legittima. In questo caso Dōgen non solo sfrutta le potenzialità semantiche, ma fornisce una svolta interpretativa diversa da quell'insegnamento buddhista che tradizionalmente castiga aspetti della psiche. Compito del praticante non è dunque eliminare l'illusione e favorire la realtà ma vedere l'illusione stessa come realizzazione. La pratica Zen, non è dualista né idealista, quindi non va a caccia dell'illuminazione né fugge dall'illusione. Immaginazione e realtà sono egualmente importanti, così come lo sono l'arte e la religione. Compito del praticante è salvare il sogno e l'immagine dal loro stato di esilio (p. 125) e apprezzare l'esperienza umana nella sua interezza.

## IL GENIO POETICO/FILOSOFICO DI DŌGEN

Una delle caratteristiche del genio di Dōgen è saper utilizzare una metafora nota e ordinaria e spingerne il significato verso nuovi orizzonti. Ciò è successo, come abbiamo visto, con *kūge*, o i fiori della vacuità, e qualcosa di simile accade con un'altra metafora chiave, *kātto*, cioè gli intralci, gli impedimenti alla pratica che convenzionalmente bisogna recidere per spianare la via alla saggezza discriminante ed alla compassione. Ma Dōgen ammonisce: "recidere consiste nel recidere tralci intrecciati con tralci intrecciati" (p. 131) e aggiunge: "Ereditare il Dharma risiede precisamente nei tralci intrecciati" (ibidem).

Allo stesso modo Dōgen utilizza la concezione del corpo, considerato un'impurità nel Buddhismo classico, e la modifica anch'essa ai fini della pratica: il corpo non è più un ostacolo; anzi, il corpo-mente (*shinjin*, indissolubile per Dōgen) va apprezzato; la Via stessa viene conseguita con il corpo. Le implicazioni sono qui diverse e profonde: anzitutto riguardo alla non-dualità di corpo e mente, che è di per sé una critica olistica alla concezione egoica cartesiana e quella meccanicista newtoniana, ma anche a quell'idealismo buddhista

che nel tentativo di rispondere alle sfide poste dalle dottrine del non-sè offrì svariate nozioni quali la coscienza-deposito o il continuum mentale ecc – nozioni che prefigurano un’entità variamente concepita che resisterebbe miracolosamente alle vicissitudini dell’esistenza, all’impermanenza ed alla morte. Per Dōgen, che sottolinea qui la sua posizione contro l’eresia *Senika*, parlare del corpo e della mente come se fossero separabili non è una posizione buddhista (p. 135). Ciò comporta una forte riluttanza e persino il rifiuto di postulati quali la reincarnazione e il *karma*, utilizzati da Dōgen come strutture mitopoietiche nelle quali demarcare la nostra libertà e responsabilità morale. La mente non è per Dōgen un principio metafisico alla stessa stregua dell’Assoluto, dell’Atman, nè estensione cosmica della mente individuale. Egli rifiuta altresì la dottrina dei sei regni (inferi, animali, spiriti famelici, umanità, dei gelosi e dei) poiché essa presuppone una gerarchia spirituale che non si addiceva allo spirito egualitario di Dōgen.

Hee-Jin Kim scorge qui affinità estremamente interessanti fra il pensiero di Dōgen e la filosofia processuale del filosofo inglese Whitehead che negli anni trenta propose un’ontologia del divenire (ispirata ad Eraclito) che rifiutava l’ontologia classica di Platone, poiché quest’ultima rinnega e denigra l’impermanenza. Whitehead influenzò Merleau-Ponty che dalla nozione whiteheadiana di *occasione* ricavò la nozione di *ambiguità*, un’ambiguità dovuta alla natura essenzialmente insondabile dell’esperienza.

Merito indiscusso di Dōgen è la sua abilità (religiosa, filosofica, poetica) di difendere le due nozioni chiave che costituiscono il contributo originale del Buddhismo alla filosofia ed alle religioni mondiali: la *vacuità* e l’*originazione dipendente*. Nostro compito come praticanti è saper distinguere tali insegnamenti fondamentali da nozioni che appartengono all’induismo ed alle varie ramificazioni idealiste del Buddhismo stesso, nonché, al giorno d’oggi, dalle influenze dell’ebraismo e del cristianesimo.

#### TEMPO-ESISTENZA

Originalissima è infine la concezione del tempo in Dōgen, discusso nel suo famoso fascicolo, *Uji*, “tempo-esistenza”. Tale concezione è il frutto di un’evoluzione filosofica complessa che assorbe e supera le controversie del Buddhismo classico e coinvolge scuole quali i *Sarvāstivādin*, i *Sautrāntika*, i *Vijñāvadīn* e trova una naturale eredità nello scetticismo radicale di Nagarjuna e nella visione della scuola Hua-yen. Hee-Jin Kim ama dilungarsi un po’ su tali questioni dottrinarie, ma il praticante interessato alla filosofia vi troverà qui spunti interessanti. Sebbene Dōgen discuta la concezione del tempo in modo filosoficamente raffinato, egli la applica crucialmente a nozioni chiave quali l’impermanenza, la morte, la vacuità, la non-sostanzialità e la legge di causazione. Su quest’ultima egli scrive:

La causa non è prima, e l’effetto non è dopo;  
la causa è perfetta, e l’effetto è perfetto.

Il tempo non è un’entità a se stante nel quale gli eventi accadono, ma gli eventi stessi sono il tempo. Concludo il mio commento su questo libro fondamentale di introduzione al pensiero religioso e filosofico di Dōgen con un passaggio del suo *Shōbōgenzō*:

Dovete comprendere che anche se la notte scorsa c’era la luna, la luna che vedete questa notte non è la luna della notte scorsa. La luna di questa notte, anche se nella fase iniziale, intermedia e finale, è nient’altro che la luna di questa notte. Anche se dicono che c’è la luna, non è né nuova né vecchia, perché la luna eredita la luna (p. 199)

