

## IL VUOTO NEL BUDDHISMO

### I. IL VUOTO NEL «CANONE»

La funzione del vuoto nel buddhismo zen e nelle arti che ad esso, per via diretta o indiretta, si sono ispirate, è di primaria e fondamentale importanza, ma per poterne evidenziare le caratteristiche principali è necessario chiarire come e quanto il problema del vuoto sia presente ed agisca ancor prima nel buddhismo in generale. Il buddhismo, infatti, ben prima di coniugarsi, in Cina, con il taoismo, e di generare il buddhismo *chan*, aveva autonomamente sviluppato una serie di profonde riflessioni attorno all'idea e all'esperienza del vuoto. Il buddhismo *chan* in Cina e il suo equivalente zen in Giappone non faranno che focalizzare e far risaltare ai massimi livelli, soprattutto nella pratica e nelle arti, un aspetto già presente, e in modo rilevante, nell'insegnamento originale del Buddha e nei testi da esso derivati. Si potrebbe dire che la complessa serie di riflessioni che il buddhismo ha prodotto attorno al problema del vuoto è tutta condensata in questi brevi versi del *Sutta Nipāta*:

«Contempla il mondo come vacuità, o Mogharajan, sempre restando rammemorante» – così disse il Beato. Avendo distrutto la teoria di se stesso si giungerà a superare la morte; il dio della morte non vedrà colui che in tal modo contemplerà il mondo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Sutta Nipāta*, 1119, in *Canone Buddhista*, trad. it. Torino 1968, vol. 1, p. 560.

I testi buddhisti, tratti dal *Canone Buddhista*, vengono citati secondo le seguenti sigle:  
SN: *Sutta Nipāta*;

È importante sottolineare in via preliminare che in questo passo, oltre al riferimento alla contemplazione del mondo come vacuità, vi sono anche altre due indicazioni che – come si vedrà più in particolare – sono decisive per comprendere il ruolo del vuoto nel buddhismo: da un lato, infatti, le parole «sempre restando rammemorante» alludono a quello stato di attenzione e di concentrazione che si ottiene nella pratica meditativa, e fissano in tal modo quel punto – rilevante, come si è visto, anche per il taoismo – in base al quale la *meditazione* che produce il vuoto vale tanto e forse più di ogni *teoria* sul o del vuoto; dall'altro, il passo mette in rilievo che il cogliere il mondo come vacuità conduce al trionfo sulla morte o, almeno al trionfo sulla *paura* della morte: con ciò il buddhismo si presenta subito con una connotazione soteriologica più esplicita e radicale di quella taoista.

Ai fini della nostra trattazione è ora di notevole importanza esplicitare i principali significati che si condensano in quel «contempla il mondo come vacuità». Tali significati vengono indicati, in forma più estesa, da un altro testo buddhista, il *Majjhima Nikāya*:

Ecco, o monaco, un saputo nobile discepolo, sensibile a ciò che è nobile, sciente nella nobile dottrina, istruito nella nobile dottrina, sensibile a ciò che è santo, sciente nella santa dottrina, istruito nella santa dottrina, non considera la forma come se stesso, né se stesso come forma, né la forma in se stesso, né se stesso nella forma; non considera la sensazione come se stesso, né se stesso come sensazione, né la sensazione in se stesso, né se stesso nella sensazione; non considera la percezione come se stesso, né se stesso come percezione, né la percezione in se stesso, né se stesso nella percezione; non considera la concezione come se stesso, né se stesso come concezione, né la concezione in se stesso, né se stesso nella concezione; non considera la coscienza come se stesso, né se stesso come coscienza.

D: *Dhammapada*;

U: *Udāna*;

DN: *Dīgha Nikāya*, in *Canone Buddhista*, trad. it. Torino 1986<sup>2</sup>, vol. II.

Gli altri:

M: *Majjhima Nikāya*, in *I discorsi di Gotamo Buddha del Majjhimanikayo*, 3 voll., trad. it. Bari 1927;

A: *Anguttara-Nikāya*, 5 voll., London 1966-79;

TB: *Testi Buddhisti*, trad. it. Torino 1983;

VS: *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, trad. it. Roma 1982;

SD: *Sūtra del diamante*, in E. Conze, *I libri buddhisti della Sapienza*, trad. it. Roma 1976;

SC: *Sūtra del cuore*, ivi.

za, né la coscienza in se stesso, né se stesso nella coscienza. Così dunque, o monaco, non sorge la credenza nella personalità<sup>2</sup>.

Ciò vuol dire, innanzitutto, che ogni forma materiale, così come ogni sensazione, ogni percezione ed ogni altro contenuto della coscienza, *non ha natura propria*: non si determina e non si definisce in modo autonomo come se possedesse un'identità *ab-soluta*, sciolta dal rapporto con ogni altro-da-sé. In altri termini: nessun elemento, sia fisico che psichico, sussiste *in sé*. Quest'idea della non-separazione delle cose e dei fenomeni, così come dei contenuti della coscienza, è nei testi canonici buddhisti ribadita innumerevoli volte, ma trova la sua sistemazione compiuta nella teoria della coproduzione condizionata o della «originazione dipendente» (*Pratītyasamutpāda*, in sanscrito; *Patīccasamuppāda*, in pali)<sup>3</sup>. Non è qui né il luogo né il caso di analizzare in dettaglio questa teoria, ma è indispensabile sottolineare l'importanza dell'idea di assenza di «natura propria» nelle cose e nei pensieri, sia perché essa sarà al centro delle osservazioni e delle riflessioni contenute nella letteratura della *Prajñāpāramitā* sia perché consente di fissare una prima accezione di «vuoto» come assenza della possibilità di esistenza separata. «Mondo come vacuità», dunque, viene ora a significare: mondo strutturato da elementi interdipendenti, dove l'interdipendenza è consentita e garantita dal fatto che gli elementi sono privi di consistenza autonoma, e in tal senso sono *vuoti*. Tuttavia «mondo come vacuità» non presenta solo l'accezione per così dire «spaziale» che segnala una costitutiva assenza di limiti chiusi (*anattā*), ma presenta anche un'accezione «temporale» che connota una costitutiva assenza di continuità, un vuoto di permanenza, in una parola: impermanenza (*anicca*):

Poiché invero tutte le esistenze quali che siano e comunque siano, tutte le condizioni di esistenza sono impermanenti, dolorose e costituite da incessante mutamento<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *M*, III, p. 78; cfr. anche p. 131 e I, p. 340. «Così, Aggivessano, il Sublime ammaestra i suoi discepoli, e di tale specie è l'insegnamento, che presso i discepoli del Sublime ha il massimo valore: "il corpo, voi monaci, è mutabile, la sensazione è mutabile, la coscienza è mutabile. Il corpo, voi monaci, è vano, la sensazione è vana, la percezione è vana, la distinzione è vana, la coscienza è vana. Tutte le distinzioni sono mutabili, tutte le cose sono vane».

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, I, pp. 383-84. Cfr. anche *DN*, xv, pp. 337-56. Sulla «coproduzione condizionata» cfr. l'approfondito studio di R.E.A. Johansson, *La psicologia dinamica del buddhismo antico*, trad. it. Roma 1980.

<sup>4</sup> *U*, III, p. 187. Cfr. *A*, v, p. 107.

L'impermanenza non interessa solo le cose e i fenomeni fisici<sup>5</sup>, ma anche le sensazioni<sup>6</sup>, i sentimenti<sup>7</sup> e gli stati di coscienza, anche i più elevati: «Anche del conseguimento del dominio della non coscienza né incoscienza il Sublime ha dichiarato l'impermanenza»<sup>8</sup>.

Si è dunque visto che la formula «mondo come vacuità» indica impossibilità di esistenza separata (*anattā*) e impossibilità di permanenza (*anicca*) non soltanto in riferimento agli oggetti e ai fenomeni del mondo esteriore, ma anche in relazione ai contenuti della coscienza. Tuttavia tale formula è talmente pregnante che consente di esplicitarne anche un significato che aumenta l'intensità dell'idea di vuoto, quello per cui assenza di assolutezza e di permanenza caratterizzano addirittura la coscienza stessa che coglie ed esprime tale assenza. Il procedimento per dimostrare la vacuità dell'io, della soggettività, della coscienza, consiste innanzitutto nel mostrare l'inconsistenza e l'impermanenza delle *componenti* della soggettività, ossia degli aggregati che ne garantiscono la costituzione e ne permettono il funzionamento. Questo è quanto si incaricano di dimostrare i testi dedicati alla trattazione dei cinque *khandha* (*skandha*, sanscrito)<sup>9</sup>.

Vi è però un testo assai più suggestivo che indica chiaramente la strada che conduce al vuoto dell'io: si tratta del capitolo cxx del *Majjhima Nikāya*, dove si descrive la purificazione della mente secondo una specie di andamento centripeto, partendo dall'orizzonte empirico esterno per giungere a quello spirituale interno. Nella descrizione di questo andamento si parte dall'idea di foresta, si passa attraverso quelle di terra, di uomo, di spazio infinito, di coscienza infinita, di non-esistenza, di coscienza e di incoscienza, per giungere a quella di «animo senza rappresentazioni», osservando come ciascuna di queste idee, essendo «composta e concepita», risulti necessariamente impermanente e, quindi, vuota. L'aspetto e la considerazione più interessanti riguardano proprio l'«animo senza rappresentazioni», perché, mostrandone l'impermanenza, si arriva a mostrare perfino l'*impermanenza della coscienza dell'impermanenza*. Si giunge, in altri termini, ad indicare la possibilità del «vuoto del vuoto» (*śūnya śūnyatā*), senza la quale continuerebbe a permanere una forma di attaccamento, di «affezione» al contenuto della coscienza, e, quindi persisterebbero motivi di sofferenza: «Perciò dun-

<sup>5</sup> *M*, iii, p. 131.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 348. Cfr. *Samyutta Nikāya*, v, p. 319 (P.T.S., London 1952<sup>2</sup>).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 112-13; cfr. anche p. 79.

<sup>9</sup> Cfr., in particolare, il *Samyutta Nikāya*.

que, Anando, se ora un monaco desiderasse: "Che io possa dimorare nel possesso dell'interiore vacanza!", allora, Anando, dal monaco proprio l'interiore animo deve essere placato, calmato, unificato, raccolto»<sup>10</sup>. Quest'ultimo passo rivela un'ulteriore valenza del discorso buddhista sul vuoto: esso infatti non solo ribadisce il contenuto della formula «ciò non è mio, questo non sono io, questo non è me stesso»<sup>11</sup> – la quale dichiara l'impossibilità di identificarsi in qualcosa, anche se questo «qualcosa» è il vuoto –, ma dichiara che tale impossibilità è *salutare*, perché evita radicalmente ogni forma di attaccamento e, quindi, previene ogni motivo di dolore: chi è consapevole che ogni cosa o evento materiale, così come ogni contenuto o conoscenza spirituale è impermanente non ha più alcuna ragione di trattenerla come oggetto di desiderio e di attaccamento e, quindi, si rende capace di non soffrirne la perdita<sup>12</sup>. Con ciò il buddhismo mostra l'intrinseca e diretta connessione tra gnoseologia ed etica; o, meglio, in termini meno astratti: tra livelli di conoscenza e modi di porsi dell'esperienza. Il che, ancor più esplicitamente, significa: tanto più e tanto meglio si conoscono i caratteri *anattā* e *anicca* dell'esperienza, tanto meno si soffre. Questa connessione tra conoscenza e modo di vita non è di secondaria importanza, soprattutto ai fini della nostra trattazione; se, infatti, l'esperienza estetica rientra in qualche modo nell'ambito più vasto dell'esperienza conoscitiva, e se quest'ultima comporta dei mutamenti radicali e tangibili nel modo di affrontare «nascita, malattia, vecchiaia e morte»<sup>13</sup>, risulta allora evidente che anche l'esperienza estetica del vuoto incide direttamente nel plasmare i modi di affrontare il dolore in ogni suo aspetto: la sua realtà, le sue cause e le sue conseguenze<sup>14</sup>. Tuttavia considerare la connessione tra gnoseologia ed etica non è affatto per il buddhismo un'operazione esclusivamente teorica o intellettuale: il «mondo come vacuità» non è il titolo o l'insegna di

<sup>10</sup> *M.*, III, p. 187.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>12</sup> Sul fatto che, nonostante le apparenze, il buddhismo non è una dottrina del pessimismo, cfr. W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, trad. it. Roma 1984 e F.J. Hoffmann, *Rationality and Mind in Early Buddhism*, Delhi 1987, cap. 3. Sulla centralità del vuoto nel buddhismo cfr. Buddhadasa, *Il cuore dell'albero della Bodhi*, trad. it. Roma 1991, pp. 44-102. Sull'importanza del vuoto nelle diverse scuole buddhiste cfr. Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1956<sup>3</sup>, pp. 43-47, 100-107, 76-79, 132-37.

<sup>13</sup> *M.*, I, pp. 69-70.

<sup>14</sup> Com'è noto le «Quattro Nobili Verità» pronunciate dal Buddha sono centrate attorno al problema del dolore: 1) esistenza del dolore (*Dukkha*); 2) origine del dolore (*Samudaya*); 3) cessazione del dolore (*Nirodha*); 4) sentiero che porta alla cessazione del dolore (*Magga*).

una teoria o di una dottrina, e nemmeno la sigla che designa un sistema speculativo, ma è la denominazione del *risultato di una pratica*. Tale pratica è costituita dalla meditazione.

Prima di vedere da vicino in che cosa consista la pratica meditativa buddhista volta alla produzione del vuoto, sono necessarie alcune precisazioni. Innanzitutto e in generale è da ricordare che la meditazione – non solo quella buddhista – ha un significato e un valore assai diversi dalla preghiera<sup>15</sup>: in essa infatti non si supplica né si invoca alcuna divinità o potenza trascendente, e, quindi, non si ringrazia né si maledice per quello che è stato concesso o rifiutato. Ma, soprattutto, non si colloquia: né con Dio, né con altri e nemmeno con se stessi<sup>16</sup>. Nella meditazione buddhista l'uso e l'efficacia delle parole non sono eliminati, ma sospesi, in modo da diminuirne al massimo il potere condizionante: essa consiste soprattutto in un lavoro di osservazione esteriore ed interiore il più possibile neutra e «oggettiva», essa si attua come una pratica di *attenzione* concentrata su ciò che accade nella mente, nel corpo e nel mondo<sup>17</sup>.

In secondo luogo, ma non secondariamente, è da ricordare che nei testi canonici buddhisti si insiste sempre sulla differenza tra meditazione ascetica e pratiche di ascetismo esasperato. L'ascesi vera e propria – come è ben rammentato nel termine greco *áskesis* da noi impiegato in precedenza – è un esercizio, una disciplina che comporta una conoscenza di sé e del mondo volta a costruire una condizione psicofisica di equilibrio e di armonia. Pertanto ogni atto o idea che possa turbare il corpo o la mente non solo non favorisce ma addirittura impedisce la formazione di tale condizione: l'auto-flagellazione, il digiuno mortificante, la miseria ricercata e ogni altra forma di macerazione fisica e psichica rischiano sempre di diventare oggetti di attaccamento, motivi di rituali ossessivi, e quindi *ostacoli*

<sup>15</sup> Sulla meditazione buddhista cfr. i fondamentali lavori di Nyanaponika Thera, *Il cuore della meditazione buddhista*, trad. it. Roma 1978 e *La visione del Dhamma*, trad. it. Roma 1988. Cfr. inoltre E. Conze, *Meditazione buddhista*, trad. it. Roma 1977; Khantipalo, *Calma e visione profonda*, trad. it. Roma 1982; Paravahera Vajiranana Mahathera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Kuala Lumpur 1975<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Sul significato del silenzio nella meditazione cfr. L. Angel, *The Silence of the Mystics*, Toronto 1983, in più punti polemico con gli ormai classici contributi di N. Smart, *Reasons and Faith*, London 1958; *Philosophers and Religious Truth*, London 1964; *The Yogi and the Devotee*, London 1968.

<sup>17</sup> Non è insignificante ricordare che la lingua latina indica con il verbo *orare* sia il parlare che il supplicare, e che invece usa il verbo *meditare* per indicare un «esercitarsi» analogo a quello designato dal termine greco *áskesis*: «meditare», rinviando inoltre al verbo *medeor* di cui è iterativo, indica un «prendersi cura». In tal senso si può intendere il meditante come un silenzioso medico di se stesso, e non come un supplicante.

all'attenzione e all'osservazione pura, nonché impedimenti alla realizzazione dell'equilibrio. Non a caso nel *Sutta Nipāta* sono scritte parole inequivocabili a questo proposito:

Non certo mangiare carne di pesce, oppure digiunare,  
 Non la nudità, la tonsura, i capelli annodati, l'essere coperto di polvere  
 o vestire pelli non conciate,  
 E neppure il culto e la libazione al fuoco,  
 E nemmeno le molte asceti immortali nel mondo,  
 Né gli inni, le oblazioni, i sacrifici, l'osservanza dei riti stagionali  
 Purificano l'uomo che non abbia trasceso ogni dubbio<sup>18</sup>.

Ora, fatte queste due precisazioni preliminari che riducono di molto il tasso di equivocità a proposito della meditazione buddhista, è possibile indicare direttamente il contenuto di quei passi dei testi canonici che mettono in risalto il ruolo della meditazione. È innanzitutto da ricordare il senso della locuzione «sempre restando rammemorante» che connota l'invito a contemplare la realtà; esso dice che la meditazione, pur avendo tempi e luoghi di svolgimento particolari, tende ad identificarsi con la conoscenza in generale. È infatti nel *Dhammapada* è scritto: «Non esiste meditazione ove non sia conoscenza, né vi è conoscenza ove non sia meditazione»<sup>19</sup>.

Quale sia l'oggetto di tale conoscenza è indicato chiaramente nel già citato passo delle *Udāna*: «Tutte le esistenze, quali che siano e comunque siano, tutte le condizioni di esistenza sono impermanenti, dolorose e costituite da incessante mutamento». Tuttavia è subito da precisare che tale conoscenza non si limita al vedere «teorico», al puro *theorēin*, ma implica anche un'esperienza corporea dell'oggetto conosciuto, comporta cioè l'esperire, in termini fisicamente percepibili, l'impermanenza e, quindi, il vuoto di consistenza autonoma di cui sono costituite tutte le cose, siano esse oggetti materiali o mentali. L'esercizio della consapevolezza si attua infatti mediante l'attenzione alla respirazione (*ānāpāna-sati*)<sup>20</sup>. Come

<sup>18</sup> *SN*, II, p. 392. Cfr. anche *M*, I, pp. 115, 286, 359, 412; II, pp. 7, 66, 108, 371; III, pp. 109, 331. Cfr. anche *DN*, VIII, pp. 182-200 e 656-76. Sul fatto che l'asceti ha da essere gioiosa cfr. *DN*, II, X, XXX.

<sup>19</sup> *D*, XXV, p. 143.

<sup>20</sup> Il testo buddhista fondamentale a questo riguardo è il *Visuddhimagga*, per il quale cfr. Nanamoli Thera, *Visuddhimagga: the Path of Purification*, Berkeley 1976. Tuttavia si tengano presenti le giuste critiche al *Visuddhimagga* di Buddhaghosa fatte da Buddhadasa, *Io e mio*, trad. it. Roma 1991, pp. 145-50.

nel taoismo, anche nel buddhismo, la respirazione viene considerata come il più immediato dei processi fisiologici che possono rappresentare contemporaneamente il *divenire* – e, quindi, l'impermanenza della realtà –, e la funzione del vuoto, condizione necessaria del divenire stesso: «Monaci, permanete osservando l'impurità propria a questo corpo, stabilite bene "di fronte" a ciascuno di voi la concentrazione sull'inspirazione ed espirazione e permanete osservando l'impermanenza (*anicca, anitya*) di tutte le cose composte (*samskara*)»<sup>21</sup>.

Non è facile per le abitudini indotte dalla nostra tradizione filosofica occidentale – spesso artefice e vittima di diverse forme di dualismo tra corpo e anima – cogliere appieno questo punto cruciale di tutta la cultura orientale e, in particolare, di quella buddhista. Tuttavia, quando si legge nel *Canone* che il praticante «s'asside con le gambe incrociate, il corpo diritto e sollevato e s'esercita nel sapere. Cosciente egli inspira, cosciente egli espira»<sup>22</sup>, si può cominciare a comprendere come, per il buddhismo, l'«esercizio del sapere» non sia separato dalla consapevolezza di un processo fisiologico elementare (inspirazione-espirazione) prodotta dalla pratica meditativa: ciò significa in generale che non esiste per il buddhismo la possibilità di un esercizio spirituale esterno ed estraneo alla corporeità; ad un livello ancor più generale il buddhismo ritiene infatti che non vi possa essere mai coscienza *pura*, priva di contenuto, ma che vi sia sempre «coscienza-di»: «Questa sensazione, o fratello, questa percezione e questa coscienza: queste tre appaiono legate, non separate, ed è impossibile distinguerle e darne differenza. Poiché ciò che uno sente, fratello, ciò egli percepisce, e quello che percepisce, di ciò egli è conscio»<sup>23</sup>.

Riprendendo ora in considerazione il fondamentale nesso tra meditazione e respirazione è da tener presente che, se la corretta respirazione è alla base di qualsiasi *movimento*, l'attenzione alla respirazione diventa attenzione ad *ogni* movimento. In altri termini: la meditazione produce i suoi *effetti* benefici non solo nel momento e nel luogo nei quali essa viene praticata secondo le semplici regole prescritte (seduti, con la schiena dritta ecc.), ma anche nei tempi e negli spazi di *tutta* la vita quotidiana. Per questo nel *Canone* è detto che «inspirazione ed espirazione meditatamente esercitata e curata

<sup>21</sup> *M.*, III, p. 318; cfr. anche pp. 191-92.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, p. 82.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 430-31.



dà grande frutto, grande profitto»<sup>24</sup>: la meditazione che pratica l'attenzione alla respirazione permette non soltanto di ottenere un risultato efficace dal punto di vista fisiologico – come, ad esempio, il rallentamento o la regolarizzazione del ritmo respiratorio –, né soltanto di raggiungere un risultato efficace dal punto di vista psicologico – per esempio calmando o regolarizzando il flusso dei pensieri e delle emozioni –, ma consente anche di diventare sempre *presenti*, costantemente attenti a tutto ciò che ci accade e a tutto quello che si fa. La meditazione seduta diventa così il baricentro che equilibra *ogni* attività, fisica o mentale: la forza di concentrazione che essa attiva non si blocca nello spazio e nel tempo propri dell'atto meditativo, ma, tanto più essa è intensa, tanto più si fa estesa, tanto più si irradia negli spazi e nei tempi di ogni dimensione e durata che strutturano la vita quotidiana. Nei testi canonici buddhisti vi sono lunghi elenchi delle «cose» – compresi gli stati mentali – delle quali ci si rende consapevoli mediante la meditazione<sup>25</sup>; e si precisa anche come l'attenzione consapevole esercitata nella meditazione seduta si estenda ai movimenti del corpo:

E inoltre ancora, o monaci, il monaco è chiaro consciente nell'andare e nel venire; è chiaro consciente nel guardare e nel non guardare; è chiaro consciente nel piegarsi e nel distendersi; è chiaro consciente nel portare l'abito e la scodella dell'Ordine; è chiaro consciente nel mangiare, nel bere, nel masticare, nel sorbire; è chiaro consciente nel fare sterco ed urina; è chiaro consciente nel camminare, nello stare, nel sedersi, nell'addormentarsi, nel destarsi, nel parlare e nel tacere<sup>26</sup>.

Essendo la respirazione alla base di ogni funzione vitale, la meditazione sulla respirazione diventa meditazione su ogni funzione vitale, compresa la funzione del pensare. La «meditazione sul corpo» si pone allora per il buddhismo come vero e proprio esercizio di conoscenza, come *áskesis* di consapevolezza: «Da chiunque la meditazione sul corpo sia così esercitata e seguitata, da lui sono anche intuite tutte le cose salutari che portano alla conoscenza»<sup>27</sup>. Non è tuttavia mai da dimenticare che per il buddhismo è importante non soltanto rendersi conto di *qualcosa*, ma ancor più il rendersi consapevoli che questo «qualcosa» è impermanente, transitorio e, quindi,

<sup>24</sup> *Ibid.*, n, pp. 116.

<sup>25</sup> *Ibid.*, m, pp. 150-51.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 163.

in definitiva, *vuoto*. In altri termini: la meditazione sulla respirazione ci rende consapevoli non solamente della *presenza* di una «cosa», ma anche del fatto che ogni «cosa» è in realtà un processo, che ogni oggetto è un evento, che ogni «stato» è un movimento, che ogni elemento, sia fisico o mentale, è un fenomeno transitorio. Risulta allora evidente da questo nesso tra meditazione e coscienza della respirazione che la meditazione non è per il buddhismo una pratica complementare alla teoria, né una teoria «messa in pratica», ma è *pratica della teoria*, «vedere» realizzato, *theoréin* in atto: al di fuori di ciò, di questa pratica, di questa realizzazione, di questa «attualità», la teoria non esiste; la conoscenza, al di fuori o al di là di questa *esperienza* della conoscenza, non si dà. È soprattutto per questo che non si può «comprendere» il buddhismo come se si trattasse di una teoria tra le altre; e consiste forse in questo la maggiore difficoltà di approccio al buddhismo che le tradizioni di pensiero occidentali hanno avuto e continuano ad avere. La sua «comprensione» infatti non può avvenire confidando esclusivamente, o anche solo in primo luogo, sugli strumenti della ragione astratta ovvero sugli effetti diintonie sentimentali, ma passa necessariamente attraverso l'esercizio della meditazione. Su ciò non si insisterà mai abbastanza, almeno finché continueranno ad esservi tentativi di comprendere e di spiegare il buddhismo solo con strumenti filosofici, riducendolo ora ad un troppo complesso sistema gnoseologico ora ad un troppo semplice metodo etico: o, ancor peggio, solo con categorie culturali, riducendolo ad una delle tante forme di religiosità universale. È la stessa insistenza con cui tutte le scuole buddhiste, nonostante le profonde differenze che ne hanno segnato lo sviluppo, hanno sempre messo in risalto la funzione decisiva della pratica della meditazione, a conferma che tale pratica non è un espediente accessorio per integrare un sistema di idee o per perfezionare una condotta di vita, ma è l'attività che sta alla base di ogni idea e di ogni azione: la pratica del meditare non si presenta mai, in nessuna scuola e in nessun momento della storia del buddhismo, come *uno* dei mezzi per *percorrere* la strada indicata dal Buddha, ma come *il* mezzo con cui, seguendo tale indicazione, ognuno *costruisce* la propria strada verso la liberazione. È solo tenendo conto di questo ruolo centrale e fondamentale che la meditazione svolge nel buddhismo che si può tentare di penetrare i significati delle arti che esso ha ispirato. In particolare, per quanto riguarda il discorso che qui andiamo facendo, è da tener conto del principale *risultato* a cui conduce la pratica meditativa proposta dal buddhismo: l'attenzione cosciente

all'impermanenza di ogni fenomeno; ossia, nei termini del già citato passo del *Sutta Nipāta*: la contemplazione «rammemorante» del «mondo come vacuità».

## 2. IL VUOTO NELLA «PRAJÑĀPĀRAMITĀ»

Se le tracce delle riflessioni sul vuoto sono già riconoscibili lungo i testi canonici del buddhismo, esse diventano ancor più nette ed evidenti nei testi della *Prajñāpāramitā*<sup>28</sup>, dove si compongono in un tracciato compiuto, tale da poter quasi assumere il nome di «sistema e metodo del vuoto» e il significato di «teoria e pratica del vuoto». A questo riguardo risultano fondamentali il *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* del I secolo d.C., il *Sūtra del Cuore (Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra)* e il *Sūtra del Diamante (Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra)* composti entrambi nel IV secolo d.C.<sup>29</sup> Già nel prologo del *Sūtra del Cuore* si dice: «Egli scorse soltanto cinque aggregati ed egli vide che nella loro essenza erano vuoti»<sup>30</sup>. Com'è noto, per il buddhismo i «cinque aggregati» sono gli elementi composti che formano ogni essere e che nell'uomo si determinano come aggregati della materia (*Rūpaskhandha*), delle sensazioni (*Vedanāskhandha*), delle percezioni (*Saññāskhandha*), delle formazioni mentali (*Samskhārasakhandha*) e della coscienza (*Viññānaskhandha*). Non è qui il caso di procedere nell'analisi di ciascun tipo di aggregato e dei loro reciproci rapporti, ma è necessario rilevare in generale che ciascuno di essi è considerato vuoto o, più precisamente, che la loro essenza (*Svabhāva*) è ritenuta vuota (*sūnya*). Che significa questo? Nei codici linguistici e filosofici occidentali, di norma, le parole e i concetti «essenza» e «vuoto» sembrano non poter stare assieme se non come contrari: con «essenza», infatti, nelle tradizioni ontologiche occidentali, da Aristotele in poi, si è sempre inteso designare il nucleo più vero e reale di una cosa, «ciò per cui una cosa è quello che è», come nel celebre esempio aristotelico che indica in «animale ragionevole» l'essenza dell'uomo. D'altra parte «vuoto», nella tradizione metafisica occidentale ha rinvio, salvo rare eccezioni, a qualcosa di inesi-

<sup>28</sup> Sul tema del vuoto nella *Prajñāpāramitā* cfr. Hosaku Matsuo, *The Logic of Unity: The Discovery of Zero and Emptiness in Prajñāpāramitā Thought*, Tokyo 1981.

<sup>29</sup> Su questi *Sūtra*, cfr. D.T. Suzuki, *Manuale di buddhismo zen*, trad. it. Roma 1976 e l'introduzione di R. Gnoli a *Testi Buddhisti*, cit., pp. 9-42.

<sup>30</sup> *SC*, p. 69.

stente e di contraddittorio, tanto che si potrebbe dire che l'*horror vacui* ha costituito la condizione patologica non soltanto delle arti «barbariche», ma anche di molti «civilissimi» sistemi filosofici, a cominciare da quello di Cartesio. Qui, invece, nel buddhismo, dove essenza e vuoto vengono associati in modo talmente forte da giungere a identificarli, sembra di trovarci – rimanendo fedeli agli standard imposti dal Principio di Non-Contraddizione – in presenza di una palese affermazione contraddittoria. Tuttavia, ricorrendo alle indicazioni offerte da una tradizione filosofica occidentale altrettanto illustre e potente di quella che considera Aristotele come unica e massima autorità, ossia rifacendosi alla tradizione dialettica che ha avuto in Eraclito e in Platone i suoi due massimi «esponenti», si può risolvere la questione in altri termini, analoghi a quelli utilizzati a proposito del discorso taoista sul vuoto. Infatti il passo del *Sofista* di Platone che sostiene la realtà del «diverso» e la sua necessità per la costituzione dello «stesso» può mostrare, anche in termini filosofici occidentali, la possibilità e la congruità delle tesi contenute e sostenute nel *Sūtra del Cuore*, là dove si dice che ogni essere ha un'essenza vuota nel senso che ciascun aggregato (*Skhandha*) non può né porsi, né sussistere, né essere conosciuto se non in rapporto agli altri. Il che vale a dire: nessun essere può esistere o venir pensato senza riferirsi a ciò che *non* è; ovvero, in altri termini: se non si media col diverso da sé. Si potrebbe tuttavia obiettare che il testo buddhista parla di «aggregati» e non di «elementi», ma sarebbe allora da ricordare che la gnoseologia buddhista sviluppa anche per quanto riguarda gli elementi lo stesso tipo di considerazioni che riserva agli aggregati: per esempio, quando a proposito del primo aggregato (*Rūpaskhandha*), si parla dei quattro elementi della fisicità (terra, acqua, fuoco, aria) non solo si mettono in rilievo le loro relazioni<sup>31</sup>, ma si mostra anche come essi non possano sussistere indipendentemente dagli organi di senso che li percepiscono<sup>32</sup>. In generale, quindi, per il buddhismo, non solo nessun aggregato ma nemmeno nessun elemento può mai esser considerato «semplice», ossia come cosa in sé e per sé sussistente: l'identità e la consistenza di qualcosa – sia questo un oggetto, un fenomeno, un evento o un pensiero – dipende necessariamente da «altro», o, meglio, da una costellazione infinita di «altri», come è esemplificato anche dalla

<sup>31</sup> Cfr. M.A. Falà, *Rūpa e vedana*, in «Paramita», 26, 1988, pp. 1-4.

<sup>32</sup> Cfr. M.A. Falà, *Vijñana, il quinto skandha*, in «Paramita», 29, 1989, pp. 1-3.

teoria del *Paticcasamuppāda*<sup>33</sup>. Dire dunque che ogni *skhandha* ha un'essenza vuota equivale a dire che l'essenza di ciascuno *skhandha* non è esclusivamente «sua» perché essa può prodursi solo in rapporto a quella di un altro *skhandha* la quale, a sua volta, non è nulla se non in relazione differenziale con la prima e con quelle degli altri *skhandha*. In altri termini: dire «essenza vuota di ogni *skhandha*» significa che ogni *skhandha* ha un *vuoto di essenza*, possiede un'assenza di essenza, in quanto è impossibile pensarlo, percepirlo e definirlo come un sé autonomo e *absolutus*<sup>34</sup>.

Ciò che nel *Sūtra del Cuore* si afferma a proposito degli *skhandha* lo si sostiene anche a proposito dei *dharma*: «Tutti i *dharma* sono caratterizzati dalla vacuità»<sup>35</sup>. «Dharma» è un termine che rinvia a molti significati, tra i quali i principali sono: 1) insegnamento di un sapere sistematico; 2) condotta secondo giustizia; 3) condizione causale; 4) fenomeno, effetto; 5) Realtà Ultima (*Tathatā*). Ora sono qui da mettere in rilievo due fatti: innanzitutto, se si considera che il complesso dei cinque *skhandha* può esser compreso nell'insieme dei *dharma* indicati al terzo e quarto punto, risulta evidente che l'idea di *dharma* comprende quella di *skhandha*; in secondo luogo, se si ritiene la vacuità come qualità essenziale dei *dharma*, ciò significa che non solo le cose, i fenomeni e gli eventi sono vuoti – ossia privi di identità autonoma –, ma vuoti sono anche: 1) gli insegnamenti, 2) le azioni morali e, addirittura, 3) la Realtà Ultima. Com'è facile osservare, si giunge a questo punto alla massima radicalizzazione della «teoria» dell'*anattā* già presente nei testi canonici: infatti, se «vuoto» equivale ad «assenza di essenza propria» e se «assenza di essenza propria» si dice anche «assenza di sé», allora questo «sé» non è interpretabile – in senso stretto e ad un livello superficiale – soltanto come equivalente di «io», «anima», «soggettività», «personalità» ecc., ma come equivalente di ogni entità fisica, psichica, materiale, intellettuale, culturale e addirittura metafisica – com'è nel caso del *Tathatā*. Pertanto nel *Dhammapada* sta scritto: «Tutti i *dhamma* sono senza sé (*Sabbe dhamma anattā*)»<sup>36</sup>. L'assenza di sé non è pre-

<sup>33</sup> Cfr. T.R.V. Murti, *La filosofia centrale del buddhismo*, trad. it. Roma 1983, pp. 115 ss.

<sup>34</sup> Ciò è da tener presente soprattutto quando si incontrano passi nei quali sembra affermato un radicale nichilismo, come accade, per esempio nel VS: «Tutte le cose sono fondamentalmente non-esistenti: questo è il significato della vacuità» (p. 37). Sul relazionismo buddhista cfr. B. Kumar, *Theory of Relations in Buddhist Philosophy*, Delhi 1988.

<sup>35</sup> SC, p. 76. Cfr. anche SD, pp. 28-29; D, xx e TB, p. 96.

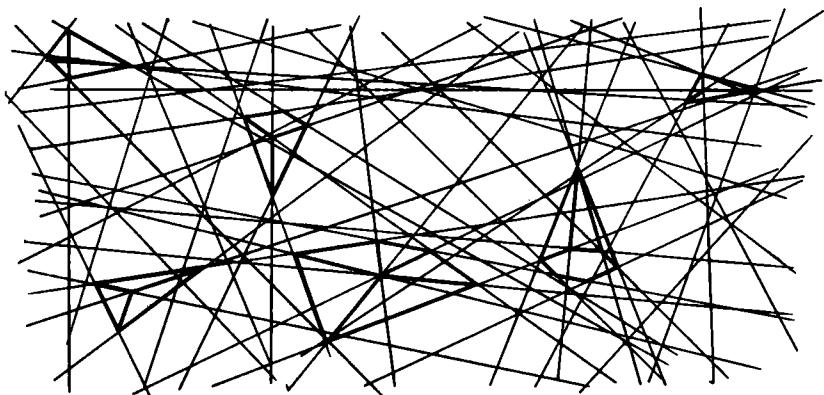
<sup>36</sup> D, xx, p. 279.

rogativa della coscienza individuale, ma di ogni cosa, fenomeno o evento che si produca in realtà o in immaginazione. L'insistenza con la quale nei testi canonici della *Prajñāpāramitā*<sup>37</sup> si ribadisce il «vuoto di sé» riferito alla coscienza individuale, trova una giustificazione «culturale» e storica nel fatto che, sia nella tradizione brahmanica che nel senso comune, la fede nell'essenzialità dell'io, nella pienezza di sé della coscienza individuale, è la più radicata e diffusa e, quindi, la più difficile da estirpare. Tuttavia essa ha anche una giustificazione più profonda, in quanto l'attaccamento all'io è alla base di ogni altro tipo di attaccamento: il soggetto che si pensa autonomo, autofondante e autosufficiente, proietta infatti questa pretesa autonomia sulla realtà che ritiene «esterna» a sé, e ne fa così un mondo separato, un oggetto dotato anch'esso di un sé autonomo. L'io attaccato all'idea del sé vede inoltre ogni aspetto della realtà «esterna» dotato di un proprio «sé» e, quindi, riproduce all'infinito, frammentata, la grande separazione originaria tra *Io* come «sé» e *Mondo* come «sé». Non solo: l'io attaccato all'idea del «sé» opera nel medesimo modo nei confronti della propria *interiorità*, che vede come una serie di «cose» una separata dall'altra, ognuna dotata di un proprio «sé». Quindi, in definitiva, demolire le ragioni che alimentano il «sé» della coscienza individuale significa per il buddhismo minare la base di tutte le costruzioni mentali che derivano dalla presunzione di questo «sé» soggettivo, ed evitare in tal modo i disastri psichici ma anche fisici che quelle costruzioni generano ed ospitano: cogliere e praticare il vuoto del «sé» soggettivo significa svuotare di consistenza ogni opposizione ritenuta insormontabile, ogni conflitto pensato irrimediabile, ogni dualismo presunto assoluto. In positivo, ciò significa trasformare corpo e mente in costellazioni di elementi interagenti, in strutture di parti interdipendenti, in reti di nodi interconnessi, dove l'interazione, l'interdipendenza e l'interconnessione sono garantite proprio dall'assenza di molteplici «sé», dall'eclisse di identità assolute e da identificazioni fisse. Probabilmente il buddhismo, per illustrare questo «modello» di realtà trasformata dall'idea e dalla pratica del vuoto, non ha prodotto niente di meglio del *Sūtra di Hwa Yen* o *Sūtra della Ghirlanda* (*Avatamsaka Sūtra*), composto in Cina tra il VII e l'VIII secolo d.C.<sup>38</sup>. Al centro di questo *sūtra* può essere rintracciata una

<sup>37</sup> SD, p. 47; SC, pp. 15-16, 73; VS, pp. 28, 39, 89.

<sup>38</sup> Cfr. Garma C.C. Chang, *La dottrina buddhista della totalità*, trad. it. Roma 1974.

formula fondamentale con cui viene designata la realtà trasformata dal vuoto: «autoconsistenza senza ostacoli (cinese: *shi shi wu ai*; giapponese: *ji ji mu ge*)<sup>39</sup>. Graficamente tale formula potrebbe venir trascritta nel seguente modo:



dove è possibile notare innanzitutto che ciascuna figura geometrica (evidenziata dai tratti più grossi) ha una propria autoconsistenza, un proprio «sé», solo in base e in virtù delle linee rette che compongono le altre figure; in secondo luogo, che ciascuna figura è, contemporaneamente, parte *interna* di una serie infinita di figure maggiori, e parte *esterna* di una serie infinita di figure minori. Ora, per il buddhismo della Scuola Hwa Yen, è possibile concepire e sperimentare l'universo fisico e psichico secondo il tipo di configurazione qui proposto solo grazie all'idea e alla pratica della «non-ostruzione», ossia del vuoto, come se ciascuna figura rappresentasse un pezzo di cristallo la cui luminosità dipende dalla rifrazione della luminosità di tutti gli altri cristalli; l'interconnessione tra gli elementi è in altri termini concepibile solo se i singoli elementi non sono *dati* definiti di per sé, ma sono *risultati* della interconnessione stessa,

<sup>39</sup>

## 自 侍 無 碍

Cinese:	shi	shi	wu	ai	= SHI SHI WU AI
Giapponese:	ji	ji	mu	ge	= JJIMUGE
	se stesso	consistenza	non	ostacolo	= AUTOCONSENSENZA
		fiducia	senza	ostruzione	SENZA OSTRUZIONI

ossia solo se ciascun elemento *non* possiede un'autonoma autoconsistenza, ma l'acquista (o la perde) a seconda di come si dispongono le rette che indicano le direzioni dell'interconnessione. In breve: ogni connessione è possibile se – e solo se – gli elementi che essa coinvolge sono «*non-ostruiti*», privi di «*sé*», ossia *vuoti*.

Da notare è un secondo aspetto messo in rilievo dalla raffigurazione, quello per il quale ogni figura *include* figure *minori* e, nel contempo, è *incluso* in figure *maggiori*: ciò richiama l'attenzione sul fatto che per il buddhismo, come per il taoismo, ogni grandezza, in un universo infinito, è relativa:

Ci vorrebbe l'infinito per contare  
tutti gli universi di Buddha.  
In ogni granello di polvere di questi mondi  
Sono innumerevoli mondi e Buddha...<sup>40</sup>

Questa idea della relatività universale è da tener particolarmente presente perché di fondamentale importanza per poter cogliere non solo gli aspetti «*spirituali*», ma anche i peculiari aspetti tecnici delle arti ispirate al taoismo e al buddhismo zen, specialmente per quanto attiene alla pittura di paesaggio dove ogni elemento viene rappresentato in modo che le sue dimensioni vengano relativizzate dallo spazio vuoto che allude all'infinito.

A questo punto, dopo aver accennato al vuoto degli *skhandha* e a quello dei *dharmas* e dopo aver cercato di chiarire che «*vuoto di sé*» va riferito ad *ogni* aspetto della realtà e che tale vuoto permette l'interrelazione universale, è necessario prendere in considerazione un altro passo del *Sūtra del Cuore*, dove si specifica il rapporto tra forma e vuoto:

Qui, o Sāriputra, la forma è vacuità e proprio la vacuità è forma (*Iha Sāriputra rūpam śūnyatā śūnyataiva rūpam*)<sup>41</sup>.

È subito da dire che «*forma*» (*rūpa*) sta per quella che la filosofia occidentale potrebbe indicare come «*forma materiale*»: nel buddhi-

<sup>40</sup> Garma C.C. Chang, *La dottrina buddhista*, cit., p. 32. Cfr. VS, p. 65. Sull'universo contenuto «in un granello di senape» cfr. R. Stein, *Notes sur l'esthétique d'un lettré chinois pauvre du XVII siècle*, in «Revue d'Esthétique», v, 13, 1983, p. 43. Sul relativismo cosmologico buddhista cfr., in generale, R. Koetzi, *Buddhist Cosmology*, Delhi 1983, il quale cerca di trovare corrispondenze tra la cosmologia buddhista e quella greca.

<sup>41</sup> JC, p. 73.



simo essa infatti designa una categoria che comprende i quattro elementi materiali, i cinque organi di senso e gli oggetti a questi corrispondenti. Questa precisazione preliminare rende in un certo modo superfluo un approfondimento dell'affermazione «la forma è vacuità», dal momento che si è già visto come e perché il vuoto connoti elementi e fattori compresi nell'aggregato delle forme materiali (*Rūpaskandha*). Resta però da chiarire cosa può significare l'affermazione «e proprio la vacuità è forma». In generale ciò vuol dire che il vuoto non è affatto assimilabile al nulla: ha una sua realtà o, come avrebbero detto i taoisti, una sua *tê*, una propria *efficacia*. Il vuoto di ciascuna forma materiale, infatti, che cos'è? È ciò che fa sì che ciascuna forma materiale sia quella che è *in rapporto* ad altre forme materiali: questo non nel senso che ciascuna forma materiale sussiste in sé e il vuoto garantisce che essa si rapporti con un'altra forma materiale in sé sussistente; ma nel senso che il vuoto *agisce* già all'interno di ciascuna forma materiale distruggendo le sue pretese di avere e di far valere un «sé» autonomo: così agendo, il vuoto produce contemporaneamente le condizioni per le quali ciascuna forma materiale esiste ed è conoscibile solo in rapporto alle altre forme materiali. Il vuoto si pone quindi come un «campo» fisico in cui interagiscono delle forze che, senza di esso, non esisterebbero e non sarebbero nemmeno percepibili: ovvero, il vuoto può essere inteso come equivalente di uno sfondo a figure che manifestano i loro propri contorni solo grazie all'interazione reciproca tra di esse, interazione garantita e resa possibile dallo sfondo stesso. «La vacuità è forma» significa allora che il vuoto è la *condizione di possibilità di ogni forma materiale*, ma anche che ha la *medesima caratteristica di ogni altra forma materiale*: anch'esso infatti non può vantare alcuno statuto di realtà autonoma, di autoconsistenza. Infatti, come nessun campo fisico esiste prima o indipendentemente dalle forze che vi agiscono, e come nessuno sfondo sussiste separato dalle figure che vi si dispongono, così il vuoto non può avere realtà separata rispetto alle forme materiali che esso rende possibili. Si comprende allora perché anche nella *Prajñāpāramitā*, come nel *Canone*, si parli di «vacuità della vacuità»<sup>42</sup>: il vuoto non può esser compreso come un «qualcosa», come una forma materiale autoconsistente.

Tuttavia, a questo punto è necessario fare attenzione a non trarre conclusioni affrettate che vogliano identificare il vuoto con il Nulla

<sup>42</sup> Cfr. Garma C.C. Chang, *La dottrina budhista*, cit., p. 113, n. 18.

o, all'opposto, con l'Essere Originario. Se fosse identificabile con il Nulla, esso non potrebbe essere condizione di possibilità di ogni forma materiale. A tale proposito Nagarjuna, il più acuto pensatore del buddhismo mahayana, ha osservato: «È a causa della Vacuità che tutte le cose e gli eventi si possono verificare; senza la vacuità nulla si può verificare»<sup>43</sup>. D'altra parte il vuoto non può equivalere nemmeno all'Essere. La confutazione sia delle tesi a favore dell'identificazione del Vuoto con il Nulla, sia di quelle a favore della sua identificazione con l'Essere, è condensata in modo efficace nel *Prasannapadā* («Parole Chiare»), un commento del VII secolo d.C., fatto da Chandrakirti alle *Mādhyamika-kārikā* (*Stanze del Cammino di Mezzo*) di Nagarjuna:

La vacuità, insomma, manda in rovina colui che l'afferra come non essere. Chi d'altro lato, immagina la vacuità come un essere ed attribuisce esistenza ai coefficienti, il fondamento, secondo lui, di essa vacuità, – anche per costui, che non ha compreso qual è il cammino che porta al *nirvana*, l'insegnamento della vacuità è fonte unicamente di confusione. In tal modo la vacuità manda in rovina anche colui che l'afferra come un essere<sup>44</sup>.

Qui Chandrakirti confuta le due tesi opposte non per via logica, ma per via «pratica», indicando le conseguenze negative che deriverebbero nella vita della coscienza e dell'esistenza: chi trasforma il vuoto nel Nulla o nell'Essere lo rende un *oggetto*, anche se nelle dimensioni e nella qualità di Oggetto Assoluto; così facendo lo dispone ad essere fonte di attaccamento e, quindi, di dolore.

Chandrakirti tuttavia chiarisce anche in positivo il senso in cui si deve intendere la vacuità: «Quale coproduzione condizionata, tale, per noi, la vacuità. [...] Ciò che dipende da condizioni è chiamato vuoto»<sup>45</sup>. Tale spiegazione risulta del tutto coerente con quanto si è già visto. Infatti: se si può dire che si ha coproduzione condizionata solo tra cose prive di natura propria, e se è vero che «cose prive di

<sup>43</sup> TB (*Mādhyamika-kārikā*), pp. 24, 14. Su Nāgārjuna cfr. K. Vekanta Raman, *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi 1978 e V. Fatone, *The Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi 1981. Sul tema del vuoto in Nāgārjuna – visto però attraverso l'interpretazione della scuola tibetana Gelug-pa – cfr. D. Ross Comito, *Nāgārjuna's «Seventy Stanzas»: A Buddhist Psychology of Emptiness*, New York 1987. Per la «lettura» tibetana del tema del vuoto è fondamentale Khempo Tsultrin Gyamtso, *Meditazione sulla vacuità*, trad. it. Pinerolo, s.d., e J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, London 1983.

<sup>44</sup> TB, p. 398. Cfr. VS, p. 30. Su Chandrakirti cfr. C. Rizzi, *Chandrakirti*, Delhi 1987.

<sup>45</sup> TB, p. 394.

natura propria» equivale a «cose vuote», allora è possibile concludere che «coproduzione condizionata» equivale a «vuoto»; anche se sarebbe più corretto e preciso dire che il vuoto è *condizione necessaria* della coproduzione condizionata che genera le forme materiali ed ogni altro tipo di forma.

Finora si è dunque visto: 1) che la vacuità, come «assenza di sé» è una qualità che interessa sia gli *skhandha* che i *dharma*; 2) che coinvolge però anche se stessa, nel senso che il vuoto non possiede un «sé»: né il sé particolare di una cosa, né il sé universale del Nulla o dell'Essere; 3) che la vacuità è forma nel senso che: a) è condizione di possibilità di ogni forma materiale; b) ha la stessa qualità delle altre forme materiali, e cioè la vacuità; questa «vacuità della vacuità» assume un rilievo particolare dal punto di vista pratico perché impedisce che il vuoto venga reso oggetto di attaccamento. Resta tuttavia da chiarire un altro aspetto presente nelle riflessioni buddhiste sul vuoto. Quando nel *Sūtra del Cuore* troviamo scritto che tutti gli aggregati sono vuoti, che «tutti i *dharma* sono caratterizzati dalla vacuità» e che «la forma è vacuità, e proprio la vacuità è forma», dobbiamo intendere che gli *skhandha*, i *kharma* e la vacuità stessa sono vuoti nel senso che sono *impermanenti*: l'*anicca*, che per il buddhismo è una delle tre qualità – assieme a *dukkha* e *anattā* – di tutta la realtà e di tutta l'esistenza, si presenta come equivalente di *vuoto temporale*. L'impermanenza, infatti, non è che l'assenza di un «sé» duraturo nel tempo. Richiamandoci alla raffigurazione proposta come esemplificazione grafica del «modello» elaborato dalla Scuola Hwa Yen, si dovrebbe dire che essa rappresenta soltanto lo *stato* della realtà caratterizzata dal vuoto, ma nulla dice né può dire – per la sua natura grafica e, quindi, spaziale – sulla *dinamica* di tale realtà. In effetti, invece, ciascuna figura è «vuota» non solo perché la sua struttura dipende dalle rette che compongono anche le altre figure, ma anche perché la sua struttura è in perenne trasformazione; è impermanente. In altri termini per il buddhismo, come già per il taoismo, «vuoto» significa assenza di sé non solo dal punto di vista spaziale, ma anche dal punto di vista temporale: ciò comporta che ogni elemento e fenomeno della realtà interna o esterna non solo è interconnesso con gli altri, ma è anche provvisorio ed interconnesso con la provvisorietà degli altri elementi e fenomeni. In breve: ritenere che tutta la realtà sia «vuota» significa ritenere che essa abbia una struttura che è *relativa*, relazionale, e, nel contempo, *transitoria*, impermanente.

O virtuosi, il corpo umano è impermanente [...] come il banano, il cui centro è vuoto. [...] È privo di un io perché è simile al fuoco che uccide se stesso. È transitorio come il vento. Non è umano perché è simile all'acqua. È irreal e la sua esistenza dipende da quattro elementi. È vuoto, non essendovi né l'io né il suo oggetto<sup>46</sup>.

Quanto afferma qui il *Vimalakīrti Sūtra* a proposito del corpo umano vale in realtà per tutti gli elementi e i fenomeni. Nello stesso *Sūtra* si trova anche una breve ma incisiva riflessione sull'impermanenza delle stesse categorie temporali:

Come il passato, prima che i quattro elementi fossero nati, e il futuro in cui sono dispersi, sono entrambi vuoti, anche il presente in cui compaiono è vuoto<sup>47</sup>.

In altri termini, usando concetti ormai noti: le parti in cui il tempo viene suddiviso – e, quindi, spazializzato – non hanno consistenza autonoma, sono prive di «sé», risultano «vuote» proprio come ogni altro elemento e fenomeno della realtà interna o esterna. Ciò significa che si potrebbe parlare di coproduzione condizionata anche per quanto riguarda il *tempo*: gli eventi che si danno nel passato, nel presente e nel futuro non risultano in realtà confinati dentro alcuna di queste tre partizioni, perché nessuna di esse può vantare una «natura propria», un «sé» autonomo. Dalle riflessioni buddhiste sul vuoto del tempo scaturisce una visione e un tipo di esperienza secondo le quali anche ogni evento temporale può essere inteso come *nodo* temporale intessuto da eventi precedenti e seguenti: ogni evento *presente* risulta innervato dalle necessità di eventi passati e dalle possibilità di eventi futuri; così come ogni evento *passato* è nel contempo conseguenza di una serie di eventi antecedenti e causa di una serie di eventi successivi che giungono a condizionare sia il presente che il futuro; così come ogni evento *futuro* è necessariamente condizionato da una serie di eventi passati e da una serie di eventi presenti. In altri termini: se i momenti del tempo mostrano di non avere un proprio «sé», la formula «coproduzione condizionata» può venire applicata anche ad essi oltre che agli elementi dello spazio; allora la raffigurazione dell'«autoconsistenza senza ostruzio-

<sup>46</sup> VS, p. 27.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 90.

ni» può essere proposta come fotografia «istantanea» di un processo temporale infinito, in cui ciascuna figura si mostra come *configurazione provvisoria* che descrive la «condizionatezza» e, quindi, l'impermanenza di ogni evento. La tesi buddhista dell'impermanenza non sta quindi a significare semplicemente che «tutto passa»: una volta che si intenda l'impermanenza alla luce dell'idea di vuoto, si è in grado di cogliere a fondo le ragioni dell'*interconnessione delle partizioni temporali*, nonché degli eventi che esse distinguono e classificano. In tal modo nessuna partizione temporale rimane staccata dalle altre, né i vari eventi rimangono prigionieri della partizione temporale assegnata: si potrebbe allora arrivare a dire che per il buddhismo ogni evento presente è eterno, non nel senso che dura in eterno, ma nel senso che è costituito dai fili di una rete infinita di cause ed effetti che lo legano agli eventi passati e a quelli futuri.

A questo punto potrebbe sembrare che la letteratura buddhista della *Prajñāpāramitā* proponga nient'altro che una sofisticata teoria del relativismo spaziale e temporale. In realtà, come si è già visto a proposito del taoismo classico e dei testi buddhisti canonici, anche lungo i testi della *Prajñāpāramitā* è esplicitamente dichiarato che tale teoria non è il risultato di speculazioni astratte o di giochi concettuali, ma è il prodotto dell'attenzione e della concentrazione che si sviluppano nella pratica della meditazione: così, quando all'inizio del *Vimalakīrti Sūtra* si tesse l'elogio dei Bodhisattva, si ricorda che uno dei loro numerosi meriti è di aver raggiunto «la retta concentrazione e la stabilità mentale»<sup>48</sup>; e quando, all'inizio del *Sūtra del Diamante*, sono descritte le scene in cui viene pronunciato il sermone e la postura in cui il Buddha si presenta, si richiamano all'attenzione l'atteggiamento e l'attitudine del meditante: «Sedette sul seggio per lui approntato, a gambe incrociate, con il corpo eretto, e concentrando con pienezza di mente la sua attenzione davanti a lui»<sup>49</sup>; e quando in apertura del *Sūtra della concentrazione della marcia eroica*, sempre presentando le qualità dei Bodhisattva, si ricorda che «erano ben stabiliti nelle concentrazioni, dalle quali mai si discostavano»; e, ancora, quando il *Riassunto della perfezione della Gnosi* ribadisce che uno dei principali temi di tutta la *Prajñāpāramitā* è la «meditazione indirizzata al fine di sopraffare le dieci

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 15. Sul problema del tempo nel buddhismo cfr. *Essays on Time in Buddhism*, a cura di H.S. Prasad, Delhi 1991.

<sup>49</sup> *SD*, p. 17.

rappresentazioni che distraggono la mente dalla verità»<sup>50</sup>. Infine, nell'*Introduzione alla pratica del Risveglio* si dedica addirittura un intero capitolo alla «custodia della consapevolezza»<sup>51</sup>. Non appare pertanto superfluo<sup>52</sup> il fatto che nell'opera della Scuola Hwa Yen intitolata *Sulla meditazione del Dharmadhatu* di Tu Shun si premetta, ad ogni discorso, la formula «la meditazione osserva». Tali parole indicano ben più di una formula rituale dal significato incerto o perduto: esse segnalano che il contenuto di ciò che le segue esiste e ha senso solo se si produce e si chiarisce nella pratica della meditazione.

L'importanza della pratica meditativa come condizione necessaria al conseguimento del Risveglio, già notevole nel buddhismo delle origini e in quello della *Prajñāpāramitā*, diventa decisiva nel buddhismo zen.

### 3. IL VUOTO NELLO ZEN

Per ricordare l'importanza della pratica di meditazione nel buddhismo zen basta far presente che lo stesso termine «zen» è l'equivalente, in lingua giapponese, del termine cinese «chan», il quale a sua volta equivale al termine sanscrito «dhyana» e al corrispondente pali «jhana» i quali stanno per «meditazione». Ovviamente il buddhismo zen che influì in modo intenso ed esteso sulle arti ma anche sulla vita quotidiana del Giappone<sup>53</sup>, non si riduce per questo a sostenere che la pura e semplice pratica meditativa sia sufficiente a far capire e a risolvere ogni problema, ma certamente fa di essa la base e il cardine per produrre l'equilibrio psicofisico necessario alla comprensione e alla soluzione dei problemi. A differenza del buddhismo delle origini e anche di quello proposto nella letteratura *Prajñāpāramitā*, il buddhismo zen insiste molto di più sul fatto che lo spazio della discussione speculativa va ridotto a favore di quello fornito dall'esperienza immediata, incentrato e concentrato nella pratica della meditazione. Sulla scia della tradizione prodotta dalle osservazioni buddhiste sul vuoto e sulla vacuità, anche il buddhismo

<sup>50</sup> TB, p. 417.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 451-63.

<sup>52</sup> Come invece ritiene Garma C.C. Chang, *La dottrina buddhista*, cit., p. 240, n. 13.

<sup>53</sup> Cfr. in generale i lavori di Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, cit.; *Japanese Spirituality*, cit.; *Zen and Japanese Culture*, cit.

zen propone un radicale «fare il vuoto» che tolga sostanzialità e permanenza agli oggetti, all'io, ai pensieri e perfino al pensiero del vuoto; tuttavia quelle del buddhismo zen, più che «osservazioni» e «riflessioni» sul vuoto, appaiono come *testimonianze di esperienze del vuoto*. Ciò che è stato notato a proposito dei *Sūtra* da D.T. Suzuki – il più celebre tra i maggiori studiosi contemporanei di buddhismo zen – vale a maggior ragione per i discorsi dei maestri zen: «Quando i *Sūtra* affermano che tutte le cose sono vuote, non-nate e al di là della causalità, l'affermazione non è il risultato di un ragionamento metafisico; è un'esperienza buddhista estremamente penetrante»<sup>34</sup>. Ciò non significa tuttavia che il buddhismo zen sia talmente ingenuo e «primitivo» da ignorare i livelli della discussione teorica e i modi dei ragionamenti dialettici; anzi, i testi che ci sono rimasti di questa grande scuola del buddhismo mahayana dimostrano casomai una conoscenza talmente profonda di questi livelli e di questi modi da poterne proporre il *superamento*, mostrando i limiti di un approccio esclusivamente teorico ai problemi. La consapevolezza di tali limiti appare concentrata in questo famoso passo di Hui Hai, grande maestro *chan* dell'VIII secolo d.C.:

*Su che cosa deve stabilirsi e dimorare la mente?*

Deve stabilirsi sul non-dimorare e là dimorare.

*Cos'è questo non-dimorare?*

Significa non lasciare che la mente dimori su nessuna cosa di nessun genere.

*E cosa significa questo?*

Dimorare su nulla significa che la mente non si fissa sul bene o sul male, sull'essere o sul non-essere, sul dentro o sul fuori o da qualche parte tra i due, sul vuoto o sul non-vuoto, sulla concentrazione o sulla distrazione. Questo dimorare su nulla è lo stato in cui essa deve dimorare; di coloro che lo raggiungono si dice che hanno la mente che non dimora; in altre parole, hanno la mente di Buddha<sup>35</sup>.

In questo passo risuona evidente l'eco della maestria logica di Nagarjuna che potrebbe essere definita ad un tempo «dialettica» e «scettica». Tuttavia questo passo è inserito in un testo ed immesso

<sup>34</sup> Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, cit., vol. III, p. 17. Cfr. anche A. Watts, *La via dello zen*, trad. it. Milano 1980<sup>4</sup>, p. 101.

<sup>35</sup> Cfr. J. Blofeld, *L'insegnamento di Hui Hai sull'illuminazione improvvisa*, trad. it. Roma 1977, pp. 35-36. Cfr. anche R. Masunaga, *Breviario di Sōto Zen*, trad. it. Roma 1971, par. 23, p. 101.

in un contesto che presentano qualcosa di più che un esercizio di logica dialettica. Infatti la serie di domande e risposte che precedono quelle del passo citato si concludono con l'indicare la meditazione come fulcro che consente di cogliere la radice dei problemi:

*Quale metodo dobbiamo praticare per ottenere la liberazione?*

Può essere ottenuta solo attraverso un'Illuminazione improvvisa.

*Cos'è l'Illuminazione improvvisa?*

Improvvisa significa sbarazzarvi istantaneamente dei pensieri illusi – pensieri che comportano dualismo. Illuminazione significa che l'illuminazione non è qualcosa da raggiungere.

*Da dove iniziamo questa pratica?*

Dovete iniziare dalla radice stessa.

*Qual è?*

La mente è la radice.

*Con quali mezzi si compie la pratica radice?*

Solo sedendo in meditazione<sup>56</sup>.

Ora, ribadita la funzione centrale e decisiva che il buddhismo zen assegna alla meditazione, resta da chiarire quali siano le caratteristiche tipiche delle forme di meditazione che tale buddhismo propone. È da ricordare innanzitutto che la meditazione zen si pone come «ritorno alle origini della meditazione buddhista»<sup>57</sup> nel senso che intende essere un mezzo per conoscere la realtà al di là di ogni preconconcetto e di ogni pregiudizio, come pure al di là di ogni indagine storica e di ogni discussione filosofica: in questo senso di radicale *epoché*, la meditazione del buddhismo zen appare come una ripresa di quella «visione intuitiva» (*vipassanā*) che caratterizzò il buddhismo delle origini e alla quale abbiamo già accennato all'inizio del presente capitolo.

Tecnicamente, la meditazione del buddhismo zen risulta essere la forma più semplificata di meditazione: non vengono richieste visualizzazioni particolari, né vengono consigliati particolari tipi di oggetti su cui esercitare la concentrazione; la concentrazione va rivolta solo al respiro: e non a qualche punto particolare in cui il respiro passa o si trattiene, ma all'andare e al venire del respiro, ossia al *movimento della respirazione*, quasi ad evidenziare – come nella meditazione taoista – la dinamica fisiologica di inspirazione/

<sup>56</sup> Cfr. Blofeld, *L'insegnamento di Hui Hai*, cit., pp. 33-35.

<sup>57</sup> Cfr. Lamparelli, *Tecniche della meditazione*, cit., p. 170.



espirazione nella quale si manifesta concretamente la presenza e l'efficacia del vuoto. La funzione del vuoto sembra poi venir evocata fisicamente anche nella posizione delle mani: il dorso della sinistra appoggiato sul palmo della destra forma una specie di cavità, e i due pollici, con le punte che si toccano, formano un ovale vuoto il quale appare come la trasposizione, in scala ridotta, del grande ovale vuoto formato dalle braccia e dalla linea delle spalle.

Concentrarsi sulla respirazione non significa dunque concentrarsi su un oggetto, ma su un *processo*. Si potrebbe tuttavia obiettare che la concentrazione sulla respirazione «occupa» pur sempre la mente invece di liberarla, di farla vuota. All'obiezione si potrebbe rispondere osservando innanzitutto che l'occupazione della mente da parte della concentrazione sulla respirazione è solo relativa e strumentale, nel senso che essa riesce a porre la mente nelle condizioni di abbandonare ogni interferenza prodotta da contenuti empirici, intellettuali o culturali, in modo che, in seguito a tale «purificazione», sensazioni, idee e pensieri possano dispiegarsi pienamente, senza gli ostacoli eretti da pregiudizi e presupposti; in breve: la concentrazione sulla respirazione è un *mezzo* per fare il vuoto, non si identifica con la *condizione* di vuoto. In secondo luogo, concentrarsi sulla respirazione non vuol dire *sforzarsi* di concentrarsi, perché ciò significherebbe che la mente è occupata dall'*idea* della respirazione e dall'*idea* di *conseguire* qualcosa grazie alla respirazione. In realtà essere concentrati sulla respirazione non significa altro che *esser consapevoli* della respirazione, pur *non* essendo consapevoli che vi è, da una parte, un corpo che respira e, dall'altra, una mente consapevole del corpo che respira:

Dovete essere concentrati sul nulla. Noi diciamo che nella pratica dello *zazen* bisogna tenere la mente concentrata sul proprio respiro, ma il sistema per tenere la mente ferma sul respiro è quello di dimenticare tutto di sé: sedere in meditazione, sentire il proprio respiro e basta. Se siete concentrati sul respiro dimenticherete voi stessi, e se dimenticate voi stessi sarete concentrati sul respiro<sup>58</sup>.

Lo stato mentale prodotto dalla pratica meditativa – che potrebbe far ricordare quello connesso con l'*ataraxia* epicurea o far pensare alla condizione della coscienza risultante da una «riduzione fe-

<sup>58</sup> S. Suzuki, *Mente zen, mente di principiante*, trad. it. Roma 1976, pp. 92-93. Cfr. anche Watts, *La via dello zen*, cit., p. 168.

nomenologica» – viene denominato, dal buddhismo *chan*, *wu shin* e, dallo zen, *mushin*, che letteralmente significa «non-mente», e che talvolta è stato reso anche con il termine «inconscio»<sup>59</sup>. In realtà non si tratta né di «vuoto mentale», né di «stato di incoscienza», ma di quella condizione in cui vengono sospese tutte le discriminazioni (*Fen pie*) e le tensioni da esse prodotte:

Cos'è l'Inconscio? È non pensare all'essere e al non-essere; è non pensare al bene e al male; è non pensare di avere limiti o di non avere limiti; è non pensare alle misure e alle non misure; è non pensare all'illuminazione, né pensare di essere illuminati; è non pensare di raggiungere il Nirvana: questo è l'Inconscio<sup>60</sup>.

Allora ciò che risulta dalla pratica meditativa non è, come spesso si è portati a credere, un *azzeramento* della coscienza, ma una *purificazione* della coscienza stessa. Paragonando la coscienza o la mente ad uno specchio si potrebbe dire che il vuoto della mente (*wu shin*) non corrisponde ad uno specchio rotto o inesistente, ma equivale ad uno specchio perfettamente pulito, senza segni o polveri che intralcino il rispecchiamento delle immagini. Tuttavia l'idea stessa di purificazione non può, per il buddhismo zen, costituire il contenuto della mente, né nella forma di oggetto di desiderio, né nella forma di dovere da compiere: è necessario infatti «fare il vuoto anche del vuoto», ossia purificarsi anche dell'idea di purificazione. Contrariamente a quanto si potrebbe presumere, questo «culmine» della pratica meditativa, se vuol esser raggiunto, non implica alcuno sforzo, né comporta l'*assenza forzata* di uno sforzo, perché in realtà non è un «culmine», ma una *base*, ossia la condizione in cui – anche se non ne siamo sempre pienamente consapevoli – siamo sempre e da sempre, al di qua e al di là di ogni discriminazione. In altri termini: non c'è nulla da raggiungere perché il vuoto della mente è sempre presente ed attivo come condizione necessaria di ogni contenuto e di ogni attività mentale, ossia di ogni «pieno» della mente. Chi ancora pensa che il vuoto possa essere raggiunto come una «cosa» dovrebbe ricordare che ciò è impossibile al pari di voler ottenere uno sfondo di figure senza le figure, o il silenzio di suoni senza i suoni: vuoto, sfondo e silenzio non possono mai essere condizioni

<sup>59</sup> Cfr. D.T. Suzuki, *La dottrina zen del vuoto mentale*, trad. it. Roma 1968, pp. 50 ss.; Id., *Manuale di buddhismo zen*, cit., p. 85, n. 33; T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo zen*, trad. it. Roma 1984, pp. 23-25 e il cap. 2.

<sup>60</sup> Suzuki, *La dottrina zen*, cit., p. 52.

*assolute*; ma non per questo vuol dire che non esistano assolutamente. Anzi, proprio in quanto non sono assoluti sono *efficaci*, e, in quanto efficaci sono reali.

A questo punto appaiono evidenti le ragioni per le quali il buddhismo zen, pur utilizzando parole e concetti per esprimersi, preferisce ricorrere a casi pratici in cui l'esistenza e l'efficacia del vuoto vengano *mostrate*, più che dimostrate:

La prima e ultima meta del buddhismo zen è realizzare che tutto è *mu*. Ma questa realizzazione deve essere empirica, non semplicemente intellettuale. Non è sufficiente affermare che tutto è vuoto; si deve percepire la realtà della vacuità in tutte le proprie attività quotidiane<sup>61</sup>.

Queste indicazioni possono aiutare a spiegare perché il buddhismo zen sia particolarmente attento agli aspetti, alle attività e ai gesti più semplici della vita quotidiana: non si tratta di una vocazione «minimalista», né di un'acquiescenza ai rituali imposti dalle piccole necessità contingenti, ma si tratta di un esercizio di attenzione che favorisce l'eliminazione di tensioni e di pensieri estranei a quanto si sta facendo. In questo senso vanno colti, per esempio, i gesti lenti durante la cerimonia del tè o durante una rappresentazione *nō* – per i quali si può parlare di «ritualismo» solo se con ciò si vuole intendere «attenzione concentrata a ciò che si sta facendo o eseguendo». L'attenzione alle cose più semplici e ai gesti più elementari che ci accompagnano durante la giornata è l'equivalente della concentrazione sulla respirazione che si attua durante la meditazione: entrambe, bloccando ogni fattore di disturbo e di distrazione, rendono la mente vuota in modo che possa in seguito accogliere ogni nuova sensazione e produrre ogni nuovo pensiero in un «ambiente» perfettamente pulito. L'attenzione attiva nella meditazione, nella vita quotidiana o nelle occasioni della cerimonia del tè e del *nō* è sempre la stessa, anche se i suoi «oggetti» cambiano: la sua funzione è sempre quella catartica, di fare il vuoto.

Il buddhismo zen porta agli estremi limiti il tradizionale invito del buddhismo originario di abbandonare ogni parola o idea che distraiga dall'esperienza presente: soprattutto se tali parole o idee si riferiscono ai massimi problemi della vita e del cosmo, o riguardano il significato di qualche aspetto cruciale del buddhismo.

<sup>61</sup> Thic Thien An, *Teoria e pratica dello zen*, trad. it. Roma 1984, p. 67.

L'episodio che narra dell'incontro e del breve colloquio tra Chao-chou e Lin-chi è a questo riguardo emblematico per illustrare la radicalizzazione che il buddhismo zen opera dell'attitudine anti-metafisica che connota tutto il buddhismo. Chao-chou, durante un pellegrinaggio andò a trovare Lin-chi. Quando si incontrarono il Maestro si stava lavando i piedi. Chao-chou chiese: «Qual è lo scopo dell'arrivo del Patriarca dall'Occidente?». «Mi sto proprio lavando i piedi», rispose Lin chi<sup>62</sup>. Questa, che appare a prima vista solo come una risposta scortese, venata di indifferenza per le massime questioni, è in realtà la messa in opera di un esercizio di vuoto, è l'espressione concreta di una pratica di purificazione grazie alla quale la mente dell'interlocutore ha l'occasione di liberarsi da ogni interferenza e di cogliere nel modo più chiaro e diretto ciò che, *hic et nunc*, fa ed è: Lin-chi gli offre l'opportunità di «riflettere» senza filtri o schermi ciò che accade; gli offre una situazione in cui può diventare specchio della realtà. In generale ciò significa allora che concentrazione sulla respirazione e attenzione agli oggetti, ai fenomeni e agli eventi più elementari della vita quotidiana non vengono praticate per ottenere un vuoto *assoluto* – il che corrisponderebbe a buttar via lo «specchio» –, ma per cogliere il vuoto che consente ad un qualsiasi contenuto di manifestarsi liberamente: equivale a pulire perfettamente quello «specchio» che è la mente, in modo che ogni cosa e parola, ma anche ogni idea e pensiero, vi si rifletta senza aloni o sfocature, evidenziando netti e chiari i propri caratteri. Pertanto, quando nel *Lin chi* si ricorda il celebre passo del *Lao-tao-ko*: «Quando mi viene fame mangio il mio riso; quando mi viene sonno chiudo gli occhi»<sup>63</sup>, non si tratta di una banalità o, peggio, di una dichiarazione d'intenti egoistici e misantropi, ma si vuol ribadire la necessità di essere concentrati su ciò che si fa in modo da mostrare l'efficacia del vuoto o, meglio, in modo che l'efficacia del vuoto si mostri rendendo pura l'esperienza. «Rendere pura l'esperienza» non significa soltanto sottrarla alle interferenze metafisiche che la possono distorcere o inquinare, ma significa anche togliere alla stessa attività di purificazione la pretesa di porsi come valore ultimo, come finalità suprema. Ancora una volta, insomma, si tratta di purificarsi anche dell'idea di purificazione: di fare il vuoto anche del vuoto. Non a caso nella letteratura del buddhismo zen si trova spes-

← <sup>62</sup> *La Raccolta di Lin-chi (Rinzai Roku)*, a cura di R. Fuller Sasaki, trad. it. Roma 1985, pp. 71-72, par. 17.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 61.

so un'indicazione paradossale che nel *Lin chi*, come di consueto, viene concentrata ai limiti più estremi consentiti alla comprensibilità: «Se un uomo cerca il Buddha perderà il Buddha; se cerca la Via, perderà la Via; se cerca i Patriarchi, perderà i Patriarchi»<sup>64</sup>.

L'attenzione che il buddhismo zen dedica ai gesti equivale a tal punto alla concentrazione sulla respirazione attiva durante la meditazione che si potrebbe parlare di una forma di meditazione dinamica in cui la produzione di vuoto si realizza mediante la concentrazione sull'azione. Vi sarebbe qui la possibilità di obiettare che in tal modo la mente non sarebbe affatto vuota ma, al contrario, sarebbe tutta occupata da ciò che si sta facendo; a tale eventuale obiezione si potrebbe rispondere dicendo che, certo, la mente, per poter essere concentrata al massimo su ciò che sta facendo, deve essere da ciò occupata, aggiungendo però che, per poter essere occupata in modo così radicale, deve essere preliminarmente – e in modo altrettanto radicale – *vuotata*: il massimo della concentrazione non implica il massimo di tensione ma, al contrario, il massimo di rilassamento. Questo, d'altra parte può darsi solo se si è fatto il vuoto. Tale situazione che, se analizzata in termini astratti, appare contraddittoria, è in realtà un'esperienza comune a chiunque si dedichi a qualche tipo di disciplina in cui è dato di raggiungere la perfezione dell'esecuzione: ogni atleta conosce la funzione necessaria della distensione; ogni musicista conosce il valore del silenzio e delle pause; ogni danzatore conosce l'importanza del rilassamento. La dinamica vuoto/pieno – che ricorda da vicino quella taoista – esprime le sue maggiori potenzialità più che nelle parole ad essa dedicate nei testi del buddhismo zen, nelle *attività* che ad esso si sono ispirate, in particolare nelle *arti*. Il caso forse più conosciuto in Occidente è quello, descritto da Herrigel, dell'arte del tiro con l'arco, dove il bersaglio è raggiunto con la massima precisione proprio e solo quando nella mente dell'arciere si è fatto il vuoto più completo, quando non vi è più pensiero né di «io che deve colpire», né di «bersaglio da colpire»:

La vera arte – esclamò allora il Maestro – è senza scopo, senza intenzione! Quanto più Lei si ostinerà a voler imparare a far partire la freccia per

<sup>64</sup> *Ibid.* Cfr. anche Zenkey Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta*, trad. it. Roma 1977, pp. 139, 159, 222, 236; sugli insegnamenti non formali cfr. in particolare il caso di «Gutei alza un dito» (pp. 50-56) e quello di «Sakyamuni mostra un fiore» (pp. 64-72).

colpire sicuramente il bersaglio, tanto meno le riuscirà l'una cosa, tanto più si allontanerà l'altra<sup>65</sup>.

Quanto viene detto a proposito del bersaglio nell'arte del tiro con l'arco vale anche, in generale, per *ogni* tipo di arte, e vale anche per la meditazione. A proposito di quest'ultima, infatti, è vero che un grande maestro come Lin-chi consiglia il meditare più che l'argomentare:

Se cercate di ottenere la comprensione affrettandovi per questa o quella via traversa, dopo tre asamkhyeya kalpa finirete ancora nel ciclo della nascita e della morte. È meglio che vi rilassiate sedendo a meditare a gambe incrociate in un angolo del monastero<sup>66</sup>.

Ma è anche vero che lo stesso Lin-chi mette in guardia contro il pericolo di fissarsi su un obiettivo da raggiungere, anche se questo è costituito dalla tranquillità della mente che la meditazione produce; e, a questo proposito, ricorda le parole di un Patriarca (Ho-tse Shen-hui): «Se arrestate la mente *per* cercare la quiete, risvegliate la mente *per* illuminare all'esterno, concentrate la mente *per* purificarvi all'interno, concentrate la mente *per* entrare nel Samadhi: tutte queste pratiche sono sforzi artificiali»<sup>67</sup>.

Tali sforzi sono «artificiali» non tanto perché comportano alcuni accorgimenti tecnici, quanto perché sono tutti «trascinati» da quel «per», ossia polarizzati ma anche accecati dalla necessità di raggiungere a tutti i costi una finalità. Al contrario «ottenere è non ottenere» sostiene Lin-chi: se dicesse che «ottenere non è ottenere» farebbe un'affermazione contraddittoria, e basta; dicendo invece «ottenere è non ottenere» vuol dire che l'importante è ottenere senza l'idea di ottenere, senza essere ossessionati dal desiderio di ottenere; per cui, alla fine, non possiamo propriamente vantarci di aver ottenuto qualcosa, ma possiamo solo constatare che qualcosa *si* è ottenuto. Questa convinzione che l'idea di ottenimento *ostacoli*, invece di favorire l'ottenimento di qualcosa, non è propria solo della scuola Rinzai che ha preso l'avvio da Lin-chi, ma anche della scuola Sōtō che ha proseguito l'insegnamento di Hui neng:

<sup>65</sup> E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco*, trad. it. Milano 1975, pp. 47-48.

<sup>66</sup> *La Raccolta di Lin-chi*, cit., p. 44.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 38-39 (corsivo nostro).

Se desiderate praticare la Via dei Buddha e dei Patriarchi, dovrete seguire senza pensare a profitti la Via dei saggi del passato e la condotta dei Patriarchi, non aspettando nulla, non cercando nulla, non guadagnando nulla. Escludete la mente che cerca sempre qualcosa e non coltivate il desiderio di conquistare i frutti della Buddhità<sup>68</sup>.

Non è qui il caso di soffermarsi sulle differenze – pur significative ed interessanti – tra la scuola Rinzai e la scuola Sōtō<sup>69</sup>, perché ai nostri fini merita particolare attenzione la tecnica del *kōan* che caratterizza la pratica meditativa della scuola Rinzai e che arricchisce in modo originale il sistema per produrre il vuoto ed utilizzarne l'efficacia. «*Kōan*» (cinese: *kung-an*) letteralmente significa «documento pubblico»; di fatto designa una parola o una frase priva di un senso logico comune proposta all'allievo dal maestro per spezzare i limiti del pensiero discorsivo e le leggi della logica corrente, ed ottenere così un'intuizione della realtà che vada oltre le normali classificazioni fondate sui dualismi<sup>70</sup>.

Molto spesso un *kōan* costituisce l'ultima risposta del maestro in un *mondō*, ossia all'interno di un breve ma intenso dialogo con l'allievo, dove quest'ultimo è condotto ai limiti estremi delle sue capacità raziocinanti, cioè al punto critico in cui non può più far ricorso ad alcuna nozione né ad alcun concetto già acquisiti: là dove, cioè, l'allievo è costretto a farsi vuoto persino dell'idea di sé, ed è quindi posto nelle condizioni migliori per conoscere la realtà allo stato puro, senza più filtri o schermi. Forse il più famoso *kōan* è quello contenuto in un brevissimo *mondō* riferito al maestro Jōshū (cinese: Chao-chou; 778-897 d.C.): «Una volta un monaco chiese al Maestro Jōshū: “Un cane ha la Natura di Buddha, o no?”. Jōshū disse: “Mu!”»<sup>71</sup>. Ora, letteralmente, «Mu» significa «no» o «senza», per cui, ad una prima lettura, la risposta del maestro appare chiarissima: «un cane *non* ha la natura di Buddha». Ad un secondo livello, ma contemporaneamente, «mu» significa «vuoto» in generale, non come risposta a quella particolare domanda, ma come affermazione

<sup>68</sup> Masunaga, *Breviario di Sōto Zen*, cit., p. 61.

<sup>69</sup> La Scuola Rinzai (cinese: *Lin-chi*), fondata dal Maestro Lin-chi (morto nel 867 d.C.), fu portata in Giappone da Eisai alla fine del 1100. La Scuola Sōtō fu fondata da Dōgen che portò dalla Cina gli insegnamenti di Tsao-tung. La differenza più evidente tra le due Scuole consiste nel fatto che la Rinzai, oltre a praticare la meditazione seduta (*zazen*), utilizza anche l'esercizio dei *kōan* e dei *mondō*, a differenza della Scuola Sōtō che si concentra quasi esclusivamente sulla meditazione seduta (*shikan taza* = «sedere in consapevolezza»).

<sup>70</sup> Cfr. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, cit., vol. II, pp. 13-207, in particolare p. 77.

<sup>71</sup> Zenken Shibayama, *Mumonkan*, cit., p. 27.

che riguarda ogni elemento che entra nel mondo: maestro, allievo, idea e parola «cane», idea e parola «natura di Buddha» ecc. Il che significa: «mu» è qualità di ogni cosa, sia di quelle reali (maestro e allievo), sia di quelle solo pensate (idea di cane, idea di Buddha ecc.). E dunque Jōshū, con un monosillabo, dice ciò che sul vuoto come assenza di sostanzialità (*anattā*; giapponese: *muga*) e di permanenza (*anicca*; giapponese: *mujō*) hanno detto migliaia di pagine del *Canone* e dei *Testi Buddhisti*. Tuttavia ciò che qui si dice a proposito di un secondo livello di significato di questo *kōan* fa ancora parte di un ambito di discorso argomentativo dove vigono le normali regole della logica e dell'espressione linguistica. Ma la risposta «mu» indica qualcosa di più, spinge verso zone dell'esperienza dove tali regole non valgono più: infatti, una volta che «mu» ha espresso la relatività e l'impermanenza di ogni parola e di ogni categoria, allude ad un'esperienza in cui non si sa più che dire e che pensare. L'allievo si trova allora in una condizione quasi disperata, senza vie d'uscita: è «come aver inghiottito una palla d'acciaio rossa e calda: cercate di vomitarla ma non ci riuscite»<sup>72</sup>. *Kōan* e *mondō* allora non sono nemmeno più solo paradossi, ossia forme logiche aberranti ma pur sempre descrivibili in termini logici: essi si presentano come *azioni* che invitano a prender contatto con la realtà a prescindere da ogni forma logica e linguistica, nonché da ogni giudizio. Come a dire: cosa ne è di te, allievo, una volta che tu abbia messo da parte l'erudizione e la tradizione, una volta che hai depresso le armi della logica e della dialettica, una volta che hai colto la relatività e l'impermanenza di ogni cosa e di ogni idea, compresa quella di «io»? Cosa fai, cosa dici dopo che questo vuoto integrale si è realizzato, dopo che è avvenuta questa catarsi senza residui? È evidente che questo invito non è affatto un incitamento nichilistico, un consiglio perverso affinché nessuno faccia e dica più nulla, terrorizzato dall'inconsistenza e dalla precarietà delle proprie parole e delle proprie idee: al contrario, questo invito funziona nel senso di portare chiunque a contatto con le proprie più profonde e più autentiche possibilità che giacciono soffocate dalle stratificazioni di parole e di idee convenzionali, prigioniere di una serie – variabile, ma sempre cospicua – di incrostazioni mentali e culturali.

A questo punto appare interessante notare come la condizione a cui è condotto l'allievo nello zen sia assai simile a quella in cui si

<sup>72</sup> *Ibid.*



trova il discepolo socratico, in particolare Menone, quando, sconcertato dalle domande poste da Socrate, paragona il maestro ad una torpedine: «Perché io sono veramente intorpidito nell'animo e nella bocca, e non so più cosa risponderti»<sup>73</sup>. Non solo: assai simile appare anche il procedimento dialogico che conduce a questa condizione di smarrimento. In entrambi i casi infatti, sia nel dialogo socratico che nel *mondō zen*, il dialogare non è una discussione formale, un semplice scambio di idee su qualcosa, ma investe direttamente e radicalmente gli interlocutori, la loro persona, la loro vita; ciò significa, tra l'altro, che in entrambi i casi non viene affatto valorizzata l'autorità della persona o quella che le deriva dalla sua cultura, né vengono fatte valere le testimonianze a favore della propria tesi tratte da maestri illustri o da testi canonici. In entrambi i casi si è invece soli davanti al problema da risolvere e Socrate, come il maestro zen, non è che la *voce di tale problema*, la manifestazione sensibile della difficoltà, e non un interlocutore che tenta di convincere delle sue idee. Non è un caso allora che tanto il dialogo socratico quanto il *mondō zen* si determinino in un porre domande e non in un semplice scambio di opinioni o in un'opera di convincimento: in entrambi i casi la domanda non viene posta dal maestro con lo scopo di ottenere una risposta adeguata, ma con l'intenzione di scalfire o addirittura frantumare la corazza di certezze che ricopre e paralizza la mente dell'allievo. È in tal modo che il porre domande di Socrate coincide con l'*elénchein*, col «mettere alla prova», oltre che se stesso, anche l'allievo; proprio come avviene nel *mondō*: la domanda ha infatti, come primo effetto quello di sconcertare, di disorientare. Ma questo effetto di disorientamento non è prodotto con l'intento, un po' sadico di mettere in difficoltà l'allievo mostrando la sua inferiorità rispetto al maestro: ciò potrebbe accadere solo se il maestro avesse la presunzione di possedere la verità e l'intenzione di trasmetterla all'allievo; in tal caso le domande potrebbero anche non venir poste, in quanto sarebbero sostituibili con semplici affermazioni, oppure potrebbero essere poste retoricamente, per stimolare l'allievo a dare la risposta che il maestro già sa e vuole sentirsi dire. In realtà l'effetto sconcertante nel dialogo socratico e l'effetto-vuoto nel *mondō zen* agiscono sia sull'allievo che sul maestro: la radicalità del problema li investe entrambi con la sola differenza che il maestro *sa di non sapere*, mentre l'allievo presume

<sup>73</sup> Platone, *Menone*, 80b.

sempre di sapere; il che significa in altri termini che il maestro, a differenza dell'allievo, è stato capace di farsi vuoto. Si potrebbe notare che la presunzione di sapere, nel dialogo socratico, viene demolita dal continuo incalzare delle domande poste da Socrate, mentre nel *mondō zen* vi è spesso una risposta del maestro: tuttavia la risposta fornita dal maestro zen non è, come nel caso del «mu» di Jōshū, sullo stesso piano della domanda, per cui l'effetto di sconcerato che essa produce nell'allievo è lo stesso che è prodotto dal continuo domandare di Socrate. In breve: le risposte dei maestri zen valgono e funzionano allo stesso modo e con la stessa incisività delle domande di Socrate: in entrambi i casi ciò che viene provocato è un radicale disorientamento, un «non poter fare più appello a nulla». E, insomma, il vuoto. Tuttavia, in entrambi i casi, non si tratta affatto di un'operazione nichilistica, ma di un'operazione purificatrice, di una catarsi: sia Socrate che i maestri zen, infatti, procedono nella loro opera «distruttiva» non per amore della distruzione, ma per poter suscitare una nuova nascita, perché il vuoto prodotto sia la condizione prima e costante della purezza di ogni nuovo «pieno». D'altra parte, in entrambi i casi, non si tratta di un intervento diretto del maestro sull'allievo per condizionare e determinare modi, tempi e contenuti del *novum* che nascerà: infatti la maieutica di Socrate non predica direttamente il dovere del *gñōthi sautón* ma stimola nell'interlocutore le capacità che egli stesso ha di produrlo da sé; così come i maestri zen non insistono mai direttamente sulla necessità di ottenere il vuoto della mente, ma suscitano nel praticante le sue capacità di ottenerlo. E come Socrate poteva pertanto affermare di non essere mai stato maestro di nessuno proprio perché aveva aiutato ognuno a diventare maestro, di se stesso, così un maestro zen ha potuto affermare che «non vi sono maestri zen»<sup>74</sup> non solo perché lo zen non è dottrina, ma soprattutto perché il maestro, aiutando la catarsi dell'allievo, pone le condizioni per le quali l'allievo, secondo le sue capacità, scopra la propria buddhitā ossia rinasca, da sé, a se stesso.

Vi è tuttavia, tra la maieutica socratica e quella zen una profonda differenza: mentre la tecnica dialogica di Socrate è ancora tutta interna all'orizzonte delle procedure discorsive e delle regole dell'argomentazione logica, le tecniche inventate e praticate dai maestri zen tendono spesso ad andare oltre questo orizzonte fornendo ri-

<sup>74</sup> Cfr. Ph. Kapleau, *La nascita dello zen in Occidente*, trad. it. Roma 1982, p. 44.

sposte che non sono costituite da una o più parole dotate di senso, e nemmeno, addirittura, da parole in senso stretto. Spesso infatti l'ultima risposta di un *mondō* è costituita da un'esclamazione, da un urlo o da un semplice gesto. Il punto di abbandono dell'orizzonte logico e linguistico può ben essere rappresentato da questo formidabile *mondō*:

Un monaco chiese: «Quando si raggiunge il punto in cui non lo si può più dire, che accade?». Jōshū disse: «Non lo si può dire». Il monaco disse: «Che cosa si deve dire allora?». Jōshū disse: «È questo che non si può dire»<sup>75</sup>.

Quando la purificazione ha raggiunto i massimi livelli, quando il vuoto è ormai giunto alla radice di tutto, al punto che ha intaccato anche le parole e le ragioni per pronunciarle, allora, per indicare questa condizione non resta che il silenzio assoluto o, al massimo, il silenzio indicato da un gesto, come nel caso del dito di Gutei, o del fiore di Śākyamuni o del sorriso di Maha Kashō<sup>76</sup> o dei colpi di Lin-chi:

Il Maestro domandò a Lo p'u: «Finora alcuni uomini hanno avuto l'abitudine di usare il bastone e altri di gridare. Quale si avvicina di più al cuore del destinatario?». «Nessuna delle due», rispose Lo p'u. «Cosa si avvicina?», chiese il Maestro. Lo p'u gridò: il Maestro lo colpì<sup>77</sup>.

Se, a questo punto, si volesse continuare a desiderare prodotti di esegesi e di commento, non si potrebbe trovare di meglio delle parole di Suzuki: «Se alzo così la mano c'è lo zen. Ma se affermo di aver alzato la mano non c'è più lo zen. [...] Un'affermazione è zen

<sup>75</sup> *I detti del maestro Jōshū (zen radicale)*, a cura di Y. Hoffmann, trad. it. Roma 1979, par. 354, p. 124.

<sup>76</sup> Cfr. Zenkey Shibayama, *Mumon*, cit., p. 64: «Mostrando un fiore / il segreto è rivelato / Kashō si apre in un sorriso / l'intera assemblea non sa cosa fare».

<sup>77</sup> *La Raccolta di Lin-chi*, cit., par. 14, p. 71. È qui evidente il doppio gioco metalinguistico: 1) Lo p'u cerca di evitare la difficoltà della domanda rispondendo «nessuna delle due»; ma il Maestro scopre il tentativo e vuole evitare che l'allievo si appigli alla soluzione; e chiede di nuovo: «cosa si avvicina?»; 2) Lo p'u, capito che sul piano linguistico non si può rimanere, grida. Al grido, il Maestro lo colpisce: ma questo colpo non va interpretato come gesto di punizione; esso è un'avvertenza affinché l'allievo non pensi di potersi «attaccare» al grido come se fosse la «vera» e unica risposta; tuttavia il colpo è anche un premio, il riconoscimento che l'allievo è riuscito a comprendere la relatività della risposta precedente, ed ha quindi superato il primo «livello» del dialogo. Per comprendere il significato e la valenza del «colpire» cfr. anche i paragrafi 9-11, 19, 21.

solo in quanto atto, non in quanto ci si riferisce a quello che con essa viene affermato»<sup>78</sup>. Ecco allora come si può incominciare a capire perché il buddhismo zen, proprio in quanto attento più agli *atti* che alle parole sugli atti, ha ispirato, sia in Cina che in Giappone, *arti e modi di vivere*, più che teorie. L'azione del buddhismo zen su molte espressioni artistiche è quindi ben più radicale di un semplice influsso culturale: esse nascono e si sviluppano solo entro la dimensione che ha come *punti di riferimento* le riflessioni sul vuoto prodotte dalla tradizione buddhista, ed ha come *punto di centro* la meditazione del vuoto nelle forme proposte dalla tradizione *ch'an* e zen. L'opera d'arte ispirata al buddhismo zen non sorge quando l'artista si rifà al buddhismo zen come ad un patrimonio culturale esteriore, ma nasce solo quando la sua mente, purificata a fondo dall'esercizio della meditazione con o senza *mondō* e *kōan*, si rende disponibile ad accogliere la realtà come se fosse la prima volta che la incontra. A ben vedere, allora, alla luce del buddhismo zen, l'arte non si pone come un'attività particolare: essa non è che uno dei molti modi di porsi dell'esperienza una volta che la pratica meditativa abbia svolto il suo lavoro di purificazione. Per il buddhismo zen non esiste infatti una meditazione per l'arte, una per la vita quotidiana, una per la religione, e via dicendo: la pratica della meditazione conduce a produrre un vuoto che consente ad *ogni* tipo di contenuto di entrare nella mente. Si spiega in tal modo anche il «mistero» del buddhismo zen come fonte di ispirazione non solo di qualche tecnica artistica o anche di tutta l'arte giapponese, ma di ogni manifestazione della vita giapponese tradizionale, al punto che si è potuto parlare di uno *stile* giapponese ispirato allo zen: là dove il buddhismo zen lavora più a fondo mediante la pratica della meditazione produce le condizioni preliminari per qualsiasi tipo di espressione vitale «pura», liberata da ogni condizionamento empirico, mentale e culturale; che tale espressione sia la poesia o la pittura, l'arte culinaria<sup>79</sup> o quella di disporre i fiori, la «cerimonia del tè» o i modi di convivenza civile, non ha molta importanza. Ciò che importa è la *qualità delle condizioni preliminari* prodotte dalla meditazione che consentono l'espressione di queste come di altre attività. Pertanto, a rigore, non si potrebbe parlare di un'«estetica» zen,

<sup>78</sup> Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, cit., vol. 1, p. 282.

<sup>79</sup> Cfr. R. Wolf, *Giappone. Cibo come arte*, trad. it. Milano 1987; si considerino in particolare le pagine dedicate ai *namagashi*, i dolcetti presenti durante il *chanoyu*, i quali costituiscono l'occasione per attivare vista, tatto, odorato e gusto (cfr. pp. 136-39).

se con tale termine si intendesse una «scienza del bello» o, comunque, una disciplina che si occupa di una sfera particolare dell'esperienza: infatti la «bellezza» contenuta nelle opere prodotte dalle arti ispirate allo zen è della medesima natura di quella contenuta in una parola o in un gesto che scaturisca dal vuoto prodotto dalla pratica della meditazione.