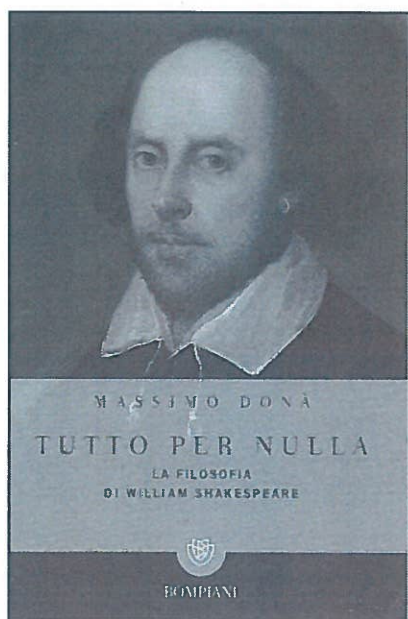




dell'esistente, ma ne individuò anche la causa: l'esser se stessa di ogni vita può trovar conferma soltanto in qualcosa che dice sempre anche la presenza di un *altro*. L'identico può riconoscersi soltanto in relazione al diverso. Le cose non sono mai quel che dicono di essere, il positivo, il determinato è maschera del negativo e dell'indeterminato originario, ed ha la medesima «sostanza» dei sogni. A Shakespeare va attribuito il merito di aver colto come ogni vita si opponga innanzitutto a sé stessa, di aver riportato nei suoi drammi alla luce il tragismo greco, che quel popolo esprime nella paradossale intuizione eraclitea dell'uno-tutto, posto oltre i confini segnati dal *principium firmissimum* di identità, la cui lusinga viene meno nei narrati vitali dei drammi dell'inglese.

Tale contesa è stata letta, ricorda Donà, da René Girard quale «desiderio mimetico»: ci sentiamo amici e nemici dei nostri simili ma anche di noi stessi. La volizione desiderativa, la nostra azione e presenza nel mondo, ha quindi inevitabilmente il sigillo di tale doppiezza, conseguenza dell'impossibilità di porci in pace presso l'uno o l'altro degli opposti. A trionfare nei drammi di Shakespeare allora è la passione in quanto «complice di quel che è irrealmente, e si accompagna al nulla» (p. 21). Il nulla come protagonista di un desiderio patito, di un desiderio accettato attraverso il desiderare dell'amato, come si evince in molti luoghi della drammaturgia shakespeariana. Questi ci paiono i pre-requisiti teoretici essenziali per aver accesso al testo di Donà.

Il filosofo veneziano si sofferma in particolare sulle seguenti opere del drammaturgo: *Re Lear*, *Macbeth*, *Otello*, *Amleto*, *Sogno di una notte di mezza estate*. Nella prima tragedia viene messa in scena nientemeno che la struttura aporetica del fondamento, che dice l'impossibilità di distinguere «ragione» e «follia». Si tratta di una radicale messa in discussione della logica diairetica, nel narrato tragico incarnata da *Re Lear*, che governa la realtà al modo dell'identità, dividendo e distinguendo. Egli inizierà a *vedere* realmente soltanto divenendo *folle*: comprenderà finalmente che l'ordine di cui si era fatto garante era effimera copertura del caos. Il tragico inglese, a dire di Donà, avrebbe qui riscritto, ben oltre le intenzioni di Aristotele, il quarto libro della *Metafisica*, evidenziando le conseguenze logiche ed esistenziali sottaciute dallo Stagirita. L'incontrovertibilità identitaria, infatti, implica la controvertibilità, come in *Re Lear* mostra con chiarezza la figlia del Re, Cordelia. La «follia» scioglie così i legami, restituendo il mondo alla danza infinita di Dioniso. La stessa visione si mostra in *Macbeth*. Le streghe della scena iniziale, con la loro magia, infondano «...il sospetto che quella dell'opporci da parte degli opposti fosse la più *"patetica"* e *fallace delle illusioni*» (p. 90).

Quel che preme conclusivamente rilevare è che Donà dimostra come in tutte le tragedie di Shakespeare «... nei momenti culminanti della narrazione, finisca per sprigionarsi una forza cosmica vocata a mettere tutto in questione... forse si tratta della stessa forza da cui nasce la domanda filosofica; dotata, *invero*, di una non minore forza eversiva» (p. 105). L'unica *potestas* atta ad evocare un Nuovo Inizio.



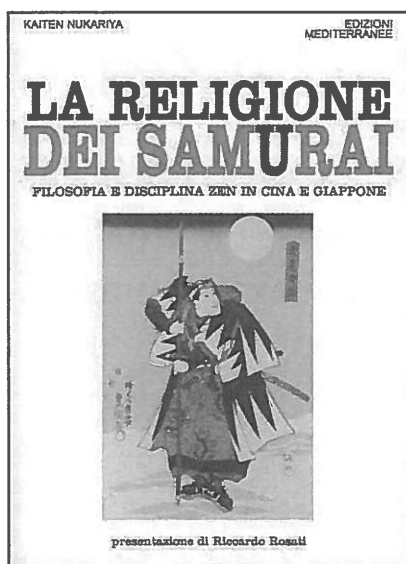
Lo Zen e i Samurai

In traduzione italiana
uno dei testi classici
in argomento

I PRIMI studi che introdussero in Occidente la filosofia del Buddismo Zen, rendendola intellegibile anche a lettori dalla mentalità e dalla visione del mondo assai diversa da quella di un *bushi*, un guerriero in senso tradizionale, sono senza dubbio le opere di Daisetsu Teitaro Suzuki, da tempo disponibili nel catalogo delle Edizioni Mediterranee, nonché il fondamentale libro di Kaiten Nukariya, *La religione del samurai. Filosofia e disciplina Zen in Cina e Giappone*, nelle librerie in prima edizione italiana per i tipi della stessa casa editrice. Curatore del volume è Riccardo Rosati, yamatologo e museologo de *il Borghese*. La sua presentazione arricchisce il testo e contribuisce a contestualizzare gli aspetti fondamentali delle analisi di Nukariya, come del resto l'Appendice del libro che propone un ulteriore scritto dello studioso giapponese, *L'origine dell'uomo* (Gen-Nin-Ron).

Il libro fu scritto dall'autore, docente presso l'Università *Keio Gijuku* ed il Collegio buddista *So-to-Shu* di Tokyo, nel 1913. Nonostante sia trascorso ormai più di un secolo, nei suoi aspetti essenziali mantiene ancora oggi una straordinaria *gioventù spirituale*. Del resto l'eminente studioso nipponico, fin dall'introduzione, chiarisce a beneficio del lettore le sue reali intenzioni «*L'obiettivo di questo libro consiste nell'illustrare le differenze che segretamente distin-*

Kaiten Nukariya
La religione del samurai.
Filosofia e disciplina Zen
in Cina e Giappone
(Presentazione di Riccardo Rosati)
Edizioni Mediterranee - 2016
Pp. 256 - € 22,50
per ordini
ordinipv@edizionimediterranee.net



guono la concezione Mahayana della vita e del mondo da quella Hinayana» (p. 26). Si tratta delle due principali scuole buddhiste, alle quali va aggiunto il «veicolo» Vajrayana, che divenne religione consolidata in Tibet verso il X secolo. I primi capitoli presentano, pertanto, una ricostruzione storica della diffusione del «Grande Veicolo» in Cina e Giappone e si soffermano, in particolare, sull'origine indiana dello Zen, sulla sua introduzione in Cina (Chan) e sul successivo diffondersi nel Paese del Sol Levante. In tale trattazione spesso emerge la vicinanza di Nukariya al Confucianesimo, la filosofia morale cinese che, rielaborata originalmente in Giappone, produsse la cultura samuraica. Altra aspetto significativo che, ne siamo certi, il lettore accorto rileverà da sé, è l'ulteriore intenzione esplicita dell'autore: presentare lo Zen, non soltanto come «religione dei samurai», ma quale Via universale che avrebbero, quindi, potuto seguire anche gli occidentali moderni, al fine di lasciarsi alle spalle il disastro del tempo presente.

Il libro non poteva non colpire uno spirito inquieto come Julius Evola che, mostrando anche in questa circostanza una non comune vocazione a sprovvincializzare la cultura italiana, ne parlò in termini elogiativi sulla rivista *Augustea* il 1 marzo del 1942. A suo dire il volume chiariva come la *religione del samurai* non si limitasse a dissertare «... su verità trascendenti, ma indicasse le vie per sperimentarle direttamente» (p. 11). Infatti, i valori etici dello Zen si sposavano perfettamente con quelli della tradizione samuraica per la presenza, in entrambi preponderante, dei mo-

menti dell'azione e della vitalità. Nakariya, in molti luoghi del testo, suggerisce il curatore, «propone... una interpretazione della religione in perfetta sintonia con alcune qualità evolutive dell'uomo differenziato» (p. 13). La disciplina del monaco Zen poco differisce, in quanto centrata sulla «povertà onesta», sul sacrificio incondizionato di sé, sul perseguimento e la realizzazione nella dimensione interiore dell'*egemonikon*, dalla Via del guerriero. In forza di ciò, lo Zen permeò di sé la cultura e il quotidiano in Giappone, dalle belle arti alla cerimonia del tè, dall'architettura alla pratica del giardinaggio. Tiene molto l'autore, e in ciò ebbe la condivisione di Evola, a sottolineare che se gli occidentali, attraverso versioni edulcorate del buddhismo, se ne erano fatti l'idea di una filosofia della passività e della rinuncia, al contrario lo Zen li avrebbe liberati da tale errore esegetico, radicatosi in Europa con l'opera di Schopenhauer.

Lo Zen non si fossilizza sulla dogmatizzazione dei testi, giungendo addirittura al rifiuto della scrittura considerata mezzo e non fine «*Nel momento in cui riconosciamo la luna e godiamo della sua benevola bellezza, il dito non ha più alcuna utilità*» (p. 17). La filosofia del Novecento ha fatto propria, negli esponenti di maggior rilievo, tale posizione. Si pensi al testo «non scritto» di Blanchot ed Emo. Il testo sacro, nella prospettiva Zen, è scritto nel «cuore e nella mente». Lo scrive nel proprio percorso realizzativo chi si ponga sulla Via. Lungo tale *iter*, si comprende prima di ogni altra cosa che l'illusione consiste nel distinguere la realtà dalle apparenze. Infatti, la realtà esiste esattamente come apparenza, il cosmo è un grande *sutra* «*Per vent'anni ho cercato la Luce: / Primavera ed autunni si sono susseguiti; / Da quando ho visto i fiori di pesco, / non ho più alcun dubbio su nulla*» (p. 89). Anche Evola, nelle opere del periodo filosofico, sostenne in modo altrettanto esemplare che la verità in fondo non è che errore potenziato e che l'errore non è che una verità depotenziata, invitando alla diffidenza nei confronti del *principium firmissimum*, d'identità, che «paralizza» gli opposti.

Nella lettura dello Zen di Nukariya emerge un altro aspetto particolarmente apprezzato da Evola. La concezione polemologica e attiva dell'esistenza, in Grecia testimoniata

da Eraclito. Lo sforzo mirato a superare le avversità, il contrasto sia interiore che esteriore, preserva e potenzia l'energia vitale. Al contrario «la cosiddetta società civilizzata ha totalmente dimenticato il senso stesso della lotta» (p. 19).

Quando l'autore discute dei rapporti di apparenza e di realtà, si serve positivamente di ampia strumentazione speculativa, sia orientale che occidentale. È rispetto ad altre tematiche che forse nei suoi confronti, è opportuno utilizzare l'espressione di cui Evola si servì per descrivere D. T. Suzuki «un Orientale che sa troppo di cultura occidentale» (p. 21). Ci riferiamo al tentativo che spesso si evince dal testo: voler accondiscendere ad ogni costo a tesi e posizioni tipicamente occidentali. In particolare, l'autore è sempre attento a voler «dimostrare» in senso scienziista le argomentazioni presentate, e ciò lo induce a difendere addirittura l'evoluzionismo. La cosa ha certamente poco a che fare con la *filosofia dell'azione*, cui si richiamerà lo stesso Mishima, e con il pensiero Zen. Abbia inoltre contezza il lettore che, oltre ad essere un'ottima *summa* della filosofia Zen, il libro è un utilissimo strumento storico. In esso, infatti, Nukariya presentò come assolutamente valido il modello politico sociale e religioso del Giappone del periodo Taisho (1912-1926), nel quale egli visse. Momento storico nel quale il Paese del Sol Levante era sospeso tra Tradizione e avvento della modernità.

