
**IN MEMORIA DI
GIANGIORGIO PASQUALOTTO**

doi: 10.54103/mde.i13.1.31576

CORPO, GESTO, RESPIRO NEL PENSIERO SINO-GIAPPONESE. IN MEMORIA DI GIANGIORGIO PASQUALOTTO

Marcello Ghilardi

 0000-0002-6775-5024

Università degli Studi di Padova

 00240q980

marcello.ghilardi@unipd.it

ABSTRACT IT

Sulla scorta di alcuni studi di Giangiorgio Pasqualotto il saggio prende in considerazione alcune intuizioni relative al corpo e al gesto nelle tradizioni filosofiche e artistiche legate al Taoismo e al Buddhismo Zen, con particolare attenzione al ruolo del respiro. Nelle culture cinese e giapponese in generale, il corpo non è scisso dalla dimensione spirituale, ma integrato in un'unità processuale; il respiro diviene metafora dell'interconnessione tra microcosmo e macrocosmo, tra visibile e invisibile. La pratica meditativa, che consente di cogliere l'identità non come sostanza fissa ma come flusso relazionale costantemente rinnovato dal respiro vitale, si prolunga nel gesto artistico: alcune arti, come la pittura di paesaggio o la calligrafia, veicolano ed incentivano la continuità e la fluidità tra materia e spirito, facendo transitare il soggetto – per il tramite dell'esperienza estetica – da una dimensione intellettualistica a quella etica e “spirituale”.

Parole chiave: Corpo, gesto, respiro, estetica

BODY, GESTURE, BREATH IN SINO-JAPANESE THOUGHT. IN MEMORIAM GIANGIORGIO PASQUALOTTO

ABSTRACT EN

Based on some studies by Giangiorgio Pasqualotto, this essay examines insights into the body and gesture in the philosophical and artistic traditions of Taoism and Zen Buddhism, with particular attention to the role of breathing. In Chinese and Japanese cultures in general, the body is not separated from the spiritual dimension, but integrated into a processual unity; breathing becomes a metaphor for the interconnection between microcosm and macrocosm, between visible and invisible. Meditative practice, which allows us to grasp identity not as a fixed substance but as a relational flow constantly renewed by the breath of life, extends into artistic gesture. Some arts, such as landscape painting or calligraphy, convey and encourage the continuity and fluidity between matter and spirit, moving the subject – through aesthetic experience – from an intellectual dimension to an ethical and also a “spiritual” one.

Keywords: Body, gesture, breath, aesthetics



1. Come molti altri prima e dopo di me, anch'io sono stato "toccato" in modo singolare dall'insegnamento di Giangiorgio Pasqualotto. Come per molte altre persone, l'impressione è stata quella di aver avuto l'occasione di incontrare non solo un professore di filosofia, ma oltre a questo anche qualcuno grazie al quale si è avuto accesso, nel tempo, a qualcosa che resiste al di là del tempo. In questa resistenza al flusso delle cose, al loro avvicinarsi nell'apparire e nello sparire, ritraendosi nell'inapparente, si è alla ricerca di un senso possibile, una direzione (*Richtung-sinn*) che possa trasformare lo smarrimento di fronte alla finitudine delle cose – e ogni morte, ogni scomparsa evoca la nostra finitudine, la nostra caducità – non per motivi meramente consolatori, bensì per scorgere in quella finitudine una possibile occasione, se una promessa, di contatto con l'eternità.

Pasqualotto è stato e rimane una figura importante per la testimonianza di una dimensione incommensurabile rispetto al discorso dell'Università, e che pure nell'Università ha saputo aprire soglie importanti e accessi a un sapere che non è quantificabile secondo gli odierni parametri di eccellenza accademica e in generale è irriducibile a una dimensione "professionale". Apparendo poco sulla scena mediatica – a parte qualche incursione in trasmissioni televisive come "Il grillo" sulla Rai negli anni Novanta – e pur partecipando a molte iniziative di alta divulgazione, come conferenze o seminari tenuti in tutta Italia, il suo impegno è stato rivolto essenzialmente all'insegnamento e al rapporto con studentesse e studenti di diverse generazioni accademiche. Essenziale era a questo proposito l'esperienza di autentica *philia* che si poteva percepire come un elemento essenziale nella trasmissione e nella comunanza della ricerca, *philia* praticata ben più che predicata, insieme alla capacità di appassionare, di muovere un *pathos* tramite l'esercizio del *logos*¹. Senza la pretesa di possedere o di sciorinare alcuna verità assoluta, la ricerca inesausta insieme all'attenzione didattica mostravano il sapere filosofico nella sua caratteristica fondamentale, ovvero come *skepsis*. In questa vita dedicata all'insegnamento l'intreccio fra ricerca filosofica vita si mostrava in una reciprocità feconda: il *kalos* della tradizione estetica occidentale, nel silenzio dei gesti quotidiani più che nelle parole proclamate, si rivelava nella sua natura ancipite, come "bello" e "buono"². La bellezza dei contenuti discussi, la bontà dell'itinerario proposto, si estendevano oltre i confini dell'aula. Non insegnava la filosofia morale, Pasqualotto, eppure tutta la sua arte didattica era volta – va ribadito, implicitamente – a un'idea di filosofia come *praxis*, anche come *cura sui*, che si dà anche per mezzo di gesti e corpi che si incontrano e non solo tramite il lavoro di intelletti.

Chi aveva la ventura di approfondire la conoscenza del professore, nei lunghi pomeriggi dedicati ai colloqui individuali o nei seminari, aveva la sensazione che

¹ Sul tema, importantissimo, della *philia* e dell'"ospitalità", cfr. in questo stesso fascicolo il saggio di Amina Crisma, *Giangiorgio Pasqualotto, o di una vita ospitale*.

² Così è anche nel lessico di Giovanni: Il "vino buono" (Gv 2, 10) e il "buon pastore" (Gv 10, 11) sono in greco entrambi definiti dall'aggettivo *kalos*.

l'intelligenza e le doti di ciascuno fossero accolti come necessari, per ciò che avevano da offrire – e non per la più o meno perfetta corrispondenza con un modello di studente universitario a cui conformarsi. Si avvertiva così anche l'evento di una differenza all'interno del mondo accademico stesso, grazie all'incontro di un maestro che non avendo alcun interesse di clonarsi nei propri allievi, nelle proprie allieve, sapeva rendere liberi mostrando nella concretezza dei suoi passi come soggettivare il sapere. Avendo appreso la lezione del mondo buddhista, Pasqualotto sapeva fare il vuoto di sé – anche quando gli allievi avrebbero ambito a un docente “pieno”, cercando in lui ciò che invece era compito loro trovare in se stessi – ritraendosi e sottraendosi rispetto alle istanze di conforto o sicurezza, quella per esempio di un sapere strutturato e incontrovertibile. Probabilmente questo atteggiamento era anche l'effetto di pieghe caratteriali: non era raro vedere il professore più a proprio agio a dialogare con studenti e dottorandi, in occasione di convegni, che a discutere di concorsi a cattedra o di altri temi pur importanti e non solo amministrativo-burocratici nell'ambito della professione accademica.

2. Nel percorso di ricerca, tanto intellettuale quanto esistenziale, di Giangiorgio Pasqualotto lo studio di alcune tradizioni di pensiero asiatiche si intrecciò con la dedizione ad alcune forme di pratica – elemento non solo cronachistico o anedddotico, perché l'incontro con il pensiero asiatico fu decisivo proprio per una decostruzione della consueta ripartizione settoriale fra teoria e pratica³. La meditazione Zen, il *taijiquan*, la ceramica *raku* e la calligrafia giapponese (*shodō*), pur senza assorbirne completamente l'impegno, furono per Pasqualotto l'occasione per una sorta di risveglio da una forma particolare di “sonno dogmatico”, ovvero dalla sensazione che, dopo i confini esplorati da Hegel e decostruiti da Nietzsche, dopo le vie sperimentate con Benjamin e Adorno e dopo il “divorzio” etico e teoretico dalle prospettive aperte dal pensiero di Heidegger, non ci si potesse più spingere oltre nell'elaborazione filosofica.

Gli anni Novanta e i primi Duemila furono dunque dedicati a una serie di indagini in cui la comparazione non veniva praticata in modo ingenuo, con l'ottusa pretesa di stampo positivista di poter occupare un luogo neutro, *super partes*, da cui osservare “oggettivamente” diverse tradizioni, autori o testi e costruire tavole di confronto per mostrare analogie e differenze – una forma di proiezione narcisistica sull'Altro, inevitabilmente segnata dalla propria identità. Per sfuggire a questa riproposizione di un colonialismo eurocentrico sotto mentite spoglie – anzi, con la pretesa della “buona volontà” di un confronto, alla scoperta dell'alterità – non avrebbe senso nemmeno fingere di poter scavalcare la propria ombra e incontrare l'Altro sbarazzandosi di se stessi, come se fosse possibile osservare e oggettivare

³ Cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, Marsilio, Venezia 1992, p. 46: «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».

una exteriorità senza partire da un determinato punto di osservazione, dalle proprie categorie logiche, dalle proprie aspettative di senso, dalle forme del proprio orientamento.

Insieme a questo percorso di ridefinizione dei confini del “filosofico”, in quanto elemento presente anche in luoghi e correnti che non hanno elaborato fin dall’antichità una nozione analoga a quella greca di “filosofia”, trovano definizione molti studi dedicati esplicitamente a tematiche estetiche, che saranno al centro dell’insegnamento di Pasqualotto nei suoi corsi universitari e in centinaia di conferenze pubbliche. La composizione di libri come *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d’Oriente* (1992), *Yohaku: forme di ascesi nell’esperienza estetica orientale* (2001) o *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d’Oriente* (2007) testimonia come per Pasqualotto l’estetica non si limitasse allo studio del bello e dell’arte «e definita quindi come scienza specializzata nel trattamento di alcuni oggetti specifici; ma anche che essa, a partire dal *corpo* come baricentro della conoscenza e da una particolare *pratica* artistica, poteva produrre nuovi orizzonti di senso per l’esistenza concreta; poteva, cioè, contribuire ad allestire nuovi *modi di vita*. In breve, grazie agli indiretti suggerimenti di Nietzsche, l’estetica poteva aprirsi a diventare una *pratica filosofica*»⁴.

Parallelamente a questa attenzione costante nei confronti di tematiche squisitamente estetiche procedeva l’elaborazione teorica di una distinzione critica tra una ingenua “filosofia comparata” e una più accorta idea di “filosofia come comparazione”, in cui la pratica comparativa veniva fatta valere come fondante la stessa struttura del giudizio e dell’esercizio teoretico. Questa elaborazione teorica trova la sua declinazione in libri come *Illuminismo e illuminazione: la ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha* (1997), *East & West. Identità e dialogo interculturale* (2003) e *Oltre la filosofia, percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente* (2008; si tratta di una riproposizione di alcuni testi già pubblicati in *Il Tao della filosofia*, con l’aggiunta di un nuovo ampio saggio di tenore etico e una nuova introduzione). Alla luce dell’intreccio dell’attenzione al gesto artistico, al corpo, dell’esperienza sensibile, e dell’indagine del pensiero che riflette su di sé, Pasqualotto ha mirato a una «comprensione dell’esperienza in genere all’interno dell’esperienza», che significa «1) ritenere che il pensiero *non* sia un’attività che si pone “sopra” l’esperienza, interpretandola dall’esterno; 2) ritenere che il pensiero, proprio per questa sua “internità” all’esperienza, deve essere consapevole dei propri limiti conoscitivi, deve sapere cioè che si muove necessariamente entro un orizzonte, quello dell’esperienza, il quale, proprio in quanto si configura come *orizzonte* – e non come semplice prospettiva – è intrascendibile»⁵.

Negli anni Novanta Pasqualotto promosse, al di fuori dei luoghi dell’accademia (percepita spesso come incapace di garantire reali spazi di dialogo interdisciplinare

⁴ G. Pasqualotto, *Dall’estetica tecnologica all’estetica interculturale*, in “Studi di Estetica”, in “Studi di Estetica”, anno XLII, 1-2/2014, p. 249.

⁵ *Ivi*, p. 260.

e di nomadismo intellettuale), una serie di iniziative e di avventure che cercavano di dare spazio allo studio del pensiero interculturale o del Buddhismo da un punto di vista propriamente filosofico: la fondazione dell'Associazione Maitreya a Venezia, nel 1993, o il coordinamento di una rivista pensata con un gruppo di giovani studentesse e studenti ventenni, "Simplègadi. Rivista di filosofia orientale e comparata" (in seguito rinominata "Simplègadi. Rivista di filosofia interculturale"), che ebbe vita dal 1996 al 2009 e rappresentò un elemento di grande originalità nel panorama delle riviste filosofiche dell'epoca. Nel 1999 fondò insieme al collega e amico Adone Brandalise il Master in Studi Interculturali, che per circa vent'anni costituì all'Università di Padova un luogo di aggregazione, formazione e scambio di idee per coloro che erano interessati a intrecciare discipline (filosofia, antropologia, sociologia, storia, lingue e letterature) e orizzonti culturali diversi da quello "occidentale", come i mondi del Medio Oriente, dell'Asia centrale e orientale, dell'Africa e del Sud America. L'insieme di queste esperienze, insieme ad alcuni saggi specifici sul Buddhismo (*Il Buddhismo: i sentieri di una religione millenaria*, 2003; *Dieci lezioni sul buddhismo*, 2008) diedero forma alla cura editoriale di un volume collettivo, *Per una filosofia interculturale* (2008) e a quella che si potrebbe definire, senza voler essere troppo enfatici, una scuola padovana di filosofia dell'intercultura. Questa "terza fase", successiva ai quindici anni dedicati con intensità allo studio di testi di India, Cina e Giappone, insistette sulla definizione di un orizzonte di pensiero interculturale, e si accompagnò a un sforzo generoso per introdurre in Italia la filosofia giapponese del Novecento, soprattutto quella legata alla "Scuola di Kyoto", inaugurando nel 2007 anche la collana "Pensieri d'Oriente" con la casa editrice Mimesis.

Alle tante pubblicazioni scientifiche Pasqualotto abbinava, con grande abilità oratoria, una sincera passione per la divulgazione filosofica. Pur venendo invitato a molte manifestazioni, convegni e festival non fu mai stato interessato alle luci della ribalta o a un ruolo di primo piano come di "filosofo di opinione". La grande passione filosofica della sua vita era legata, oltre che alla ricerca, proprio all'insegnamento e al rapporto con studentesse e studenti, a cui si dava pienamente. La sua presenza viva aboliva qualsiasi rischio di lezione cattedratica e coinvolgeva nell'esercizio di un pensiero condiviso, mai ripetitivo o preconcelto.

3. La pratica meditativa nelle tradizioni asiatiche, come pure la preghiera o la contemplazione nei molteplici contesti occidentali, mostra dunque come la componente fisica meno materiale, più sottile e raffinata possa costituire un ponte possibile tra visibile e invisibile, tra fisica e metafisica. Tanto il respiro quanto lo spirito sono inafferrabili, eppure efficaci: producono effetti anche se non si vedono, non si toccano, non si lasciano afferrare o trattenere. La pratica ripetuta, costante, riduce la rigidità di un dualismo che solo un uso troppo letterale della concettualità logica ha reso apparentemente insormontabile. L'esperienza dello spirito è essenzialmente un'esperienza di non-dualità: l'unità della diade inspirazione-espirazione, il due che non è uno e l'uno che non è due, ma che al tempo stesso si co-appartengono e

rimandano l'un l'altro – l'unità del respiro è la dualità della sua pulsazione, sistole e diastole dell'esistenza – si offre come testimonianza fisica e fisiologica più adatta e più prossima alla *natura dello spirito*.

La respirazione, in quanto attività basilare, fondamentale per la vita dell'essere umano, permette anche la transizione dalla mera sopravvivenza organica alla possibilità di sperimentare un'esistenza che giunge a sentirsi in comunione con l'altro da sé, nella sua pulsazione ritmica. Ogni respiro, in quanto apertura, soffio, flusso di energia, è occasione di distacco da ogni presunta auto-centratura dell'io, ed è continua ripresa di un movimento di inizio-fine, di attacco-stacco, nel sentirsi attraversati da ciò che non si domina, ma senza di cui non si potrebbe vivere. Inoltre il respiro appartiene all'ambito del *sentire*, non a quello della conoscenza. L'ambito dell'esperienza religiosa è intramato decisamente da questo tipo di incontro con il reale, anche se molto spesso viene ricondotto, o ridotto, e di conseguenza valutato solo in rapporto alla verifica delle prestazioni di tipo epistemico che può o meno garantire. In modo analogo anche le pratiche contemplative tendono a incentivare l'attenzione per la dimensione di un *contatto*, più che quella per la vista o lo sguardo teoretico, che pongono a distanza i loro oggetti. Necessariamente, dunque, tali pratiche devono rinunciare a un discorso totalmente inscritto nell'ambito formale, sillogistico, operando una torsione nel linguaggio che descrive tali esperienze, rendendolo cioè flessibile e carico di metafore, allusioni, simbolismi⁶.

Il "sé" si riconosce come mobile, duttile, impermanente, privo di sostanzialità assolutamente autonoma, sempre in relazione e in transito. Si tratta di un sé in comunione con l'esperienza spirituale, appunto mobile, ispirata, all'opposto di una realtà fissa, rigida e chiusa in se stessa. Nel sé l'aspetto materiale e l'aspetto mentale possono essere distinti, ma non separati: «Il respiro-spirito [*breath-spirit*] è l'unificatore di queste dimensioni [mentale e materiale] della realtà che si suppongono opposte. Il respiro è il grande mediatore degli aspetti mentali e materiali del sé psicosomatico, e delle dimensioni interna ed esterna del sé e del mondo»⁷. E l'alternanza respiratoria è un costante stimolo a rammentare il fatto che la singolarità del soggetto è sempre in connessione con quello che considera "mondo esterno". «Inspirando, inaliamo il mondo; espirando, esaliamo il sé. O, piuttosto, il sé è proprio questo andirivieni tra l'interno e l'esterno»⁸. Vi è alternanza senza confusione, connessione tra sé e altro, tra soggetto e mondo, al di fuori di una determinazione esclusivamente automatica eppure non inscritta totalmente nella volontà dell'individuo.

Tra le cinque funzioni vitali essenziali – la circolazione sanguigna, la pulsazione cardiaca, quella renale, quella digestiva, quella respiratoria – soltanto l'ultima è insieme automatica e volontaria. Come si è detto, questa caratteristica la colloca in

⁶ Cfr. I. Tsuda, *Il non-fare. Scuola della respirazione*, tr. it., Luni, Milano 2003, p. 31. Cfr. anche J. Nestor, *L'arte di respirare*, tr. it., Aboca, Arezzo 2021.

⁷ B.W. Davis, *Zen Pathways. An Introduction to the Philosophy and Practice of Zen Buddhism*, Oxford University Press, New York 2022, p. 55 (traduzione mia).

⁸ *Ibidem*.

una posizione privilegiata per fungere da “catalizzatore” per la pratica meditativa. Mantenendo una coscienza lucida e vigile, al contempo si “lascia la presa” (volontaristica) sulle rappresentazioni mentali, sui desideri, su ogni fonte di attaccamento. Come è stato fatto per secoli in numerose tradizioni, l’impiego consapevole della respirazione diviene occasione per allentare la presa della volontà dell’ego attraverso un doppio movimento: volontariamente si adotta una postura, si diviene consapevoli dell’alternanza del respiro, affinché l’io si apra e diventi “luogo” di un accadere che eccede proprio quella volontà preparatoria. L’attenzione consapevole abdica a sé, per così dire, e favorisce l’insorgere di un evento che, per il tramite della respirazione, invade o investe il soggetto, lo passa da parte a parte, lo attraversa, lo innerva e gli dona nuova linfa, al di là di ogni sforzo “muscolare” che quel soggetto potrebbe mai esercitare. Anche questa è un’esperienza dello spirito – non perché questo possa ridursi a una mera funzione fisiologica di un corpo che respira, ma perché il respiro fisico ne è una parte essenziale che veicola quanto vi è di ancora più sottile, di incommensurabile, di irriducibile alla vita intesa come *bios* o come *psyché*.

La respirazione fa del corpo non un semplice meccanismo di parti in movimento, ma un organismo di trasformazioni, un “corpo di trasformazione”. La respirazione inoltre, funzione in cui si rende massimamente evidente l’utilità e l’utilizzabilità del vuoto, è quell’attività che mette in contatto i “soffi interni” (*nei qi*) tra di loro e questi con i “soffi esterni” (*wai qi*) [...]. In breve: la respirazione produce un’osmoia tra il piccolo corpo di ogni singolo essere vivente e il grande corpo dell’universo infinito. Essa rende cosmico il corpo e corporeo il cosmo⁹.

4. Nel corso di varie epoche i mondi culturali dell’Asia orientale sono sembrati generalmente più interessati a riconoscere e veicolare un tipo di esperienza che unisse respirazione fisiologica e dimensione spirituale. In particolare, colpisce come il mondo cinese abbia rivolto un’attenzione minima al grande tema della percezione – tema che ha invece catturato per secoli le riflessioni di filosofi e scienziati in Europa – e abbia piuttosto puntato verso un pensiero della respirazione – che invece non ha mai avuto grande riscontro nella riflessione europea. Quest’ultima, che ha spesso disgiunto fisica e metafisica, corpo e anima, lettera e spirito, ha dedicato tanta energia intellettuale alla questione dello Spirito (*Geist, esprit*) mentre ha in genere trascurato di convocare nel novero delle questioni speculative fondamentali la pratica del respiro come fonte di consapevolezza etica, religiosa e filosofica.

Può essere – se non altro a titolo di ipotesi – che sia proprio l’elaborazione di un’ontologia ad aver sbarrato l’accesso a un pensiero della respirazione. Nessuna cultura può dire tutto in modo esplicito; nessuna può dire tutto nello stesso modo. Vi è dell’*impensato* in ogni “lingua-pensiero”¹⁰, e là dove diviene centrale la rifles-

⁹ G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, cit., pp. 28-29.

¹⁰ Cfr. F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2013.

sione sull'«essere che è» fatalmente stenta a trovare spazio e ad aver un credito di carattere teoretico ciò che invece ha a che fare con il flusso, con la processualità, con un dinamismo che non sia semplicemente il “divenire” come opposto (o come ombra) dell'essere. Nelle culture non-ontologiche dell'Asia orientale – nel taoismo o nel buddhismo Mahāyāna, per esempio – il *respiro* e lo *spirito* non sono congiunti perché lo spirito sia ridotto a una funzione corporea; entrambi si danno invece nella non-separazione di sensibile e sovrasensibile, nel loro reciproco trascolorare. Attivano quel “tra” (secondo la nozione cinese di *jian*, in giapponese *ma* 間) che non è *substantia* o *res*, non è “cosa”, che è piuttosto l'intervallo che consente alle cose di accadere, di porsi in relazione, di incontrarsi. Proprio questo trascorrere dal fisico verso qualcosa che lo prolunga nell'immateriale implica una metaforizzazione continua, cioè un “trasporto” (in quanto atto del *metapherein*) fra zone di densità del reale contigue, senza che siano del tutto sovrapponibili o identificabili.

Un pittore cinese del IV-V secolo coglie, in un'espressione icastica, proprio questo trasporre e prolungarsi di un aspetto nell'altro, partendo dalla sua esperienza di paesaggista: «Per quanto riguarda il paesaggio, pur avendo sostanza, [esso] tende verso lo spirito» (*zhi yu shanshui, zhi you er qu ling* 至於山水、質有而趣靈)¹¹. Quella che a tutti gli effetti appare come una realtà concreta e materiale – il paesaggio – è anche vettore di un'energia, di un soffio spirituali. Tuttavia questa dimensione di spirito si sprigiona proprio dalla sua materialità; non è una sfera ontologicamente altra, nettamente separata dall'insieme delle forme visibili e tangibili. Come nella respirazione, anche nel paesaggio si dà un'alternanza dinamica. Non per nulla il termine cinese che lo indica è un binomio, *shanshui*: alla lettera, “montagne-acque”. Il paesaggio è cioè un sistema di variazioni, processo in atto, movimento del “soffio vitale”, del flusso all'opera nel mondo, il *qi* 氣 (气 nella grafia del cinese moderno): respirazione, intuizione, spontaneità, attenzione; soffio, flusso, ambiente, atmosfera. Secondo il classico daoista *Daodejing* (cap. 5) il mondo intero è come un grande mantice: «Tra Cielo e Terra, non è forse come un mantice?» (*Tiāndì zhī jiān, qí yóu tuó yuè hū* 天地之間，其猶橐籥乎)¹².

Il fatto che la natura sia, e che si dia come respiro, come pulsazione – ecco lo spirito, che si avverte e si incontra attraverso la contemplazione delle infinite forme naturali; al tempo stesso le forme naturali si prolungano e si intrecciano in quelle artistiche – senza soluzione di continuità, ai massimi livelli dell'arte. L'atto dell'artista compiuto, di chi ha raggiunto la maestria del gesto, diventa un atto *naturale*, che appartiene alla natura (*shizen*), non la travalica o la supera ma al contrario si immerge pienamente nel suo flusso. Solo un atto che ha raggiunto la “spontaneità” è davvero energetico, e può comunicare animazione, tensione emotiva, vitalità. Ma non si può realizzare un atto di questo tipo se non per mezzo del corpo, o meglio

¹¹ Zong Bing, *Hua shanshui xu* 畫山水序 [Introduzione alla pittura di paesaggio], in G. Bruni (a cura di), *La risonanza dello spirito*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 45-50.

¹² Laozi, *Daodejing*. *Il canone della Via e della Virtù*, tr. it., Einaudi, Torino 2018, p. 15.

di una “dimensione corporea” integrata con quella naturale. La questione diviene allora che cosa si possa intendere con il termine “corpo” nella cultura tradizionale giapponese, anzi, se esista un termine analogo a quello con cui la cultura occidentale ha individuato il complesso di organi fisici che contraddistinguono l’aspetto fenomenico dell’essere umano. Nella società giapponese contemporanea, il termine impiegato normalmente per riferirsi a ciò che nelle lingue occidentali è chiamato *corpo*, *corps*, *body*, *Körper* o *Leib* è *shintai* 身体, e deriva dall’accostamento di due caratteri che anticamente venivano invece impiegati in modo distinto. Già chiedersi «cos’è o cosa si intende con “corpo” in Cina o in Giappone?» rivela il fatto che questa domanda, così formulata, si colloca all’interno di un quadro concettuale europeo, che seleziona un oggetto di indagine e ne cerca una definizione il più possibile univoca ed essenzialista. Ne ricerca cioè l’essenza specifica, sulla scorta della domanda tipicamente greca: «che cos’è?», *ti esti*. Ma nel contesto giapponese, e prima ancora in quello cinese, è meno interessante la domanda sul “che cosa” rispetto alla domanda sul “come”, attraverso l’impiego di termini vicini utilizzati come indicatori di diverse *funzioni* organiche e complementari.

Nel lessico del pensiero cinese classico, da cui quello giapponese attinge il suo vocabolario, non esiste un termine specifico per circoscrivere il “corpo” in modo univoco. I caratteri che vengono utilizzati colgono da differenti angolature, la “forma” esteriore che si manifesta, *xing* 形, l’“individualità personale”, *shen* 身, e l’“essere costitutivo”, *ti* 体 (spesso abbinato alla sua “funzione”, *yong* 用, oppure al soffio vitale, *qi* 氣, di cui è concretizzazione e condensazione). Soltanto in epoca moderna, appunto per poter tradurre la nozione occidentale di corpo in cinese e in giapponese si inizia ad utilizzare il composto *shenti* 身体 (o *shintai* nella pronuncia giapponese) che si presenta dunque come mero calco delle stratificazioni di senso del termine europeo. Anche in cinese classico, in realtà, esiste il termine *shenti*, come in alcuni passi dello *Yueji*; ma il binomio viene usato raramente, per indicare una condizione complessiva di accordo e armonia tra le parti che compongono l’individuo umano, fisica, sensoriale, psichica, emotiva.

Il pensiero giapponese, che cerca di organizzare l’esperienza del corpo e della natura, viene fortemente influenzato da quello del continente asiatico, e riprende molti aspetti delle tradizioni taoista e confuciana. In giapponese “corpo” si può scrivere generalmente con due caratteri distinti: *karada* 体 (pronunciato anche *tai*), che indica il corpo nel suo aspetto solido, fisico, materiale; e *mi* 身 (o *shin*), ovvero il corpo vitale, di carne, che diviene anche soggetto di esperienza. È proprio in Giappone che l’abbinamento *shintai* inizia ad essere impiegato, a partire dalla fine dell’Ottocento, per tradurre i testi scientifici e filosofici europei. Talvolta si impiega anche il termine *nikutai*, alla lettera “carne-corpo”, quando si vuole insistere sulla sua dimensione materiale. L’espressione *shinjin ichinyō* 心身一如, «spirito (o mente) e corpo come uno», è un ulteriore esempio della concezione secondo la quale gli aspetti spirituale e corporeo sono sempre necessariamente uniti (*ichinyō*): non esiste un corpo materiale o una realtà spirituale che siano assoluti, slegati e incon-

dizionati l'uno rispetto all'altro. La tradizione giapponese non ha conosciuto una concezione dualistica, che assegna a una sostanza materiale un carattere ontologicamente distinto rispetto ad un'altra sostanza, di tipo spirituale. Come il pensiero cinese tradizionale, anche quello giapponese

è senza ontologia, in quanto è privo di un mondo delle essenze, specifiche e definibili; e, come in esso non vi è anima individuante, così non vi è concetto di materia che vi si opponga [...], vi è invece "materializzazione" per concrezione continua (sotto il fattore *yin*) e nello stesso tempo "animazione" che la disopacizza e la dispiega (sotto il fattore *yang*). Io sono formato, come il mondo esterno, da questa doppia tensione contraria che, compensandosi, mi tiene in vita¹³.

Non ci sono un'anima e un corpo nettamente distinti, sotto il profilo della pienezza d'essere – nessun primato allo spirituale, a detrimento del corporeo; né, viceversa, nessun materialismo che nega l'esistenza di un principio animante, invisibile e complementare a quello più denso, fisico, tangibile. L'esperienza cinese e giapponese mostra di non aver pensato «separatamente l'anima e il corpo, bensì uno stesso soffio-energia che, condensandosi, forma i corpi e, raffinandosi e purificandosi, forma lo spirito»¹⁴. È notevole anche la corrispondenza tra corpo singolare e corpo cosmico. Entrambi sono il prodotto, in continua evoluzione, delle dinamiche in tensione polare che il pensiero cinese ha rubricato sotto le categorie di *yin* e *yang*, e che nella cultura giapponese si sono intrecciate con le potenze dei *kami*, gli spiriti che abitano e animano la natura e il ciclo della vita. La nozione di "corpo" assume così una connotazione più ampia, sfumata e allusiva, meno legata alla dimensione quantitativa e misurabile. Esprime non una "cosa", ma un processo, una formazione in divenire, mai distaccata da una controparte invisibile e intangibile. L'intreccio e la relazionalità continua tra questi aspetti determina l'attualizzazione costante di forme (*xing*), che di volta in volta assumono concretizzazioni particolari e definite solo temporaneamente. «Se lo si concepisce globalmente, ciò che io chiamerei il mio "corpo" diventa dunque qui [...] l'attualizzazione particolare in continua modificazione che, in quanto tale, mi costituisce pienamente e forma la mia sola identità possibile»¹⁵. Addirittura, ci si può spingere oltre e affermare che non esiste alcun corpo, in quanto entità individuata, identificabile nel tempo e nello spazio; ciò che esiste è piuttosto un costante movimento processivo, una transizione continua da una condizione a un'altra. Ad esistere sono i fenomeni mutevoli di formazione e dissoluzione, di integrazione e di espulsione, che proprio in quanto cangianti e transitori assicurano la vita. Se ci fosse stasi, blocco, rigidità di una particolare situazione, non ci sarebbe più lo "scambio" vitale che permette a un organismo di evolvere in un ambiente a sua volta in transizione. Il respiro, non a caso, è una delle metafore privilegiate nel pensiero cinese e giapponese, oltre che uno degli strumenti

¹³ F. Jullien, *Nutrire la vita*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 76.

¹⁴ F. Jullien, *La grande immagine non ha forma*, tr. it., Angelo Colla, Vicenza 2004, p. 217.

¹⁵ F. Jullien, *Nutrire la vita*, cit., p. 75.

fondamentali per favorire le pratiche meditative: per consentire al vivente di non morire, il respiro non può arrestarsi. I movimenti complementari di inspirazione ed espirazione esprimono fenomenologicamente la necessità dell'impermanenza, la necessità fisiologica di una trasformazione continua affinché le forme del vivente possano attualizzarsi.

Così questa concezione non si integra in alcuna delle nostre caselle filosofiche: né il "corpo" è giudicato come una realtà illusoria, né l'affermazione della realtà fisica (del "corpo") riduce lo spirito a essere solo un epifenomeno secreto a partire dall'organico. [...] Io non sono più un'anima / un corpo, ciascuno in un suo ambito distinto, ma più globalmente un'attualizzazione o formazione processuale, organica, "funzionale", che si anima e si dispiega in proporzione alla decantazione e disopacizzazione che si opera in me¹⁶.

La stessa distinzione analitica tra le dimensioni che potremmo definire di corpo sensibile, di spirito e di mente è estranea alla mentalità giapponese: anche il termine che si traduce normalmente con "cuore", "mente" o "spirito", cioè *kokoro*, offre un esempio della visione sinergica e integrata della mentalità cinese e giapponese. *Kokoro* è infatti al tempo stesso l'organo fisico, che pompa il sangue; il "cuore" nel senso metaforico, come parte essenziale e più riposta di un individuo o di una cosa; la "mente", l'attività intellettuale; la "dimensione spirituale" propria di una persona, ma anche di un oggetto o di una situazione. Lo spettro semantico di questo termine è quindi estremamente ampio e articolato, e comprende ambiti che per il pensiero occidentale restano ben distinti e quasi contrapposti, come per esempio l'ambito intellettuale e quello emotivo o spirituale. In generale, si può affermare che esso indica una funzione sfaccettata e complessa, nella quale si intrecciano i sensi fisici, le emozioni, le facoltà intellettive e quelle morali.

5. Una celebre espressione di Dōgen (1200-1253), monaco e maestro Zen, permette di chiarire ulteriormente la stretta commistione del corporeo e dello spirituale nel contesto nipponico:

Apprendere la Via è apprendere se stessi. Apprendere se stessi è dimenticare se stessi. Dimenticare se stesso è essere risvegliati alla realtà. Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere corpo-e-mente (*shinjin datsuraku*) di se stessi e corpo-e-mente altrui¹⁷.

«Corpo-e-mente» rende il composto giapponese *shinjin*; ma ciò che le lingue occidentali rendono a fatica è proprio il carattere a-duale del corpo e della mente o spirito. Il pensiero analitico tende a vedere i due termini, corpo e mente, come elementi distinti la cui unione deriva dalla loro somma, o dal loro abbinamento. Quantificabile e tangibile, il corpo; invisibile e non misurabile, la mente. I due ambiti possono essere intesi secondo una logica di contiguità, di inclusione, oppure di

¹⁶ *Ivi*, pp. 77-79.

¹⁷ Dōgen, *Genjōkōan*, § 3.

netta distinzione, ma in ogni caso nella logica metafisica nel complesso psicosomatico “corpo” e “mente” vengono congiunti a partire da una differenza ontologica originaria e inaggirabile. Espressioni come “corpo e mente”, “corpo-mente”, “corpo-e-mente” sono dei tentativi grafici più o meno perspicui per esprimere l’unione di due dimensioni che anche linguisticamente restano distinte. La lingua giapponese ha invece la facoltà di accorpare due caratteri, in questo caso quelli che stanno per il complesso fisico (身), e per la dimensione intellettuale, interiore, invisibile (心), e dare luogo così a un nuovo termine, a un senso complessivo dato non dalla giustapposizione o dall’unione di due elementi separati, ma espressione di un’unità al di là della distinzione dei composti. *Shinjin* non è quindi – come è inevitabile tradurre – “corpo + mente”, o “corpo e mente”, ma l’integralità dell’esperienza dell’essere umano, sinteticamente compreso, al di là o al di qua delle componenti che in esso si possono analiticamente discernere. In generale, dunque, si può affermare che nel percorso formativo proprio delle culture estremo-orientali c’è una corrispondenza tra interno ed esterno, tra affinamento morale e disciplina corporea. “Lasciar cadere” il corpo e la mente non significa annullare o rigettare la propria esistenza storica, sociale, psicologica, ma assumerla e portarla oltre le rigide barriere che la isteriliscono proprio perché la denotano soltanto come identificazione sociale o psicologica. Proprio nel venire “abbandonata”, l’esistenza umana attinge a una forma di libertà più ampia, priva di intenzione prefissata, senza scopo determinato, senza oggetto pregiudiziale. Ogni “Via” (*dō*), che sia buddhista, taoista o confuciana, oppure relativa ad una delle pratiche artistiche, si realizza con il corpo, mediante esso e non indipendentemente da esso, fino a comprendere nel concetto e nell’esperienza di “corpo” non soltanto la fisicità personale, ma anche quella globale dell’ambiente, del mondo tutto. Il microcosmo riflette il macrocosmo, l’organismo e la fisiologia della parte non è mai disconnessa dalla rete che la collega alla totalità. Questo vale sia a livello estrinseco, cioè nel collegamento tra soggetto singolo e mondo circostante, sia a livello intrinseco, cioè tra le varie dimensioni che costituiscono l’individuo. Se non c’è corrispondenza tra gli ambiti, tra la sfera fisica e quella psichica, tra quella estetica e quella morale, tra il pensiero e l’azione, non si può dire che vi sia davvero ricerca della Via, né pratica di saggezza.

L’integrazione tra i sensi e la coscienza morale è tale che, lungi dallo staccarci da ciò che sarebbe solo un “corpo”, l’attività della coscienza viene a rafforzare questa unità essenziale. [...] Solo il Saggio, ci viene detto, poiché ha completamente *dispiegato* la sua coscienza morale [...] può completamente *impiegare* il suo fisico, è il solo a potere veramente “praticare” la sua forma attualizzata e mantenersi “in forma”, portando tutto il suo essere al suo pieno regime¹⁸.

Anche il concetto di identità personale viene così trasformato. “Io” non sono più un composto individuato e definito una volta per tutte, monade isolata o autocoscien-

¹⁸ F. Jullien, *Nutrire la vita*, cit., pp. 81-82.

za che si riconosce a partire dalla distinzione e dall'opposizione nei confronti di altre identità autonome, ma un flusso processuale in continua trasformazione e relazione. Non possiedo un'essenza unica e peculiare, ma sono piuttosto la cangiante animazione di un'energia vitale che assume, nel tempo, configurazioni inedite. La mia identità esiste, certo, grazie anche alla memoria e a una certa continuità dei processi trasformativi, tuttavia essa è relazionale in senso forte, poiché non esiste al di fuori di un interminabile scambio tra livelli diversi, visibile/invisibile, materiale/immateriale, sensibile/intangibile. E l'animazione che mi muove è dovuta alla tensione di polarità complementari, *yin* e *yang*, che non potrebbero mai sussistere l'una senza l'altra, o l'una prima dell'altra, ma che si attualizzano, si disgregano e si ricombinano insieme. Non ci sono quindi un "corpo" e un'"anima" ben distinti e più o meno indipendenti; esiste e si anima un complesso vitale, una continua *trans*-formazione processuale, che va colta, curata, pensata nella sua globalità.

In quest'ottica non c'è una coscienza come centro decisionale, come una centralina di controllo immateriale che detta al corpo ciò che esso deve fare o non fare. Non c'è nemmeno un "io" che *ha* un corpo, ma piuttosto una soggettività che è corpo e che in esso muta e si evolve. La lingua giapponese dispone anche di due termini vicini ma differenti per indicare il "soggetto": *shukan* 主観, composto dai caratteri di "capo, sovrano, testa" (*shu*) e di "visione" (*kan*), allude maggiormente all'aspetto psicologico dell'individuo, a ciò che concerne i suoi sentimenti, desideri; *shutai* 主体 comprende invece uno dei caratteri relativi alla corporeità (*tai*), e viene usato quindi in riferimento alle azioni concrete, sociali, storiche dell'individuo¹⁹. Il problema della comprensione dell'esistenza e della capacità di viverla in pienezza può essere affrontato solo in un'ottica integrale, che intende l'intersecarsi originario delle forme e degli ambiti, prima di ogni dualismo del pensiero analitico. Noi cerchiamo, pratichiamo e comprendiamo con il corpo. Per Dōgen, infatti, «La Via è sicuramente conseguita con il corpo» (*Zuimonki*, III, 21)²⁰; egli

vedeva il corpo umano come una parte importante del mondo esterno. Il corpo umano era parte sia del nostro mondo interiore che di quello esteriore e, a sua volta, sia il mondo interiore che quello esteriore erano entrambi parte del corpo umano. Mente, corpo e mondo si interpenetravano l'uno con l'altro così inseparabilmente da rendere del tutto impossibile una netta demarcazione tra loro. Con questa concezione, purificare il corpo significava purificare la mente; purificare il corpo significava purificare l'intero universo²¹.

Interno ed esterno, corpo personale e corpo cosmico si interpenetrano, così come il corpo fisico, l'aspetto mentale e il complesso di esistenze, di realtà visibili e invisibili

¹⁹ Su questi aspetti e più in generale sulla tematica del corpo nel contesto giapponese, cfr. Y. Yusa, *The Body*, New York University Press, Albany, 1987.

²⁰ Cfr. H.-J. Kim, *L'essenza del buddhismo zen. Dōgen, realista mistico*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2011, cap. 3.5, p. 134. Cfr. anche Eihei Dogen, *Shobogenzo Zuimonki*, tr. it. a cura di A. Tollini e A.M.S. Marradi, Bompiani, Milano 2023, p. 339

²¹ *Ivi*, pp. 135-136.

che chiamiamo mondo. Il gesto artistico, il gesto etico sono il luogo di intersezione e di attuazione di tale interpenetrazione. Nel gesto è il mondo che si mette in figura, che si struttura secondo segni, per il tramite del corpo umano che a sua volta si attiva, si riconosce e si realizza in quei gesti. Non è possibile operare una netta demarcazione, proprio perché tutti questi elementi sono interconnessi tra loro, come viene ben descritto nella analogia delle onde e dell'oceano, nei discorsi di alcuni maestri buddhisti cinesi; oppure in quella della rete, nel *sūtra* della Ghirlanda (*Avatamsaka sūtra* in sanscrito, o *Kegonkyō* in giapponese).

È come la metafora dell'acqua e delle onde: le forme, che sono alte o basse, sono le onde; l'umidità, che è identica, è l'acqua. Le onde sono onde e non sono altro dall'acqua – le onde stesse manifestano l'acqua. L'acqua è acqua che non differisce dalle onde – è l'acqua a formare le onde. Le onde e l'acqua sono una cosa sola, eppure questo non cela la loro differenza. L'acqua e le onde sono differenti, eppure questo non cela la loro unità. In virtù della loro manifesta unità, essere l'acqua è essere nelle onde; in virtù della loro manifesta differenza, porre attenzione alle onde non è porre attenzione all'acqua. Come mai? Perché l'acqua e le onde sono differenti eppure non sono differenti²².

Le *onde* stanno a significare le forme molteplici, i fenomeni empirici che “accadono”, mutano, si danno alla percezione dei nostri sensi nella loro impermanenza e varietà di modalità espressive. Sono gli “oggetti” esperiti normalmente, o i corpi individuali che agiscono e si ritengono dotati di un'essenza propria, indipendente, disconnessa o “scorporata” da quella degli altri corpi. Ma le onde non sono se non in virtù dell'*acqua*, da cui traggono la loro forma, da cui hanno origine e verso cui ritornano: non esistono le onde se non all'interno dell'acqua, che costituisce il loro “orizzonte di possibilità”, la loro condizione d'essere. E non esistono nemmeno come monadi distinte e indipendenti, perché un'onda è tale solo in relazione alle altre onde. Ogni corpo sussiste solo in quanto è *in relazione* con tutto ciò che esso non è, perché gli è esterno o estraneo – a un livello superficiale, apparente: l'identità di ogni corpo è attraversata, permeata di differenza²³.

6. Alla luce di queste considerazioni si può comprendere e rileggere in una particolare prospettiva l'itinerario di ricerca e insieme il magistero che Giangiorgio Pasqualotto ha tracciato, attraverso e anche “oltre” la filosofia²⁴. Senza mai esplicitarlo in maniera programmatica o retorica, e tanto meno senza ascrivere a se stesso quel tipo di postura intellettuale, ciò che “passava” dal suo atteggiamento nello studio e nell'insegnamento era qualcosa di molto simile a quanto lui

²² Tu Shun, «Cessation and Contemplation», in T. Cleary, *Entry the Inconceivable. The Philosophy of Hua-yen Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu 1983, p. 58.

²³ Sulla metafora delle onde e del mare, come pure della goccia e dell'acqua, cfr. R. Panikkar, *L'acqua della goccia*, Jaca Book, Milano 2018.

²⁴ Cfr. la rielaborazione del fortunato libro *Il Tao della filosofia* (Pratiche, Parma 1989) parzialmente confluito in *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Angelo Colla, Vicenza 2008.

stesso aveva sottolineato in un saggio sulla figura dei grandi maestri tra Oriente e Occidente – intese sempre come categorie ermeneutiche e non solo storico-geografiche:

essi non trasmettevano nozioni, né guarivano corpi, né insegnavano qualche arte o tecnica specifica; ma mettevano in grado i discepoli – anche mediante un preliminare svuotamento da rigidità dottrinali, da pregiudizi e pregiudizi – di costruirsi un *metodo di conoscenza* che fosse in grado di dare un senso complessivo, oltre che ad ogni condizione del corpo e della mente, ad ogni nozione accumulata e ad ogni tecnica acquisita²⁵.

L'insegnamento orale, come pure la testimonianza dei testi scritti, non vanno dunque accolte come cristallizzazioni di un pensiero che si fissa e ritiene di avere sigillato nel *logos* determinati contenuti di verità. Piuttosto sono esperienze che vanno intese al modo di cassette per attrezzi, o di palestre per la costante messa in esercizio di una pratica che diviene "Via" – *Tao* 道, in cinese – un modo di vita, un'etica, una forma di esistenza.

Ora che il professor Pasqualotto non è più qui tra noi, mi vengono in mente le parole di Bret Davis in ricordo del suo maestro e mentore, il professor Ueda:

After Tanaka Hōjū Rōshi passed away in 2008, Ueda Sensei asked those of us who were his disciples where we thought he had gone. He did not give us an answer, but rather told us that this was the *koan* that Tanaka Rōshi had left us with. It is the same *koan* that Hakuin struggled hardest with: "When Nanquan died, where did he go?"²⁶.

La stessa domanda può essere posta ad ogni dipartita, ad ogni scomparsa. È proprio una sorta di *koan*, un "caso di studio" in cui però non si tratta di rispondere con argomentazioni logiche – non è un affare epistemico, non c'entra la conoscenza esatta di eventi fisici, è qualcosa che investe un atteggiamento complessivo della soggettività, un orientamento del senso che si dona alle cose. Se Albert Camus aveva ragione nel dire che esistono fundamentalmente due tipi di forza – l'uragano e la linfa²⁷ – allora Pasqualotto, che certo era un rappresentante della seconda, meno appariscente ma sul lungo periodo più vivificante, è anche in tutte le occasioni in cui il suo pensare e il suo vivere ha attecchito, a generato effetti, ha conferito nuovi significati e nuove possibilità di intelligenza del mondo, anche e soprattutto per i suoi aspetti quotidiani e meno appariscenti. Questa poesia di Stefano Benni tesse un filo imprevisto nel dialogo con la sensibilità giapponese, cara a Pasqualotto:

Non disprezzare il poco, il meno, il non abbastanza
L'umile, il non visto, il fioco, il silenzioso
Perché quando saranno passati amori e battaglie
Nell'ultimo camminare, nella spoglia stanza

²⁵ G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, p. 100.

²⁶ B. Davis, *Where Did He Go? Ueda Shizuteru Sensei's Last Lesson*, in «The Eastern Buddhist», 48/2, 2022, pp. 163-168.

²⁷ A. Camus, *Discorsi di Svezia*, in *Tutte le opere*, tr. it., Bompiani, Milano 2000, p.

Non resteranno il fuoco e il sublime, il trionfo e la fanfara
Ma braci, un sorso d'acqua, una parola sussurrata, una nota
Il poco, il meno il non abbastanza.

Nulla è mai troppo piccolo, dimesso, insignificante per non destare l'attenzione del filosofo, l'interesse di chi abita il mondo e cerca di comprenderlo, anche per comprendersi e trovare in esso il proprio posto, la propria misura. E ogni respiro diventa un respiro giusto da seguire, che sia il primo vagito o l'ultimo sospiro prima di morire, così come ogni evento del nostro animo, che lo agita, lo commuove, lo turba o suscita in esso gioia, trova posto nell'infinito accadere del mondo.

Bibliografia

- Bruni, G. (a cura di), *La risonanza dello spirito*, Morcelliana, Brescia 2023
- Cleary, T., *Entry into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism*, Hawaii University press, Honolulu 1983
- Davis, B., *Zen Pathways. An Introduction to the Philosophy and Practice of Zen Buddhism*, Oxford University Press, New York 2022
- Davis, B., *Where Did He Go? Ueda Shizuteru Sensei's Last Lesson*, in «The Eastern Buddhist», 48/2, 2022, pp. 163-168
- Jullien, F., *Nutrire la vita*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1999
- Jullien, F., *La grande immagine non ha forma*, tr. it. Angelo Colla, Vicenza 2004
- Kim, H.-J., *L'essenza del buddhismo Zen*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2011
- Laozi, *Daodejing. Il canone della Via e della Virtù*, tr. it., Einaudi, Torino 2018
- Panikkar, R., *L'acqua della goccia*, Jaca Book, Milano 2018
- Pasqualotto, G., *Il Tao della filosofia*, Pratiche, Parma 1989
- Pasqualotto, G., *Estetica del vuoto*, Marsilio, Venezia 1992
- Pasqualotto, G., *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003
- Pasqualotto, G., *Oltre la filosofia*, Angelo Colla, Vicenza 2008
- Pasqualotto, G., *Dall'estetica tecnologica all'estetica interculturale*, in «Studi di Estetica», anno XLII, 1-2/2014, pp. 241-267
- Tsuda, I., *Il non-fare. Scuola della respirazione*, tr. it., Luni, Milano 2003
- Yuasa, Y., *The Body*, SUNY, New York 1987