

TAOISMO E VIE DELLA FILOSOFIA TRA  
ORIENTE E OCCIDENTE

di

Massimo Dotta

## Nota sulle trascrizioni

In considerazione dell'abbondanza di omofoni in cinese, si sono indicati, per i termini importanti, i caratteri cinesi accanto alle trascrizioni. E' stato usato il sistema di trascrizione detto *pinyin* ( 拼音 ). Elaborato da linguisti cinesi è costituito da 26 lettere ed è stato approvato ufficialmente dal Governo della Repubblica Popolare Cinese nel 1958, per quanto la letteratura citata impieghi talora altri criteri. In caso necessario, conserveremo o riporteremo tra parentesi anche la traslitterazione secondo il Sistema Wade, inventato dal diplomatico inglese Thomas Francis Wade (1818-1895) nel 1867, che è ancora in uso in Occidente oltre che in Hong Kong e in Taiwan.

## INDICE

Introduzione	pag. 4
Capitolo 1 - Storia del taoismo e del pensiero cinese	“ 10
1.1 - Il periodo predinastico e le prime dinastie imperiali	“ 10
1.2 - L'epoca classica del Taoismo filosofico	“ 18
1.3 - Altri aspetti della cultura cinese: Confucio e i legisti	“ 24
1.4 - Gli <i>Han</i> e la scuola <i>Huang Lao</i>	“ 27
1.5 - La ricerca dell'immortalità	“ 31
1.6 - Il Movimento <i>Taiping Dao</i>	“ 34
1.7 - Il Movimento <i>Tianshi Dao</i>	“ 35
1.8 - Dal Movimento del Maestro Celeste alla religione di Stato	“ 38
1.9 - La Corrente dello <i>Shangqing</i>	“ 39
1.10 - La Corrente del <i>Lingbao</i>	“ 41
1.11 - I <i>Tang</i>	“ 42
1.12 - Il <i>Neidan</i>	“ 45
1.13 - Il declino dell'Impero e la Rivoluzione Culturale	“ 48
1.14 - Il Taoismo oggi	“ 56
Capitolo 2 – I principi fondamentali della filosofia taoista	pag. 60
2.1 - Ontologia e cosmologia	“ 61
2.1.1 - Cos'è il <i>Dao</i>	“ 62
2.1.2 - Il <i>Li</i>	“ 64
2.1.3 - Il <i>Qi</i>	“ 65
2.1.4 - <i>Yin</i> e <i>Yang</i>	“ 68
2.1.5 - I <i>Wu xing</i>	“ 70
2.1.6 - L' <i>Yijing</i>	“ 72
2.2 - Il <i>De</i> e l'etica taoista	“ 75
2.2.1 - Il <i>Wei Wu wei</i> e il vuoto	“ 77
2.2.2 - Lo <i>Xing</i>	“ 80
2.2.3 - La meditazione e il <i>Qigong</i>	“ 82
2.2.4 - Il <i>Gong fu</i>	“ 87
2.2.5 - La politica	“ 91
2.2.6 - La figura del maestro	“ 92
Capitolo 3 – Prove di comparazione filosofica	pag. 96
3.1 – La filosofia antica	“ 96
3.1.1 - Eraclito	“ 98
3.1.2 - Pitagora	“ 101
3.1.3 - Evoluzione della filosofia occidentale	“ 103
3.1.4 - Platone	“ 105
3.1.5 - Aristotele	“ 109
3.1.6 - Plotino	“ 112
3.1.7 - Anselmo d'Aosta	“ 116
3.2 La filosofia moderna	pag. 118

3.2.1 - Spinoza	“ 121
3.2.2 - Kant e la filosofia contemporanea	“ 124
3.2.3 - Jung	“ 126
3.2.4 - Heidegger	“ 128
Capitolo 4 – Il Taoismo e la scienza moderna	“ 134
4.1 La Matematica	“ 135
4.1.1 - Leibniz, l’Yijing e i moderni elaboratori	“ 140
4.2 La Fisica	“ 142
4.2.1 - Spazio-tempo, energia e il nulla	“ 145
4.3 La Medicina	“ 149
4.3.1 - Approcci terapeutici	“ 151
4.3.2 - Terapie legate alla MTC: il <i>Qigong</i>	“ 153
4.3.3 - Guarigione e “salto quantico”	“ 156
Conclusioni	“ 159
Glossario dei termini filosofici taoisti	“ 166
Bibliografia	“ 174

## INTRODUZIONE

Scrivere del Taoismo non è una cosa semplice; è infatti un fenomeno complesso con una storia di oltre 2000 anni e, a differenza di altre correnti culturali, che nascono in un preciso momento storico e hanno un loro fondatore, questo non ha né data né luogo di nascita precisi, ma si è formato gradualmente e non ha mai smesso di trasformarsi integrando nuovi elementi. Si tratta del complesso d'insegnamenti e speculazioni avvenute in tempi diversi e in diversi campi, di molte personalità individuali alle quali si è unita tutta la componente "tradizionale" della cultura cinese, con elementi della religiosità popolare, che ne hanno fatto nei secoli una filosofia, una scienza, una magia. Quasi fosse il più prezioso depositario di tutto il passato culturale della Cina alla cui storia rimane strettamente legato, oggi il taoismo è considerato uno dei tre insegnamenti della cultura cinese insieme al buddismo e al confucianesimo. E' una conoscenza che contiene anche una pratica dove si trovano indicazioni e canoni d'alimentazione e dietetica, di medicina e cura del corpo, di astronomia e studio dei cicli del tempo, della struttura delle cose e della loro natura, di tutti gli argomenti legati alla vita dell'uomo e al suo rapporto con ciò che lo circonda.

L'analisi delle correnti del pensiero cinese richiede una certa prudenza terminologica, avendo avuto uno sviluppo differente rispetto a quello occidentale, che deriva dalla tradizione filosofica greca e che sente la costante esigenza di rendere conto dei suoi fondamenti e delle sue proposizioni. Nella Cina antica il valore del linguaggio non è dato tanto alla capacità descrittiva o analitica, quanto piuttosto alla sua strumentalità, cioè al suo uso come portatore di significato. L'epistemologia e la logica, fondate sulla convinzione che la realtà possa essere oggetto di una descrizione teorica nella ricerca di un parallelismo tra le sue strutture e quelle della nostra ragione (l'*ortòtes* aristotelica), non hanno avuto sviluppi nella filosofia cinese. In essa il procedimento analitico del metodo filosofico occidentale, che inizia con un distanziamento critico costruttivo del soggetto e dell'oggetto, risulta senza senso, perché non esiste distanza tra questi due termini. Essi sono infatti immersi nella stessa realtà e non c'è ragione al di

fuori del mondo; esiste una fiducia di base nella possibilità umana di abbracciare la totalità del reale mediante la conoscenza e l'azione e prevale la riflessione filosofica in rapporto all'agire più che verso la conoscenza in sé; la verità è una conquista d'ordine etico.

La speculazione filosofica in Cina ha operato a partire da un substrato comune implicitamente accettato e non da una successione di sistemi teorici diversi; le scuole di pensiero e le diverse correnti appaiono come motivi in rilievo su un tessuto cumulativo di dialoghi interni che rappresenta la cultura tradizionale. Le idee si sviluppano in un grande gioco di rinvii con dei processi a spirale che delineano gli oggetti della loro indagine non tramite una definizione ultima ed esaustiva, ma mediante insiemi di definizioni che procedono descrivendo cerchi sempre più stretti intorno ai loro oggetti.

Anche l'idea d'apprendimento è diversa da quella della nostra tradizione filosofica; imparare il significato di una lezione appresa dai classici, di un insegnamento avuto da un maestro o di un'esperienza rilevante della nostra vita, significa lasciar entrare questa lezione sempre più dentro noi stessi in tutte le attività, anche quelle quotidiane, facendo sì che la pratica divenga filosofia di vita più che semplice lettura e speculazione intellettuale. Le verità non si rivolgono solo alla mente ma alla persona nella sua interezza: l'essenza della saggezza, quindi, non consiste nel ragionare sempre meglio ma nel vivere sempre meglio. L'agire non si limita, così, ad essere un'applicazione di un discorso o una teoria, ma un cammino della speculazione che acquista significato solo nella misura in cui ha effetto e si riflette sulla realtà. Istanza primaria della saggezza è determinare l'utilizzazione appropriata della teoria e del discorso e non stabilire in cosa consista la verità di certe disposizioni mentali, proposizioni, idee o concetti. Ogni corrente di pensiero propone conseguentemente un insegnamento sotto forma di enunciati la cui validità non è di ordine teorico, ma fondata su un'insieme di pratiche che si condividono con altri e che sono fonte di soddisfazione e armonia di per se stesse.

Già da queste osservazioni si può vedere come per i taoisti la conoscenza consista nello sviluppo di un'attitudine piuttosto che nell'acquisizione di un contenuto intellettuale. La scrittura cinese esprime ulteriormente queste differenze logiche; non è, infatti, di tipo alfabetico, ma è costituita da caratteri indipendenti, spesso pittogrammi, ciascuno con un proprio valore semantico e fonetico e con un significato concreto. La

maggior parte dei caratteri è costituita dalla combinazione di due elementi, uno significativo, che indica la categoria generale del termine, ed uno fonetico, che ne indica la pronuncia. Diversa dai sistemi di notazione fonetica propria degli alfabeti occidentali, tale scrittura ha un'origine divinatoria e le si attribuiscono poteri magici associati in generale ad ogni segno visibile; ogni carattere costituisce un'entità portatrice di senso. La filosofia dell'antichità della nostra tradizione sarebbe impensabile senza la presenza dei prefissi o dei suffissi che consentono l'astrazione, come nella scolastica medievale che procedeva largamente da una riflessione sulle categorie della grammatica (distinzione sostantivo-aggettivo, passivo-attivo, ecc..). Nella lingua cinese, invece, le relazioni tra termini sono indicate soltanto dalla posizione delle parole nella catena della frase.

Questa struttura ha influenzato anche il pensiero; analogamente alla formazione dei termini, che nascono attraverso la combinazione di due caratteri spesso opposti, lo stesso avviene nell'espressione delle idee: ad una proposizione se ne affianca spesso un'altra con significato diverso e in qualche caso opposto. Il risultato finale sarà dato dalla relazione dialettica delle varie affermazioni. La stratificazione semantica e testuale, che si è arricchita nel tempo degli apporti dei vari autori e delle varie correnti di pensiero, ha moltiplicato le accezioni dei caratteri e anche quell'ambiguità ed indeterminazione che si trova spesso nei testi cinesi.

Va ricordato, per quanto riguarda l'aspetto religioso che il taoismo ha assunto nella sua storia, che in Cina il termine "religione", nel senso d'insieme astratto di principi ai quali credere, non esiste. Per la cultura cinese tutto l'universo è sacro, misterioso e strettamente legato alla vita dell'uomo. Il mondo invisibile è in relazione con la vita concreta, quindi la religione è più un "modo di vivere", una strada, una via nella quale si trovano tutte le risposte agli interrogativi umani e dalla quale derivano il benessere e la felicità.

Principio essenziale di questa religiosità è la credenza nell'esistenza del *Qi* come materia prima o componente fondamentale del cosmo. Nessun tentativo di traduzione di questo carattere è giudicato interamente soddisfacente dai cinesi. Se si parla di "materia prima", infatti, si rischia di dimenticare che il *Qi* è una realtà primordiale insieme materiale e spirituale. "Energia" o "forza vitale" sono forse termini più consoni, ma anche questi non raggiungono il reale significato del concetto.

Il saggio, il filosofo, il maestro, il sacerdote, l'intellettuale è colui che si identifica con l'universo, e che comprende che le leggi che governano l'ambiente sono applicabili anche all'uomo e alla sua vita sociale. In quest'ottica filosofia e religione divengono un insieme indistinguibile in cui il Santo e il Saggio coincidono, e la condotta dell'uomo, nel bene e nel male, si ripercuote su tutto l'universo. Così l'etica è vista come stimolo continuo alla sperimentazione, la conoscenza viene vissuta nella quotidianità e si riflette sulla società; questa ricerca dell'armonia con il cielo, con la natura e con gli altri uomini è la base della filosofia e della religione del taoismo.

E' interessante notare come, parlando di una filosofia proveniente da così lontano geograficamente e culturalmente, si arrivi ad uno schema che ricorda molto da vicino quello di alcuni filoni della filosofia occidentale, come ad esempio le posizioni di Parmenide e della scuola eleatica, percorrendo una strada che porta fino a Spinoza e alla base della filosofia moderna, un'ontologia universale fortemente "filosofica" e "metafisica" che pare essere iscritta nella struttura stessa dell'uomo, qualunque sia la sua provenienza.

In questo lavoro si cercherà attraverso la presentazione di un quadro del taoismo, sia storico che filosofico, di sviluppare e analizzare un modello ontologico ed ermeneutico che unisca la filosofia occidentale e orientale, presentandone le analogie e le radici comuni.

L'esposizione sarà divisa in quattro capitoli:

- nel primo sarà illustrata una breve storia del taoismo e del contesto storico cinese, dal periodo primordiale a quello classico di Laozi e Zhuangzi, fino alla rivoluzione culturale e alla Cina moderna.

- nel secondo saranno introdotti alcuni dei principi base della filosofia taoista, dall'ontologia all'etica e alla politica.

- nel terzo verranno confrontati elementi della filosofia occidentale con le posizioni filosofiche taoiste per mostrare i punti di convergenza delle due diverse tradizioni

- nel quarto si mostrerà attraverso l'analisi delle ricerche moderne in fisica, matematica e medicina quanto la visione taoista dell'universo si avvicini a quella della scienza moderna, con i suoi nuovi quesiti e metodi.

Si cercherà, in questo lavoro, di mostrare come il taoismo rappresenti una cultura e un sapere universalmente applicabile, come costituisca una filosofia nel senso più pieno del termine; esso è nella sua essenza originaria un insegnamento che accompagna l'uomo sulla strada di una ricerca che non trascende il mondo ma lo integra, e che possiede un forte carattere scientifico, basato com'è sulla convinzione che tutti gli eventi dell'universo possano essere spiegati e descritti da teorie e siano regolati da leggi costanti, che hanno valore sia sul piano materiale e fisico che su quello spirituale.

## CAPITOLO 1

### STORIA DEL TAOISMO E DEL PENSIERO CINESE

#### 1.1 *Il periodo predinastico e le prime dinastie imperiali*

Il territorio cinese appare abitato dall'uomo fin dalla più remota antichità; recentemente ha trovato sempre maggiori conferme tra gli studiosi l'ipotesi che l'attuale provincia dello Yunnau abbia costituito una delle regioni originarie della specie umana. Sono state trovate tracce risalenti alle fasi più antiche del Pleistocene (da tre ad un milione d'anni fa) e resti di insediamenti datati a circa 500.000 anni fa. Nell'età della Rivoluzione Neolitica la lavorazione della terra e l'allevamento permettono alle comunità di creare luoghi stabili dove abitare e raggiungere tecnologie che migliorano le condizioni di vita, come la ceramica e la tessitura.

Attorno all'8000 a.C. si sviluppò la cultura di *Cislian*; la costruzione di abitazioni sotterranee e ogni tipo di manifattura in terracotta resero questa civiltà già abbastanza sviluppata. Tra il V e il III millennio a.C. si svilupparono altre tre culture principali: quella di *Yangshao*, quella di *Dowenkou* e quella di *Qingliangang*. Di queste culture sappiamo che svilupparono una fine ceramica e tessitura, la coltivazione del riso e del miglio, che conosceva il tornio e praticavano l'allevamento insieme alla caccia e alla pesca.

Quando comparvero le prime società agricole, la cosmologia umana aveva vari elementi o credenze comuni: secondo una di queste il mondo degli umani rappresentava una parte di un cosmo stratificato che comprendeva un oltremondo soprannaturale dei cieli e uno degli inferi, in mezzo ai quali si trovava il piano umano; un'altra credeva che un'asse, spesso raffigurato come un albero, collegasse fra loro i vari piani cosmici. Il potere divino debordava nel nostro mondo presso località sacre quali caverne, picchi montuosi e sorgenti perenni. Una terza credenza era che i mondi, così concepiti, formavano un continuum senza un confine preciso, perciò un paesaggio "esterno" sulla

terra era anche un paesaggio “interno” della mente; i colori, le montagne, i fiumi, i punti cardinali ed altri fenomeni avevano associazioni spirituali e una sistemazione nella mitologia locale.

Esisteva in questa società una classe di persone chiamate *Wu*, che si dedicava alla comunicazione con il mondo soprannaturale attraverso la danza estatica, le cui capacità erano quelle normalmente attribuite agli sciamani.

Lo sciamanesimo è uno dei fenomeni più antichi della cultura umana ed è una costante della cultura primitiva; il suo contenuto è estremamente eterogeneo e vasto e nel suo ambito rientrano attività varie come la divinazione, le preghiere per la pioggia, l'interpretazione dei sogni e dei presagi, l'allontanamento delle epidemie e la guarigione; lo sciamano nell'eseguire i suoi compiti sceglieva di volta in volta la soluzione più plausibile; secondo le sue conoscenze e possibilità, abbracciando diverse tradizioni e conoscenze con varianti nei rituali, nei balli e nelle danze. Tali “uomini e donne di potere” avevano la capacità di passare, attraverso uno stato di coscienza alterato, tra il regno spirituale e quello materiale: tramite questi viaggi onirici acquisivano le conoscenze che gli permettevano di mantenere il loro mondo in equilibrio con quello spirituale sacro e di potere influire sugli eventi; potevano, così, curare o indurre malattie, portare la pioggia o scatenare lotte e guerre tra varie fazioni. Si univano con le forze della natura, e metà divini e metà umani, le domavano attraverso la danza, come suggerisce il carattere *Wu* ( 巫 )<sup>1</sup>. La danza e i movimenti rituali avevano un ruolo fondamentale nelle cerimonie, e la trance si raggiungeva spesso con l'intensa concentrazione, la danza ritmata e prolungata e l'iperventilazione.

Le prime civiltà agricole in Cina si svilupparono nella fertile pianura centrale, che corrisponde al bacino inferiore del Fiume Giallo, un luogo dai terreni fertili ma anche dalle alluvioni incontrollabili e disastrose, capaci di cancellare campi e città in un pomeriggio. Queste aree formano un'anomalia geografica in un paese prevalentemente collinoso e montagnoso e la crescente necessità di controllare e regolare il flusso dei fiumi rappresentavano un potente stimolo al coordinamento del lavoro collettivo e allo sviluppo di regimi ideologicamente potenti e autoritari. Nel corso di alcuni secoli i coltivatori trasformarono il paesaggio dando spazio ai campi; il cacciatore raccoglitore nomade dei periodi precedenti, diventato sedentario, viveva fianco a fianco con altre

---

<sup>1</sup> Cfr. La voce «巫» (*Wu*), in *Ciyuan* (« 辭源 », *Dizionario etimologico della lingua cinese*), Editrice Commerciale, Pechino 1988 (VII ristampa 1997), p. 520.

famiglie. Gli sforzi si concentravano quindi su pochi ettari di terra che venivano trasmessi da una generazione all'altra; i discendenti ereditavano la terra dai predecessori e ne seguivano il modello.

Una simile visione ciclica della vita e del tempo alimentava una stretta relazione tra i vivi e gli antenati, possiamo dire che il culto degli antenati e l'agricoltura abbiano proceduto di pari passo. Gli antenati erano l'essenza stessa della vita e della morte, custodi e protettori dei viventi e abitatori dei regni spirituali; intermediari tra i vivi e i defunti, erano necessari sia ai singoli che alla società nel suo insieme. Per questa ragione si compivano sacrifici in onore dei sovrani defunti, ma anche dei parenti scomparsi, per chiedere la pioggia o la sua cessazione, un abbondante raccolto o per sapere come evitare i disastri, gli spiriti maligni o altro ancora.

Di questi primi periodi della storia cinese esistono un gran numero di miti e leggende che, in seguito, contribuiranno a comporre il pantheon religioso taoista; queste furono tramandate oralmente fino al periodo Zhou e Han.

Un mito, in particolare, è importante per il taoismo, quello di Yu ( 禹 )<sup>2</sup>: si dice che a lui si debba l'introduzione delle armi di bronzo, e che fosse il fondatore della prima dinastia ereditaria quella di Xia o H'sia (2205 a.C.). La leggenda racconta che Yu fu generato direttamente dal corpo del padre che aveva assunto forma d'orso e che, appena nato, venne immediatamente trasformato egli stesso in un orso. Anche dopo avrebbe conservato un'andatura ferina e strascicata chiamata "passo dell'orso"<sup>3</sup>. Yu era probabilmente uno *Wu* che, come suo padre, fu chiamato a fronteggiare il diluvio e l'inondazione che minacciava la comunità.

I *Wu* detenevano e concentravano tutta la scienza dell'epoca ed erano gli unici in grado di affrontare e risolvere certe situazioni. Così, continua il mito, Yu salvò la terra dal diluvio, bonificò le paludi e fondò la prima dinastia, trasformando la trasmissione del potere da elettiva in ereditaria. Si dice che fosse uno sciamano estremamente potente e che abbia creato delle danze capaci di dare forza e far volare in cielo ( 禹步, *Yubu*, la Danza di Yu)<sup>4</sup>, conservate nei testi taoisti più antichi.

---

<sup>2</sup> Cfr. C. MOIRAGHI, *La via della forza interiore*, MEB, Padova 1995, p. 29.

<sup>3</sup> Cfr. *Ivi*, p. 34.

<sup>4</sup> Cfr. *Ivi*, p. 35.

Della dinastia Xia non abbiamo prove certe, possiamo dire che si fa risalire III millennio a.C.<sup>5</sup>, ma tutte le notizie che abbiamo risalgono a studi posteriori d'epoca Zhou e Han, che rielaborano e catalogano i miti e le tradizioni orali stabilendo diverse cronologie, più o meno attendibili. Scavi archeologici dimostrano che questo periodo è caratterizzato da una società stratificata che dispone di un'agricoltura e di un artigianato relativamente avanzati e industrie del bronzo, con una struttura politica che si ripeterà spesso nella storia cinese, vale a dire quella formata da piccoli potentati periferici controllati da un governo centrale con un sistema che si può definire "feudale".

Attorno al 1800 a.C. il principe di uno di questi feudi, quello di Shang, si ribellò al potere centrale e lo rovesciò ponendo fine alla dinastia Xia.

La dinastia Shang ci ha lasciato numerose prove e documenti: nella provincia di Henan in Cina sono stati ritrovati numerosi siti, tra cui quello della capitale di Tang, primo imperatore della dinastia; essa era interamente circondata da mura fortificate di cui rimane tuttora un tratto di 12 chilometri. Tremilaseicento anni fa, questa città avrebbe rivaleggiato con la stessa Babilonia per estensione e struttura. Nei vari siti sono stati trovati, negli ultimi cento anni, moltissimi gusci di tartaruga incisi e ossa oracolari che riportano le prove più antiche della scrittura ideogrammatica, circa 100.000 pezzi, una vera e propria biblioteca di usi e costumi della società Shang, conosciuti come i frammenti di *Jiaguwen* ( 甲骨文 )<sup>6</sup>. In questi leggiamo che alcune volte è il re in persona a compiere le pratiche divinatorie, nelle quali si riscaldavano sul fuoco le scapole degli animali o, successivamente, dei gusci di tartaruga ( 龜甲 , *guijia*) tramite una verga di metallo, per consultarne le screpolature interpretandole come i segni della volontà del *Di* ( 帝 , la Divinità suprema)<sup>7</sup> o degli antenati. Questa fu un'epoca ricca, con una società gerarchica che disponeva di una agricoltura e un artigianato avanzati e di fabbriche per la lavorazione del bronzo.

<sup>5</sup> Cfr. S. ALLAN, *Sulle origini mitiche dei Xia*, da *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany 1991, p. 15.

<sup>6</sup> *Jiaguwen* ( 甲骨文 ) è il nome dato alle iscrizioni ritrovate sui gusci di tartaruga o sulle ossa di altri animali. Sono le più antiche forme della scrittura ideogrammatica cinese finora scoperte e secondo gli studiosi, risalgono all'epoca Shang (XVI-XII sec. a.C.) o a periodi antecedenti. Cfr. A. AMMASSARI, *Cina. Generalità e Storia. La cultura e la civilizzazione cinese*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 1-11, 39-50.

<sup>7</sup> Il carattere *Di* ( 帝 ), secondo l'analisi di Ammassari, sarebbe composto da *mu* ( 木 , albero) e *fang* ( 方 , [quattro] direzioni): letteralmente significherebbe "l'albero che sta al centro di una foresta estesa in quattro direzioni". In questo senso il *Di* potrebbe indicare sia il re degli Shang, sia un essere divino che sta al centro dell'universo e lo domina, e con il termine *Shangdi* ( 上帝 , Sovrano che sta in alto) s'indicava in modo specifico l'Essere supremo che sta in alto e domina su tutto l'universo e conosceva tutte le cose del passato, del presente e del futuro. Cfr. A. AMMASSARI, *Zhongguo Gudai.., op. cit.*, pp. 1-11.

I re Shang erano anche degli sciamani, derivavano il loro potere dal rapporto diretto con gli antenati; tramite loro si diffuse in tutto il paese la scrittura ideogrammatica che contribuì all'unificazione e alla sottomissione culturale dei vari popoli che costituivano il regno. Il territorio di questa dinastia, infatti, aveva una discreta estensione, estendendosi sulle attuali regioni di Henan, Hubei e Shandong nella Cina centrale.

Si ricorreva spesso, in questo periodo, ai rituali e alla divinazione e in questi era dato grande peso alle danze e ai canti. La struttura politica era la stessa dei re precedenti, ed era costituita da piccoli stati vassalli dominati da un potere centrale; questo fu la causa della loro caduta.

Nel XII sec. a.C. da uno stato nel bacino del fiume Wei, gli Zhou (XII - III sec. a.C.), signori locali, rovesciarono gli Shang e si proclamarono imperatori, assumendo il titolo di “Figlio del Cielo”, inaugurando un’usanza che da questo momento in poi sarà seguita da tutti gli imperatori futuri.

Gli Zhou trasformarono la divinità centrale degli Shang nell’impersonale figura del Cielo e questo fece divenire l’impero cinese il “Celeste Impero”. I sovrani di questa dinastia sostenevano, infatti, che il loro potere sulla terra fosse conferito dal “mandato del Cielo” (天命, *Tianming*). Così il culto del *Tian* (天) si univa, nelle pratiche religiose, a quello degli antenati, considerati come il fondamento del clan o del genere umano<sup>8</sup>.

L’epoca Zhou conserverà nella tradizione cinese un’aura di prestigio come modello politico, in particolare per i confuciani che vi si riferiranno costantemente come all’“età dell’oro”. L’ordinamento dello stato appare fondato su tre pilastri: il potere regale, la trasmissione ereditaria delle cariche, e un sistema religioso che incentrava sul re la divinità di riferimento. Questo periodo storico è comunemente diviso in due fasi: quella degli Zhou occidentali (XII-VIII sec. a.C.) e quella degli Zhou orientali (VIII-III

---

<sup>8</sup> «Il *Tian* (Cielo) e il *Di* (Terra), sono il fondamento della vita. Gli antenati sono il fondamento della specie [umana]. Il Re e i maestri sono il fondamento dell’ordine sociale. Senza il *Tian* e il *Di*, come potrebbe esserci la vita? Senza gli antenati da dove verremmo nel mondo? Senza il Re e i maestri, come potrebbe esserci la pace nel mondo? Perdendo tutti e tre, non ci sarebbe nessun uomo in pace.» Cfr. Q. SIMA, *Shiji* (史記, *Memorie Storiche*), Yuelu, Changsha 1995, cap. XXIII, p. 154. Quest’opera fu iniziata da Sima Tan (che morì nel 110 a.C.) e completata dal suo figlio Sima Qian (145-86 a.C. circa) durante la dinastia Han. La versione terminata nel 91 a.C. è una delle fonti storiche principali sul periodo Han, insieme allo *Han Shu* (Annali degli Han Anteriori), redatto quasi due secoli più tardi da Ban Gu (32- 92), fra il 74 e l’84 d.C. Lo *Shiji* è composto da 130 capitoli, divisi tra le biografie degli imperatori, dei re e delle persone illustri, e le cronache.

sec. a.C.); nel suo complesso fu un'epoca d'importanti trasformazioni sia politico-istituzionali che sociali e culturali. La sistematizzazione del sapere precedente, la sua organizzazione e codifica caratterizzarono questa fase, e anche attività come quelle praticate dagli *Wu* furono istituzionalizzate e definite organicamente nelle loro funzioni. Venne così a formarsi una classe di professionisti con compiti specifici, come invocare gli spiriti, interpretare i sogni, guarire e invocare le piogge nonché conoscere e utilizzare le erbe; l'insuccesso poteva costare la vita. Numerosi brani dell'epoca documentano di fallimenti: questo ci suggerisce che questa professione attirasse molti in cerca di fortuna, ma che non tutti quelli che vestivano pelli d'orso e danzavano avevano effettivamente gli stessi poteri di Yu.

La pratica divinatoria di quest'epoca, oltre ai gusci di tartaruga, inizia ad utilizzare anche gli steli di millefoglie ( 蓍莖, *Shījing*) per le sue caratteristiche di straordinaria vitalità, composta com'era da tanti steli su un'unica radice. Secondo un'antica leggenda cinese, sotto la radice di questa pianta matura di cento steli si troverebbe sicuramente una tartaruga divina che la custodisce<sup>9</sup>.

I re e i nobili usavano questi sapienti come consiglieri, indovini, guaritori privati; veniva conservata così la tradizione del "wuismo", che, nonostante rappresentasse una forma di religione diversa rispetto a quello della Cina del Nord e della dinastia regnante, avevano numerosi rappresentanti a corte. Erano una sorta di medici/sacerdoti, ma più spesso sacerdotesse<sup>10</sup>, che sapevano rendersi invisibili e utilizzavano piante medicinali, incantesimi e formule magiche; queste figure hanno fortemente influenzato la tradizione taoista, lasciandoci tracce molteplici e molto precise<sup>11</sup>.

In questo periodo avvenne il passaggio da una società di tipo tribale ad una feudale; molte credenze e convinzioni vennero, se non proprio accantonate, ridimensionate, e così i lavori di irrigazione sostituirono le preghiere e i rituali della pioggia. I vincoli di parentela erano, in ogni caso, sentiti come sacri in questa cultura prevalentemente patriarcale; si insisterà, infatti, sulle virtù legate alla famiglia come, ad

---

<sup>9</sup> Cfr. A. AMMASSARI, *op. cit.*, pp. 915-916.

<sup>10</sup> Cfr. I. ROBINET, *Storia del Taoismo, dalle origini al quattordicesimo secolo*, Ubaldini, Roma 1993, p. 36.

<sup>11</sup> Una di queste è rappresentata dal *Chuci* ( 楚辭, *Le elegie di Chu*). Quest'opera, datata intorno al III-II sec. a.C., è il frutto della cultura sciamanica della Cina del sud, una cultura, in qualche modo, autonoma. Il personaggio centrale, ricorrente in queste poesie, è uno sciamano ispirato da una divinità, fatto che le rende una delle maggiori fonti sulla tradizione degli *Wu*. Cfr. *Ibidem*.

esempio, la pietà filiale (*hsiao*), imponendola persino in termini giuridici, istituzionalizzando nella società ciò che il culto prescriveva nella religione.

Lo stato, in ogni caso, dopo i primi periodi di stabilità dell'autorità centrale, attraversò un periodo di crisi, dovuto alle lotte che spesso opponevano i principati tributari<sup>12</sup>. Uno di questi conflitti di potere e la scarsa presenza del potere centrale portò alla seconda fase del periodo Zhou, quella degli Zhou orientali, meglio nota come "Epoca delle Primavere e degli Autunni" (春秋, *Chunqiu*, 770-476 a.C.). La debolezza del potere centrale venne anche causata dalla crescita e dal potenziamento dei principati vassalli, avvenuta grazie agli enormi progressi tecnologici di quel periodo.

La raffinatezza raggiunta nella lavorazione del ferro ne faceva produrre sempre di più e questo era lavorato in maniera sempre migliore: nacquero così utensili agricoli che permettevano la coltivazione di appezzamenti più ampi, producendo più cibo e facendo crescere la popolazione. Oltre agli attrezzi e agli utensili, erano prodotte anche armi, armature e carri da guerra sempre più sofisticati, rendendo i vari eserciti numerosi e ben armati.

Il wuismo incontrò, nelle nuove condizioni storiche, una fase di decadenza presso l'alta società sempre più tecnologicamente avanzata, che credeva sempre meno nelle forze spirituali. Ne sopravvissero tuttavia ampie sacche culturali nelle regioni dello Yang tze kiang e lungo la costa cinese sud orientale, zone che erano occupate dal regno di Chu e da altri regni minori come quelli di Wu e Yueh. Erano territori considerati barbari e primitivi dalle alte sfere Zhou, segno delle notevoli differenze culturali presenti al tempo tra nord più avanzato e sud della Cina, più legato ad una cultura tradizionale e "arretrata", che in ogni caso sarebbero rimaste anche nel seguito della storia cinese. Wu e Yueh erano regni ancora più ad est, e quindi fuori dalle correnti culturali del tempo; i loro sciamani continuavano ad usare incantesimi per allontanare gli spiriti negativi e ammaestrare gli animali.

Dalle sfere di potere e influenza delle varie casate emersero cinque fazioni dominanti: la casata di Chi, quella di Qin, quella di Sung, quella di Chin e quella di Chu.

---

<sup>12</sup> L'assegnazione del potere su un territorio era consacrata con una cerimonia solenne simile a quella europea dell'infedamento; il rapporto che ne derivava implicava per il re e per i signori una serie d'obblighi reciproci, in una forma ispirata sul modello delle relazioni familiari: il re delegava parte del suo potere, mentre i signori s'impegnavano a fornire tributi economici e sostegno militare. Cfr. P. SANTANGELO, *Storia della Cina, dalle origini ai giorni nostri*, Newton, Roma 1994, p. 11.

In questa tabella cronologica troviamo una sintesi del periodo predinastico e delle prime tre dinastie<sup>13</sup>:

Yao	2257-2256 aC.
Reggenza di Shun	2285-2256 aC.
Shun	2255-2206 aC.
Reggenza di Yu	2223-2206 aC.
Dinastia Xia	2205-1767 aC.(17 re, 439 anni)
Dinastia Shang	1766-1123 aC.(30 re, 507 anni)
Avvento dinastia Zhou	1122 aC.
Re Wu	122-1116 aC.
Re Ch'eng	1115-1079 aC.
Re Li	878-742 aC.
Epoca Kung Ho (delle Primavere e degli Autunni)	841-828 aC.
Epoca Zhanguo (dei Regni Combattenti)	476-221 aC.

---

<sup>13</sup> Questa tabella è tratta da *La civiltà cinese antica* di Marcel Grenet (Einaudi, Torino 1968). Il Grenet, considerato uno dei maggiori esperti della storia cinese, compie anche una ricostruzione cronologica tra mito e storia: dai tre augusti (Fuxi, Shen Nung e Shen Ming), seguiti dai cinque sovrani (Huangdi, Chuang Hsiu, Kao Hsun, Yao e Shun) per arrivare alle prime tre dinastie regie, la prima delle quali, quella di Xia, fu fondata da Yu il grande.

## 1.2 L'epoca classica del Taoismo filosofico

L'Epoca delle primavere e degli autunni si chiude storicamente nel 476 a.C. dando origine all'epoca *Zhanguo* ( 戰國, “Epoca dei Regni Combattenti”, 476-221 a.C.). La richiesta di consiglieri politici e militari, dovuta allo stato di lotta continua, produsse la formazione di una classe di intellettuali, politici mercenari e consiglieri itineranti che grazie alla crisi istituzionale e alla relativa libertà di movimento, si spostavano da uno stato all'altro. Si formarono diverse correnti filosofiche che avevano come terreno comune la ricerca nella natura della fonte di ogni saggezza. In particolare, in funzione di un nuovo modello di autorità, si elabora una cosmologia che si configura come la naturale sanzione dell'ordine politico. Fiorirono una serie di accademie o scuole nelle quali confluivano tutti i pensatori dell'epoca che, riconosciuti e incoraggiati dal potere politico, acquisirono un particolare prestigio morale, definiti come detentori del sapere e maestri (*Shi* o *Zi*, 筮, il cui ideogramma allude a quello di *Wu*, 巫)<sup>14</sup>.

Nei testi storici si sottolinea il legame tra queste accademie e le pratiche, di antica derivazione, conservate da ambienti culturali che prendevano il nome dai loro componenti, i *fangshi* ( 方士, maestri di formule o uomini di metodo)<sup>15</sup>. Questa categoria raggruppava tutti coloro che si dedicavano all'astrologia, alla medicina, alla divinazione, alla magia e alla geomanzia, come pure ai metodi di longevità e ai voli estatici. Ideologicamente vicini alla scuola *Yin/Yang* e dei cinque elementi<sup>16</sup>, questi maestri vivevano generalmente come ricercatori solitari cercando le leggi dei fenomeni universali, costruendo e conservando un sapere parallelo trasmesso da maestro ad allievo sia oralmente che per mezzo di scritti segreti.

---

<sup>14</sup> Cfr. La voce «筮» (*Shi*), in *Ciyuan (Dizionario etimologico)*, cit., p. 520.

<sup>15</sup> L'ideogramma 方 (*fang*) significa tanto “arte” quanto “procedimento” o “tecnica”. Questo, unito all'ideogramma *shi* ( 士, nella versione moderna), costituiva l'appellativo usato per definire i detentori di un sapere tecnico, spesso di natura magico-esoterica. La credibilità di questi maestri era così grande da portare lo stesso Qinshihuang (221-209 a.C., primo imperatore di Qin) ad organizzare, su loro consiglio, numerose, per quanto infruttuose, spedizioni alla ricerca delle isole dove vivevano gli Immortali, considerati i possessori del segreto della vita eterna. Cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, p. 251.

<sup>16</sup> La teoria di Cinque Elementi ( 五行, *Wu xing*) è spesso associata a quella della *Yinyangjia* ( 陰陽家, *Scuola dello Yin–Yang*). Entrambe queste teorie furono diffuse, secondo Sima Quan, da Zou Yan (III sec. a.C.) e dai suoi seguaci. Cfr. Q. SIMA, *op. cit.*, capp. XXVI, XXVIII, LXXIV, pp. 175, 208 e 568.

Il potere politico, consapevole dell'impossibilità di fondare la propria legittimità sul solo uso della forza, e della necessità di far ricorso anche all'autorità morale, creò uno spazio dove le concezioni, prodotte dalle diversità culturali e dall'effervescenza intellettuale degli Stati combattenti, lottassero fra loro per acquisire una posizione di dominio che consentisse di unificare gli animi sotto di essa. Perciò i sovrani incoraggiarono i letterati di tutti i principati ad unirsi alle varie accademie offrendo loro ogni agio per poter proseguire i loro studi ed esporre le loro dottrine. Nonostante non rivestissero alcun incarico governativo, gli *Shi* (i Maestri) avevano un rango equivalente ai funzionari superiori, erano retribuiti e mantenuti con la sola mansione di discutere e non di governare, andavano e venivano da uno stato all'altro offrendo i loro servigi ad ogni sovrano che voleva impiegarli, oppure si ritiravano dalla vita sociale come eremiti e la maggior parte degli allievi e seguaci, così come coloro che annotavano le loro lezioni venivano da città e paesi limitrofi. Ogni corrente di pensiero rivendicava di rappresentare l'autentico e unico *Dao*<sup>17</sup>, ognuna offriva un programma di preservazione del sé fisico concepito come estensione dell'ordine cosmico: la soppressione dei desideri e la disciplina delle attività del corpo costituivano la via d'accesso al grande soffio cosmico e al dominio della realtà materiale. Tutte le speculazioni della scuola *Yin/Yang* e della tradizione associata allo *Yijing* (Il Classico dei Mutamenti)<sup>18</sup> erano, infatti, interamente fondate sulla nozione di corrispondenza fra mondo naturale ed eventi umani.

Dopo circa otto secoli di governo la decadenza degli Zhou aveva lasciato spazio alle lotte e alle prepotenze dei signori locali. La difficoltà della situazione politica portava inevitabilmente i pensatori del periodo a idealizzare un'"epoca d'oro", in cui l'ordine imperiale era saggio e forte. In questo contesto troviamo la figura di Laozi, un personaggio molto incerto, generalmente riconosciuto come il fondatore del taoismo filosofico. Di lui non si sa con certezza nulla; pare che fosse originario dello stato

---

<sup>17</sup> Nella lingua cinese, l'ideogramma 道 (*Dao*) ha molti significati; le scritture più antiche di questo carattere, comparse dalla dinastia Shang all'epoca Zhou, hanno orientato alcuni studiosi moderni verso un'interpretazione prevalentemente religiosa del termine, tanto da sostenere che il primo significato del carattere *Dao* sia quello di via di comunicazione tra il Cielo e la Terra. Cfr. F. AVANZANI, *Confucianesimo e Taoismo*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 133-134.

<sup>18</sup> L'*I Ching* ( 易經, anche *Yijing*, *Il Classico dei Mutamenti*) è uno dei testi classici cinesi più antichi. Attribuito a Fuxi (primo re degli Zhou, nel XI sec. aC.) e a Wenwang, era costituito dagli schemi di interpretazione dei responsi oracolari. Di questo testo esistono numerose versioni in varie lingue, ad esempio possiamo citare in italiano: *I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, a cura di Richard Wilhelm, Adelphi, Milano 2000.

meridionale di Chu. Varie leggende sulle sue origini raccontano che, nato in una famiglia colta, occupò una carica governativa come bibliotecario negli archivi imperiali, cosa che sicuramente gli permise di stare a contatto con tutto il sapere che la cultura del tempo offriva nei vari campi. Disgustato dagli intrighi politici e dalla crudeltà dei signori feudali, abbandonò le sue funzioni e partì. Presso la frontiera occidentale scomparve. Al suo passaggio alla frontiera scrisse un trattato di cinquemila parole, che consegnò ad un ufficiale di frontiera che divenne in seguito suo discepolo, il *Daodejing*.

Questo testo è anche noto come *Laozi*<sup>19</sup>, cioè il nome del suo vero o presunto autore: secondo le testimonianze di numerosi commentari antichi<sup>20</sup> questo non è una composizione originale dovuta ad un solo autore, ma una raccolta e sintesi di brani e testi appartenenti a tradizioni precedenti, con una forte influenza della cultura sciamanica tipica dei *Chuci*<sup>21</sup>. La sua composizione sarebbe datata alla fine del IV sec. a.C., e sarebbe stato completato verso il III sec. d.C.; è abbastanza breve e sintetico, si presenta come una raccolta di proverbi o massime, ma il suo reale significato è molto profondo e si offre a varie interpretazioni. Per questo gli sono stati dedicati centinaia di commentari nel corso dei secoli. La forma poetica e scandita suggerisce che il testo può acquisire una forza incantatrice, tramite la ripetizione ritmica delle formule che rinforzavano la pratica e che fosse destinato ad essere cantato e memorizzato<sup>22</sup>.

L'imperatore Han Jingdi (157-141) per primo considerò il *Laozi* un testo classico e normativo per lo studio della dottrina taoista, anche se la consacrazione ufficiale avvenne durante la dinastia Tang (618-907), quando, nel 674, l'imperatore Tang Gaozong (650-683) lo rese testo obbligatorio per gli esami di Stato, alla pari di testi classici del Confucianesimo.

---

<sup>19</sup> Nan Huaijin presenta un elenco dei principali commentari al *Laozi Daodejing* in lingua cinese lungo i secoli. Fino alla dinastia Sui (581-618), il testo era commentato prevalentemente con il titolo di *Laozi*. Solo a partire dalla dinastia Tang (618-907) iniziò a diffondersi il titolo *Daodejing*. Oggi in Cina questo testo è chiamato, in Cina, indifferentemente sia come *Laozi* che come *Daodejing*, mentre in Occidente è conosciuto esclusivamente con il titolo di *Tao Tê Ching*. [Cfr. NAN HUIJIN, *Laozi Tashuo* (老子他説, *Saggi su Laozi*), Fudan University Press, Shanghai 1996 (1998, 3), p. 383, 449.] Nel presente lavoro citeremo quest'opera come *Daodejing*, secondo il metodo di trascrizione *pinyin*. Per il testo cinese ci si riferisce al testo *Xiyi Laozi Jieyi* (新譯老子解義, *Nuova traduzione e spiegazione di Laozi*), a cura di Wu Yi, Sanmin, Taipei 1998. Per la traduzione in italiano ci riferiamo invece, se non specificato in nota, al *Tao te ching*, a cura di L. Wieger, Mondadori, Milano 1994.

<sup>20</sup> Tra questi alcuni, riscoperti nel 1973 in occasione di scavi archeologici nella provincia di Hunan in alcune tombe databili intorno al 168 a.C., presentavano due versioni, redatte in diversi stili calligrafici.

<sup>21</sup> Cfr. *Chuci* (*Le elegie di Chu*), in P. DEMIEVILLE, *Enigmes taoistes. Choix d'études sinologiques*, Leida, Brill 1973, pp. 141-148.

<sup>22</sup> Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, p. 36.

Il testo tratta di vari argomenti dall'ontologia all'etica, e il termine *Dao* compare frequentemente in tutto il testo come l'appellativo di qualcosa d'innominabile; questa nozione prende per la prima volta il significato di Verità Ultima, non nominabile o praticabile ma fonte di qualsiasi vita, "la Via Positiva", un qualcosa eterno e innominabile che regola tutto l'universo, e al quale tutte le cose devono essere conformi. Il Dao eterno è una realtà assoluta che può essere solo parafrasata, soltanto i fenomeni del cosmo possono essere nominati, e grazie ai nomi essi sono delimitati, ordinati e utilizzabili. Il saggio, nel *Daodejing*, è colui che ha cura della vita. Sono descritti i modi per coltivarla, attraverso tecniche fisiche ed una determinata disposizione mentale. Tra le tecniche fisiche erano incluse la regolazione del respiro, le posture fisiche che composero, in seguito, le basi della ginnastica taoista e le tecniche per coltivare e trattenere le energie del corpo.

Il saggio deve coltivare le sue qualità fisiche e mentali, partecipare alle cose del mondo, portando il suo aiuto in maniera non invadente, e quando il lavoro è terminato ritirandosi nell'ombra. La disposizione mentale è importante: il desiderio, l'attaccamento alle cose materiali, le attività che eccitano la mente, suscitano emozioni e stimolano i sensi, sono nocive alla salute umana e al normale fluire delle cose. E' possibile essere attivi socialmente e politicamente senza per questo sacrificare la propria salute spirituale e fisica. Infatti i problemi nascono solo quando si prova attaccamento verso la fama e la fortuna. La visione del mondo data da quest'opera ha sempre costituito il modello per il saggio taoista; essa è fondata sulla serenità, sul ritiro dagli affari del mondo, sul rifiuto dei valori stabiliti, troppo ricercati, relativi, parziali e artificiali, a vantaggio di un modo di vita spontaneo in cui non entrano rivalità e vanità. Il concetto di vuoto, tipico del pensiero cinese, nel *Daodejing* è espresso in modo concreto: questo è il vuoto interstiziale che permette il moto, il vuoto mentale e affettivo, l'assenza di pregiudizi e parzialità che permette alle cose di realizzarsi pienamente. Nel testo è proposta anche l'immagine del Santo Sovrano, figura che ricorda i re sciamani delle prime dinastie; un demiurgo che immobile direttore del mondo ne assicura il benessere attraverso la sua esistenza insospettata, situandosi per mezzo del non agire al centro dell'Uno. Questa tendenza primitivista si esprime attraverso una fede, una fiducia in una società primitiva ideale, in cui la legge naturale agisce spontaneamente.

Un'altra colonna portante del taoismo filosofico è l'opera conosciuta come *Zhuangzi*, dal nome dell'autore Zhuangzi. Si suppone che egli sia vissuto all'incirca nell'epoca dei Regni Combattenti (475-221 a.C.) e che sia nato nello stato di Sung, centro degli ultimi discendenti della cultura sciamanica cinese antica, tra il 399 e il 295 a.C., ma di lui, se non fosse per la sua opera, non avremo alcuna traccia. Il libro scritto da Zhuangzi nel 742 d.C. ricevette dall'Imperatore *Xuanzong* (712-756), della dinastia Tang, il titolo: *Nanhua Zhenjing (Il classico autentico di Nan-hua)*<sup>23</sup>. È un testo enorme, con più di centomila caratteri nella versione originale, non pervenuta, e circa settantamila nella versione di cui disponiamo; degli originari cinquantadue capitoli ne sono rimasti trentatre<sup>24</sup>.

Zhuangzi compose solo una parte dell'opera, mentre il resto è frutto dei suoi discepoli. Ciò risulta evidente da alcuni passi, come, ad esempio, quello dove si descrive il funerale del maestro o quello dove le teorie principali sono riassunte in terza persona. I capitoli interni ( 內篇, *Nei Pien*), i primi sette, sono quelli più antichi e sono sicuramente attribuibili al Maestro; le altre due parti, i capitoli esterni e la miscellanea, sono formate da interpolazioni e aggiunte posteriori ai temi esposti nei primi. E' riduttivo circoscrivere la portata di quest'opera alla sfera speculativa, il suo contenuto letterario è importantissimo; il maestro si permette audaci innovazioni stilistiche, di fronte alle quali il traduttore non può che cedere le armi, non riuscendo a renderne la ricchezza d'immagini: accenna, spesso sconfinando nel non detto, padroneggiando al meglio le possibilità espressive della lingua cinese. Lo *Zhuangzi* si distingue dal *Daodejing* per una maggiore tendenza all'interiorizzazione; la preoccupazione socio-politica scompare e il non agire diventa uno stato di coscienza.

Zhuangzi si interessò alla libertà e all'etica in senso psicologico, sociale e politico, incoraggiando gli uomini a liberarsi dalle oppressioni, di qualsiasi natura potessero essere. L'accento è costantemente posto sull'arte di prendersi cura del corpo, esortando ad uno stile di vita semplice e a ridurre al minimo i desideri. E' anche particolarmente rilevante la figura del Santo che influenzerà, in seguito, il taoismo religioso e agiografico. La descrizione, nei primi capitoli, lo disegna come capace di cavalcare il

---

<sup>23</sup> Nella stessa cerimonia, Zhuangzi stesso, ricevette il titolo di *Nanhua Zhenren* (Vero, o autentico, uomo di *Nanhua*). Non è chiaro a cosa sia legato il nome *Nanhua*, che significa letteralmente "il Sud del Cina", probabilmente ci si riferisce ad una località connessa alla vita di Zhuangzi. [Cfr. *Chuang-Tzu. Il vero libro di Nan-hua*, a cura di Leonardo Arena, Mondadori, Milano 1998, p. 12.] Per le numerose citazioni di questo testo, ci riferiremo sempre, se non specificato, a questa versione con il titolo di *Zhuangzi*.

<sup>24</sup> Cfr. *Ivi*, p. 15.

vento, il suo corpo non si deteriora, il fuoco non lo brucia e l'acqua non lo bagna, non mangia i "cinque cereali", respira vento e beve rugiada. Egli è totale libertà fisica e mentale, è fuori da questo mondo, naviga e si diletta ai quattro angoli del mondo. Esente da qualsiasi preoccupazione morale, politica o sociale, da qualsiasi ricerca di efficienza, da qualsiasi conflitto interno o esterno, da qualsiasi mancanza o richiesta, si esprime libero in perfetta unità con ogni cosa, arrivando così ad una grande pienezza che gli conferisce potenza e dimensione cosmica. Zhuangzi fornì il taoismo filosofico dell'elemento mistico, e diede molta importanza ai meccanismi vitali del *Qi* (soffio) e dello *Jing* (essenza).

La chiusura al mondo dei sensi costituisce una chiusura al mondo ristretto dell'individuo, limitato dalle sue percezioni sensoriali e dai suoi pensieri, ed un'apertura verso l'unità cosmica; principio fondamentale nella meditazione taoista, che esprime l'aspirazione dei maestri cinesi a trascendere il tempo e lo spazio limitato della vita umana per raggiungere la sintonia con l'intero universo.

E' ritenuto possibile ed auspicabile, da Zhuangzi, per l'uomo vivere in eterna giovinezza senza invecchiare né essere ferito né morire, alla pari del cielo e della terra, del sole e della luna. Rispetto alle pratiche della divinazione e al Wuismo, la ricerca dell'immortalità, presentata in quest'opera, è un tema di interesse nato più tardi nella cultura cinese primitiva; questa aspirazione è ben espressa dal carattere *Xian* ( 仙 ), che significa letteralmente "l'uomo della montagna", ma che viene usato con il significato di "invecchiare senza morire" o "alzarsi"<sup>25</sup>. Si crede, in quest'opera, che coinvolgimento politico e longevità siano intrinsecamente incompatibili e a vedere nell'ascetismo l'unica possibilità reale di ricerca.

Al di là, comunque, del pensiero specifico dei singoli pensatori, durante questo periodo, la filosofia taoista rappresentò una possibilità alternativa di condotta e di vita contro l'ipocrisia imperante, una via di fuga e di salvezza in una società ampiamente corrotta e decadente.

---

<sup>25</sup> Cfr. La voce «仙» (*Xian*), in *Ciyuan*, cit., pp. 93 e 137.

### 1.3 Altri aspetti della cultura cinese: Confucio e i legisti

Accanto ai maestri taoisti, un'altra figura filosofica fu molto importante per il pensiero cinese, quella di Kungfuzi, Confucio secondo la latinizzazione del suo nome fatta dai gesuiti nel 1600. Egli non rappresenta soltanto un pensatore o una scuola filosofica, ma un vero e proprio fenomeno culturale, che, nascendo nel V sec. aC., è durato duemilacinquecento anni e perdura ancora oggi.

Confucio rappresenta per la Cina un salto qualitativo del pensiero, che portò all'apertura filosofica che si riscontra, parallelamente nello stesso periodo, nelle altre grandi culture, quella greca, quella ebraica e quella indiana. Non si può parlare di letteratura cinese nell'antichità prescindendo dalla sua opera, non solo per quello di cui fu direttamente autore, ma soprattutto per la sua attività di raccoglitore e archivista di composizioni antiche, sia in prosa che poetiche. L'esempio più famoso di queste raccolte sono i *Wujing (I Cinque Classici)*<sup>26</sup> che raccolgono e più antiche opere della letteratura cinese.

I *Lunyu (論語, i Dialoghi)*<sup>27</sup> sono il frutto degli appunti di coloro che si rifacevano al suo insegnamento e costituiscono l'unica opera nella quale sono riferiti in forma di discorso diretto le parole del Maestro. Questo piccolo libro presenta differenze nell'interpretazione del significato della dottrina di Confucio, come una raccolta non sistematica, nella quale sono compresi aneddoti e detti attribuiti al maestro presentati spesso in forma d'enigma.

Confucio rappresenta il tentativo filosofico di porre regole e leggi che possano garantire stabilità sia sociale che politica, dato anche il suo contesto storico di scontro e lotta perenne, traendo insegnamento dalla tradizione culturale precedente. Egli non

<sup>26</sup> I *Wujing* sono composti da: 1. *Shijing (詩經, Libro della poesia)*, un'antologia poetica, 305 opere suddivise in inni di corte e rituali, canzoni popolari ed elogi di eroi; 2. *Shujing (書經, Libro dei documenti)*, opera storica suddivisa in cronache, aneddoti, verbali, ecc.; 3. *Yijing (易經, Libro delle mutazioni)*, manuale di divinazione, più noto in Occidente come *I Ching*; 4. *Lijing (禮記, Libro dei riti)*, raccolta di regole del giusto comportamento, che riguardavano ogni componente dello stato nei rapporti sociali; 5. *Chunqiu (春秋, Primavera e Autunno)*, altra opera di carattere storico, formata dalle cronache del Principato di Lu, patria di Confucio. Cfr. A. CHENG, *La trame et la chaine. Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne*, in «Extreme-Orient, Extreme-Occident», n.5 (1984), pp. 13-26.

<sup>27</sup> Esistono numerose traduzioni, ad esempio, in italiano come ad esempio quella a cura di F. Tomassini, dal titolo *Testi confuciani* (UTET, Torino 1974). Per il testo cinese si può consultare, *Lunyu (論語, Dialoghi)*, su [www.xys.org/xys/classics/philosophy/lunyu.txt](http://www.xys.org/xys/classics/philosophy/lunyu.txt).

inizia con una qualche dottrina, ma con la decisione di apprendere assunta dall'essere umano che s'impegna nel cammino dell'esistenza: non si tratta di un procedimento intellettuale, quanto piuttosto di un'esperienza di vita.

Più che come un'ideologia, il confucianesimo si presenta come una morale, un'etica, un modo di vivere che coinvolge l'intero individuo, così come coinvolge la società e i culti religiosi. Questo costrutto si basa sulle idee di Confucio e sulle successive rielaborazioni dei suoi discepoli che lo hanno man mano arricchito del contributo di altre correnti, talvolta opposte.

Il primato morale confuciano si differenzia, in molti punti, dalla concezione etica occidentale: non esiste infatti separazione fra coltivazione personale e responsabilità politica, fra privato e pubblico. Confucio non si pone il problema di spiegare cosa sia il *Dao* o la Via da seguire, ma considera il suo messaggio come una trasmissione di verità e valori passati in crisi e non una rielaborazione in grado di fungere da base per la ricostruzione sociale e politica<sup>28</sup>. Non una semplice ripetizione di norme, ma un loro riadattamento che fosse adeguato alle nuove necessità.

Quello di *Li* (禮, rito, inteso come rispetto delle regole religiose e sociale)<sup>29</sup>, nel sistema di valori confuciani, è un concetto centrale: esso comprende i riti, le cerimonie, ma anche le norme e i modelli di comportamento tradizionale e va ben oltre il significato che diamo nella nostra cultura alla formalità e al galateo, per coprire campi comprendenti la religione, l'educazione, la morale e la politica. L'educazione non era perciò meramente libresco, ma era basata più su un "saper come" piuttosto che "saper perché", dando importanza ad una conoscenza secondo le sue implicazioni concrete e pratiche.

In sintesi la finalità pratica dell'educazione consisteva nella formazione di un uomo capace di servire la comunità, sul piano politico, e di diventare un "uomo di valore" sul piano morale: i due ambiti s'identificavano perfettamente.

Per Confucio essere umani equivale ad essere in relazione agli altri, e la natura di questa relazione è percepita come rituale: comportarsi ritualmente equivaleva a comportarsi umanamente. E così, i rituali, come ogni espressione emotiva, dovevano

---

<sup>28</sup> L'origine del suo pensiero era la Scuola dei *Ru* (esponenti dell'aristocrazia in decadenza dell'epoca Zhou, esperti dei cerimoniali e delle "sei arti": i riti civili e religiosi, la musica, la storiografia, la matematica, l'arco, i carri), dalla quale Confucio proveniva. Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol.I, p. 237.

<sup>29</sup> In Confucio, questo termine, assunse il significato di atteggiamento soprattutto interiore, consapevole dell'importanza e della solennità dell'atto che, a seconda dei casi, si svolge, traducendosi esteriormente in un comportamento formalmente controllato. Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 59.

non soltanto essere sinceramente eseguiti, in altre parole essere accompagnati da uno stato d'animo adatto e corrispondente, ma andavano vissuti con partecipazione rispettosa e una fede quasi religiosa. Questa era la religiosità laica di Confucio, che tanto ha influenzato la *forma mentis* dei cinesi: in questa si rifugge ogni pratica sciamanica, come ogni tipo di timore o fede irrazionale per ciò che non si conosce, prescindendo da ogni contrapposizione tra materiale e spirituale, fra trascendente ed immanente.

Il suo insegnamento integra lo studio, il senso dell'umanità e i rituali in una visione unica di ciò che costituisce una tradizione di civiltà, ossia una cultura: come avviene nei riti, il cui aspetto estetico d'armonioso formalismo li associa in modo naturale alla musica e alla danza, ogni raffinatezza derivante dalla cultura in senso lato tende, in ultima analisi, ad umanizzare la natura. Il saggio, per Confucio, assume inseparabilmente in sé la responsabilità politica e il progresso morale, perché la sua coltivazione personale (nel privato) implica necessariamente la partecipazione alla vita familiare e all'ordine socio politico (nel pubblico).

La sua eredità fu raccolta dai suoi discepoli che, alla sua morte, si divisero in numerose correnti ciascuna nelle quali si poneva l'accento su aspetti specifici dell'insegnamento del maestro. Una, ad esempio, fu quella creata da Mengzi (Mencio, 327-289 a.C.), che la arricchì con elementi e posizioni provenienti da altre scuole. Alla base della sua visione vi è il concetto di "bontà innata", per il quale l'uomo è tendenzialmente disposto alla vita sociale, ma tale tendenza deve essere scoperta e valorizzata attraverso la coltivazione delle qualità positive dell'uomo. A differenza dei taoisti, per Mencio la trasformazione dell'uomo non mirava alla sua libertà quanto alla socialità per la quale i valori e l'educazione acquistavano importanza.

Tutte le correnti del pensiero antico cinese si occuparono di politica (nell'accezione che questo concetto ha in Cina, cioè di arte di ordinare il mondo), ma nessuna in modo così esclusivo come quella dei Legisti, che cercarono innanzitutto il modo più efficace di preservare e rafforzare lo stato. Come nelle altre correnti del periodo, essi non propongono una riflessione filosofica ma una teoria politica derivante da un insieme di pratiche.

Molti scritti legisti si presentano come manuali che suggeriscono le norme d'impiego del potere ad uso dei sovrani, e sono probabilmente i primi pensatori ad

assumere come punto di partenza l'uomo e la società così come sono, anche nella loro realtà più inaccettabile, e non come dovrebbero essere. Senza l'intralcio di alcun pregiudizio essi fanno tabula rasa della tradizione. L'ordine perfetto è realizzato quando ogni cosa da sé viene ad allinearsi al filo a piombo che rappresenta la legge, con il significato generale di norma cui riferirsi. Così essi unirono il “non agire” con la “tecnica” in un termine che avrebbe avuto fortuna nei testi e nelle pratiche taoiste successive, quello di *Yin* (seguire). La legge è descritta in termini di *Dao* (cammino da seguire) e il sovrano legista assume i caratteri del santo taoista, si ritira dal mondo, si sottrae agli sguardi dietro i paraventi per preservare tutto il mistero che deve circondare la fonte del potere. Questo è efficacia assoluta che non ha bisogno di agire, una posizione molto vicina a quella del *Laozi*.

#### 1.4 Gli Han e la scuola Huang Lao (黃老之術)

La data del 221 a.C. segna, nella storia della Cina antica, una cesura: il re del regno di Qin, completata la conquista degli altri stati assunse il titolo di *Huangdi* allo scopo di realizzare l'unificazione politica e militare. Il primo Imperatore Qinshihuang (221-209 a.C.) adottò una serie di misure rigorose, che investirono l'organizzazione sociale, l'economia, la cultura. L'antica aristocrazia fu totalmente sostituita da funzionari di nomina imperiale, le misure di peso, di capacità e di lunghezza, come la moneta, furono unificate e imposte a tutto l'impero. Nel 213 a.C. egli decretò che tutti i testi antichi, fatta eccezione per quelli di argomento scientifico e tecnico e per gli *Annali dello Stato di Qin*, fossero bruciati<sup>30</sup>. E, in effetti, in questo periodo alcuni testi taoisti classici si salvarono grazie al fatto che erano interpretati parzialmente, come avvenne per il *Daodejing* considerato un manuale dell'arte del buon governo destinato ai principi. Fu conservata solo una copia dei testi distrutti nella Biblioteca Imperiale, ad uso delle massime autorità del governo. Il “rogo dei libri” aveva come obiettivo la cancellazione della memoria del passato: chiunque avesse criticato il presente invocando la tradizione sarebbe andato incontro a pene severe.

<sup>30</sup> Cfr. P. SANTANGELO, *op. cit.*, p. 13.

Il Primo Imperatore morì nel 210 a.C., lasciando un mausoleo che è tra le meraviglie del mondo: un intero esercito di terracotta, a grandezza naturale, era schierato a sua difesa, ma la dinastia che avrebbe dovuto durare diecimila anni non sopravvisse al suo creatore. Alla morte dell'imperatore una serie di rivolte popolari e una guerra civile portarono sul trono un uomo d'umili origini, Liu Bang, fondatore della dinastia degli Han.

In Cina, la concezione classica di Impero unitario, così com'è nota ai giorni nostri, nasce e si sviluppa in un periodo brevissimo; una volta formalizzata, si cristallizza e giunge, senza essere quasi mai messa in discussione, sino all'epoca moderna.

Gli Han (dal 206 a.C. al 220 d.C.) ebbero, in quanto modello culturale, per la civiltà dell'Asia orientale, un significato simile a quello che l'Impero Romano ebbe per la cultura europea. Con questa dinastia, l'impero conobbe una grande espansione territoriale che lo portò ad ampliare le zone di controllo sia a nord fino alla Manciuria, che a sud fino all'attuale Vietnam, e verso l'India consolidando le comunicazioni e i commerci. Verso la metà della dinastia, un addetto alla biblioteca imperiale, Ban Gu (32-92 d.C.), ebbe il compito di catalogare i libri dell'imperatore, e lui scelse l'etichetta di *Daojia* (道家, Scuola del *Dao*), per designava un gruppo di scritti che comprendeva l'opera di Laozi, quella di Zhuangzi e i testi dell'Imperatore Giallo (黃帝, *Huangdi*), insieme alle opere dei loro adepti e dei loro commentatori. Quindi il termine *Daojia* era in origine un termine usato solo da annalisti e bibliotecari<sup>31</sup>.

Secondo Sima Qian, già durante il periodo dei Regni Combattenti, la scuola taoista di Laozi veniva associata a quella di Huangdi. All'inizio della dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), l'insegnamento della Scuola *Huang Lao*<sup>32</sup> fu adottato dai nuovi regnanti.

<sup>31</sup> Nella lingua cinese, il termine *Daojia* (道家) significa letteralmente "Scuola filosofica taoista". [cfr. la voce «道家» (*Daojia*), in *Ciyuan, op. cit.*, p. 1672] Il termine *daojia* (道家) apparve per prima volta nella storia nello *Shiji* di Sima Qian. [Cfr. Q. SIMA, *Shiji, op. cit.*, cap. CXXX, p. 942] Riguardo alla nozione di "Scuole" nella Cina antica, Nathan Sivin osserva che essa corrisponde piuttosto a classificazioni bibliografiche che a raggruppamenti di persone. Le scuole si distinguevano fra loro perché preservavano e trasmettevano differenti insiemi di testi scritti, in una linea di trasmissione assai simile ad una filiazione (di qui il termine 家, *Jia*, che designa anche i clan). Sivin cita il caso del *Laozi* e dello *Zhuangzi*, che si sono ritrovati raggruppati sotto l'etichetta di *daojia* per la semplice ragione che delle tradizioni interpretative, su questi testi, si erano ritrovate nello stesso settore della biblioteca imperiale. [Cfr. N.SIVIN, *Philosophy East and West*, «LXII», n.1 1992, pp. 27.] Esistono però anche altre teorie sulla nascita del taoismo come scuola, come ad esempio quella di Fung Yu-Lan che sosteneva che la Scuola taoista ebbe origine dalle persone conosciute come *yinzhe* (隱者, eremita), e considerò Yang Zhu (楊朱) come uno dei primi taoisti, prima della formazione del testo di *Laozi*. Cfr. FUNG YU LAN, *Storia della Filosofia cinese*, Mondadori, Milano 1956, pp. 54 e 77-85.

<sup>32</sup> La scuola sarà chiamata "Scuola dell'Imperatore Giallo e di Laozi" e costituisce un fenomeno ancora mal definito. Tutte le fonti a nostra disposizione, infatti, ne parlano come di un qualcosa di già noto, non fornendo quindi informazioni precise. [Cfr. A.CHENG, *op. cit.*, p. 299] La scuola *HuangLao* rappresenta

L'Imperatrice Dou (morta nel 135 aC.), consorte dell'imperatore Han Wendi (180 - 157 aC.), imponeva agli imperatori e ai principi la lettura di Huangdi e di Laozi e la venerazione dei loro insegnamenti.

La speculazione filosofica all'inizio della dinastia Han, nel II sec. aC., è caratterizzata dalla necessità di recuperare e riorganizzare in raccolte i testi antichi sopravvissuti all'epoca degli "Stati combattenti" e alla furia iconoclasta del primo imperatore Qin. Vennero così fusi in una serie di compilazioni elementi di natura eterogenea, gli ingredienti fondamentali di quest'amalgama furono essenzialmente cinque: l'aritmologia binaria del *Classico dei Mutamenti (Yijing)*; la liturgia dei riti imperiali, la quale imponeva diversi colori, direzioni cardinali, strumenti musicali e organi sacrificali a seconda delle stagioni; le conoscenze mediche ed alchemiche nonché le dottrine sotterriologiche dei prototaolisti; l'etica antropocentrica dei confuciani e le nozioni riguardo l'interazione fra cielo e terra, fra *Yin* e *Yang* delle prime cosmologie. La cosmologia ricevette nuovo impulso da questa tendenza sincretistica e grande sostegno politico: poiché gli antichi strumenti di legittimazione del potere ed ordinamento gerarchico (filiazione diretta del clan imperiale da antenati celesti, riti di corte, "mandato celeste") erano ormai, dopo sette secoli di guerre fra stati feudali e un ventennio di tirannia sotto gli "usurpatori" Qin, svuotati di contenuto, la necessità di portare nuovo ordine nella società venne fondata sulla cognizione di un ordine naturale, al tempo stesso trascendente ed immanente. Per la Cina della prima dinastia Han (202 aC. - 8 dC.), quando si parla di sovranità imperiale si fa riferimento soprattutto alla sintesi formulata dal letterato Dong Zhongshu (179-104 a.C.)<sup>33</sup>, colui che avrebbe integrato le concezioni cosmologiche d'origine "taoista" nel sofisticato sistema etico morale elaborato dai letterati, interpreti accreditati del pensiero di Confucio. Si può dire che egli riconoscesse, nella supremazia dei monarchi che si erano alternati dall'antichità, una sorta di continuità morale, frutto dell'interazione consapevole con le forze cosmiche. L'elaborazione teorica di questo nuovo sistema attinse principalmente a

---

una fase essenziale nella storia del taoismo. Maggiormente diffusa nel nord della Cina, dove esistevano numerose sedi, predicava la rinuncia alle ricchezze e delle "tecniche di longevità" e di buon governo basate sul concetto di *Wu wei* (non agire). La cosmologia di questa scuola sostiene che all'origine dell'universo sia avvenuta una suddivisione del soffio primordiale (*Yan qi*) in un soffio puro e chiaro che ha formato il Cielo, e in un soffio opaco e pesante che ha formato la Terra. Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, p. 46.

<sup>33</sup> Cfr. M. LOEWE, *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, M. Loewe, Cambridge 1994, pp. 112-41.

due scuole: quella dello *Yin-Yang* di Zou Yan (350-270 a.C. circa) e quella di *Huang Lao*.

Dopo i primi anni di relativa tranquillità e prosperità favorite da una politica d'ispirazione taoista, la dinastia Han era proiettata verso orizzonti più ambiziosi. Il problema del controllo delle forze politiche per la stabilità dell'impero portò l'imperatore Han Wudi (141 - 87 a.C.) a adottare il confucianesimo come dottrina ufficiale, facendone il cardine per l'unità ideologica e culturale dell'Impero. La scuola confuciana offriva la perfetta giustificazione della perpetuità delle istituzioni imperiali, che provenivano da antiche tradizioni. Si cercò così di razionalizzare e secolarizzare il multiforme patrimonio "magico-religioso" eredità del periodo degli Stati Combattenti compiendo una svolta epocale: elevando a ideologia ufficiale la dottrina della Scuola confuciana veniva emarginata la scuola di *Huang Lao*.

Il principale ideologo Han, Dong Zhongshu, integrò la dottrina confuciana con elementi di taoismo, pervenendo ad una sintesi in cui l'etica si combinava con la cosmologia e con la filosofia della storia. Lo *Yijing*, raccolto da Confucio nel VI sec. a.C., fu dichiarato testo canonico del Confucianesimo: in questo era affermata la stretta corrispondenza tra i tre poli dell'universo, cioè tra il Cielo ( 天, *Tian*), la Terra ( 地, *Di*) e l'uomo ( 人, *Ren*). Questi s'influenzano e condizionano reciprocamente nei loro cicli continui di mutamento. La nuova interpretazione confuciana, detta anche neoconfucianesimo, intendeva rafforzare l'autorità politica della dinastia Han, come rappresentante legittima del Cielo sulla terra.

In questo periodo si ebbe un successivo sviluppo delle tecniche metallurgiche e di quelle tessili (soprattutto nella lavorazione della seta) e si perfezionò una delle più importanti invenzioni dell'umanità, quella della carta, che rispondeva ad un'esigenza molto sentita in uno stato in cui l'amministrazione complessa richiedeva un numero sempre più alto di documenti scritti. L'unificazione della Cina ad opera prima di Qin e poi degli Han mise fine all'esistenza di statisti mercenari e consiglieri politici itineranti che aveva costituito il terreno di crescita della speculazione cinese precedente. Molti di questi intellettuali conoscevano le arti della longevità, della guarigione e della divinazione, e quando i loro consigli militari e politici non furono più richiesti, offrirono le loro abilità alternative. Gli esponenti delle classi sociali più abbienti tenevano in gran conto la propria longevità e i *fangshi* erano in grado di rispondere alle loro esigenze

tramite la magia talismanica e la danza, nonché la ginnastica e l'arte della longevità. Tra le pratiche sono citati il "passo di Yu" e le posizioni esorcistiche che si ritrovano molti secoli più tardi nei testi di ginnastica taoista ( 導引, *Daoyin*), in cui troviamo anche le prime tracce di alchimia taoista. L'esorcismo era una delle attività caratteristiche dei *fangshi*, così come lo era per i *Wu*, e in questi si può riconoscere l'evoluzione dell'esorcismo nella medicina, il passaggio cioè dalla concezione della malattia come qualcosa provocato da demoni a quella in cui la malattia deriva da un cattivo equilibrio vitale. Questa condizione, unita alla fede in una gerarchia di spiriti e allo sviluppo delle pratiche per rendere loro onore, oltre al progressivo declino delle cerimonie di stato sotto gli Han, portò il taoismo a svilupparsi come forma religiosa organizzata. Intorno ai primi secoli del primo millennio la Cina era soggetta al potere degli Han da quasi 400 anni e, ormai, era una società stagnante e sclerotizzata. La ricchezza e il potere erano detenuti da pochi clan, il cui unico interesse era quello di perpetuare un sistema che garantisse i loro privilegi e la loro autorità.

### 1.5 La ricerca dell'immortalità

Già nel III secolo a.C. le leggende sugli uomini immortali erano credute vere dai *fangshi*: essi affermavano che, ingerendo certe medicine o composti, l'uomo potesse conseguire immortalità. Da questa ricerca nacque l'alchimia cinese ( 煉丹術, *Liandanshu*, l'arte di elaborare il cinabro). L'immortalità fu inizialmente soltanto un'aspirazione fantasiosa per trascendere la vita normale condizionata dalla società, dalle cose, dal tempo e dallo spazio terreno; fu poi trasformata dai *fangshi* in una leggenda verosimile e seducente, diventando una ricerca tecnica, che mescolava l'alchimia con la devozione religiosa.

La tendenza alla ricerca dell'immortalità si diffuse durante la dinastia Han; nel IV secolo, Ge Hong (283-363)<sup>34</sup> cercò di trattare in modo sistematico la teoria dell'immortalità e i metodi concreti per conseguirla. L'idea essenziale di questa via

---

<sup>34</sup> L'opera più importante di Ge Hong è intitolata *Baopuzi* ( 抱朴子, *Il Maestro che abbraccia la semplicità naturale*) ed è divisa in *Neipian* (Capitoli interni) e *Waipian* (Capitoli esterni). Cfr. E. WONG, *Il grande libro del Tao. La guida completa del taoismo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 74-80.

nacque dall'osservazione empirica: alcune sostanze infatti, come il mercurio, l'argento e l'oro, riscaldate in crogiolo diventavano sempre più pure, senza però mai scomparire. Per analogia si suppose che, ingerendo il mercurio ( 丹, *dan*, anche cinabro) e l'oro ( 金, *jin*) puri ottenuti dopo tante purificazioni in crogiolo, l'uomo potesse trasformarsi e diventare puro e immortale.

Per produrre il cinabro e l'oro puro come elisir di immortalità, l'alchimista doveva assumere un atteggiamento religioso credendo devotamente in ciò che faceva e invocando l'aiuto della Divinità del focolare, mantenendo, allo stesso tempo, la più profonda tranquillità interiore e l'unione armoniosa con il *Dao* e con tutto l'universo. Doveva avere molta pazienza perché il lavoro poteva durare anche per decine d'anni. La via alchemica non era puramente tecnica ed esteriore, ma anche religiosa e mistica perché tendeva a coinvolgere tutta la persona e la sua relazione profondamente religiosa con tutto l'universo<sup>35</sup>. Viste la complessità e la pericolosità della ricerca dell'immortalità tramite l'alchimia esteriore, durante la dinastia Tang molti taoisti spostarono la loro ricerca dall'immortalità alla salute e alla lunga vita mediante i metodi dell'alchimia interiore, che consistevano nelle tecniche di respirazione, nella meditazione, e in altre tecniche vicine allo *Yoga*<sup>36</sup> buddista.

Dai Tang in poi, molti credenti taoisti si dedicarono al tema della salvezza collettiva come scopo primario della vita religiosa più che all'elevazione e perfezionamento individuale. Fu in questo periodo che il libro *Taiping Qingling Shu*, in seguito chiamato *Taipingjing* ( 太平經, *Il Classico della Grande Pace*), fece la sua prima comparsa pubblica tra il 126 e il 144. La leggenda narra che il libro fu ricevuto da Yu Ji, presso una sorgente di Quyang, che si troverebbe probabilmente nell'attuale provincia di Shangdong, in Cina orientale; era quindi un libro divino rivelato. Secondo alcune fonti Yu Ji era un taoista che, immigrato nel sud est della Cina, bruciava l'incenso, leggeva i testi taoisti e preparava l'acqua di incantesimo ( 符水, *Fushui*) per guarire i malati. Il *Taipingjing* è molto importante nella religione taoista, tanto che ne

---

<sup>35</sup> Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, pp. 94-96.

<sup>36</sup> Lo *Yoga* nasce in India come attività fisica di rimedio al dolore della vita. Questa disciplina prevede che lo sperimentatore traduca nella vita vissuta le intuizioni del pensiero. Lo Yogi è, in un certo senso un filosofo militante. Non si accontenta di comprendere la verità, vuole tradurla in ogni atto della sua esistenza e le verità che il pensiero ha colto intuitivamente non sono tali finché non vengono sperimentate. Nello *Yoga*, come nella filosofia indiana, il più grande "peccato" era l'ignoranza (*Avidya*). P. CONNOLLY, *A Student's Guide to the History And Philosophy of Yoga*, Equinox, Londra 2007, p. 64.

esistono molteplici versioni nelle varie raccolte ufficiali del Canone Taoista (道藏, *Daozang*)<sup>37</sup>.

Questo libro rivelato era composto da 170 capitoli, di cui soltanto 57 sono stati conservati fino ai nostri giorni. Secondo l'edizione curata da Wang Ming, la maggiore parte del suo contenuto è composta dalle rivelazioni di *Shenren* (神人, Uomo divino o spirituale) o *Tianshi* (天師, Maestro celeste) al *Zhenren* (真人, Uomo vero). *Shenren* si presenta come un uomo del passato diventato immortale mandato da *Huangtian* (皇天, Il Cielo augusto) e *Houtu* (后土, La Regina della Terra)<sup>38</sup> nel mondo umano per ammonire l'umanità e annunciarle l'arrivo imminente di una nuova era della Grande Pace (太平, *Taiping*). Nelle rivelazioni viene espresso un giudizio negativo sul mondo umano, nel quale gli uomini, i governanti in particolare, hanno abbandonato ciò che è vero ed essenziale per seguire ciò che è superficiale, provocando troppe violenze e ingiustizie per soddisfare i propri desideri egoistici. Nel mondo umano esistono malattie, calamità naturali e guerre, perché gli uomini hanno distrutto l'armonia dello *Yin* e dello *Yang*, dei Cinque Elementi e di tutto il cosmo naturale. Le divinità hanno quindi mandato *Shenren* a rivelare la vera origine dell'umanità, e le leggi per vivere in armonia con la natura.

Ci sono, nel testo, molti riferimenti alle dottrine della scuola taoista, di quella confuciana, di quella dello *Yin-Yang*, dei Cinque Elementi e ad elementi esoterico-religiosi, ma il suo contenuto principale è quello di annunciare l'arrivo di una nuova era, in cui un imperatore saggio guiderà l'umanità secondo le istruzioni delle divinità rivelate dal Maestro Celeste agli uomini veri. Il *Taipingjing* contiene anche un'idea politica di rinnovamento della società, la sua comparsa e la sua diffusione preparò il

---

<sup>37</sup> La raccolta sistematica dei testi taoisti religiosi fu iniziata da Lu Xiuqing (406-477) durante le Dinastie Meridionali e Settentrionali (420-589). Durante la dinastia Tang, l'imperatore Tang Xuanzong (712-756) ordinò la prima raccolta ufficiale del Canone Taoista (*Daozang*), continuata anche durante le dinastie successive, come quella Song (960-1279), Yuan (1279-1368) e ultimata durante il periodo Ming (1368-1644). L'ultima edizione ufficiale del Canone Taoista risale all'anno 1607, e conteneva in totale 5486 volumi o libri. Questa edizione del Canone Taoista è oggi conservata nel Tempio della Nuvola Bianca (*Baiyun Guan*) a Pechino. Fu fotografata interamente tra il 1923-1926 e stampata dalla Commercial Press di Shanghai. Recentemente è stata ristampata a Taipei nel 1977, e a Shanghai nel 1985. [Cfr. *Taipingjing Hejiao* («太平經合校», *Edizione critica e unitaria del Taipingjing*), a cura di W. Ming, Zhonghua Shuju, Pechino 1960]. Questa edizione è il risultato di numerosi rimaneggiamenti avvenuti nel corso dei secoli, è quindi molto difficile, oggi, stabilire quale fosse il contenuto originale.

<sup>38</sup> Nel culto di *Houtu* la caratterizzazione *Yin* è riferimento inequivocabile al suo presiedere alla fertilità dei campi, essa sembra una reinterpretazione, una sintesi in chiave taoista, degli antichi riti legati a *She*, dio del suolo e a *Houji*, dio dell'agricoltura e capostipite degli Zhou, punto di riferimento culturale della classe dei letterati. Cfr. E. CHAVANNES, *Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte Chinois*, Paris 1910, pp. 521-25.

terreno per il movimento *Taiping Dao* e l'inizio dell'organizzazione del taoismo come religione.

### 1.6 Il Movimento Taiping Dao ( 太平道 )

Il Movimento *Taiping Dao* fu fondato da Zhang Jue (?-184)<sup>39</sup> secondo l'ispirazione attinta dal *Taipingjing*. Tra gli anni 170 e 183 egli si proclamò “Grande Saggio e Buon Maestro” e, grazie all'abilità medica, diffuse la sua scuola nell'attuale Provincia di Hebei, nel nord della Cina. Per curare i malati, li faceva inginocchiare e riflettere sulle proprie colpe, e poi faceva loro bere l'acqua d'incantesimo preparata da lui. Se un malato guariva, la guarigione era attribuita alla fede nel *Taiping Dao*, ed egli veniva accolto nel movimento come seguace. Raccolse così, insieme ai suoi due fratelli, Zhang Bao e Zhang Liang, più di cento mila seguaci in poco più di dieci anni, facendo portare loro un turbante giallo come segno distintivo. La crescita del numero dei fedeli e la situazione politica lo portarono ad organizzare una rivolta armata contro la dinastia Han orientale. I disordini portarono l'impero nella più completa anarchia e anche se repressa, la rivolta gettò il sistema istituzionale in una crisi inarrestabile. Nel giro di un anno la rivolta fu soppressa dalle forze imperiali con grande spargimento di sangue. Zhang Jue morì di malattia, i suoi fratelli furono uccisi e i seguaci superstiti fuggirono confluendo nel Movimento del Maestro Celeste, sorto più o meno nello stesso periodo.

Dopo la rivolta dei Turbanti gialli, il potere della dinastia Han orientale si sbriciolò fino a che cessò di esistere definitivamente nel 220. Fu questo uno dei motivi per cui le dinastie successive guardarono, da qui in poi, ai movimenti religiosi con sospetto, cercando di tenerli sotto stretto controllo. Oltre alla semplice ricerca di guarigione delle malattie, il taoismo religioso primitivo infuse nei suoi adepti anche la speranza di una nuova era di grande pace e di prosperità da realizzarsi in questo mondo grazie ad un sovrano saggio.

---

<sup>39</sup> Cfr. FAN YE (398-445), *Houhanshu* («后漢書», *Storiografia della dinastia Han orientale*), cap. XXX, in <http://www.chinapage.com./big5/history.htm>.

## 1.7 Il Movimento Tianshi Dao ( 天師道 )

Nello stesso periodo cresceva, nel sud-est della Cina, un altro movimento religioso su basi taoiste: chiamato inizialmente *Zhengyi Mengwei Dao* ( 正一盟威道, il Movimento taoista dell'Alleanza Solenne con L'Uno Ortodosso), dalla dinastia *Jin* (265-420) in poi ebbe il nominativo di *Tianshi Dao* ( 天師道, il Movimento taoista del Maestro Celeste)<sup>40</sup>. A fondarlo fu Zhang Daoling (34–156), letterato confuciano che ricoprì per alcuni anni l'incarico di funzionario dell'impero Han nel sud della Cina. Deluso dalla vita politica, si appassionò alla lettura del *Daodejing* e alla ricerca alchemica dell'immortalità. Tra il 126 e il 144 emigrò nel sud-est della Cina stabilendosi sul monte di Humingshan, nella provincia di Sichuan, dove cominciò a comporre e diffondere i testi taoisti di incantesimo per reclutare i seguaci. Ogni suo adepto doveva offrirgli cinque “staie” di riso come tassa, per questo il suo movimento fu chiamato anche “Movimento taoista delle Cinque Staie di riso”<sup>41</sup>. Della sua vita si racconta molto poco nelle storiografie ufficiali, ma in una sua agiografia posteriore si precisa che egli fondò il movimento nel 142, dopo che Laozi, in sembianza di *Taishang Laojun* ( 太上老君, il Supremo Sovrano Lao), gli aveva conferito il talismano di *Zhengyi Mengwei* ( 正一盟威, Alleanza solenne con l'Uno Ortodosso), e vari altri testi tra cui il *Santian Zhengfa* ( 三天正法, la Retta legge dei Tre Cieli).

Già all'epoca di Sima Qian, Laozi era ritenuto un personaggio misterioso che impersonava la figura del Santo com'è raffigurata da Zhuangzi: divinizzato, era visto come una forma antropomorfizzata del *Dao*, arricchita di immagini e simboli derivati dalla religione popolare. Gli vennero aggiunte varie connotazioni: risiedeva, ad esempio, nell'Orsa Maggiore (il Moggio)<sup>42</sup> da cui scendeva e risaliva, occupando una

<sup>40</sup> Il titolo di *Tianshi* era già apparso nello *Zhuangzi*, dove Huangdi elogiava un uomo saggio come *Tianshi* ( 天師, Maestro celeste). Cfr. *Zhuangzi*, *op. cit.* cap. XXIV.

<sup>41</sup> Il *dou* (lo staio), era una sorta di grosso cucchiaino usato anticamente in Cina come unità di misura (circa due litri). Cfr. F. MARSILI, *L'Impero e I suoi confini: terra, suolo e territorio nella prima dinastia Han*, da *Mutuare, interpretare, tradurre. Storie di culture a confronto*, Atti del 2° Incontro “Orientalisti” (Roma, 11-13 dicembre 2002), a cura di G. Regalzi, prefazione di C. Peri, p. 219.

<sup>42</sup> L'orsa maggiore è chiamata in cinese *Beidou*. La costellazione aveva questo nome proprio per la sua forma “a mestolo”. Questa secondo l'antica credenza regolava la moltitudine degli *shen*, e sembra sintetizzare tradizioni culturali risalenti a periodi diversi e attribuibili a distinte etnie della Cina, la cui esatta fisionomia, per la scarsità e la frammentarietà delle fonti, è difficilmente ricostruibile. Questa

posizione intermedia tra il Cielo e il mondo degli uomini, caratteristiche che corrispondono a quelle del dio *Taiyi* ( 太一, Grande Uno)<sup>43</sup>, regolatore ed animatore celeste. Quello di *Taiyi* era un culto astronomico divinatorio dell'epoca dell'imperatore Wu (141-87 a.C.) degli Han; trattandosi nello specifico di un culto imperiale, lo si può leggere come legato alle funzioni cosmologiche e guerriere del sovrano e alla prerogativa di designare lo spazio percorrendolo e ridefinendolo sulla base di un'azione conforme ai movimenti del cosmo. Queste caratteristiche definiscono il mito di Huangdi, l'Imperatore Giallo, che come sovrano ideale è una figura centrale nei testi della *Huang Lao*. Verso la fine della dinastia Han (25-220 d.C.), Laozi fu ufficialmente elevato al rango di divinità. Zhang Ling venerava Laozi così tanto che, per dimostrare la sua devozione, cambiò il suo nome in Zhang Daoling<sup>44</sup>.

Il movimento, chiamato comunemente *Tianshi Dao* (il Movimento del Maestro Celeste), era ispirato da tradizioni religiose precedenti, ed in parte era frutto del wuismo della cultura dei *Chuci*, del sud della Cina. Una delle caratteristiche principali dei suoi funzionari-sacerdoti consisteva, infatti, nella competenza nel redigere richieste da inoltrare alle potenze divine. In questo modo, lo spirito burocratico dell'epoca Han influenzava anche la religione: l'universo era visto come uno stato, che aveva come capo il Maestro del Cielo ed era diviso in 24 circoscrizioni che erano messe in relazione con uno dei Cinque elementi, con uno dei ventiquattro periodi dell'anno e con una delle ventotto costellazioni zodiacali.

I fedeli, riuniti in famiglie e collegati ad una circoscrizione, potevano accedere a tutte le cariche della scala gerarchica, uomini o donne che fossero, fino ad essere ordinati come maestri e ricevere il registro costituito dalla lista degli spiriti che erano in loro potere, e che gli conferiva il rango nella burocrazia celeste. Questa

---

costellazione in Cina era tradizionalmente associata alle prerogative militari del monarca: «Lo Staio e il carro dell'imperatore; esso si mette al centro (del cielo) e governa i quattro punti cardinali, separa lo *Yin* dallo *Yang*, determina le quattro stagioni, equilibra i cinque elementi, fa evolvere le divisioni (del tempo) e i gradi, fissa i diversi cicli.» [Cfr. Q. SIMA, *op. cit.*, XXVII, p. 192]. *Beidou* è anche legata alle antiche tecniche divinatorie realizzate per mezzo dello strumento detto *shi* (in voga dal periodo dei Regni Combattenti), questo era costituito da un elemento circolare a rappresentare il Cielo (con raffigurata l'Orsa), che veniva fatto ruotare su una base quadrata (simbolo della Terra), sulla quale erano segnate le ventotto divisioni equatoriali o i dodici mesi dell'anno; chi si orientava tramite questo sistema (tenendo sempre presente *Beidou*) riceveva forza e protezione. Cfr. I. IANNACONE, *Misurare il cielo. L'antica astronomia cinese*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1991, pp. 115-20.

<sup>43</sup> Il termine *Taiyi* era riferito ad uno specifico corpo celeste: la stella *Di* della costellazione cinese *Beiji* ( 北極 ), il Limite Settentrionale (corrispondente a *b Ursae Minoris*, *Kochab*), l'antica Stella Polare cinese. Cfr. *Ivi*, p. 128.

<sup>44</sup> Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, pp. 164 - 165.

regolamentazione burocratica del rapporto con il divino era uno degli aspetti organizzativi della scuola del “Movimento taoista dell’Alleanza Solenne con L’Uno Ortodosso”<sup>45</sup>.

Durante la dinastia Jin (265–420), il Movimento si diffuse anche al di là dello Changjiang (il Fiume Azzurro), e, a causa della sua ampia estensione, non si presentava più unitario come prima. Esistevano molti gruppi locali che si organizzavano per proprio conto, ed alcuni di questi furono coinvolti anche in sollevazioni armate contro il potere politico. Quasi tutti i gruppi, comunque, riconoscevano in Zhang Daoling il loro fondatore e lo veneravano come Maestro Celeste ( 天師, *Tianshi*). Nel periodo delle Dinastie Settentrionali e Meridionali (*Nanbeichao*, 420 - 589), la Cina fu divisa politicamente in due blocchi. Così anche il Movimento del Maestro Celeste si sviluppò in due rami: quello settentrionale, rinvigorito dalla riforma di Kou Qianzhi (365-448) fino a diventare religione di Stato, e quello meridionale che vedeva la nascita delle correnti del *Shangqing* ( 上清派, la Corrente della Suprema Purezza) e del *Lingbao* ( 靈寶派, la Corrente del Sacro Gioiello).

### 1.8 Dal Movimento del Maestro Celeste alla religione di Stato

Fino all’inizio del V secolo il Movimento del Maestro Celeste fu un fenomeno prevalentemente popolare al quale la gente aderiva spontaneamente, per ottenere la guarigione da malattie, per avere un rifugio o per ricercare l’immortalità. Mancava un interesse forte per la vita sociale e una normativa autorevole per regolare le attività religiose degli adepti. Il Buddismo, nel frattempo, grazie alle attività ben organizzate dei suoi monaci, stava conquistando la simpatia sia del popolo che della classe dominante di formazione confuciana<sup>46</sup>; il taoismo dovette così adottare tecniche di proselitismo,

---

<sup>45</sup> Cfr. *Ivi*, p. 56.

<sup>46</sup> L’avventura del buddismo ebbe inizio in India, dove rappresentò già uno sconvolgimento, con Gautama Sakyamuni (560-480 circa a.C.), contemporaneo di Confucio. Nel momento in cui si manifestano, nel I sec. dC., i primi segni di una presenza buddista sul suolo cinese, si ha l’inizio di un lungo processo di assimilazione del buddismo indiano da parte della cultura cinese, processo che sarebbe durato diversi secoli e che avrebbe avuto profonde ripercussioni. Fu la prima espressione di spiritualità universale e di

spesso mutuandole dai buddisti, come la recitazione di testi sacri o racconti mitico-morali, portando i suoi templi e le sue feste e celebrazioni a diventare luoghi d'incontro.

In questo contesto, Kou Qianzhi, di famiglia nobile ma seguace del Movimento taoista del Maestro Celeste, si rese conto che bisognava riformare il movimento per innalzarlo all'altezza di una religione ufficiale. Per far questo, aveva bisogno di un'autorità religiosa e dell'appoggio temporale dell'imperatore. Nella riforma che organizzò, Kou Qianzhi, integrò le norme etiche confuciane nella religione taoista rendendola più organizzata e costitutiva per le autorità statali<sup>47</sup>. Grazie a questa, la religione taoista conquistò il favore dell'Imperatore Wei Taiwudi, che nel 440 si investì come Vero Sovrano della Grande Pace ( 泰平真君, *Taiping Zhenjun*), e nel 442 accettò in una cerimonia pubblica il talismano taoista ( 符籙, *fulu*) diventando il primo imperatore di religione taoista nella storia cinese e decretando questa come religione di stato.

### 1.9 La Corrente dello Shangqing (上清派)

---

una cultura straniera ad introdursi in Cina, grazie allo smarrimento della cultura cinese all'indomani del crollo degli Han, penetrando laddove la mentalità confuciana si presentava insufficiente. Si possono distinguere tre grandi fasi dell'affermazione del buddismo in Cina: una fase preparatoria (III-IV secolo) in cui viene implicato nelle controversie cinesi dell'epoca; una seconda fase (V-VI secolo) nella quale la sua origine indiana è pienamente riconosciuta ed assunta; la terza che vede la sua grande fioritura nella Cina dei Tang (VII-VIII secolo) nella quale riprese a sinizzarsi, ma questa volta con cognizione di causa, portando ad una reale assimilazione. Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol. 1, p. 357.

<sup>47</sup> La riforma di Kou Qianzhi può essere riassunta in quattro punti: 1) Kou rinnegava la religione taoista primitiva fondata da Zhang Daoling, definendola falsa perché non rispettava la norma morale della società e le leggi dello Stato, e obbligava gli adepti a pagare tasse pesanti ai loro capi. In modo particolare Kou era contrario all'uso della pratica sessuale come un metodo per ottenere l'immortalità poiché offendeva la morale comune della società. 2) Kou raccomandò ai fedeli taoisti di rispettare e osservare tutte le leggi dello Stato e le norme etiche e sociali sostenute dalla Scuola confuciana, come la bontà, la fedeltà, la giustizia, la pietà filiale, ecc... 3) Attingendo dal buddismo, Kou riformò la liturgia taoista elaborando delle regole precise sui riti celebrativi, sulla gerarchia delle divinità da venerare, sui testi liturgici, sulle pratiche di devozione, sulle tappe formative degli adepti sull'organizzazione gerarchica della religione, ecc. 4) Abolì il sistema ereditario della burocrazia religiosa taoista e istituì un nuovo sistema, in cui si dovevano scegliere in modo trasparente gli ufficiali religiosi secondo il criterio di saggezza e di abilità delle persone. Inoltre vietò agli ufficiali taoisti di esigere le tasse e i beni materiali dagli adepti per mantenere il vigore e la purezza della religione taoista. Cfr. Y. MINGXIONG, *Daojiao Wenhua Gaishuo* («道教文化概說», *Compendio della cultura della religione taoista*), Casa Editrice Popolare di Guizhou, Guiyang 1991, pp. 65-66.

Mentre il ramo settentrionale del Movimento del Maestro Celeste diventava la religione di Stato nel nord della Cina, nel sud-est si affermava sempre più la Corrente *Shangqing* (上清派, la Corrente della Suprema Purezza). Tradizionalmente si attribuisce la creazione di questa corrente a Wei Huacun (252-334), ma gli artefici principali della sua diffusione furono i successivi patriarchi Yang Xi (330-386), Lu Xiujing (406-477) e Tao Hongjing (456-536).

All'inizio la Corrente dello *Shangqing* adottava le pratiche del Movimento del Maestro Celeste, ricorrendo all'uso di talismani e venerando Laozi come *Yuanshi Tianzun* (il Venerabile celeste dell'Inizio Primordiale). Con il passare del tempo, però, si differenziò sempre di più, arrivando a creare una propria tradizione autonoma. Mentre i seguaci del Movimento del Maestro Celeste concentravano la loro attenzione soprattutto sulla guarigione delle malattie e sulla solidarietà sociale, gli adepti dello *Shangqing* davano più importanza alla prevenzione delle malattie e alla ricerca individuale dell'immortalità. Inglobarono, quindi, le credenze popolari della Cina del sud-est, secondo cui, il corpo umano costituirebbe un microcosmo, in cui ogni organo avrebbe una divinità custode: venerando le divinità custodi e conservando l'unità con loro mediante le tecniche meditative, pensavano di poter prevenire i disastri e le malattie e conseguire l'immortalità. I talismani venivano usati, non solo per guarire le malattie ma, soprattutto, per invocare e visualizzare le divinità interne al corpo umano e per viaggiare in altri regni dell'esistenza<sup>48</sup>.

La sua diffusione avvenne soprattutto attraverso la trasmissione dei testi sacri, che divennero, con il passare del tempo, sempre più numerosi e confusi. Così nel VI secolo Lu Xiujing (406-477), eremita taoista originario dell'attuale Provincia di Zhejiang, decise di dare una sistemazione organica ai testi. Oltre a raccogliarli e catalogarli cercò di ordinare anche le liturgie religiose taoiste, a quel tempo molto vaghe. Scrisse un centinaio di volumi per descrivere e unificare le celebrazioni di varie correnti del taoismo religioso, come le festività, le offerte d'incenso, le invocazioni alle divinità, i riti di ringraziamento, e così via.

Per richiesta dell'imperatore Song Mingdi (465-471), fondò nel 467 un centro di culto nell'attuale Nanchino e scrisse varie regole di vita per i fedeli, dando inizio alla venerazione delle immagini delle divinità. Grazie a lui, il movimento religioso taoista

---

<sup>48</sup> Cfr. E. WONG, *op. cit.*, pp. 59-60.

fondato da Zhang Daoling divenne sempre più una religione organizzata, con i propri testi canonici, il proprio culto e le proprie celebrazioni.

Un altro personaggio importante della corrente dello *Shangqing* fu Tao Hongjing (456-536), un erudito, medico e ricercatore alchemico, ricercato da molti personaggi illustri, compresi l'imperatore del periodo e il fondatore della Scuola buddista di Terra Pura, come maestro dell'arte dell'immortalità<sup>49</sup>. Egli fu un allievo, in gioventù, di un seguace di Lu Xiujing, e continuò l'opera di raccolta dei testi di maestri precedenti scrivendo due importanti opere: lo *Zhengao* (Insegnamenti degli Uomini Veri) e lo *Zhenling Weiyetu* (Illustrazione della Collocazione gerarchica delle Divinità e degli Uomini Veri). Per opera di questi patriarchi colti e versatili la Corrente di *Shangqing* divenne la scuola più importante nel taoismo religioso in Cina dal V al X secolo. Durante la dinastia Tang (619-907), quando alla religione taoista fu assegnato il primo posto d'onore nei culti ufficiali della corte, i maestri di questa corrente godevano di una speciale considerazione presso la corte imperiale. L'imperatore Tang Xuanzong (712-756), nel 721, accolse presso la sua corte il patriarca Sima Chengzhen (646-735) e concesse ai taoisti di costruire templi nella capitale Chang'an (l'attuale Xi'an) e in ogni capoluogo dell'impero, ordinò la raccolta ufficiale dei testi taoisti, in cui i testi sacri della Corrente di *Shangqing* occupavano la prima sezione<sup>50</sup>.

Dagli Yuan (1271-1368) in poi, la Corrente dello *Shangqing* fu sottoposta alla giurisdizione dello *Zhengyi Dao* (la Scuola Taoista dell'Uno Ortodosso), con sede a Longhushan, che era una continuazione del Movimento di *Zhengyi Mengwei* fondato da Zhang Daoling e guidato sempre dai suoi discendenti.

### 1.10 La Corrente del Lingbao (靈寶派)

La Corrente del *Lingbao* ebbe inizio poco dopo la diffusione dello *Shangqing*. Il suo nominativo deriva dal suo testo principale *Lingbaojing* (靈寶經, Il Classico del Sacro Gioiello), opera divisa in due parti.

---

<sup>49</sup> Cfr. C. SANI, *Il Tao e le pratiche di lunga vita*, De Vecchi Editore, Milano 1997, pp. 90-92.

<sup>50</sup> Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, p. 107.

La parte più antica era intitolata *Lingbao Wufu Zhenwen* (靈寶五符真文, Il Vero Testo dei Cinque incantesimi del Sacro Gioiello) e attribuita a Ge Xuan (164-244), mentre la parte nuova era chiamata *Lingbao Duren Jing* (靈寶度人經, Il Classico del Sacro Gioiello per la Salvezza degli uomini) ed era stata elaborata da Ge Chaofu tra il 397 e il 402.

Ge Xuan e Ge Chaofu appartenevano ad una medesima famiglia di tradizione taoista che proveniva dal sud-est della Cina, alla quale apparteneva anche Ge Hong, il grande alchimista. È quindi molto probabile che la parte antica di *Lingbaojing*, scritta da Ge Xuan, sia stata tramandata di generazione in generazione fino a Ge Chaofu, che poi la fece diffondere aggiungendone la parte nuova. La diffusione di questo testo fece nascere una corrente di pensiero, che aveva sede a Gezaoshan nell'attuale provincia di Jiangxi. Lu Xiuqing rielaborò la parte più credibile di *Lingbaojing* facendola diventare una norma per le celebrazioni liturgiche del taoismo religioso. Grazie alla sua opera, il numero degli adepti della Corrente del *Lingbao* crebbe rapidamente fino a superare quello della Corrente dello *Shangqing* per un certo periodo. A differenza di quest'ultima, che dava molta importanza alla trasmissione dei testi sacri e alla meditazione per ottenere l'immortalità individuale, quella del *Lingbao* puntava molto sull'uso dei talismani, sulle celebrazioni liturgiche e sulla salvezza universale di tutti gli uomini mediante le opere buone. Per questo motivo si pensa che questa corrente sia stata influenzata dal buddismo *Mahayana*<sup>51</sup>, diffuso in tutta la Cina proprio in quel periodo. I numerosi testi sacri della Corrente del *Lingbao* furono raccolti nella seconda sezione del Canone Taoista.

Con il passare del tempo, questa corrente venne assorbita da quella dello *Shangqing* fino a scomparire, durante la dinastia Tang, ma la sua idea di salvezza universale attraverso l'uso dei talismani, la venerazione delle divinità e le opere buone rimangono ancora oggi nel cuore e nella vita di molti fedeli taoisti.

### 1.11 *I Tang*

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ivi*, p. 133.

Dopo diversi secoli di caos, seguiti alla caduta degli Han, la Cina ritornò unita con la dinastia Sui (581-618) che per reclutare i funzionari di Stato istituì il sistema degli esami di Stato basati sui testi classici confuciani. Tutti coloro che volevano accedere alla carriera politico-amministrativa dovevano studiare i testi classici del Confucianesimo e sostenere gli esami di Stato. Tuttavia la dinastia Sui non ebbe un grande successo a causa della dura tirannia del suo secondo imperatore, Sui Yangdi (605-618), e nel 618 i Tang (618-905) la rovesciarono, ereditando il sistema degli esami di stato.

In questo periodo assistiamo ad un considerevole avvicinamento tra taoismo, buddismo e confucianesimo, in un tentativo di armonizzare i “tre insegnamenti” al quale il potere non era indifferente. Esisteva già, storicamente, una lunga tradizione di scambi sin dall’epoca Han, tra il taoismo e il confucianesimo, ma in questo periodo esso aumentò ulteriormente, tanto da rendere difficile distinguere tra i *fangshi* taoisti, i “letterati confuciani” o i monaci buddisti.

Dopo sei secoli dal suo ingresso, la religione buddista era solidamente radicata nella società e nello spirito cinese<sup>52</sup>. La traduzione dei testi buddisti fu per i cinesi il primo sforzo di traslazione culturale su vasta scala, e così in Cina, fra il V e il VI secolo il numero di templi buddisti raddoppiò e il numero di monaci triplicò. Si vide anche crescere notevolmente il movimento di pellegrini cinesi verso i siti del buddismo originario in India.

Inizialmente i Tang favorirono la dottrina confuciana per la sua utilità politica; ma il taoismo, soprattutto quello religioso, era molto diffuso in mezzo al popolo e non poteva quindi essere ignorato. Si cercò allora di integrarlo nella dottrina ufficiale dello stato, istituendo, nel 741, esami che avevano come programma i testi taoisti<sup>53</sup>. In seguito si diffuse la convinzione che gli appartenenti alla casa imperiale e Laozi avessero lo

---

<sup>52</sup> La penetrazione avvenne con l’appoggio del taoismo che, a causa della situazione storica e delle somiglianze formali, credette di trovarsi davanti ad una nuova corrente nata nel proprio seno. Centinaia di studiosi tradussero in cinese, con rapidità straordinaria, migliaia di documenti sanscriti, testi buddisti per la maggior parte. Questo alacre lavoro si arrestò nell’XI secolo, ma ancora tra il 982 e il 1011 venivano tradotte più di duecento opere sanscrite. I primi buddisti lessero i loro testi alla luce dei principi taoisti, dai quali poi si differenziarono vigorosamente affermando la loro indipendenza ed autonoma identità. Si troveranno, comunque, anche in seguito, taoisti che continueranno a considerare il buddismo come una disciplina complementare e parallela rispetto alla loro, talvolta inferiore ma non incompatibile. Cfr. *Ivi*, p. 164.

<sup>53</sup> Cfr. *Ivi*, p. 162.

stesso cognome Li, e così gli imperatori Tang si convinsero di esserne i discendenti iniziando a venerarlo con culti ufficiali, e a dedicargli templi e statue.

A livello dottrinale, il taoismo filosofico non ebbe durante questo periodo uno sviluppo degno di nota; ma attraverso il pieno riconoscimento da parte degli imperatori (fino a diventare dottrina ufficiale di stato a fianco a quella confuciana) esso raggiunse una maggiore diffusione anche al di fuori dei confini cinesi.

Nel 647 l'imperatore Tang Taizong (627-649) incaricò Xuan Zang (602-664) e altri trenta monaci buddisti di tradurre il *Daodejing* in sanscrito. Il testo tradotto fu poi portato in India dallo stesso Xuan Zang, che, al suo ritorno, ha portato numerosi testi buddisti in Cina e li ha poi tradotti in cinese<sup>54</sup>. Un secolo dopo, un imperatore del Giappone mandò alcuni studiosi in Cina per portare il *Daodejing* anche nel loro paese<sup>55</sup>.

La politica d'apertura e tolleranza religiosa praticata dai primi imperatori Tang, oltre ad aver permesso l'introduzione del nestorianesimo cristiano, dell'Islam e di altre religioni in Cina nel VII secolo, ha favorito soprattutto una massiccia diffusione del taoismo religioso e del buddismo in Cina. La forte influenza di questi presso la corte imperiale mise in ombra la tradizione della Scuola confuciana. Ma è opportuno ricordare che non esisteva una divisione ideologica a tenuta stagna tra le varie componenti culturali, che condividevano lo stesso senso di continuità con tradizioni precedenti. Però la massiccia diffusione del taoismo religioso e del buddismo operata dai Tang provocò la reazione dei confuciani, che crearono il cosiddetto "Neo-Confucianesimo", che manteneva, comunque, sia la cosmologia taoista che quella buddista.

I confronti con taoismo e Buddismo nella ricerca cosmologica della Realtà ultima allargarono gli orizzonti di ricerca dei filosofi confuciani spingendoli ad indagare seriamente sulla condizione e posizione dell'uomo nel cosmo e su quale era il fine ultimo della vita individuale, oltre che di quella sociale. Questi interessi rientravano nella sfera di speculazione di gran parte dei letterati e pensatori cinesi, fino all'epoca Song, momento nel quale il Neo-confucianesimo creò una rottura, che esisterà, in ogni

---

<sup>54</sup> Durante l'epoca *Tang*, i taoisti si dedicarono a compiere un lavoro d'assimilazione del buddismo e della cultura indiana, stabilendo corrispondenze molto complesse. Cfr. R. BIRNBAUM, *Introduction to the Study of Tang Buddhist Astrology*, in «Society for the Study of Chinese Religions Bulletin», n. 8 (1980), p. 12 sg.

<sup>55</sup>Cfr. A. TOLLINI, *L'apertura del Giappone verso l'esterno nei secoli XV e XVI*, in: *Atti del Tredicesimo Convegno di Studi sul Giappone, dell'Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi*, tenutosi a Milano, il 27-28 ottobre 1989, Aistugia, Milano 1990, pp. 85-104.

caso, solo da parte confuciana. Il periodo Song (960-1279) fu storicamente un'epoca di disordini e precarietà, durante la quale la Cina, minacciata dai barbari, finì per essere sconfitta nel 1126 e divisa in due<sup>56</sup>. Il taoismo riuscì a sopravvivere tramite l'opera di importanti personaggi quali Wang Jie (980-1020), che fece ottenere ai taoisti un rango ufficiale simile a quello dei funzionari imperiali, e l'imperatore Huinzong (1100-1125) che fece costruire templi taoisti in tutto l'impero, fondando alcune scuole e rendendo i testi taoisti obbligatori per gli esami di stato.

---

<sup>56</sup> Cfr. P. SANTANGELO, *op. cit.*, p. 68.

## 1.12 // Neidan ( 內丹 )

L'avvenimento più importante per il taoismo nell'epoca Song fu lo sviluppo dell'alchimia interiore, traduzione approssimativa del termine *Neidan* ( 內丹 ), che significa “cinabro interiore” in contrapposizione al termine *Waidan* ( 外丹, “cinabro esteriore”). I primi testi di questa tendenza di data certa presentano caratteristiche già ben definite, e risalgono al VII e al IX secolo<sup>57</sup>.

La natura fondamentale di questa corrente taoista è didattica, i maestri cercano di esprimere la propria esperienza mistica, facendone partecipi i propri adepti, non solo grazie ai metodi fisiologici antichi, ma anche provocando il pensiero logico per eliminarne i blocchi, per ammorbidirli così come le tecniche del soffio agivano sul piano fisico.

E' possibile dire che i testi del *Neidan* hanno i seguenti tratti caratteristici:

- 1) la preoccupazione e la cura per l'educazione mentale e fisica, in cui spesso l'aspetto mentale prevaleva.
- 2) la tendenza a incorporare diverse correnti taoiste, come l'alchimia e gli esercizi del soffio, con speculazioni e metodi buddisti, riferendosi anche a testi confuciani.
- 3) l'impiego sistematico dei trigrammi e degli esagrammi dello *Yijing* nei rituali e nell'alchimia operativa, riferita a pratiche chimiche simboliche secondo un'interpretazione avviata dalla corrente dello *Shangqing*.

Così i testi cambiano, non più libri rivelati, ma saggi e poesie. Soltanto a partire dal secolo XII, comunque, si può iniziare a parlare di vere e proprie scuole: nel nord della Cina nacque quella di *Quanzhen* ( 全真道, la Scuola taoista della Verità integrale) fondata da Wang Zhe (1123-1170) che dallo Shanxi si propagò anche per tutto il Shandong. Questa scuola è caratterizzata da una forte tendenza all'interiorizzazione (il vero viaggio è all'interno di se stessi, i palazzi da costruire sono all'interno del nostro

---

<sup>57</sup> Una delle opere è il *Zhouyi Cantongqi* (*La triplice Conformità secondo il Classico dei Mutamenti*), opera di cui esistono molteplici esemplari, attribuito a Wei Boyang, immortale leggendario che sarebbe vissuto nel II sec. dC.. L'attribuzione non è ancora certa, ma le metafore che essa comprende sono costantemente utilizzate nei testi successivi ed è considerato un testo di riferimento per tutta la corrente. Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol.I, p. 352.

corpo), insistendo sulla giusta misura da trovare tra il movimento e la quiete, tra lo sforzo e la spontaneità.

Wang Zhe sostiene che non si deve cercare l'immortalità fisica, ma che bisogna elevare il proprio spirito al di sopra del mondo. Fu il primo a presentare il celibato come regola necessaria e fondò monasteri ad imitazione di quelli buddisti, disciplinati da regole severe<sup>58</sup>. Come reazione ai regnanti mongoli e ai loro costumi era condannato il vino, i rapporti sessuali, la collera e la bramosia di ricchezza; si promuovevano, invece, le virtù confuciane con pratiche tipiche del buddismo, predicando povertà e ascetismo. Alcuni discepoli di questo movimento, "i sette veri", divennero delle personalità influenti ed importanti, come Ma Danyang (1123-1183) che diffuse l'insegnamento del maestro e Qiu Chuji (1148-1227) che, convocato da Gengis Khan (1167-1227), diffuse il movimento presso la corte imperiale e salvò molte vite di cinesi grazie all'editto che proteggeva i monaci riconoscendogli autorità religiosa.

Il santuario più famoso nel nord della Cina fu l'Abbazia delle Nuvole Bianche di Pechino, ancor oggi sede del clero taoista ufficiale ( 中國道教協會, *Zhongguo Daojiao Xiehui*): dall'inizio della dinastia Yuan (1271-1368), i monti di Wudang<sup>59</sup> divennero il centro di culto più importante nel sud.

---

<sup>58</sup> Cfr. S. ESKILDSEN, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, State University of New York Press, Albany 2004, p. 40.

<sup>59</sup> Conosciuto anche come monte *Tai he* ( 太和 , Suprema armonia), il monte Wudang fa parte dei monti Qin Ling, che si estendono verso Sud-Est lungo la sponda del fiume Han, un affluente dello Yang tze. La sua cima chiamata *Tianzhu* (colonna celeste), si eleva per 1613 m., è impareggiabile per la bellezza. Fu qui, secondo la leggenda, che Zhen Wu si trasformò nel Dio del Nord, ritenuto dai Taoisti come l'essere supremo. Non dobbiamo dimenticare che la valle dello Yangtze, durante il periodo degli stati combattenti era la culla del regno di Chu. Per più di 2000 anni, a partire dall'inizio del 2° secolo aC. sotto il regno di Kang Wang della dinastia Zhou, il monte Wudang è stato il ritrovo dei taoisti, che consideravano gli altri monti non abbastanza alti e le foreste su di essi non abbastanza impenetrabili per una vita appartata. Nel XI sec., il poeta Mi Fei, della dinastia Song, definiva questo centro come uno dei più importanti in Cina. La costruzione degli edifici sacri sui monti di Wudang con i Ming raggiunse il suo culmine. Nel 1413 l'imperatore Cheng Zu (1402-1424) inviò funzionari a sovrintendere i lavori, furono portati a termine in una dozzina d'anni centinaia di palazzi e templi su una superficie totale di 1,6 milioni di metri quadrati. La struttura dei palazzi era basata sui principi filosofici caratteristici della scuola; tutta l'architettura del complesso venne ideata in armonia con l'andamento dei picchi e dei burroni. Il corpo principale della corrente di Wudang è rimasto ignoto attraverso i secoli, principalmente perché era praticato in una cerchia ristretta e tramandato oralmente, spesso al singolo discepolo sotto la stretta regola di non mostrare le tecniche in pubblico. Il merito di aver creato questa corrente si attribuisce secondo la tradizione alla leggendaria figura di Zhang San Feng, che nel 1314 giunse a Wudang. Personaggio leggendario vissuto in un periodo che va dalla metà della dinastia Song (960-1279) all'inizio della dinastia Ming (1368-1644), per una lunghezza di oltre 200 anni, è difficile da collocare storicamente: un maestro taoista con questo nome è noto per essere stato invitato a corte da un imperatore Ming, e comunque rimangono molte leggende e scritti a lui attribuiti ma nessun dato storico sicuro. Cfr. JOU TSUNG HWA, *Il Tao del Tai-chi chuan*, trad.it. di E.Hess, Ubaldini, Roma 1986, p. 15.

La divisione tra scuola del sud e scuola del nord è puramente storica, perché non esistono vere divergenze dottrinali tra le due, le radici sono infatti le stesse. Le uniche differenze stanno nel fatto che quella del nord proponeva ritiro e celibato ed i suoi adepti erano monaci, mentre nel sud si pensava che non c'era alcun bisogno di ritirarsi e gli adepti erano in buona parte laici.

Abbiamo già accennato al fatto che La Scuola taoista dell'Uno Ortodosso è una continuazione del Movimento del Maestro Celeste fondato da Zhang Daoling alla fine della dinastia Han. La successione ininterrotta della guida del Movimento fu riconosciuta gradualmente anche dalle autorità imperiali delle varie dinastie. Il progressivo riconoscimento del Maestro Celeste di Longhushan da parte degli imperatori né aumentò, con il tempo, il prestigio. I Maestri costituivano la comunità religiosa, erano insediati nel corso di una cerimonia solenne, durante la quale veniva fissato il loro posto nel mondo religioso, segnato da una circoscrizione che li lega ad una montagna sacra nella quale si fissa la loro camera di meditazione. Questo luogo era fissato in funzione della posizione degli astri nel giorno della nascita. I sacerdoti si dedicavano a trasmettere la “civiltà” o “l'arte della trasformazione”, ad operare per la salvezza degli uomini, a pregare per la pioggia o il bel tempo e a compiere le cerimonie liturgiche rituali. L'autorità del Movimento fu riconosciuta anche dagli imperatori mongoli Yuan, che nel 1279 conquistarono la Cina.

L'imperatore Yuan Shizu (1260-1294) nel 1276 conferì al 36° Maestro Celeste l'incarico di governare su tutte le correnti taoiste che si trovavano nel sud della Cina. Questo incarico fu, in seguito, rinnovato dagli imperatori mongoli ai nuovi Maestri Celesti, fino al 1304, data nella quale fu conferito al 38mo Maestro Celeste il titolo di Patriarca della Scuola dell'Uno Ortodosso. Da questo momento in poi, il Movimento del Maestro Celeste fu chiamato *Zhenyi Dao* (la Scuola taoista dell'Uno ortodosso), con il riconoscimento dell'ortodossia della dottrina trasmessa da *Zhang Daoling* e dell'autorità giuridica e politica sulle altre correnti taoiste sorte in seguito. La Scuola della Verità Integrale era, comunque, indipendente nel nord ed era organizzata per lo più in forma monastica, predicando l'ascesi, la pietà e la coltivazione della propria potenzialità interiore come vie per ottenere la salute fisica e spirituale e l'immortalità.

Quando la dinastia Ming subentrò quella Yuan nel 1368, l'influenza della Scuola fu rafforzata ulteriormente; essa era attiva soprattutto presso il popolo nel sud celebrando rituali e prescrivendo talismani.

### 1.13 *Il declino dell'Impero e la Rivoluzione Culturale*

Dalla metà della dinastia Ming (1644-1911), il taoismo subì una fase di declino a causa delle guerre, che distrussero molti templi facendo fuggire i residenti.

Nella prima metà del 1600 la Cina entrò in una profonda crisi economica e politica, proprio mentre la presenza europea e cristiana (dei portoghesi per primi, seguiti dagli spagnoli e dagli olandesi) cominciava a farsi sentire in Cina. I primi missionari gesuiti italiani, sotto la guida di Michele Ruggeri e di Matteo Ricci<sup>60</sup>, arrivano nel 1582, guadagnandosi la simpatia delle *èlites* colte e il favore degli imperatori. Grazie ad una politica d'accomodamento i gesuiti riuscirono ad accedere presso la corte imperiale di Pechino fino al XVIII sec., facendo valere le loro conoscenze in astronomia, cartografia, matematica, discipline che sono allora oggetto di un rinnovato interesse. Ma il messaggio religioso la cui propagazione costituiva il principale obiettivo dei missionari, suscitò meno interesse, se non addirittura una certa ostilità. I gesuiti tentavano di introdurre una dottrina trascendente che rendeva impossibile essere insieme un buon cristiano e un buon cinese, perché i doveri del primo facevano del secondo un figlio empio e un ribelle all'ordine socio-politico. I cinesi avrebbero potuto essere disposti ad integrare il culto cristiano nella visione sincretica predominante, ma si scontrarono con il dogmatismo intransigente dei missionari che esigevano il riconoscimento della loro religione come l'unica vera.

Il processo di decomposizione della società si concluderà con la caduta di Pechino, nel 1644, nelle mani della dinastia dei Qing (1644-1911), d'origine Manciù, popolazione marginale del panorama cinese.

---

<sup>60</sup> Cfr. M. RICCI, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Cristianità nella Cina*, Libro I, cap. X, in *Fonti Ricciane*, a cura di Pasquale D'Elia, Libreria dello Stato, Roma 1942, vol. I, pp. 10-18.

All'inizio la corte imperiale mantenne un rapporto stretto con la Scuola dell'Uno Ortodosso e nel 1651 l'imperatore Qing Shizu (1644-1661) ricevette il 52° Maestro Celeste a Pechino e gli conferì il titolo di *Dazhenren* ( 大真人, Grande Vero Uomo) esortandolo ad essere un suddito esemplare per gli altri credenti taoisti. Ma con il passare del tempo l'orientamento cambiò e si cercò di emarginare il taoismo, probabilmente per il timore che i suoi adepti potessero complottare contro il dominio imperiale.

In una prima fase i Qing cercarono, come i sovrani del passato, una giustificazione morale e ideologica al loro dominio e innescarono un meccanismo di critica al pensiero neo-confuciano e tradizionale, accusando quest'ultimo di aver smarrito il vero senso del pensiero di Confucio e dei padri della cultura cinese e di essere appesantito con strutture buddiste. Si parlò di un "ritorno agli Han" in contrapposizione al pensiero dei Song e dei Ming (dal 960 al 1644 d.C.), come ritorno al pensiero originario. Questo "ritorno" potrebbe essere paragonato al nostro Umanesimo: fu, infatti, un periodo in cui i classici erano riletti senza le sovrastrutture delle correnti filosofiche che li hanno seguiti. Questo periodo, però, portò la Cina ad un forte ritardo scientifico rispetto all'occidente. Dopo sei secoli d'insistenza sulla "ricerca interiore di santità", si avvertiva l'esigenza di ordinare il mondo esterno e per la prima volta si elaborano discipline quali geografia, astronomia, matematica, epigrafia e filologia, che anche se inizialmente marginali in confronto agli studi classici sono una radicale novità. L'ordine Mancìù portò un periodo di oltre un secolo di stabilità e prosperità che vide un aumento senza precedenti della popolazione, la proliferazione delle attività commerciali e artigianali, una maggiore mobilità sociale, la crescita del tasso d'alfabetizzazione fin nelle campagne e un'estensione del controllo imperiale fino ai confini dello Xinjiang e del Tibet. Patrocinate dallo stato sono le edizioni d'opere di compilazione, di critica e d'erudizione, che vedono impegnati un gran numero di letterati.

Gli apporti tecnici e scientifici occidentali, in ogni caso, arrivarono a corroborare l'apparizione di uno spirito nuovo, che si manifestò fin dall'inizio del XVI secolo, con un interesse senza precedenti per le conoscenze concrete, utili per la gestione amministrativa, militare o agricola. Ormai il letterato cinese non poteva più limitarsi ad essere un erudito, ma doveva saper padroneggiare una gamma ampia quanto diversificata di competenze pratiche.

Nel 1747 l'imperatore Qing Gaozong (1736-1795) esonerò definitivamente il Maestro Celeste da ogni ruolo ufficiale, vietandogli di recarsi a corte e di partecipare ai banchetti imperiali. Questo divieto fu ripresentato nel 1819 dall'imperatore Renzong (1796-1820). Così il Maestro Celeste perse il contatto diretto con il potere centrale e la sua Scuola diventò una semplice religione per il popolo<sup>61</sup>.

Lo spirito critico, che emerge in questo periodo, influenzerà il resto della storia cinese: il riferimento agli Han come ultima dinastia costitutiva dell'identità cinese prima delle invasioni "barbariche", si caricherà nel corso del XIX secolo di una connotazione sempre più riformistica e insieme nazionalistica. Questo spirito diventerà più radicale a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, nel momento in cui i contatti con i paesi occidentali volsero al conflitto. Nel 1850 scoppia nel sud della Cina, la rivolta dei *Taiping*, in nome del culto del "Dio dell'alto"<sup>62</sup>. Le conseguenze di quest'insurrezione portarono ad un movimento di modernizzazione, vale a dire di occidentalizzazione in ambito tecnico e scientifico, che investì tutto il paese. Dal 1860 al vertice della burocrazia imperiale si costituì un movimento per la costituzione di una potenza militare ed economica largamente ispirata al modello europeo. La penetrazione economica e finanziaria da parte dei paesi occidentali si fece più forte nel primo decennio del XX secolo: furono completate reti ferroviarie, fu consolidato il controllo sulle miniere e riaffermato il monopolio, inglese e giapponese, sulla navigazione a vapore. Apparvero anche le prime banche moderne e industrie nazionali.

Dalla metà dell'Ottocento in Cina s'iniziò a prendere coscienza che le sconfitte continuamente subite da parte degli europei non dipendevano da una semplice supremazia militare ma da un effettivo maggior sviluppo civile in generale: in effetti, fino all'alba del XX secolo le figure di punta del pensiero cinese avevano continuato a trattare idee e teorie apparse otto secoli prima. Ma anche se gli intellettuali continuavano a fare ampio riferimento alla tradizione, furono lo stesso costretti ad orientare la propria attività verso tematiche nate dalle nuove istanze provenienti dall'occidente. Le idee e i valori occidentali agirono come catalizzatori culturali, accentuando alcune tensioni implicite al pensiero cinese e provocando una rottura dell'equilibrio tradizionale.

---

<sup>61</sup>Cfr. *Zhongguo Dajiao Dashi Nianbiao* («中國道教大事年表», *Tavola cronologica della religione taoista cinese*), in appendice al *Zhongguo Daojiao Daxidian* («中國道教大辭典», *Grande Dizionario della religione taoista cinese*), Dong-chiu Ltd. Co., Taichung 1999, pp. 50-58.

<sup>62</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol. II, p. 657.

La dinastia mancese, comunque, continuava ad essere sentita come dominio tirannico di una stirpe straniera e regnava la convinzione che solo la sua cacciata avrebbe permesso di raggiungere la forza delle potenze occidentali. Nel 1906 la corte mancese rese nota la sua volontà di riformare le istituzioni e dare vita ad una monarchia costituzionale, ma contemporaneamente il manifesto della Lega cinese si poneva come obiettivo scacciare i barbari mancesi e restaurare la sovranità cinese con un governo repubblicano. Con l'abolizione degli esami di stato nel 1905<sup>63</sup>, viene a crollare tutto il basamento del sistema culturale imperiale, costituito dai classici e la struttura politica non tarderà a seguirlo. Fra le gravi disfatte subite ad opera delle potenze straniere del 1890 e il furore distruttivo del 1919 si collocano due generazioni, l'ultima che ha conosciuto l'educazione all'antica e la prima che affronta le idee venute dall'occidente moderno. Il primo gennaio 1912 il Consiglio delle province nominò Sun Zhongshan presidente della nuova Repubblica cinese e proclamò l'abdicazione dell'imperatore bambino Puyi (editto del 12 febbraio 1912)<sup>64</sup>.

Abbiamo visto che quando i Maestri Celesti di Longhushan avevano perso definitivamente il contatto diretto e ufficiale con l'autorità imperiale della dinastia Qing nel 1819, il taoismo religioso era diventato una semplice religione del popolo. Questo fatto fece diminuire l'influenza della religione taoista sulla vita politica in Cina, ma non la sua importanza nella vita sociale e privata del popolo cinese.

Tra le principali scuole del taoismo religioso sopravvissero la Scuola dell'Uno Ortodosso, che continuò ad essere seguita nel sud della Cina con celebrazioni e liturgie, e nel nord del paese, la Scuola della Verità Integrale con i suoi monasteri e monaci, che insegnavano le vie dell'alchimia interiore e delle opere buone per ottenere la salute del corpo e la salvezza dell'anima. La religione taoista fu portata anche al di fuori della Cina dagli emigrati cinesi, che andavano a cercare fortuna nell'Asia del sud est e in America del nord.

Dopo un periodo di lotte politiche che portarono a molti scontri e repressioni violente esisteva, in Cina, una situazione politica simile a quella vissuta durante l'Epoca degli stati combattenti. Questo caos politico e istituzionale permise la penetrazione e l'influenza della vicina Russia sovietica e della sua ideologia; nacque così nel 1921 a

---

<sup>63</sup> Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 682.

<sup>64</sup> Cfr. P. SANTANGELO, *op. cit.*, p. 72.

Shanghai il Partito comunista cinese<sup>65</sup>. Nacquero, in questo periodo, le prime università moderne, come quella di Pechino che fu riorganizzata tra il 1917 e il 1923, ma si accrebbe enormemente il numero di studenti che partivano all'estero. Un intero mondo scompariva, e la Cina si trovava ad affrontare problemi nuovi, moderni, che provocarono due distinte reazioni: da una parte il rifiuto completo del proprio retaggio culturale tradizionale, dall'altra la ricerca della sua tutela.

Dal secondo decennio del XX secolo, alcuni intellettuali di fede taoista cominciarono ad organizzare delle nuove associazioni in città moderne come Shanghai. La prima di queste fu fondata a Shanghai nel 1911 con la denominazione di Associazione Taoista della Scuola dell'Uno Ortodosso di Shanghai, che subito allacciò uno stretto legame con il sessantaduesimo Maestro Celeste, guida tradizionale della Scuola dell'Uno Ortodosso che risiedeva in Longhushan. L'anno seguente, i rappresentanti di 18 monasteri della Scuola della Verità Integrale fondarono un'altra associazione taoista a Pechino, che poi chiese il riconoscimento ufficiale al nuovo governo della Repubblica Cinese, insediato nello stesso anno a Nanchino<sup>66</sup>. Nel 1927, quando scoppiò la guerra civile tra la milizia comunista e l'esercito del governo nazionalista, la sede centrale di Longhushan fu incendiata da un gruppo di miliziani comunisti. Di conseguenza, il 63mo Maestro Celeste Zhang Enpu (1904-1969), si legò al Partito nazionalista contro i comunisti.

Le guerre intestine proseguirono fino al 1934, quando Mao Zedong, alla testa di centomila uomini, intraprese quella che sarebbe passata alla storia come la "Lunga Marcia". Il 7 luglio 1937 iniziò l'invasione nipponica della Cina e fu l'intensificarsi dell'aggressione militare che portò al governo Il Partito Comunista di Mao, grazie all'intervento sovietico. Il primo ottobre 1949 il nuovo capo di stato, lo stesso Mao, annunciava la fondazione della Repubblica popolare cinese. Nello stesso anno il Maestro Celeste, con la sua famiglia, lasciò Longhushan, per rifugiarsi nell'isola di Taiwan, dove nel 1950 stabilì a Taipei la sede provvisoria della Scuola dell'Uno Ortodosso<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol. II, p. 684.

<sup>66</sup> Cfr. F. AVANZANI, *op. cit.*, pp. 193-194.

<sup>67</sup> Cfr. *Zhongguo Dajiao Dashi Nianbiao (Tabola cronologica della religione taoista cinese)*, cit., Appendice, pp. 58-61.

L'adesione all'ideologia marxista<sup>68</sup>, che culmina nella presa di potere da parte dei comunisti e nella fondazione della Repubblica popolare, si configura come la decisione di mutuare un intero sistema ideologico dall'Occidente. Si tratta di un atteggiamento complessivo di rifiuto della tradizione, e la Rivoluzione culturale ne è stata l'espressione più distruttiva.

Per meglio controllare le attività religiose, il governo comunista, negli anni cinquanta, fece istituire delle associazioni filogovernative per le cinque principali religioni ufficialmente riconosciute in Cina<sup>69</sup>. Queste erano formate da personaggi rappresentativi di ogni religione e fungevano da organi d'autogoverno sul territorio cinese, ma anche da rappresentanze ufficiali verso altre organizzazioni religiose nazionali e internazionali. Per la religione taoista, fu istituita l'Associazione Taoista della Cina nel 1957, con sede centrale nel Monastero della Nuvola Bianca di Pechino, questa collaborò con il governo comunista e guidò le attività religiose del taoismo nella Cina continentale.

Tra il 1966 e il 1976 ebbe luogo la Grande Rivoluzione culturale, alla quale presero parte larghi strati della gioventù urbana: questo moto di cambiamento investì dapprima le istituzioni culturali, poi l'industria e quindi il partito comunista stesso così

---

<sup>68</sup> Il Marxismo cinese è quello della versione di Lenin; non sono presenti in Cina le interpretazioni e le evoluzioni del marxismo al di fuori del socialismo reale: la Scuola di Francoforte, Althusser e Marcuse non hanno avuto alcuna risonanza in Cina. Mao modificò il marxismo, e fece promotori della rivoluzione non gli operai (numero molto ridotto in Cina) ma i contadini, portandola così al superamento non della società borghese, ma di quella feudale. I presupposti filosofici della rivoluzione culturale erano il primato dell'ideologico sulla tecnica, il fare sul pensare. Si riteneva che per progredire fosse più importante una chiara coscienza proletaria e una fede nel pensiero di Mao più che la capacità organizzativa e anche tecnico-scientifica. Era preferibile alla direzione di una fabbrica una persona anche senza alcuna conoscenza tecnica, ma d'incrollabile fede comunista, piuttosto che un esperto inquinato da tendenze borghesi e feudali. Questo avveniva in un paese nel quale da millenni era presente un sistema di meritocrazia, un paese che si era avvalso di pubblici concorsi che in Occidente si vedranno solo dalla fine dell'Ottocento. Cfr. G. M. BRAVO e C. MALANDRINO, *Il pensiero politico del Novecento*, PIEMME, Torino 1994, p. 64.

<sup>69</sup> Le cinque religioni ufficialmente riconosciute dal governo comunista cinese furono: il Buddismo, il Taoismo, l'Islam, il Cattolicesimo e il Protestantismo. Le associazioni ufficiali delle cinque religioni furono: Associazione Buddista della Cina (fondata nel 1953), Associazione Taoista della Cina (1957), Associazione Islamica della Cina (1953), Associazione Cattolica Patriottica della Cina (1957), Comitato del Movimento patriottico di Tre Autonomie delle Chiese Cristiane (Protestanti) della Cina (1954). Tutte queste associazioni furono sciolte durante il decennio della Grande Rivoluzione Culturale (1966-1976) e riorganizzate nel 1980. Nel 1980, furono aggiunte il Comitato degli Affari ecclesiastici della Chiesa Cattolica in Cina (sciolta poi nel 1994) e il Collegio dei Vescovi cattolici cinesi per il Cattolicesimo, e il Consiglio della Chiesa Cristiana Cinese per il Protestantismo. Cfr. *White Paper Freedom of Religious Belief in China*, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, Beijing 1997. È interessante notare che tra le cinque religioni ufficialmente riconosciute dal Governo comunista cinese, il Taoismo è l'unica religione d'origine cinese, mentre il Confucianesimo non è considerato come una religione.

ai vertici come in periferia. Si cominciò a distruggere templi, a bruciare le scritture e a forzare i monaci e le monache maoiste e buddiste a ritornare alla vita secolare. Entro la fine degli anni sessanta quasi non esistevano più luoghi di culto in Cina. La Grande Rivoluzione Culturale ha causato ancora più danni alla vita religiosa e culturale durante la campagna per “Eliminare i Quattro Mali” (*Casting Away the Four Olds*)<sup>70</sup>, le vecchie idee, la vecchia cultura, i vecchi costumi e le vecchie abitudini.

Fu grave il prezzo pagato dalla Cina alla fine di questo turbolento periodo, che terminò in sostanza con la morte di Mao (il 9 settembre 1976): la paralisi delle scuole e delle università, la deportazione forzata di milioni di giovani in campagna, la crisi della produzione agricola e industriale. Le guardie rosse di Mao fecero anche cessare ogni attività religiosa in Cina. Non vi è dubbio che i taoisti, i loro templi nelle città e i loro monasteri sulle montagne, abbiano sofferto più danni durante la Rivoluzione Culturale rispetto ai buddisti, molti dei quali lasciarono il paese prima del 1949.

Nel 1971 La Cina entra ufficialmente all'ONU al posto di Taiwan, e un tentativo di colpo di stato si conclude con la morte di Lin Biao, capo dell'Esercito popolare di liberazione e successore designato di Mao, in un incidente aereo. Inizia anche l'avvicinamento con gli Usa e la normalizzazione dei rapporti, che porterà alla visita del presidente americano Nixon del 1972. Nel 1975 i vertici del governo iniziano una graduale presa di distanza dal maoismo più radicale.

Il 9 settembre 1976 muore Mao Zedong, e l'ala radicale del partito fu esautorata dal governo dai cosiddetti “pragmatici” guidati da Deng Xiaoping. A causa della sua debolezza economica il fondamentalismo maoista crollò e così la legittimazione ideologica del controllo degli apparati statali su ogni campo della vita civile, creando il bisogno di riforma e riorganizzazione dello stato. Un anno dopo lo stesso Deng Xiaoping diventa vice-presidente del partito promuovendo le “quattro modernizzazioni”<sup>71</sup> la sua strategia per conseguire l'obiettivo di una nazione moderna e industriale era la formazione di una [economia socialista di mercato](#). La Cina si trovava nello stadio base del socialismo, secondo Deng Xiaoping, e il dovere del partito era di perfezionarlo facendolo diventare un “[socialismo con caratteristiche cinesi](#)”. Così, nel

---

<sup>70</sup> Uno slogan usato verso la metà degli anni '60 durante la Rivoluzione Culturale in Cina.

<sup>71</sup> La politica delle “quattro modernizzazioni” sarà annunciata da Zhou Enlai, abilissimo diplomatico cinese, con lo scopo di riformare l'agricoltura, l'industria, la scienza e la tecnologia nonché l'apparato militare.

1981 egli enuncerà la politica di “un paese, due sistemi”.<sup>72</sup> Quest’interpretazione cinese del Marxismo ridusse il ruolo e il peso dell'[ideologia](#) per quanto riguarda le decisioni economiche e l'efficacia delle linee di condotta da seguire.

Nel 1984 furono aperte alcune città costiere agli investimenti stranieri e, con l’emendamento del 1988, si permise la proprietà privata dei mezzi di produzione. Le riforme, comunque nella pratica, hanno provocato anche un certo squilibrio politico tra aree lanciate nella corsa capitalistica e aree sommerse dal sottosviluppo. Queste tensioni e la spinta degli studenti e di numerosi intellettuali ad ottenere maggiori riforme democratiche portarono alle dimostrazioni di Piazza *Tian’anmen*, che terminarono nel giugno 1989 con una repressione sanguinosa.

Oggi, in ogni caso, la Cina sembra aver conseguito un certo successo nella composizione di una paradossale contraddizione fra il mantenimento della dittatura del Partito comunista e l’introduzione di un’economia di mercato, tanto che nel 1992, a seguito di una brusca accelerazione della politica riformistica, si è verificato un boom economico superiore ad ogni previsione. Anche se, in effetti, a tutt’oggi è impedita un’effettiva democratizzazione del paese.

Riportiamo una tavola riassuntiva della storia cinese per offrire un quadro cronologico sintetico:

Dinastia Xia		XXI° - XVI° sec. a.C.
Dinastia Shang		XVI° - XI° sec. a.C.
Dinastia Zhou	Zhou Occidentali	XI° sec. - 771 a.C.
	Zhou Orientali	770 - 256 a.C.
Dinastia Qin		221 - 207 a.C.
Dinastia Han	Han Occidentali	206 a.C. - 8 d.C.
	Han Orientali	25 - 220
Tre Regni	Wei	220 – 263
	Shu Han	220 - 265
	Wu	220 – 280
Dinastia Jin	Jin Occidentali	265 - 317
	Jin Orientali	317 - 420

<sup>72</sup> Secondo questa teoria all’interno di un sistema socialista è possibile far uso della pratica di mercato al fine di ottenere l’arricchimento progressivo di tutta la collettività. In quest’ultimo aspetto si focalizza la differenza fra i due sistemi: quello capitalista punta all’arricchimento personale, quello “socialista con caratteristiche cinesi” verte, invece, sullo sviluppo delle forze produttive al fine di ottenere un arricchimento di tutta la popolazione.

Dinastie del Sud e del Nord	Dinastie del Sud	420 – 589
	Dinastie del Nord	386 – 581
Dinastia Sui		581 - 618
Dinastia Tang		618 - 907
Cinque Dinastie		907 – 960
Dieci Regni		902 – 976
Dinastia Song		960 – 1279
Dinastia Liao		916 - 1125
Dinastia Jin		1115 - 1234
Dinastia Yuan		1279 - 1368
<a href="#">Dinastia Ming</a>		1368 - 1644
<a href="#">Dinastia Qing</a>		1644 - 1911
Repubblica di Cina		1912 - 1949
Repubblica Popolare Cinese		fondata nel 1949

#### 1.14 *Il Taoismo oggi*

Le attività religiose ripresero verso la fine degli anni settanta, ma l'Associazione Taoista fu riorganizzata a livello nazionale solo nel 1980. Due anni dopo, molti templi storici furono riaperti al culto e ai visitatori. L'attività dell'Associazione riguardava soprattutto l'istituzione di centri di studi, la pubblicazione di libri e di riviste, e la produzione di programmi televisivi e di film documentari sulla storia e sull'attualità del taoismo religioso in Cina. Nel 1990 fu fondata a Pechino l'Accademia Taoista della Cina con lo scopo di formare le future guide religiose e di curare le relazioni con altre associazioni taoiste all'estero come quella di Hong Kong, di Taiwan, di Singapore, per promuovere l'unità spirituale dei cinesi sparsi nel mondo<sup>73</sup>.

Nonostante il taoismo religioso fosse snobbato dai confuciani e buddisti colti per la sua credenza fantasiosa e politeista e per le sue pratiche spesso superstiziose, questo è ancora molto sentito oggi dal popolo cinese, in particolare a Taiwan e Hong Kong<sup>74</sup>. In

<sup>73</sup>Negli ultimi anni, l'Associazione Taoista della Cina ha aperto il proprio sito Internet: [www.chinataoism.org](http://www.chinataoism.org)

<sup>74</sup> Secondo il White Paper *Freedom of Religious Belief in China*, del Governo cinese, nel 1997 c'erano più di 1.500 templi taoisti e 25.000 tra preti, monaci e monache taoiste in Cina continentale. Il numero dei fedeli semplici è difficile da contare perché non sono previsti un rito d'adesione o un registro ufficiale. La

Cina oggi è, comunque, ancora presente il dilemma del rifiutare o del riconoscere la propria identità tradizionale; se la modernizzazione significa occidentalizzazione in questo processo, si corre il rischio reale d'alienazione e perdita culturale.

La tradizione cinese era sempre stata centralista. I mali derivavano sempre da un'inadeguatezza del centro che non riusciva a governare lo stato provocando l'anarchia; anche i disastri naturali derivavano dalla cattiva condotta dell'Imperatore che provocava la collera del Cielo. Così tutto il pensiero cinese tendeva a dare norme di comportamento alla classe dirigente da cui si riteneva dipendesse la prosperità e la felicità; l'idea che la felicità del popolo derivasse dal suo autogoverno e che lo stato sarebbe con il tempo sparito era assolutamente in contrasto con la tradizione. Oggi la situazione della Cina è veramente singolare: ufficialmente il marxismo è l'ideologia di stato e il ritratto di Mao campeggia ovunque, ma d'altra parte quest'ideologia è quanto mai lontana in una cultura tutta immersa nell'economia di mercato.

Allo stesso modo antiche culture e filosofie ritenute "criminali" e "demoniache" sono ora tollerate e rifioriscono. Le esigenze del turismo spingono a mettere in primo piano la Cina dalla storia millenaria: i turisti vogliono vedere l'esercito di terracotta di X'ian, i templi Ming, poco o nulla conoscono o vogliono conoscere dei travagli attraversati dalla Cina nella sua storia millenaria.

I templi chiusi da Mao ora vengono riaperti: ma questo non significa necessariamente che la cultura e gli ideali della loro tradizione rifioriscano a nuova vita. I preti taoisti sono attualmente tollerati; a volte, in certi monasteri delle montagne, beneficiano anche di un certo incoraggiamento economico come attrazione turistica. Ma le sovvenzioni del governo mirano più ad incoraggiare il turismo dall'estero che a stimolare il rinnovamento dei centri di culto. La popolazione però non se ne cura e i pellegrinaggi verso i santuari di montagna sono ripresi e vi partecipano numerosi fedeli che si contano a migliaia durante le feste rimesse in servizio nei centri urbani.

---

gente comune segue liberamente le pratiche e le cerimonie taoiste quando vuole e come vuole. Mentre la Religione taoista è radicata in Cina continentale da quasi duemila anni, il suo sviluppo a Taiwan e Hong Kong è abbastanza recente. Prima del 1949, c'erano soltanto pochi templi taoisti in Taiwan. Dopo il 1949, con l'arrivo di molti cinesi e del 63<sup>mo</sup> Maestro Celeste della *Scuola Taoista dell'Uno Ortodosso* dalla Cina Continentale, la religione taoista crebbe rapidamente. Nel 1966 si contavano 3332 templi taoisti, nel 1994 il numero dei templi superò le ottomila unità. Quando morì il 63<sup>mo</sup> Maestro Celeste Zhang Enpu nel 1969, gli è successo suo nipote Zhang Yuanxian come 64<sup>mo</sup> Maestro Celeste, che vive ancora oggi in Taiwan. A Hong Kong, lo sviluppo della religione Taoista è avvenuto soprattutto nella seconda metà del XX secolo con l'ondata d'immigrazione cinese. Oggi ci sono diverse organizzazioni taoiste attive a Hong Kong, che s'impegnano anche nell'educazione dei giovani con la gestione degli asili nido e delle scuole di vari livelli.

Il taoismo oggi assomiglia, quindi, a quello precedente: manca, infatti, d'uniformità sia nelle manifestazioni esteriori, sia nel contenuto e nelle pratiche interne. Esistono molte teorie e pratiche, numerose sette e culti collaterali, che si possono riassumere in due tendenze di base estreme e complementari: quella del rituale e delle celebrazioni, e quella dell'alchimia interiore. La prima è la chiesa ufficiale dei Maestri del Cielo, che ricopre un ruolo sociale molto importante nel sovrintendere le feste locali, le cerimonie funebri e nel fornire una risposta alle paure di natura psichica, come il terrore dei demoni, e a quelle di natura fisica, come le malattie. Il secondo affianca l'aspetto popolare, essendo sopravvissuto fino ad oggi presso i maestri della scuola Quanzhen. E' una tradizione conservata e tramandata da maestri spesso ritirati in templi situati sulle montagne; essi si attengono ad una trasmissione del sapere diretta la cui lista dei maestri è seguita in modo preciso. Nessuno studio serio è stato ancora compiuto su questa trasmissione, ma pare s'inseriscano incontestabilmente nella tradizione originale del pensiero e delle convinzioni e credenze taoiste. Forse la caratteristica più notevole dei moderni metodi di meditazione e alchimia taoista, in rapporto alla precedente scuola è il prevalere dell'interesse per le "aperture", ossia i punti sensibili del corpo su cui i praticanti possono concentrare l'attenzione.

Dal punto di vista filosofico, il taoismo come scuola di pensiero delineata e distinta non esiste più in Cina, ma nonostante ciò è molto radicato nella mentalità e nella cultura cinese, molti dei suoi elementi sono stati assorbiti nel Taoismo religioso, nel Buddismo Chan e nel Neo-confucianesimo. Mentre, nei secoli, il Confucianesimo sorreggeva il sistema socio-politico cinese come ideologia ufficiale, il Taoismo, come via alternativa, ispirava i cinesi a trascendere l'apparenza del mondo per cercare la sua Realtà ultima, a vivere con naturalezza, in libertà e in armonia con tutto l'universo naturale. Oggi che il Confucianesimo non è più l'ideologia ufficiale della Cina, il Taoismo continua ad essere una fonte d'ispirazione etica molto forte. Nel 1996 è stato organizzato, congiuntamente dalla Facoltà di Filosofia dell'Università di Pechino, dall'Istituto di Ricerca su Filosofia e Cultura della Cina e dall'Accademia della Religione Taoista di Hong Kong, un simposio internazionale sulla cultura del Taoismo filosofico a Pechino, a cui hanno partecipato numerosi studiosi cinesi e stranieri del Taoismo. Gli atti del simposio sono stati pubblicati come il Numero 14 della Collana

*Daojia Wenhü Yanjiu* («道家文化研究», *Ricerca sulla cultura del Taoismo filosofico*) nel 1998<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. *Daojia Wenhü Yanjiu* («道家文化研究», *Ricerca sulla cultura della Taoismo filosofico*), in «*Daojia Wenhü Yanjiu*», n. 14, a cura di Chen Guying, Ghenghe Dushu Xinzhi Sanlúan Shudian, Pechino 1998.

## CAPITOLO 2

### I PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA TAOISTA

Le connotazioni di originalità del pensiero cinese affondano le loro radici nella visione del mondo conservata da quel popolo, nel culto degli antenati e nel carattere divinatorio della scrittura e della razionalità. Il taoismo è una delle espressioni della cultura cinese: “taoismo” è un termine generico che indica sia il taoismo filosofico (*Daojia*) sia il taoismo religioso (*Daojiao*) cinese<sup>76</sup>. Tra questi esistono dei legami stretti, ma anche delle differenze notevoli: il taoismo filosofico è nato grazie al pensiero di numerosi maestri che tramandavano oralmente le proprie conoscenze, ma soprattutto tramite l’analisi storiografica posteriore, che ha spesso unificato le dottrine di vari pensatori in modo spesso arbitrario o sbrigativo, a volte a scopo denigratorio; quello religioso, invece, rappresenta il messaggero del pensiero cosmologico dell’epoca Han, fenomeno di valenza prevalentemente popolare, connesso con l’evoluzione politica della società, come risposta autoctona all’influsso delle correnti di pensiero straniere come il buddismo, che in quel periodo trovava una sempre maggior diffusione. Quindi, mentre il taoismo filosofico mantiene una forma iniziatica, data la profondità delle sue ricerche e teorie, quello religioso ne rappresenta una sintesi teorica semplificata in forma di dottrina con una mitologia e un pantheon di figure simboliche e una “chiesa”, un clero, una sua liturgia e i suoi mistici.

Sia come religione che come filosofia, il taoismo ha sempre avuto una forte predisposizione al sincretismo: attraverso i cambiamenti della storia, esso si è sempre integrato senza chiusure con filosofie e dottrine differenti, la dove esse fossero plausibili con il proprio sistema. Per questo motivo, esistono in esso aspetti teorici e pratiche che fanno capo al patrimonio culturale cinese e ad interi strati di popolazione che non si

---

<sup>76</sup> Nella lingua cinese, il termine *Daojia* significa letteralmente «la Scuola filosofica taoista», mentre il *Daojiao* indica «la Religione taoista». Cfr. le voci «道家» (*Daojia*) e «道教» (*Daojiao*), in *Ciyuan*, cit., p. 1672.

considerano “taoisti”, come ad esempio certe tecniche d’igiene, di respirazione o ginnastica. E’ un problema delicato quello di stabilire dove comincia o finisce il taoismo nella speculazione dei pensatori cinesi: il confine non può essere tracciato in maniera netta.

Ciò che sicuramente lega insieme le varie correnti sono i principi della Scuola dello *Yin* e dello *Yang* e dei *Wu xing* (cinque elementi), che forniscono al taoismo la sua base teorica e la sua terminologia: la carta del mondo che tramite essi si disegna è una teoria, un’ontologia e un’epistemologia, un insieme di proposizioni sulla struttura e sviluppo della realtà, basate su un tipo di pensiero correlativo e morfologico, che crede nella teoria della simpatia universale, delle corrispondenze e interazioni cosmiche, derivate dal sistema binario dell’*Yijing*.

Per questi motivi si può dire che il taoismo costituisca il testimone vivente di un’immensa cultura tradizionale, di antichissima origine, sopravvissuta parallelamente alla cultura ufficiale cinese.

## 2.1 *Ontologia e cosmologia*

I maestri taoisti hanno sempre affermato di tramandare una conoscenza ripresa da una tradizione di saggezza precedente di cui si facevano semplicemente tramite. Analizzeremo ora i punti specifici che costituiscono la struttura del mondo, come è presentata dai maggiori testi della *Daojia*. La formalizzazione definitiva di questo sistema cosmologico fu realizzata durante il periodo Han, e i campi dove esso ebbe maggior sviluppo e applicazione sono quelli della medicina tradizionale cinese e del taoismo, che inizialmente venivano confusi.

Il modello cosmologico era, sin dalle origini, uno strumento formativo, un metodo destinato a modellare l’uomo e il pensiero; il suo valore come strumento pedagogico non è in alcun modo legato a una coerenza razionale, ma a un’efficacia rituale, che inserisce l’uomo in un contesto in continuo movimento, al quale egli aderisce e con il

quale è capace di muoversi e di trasformarsi, secondo le evoluzioni continue dell'unità primordiale, il *Dao*.

### 2.1.1 Cos'è il Dao ( 道 )

Il carattere *Dao* compare nelle più antiche tracce della lingua cinese, dalle ossa oracolari della dinastia *Shang* (XVI-XI sec. a.C.) alle iscrizioni sui bronzi dell'epoca *Zhou* (XI-III sec. a.C.). L'analisi del suo significato ha orientato gli studiosi moderni verso un'interpretazione prevalentemente religiosa del termine, tanto da sostenere che il primo significato del carattere *Dao* sia quello di “via di comunicazione tra il Cielo e la Terra”<sup>77</sup>.

Nella scrittura unificata dei caratteri cinesi durante la dinastia *Qin* (221-206 a.C.), il carattere *Dao* ( 道 ) fu composto da due parti: la parte sinistra rappresenta un carro e dà al carattere il senso di qualcosa in cammino, mentre la parte destra rappresenta la testa di un uomo o di un animale. Le due parti insieme possono essere interpretate come uomo, che guida un carro in una direzione; possono simboleggiare un cammino o una strada, una via che porta verso una destinazione o uno scopo. Lo stesso carattere è impiegato anche con molti altri significati: come verbo significava “guidare” e “parlare”<sup>78</sup>; come sostantivo indicava un determinato metodo per fare una certa cosa o un ideale di vita morale e sociale da seguire, o un insieme di pensieri, di discorsi e d'insegnamenti di un maestro o di una scuola filosofica<sup>79</sup>.

Nei commentari allo *Yijing* (Il Classico dei Mutamenti), questo termine assume un significato metafisico. Infatti, è usato per indicare in generale la legge della natura o dell'uomo; nel *Laozi* indica il principio generale e metafisico dell'universo che abbraccia sia lo *Yin* che lo *Yang*, un principio ontologico, considerato come l'Uno (一, *Yi*), vale a dire sia totalità che essenza del cosmo.

Esistono 12 significati diversi di esso nel Dizionario etimologico e 16 nel Dizionario enciclopedico<sup>80</sup>. In questi il primo significato del carattere *Dao* è quello di

<sup>77</sup> Cfr. F. AVANZANI, *Confucianesimo e.., op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>78</sup> Cfr. CONFUCIO, *I Dialoghi, La grande Dottrina, Il Giusto Mezzo*, Fabbri, Milano 1997, p. 25.

<sup>79</sup> Cfr. *Ivi*, cap. IV, p. 48.

<sup>80</sup> Cfr. la voce «道» (*Dao*), in *Ciyuan (Dizionario etimologico)*, cit., p. 1671.

“strada”, ma copre una vasta area di significati da “sentiero” o “cammino” a “sistema”, “principio”, “modo di condotta”, e in una prospettiva più ampia indica la struttura essenziale dell’universo. Nello *Zhongyong*<sup>81</sup> è utilizzato per indicare un modello o una norma morale dell’uomo, che deriva dal decreto del Cielo (*Tianming*). Il suo significato a livello filosofico è quello di infinita forza trasformativa, creativa e distruttiva della natura, una potenza nel significato di “esser capace”, l’aver possibilità di essere; allo stesso tempo, esso indica anche la natura specifica di ogni ente o insieme di enti, diventando, oltre che ciò che fa essere ogni cosa quello che è, anche il modo d’essere di ogni cosa. Una potenza in generale che contemporaneamente è potenza particolare, che esiste in ogni aspetto della realtà: al realizzarsi di un *Dao* particolare (小道, *Xiao Dao*, piccolo *Dao*) si realizza naturalmente anche il *Dao* universale (大道, *Da Dao*, il Grande *Dao*)<sup>82</sup>. Come condizione di possibilità, esso è vuoto e nascosto (無名, *Wu ming*, non essere), per realizzarsi e riempirsi negli eventi che lo palesano, cioè nell’essere (有名, *You ming*) e nella molteplicità delle sue determinazioni particolari. Quindi non è una divinità separata dal mondo, un assoluto trascendente, ma non è immediatamente manifesta la connessione tra universale e particolare che lo costituisce. Nel momento in cui questo può essere indicato si trasforma immediatamente in un *Dao* particolare di un gesto individuale, che lo identifica ma lo limita a uno specifico momento della realtà. Ne consegue che il Non-essere e l’Essere non si escludono, ma costituiscono due aspetti (o due fasi) complementari della realtà. Il *Dao* ontologico è paragonato alla figura femminile della “Madre feconda”, per mettere in risalto sia la sua forza generativa, e le sue caratteristiche tipicamente femminili: il suo essere vuoto, profondo, misterioso, inesauribile, indistinto, invisibile, inudibile, inafferrabile, nascosto, morbido e debole, il suo non avere nome, la sua indole tranquilla e silenziosa, la sua umiltà, la sua bontà disinteressata, la sua tendenza ad armonizzare le cose e a non lottare per affermarsi<sup>83</sup>.

Uno e molti, universale e particolare, trascendente e immanente, sempre presente e in incessante movimento, il *Dao* agisce umilmente e silenziosamente secondo il concetto di *Ziran* (自然, ossia “modo naturale, o spontaneo, delle cose di essere e di

<sup>81</sup> Cfr. «中庸» (*Zhongyong*), capp. I, XX e XXVI; in *The Great Learning, the Doctrine of the Mean*, Sinolingua, Beijing 1996, Part II (*The Doctrine of the Mean*), pp. 3-5, 55-68, 79-82.

<sup>82</sup> «Se avessimo grande sapienza cammineremo nella gran Via (大道, il Grande *Dao*) e sol d’agire temeremmo.» Cfr. *Daodejing*, cit., cap. LIII, p.113.

<sup>83</sup> Cfr. *Ivi*, cap. VI, p. 32.

divenire”)<sup>84</sup>, che ne costituisce anche l’ordine. Questo è visto come una struttura immanente alla natura stessa, non statico scheletro di leggi, ma indice di possibilità, che fa essere ciascuna cosa e ciascun fenomeno così come, semplicemente, è.

### 2.1.2 // Li ( 理 )

Il pensiero della Cina antica è caratterizzato da un interesse pronunciato per l’ordine, questo è spesso tradotto nell’ideogramma *Li* ( 理, ordine)<sup>85</sup>. Quando, nell’XI sec. d.C., i neoconfuciani vollero trovare un’alternativa concettuale al *Dao* dei taoisti, scelsero il carattere *Li*, la cui etimologia rimanda alle venature della giada, che il buon intagliatore doveva rispettare. Capire l’ordine presente nelle cose è frutto di ricerca e, come nell’arte dello scultore, richiede che si impieghi tutta la propria conoscenza per ottenere dal verso degli strati della materia grezza la forma che vi preesisteva. La conoscenza dell’ordine non costituisce una griglia logica da sovrapporre all’universo, ma la percezione della sua nervatura intrinseca, della sua natura originaria, dalle fattezze simili ma mai uguali come nella giada. Questa idea è basata sulla convinzione che il mondo, in cui ci troviamo, sia un insieme interamente collegato, in cui nulla è indipendente dal resto, e nel quale l’invisibile è presente sotto forma di segni.

Questo ordine, non è logica o rituale, ma segno scritto da interpretare.

Nel *Zhuangzi* troviamo l’esempio del cuoco Ting; Ting parlando con il principe Wen-Hui che si meravigliava per la sua abilità nel macellare un bue, gli spiegava: «ciò che il suddito ama è la via [...] la preferisce all’abilità. Quando il suddito cominciò a squartare buoi non vedeva altro che il bue. Dopo tre anni non vedeva più il bue intero, e oggi lo considerava con lo spirito e non lo guarda più con gli occhi. Mi astraggo dalla conoscenza dei sensi e procedo secondo la volontà dello spirito attenendomi ai principi naturali; attacco i grandi interstizi e m’apro la via nelle grandi cavità, seguendone il

---

<sup>84</sup> *Ziran* ( 自然 ) è un termine importante del taoismo filosofico. Nel *Daodejing* è apparso nei capp. XVII, XXIII, XXV, LI, LXIV, pp. 34-35, 67-68, 70-71, 110 e 125-126. Fu tradotto come “Corso naturale” in *Tao-tê-ching. Il libro della Via e della Virtù*, a cura di J.J. L. Duyvendak, (CDE, Milano 1994, cap. XXV, pp. 74-75) e come “spontaneità” in *Tao Tê Ching*, a cura di F. Tomassini (TEA, Milano 1994, cap. XXV, p. 54).

<sup>85</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, p. 59.

corso naturale». <sup>86</sup> Nel seguire il corso naturale degli interstizi e delle cavità, il cuoco manifesta la propria potentia ovvero il proprio *Dao* naturale realizzando anche quello universale. Così in ogni azione, che nasca, o no, dall'esperienza o da qualche forma di perizia, si materializza il principio universale, facendo dell'uomo e della sua azione un tramite continuo tra spirituale e materiale.

### 2.1.3 Il Qi ( 氣 )

L'origine della parola *Qi* ( 氣 ) <sup>87</sup> resta misteriosa, il carattere oggi in uso simboleggia il vapore che si solleva sopra il riso durante la cottura. I diversi significati del termine *Qi* possono essere classificati in tre ambiti principali:

- 1) *Qi* Macrocosmico: distinto in originario ( 元氣, *Yuanqi*) e manifesto (quello legato agli scambi fra *Qi* del cielo, cioè gli influssi climatici, astrali, e *Qi* della terra, cioè i sapori, i colori, gli odori e più in generale le qualità concernenti la configurazione strutturale e/o spaziale);
- 2) *Qi* Fisiologico termine generale per ogni aspetto dell'attività vitale, spesso tripartito in *Jing* ( 精, essenza o sistema strutturante), *Qi* (energia o sistema attivante) e *Shen* ( 神, spirito o sistema informativo) <sup>88</sup>. Essendo gli esseri viventi sistemi aperti esistono diversi flussi di *Qi* (materia-energia-informazione) fra *Qi* Macrocosmico e *Qi* Fisiologico;

---

<sup>86</sup> Cfr. *Zhuangzi*, cit., cap. III, p. 28.

<sup>87</sup> Il termine *Qi* ( 氣 ) è stato usato moltissimo nella letteratura cinese, come nel *Lunyu* [Cfr. CONFUCIO, *I Dialoghi*, op. cit., cap. X], nel Mengzi [«孟子», in [www.xys.org/xys/classics/philosophy/mengzi.txt](http://www.xys.org/xys/classics/philosophy/mengzi.txt), cap. II, 2] e nello Xici *Yijing*. [Cfr. *I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, cit., sez. I, cap. IV, p. 128. Per il testo cinese, [www.xys.org/philophy/yijing.txt](http://www.xys.org/philophy/yijing.txt)]. In tutti questi testi, il *Qi* rappresenta il soffio vitale delle cose o la forza morale dell'uomo più che unica origine materiale di tutto l'universo, espressa esplicitamente nel testo taoista *Huainanzi*. [Cfr. *Xinyi Huainanzi* («新譯淮南子», *Nuova traduzione di Huainanzi*), a cura di Xiong Lihui e Sanmin Shuju, Taipei 1998, vol. I, cap. III, p. 130.]

<sup>88</sup> Il carattere «神» (*Shen*), in contesto cinese, è stato tradotto solitamente come “dio”, “spirito”, “divinità” quando sostantivo, e con “divino” o “sacro” quando in posizione di aggettivo. [Cfr. A. BIRREL, *Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore-London 1993, pp. 5-22] Hall e Ames mettono in relazione il termine *shen* con tutto ciò che è semplicemente straordinario, più che comunemente umano. [Cfr. D. L. HALL e R. T. AMES, *Tian and Dao as Nontranscendent Fields*, in *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998, p. 242]

3) *Qi* inteso come differenziazione qualitativa del *Qi* globale; tanto come proprietà caratteristiche di generi e specie, quanto come peculiarità individuali al loro interno.

Quindi possiamo dire che è il principio unico di ogni realtà: l'universo, infatti, si autocrea perpetuamente partendo da una sostanza unica, il soffio (一氣 *Yan qi*)<sup>89</sup>, che costituisce ogni cosa in uno stato di maggiore o minore condensazione.

L'universo cinese non conosce la dualità spirito-materia, che da noi, è bagaglio culturale e filosofico comune: il cosmo è un continuo formato da diverse combinazioni e composti, a partire dalla sostanza prima, che mantiene un'esistenza individuale al di là delle forme che assume. Questo "Il soffio della vita" ha la caratteristica di operare e circolare secondo un ritmo binario di ispirazione - espirazione, di condensazione - dissoluzione, le cui modalità principali sono chiamate *Yin* e *Yang*.

Nel cap. X del *Daodejing* e nel cap. XXII dello *Zhuangzi* s'intende l'Uno con l'Unico *Qi*, il Due come lo *Yin* e lo *Yang*, e Il Tre con i *Qi* dello *Yin*, dello *Yang* e dell'armonia, che insieme formano le diecimila cose dell'universo.

Gli scambi fra cielo e terra avvengono sotto forma di *Qi*. Esso è l'espressione del legame delle relazioni fra *Yin* e *Yang*, fra cielo e terra, è il flusso d'energia generato da queste primitive scissioni; ma in esso è anche presente, nella dimensione *Wu* (無, vuoto), l'informazione relativa alla polarizzazione e alle regole del continuo alternarsi dei poli<sup>90</sup>.

Il cosmo è dunque costituito da un'informazione unitaria invisibile (*Yan qi*) da cui dipende il configurarsi di ogni singolo fenomeno, e da un flusso alterno materia-energia (*Qi*), nel quale si alternano e si integrano configurazioni relativamente stabili (energia potenziale: *Yin*) e funzioni dinamiche (energia cinetica: *Yang*).

In questo sistema cosmico forma e funzione sono due aspetti complementari di uno stesso *Qi*. Le diverse forme consentono al *Qi* globale di esprimersi secondo modalità diverse, che rimangono sempre partecipi dell'insieme.

Nel passaggio dall'indeterminato al determinato si individua la comparsa del male, che viene inteso, come in tutto il pensiero cinese in seguito, come tutto ciò che

---

<sup>89</sup> «C'è nell'universo intero un unico e solo soffio (一氣, *Yan qi*).» Cfr., *Zhuangzi, cit.*, cap. XXII, p. 234.

<sup>90</sup> Attorno al III - II sec. aC. il concetto di "*Qi* originario" (*Yan qi*) comincia a sovrapporsi a quello di *Dao*; lo *Heguanzi* sembra essere il primo testo a affermare esplicitamente: «il cielo e la terra hanno origine dal *Qi* primordiale (*Yan qi*), tutte le cose sono governate da cielo e terra». Cfr. *Heguanzi*, cap. 11, da *Daojia sixiang shigao*, Hunan Shifan Daxue, Hunan 1991, p. 183.

“ostacola”, che “blocca” la vita e la circolazione dell’energia, tutto ciò che tende ad irrigidire e indurire le forme determinate, creando ristagni.

Per quanto riguarda il *Qi* fisiologico, possiamo dire che nel vasto ed eterogeneo panorama dei trattati tradizionali di medicina tradizionale cinese, nonché nei classici della filosofia taoista, si individuano diversi modelli per definire l’architettura interna del corpo, le relazioni fra gli organi interni, la fisiologia energetica e le analogie fra il sistema uomo ed il sistema universo, ma indipendentemente dal modello prescelto l’attività vitale viene in ogni caso ricondotta al *Qi* e alla sua circolazione. Gli scambi di materia, energia e informazione fra l’individuo e l’ambiente sono considerati flussi di *Qi*, e tutte le discipline di matrice taoista hanno lo scopo di accrescere e preservare questo principio dinamico, che sostiene la nostra realtà mutevole, e con esso identificarsi<sup>91</sup>.

Quindi al *Qi* si deve la nascita, la crescita, il deperimento e la morte degli uomini, così come la vita di tutto l’universo. Chi spreca il proprio muore prematuramente, chi lo usa bene vive a lungo. Chi pratica le “arti di lungavita” deve dare la massima importanza al nutrimento e alla conservazione del *Qi*, ritenuto come un tesoro da preservare: è un peccato, e un comportamento scorretto disperdere il *Qi* o emetterlo a casaccio.

---

<sup>91</sup> «Per quanto riguarda l’Uno esso è la radice del Dao, l’inizio del Qi, è il filo sottile che ci lega alla vita, è il sovrano di tutti i cuori [...] perciò coloro che preservano l’Uno vivono a lungo.» Cfr. *Tai Ping Jing*, cap. XX, da M. WANG, *Tai Ping Jing Hejiao*, Zhonghua Shuju, Pechino 1992, pp. 12-13.

#### 2.1.4 Yin e Yang ( 陰 e 陽 )

In maniera analoga alle concezioni cosmogoniche di altre culture, nel taoismo il venire in essere del mondo passa attraverso la separazione di principi opposti e complementari che erano dapprima indistinti. Secondo la Genesi, nel primo giorno della creazione Dio distinse la luce dalle tenebre, e anche l'etimologia dei caratteri di *Yin* e *Yang* ( 陰 e 陽)<sup>92</sup> rimanda al concetto di “ombra e luce”<sup>93</sup>, e questi in origine erano usati per designare rispettivamente la parte in ombra e la parte al sole di una montagna. Questa immagine mostra come i contrari siano connessi, nella cultura cinese, non distinguendosi dall'oggetto al quale si riferiscono: essi sono i due lati della stessa montagna che in nessuna giornata potranno esistere separati.

L'evoluzione del cosmo, come abbiamo visto, è concepita come la differenziazione di un energia originaria, prima in due, poi in numerosi *Qi* differenti, attraverso uno schema costitutivo che, presenta uno stato di continua tensione dinamica. Lo *Yin* e lo *Yang* rappresentano il prototipo d'ogni rapporto oppositorio e sono le qualità energetiche presenti in ogni fenomeno esistente: allo *Yin* sono associati fenomeni materiali e pesanti (come la terra, la materia, il corpo), inerti (come il riposo, l'immobilità, la morte), freddi e profondi (come l'inverno e l'oscurità) e tutti i fenomeni inconsci, esso è il principio femminile e lunare; per opposizione allo *Yang* vengono assegnati fenomeni quali il cielo, l'energia, la mente, l'attività, la vita, l'estate, l'esteriore e il superficiale, i fenomeni coscienti e la luminosità, esso è il principio maschile e solare. Ogni essere o evento presenta in sé una quantità maggiore o minore dell'uno o dell'altro, come nella montagna, nella quale luce e ombra non possono essere

---

<sup>92</sup> Lo *Yin* e lo *Yang* sono elaborati dalla Scuola filosofica dello *Yin–Yang* ( 陰陽家, *Yinyangjia*) sorta più o meno nello stesso periodo in cui nasceva la Scuola filosofica taoista, anche se esistono tracce anche molto più antiche risalenti alle mitiche prime dinastie. Questi principi furono in seguito adottati ampiamente da molte scuole filosofiche cinesi per spiegare la genesi, l'evoluzione e l'armonia interna di tutto l'universo cosmico. Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, p. 254.

<sup>93</sup> Nello *Shuowen*, il primo dizionario che analizzava la struttura e il significato degli ideogrammi compilato circa nel 100 d.C., si specifica che *Yin* ( 陰 ) equivale ad oscurità; *Yang* ( 陽 ) ad una “alta luce”. Cfr. T.B.I.CREAMER, *Shuowen Jiezi and Textual Criticism in China*, in «International Journal of Lexicography», n. 2 (3) 1989, Oxford University Press, pp. 176-187.

mai presenti separatamente e si trasformano continuamente e ciclicamente, passando dall'uno all'altro.

Questo processo di trasformazione è esemplificato nel simbolo noto come “I due pesci *Yin* e *Yang*”<sup>94</sup> (tav. 1), antichissimo simbolo cinese formato da due spirali, una che si avvolge e l'altra che si svolge a partire da un unico centro. Le due spirali rappresentano la discesa e l'ascesa degli aspetti opposti di ogni energia del cosmo in una simmetria rotazionale ciclica. La spirale bianca ha inizio dove finisce la spirale nera, essa si avvolge e aumenta fino ad un massimo manifestando in se stessa la sua tendenza opposta (il puntino nero) che appunto a partire da quel momento si svolge e si sviluppa raggiungendo un massimo finché l'aspetto opposto si manifesta e si avvolge. Questo ciclo unifica, nella monade universo, tutte le energie esistenti nei loro aspetti opposti mostrandone la complementarità e necessità per l'Uno.



Tav. 1. “I due pesci *Yin* e *Yang*”

Lo *Yang* dinamico e lo *Yin* principio di quiete si alternano in una forma ritmica: quando un essere viene al mondo, il suo *Qi* muove verso l'esterno in fase *Yang*, poi si stabilizza in una fase di raccoglimento *Yin* che lo fissa in una forma durevole. Si tratta dunque di caratteristiche relative che fluiscono; nell'intuizione e nella comprensione delle regole della loro alternanza la filosofia taoista ha incentrato la sua ricerca.

Questo principio duale viene usato come paradigma evolutivo e applicato ad ogni campo dello scibile umano, nella psicologia, ad esempio, ogni persona è considerata come composta da *Yin* e *Yang* in proporzioni variabili: dal loro equilibrio/tensione derivano la personalità e le particolarità caratteriali e dal loro squilibrio le disfunzioni e le malattie.

---

<sup>94</sup> Cfr. JOU TSUNG HWA, *op. cit.*, p. 36.

Nulla è quindi permanente nella visione taoista, ma tutto è in continua trasformazione, ogni cosa tende al suo opposto per poi tornare a se stessa.

### 2.1.5 I Wu xing ( 五行 )

Un'altra "teoria della trasformazione" affianca e integra quella di *Yin* e *Yang*, quella chiamata dei *Wu xing* ( 五行, i cinque elementi).<sup>95</sup> Essa veniva presentata, nello *Shujing* (*il Classico dei Documenti*)<sup>96</sup> come un sistema circolare d'interazione di cinque elementi simbolici fondamentali rappresentati dall'acqua ( 水, *shui*), dal fuoco ( 火, *huo*), dal legno ( 木, *mu*), dal metallo ( 金, *jin*) e dalla terra ( 土, *tu*, anche "il suolo"), ma non vi è nulla in comune tra questi e i "quattro elementi" di Empedocle (V sec. a.C.) fuoco, acqua, terra e aria.<sup>97</sup> I *Wu xing* non sono, infatti, il risultato di un'analisi dei componenti della materia, ma sono concepiti in una prospettiva funzionale, vale a dire come processi dinamici di trasformazione delle cose e non come sostanze.

Dal III-II secolo a.C. la teoria dell'alternanza dei due aspetti *Yin* e *Yang* si trova combinata con quella dei cinque elementi, la cui logica di funzionamento è piuttosto semplice: le qualità naturali dei vari elementi possono essere dedotte con la semplice osservazione, così l'acqua avrà la qualità di bagnare e scendere verso il basso, il fuoco bruciare e di muoversi verso l'alto, il legno può essere lavorato e sagomato in pezzi dritti o curvi, il metallo può essere fuso, modellato e indurito e la terra da nutrimento tramite la semina e il raccolto.

I principi basilari di questo sistema sono due, il principio di mutua creazione e distruzione. Tramite la mutua creazione, i cinque elementi si producono l'uno dall'altro dando origine ad un ciclo creativo: il legno crea il fuoco, il fuoco crea la terra, la terra il

---

<sup>95</sup> La teoria dei Cinque Elementi è spesso associata a quella di *Yin-Yang*. Pare che ambedue furono diffuse nel III sec. a.C. da Zou Yan e dai suoi seguaci. Cfr. Q. SIMA, *op. cit.*, capp. XXVI, XXVIII, LXXIV, pp. 175, 208 e 568.

<sup>96</sup> *Shujing* (*Classico dei Documenti*). Opera didattica d'epoca Han, il testo afferma di risalire all'inizio della dinastia Zhou (XI sec. a.C.), ma in realtà è stato compilato solo alla fine del IV sec. a.C.. Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, p. 318.

<sup>97</sup> Ci sono giunti solo frammenti del poema *Sulla natura*. Cfr. R. LAURENTI, [Empedocle. Saggio critico, testimonianze e frammenti](#), M. D'Auria, Napoli 1999, p. 15.

metallo, il metallo l'acqua e quest'ultima fa rinascere e nutre il legno. Il ciclo distruttivo è rappresentato dal rapporto inverso: così il legno indebolisce la terra e le sottrae nutrimento, la terra limita l'acqua formando i fiumi e i laghi, l'acqua estingue il fuoco, il fuoco fonde il metallo e il metallo in forma di accetta o coltello abbatte e intaglia il legno. «Il primo si chiama acqua, il secondo si chiama fuoco, il terzo si chiama legno, il quarto si chiama metallo, il quinto si chiama terra. Dell'acqua si afferma che idrata e scende, del fuoco che brucia e sale, del legno che si piega e si raddrizza, del metallo che si conforma e si trasforma, della terra che riceve il seme e lo matura. L'idratazione e il discendere si trasformano nel sapore salato; il bruciare e l'ascendere nell'amaro; il piegarsi e raddrizzarsi nell'acido; il conformarsi e trasformarsi nel piccante; la semina e la maturazione nel dolce»<sup>98</sup>.

I due principi fondamentali sono accompagnati da altri principi simili, e così, quello di mutua distruzione è accompagnato dal “principio di timore e di lontananza” (ogni elemento teme e si trova distante da quello che lo può distruggere), mentre quello di mutua creazione è accomunato con il “principio di vicinanza e attrazione”. Queste similitudini e differenze possono essere espresse in termini di *Yin* e *Yang*: sono *Yang* la creazione e la vicinanza mentre sono *Yin* la distruzione e la paura<sup>99</sup>.

Il semplice modello simbolico così ottenuto rappresenta una sofisticata schematizzazione dell'interazione tra gli elementi della natura, applicabile in vari campi, come nella medicina sono usate per la patologia, la diagnosi e la terapia. Usando i principi di mutua creazione e distruzione la medicina tradizionale cinese spiega, ad esempio, che l'eccesso o il difetto presente in un organo ha influenza anche su quello ad esso collegato e quindi se si riscontrano problemi in un determinato organo, esso dovrà essere curato anche mediante il trattamento degli organi a lui legati.

Questo schema di trasformazione influenzò fortemente, oltre la medicina, tutti gli aspetti della cultura cinese: la politica, l'astronomia, le arti marziali e la strategia. Esso permetteva di collegare e unificare secondo uno schema armonico ogni manifestazione della natura e della vita umana. Gli emblemi di legno, fuoco, terra, metallo, acqua, già presenti nelle prescrizioni rituali, iniziarono ad essere concepiti come fasi di un ciclo completo di trasformazione del *Qi*. Esso sale come il fuoco, scende come l'acqua, si

---

<sup>98</sup> Cfr. *Neijing Lingshu*, cap. 44, da *Huangdi Neijing Lishu jiao zhu yu ci*, Xinhua Shudian, Tianjin 1989, p. 316.

<sup>99</sup> Cfr. JOU TSUNG HWA, *op. cit.*, pp. 41-42.

dilata elastico come un albero dal seme, si contrae nella compattezza del metallo e trasforma continuamente come la terra, complice di ciascuno di questi processi. La terra venne scelta come simbolo del centro: è, infatti, sulla terra che i fattori climatici agiscono, e lei risponde trasformandosi alle loro sollecitazioni.

### 2.1.6 L'Yijing ( 易經 )

Una delle fonti essenziali del pensiero cosmologico cinese e taoista è rappresentata dall' *Yijing* (Classico dei mutamenti), in Cina noto anche come i *Mutamenti degli Zhou* ( 周易, *Zhouyi*)<sup>100</sup>.

Attingendo da una radice culturale antichissima, il testo risale alla fine dell'epoca degli "Stati combattenti". In qualsiasi epoca o corrente filosofica non si trova un solo pensatore rilevante che non sia stato ispirato da quest'opera, tanto da proiettarvi la propria visione del mondo.

L'*Yijing* è un libro unico nel suo genere, contiene la visione cinese dei moti dell'universo e del loro rapporto con l'esistenza umana, e anche se la sua origine è oggetto di controversie, si può affermare che si tratti di un sistema di notazione degli atti divinatori. Il testo è talmente oscuro che gli studiosi occidentali sono stati inclini a liquidarlo come una raccolta di formule magiche.

I simboli descritti nel libro sono formati da una serie di "linee sovrapposte" (*Xiang*), alcune continue (linee *Yang*) e altre spezzate (linee *Yin*). Dopo la scissione dell'unità indifferenziata nei due principi *Yin* (nord, inverno, mezzanotte ecc.) e *Yang* (Sud, estate, mezzogiorno ecc.), seguendo i principi filosofici taoisti, lo schema degli esagrammi prevede quattro *Xiang* formati da due linee. In queste combinazioni, fra gli estremi *Yin* e *Yang* (raffigurati rispettivamente da due linee spezzate e due intere sovrapposte), compaiono dei valori intermedi di passaggio: quello chiamato *Shaoyang* (*Yang* minore, una linea intera su una spezzata, simbolo associato al legno, all'est, alla

---

<sup>100</sup> Nella versione del *Classico dei mutamenti* attribuita al filosofo neoconfuciano Zhu Xi alla fine XII sec., nel suo *Zhouyi Benyi* (Il significato originario del Classico dei mutamenti degli Zhou). Cfr. G. BOSCHI, *Medicina Cinese: la radice e i fiori. Corso di Sinologia per medici e appassionati*, Ambrosiana, Milano 2003, p. 157.

primavera, all'alba) e quello detto *Shaoyin* (*Yin* minore, una linea spezzata su una intera, simbolo associato al metallo, ovest, autunno, tramonto). Nelle pratiche divinatorie le relazioni fra cielo e terra nei cicli annuali e in quelli giornalieri, furono definite in conformità a rapporti proporzionali costanti e periodici fra *Yin* e *Yang*: questo schema fu costruito con i quattro *Xiang*, con l'aggiunta di un simbolo per il centro. Ogni segno era, come abbiamo appena visto, associato ad una stagione, un elemento, una qualità, e la lettura di essi, si pensava rappresentasse una determinata configurazione della realtà.

Soltanto all'inizio dell'epoca Han<sup>101</sup> questo libro sarà integrato nei cinque libri classici, ottenendo uno statuto canonico. I segni da interpretare furono standardizzati e chiamati con il termine *gua* (卦, trigrammi), che rappresentavano rispettivamente un valore per il cielo, uno per la terra e uno per l'uomo in tre linee sovrapposte<sup>102</sup>. Le combinazioni fondamentali di questi tre valori erano otto (八, *ba*), che andavano da un massimo *Yang* (tre linee continue sovrapposte) ad un massimo *Yin* (tre linee spezzate sovrapposte). Il primo sistema di otto trigrammi (八卦, *bagua*)<sup>103</sup>, secondo il mito, sarebbe stato creato da Fuxi (伏羲), il fondatore mitico della civiltà cinese<sup>104</sup>. A lui viene anche attribuita la scoperta delle relazioni matematiche tra le note musicali e l'invenzione dei numeri. Narra la leggenda che Fuxi governava su tutto ciò che esisteva sotto il cielo: guardando in alto scoprì gli splendidi disegni celesti, guardando in basso osservò la struttura della terra. Ammirò l'eleganza delle forme negli uccelli e negli animali e l'equilibrata varietà dei loro territori. Dopodiché disegnò gli otto trigrammi, per rappresentare le trasformazioni della natura e l'intima essenza delle cose. Questi furono poi sviluppati da *Xibo* (西伯), il fondatore della dinastia Zhou, verso il sec. XI aC., in un sistema di sessantaquattro esagrammi, ognuno composto da sei tratti orizzontali, continui e discontinui combinati tra loro<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol.I, p. 73.

<sup>102</sup> Il primo punto che emerge dal vuoto è la sorgente dello *Yin* e dello *Yang*. Assegnando ad ognuno di essi un valore numerico binario (linea spezzata e linea intera) simbolico nascono i trigrammi, che vengono usati per rappresentare ogni evento possibile nel sistema universo. Cfr. JOU TSUNG HWA, *op. cit.*, p. 46.

<sup>103</sup> Cfr. *Ivi*, p. 47.

<sup>104</sup> Fuxi era il compagno di Nu Kua, la dea che, secondo la cosmogonia cinese, modellò gli esseri umani plasmandoli dal fango del Whang Ho, il Fiume Giallo, all'inizio manualmente, poi con l'ausilio della magia. Fuxi, che l'iconografia classica cinese raffigura come una creatura anfibia, metà uomo e metà pesce, similmente all'*Oannes* mesopotamico dispensatore di conoscenza, insegnò agli uomini l'arte della pesca, della cottura e tutte le altre attività necessarie per la sopravvivenza, oltre che, naturalmente, la mantica mediante gli esagrammi dell'*Yijing*. Cfr. *I Ching*, *cit.*, p. 354.

<sup>105</sup> Cfr. Q. SIMA, *op. cit.*, cap. IV, p. 22.

Il trigramma costituito da tre linee intere o positive è l'espressione del principio creativo e paterno, il "Cielo" mentre il trigramma composto da tre linee spezzate o negative rappresenta il principio ricettivo e materno, la "Terra". Gli altri sei trigrammi, costituiti da altrettante combinazioni di linee intere e spezzate, ossia una intera e due spezzate o una spezzata e due intere, sono l'espressione dei "tre figli" e delle "tre figlie" del Cielo e della Terra.

Uno dei più profondi concetti espressi nell'*Yijing* è che non c'è nulla di più semplice del mutamento, perché questo è iscritto nell'ordine naturale delle cose: nessun essere è mai definito o definitivo, ma contiene già in sé il principio della propria trasformazione. L'eternità manifesta è un continuo fluire da una polarità all'altra, un sistema binario in divenire costante. La combinatoria ottenuta dai trigrammi e dagli esagrammi fornisce la configurazione strutturata di un mondo in cui tutto è segno decifrabile. Mentre nel buddismo si tenta di raggiungere la quiete attraverso un'attenuazione di ogni movimento nel *Nirvana*<sup>106</sup>, il libro dei mutamenti sostiene che la quiete è solo una polarità che ha sempre il movimento per suo complemento.

L'*Yijing* è, per la cultura cinese, un libro magico che confida tutti i suoi segreti a chi possiede la chiave per leggerli; solo così i segni si caricano di significato. Gli esagrammi aprono la possibilità di sviluppare un vero e proprio linguaggio figurativo, sistemi chiusi e dinamici, al cui interno si manifestano tensioni, rotture, trasformazioni, attrazione e repulsione. Un sistema che possiede molte analogie con una scacchiera in cui lo spostamento di un solo pezzo è sufficiente a modificare tutta la sua configurazione e a mutare il senso generale d'insieme.

I diagrammi divinatori non sono un semplice indizio di ciò che avverrà, ma rappresentano una "foto" istantanea della struttura energetica dell'universo nel momento dell'evento considerato. La conoscenza che si ottiene da questi, si fonda sul postulato che il futuro è già nel presente allo stato germinale, e fra la pura latenza e la completa attualizzazione esiste uno stadio intermedio che permette previsione ed eventuale rettifica.

---

<sup>106</sup> Il *Nirvāna* è un concetto presente sia nell'[Induismo](#) che nel [Giainismo](#), ma è fondante soprattutto nel [Buddismo](#). Nell'Induismo e nel Giainismo il *Nirvāna* è l'assenza di vento che impedisce l'attizzarsi della fiamma del desiderio. Nel Buddismo, invece, indica lo spegnersi definitivo di tale fiamma. Nel Buddismo il *Nirvāna* è il fine ultimo dell'individuo, lo stato in cui ottiene la liberazione dal dolore. La natura del *Nirvāna*, nel Buddismo, solitamente non viene definita con termini positivi, ma negativi: poiché il *Nirvāna* è al di là del pensiero razionale e del linguaggio, non è possibile affermare quello che è ma, piuttosto, quello che non è. Cfr. J. KEENAN, *Original purity and the focus of early Yogacara*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», n. 5 (1982), p. 18.

## 2.2 Il De ( 德 ) e l'etica taoista

Il taoismo ha un notevole interesse per l'etica dell'uomo, che costituisce una delle forze della natura. Sin dalle sue origini, infatti, collocava l'uomo in un universo a stretto contatto con ciò che lo circondava, cioè il Cielo e la Terra.

Lo scopo della ricerca etica del taoismo è pedagogico: essa non descrive, ma insegna un modo di vedere, di sentire, un modo di separare o accordare le cose tra loro. Quando il *Dao* si manifesta in modo generale nella natura è chiamato “*Dao* del Cielo”; quando si manifesta in modo particolare nella vita dell'uomo viene chiamato “*Dao* dell'uomo”; quando si manifesta in modo generico nelle attività dell'universo, viene chiamato *De* ( 德 )<sup>107</sup>.

Il *De*, oltre ad essere una manifestazione immanente del *Dao* una forza vitale e innata delle cose dell'universo ( 玄德, *Xuande*, forza o virtù misteriosa)<sup>108</sup>, è una guida per ricondurre l'uomo alla sua origine. La virtù, che poi corrisponde alla possibilità di ricongiungerci con la nostra radice più profonda, è già presente in noi e nella nostra struttura, l'uomo non deve, quindi, “crearla”, ma solo conservarla e coltivarla, seguendola, per essere in sintonia con il *Dao* e avere una vita sicura, serena e lunga<sup>109</sup>.

Esistono diverse virtù umane, ma la somma virtù deriva, per i taoisti, immediatamente dal *Dao* e segue sempre il *Dao*. «La virtù somma non si fa virtù per questo ha virtù, la virtù inferiore non manca di farsi virtù per questo non ha virtù. La virtù somma non agisce ma non ha necessità d'agire, la virtù inferiore agisce ma ha necessità d'agire. La somma carità non agisce ma non ha necessità d'agire, la somma giustizia agisce ma ha necessità d'agire, il sommo rito agisce e se non viene corrisposto si denuda le braccia e trascina a forza. Fu così che perduto il *Dao* venne poi la virtù; perduta la virtù venne poi la carità, perduta la carità venne poi la giustizia, perduta la giustizia venne poi il rito: il rito è labilità della lealtà e della sincerità e foriero di

---

<sup>107</sup> Questo termine è comunemente tradotto come “virtù”, ma non intesa soltanto come una disposizione d'animo o qualità morale dell'uomo, perché il suo significato è riferibile a tutte le cose dell'universo. Cfr. *Daodejing*, cit., cap. LI, p. 110.

<sup>108</sup> Cfr. *Ivi*, capp. X, pp. 40-41.

<sup>109</sup> Cfr. *Ivi*, cap. LIX, p. 120.

disordine»<sup>110</sup>. Così nell'etica, dall'osservazione del mondo si trae insegnamento, dai suoi meccanismi e dalle sue dinamiche, per la giusta regolazione del nostro corpo e della nostra mente. La conoscenza contemplativa resta così legata strettamente alla saggezza della vita pratica: l'unione di questi due aspetti, l'uno legato al corpo, l'altro alla mente e alla psiche, formano l'insieme di regole che portano qualsiasi uomo ad essere un "uomo autentico", un saggio, che tramite la conoscenza esercita un influsso magico-morale sul proprio ambiente e più in generale su tutta la realtà dell'universo.

Le regole per conformarsi totalmente all'uno sono:

- proteggere il proprio corpo dai pericoli e conservare la propria vita più a lungo possibile, un seguace del *Dao* non sacrifica la propria vita né per la fama, né per la ricchezza.
- vivere una vita sobria badando solo ai bisogni fondamentali di nutrirsi e rinunciando alla bramosia del possesso.
- mantenere il proprio cuore tranquillo e vuoto, per conoscere e abbracciare l'eterno *Dao*.
- mantenere un equilibrio tra ogni aspetto della vita ritornando allo stato di semplicità del bambino, coltivando la propria potenzialità interiore e conservandola in armonia senza mai forzarla artificialmente.

E' propria del saggio l'abilità di cogliere in modo immediato il principio che governa ogni situazione e del rispondervi in maniera adeguata: esso, in totale unità con il *Dao*, si pone nella condizione sia di rispondere ai mutamenti che di spandere intorno a sé l'impulso trasformatore. Questa azione è collegata al concetto di "opportunità", che compare nell'*Yijing* e che concepisce il tempo, non come fluire omogeneo e regolare sempre identico a sé stesso, ma come processo di sviluppo costituito da momenti più o meno favorevoli per determinati scopi.

### 2.2.1 Il Wei wu wei ( 為無為 ) e il vuoto ( 虛, Xu)

---

<sup>110</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XXXVIII, pp. 92-93.

Numerose leggende taoiste narrano che gli “uomini autentici” dell’antico passato, padroneggiavano le leggi delle trasformazioni universali, conoscevano i tempi ed i meccanismi dei mutamenti di *Yin* e *Yang* e mantenevano, nella loro vita quotidiana e nel corso dei loro pensieri, una quiete serena. Senza bramosie né ambizioni, non nutrivano eccessive aspettative o brame, erano arrivati alla conoscenza dell’arte di preservare lo spirito quintessenziale senza disperderlo; nella solitudine preservavano il loro spirito senza sprecarlo.

Lo scorrere degli eventi, per il taoismo, non segue i desideri dell’uomo, ma un corso, nel quale anch’egli si trova e, al quale deve semplicemente adeguarsi con naturalezza. L’interpretazione più vicina al reale significato del precetto etico del *wei wu wei* ( 為無為, agire del non agire), può essere quella di evitare egoistiche interferenze con il corso naturale degli eventi, cioè “agire senza artificiosità”, senza principi inflessibili ( 為, *Wei*). Ma anche operare senza contendere, fare del bene disinteressatamente senza vantarsene, nutrire e aiutare gli altri senza esserne padroni o governarli, insegnare, con gli esempi, senza parlare, ritirarsi dopo avere compiuto un’opera buona e meritevole o dopo aver conseguito un successo. Questi sono, per i “seguaci del *Dao*”, comportamenti eticamente corretti. Il non agire è, lungi dall’essere un invito alla passività, un invito al porsi in una condizione d’attenzione continua verso il mondo circostante, onde evitare interferenze con il suo intrecciarsi di rapporti e il fluire delle cose.

La ricerca di non azione rappresenta un punto centrale nel taoismo etico. Dimenticare, purificare la mente dai desideri nocivi, renderla limpida come uno specchio, solo attraverso queste condizioni si può raggiungere la spontaneità autentica, come quella del bimbo. «La pienezza di colui è impregnato della Virtù (*De*) è simile a quella del bambino (歸樸, *gui pu*)»<sup>111</sup>; «Quei che racchiude in sé la pienezza della virtù o paragonabile ad un pargolo (赤子 *chizi*, un bambino vergineo), che velenosi insetti e serpi non attorciano, belve feroci non artigliano, uccelli rapaci non adunghiano. Deboli ha l’ossa e molli i muscoli eppure la sua stretta è salda, ancor non sa dell’unione dei sessi eppure tutto s’aderge: è la perfezione dell’essenza; tutto il giorno vagisce eppure non diviene fioco: è la perfezione dell’armonia. Conoscere l’armonia è eternità, conoscere l’eternità è illuminazione, vivere sodamente la vita è prodromo di sventura,

---

<sup>111</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XXVIII, pp.76-77.

con la mente comandare al *qi* significa indurirsi. Quello che s'invigorisce allor decade: questo vuol dire che non è conforme al *Dao*. Ciò che non è conforme al *Dao* presto finisce»<sup>112</sup>.

Il bambino non ha identità, non conosce il proprio nome e non si cura della propria fama o fortuna, non conosce imbarazzo, vergogna o colpa; egli si affida al *Dao* come il bimbo segue il richiamo della madre, questo significa praticare il *wei wu wei*, la spontaneità come azione priva di pensiero cosciente.

Il *Dao* è neutrale, privo, cioè, di risvolti che distinguono il bene dal male in assoluto; per i taoisti questi canoni non hanno una valida consistenza, essendo solo due concezioni puramente umane, che non hanno un valore assoluto o eterno. Il bene eccessivo può accecare gli uomini e diventare un male, mentre il *Dao* abbraccia sia il buono che il malvagio. «Ecco che cosa è il *Dao*: il rifugio delle creature, tesoro per il buono, protezione per il malvagio. Quale era la ragione per cui gli antichi apprezzavano questo *Dao*. Non dicevano forse: ottiene chi con esso cerca, con esso sfugge chi è in colpa? Per questo è ciò che v'è di più prezioso nel mondo»<sup>113</sup>. È, quindi, più importante seguire integralmente la verità originale del *Dao* che seguire parzialmente gli ideali etici elaborati secondo una tradizione umana, come, ad esempio, il bello, il bene, l'amore, la giustizia, il rito, la saggezza, non fondati sulla vera radice, che degenerano facilmente in falsità o ipocrisia. La spontaneità alla quale si tende non corrisponde banalmente a fare qualsiasi cosa si desideri senza seguire alcuna regola o sottostare a nessuna legge, essa è piuttosto uno sforzo di armonizzarsi con le situazioni e con gli eventi, ottenendo da ogni circostanza il massimo con il minimo sforzo.

L'assenza di scopi così ricercata riconduce al concetto di vuoto ( 虛, *Xu*), illustrato nella metafora del mantice (*Tuo yue*). «Lo spazio tra Cielo e Terra, come somiglia a un mantice! Si vuota ma non si esaurisce, si muove ed ancora più ne esce. Parlar molto e scrutare razionalmente, vale meno che mantenersi vuoto»<sup>114</sup>. Cosa fa lavorare il mantice? Non è il legno, né le sbarre, né il cuoio, ma lo spazio che vi è in mezzo. Senza questo vuoto che si espande e si contrae il mantice non potrebbe funzionare, e questo fa capire come il vuoto agisce nella pratica. Il cielo, la terra e lo spazio fra loro sono considerati come un grande mantice metafisico. Se si lascia che la

---

<sup>112</sup> Cfr. *Ivi*, cap. LV, pp.115-116.

<sup>113</sup> Cfr. *Ivi*, cap. LXII, p. 123.

<sup>114</sup> Cfr. *Ivi*, cap. V, p. 29.

natura agisca per conto proprio, il mondo tornerà a posto da solo, dal momento che la mano e lo spirito dell'uomo provocherebbero solo alterazioni.

In campo gnoseologico quest'atteggiamento porta all'abbandono della conoscenza ottenuta tramite gli studi e l'accumulo di conoscenze teoriche: per conoscere realmente l'uno si deve seguire la via di diminuzione e dello svuotamento di sé. Il silenzio della mente è lo scopo da raggiungere per conoscere realmente.

Per i taoisti, infatti, il rapporto umano con il principio non ha nulla a che vedere con un pensiero che concettualizzi un determinato oggetto ultimo. Il principio e la verità, in pratica, non sono pensati coincidenti: la verità è non altro che la manifestazione di un attaccamento alle cose, che genera dolore e complicazioni pericolose, essa non è fondante, bensì accidentale. Non esiste quindi una verità come fondamento ontologico, che attraverso la corrispondenza fra una verità fondamentale e la sua attività concettuale si costituisca come sostanza. L'attività della mente deve, infatti, essere trascesa perché essenzialmente illusoria. Da questo deriva la non-sostanzialità della mente, cioè dalla convinzione che la verità e il principio ultimo sono differenti entità. Così nel *Laozi* praticare il *Dao* significa imparare a disimparare, ridursi al sempre più semplice<sup>115</sup>, mentre l'errore fondamentale sta nel farsi distrarre dai pensieri, dalle opinioni e dai desideri che oscurano lo specchio della mente.

Nelle relazioni interpersonali, ad esempio, le maggiori minacce per la vita dell'uomo vengono dalle dispute e dalle contese, sia fisiche che ideologiche, che non hanno alcun motivo di avvenire, perché le cose del mondo sono relative e transitorie.

Il *Dao* è considerato l'origine e il principio d'Unità dell'universo. Percependo questa realtà e vivendo in un rapporto profondo d'unione con essa, l'uomo può trascendere i limiti e i condizionamenti presenti nella sua vita contingente, i desideri e l'attaccamento al proprio io, alle persone e alle cose particolari, per raggiungere una visione più ampia e unitaria della vita. Grazie a questa visione d'insieme ci si può liberare dagli affanni che derivano dal quotidiano, per vivere una vita semplice, essenziale, naturale, spontanea e lunga. Tra l'attività conoscitiva e la vita pratica dell'uomo non esiste una divisione astratta, ma un'unità concreta: l'uomo conosce il *Dao* nella vita pratica e la sua conoscenza si riflette sulla qualità di quest'ultima.

---

<sup>115</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, vol.I, p. 204.

### 2.2.2 Lo Xing ( 形, il corpo)

Nessuna altra tradizione al mondo ha sviluppato un'attenzione così scrupolosa e una ricerca tanto specifica attorno al corpo umano ed ai suoi movimenti come quella cinese. È infatti vero che anche nella Grecia classica esistevano la ginnastica, come cura del corpo, e i giochi atletici, ma la loro pratica si sviluppò nella tradizione occidentale solo alla fine del XIX secolo e l'inizio del XX, grazie alla comparsa delle scuole ginniche tedesca, svedese e francese, e ai giochi atletici frutto della scuola inglese.

In Cina, invece, la ricerca sul corpo faceva parte integrante della speculazione dei maestri e dei filosofi, fatto che portò allo sviluppo, attraverso i “secoli”, di molte tecniche fisiche corporee con diversi usi e finalità specifiche, ma il cui fine ultimo era il ripristino dell'armonia originaria tra microcosmo (il nostro corpo) e macrocosmo (considerato come ciò che ci circonda).

Nei testi classici si utilizzavano, principalmente, due criteri per definire i diversi tipi di *Qi* fisiologico, quello di forma/funzione e quello di origine/localizzazione. Secondo il primo criterio si distinguono tre aspetti fondamentali dell'attività vitale: materiale/trofico (精, *Jing*, essenza); aereo/funzionale (con particolare riferimento alla forza pneumatica esercitata dal respiro: il *Qi*); sottile/cognitivo/omeostatico (神, *Shen*, spirito); il concetto di *Qi* in senso lato comprende tutti e tre. *Jing*, *Qi* e *Shen*, spesso chiamati i “tre tesori”, nella loro interazione permettono al “sistema uomo” di funzionare.

In un testo del II sec. a.C., il *Guan zi*<sup>116</sup>, si descrivono diverse pratiche interiori per la conservazione del proprio corpo e quindi di se stessi. Due termini ricorrono molto spesso nel testo, il primo di questi è *Qi*, mentre l'altro carattere è *Xin* ( 心, cuore o mente). Esso non si preoccupa soltanto delle sue funzioni vitali ma è anche sovrano del corpo e mediatore delle forze cosmiche che interagiscono tra l'uomo e i diecimila esseri.

---

<sup>116</sup> Il *Guanzi* è un'opera filosofica composta in data incerta, ma precedente alla dinastia Han. In esso è presente il legame tra le tecniche di longevità taoiste e il taoismo filosofico. Il concetto di *Dao*, che si trova in quest'opera, è lo stesso del *Daodejing*, una realtà inesprimibile lontana, impossibile da localizzare. Questo testo è ritmato come se dovesse essere cantato o memorizzato come altri testi taoisti precedenti. Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, pp. 40, 41.

Il cuore ricopriva anche le funzioni di pensiero nell'uomo, le cui specifiche attività venivano, e vengono tuttora, chiamate volontà e intenzione; l'importanza di questa corrispondenza tra volontà ed energia, nel corpo, risulta quindi fondamentale.

Alla base del corpo e del suo funzionamento vi sono l'essenza ( 精, *Jing*) e lo spirito ( 神, *Shen*). Lo *Jing* è il modello per ogni vita che discende dal “Cielo Anteriore”, e la base del suo mantenimento continuo nel “Cielo Posteriore”. Tutte le creature rimangono fedeli a loro stessi grazie alle essenze, le trasformazioni sono il risultato delle operazioni che il soffio compie su esse.

Lo *Shen* invece rappresenta il Cielo dentro l'uomo, lo guida e lo custodisce, così come l'uomo a sua volta deve custodirlo; lo *Shen* segue le operazioni che il cuore gli comanda, influenzando tutte le funzioni vitali del corpo. Lo spirito realizza l'azione umana che si manifesta attraverso il pensiero, che per i taoisti ha due attività: volontà e intenzione.

Dall'interazione di *Jing* e *Shen* otteniamo lo *Xing* ( 形 ), cioè la forma o il corpo, considerato la trasformazione più sottile del *Qi*. Nella forma si riuniscono le tre qualità fondamentali della natura umana: la legge di trasformazione (intesa come ritmo o sequenza), le funzioni fisiologiche vitali e il processo conoscitivo.

Esiste, quindi, una stretta relazione tra la mente che riesce a rimanere salda senza oscillazioni ed incertezze e il corpo realizzato. Il legame tra le due parti si unisce fino a fondersi nello *Jing*. L'integrità dell'uomo dipende proprio dalla mancanza di parti separabili e indipendenti tra loro, ovvero di parti che sommate non darebbero come risultato l'uomo, ma solo un “ammasso” di esso. Il corpo umano si presenta, quindi, come l'altare prediletto di una ricerca continua, tesa verso un equilibrio tra le forze in gioco, capace di regolare le energie cosmiche con quelle umane, che porta l'uomo a procedere lungo la sua strada nella pienezza e nel rispetto della propria natura.

L'alchimia interiore ( 內丹, *Neidan*)<sup>117</sup> si proponeva proprio attraverso le sue pratiche come la ricerca e la conservazione dei tre tesori. La ricerca dell'immortalità è

---

<sup>117</sup> Cfr. La voce «內丹» (*Neidan*), in *Zhongguo Daojiao Dacidian (Grande Dizionario della religione taoista cinese)*, cit., p. 360. Il termine di alchimia interiore (*Neidan*) è relativo a quello di alchimia esteriore (*Waidan*). Questi termini cominciarono ad apparire nel V e VI secolo, ma si basavano su contenuti e conoscenze assai più antiche. Prima della dinastia Tang si dava più importanza all'alchimia esteriore, alla ricerca, cioè, che si basava su elementi esterni (per arrivare all'immortalità, si praticava e si seguiva l'alchimia ingerendo sostanze chimiche ed elementi come l'oro o il cinabro), mentre quella interiore era considerata soltanto come mezzo subordinato per ottenere la salute e la lunga vita in preparazione dell'immortalità. Dalla dinastia Tang in poi, si cominciò a rivalutare sempre più l'alchimia interiore poiché più sicura e accessibile da praticare. Cfr. I. ROBINET, *op. cit.*, p. 187.

l'apice di questa dottrina esoterica che non fa dei propri progressi un tenace attaccamento alla vita ma, al contrario, richiede più tempo alla vita stessa per poter migliorare la propria condizione di coscienza e conoscenza. La Via che porta l'uomo a divenire Santo ( 聖人, *shen ren*), ovvero un uomo perfettamente realizzato, compiuto, non si pone nessun traguardo alla fine del percorso né tanto meno una "elevazione" spirituale; il Santo è un uomo perfetto nel senso che riesce a educarsi secondo i principi e a mantenersi integro.

### 2.2.3 La meditazione e il Qigong ( 氣功 )

La premessa fondamentale del *Qigong* ( 氣功 ) è quella di essere un metodo completo ed ordinato di autoallenamento, fondato sull'esercizio del pensiero e sul controllo-armonizzazione di corpo, respiro e mente al fine di ottenere un miglioramento delle proprie condizioni psico-fisiche.

La via di ritorno al *Dao*, nel taoismo si propone anche un'esperienza mistica d'unione che permette di vivere meglio la propria vita. Questa esperienza mistica è espressa con i termini *Baoyi* ( 抱一, abbracciare l'Uno) o *Baopu* ( 抱樸, abbracciare la semplicità)<sup>118</sup>. Nella sua ricerca e per governare e guidare lo *Shen* si sono tradizionalmente eseguiti degli esercizi sia mentali che fisici, una "disciplina" che l'uomo deve seguire per trasformare e potenziare "interiormente" il proprio essere. Tra questi comparivano, per la salute della mente, alcune forme di meditazione e contemplazione, per quella del corpo la regolazione del respiro, dell'alimentazione e una serie di esercizi fisici.

Si pensava che, con il passaggio dall'infanzia alla gioventù e poi all'età adulta, le tre energie dell'uomo si disperdessero progressivamente: l'energia generativa si dissipa con i desideri e le attività sessuali, quella vitale con lo sviluppo delle emozioni e quella spirituale con le attività mentali. La dispersione delle energie indebolisce la vita umana

---

<sup>118</sup> Alcune citazioni di GE HONG, *Baopuzi. Neipian*, su WANG KA, *Rensheng Guan: Daojiao Guandian (L'antropologia: La visione del Taoismo)*, in *Duihua: Ru Shi Dao yu Jidujiao (Dialogo: Il Confucianesimo, il Buddismo, il Taoismo e il Cristianesimo)*, a cura di H.Guanglu e X.Zhiwei, Casa Editrice di Documentazioni delle Scienze Sociali, Pechino 1998, pp. 460-462.

causando malattie, vecchiaia e morte. Perciò la ricerca dell'alchimia interiore mirava a far circolare senza dispersione le energie interne dell'uomo, a recuperarne quella originale derivante dal *Dao*, per rallentare il processo di invecchiamento, trasformando e rinnovando da dentro di noi la vita<sup>119</sup>. Già nello *Zhuangzi* si parla di esercizi per il prolungamento della vita, noti come *Daoyin* ( 導引 , guidare e dirigere)<sup>120</sup>. Questi, concretamente, nella tradizione taoista comprendevano massaggi, esercizi fisici, metodi di respirazione, meditazione, vita ascetica, e alcune pratiche sessuali<sup>121</sup>. Negli esercizi mentali per governare lo spirito erano comprese forme di meditazione e contemplazione: si tratta di stati d'astrazione privi di oggetti o immagini definite, che non solo liberano la mente dalle percezioni oggettive del mondo comune, ma la introducono in un'altra forma di coscienza in cui le forze naturali sono percepite interiormente<sup>122</sup>.

Le pratiche meditative comunemente rientravano in due categorie fondamentali: quelle che impiegavano oggetti e immagini (tramite tecniche di visualizzazione)<sup>123</sup> e quelle che ne fanno a meno. Nell'antica letteratura taoista, anteriore all'ingresso del buddismo in Cina, certi riferimenti espliciti alla meditazione suggeriscono una grande semplicità di tecniche, ma con l'espansione buddista seguita alla caduta degli Han (220

---

<sup>119</sup> Cfr. E. WONG, *op. cit.*, pp. 169, 170.

<sup>120</sup> Cfr. T. CLEARY, *Vitalità, energia e spirito*, Mondadori, Milano 2000, p. 19.

<sup>121</sup> Le pratiche sessuali dell'alchimia interiore erano costituite da rapporti sessuali senza orgasmo tra uomo e donna, in cui ognuno tendeva a raccogliere e trasformare l'energia generativa (*Jing*) in quella vitale (*Qi*), ricorrendo allo stimolo e all'energia dell'altro senza disperdere la propria. Il suo scopo ultimo non è la ricerca del piacere sessuale, né la procreazione, ma la coltivazione della salute e della longevità. Questa via sessuale della longevità fu criticata nel v secolo per la sua immoralità perché era praticata anche al di fuori dell'ambito matrimoniale. È una via molto delicata e rischiosa che conduce facilmente agli abusi e agli errori. Perciò fu considerata una via "ingannevole" e, quindi, rifiutata dagli adepti della Scuola della Verità Integrale. L'ultimo alchimista a proporla fu Zhang Boduan (984-1082) durante la dinastia Song (960-1279). Dopo di lui, la via sessuale dell'alchimia interiore fu abbandonata dalla maggioranza dei taoisti. [Cfr. *Ivi*, p. 182-184.] Bisogna considerare, in ogni caso, che spesso le tecniche di meditazione interiore sono camuffate, fino a sembrare tecniche di unione sessuale, mentre sono invece tecniche di circolazione del respiro. Ed ecco che allora l'organo maschile rappresenta il naso, il mantice che alimenta il fuoco della fornace, e la fornace alchemica è il cinabro inferiore; l'organo femminile è la bocca che durante l'esercizio deve essere aperta o chiusa. Un esempio di queste tecniche possiamo trovarlo, per esempio negli insegnamenti del maestro Chuang a proposito della "magia del tuono". Possiamo dire che tale "tecnica del tuono" consisteva nell'incamerare, in primavera e dopo il primo temporale del nuovo anno lunare, l'aria elettrificata, accompagnando la respirazione con *mantra* e *mudra*. Dopo aver fatto circolare "il tuono" per tutti gli organi del corpo, alla fine lo si deve immagazzinare nella "vescica della milza". Esso verrà utilizzato al momento della meditazione di purificazione, per accendere il fuoco nella fornace. E' un po' quello che consiglia di fare il *Mutus Liber* nei mesi primaverili con la raccolta della rugiada celeste (respirazioni al chiaro di luna con cielo limpido). Cfr. M.R. SASO, *Taoismo Religioso esoterico secondo gli insegnamenti del Maestro Chuang*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1979, p. 200.

<sup>122</sup> Cfr. T. CLEARY, *op. cit.*, p. 24.

<sup>123</sup> Cfr. *Ivi*, p. 21.

dC.), i suoi metodi stimolarono lo sviluppo di tecniche parallele nel taoismo. Possiamo quindi dire che, anche se l'uso dell'immaginazione e della visualizzazione ha dei precedenti nella tradizione taoista, la popolarità di questi particolari esercizi al suo interno è largamente dovuta all'influenza buddista, ricca di pratiche che comportano visualizzazione e lo sviluppo delle capacità dell'immaginazione<sup>124</sup>.

Il *Qi* ubbidisce ai comandi della mente: da qui i numerosi esercizi di meditazione: esso è presente in abbondanza negli occhi, nelle mani e soprattutto nel “Cinabro inferiore” (*Dantian*, anche detto “Campo del Cinabro” o “Mare dell'energia”). La prima cosa da capire è che, tale energia è tanto più forte quanto più la mente del praticante è calma ed il corpo rilassato: è importante possedere una buona salute fisica prima di avventurarsi in esercizi di respirazione, o per lo meno conoscere il proprio stato fisico, affinché possano, per esempio, essere allungati o accorciati i tempi dell'inspirazione o dell'espiazione, della ritenzione. Se il praticante è un iperteso o stitico dovrà allungare la fase d'espiazione, facendo il contrario se ipoteso. «Sbagliando le tecniche respiratorie, può accadere che la circolazione del sangue e quella del qi entrino in conflitto dando dei malesseri farmacologicamente incurabili [...] gli effetti del *Qi* in un corpo impreparato possono dare cortocircuiti magnetici con dolori locali acuti e infiammazioni [...] generalmente chi non pratica una respirazione impercettibile e cosciente ha distrutto il percorso naturale del *Qi*, che, pertanto, prende altre vie provocando grossi disturbi organici»<sup>125</sup>. Non è quindi un caso se all'inizio, esercizi di respirazione e agopuntura venissero accomunati: si pensava, infatti, che ogni malattia provocasse spostamenti dei punti energetici, la cui localizzazione va ricercata da un esperto agopuntore.

La concentrazione ha la massima importanza, perché se la mente non è capace di concentrarsi «è assolutamente impossibile aprire la via del *Qi*»<sup>126</sup>, e le pratiche taoiste favoriscono la concentrazione su fenomeni di varia natura, per esempio tramite la visualizzazione di costellazioni, nuvole o grandi spazi aperti; si possono anche immaginare avvenimenti dolorosi per provocare particolari stati d'animo, si evocano immagini di personaggi della mitologia e della storia, associati a determinate

---

<sup>124</sup> Cfr. *Ivi*, p. 22.

<sup>125</sup> Cfr. R.R. YOGAMURTI e M.D. SALIMEI, *Ci-Kung. Le sei respirazioni terapeutiche secondo il Tao e l'Akasha*, Mediterranee, Roma 1980, p. 44.

<sup>126</sup> Cfr. NAN HUAJIN, *Tao e longevità. La trasformazione di mente e corpo*, Astrolabio-Ubaldini, 1986, p. 18.

conoscenze o esperienze. La visualizzazione viene utilizzata per allenare la mente e per curare il corpo, anche gli stati meditativi più astratti e informali hanno una loro funzione nel ristabilire e mantenere la salute fisica. Non esistono confini rigidi tra i domini della vitalità, dell'energia e dello spirito, essi infatti vengono considerati un tutto armonioso.

Troviamo alcuni metodi di meditazione illustrati nei testi classici del taoismo filosofico: nel *Daodejing* venivano definiti come il «raggiungere il vuoto estremo e conservare una tranquillità rigorosa»; nello *Zhuangzi* furono descritte tecniche come la “seduta per dimenticare (坐忘, *Zuowang*)” considerata un metodo per intuire il *Dao*.

Integrate con la meditazione avevano grande importanza le tecniche del controllo del respiro, i cui più antichi e primitivi metodi consistevano in diversi modi per trattenere il respiro o per regolarne il ciclo; nel corso dei secoli i praticanti mutuarono altre tecniche come quelle indiane. Il principio fondamentale degli esercizi di respirazione è la regolazione del respiro: nel respiro si deve assorbire il più possibile l'energia primordiale della natura, che si deve poi dirigere e far circolare con la mente all'interno di tutto il corpo prima di espirare. La respirazione deve essere calma e profonda, deve partire dall'addome e, ancor più giù, dai talloni, coinvolgendo nel suo passaggio tutto il tronco del corpo<sup>127</sup>. Il modello al quale ci si ispira è quello della respirazione embrionale di un feto quando si trova nel grembo materno (胎息, *Taixi*)<sup>128</sup>, che respira con calma e il cui respiro è pieno di vitalità. Per assorbire l'energia primordiale della natura è consigliato di respirare presto al mattino quando comincia il nuovo giorno, all'aperto, ad esempio in un bosco. Questo esercizio si può associare con la visualizzazione dei corpi celesti come il sole all'alba e la luna al tramonto, assimilandone l'energia con la bocca aperta. Per dirigere l'aria all'interno del corpo, si deve mantenere una disposizione interiore tranquilla e rilassata.

Questa pratica richiede lunghi e costanti esercizi; controllando e dirigendo il proprio respiro, si può irrobustire il corpo, si possono guarire le malattie sia proprie che altrui, perché l'energia primordiale assorbita e guidata ha la funzione di eliminare le malattie e ristabilire l'armonia tra l'uomo e la natura<sup>129</sup>. Alcuni metodi di respirazione sono menzionati sin dai testi più antichi sia della *Daojia* che del Confucianesimo, ma gli

---

<sup>127</sup> «L'uomo vero (真人, *Zhenren*) respirava profondamente, e la respirazione gli proveniva dai talloni, mentre la respirazione degli uomini comuni proviene dalla gola». Cfr. *Zhuangzi, cit.*, cap.VI, p. 59.

<sup>128</sup> «Concentrando la tua respirazione sino a fiaccarti, puoi diventare come un lattante?» Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. X, pp. 40-41.

<sup>129</sup> Cfr. E. WONG, *op. cit.*, pp. 210-218.

studi sistematici dei metodi di respirazione furono opera dagli alchimisti taoisti, che chiamavano i loro metodi *Qigong* (lavoro dei soffi o esercizi del respiro): questa era tradizionalmente l'arte dei grandi medici, maestri che vivevano lontano dalla società, nell'anonimato.

Recentemente l'efficacia di questi metodi a livello medico è stata dimostrata nelle patologie di alta o bassa pressione, in quelle di disturbi digestivi e nei casi di lievi problemi psicologici, facendo nascere molto interesse sia in Cina che negli USA.

L'attuale disciplina è nata sulla scia della rivoluzione cinese del 1949; deciso ad utilizzare il meglio del passato, il governo radunò tutti i maestri conosciuti e ordinò loro di divulgare i segreti che custodivano. Le informazioni furono poi elaborate e le pratiche ritenute "superstiziose" o "non scientifiche" furono eliminate; le altre furono semplificate e vennero unificate diverse serie di movimenti. Quindi dell'antica arte della preservazione dell'energia non rimangono che semplificazioni concettuali e tecniche.

## 2.2.4 Il Gong fu ( 功夫 )

Il termine *Gong Fu* ( 功夫, più conosciuto nella trascrizione *Kung fu*), è usato ed inteso, dai cinesi, in differenti modi: ad esempio può significare “diventare un uomo colto e raffinato attraverso la pratica fisica”, ma anche “esercizio sublime” o “tempo necessario al conseguimento di un'abilità superiore”, “esercizi che conferiscono abilità non comuni”<sup>130</sup>. Tutti questi significati sono uniti nell'idea dell'apprendimento di un “saper fare”<sup>131</sup>, spesso accomunato con le arti marziali cinesi, perché queste comportano un severo allenamento atletico, in cui gli aspetti relativi al combattimento si riducono quasi ad un effetto secondario di una condizione d'eccellenza fisica e mentale.

All'epoca di *Laozi* e di Confucio, le arti marziali erano considerate parte del percorso formativo dei nobili. Esistono tracce di un'arte insegnata e praticata dalle caste nobiliari e da particolari monaci, considerata importante per ragioni pratiche di protezione e autodifesa, ma soprattutto per via delle credenze taoiste, secondo le quali, la concentrazione poteva essere favorita dalla pratica costante degli esercizi fisici. Questi comprendevano attività come l'uso delle armi, come la spada, la lancia e l'alabarda<sup>132</sup>, il tiro con l'arco e l'equitazione. *Laozi* stesso era un rinomato spadaccino<sup>133</sup> e Confucio aveva il titolo militare di Condottiero dei Cavalieri, fatti che mostrano come gli esercizi fisici fossero parte integrante della cultura cinese. Questa combinazione di arti marziali e cultura faceva parte della politica degli Zhou, e la mescolanza di cultura e

---

<sup>130</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, p. 127.

<sup>131</sup> Cfr. *Ivi*, p. 118.

<sup>132</sup> Le armi, ad esempio la spada nel *taiji*, sono manipolate in set di movimenti nei quali l'attenzione è rivolta agli effetti che questi esercizi hanno sul corpo. Ci sono oltre 108 armi nell'arsenale tradizionale cinese, ognuna delle quali determina un particolare effetto salutare. L'uso del bastone, ad esempio, equilibra lo sviluppo muscolare sui due lati del corpo, mentre i movimenti di torsione contribuiscono a definire i muscoli e massaggiare i polmoni. Cfr. DENG MING DAO, *La via del saggio*, Guanda, Parma 1999, pp. 50, 51.

<sup>133</sup> La spada è duplice simbolo del decreto divino e del potere. Quindi nelle generazioni successive numerosi maestri taoisti furono abili nel forgiare le spade e maneggiarle. I maestri dell'Uno Ortodosso consideravano la spada uno dei due grandi tesori taoisti. I taoisti che truffavano denaro al popolo spesso spacciavano spade di legno per strumenti magici, facendo trucchi da ciarlatani. Persino nei romanzi si trovano parecchie storie di maestri taoisti che facevano sortilegi brandendo una spada: gli bastava recitare alcune parole, puntare al cielo la spada *Longquan* o l'antica spada *Songwen*, gridare “*Ji!*” (malattia) per oscurare il sole, far soffiare un vento impetuoso, far scoppiare temporali torrenziali, far volare sabbia e pietre. Cfr. Y.MINGXIONG, *op. cit.*, p. 128.

strategia era simboleggiata nel nome stesso dei primi due imperatori di questa dinastia, re Wen ( 文, termine usato per “cultura”) e re Wu ( 吳, poi usato come “marziale”)<sup>134</sup>.

Già nel II e III secolo dopo Cristo, i taoisti conducevano esperimenti con movimenti che mimavano gli animali. Essi attribuivano, infatti, numerose qualità positive agli animali e per cercare di acquisirle ne imitavano le azioni: la loro osservazione comprendeva anche lo studio delle posture delle varie specie. Nel tentativo di sistematizzare i vari esperimenti, *Hua Tuo* (?-208), creò i cosiddetti “Scherzi dei Cinque Animali” ( 五禽戲, *Wuqinxi*)<sup>135</sup>, una serie di esercizi poi ripresi e sviluppati dagli esponenti del *Neidan* nella ricerca dell’immortalità, secondo la convinzione che il movimento avrebbe allungato la vita.

Le posture degli animali vennero imitate ed utilizzate nella meditazione, che iniziò a diventare “meditazione statica” (in piedi o seduti) o “in movimento”<sup>136</sup>.

Le tecniche di preservazione e conservazione dell’energia, di meditazione e controllo del respiro confluirono nella creazione del *Taijiquan* ( 太極拳, Esercizi ispirati alla Realtà ultima dell’universo): esso si diffuse, probabilmente derivando da una tradizione più antica, durante la fine della dinastia Ming e l’inizio della dinastia Qing nella provincia Henan ad opera di Zhang San Feng ( 張三豐 )<sup>137</sup>, leggendaria figura del taoismo.

Secondo una leggenda, egli ebbe un’intuizione mentre era in meditazione: vide una gru assalire un serpente che però riusciva ad evitare tutti gli attacchi con movimenti sinuosi e circolari, capendo che la sua morbidezza aveva la meglio sulla rigidità degli

---

<sup>134</sup> Cfr. DENG MING DAO, *op. cit.*, p. 17.

<sup>135</sup> Cfr. *Ivi*, p. 44.

<sup>136</sup> Cfr. *Ivi*, p. 45.

<sup>137</sup> Zhang San Feng è una figura molto famosa nella storia sia del *Wushu* che del taoismo. La sua abilità sia nelle arti marziali che nella medicina era grandissima e pare che curò moltissime persone, divenendo molto famoso presso la gente comune. Qualche biografo racconta, che egli si fosse trattenuto, in gioventù, presso il monastero di Shaolin, apprendendo dai bonzi le discipline di combattimento buddiste. Le più antiche leggende su questa figura sono legate con la storia dell’imperatore Chengzu (1403-1424), che fece cercare Zhang per molti anni senza risultato. Nel 1459 fu dichiarato Immortale, e come per tutti i santi, le storie sulle sue miracolose abilità divennero parte integrante del folklore delle montagne di Wudang. L’intera opera a lui attribuita presenta un amalgama di dottrine del ramo meridionale e di quello settentrionale della scuola della Realtà Completa, insieme a tracce e impostazioni tipiche delle più antiche sette taoiste che praticavano le arti magiche. Suoi sono alcuni commentari come quello sul patriarca Lu, *La tavoletta dei cento caratteri*, nel quale sono evidenti le tracce della pratica psicofisica di *Gong fu*, oppure i saggi sugli insegnamenti di Wang Che, fondatore della scuola settentrionale, che ci offrono un eccellente sommario dei principi e delle pratiche di questa tradizione di meditazione, ma anche saggi su argomenti psicologici e morali, come *Sui caratteri umani*, *Sulla medicina* e *Amare gli uomini*. Cfr. CLEARY T., *Vitalità...*, *op. cit.*, pp. 242-249.

assalti. In seguito a quest'intuizione, usando i principi filosofici del *Dao*, le nozioni cicliche dei trigrammi e dei cinque elementi San Feng creò il *Taijiquan*.

Al di là del mito, possiamo dire che il *Taijiquan* nasce dallo studio, applicato sul corpo, delle contraddizioni tra la durezza e la morbidezza, tra la visione complessiva e la visione del particolare, tra la continuità nel tempo dilatato e la totalità in un istante, tra il pieno e il vuoto, elementi centrali nella speculazione taoista. Da questo nascono le caratteristiche della successione delle “figure” o “forme” che compongono questa disciplina: come il principio dell'immediata alternanza, l'appoggio vero e finto dei piedi, la focalizzazione e il moto a spirale delle forze, il costante coinvolgimento del torace e dell'addome nel respiro, la distinzione delle otto forze e così via. Sono dinamiche recuperate da un ramo delle antiche arti fisiche degli *Wu*, basate sulla convinzione interiore più che sulla concentrazione esteriore, sul dominio di sé più che sulle sollecitazioni delle proprie forze, sulla forza nascosta nella morbidezza più che sulla potenza evidenziata nei colpi, sulle curve neutralizzanti più che sulla rigidità devastante, sull'altra persona come soggetto dell'incontro più che sull'altro come oggetto dello scontro: è più importante la coltivazione “interiore” attraverso l'attività del corpo, che la costruzione del corpo attraverso volontà forzata.

È riduttivo, quindi, credere che il *Taijiquan* sia puramente un'arte marziale o una semplice ginnastica danzata con tanti cerchi e tante curve liberamente fantasiose, che “fa bene”. È forse divertente, ma non è utile, se non si comprende l'importanza delle contraddizioni. D'altra parte, il nome stesso è una contraddizione: *Taiji* ( 太極 ) è un concetto cosmico-filosofico che richiama l'idea di pace e di armonia della vita; mentre *quan* ( 拳 ) sta per “pugno”, cioè potenza e violenza. Anche la storia del suo sviluppo è una contraddizione: da arte marziale nobile, difficilissima e riservata a pochi ad una disciplina salutare per chiunque. I praticanti stessi sono una contraddizione, ma una contraddizione che va vista necessariamente nell'ottica costruttiva del taoismo, della fecondità dell'incontro tra *yin* e *yang*, cioè l'incontro delle diversità.

A Zhang San Feng si attribuiscono le 13 posizioni fondamentali da cui poi derivò tutto il sistema di esercizi fisici diffusi nel Wudang, considerato la patria del *Taijiquan*. Originariamente il “sistema” consisteva nelle sole posture base statiche alle quali in seguito furono uniti i movimenti. Dalla dinastia Tang in poi, sotto l'influsso dello yoga indiano trasportato in Cina dai monaci buddisti, altri esercizi fisici furono inventati per

facilitare la circolazione dell'energia e potenziare la vita umana, integrando le tecniche già esistenti con altre nuove.

Oltre al *Taijiquan* si svilupparono, sulla sua scia, altri stili di “arti marziali interne” derivanti dai concetti filosofici taoisti, lo *Xingyiquan* e il *Baguazhang*: il primo è basato sui principi dei cinque elementi e dei cicli costruttivi e distruttivi, se praticato continuamente sviluppa nel praticante l'energia interna. Questo stile viene normalmente praticato in forme lineari, che seguono linee rette. Le sue tecniche partono dal centro del corpo e movimenti dritti e ad incrocio sono usati per attaccare o difendersi; il secondo venne divulgato da Dong Hai Chuan (1813-1882)<sup>138</sup> oltre cento anni dopo la sua nascita durante la dinastia Qing. La base dello stile è costituita dal camminare in cerchio, usando un modo detto “Passo nel fango”. Questo stile è basato sul cambiamento ciclico del movimento. I suoi fondamentali includono sollevamenti, bloccaggi e chiavi articolari, accerchiamenti, e altre applicazioni marziali che seguono le cangianti manifestazioni di *Yin* e *Yang*. Il praticante procede, attraverso movimenti circolari, disegnando spirali sia verso destra che verso sinistra in modo da evitare ed accerchiare gli oppositori.

A cavallo dell'ultimo periodo della dinastia Ming e l'inizio della dinastia Qing, nel XVII° secolo, queste arti cominciarono a svilupparsi in modo sistematico e “scientifico”, perché richiesto dalle truppe imperiali, tutte le tradizioni delle tecniche di combattimento.

Le prime testimonianze di questa cultura fisica, giunte in occidente, si devono ad un gesuita di Tolone, Joseph Marie Amyot. Arrivato a Pechino centocinquanta anni prima del più noto Matteo Ricci vi si trattenne per quarantadue anni, governando la capitale cinese con il titolo di Mandarino. Egli s'interessò ai sistemi di cura e prevenzione delle malattie in uso nell'Impero Qing, e in un suo libro, *Memoires sur la Chine*<sup>139</sup>; descrisse l'agopuntura, e parlò di una ginnastica riabilitativa, che definì *Kung*

---

<sup>138</sup> Cfr. J. TAKACS, *A Case of Contagious Legitimacy: Kinship, Ritual and Manipulation in Chinese Martial Arts Societies*, Ming Chuan University, Taipei 1999, p. 36.

<sup>139</sup> Per l'Occidente, anche il Qigong comincia con i resoconti di padre Amyot (1718-1793), che presentò il *Cong-Fou des Bonzes de Tao-Ssè* alla corte di Luigi XV. Secondo i suoi stessi scritti bisognava presentare queste pratiche ai medici europei per alleviare o curare qualche affezione così come si fa in Cina. Egli ha redatto delle memorie a questo scopo, realizzando delle illustrazioni che vengono consultate ancor oggi. Cfr. C. DE ROCHEMONTAIX, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française a Pékin (1750-1795). Nombreux documents inédits avec carte*, Alphonse Picard et fils, Paris 1915, p. 88.

*Fu* (Esercizi Sublimi). Il testo del Gesuita fu pubblicato nel 1792, un anno prima che il suo autore morisse, e presto fu tradotto in svariate lingue occidentali.

Il termine *Kung Fu* venne ripreso dalla stampa europea in occasione della Guerra dei *Boxers*, nel 1900. Questo comparve in un articolo pubblicato sul quotidiano francese *Le Figaro*, ed era riferito esclusivamente alle arti marziali ( 吳書, *Wu shu*), praticate dai membri di una setta xenofoba, l'*Yihe Tuan*, che, all'inizio del XX° secolo, s'oppose alla presenza, in Cina, delle Potenze imperialiste<sup>140</sup>. Dopo il 1949 nella Repubblica Popolare Cinese si diede risalto soprattutto alla cultura fisica; c'è il rilancio dell'“arte del pugno”, come d'altre parte di tutti gli sport, considerati dal regime come eccellente mezzo di sviluppo fisico e morale della nazione. La combinazione di arti marziali e cultura, come autoelevazione dell'uomo, venne abbandonata e la finalità del *Kung Fu* cambiò: vennero preferite le forme di *Wu Shu* moderno, con esercizi terapeutici e di preparazione fisica non destinati al combattimento reale.

Tra il 1960 ed il 1970, negli Stati Uniti d'America prima, ed in Europa poi, la parola *Kung Fu* fu usata per designare le arti marziali cinesi, che, proprio allora, cominciarono ad apparire nelle pellicole cinematografiche.

### 2.2.5 La politica

Dall'etica taoista nasce anche un discorso politico con caratteristiche particolari: in effetti, storicamente, il taoismo si è sempre opposto e contrapposto alle forme di governo autoritarie, tanto da inclinare nell'anarchismo; la sua società ideale si ispira ad un tipo di vita molto semplice in cui il saggio costituisce l'esempio, incoraggiando senza regole prestabilite le inclinazioni spontanee personali anziché soffocarle attraverso convenzioni forzate.

Il saggio nel governare deve assicurare al popolo i bisogni primari, vale a dire nutrimento che ne soddisfi la fame, ma soprattutto deve distoglierlo da quei desideri che gli impediscono di vivere in accordo con il *Dao*.

---

<sup>140</sup> Cfr. D. GUO, *The Yihetuan Movement and the Outline of the Modern Chinese Patriotism*, Journal of Shangqiu Teachers College, 2003, VOL 19; PART 3, pp. 39-43.

L'idealizzazione di una spontaneità priva d'interferenze da parte del controllo razionale si trasforma, in termini politici, nella fiducia in forze coesive insite nella società, piuttosto che in un ordine deliberatamente imposto dall'alto, e così il principe saggio coglie i momenti più favorevoli per esercitare la minima pressione e ottenere il massimo degli effetti. La realtà ultima, infatti, agisce spontaneamente, senza l'intervento dell'uomo, e il nostro pensiero non può comprenderla perché fortemente dializzante (cioè caratterizzata dall'interpretare in relazione ad opposti). Essa può quindi essere compresa solo lasciandola operare naturalmente. Questa critica alla sapienza superficiale, alla cultura formale, si specifica ulteriormente in una critica alla tradizione<sup>141</sup>, cioè alla cultura intesa solo come patrimonio di conoscenze sacre, immobili e immutabili e non suscettibili di miglioramenti. Come, infatti abbiamo già visto, il taoismo rifiuta quelle virtù sociali che rappresentano il fulcro del Confucianesimo, tanto che nel *Daodejing* si dice: «Tralasciando la santità e ripudiando la sapienza il popolo si avvantaggerà»<sup>142</sup>.

### 2.2.6 La figura del Maestro (子, Zi)

Il sinologo Max Kaltenmark ha evidenziato che sino a un'epoca recente il termine filosofo non possedeva un esatto equivalente nella lingua cinese, nella quale si usava il termine *Zi* (子, maestro), ricorrente in appellativi e nomi come Laozi (老子) o Zhuangzi (莊子), in riferimento ad un «maestro che insegna una dottrina ad una cerchia di discepoli»<sup>143</sup>.

Nell'insegnamento taoista, costruito da insiemi di nozioni, che provengono da differenti campi della vita umana, è sempre stata fondamentale la figura del maestro, un "uomo autentico" (真人, *Zhenren*) che potesse fungere da guida nel cammino della ricerca.

---

<sup>141</sup> «Sei capace di custodire in te l'unità? di non smarrirti? di capire la fortuna e la sfortuna senza bisogno di divinazione? Di restare nella tua sorte? Di non seguire le antiche tracce?» Cfr. *Zhuangzi, cit.*, VIII, XXIII, pp. 36, 67-68.

<sup>142</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, XIX, pp. 58-59.

<sup>143</sup> Cfr. M. KALTENMARK, *Le religioni dell'Estremo Oriente, 1. India, Cina e Giappone*, trad. it. a cura di H.C. Puech, Laterza, Bari 1988, p. 15.

Nella gnoseologia taoista si afferma la non esistenza dell'io autonomo, rendendo impensabile l'esistenza di un io dell'allievo al di fuori del rapporto con l'io del Maestro; così come, viceversa, è inimmaginabile che l'io del Maestro esista fuori dal rapporto con l'allievo. La finalità della trasmissione del sapere di un Maestro orientale, così, non appare essere l'erudizione o l'indottrinamento, ma la formazione dell'allievo, che avviene tramite la messa in luce delle sue capacità, senza nessuno schema pedagogico né obiettivo predefinito. Valorizzando ogni allievo nelle sue peculiarità e talenti naturali, il maestro realizza, in questo modo, il *Dao* stesso.

Il Maestro deve possedere due caratteristiche importanti: la prima è quella di ricorrere nell'insegnamento tramite le parole, a una gamma vastissima di termini e di stili, modulando il discorso a seconda dei diversi livelli intellettuali e culturali degli allievi; la seconda è quella di sostituire l'uso delle parole con l'esempio.

Il Maestro "guida" così gli allievi attraverso le numerose teorie, nozioni, scoperte e influenze esterne come fosse una bussola, per orientarli su una strada complessa e spesso contraddittoria, di cui ha già percorso un ampio tratto. Egli agisce con l'allievo in modo da ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo, distogliendolo dalle negatività, portandolo a risvegliare la coscienza e a realizzare le sue migliori caratteristiche.

La comunicazione fra il *Dao* e gli uomini avviene ad un livello assoluto, nel quale logica e linguaggio collassano, perché il principio del reale è indeterminato, vuoto e nulla ha senso di per sé. Per questo attingere al risveglio vuol dire liberarsi dalle opinioni e dalla verità. Questo insegnamento è sistematizzato in un processo graduale, che prevede la coltivazione costante del corpo e della mente. Sopravvive però anche la convinzione antica, retaggio della cultura sciamanica *Wu*, che esista la possibilità di un apprendimento istantaneo, per rivelazione improvvisa o illuminazione. Questa convinzione è considerata come un segreto perché ha il potere di cancellare ogni tipo di disciplina e schema mentale.

Il saggio è quanto più possibile "senza idee", senza preferenze, gusti, perché scorge il *nonsense* del reale, il principio assolutamente neutro, e questo rende il "Sentiero Finale" della conoscenza privo di quelle difficoltà che la mente incontra finché è all'opera nell'attività analitica del suo distinguere il bene dal male, ricercando con dolore irrimediabile il primo per evitare il secondo.

Per raggiungere il *Dao*, quindi, il concetto di “verità” deve essere disintegrato: il reale deve essere visto come processo indifferente, perché il principio è indeterminata vuotezza e il “Sentiero Finale” è e non è, simultaneamente, in ogni cosa<sup>144</sup>. L’attività della mente e dell’io sono gli ostacoli maggiori per la contemplazione e il risveglio, così il metodo d’istruzione preferito dai grandi maestri passa attraverso l’uso di aneddoti e parabole volutamente assurdi, chiamati *Gong’an* (o *Koan* nello *Zen* giapponese)<sup>145</sup>. Questo termine, mutuato dalla giurisprudenza, che in cinese significa precisamente “caso” o “notifica pubblica”<sup>146</sup>, è in occidente, scambiato per un gioco di società, una specie di indovinello a cui ci si sottopone. Trattasi invece di dialoghi tra maestro e discepolo (o solo parole del maestro o dialoghi fra discepoli) durante o al termine dei quali qualcuno dei protagonisti si illumina. Si tratta di domande e risposte, nelle quali può mancare ogni senso logico e che nemmeno possiedono un carattere simbolico, essendo fondamentalmente utilizzate per stimolare la comparsa d’improvvisate intuizioni: sono un mezzo per scuotere la mente, come si scrollerebbe un dormiente per risvegliarlo e far scomparire ogni tipo d’opinione, guidando all’intuizione che nulla è sostanziale. I taoisti sostengono che la percezione di questa vacuità porta all’apice di una comprensione spirituale.

Oltre a questi dialoghi, sono usate a scopo pedagogico favole, racconti e storie argute sempre con lo scopo di comunicare idee e impressioni a menti rese ricettive. Queste risultano particolarmente utili per spiegare concetti sottili, che non possono essere espressi attraverso il linguaggio, e per provocare effetti immediati, aggirando i pregiudizi intellettuali dell’ascoltatore.

I mezzi della ricerca taoista non sono, quindi, basati su proposizioni logiche o razionali, ma sono espressioni di una certa condizione mentale, quella di “intuizione transrazionale”.

In molti racconti taoisti, l’incontro con un maestro e l’iniziazione, avevano luogo nelle locande, luoghi simbolici di sosta lungo una strada che si percorre. Attraverso migliaia d’anni, furono costruite in Cina numerose locande lungo le vie commerciali e di pellegrinaggio. Nelle stanze in comune delle locande, i viaggiatori condividevano le loro storie, contribuendo a diffondere conoscenze e informazioni provenienti da tutto il

---

<sup>144</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>145</sup> Cfr. J. CAMPBELL, *Tra oriente e occidente*, Red, Como 1993, p. 122.

<sup>146</sup> Cfr. F. PONZETTA, *Storia e storie di un'eresia chiamata Zen*, Jubal, Udine 2004, p. 19.

paese. Secondo le leggende, gli alchimisti e i maestri si confondevano spesso con gli altri ospiti, per conoscerli e per cercare allievi ai quali tramandare il proprio sapere esoterico. L'importanza simbolica di questi luoghi era dovuta alla considerazione che quando l'uomo viaggia è, anche psicologicamente, lontano dai condizionamenti del suo ambiente abituale, divenendo più aperto, sensibile e vulnerabile. Ogni maestro, infatti, prima dell'organizzazione dei Canoni taoisti tradizionali, rappresentava una scuola, il cui insieme di saperi veniva tramandato oralmente a circoli ristretti di allievi selezionati.

La figura del maestro, quindi, rappresenta nel taoismo un garante dell'ordine naturale, dell'armonia tra gli uomini e tra i pensieri e custode della conoscenza, venendo addirittura divinizzato nel taoismo religioso. La ricerca del maestro coincide con la ricerca della conoscenza, che è ricerca di noi stessi e del *Dao*. Infatti «Non si può raggiungere la Via ultima senza che intervengano i veri maestri»<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Cfr. MA HO-YANG, *Cercare i maestri*, in T. CLEARY, *op. cit.*, p. 310.

## CAPITOLO 3

### PROVE DI COMPARAZIONE FILOSOFICA

#### 3.1 *La filosofica antica*

Dopo aver illustrato nei capitoli precedenti la storia e i concetti base del taoismo, cerchiamo ora di individuare quali similitudini e quali differenze esistano tra la concezione filosofica orientale ed occidentale.

La filosofia occidentale nasce ai tempi della Grecia arcaica, in un periodo nel quale i contorni di ciò che, più tardi, si chiamerà filosofia erano molto sfumati: i filosofi erano coloro che si dedicavano alla ricerca dell'“universale”, ovvero del fondamento ultimo della realtà, cercando di definire il legame tra dei, natura e uomini, visti come elementi di un sistema unitario le cui caratteristiche regolano tutte le espressioni della vita nel cosmo. Con la parola filosofia si indicava, in questo periodo, più la cultura (*Bildung*) che una scienza dotata di una propria metodologia e i pensatori chiamavano la loro attività *Istoria* o *Sophia*.

Il *Sophós* era colui che sapeva fare “qualcosa” (una nave, una lira, un'anfora), era chi sapeva modificare il mondo, un tecnico e la *Sophia* non era una speculazione astratta. Platone, ad esempio, ricorda Talete con il termine *Eumechanos* (buon ingegnere), in altre parole una persona abile nel realizzare qualcosa.

In quest'epoca esisteva una “sapienza”, la cui tradizione era in gran parte orale e di assai incerta estensione temporale: vi è compresa la cosiddetta età presocratica, ossia il sesto e quinto secolo aC., ma l'origine più lontana ci sfugge.

È da quest'ambiente intellettuale, ricco di pratiche ed esperienze che si arricchivano sempre grazie a nuove osservazioni, che si sviluppò la filosofia come ricerca dei principi primi dell'esistenza: i greci, infatti, per questo sapere usavano il

termine *Istoria* (ricerca), per esprimere una caratteristica innata dell'uomo, la curiosità che vuole assimilare tutto ciò che è osservabile nel mondo, fino alla creazione di vere e proprie teorie cosmogoniche.

I saggi di questi primi periodi non erano particolarmente interessati a distinguere tra scienza, filosofia e religione: essi esprimevano un'aspirazione di scoperta, d'indagine della realtà e della sua natura essenziale (la *Physis*) intesa fondamentalmente come spirito, mostrando principalmente una preoccupazione "teologica", rivolta a rintracciare il Principio "divino" dell'essere e del divenire.

Anche in Cina, come già mostrato, la ricerca, che poi sarà definita sotto la categoria di *Daojia*, derivava da un ambiente intellettuale di tecnici, i *fangshi*: pensatori pragmatici, che si dedicavano all'astrologia, alla medicina, alla geomanzia e alla magia, cercando di comprendere l'essenza delle cose, secondo una antica tradizione di archivisti-indovini.

Possiamo così dire che le diverse tradizioni filosofiche, in Cina come in Grecia, erano molto vicine su concetti come quelli di *Kosmos* e di *Dao*, come nel rifiuto di isolare e differenziare, all'interno della ricerca, le singole discipline filosofiche (metafisica, etica, filosofia della natura, ecc.), considerando tutto "ricerca".

La visione del mondo era basata sulla convinzione che le cose, nella loro interezza, fossero composte da un'essenza spirituale, non facendo alcuna distinzione tra animato e inanimato o tra spirito e materia<sup>148</sup>. Si cercava piuttosto di percepire la totalità dell'essere, superando la molteplicità, varietà e frammentarietà delle cose, attraverso la creazione di cosmologie che assumevano la Natura come ordine necessario e infinito delle cose, sistema nel quale l'uomo è inserito come *particula*.

L'insieme di tutte le cose esistenti era concepito, in Grecia, come un'entità organizzata, i cui elementi erano in stretta relazione: Talete, così, sosteneva che tutte le cose «sono piene di dei»<sup>149</sup>; mentre Anassimandro concepiva l'universo come una specie d'organismo alimentato da un *Pneuma* (il respiro cosmico) allo stesso modo in cui il corpo umano è alimentato dall'aria. Questo concetto è particolarmente simile a quello taoista di *Qi*, inteso come "soffio", che in maggiore o minore condensazione forma tutto l'universo<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1989, p. 21.

<sup>149</sup> Talete rispondeva a chi gli chiedesse cosa fosse Dio "Ciò che non comincia e non finisce". Cfr. I. MONTANELLI, *Storia dei greci*, Rizzoli, Milano 1989, p. 70.

<sup>150</sup> Cfr. *Huainanzi*, cit., cap. VII

Soprattutto grazie all'opera di grandi maestri come Eraclito, Pitagora, Empedocle e Parmenide il pensiero occidentale trovò le sue origini, rispecchiandosi in una verità più alta di quella suggerita dal mondo esterno e confermata dai sensi.

### 3.1.1 *Eraclito*

Nella filosofia di Eraclito troviamo numerose analogie con il pensiero taoista: le sue riflessioni e quelle dei maestri cinesi, ad esempio, quasi coincidono sull'argomento della nascita dell'Uno e del suo rapporto con la molteplicità delle cose.

Nella seconda parte del frammento 19 Eraclito scrive «da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose»<sup>151</sup>: L'Uno, da lui descritto, unisce tutte le cose, identificandosi con le forze unificanti (*Syllapseis*) che collegano l'universo. Eraclito specifica il contenuto delle *syllapseis*, sempre nello stesso frammento, con la frase: «Intero e non intero, convergente divergente, consonante dissonante». Il Principio non si presenta mai come assoluto, ma fondato su opposti, come nella teoria di *yin* e *yang*, espressa nello *Zhuangzi*: «l'intreccio di quei due forma l'armonia e le creature vengono alla vita»<sup>152</sup>. Ciò equivale a dire, in generale, sia che ogni elemento ed aspetto della vita deve la propria esistenza al suo opposto, sia che la vita stessa deve la propria esistenza all'azione degli opposti.

Anche la convinzione che l'Uno sia oltre ogni qualificazione sia spaziale che temporale è notevolmente simile: viene in entrambe descritto come origine attiva di ogni determinazione nello spazio e nel tempo. L'Uno determina anche le modalità d'esistenza delle cose così come lo *Ziran*<sup>153</sup> taoista è ciò che, in ogni momento e in ogni luogo, fa essere le cose come sono.

Troviamo numerose coincidenze anche nell'etica: l'apologia della fanciullezza, il ritiro dalla vita pubblica e la rinuncia al potere, l'*áskesis* come esercizio del consumo minimo contro lo spreco, come i tentativi di spezzare i legami della "forma", le catene imposte da ruoli stereotipati.

<sup>151</sup> Cfr. ERACLITO, *I Frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano 1980, p. 15.

<sup>152</sup> Cfr. *Chuang Tzu*, in *Testi taoisti*, cit., p. 512.

<sup>153</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. XXV, p.

Tutti questi direttive etiche erano alla base dell'ideale di *Xiaoyao* ( 逍遙 )<sup>154</sup>, concetto col quale Zhuangzi esalta la ricerca della libertà spirituale come ideale della vita umana: l'uomo lo può raggiungere, abbandonando le preoccupazioni del sé, la ricerca di successo e fama, per vivere la vita quotidiana con la semplicità che deriva direttamente dal *Dao*.

In entrambe le tradizioni filosofiche si condanna, inoltre, l'erudizione, che non rappresenta una forma di saggezza, perché scambia il conoscere molte cose col sapere molto ed è vista come una sorte di frode. Eraclito affermava infatti che «il sapere molte cose (*Polymathía*) non insegna ad avere intelletto»<sup>155</sup>, esprimendo un'opinione condivisa anche da Laozi («Chi è sapiente non ha vaste nozioni, chi non vaste nozioni non è sapiente»)<sup>156</sup> e Zhuangzi («Grande invero è il disordine che reca nel mondo l'amore per la sapienza»)<sup>157</sup>.

Eraclito riteneva che la vera saggezza consistesse nel cogliere ciò che la natura «ama nascondere di sé»<sup>158</sup> e, a questo proposito nei frammenti 26 e 27, parla di *armonie* (dal verbo *Armózein*, che significa «connettere», «collegare»), per definire la regola d'essere e d'operare della Natura. Una «Armonia che da un estremo ritorna all'altro estremo come nell'arco e nella lira»<sup>159</sup>, grazie alla comprensione della quale si giunge a conoscere il modo in cui operano il *logos* e la *physis*, in un sistema infinito di *sylláapseis*, «nodi» di un'«orditura infinita».

Se la realtà è costituita da un insieme infinito di connessioni prodotte dalla *physis*, l'uomo è un elemento particolare di tale insieme, uno degli infiniti casi di connessione, non il centro di un universo finito che può formare e dominare a piacere, con «tracotanza» (*Hybris*)<sup>160</sup>. È proprio del saggio lo «spegnere» questa tracotanza, che tende a trasformare un caso nelle infinite connessioni possibili nel «centro» di tutte le connessioni. La saggezza consista nel riconoscere la connessione tra le cose e nel frenare la *hybris* anche negli scritti taoisti, dove il saggio è visto come colui che non

---

<sup>154</sup> Cfr. *Zhuangzi*, *cit.*, capp. I, XIV, XIX, XXVIII.

<sup>155</sup> Cfr. ERACLITO, *op. cit.*, p. 82 e anche p. 88.

<sup>156</sup> Cfr. *Daodejing*, *cit.*, cap. LXXXI, p.

<sup>157</sup> Cfr. *Zhuangzi*, *cit.*, IV, XI, p. 66.

<sup>158</sup> «La natura ama nascondersi (*physis kryptesthai philéi*)». Cfr. ERACLITO, *op. cit.*, frammento 28, p. 19.

<sup>159</sup> Cfr. *Ivi*, frammento 26, p.

<sup>160</sup> «La tracotanza è necessario estinguerla più del divampare di un incendio (*Hybrin chré sbennúnai mállon é pyrkaién*)». Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1982, III, p. 79.

coltiva l'erudizione, non “s'ingegna” ad apporre etichette o ad abusare delle parole<sup>161</sup> e perpetuare pregiudizi<sup>162</sup>, ma si limita a conoscere e seguire “l'orditura del *Dao*”<sup>163</sup>.

Queste posizioni nei confronti della saggezza portano entrambe le scuole filosofiche all'affermazione dell'impossibilità di comunicare questa conoscenza mediante i semplici strumenti del sapere concettuale.

Eraclito userà quindi la forma espressiva dell'aforisma come strumento filosofico e di conoscenza: tramite questo si può esprimere il pensiero intuitivo rispettandone la complessità<sup>164</sup>, come un movimento anche a più linee contemporanee, non come semplice verità o definizione, risultato di una ricerca razionale.

L'aforisma si dimostra per Eraclito un mezzo adeguato per esprimere una filosofia del movimento, il cui *logos* garantisce l'ordine del pensiero e delle cose agendo non come un ordinatore esterno, ma dall'interno attraverso il fecondo scontro degli opposti. E così il lettore viene sorpreso, il suo pensiero scosso, tramite lo scontro armonico delle parole e dei pensieri.

Della stessa natura sono i *gong'an* (公案) taoisti<sup>165</sup>, metafore nelle quali si usa la logica discorsiva per dimostrarne l'inadeguatezza, spingendo ad intuire subito la limitatezza del linguaggio e ad un conseguente risveglio. Il ruolo di queste forme è quello di dare uno scossone, di rompere la visione dualistica della ragione.

---

<sup>161</sup> Cfr. *Zhuangzi*, *cit.*, cap.V, p. 48.

<sup>162</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XIII, p. 132.

<sup>163</sup> Cfr. *Daodejing*, *cit.*, cap. XIV, p. 48.

<sup>164</sup> «Natura e Vita sono un griphos, un enigma, un oracolo delfico, una sentenza sibillina; bisogna saperne decifrare il senso. Eraclito si sente il solutore d'enigmi, l'Edipo filosofico, che strappa alla Sfinge il segreto; perché La Natura ama nascondersi (fr. 123).» Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, I, trad. it. di L. Emery, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 336

<sup>165</sup> I detti e i dialoghi che si trasformarono in *gong'an* sono raccolti in vari testi. Essi furono, e sono tuttora, utilizzati come manuali per l'istruzione sia nel taoismo che nello zen. Possono essere divisi fondamentalmente in due categorie: quella “del risveglio”(Chi sono io?; Cos'è la mente?), e quella dei “successivi”. I primi servono a superare il dualismo, così la mente si apre alla verità fondamentale dell'universo, e ci si risveglia alla propria natura suprema. I “successivi” vengono utilizzati per perfezionare la propria comprensione spirituale, per liberarsi dai persistenti legami dell'illusione e integrare il risveglio nella propria vita quotidiana.

### 3.1.2 Pitagora

Pitagora costituisce un'altra espressione della ricerca filosofica Occidentale che è importante analizzare ai fini della nostra analisi. Questo pensatore mostra la principale similitudine con la cultura orientale nella volontà di elaborare una sintesi tra speculazione filosofica e prospettive che potremmo definire genericamente mistiche, incentrate su una via contemplativa e ascetica come prassi esistenziale.

La sua Scuola esibiva una fisionomia apparentemente non molto diversa da quella di una setta esoterica, ma era aperta a tutti, secondo un ideale di dialogo con l'esterno. Le condizioni minime richieste per accedervi avevano valore iniziatico: consistevano infatti nell'applicazione e nel rispetto di una serie di principi morali, dietetici, religiosi, comportamentali. Si seguiva un itinerario di formazione, ma anche uno di purificazione spirituale, costituito sia da una dieta vegetariana che dall'adozione di alcune pratiche di comportamento, come il divieto di indossare abiti di lana, di portare anelli o di raccogliere oggetti caduti accidentalmente a terra.

La filosofia pitagorica era basata sull'idea che l'ordine cosmico, così come appariva nella natura, andava imitato, nella vita individuale e collettiva degli uomini, adottando un'etica, un insieme di regole di vita precise, il cui scopo consisteva nel raggiungimento della *Catarsi* (purificazione spirituale), uno stadio di elevazione dal contingente. Allo stesso modo Laozi sostiene che nell'ordine cosmico, l'etica dell'uomo deve seguire il modello della Terra, perché la Terra a sua volta segue quello del Cielo che segue il *Dao* e lo *Ziran*<sup>166</sup>. In questo modo l'agire dell'uomo può essere corretto, cioè conforme al *Dao* e allo *Ziran*, ineffabili e inafferrabili per loro natura, solo attraverso il riferimento al modello concreto più vicino, vale a dire la Terra; questa è l'unica via etica percorribile per il taoismo.

Pitagora era, inoltre, convinto che ogni uomo fosse costituito da Dio per conoscere e speculare e vero filosofo diventa chi vuole interpretare il reale tenendo conto della sua varietà e complessità, senza limitarsi ad una visione del mondo univoca e unidirezionale. Nella speculazione la ricerca d'equilibrio era indispensabile ai fini della realizzazione spirituale e i maestri taoisti mostrano le stesse convinzioni: leggiamo

---

<sup>166</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. XXV, pp. 70-71.

infatti nel *Daodejing* che «l'uomo deve mantenere il proprio cuore tranquillo e vuoto per conoscere e abbracciare l'eterno *Dao*»<sup>167</sup>, «deve conservare il proprio *Qi* puro come quello di un neonato»<sup>168</sup> e «mantenere un equilibrio tra ogni aspetto della vita»<sup>169</sup>.

Pitagora riteneva che si dovesse cercare di purificare l'anima dai contatti con la corporeità, per giungere ad una condizione divina già durante la vita terrena, come l'abbandono della corporeità è fondamentale anche nella gnoseologia taoista, dove per giungere a sperimentare il *Dao* sono necessari esercizi meditativi, come la purificazione e l'abbandono dell'io.

Il cammino della conoscenza era, per la Scuola pitagorica, basato su tre tappe fondamentali: quella della purificazione esistenziale e mentale, che predisporre l'intelletto alla contemplazione disinteressata, senza restrizioni egoistiche o utilitaristiche<sup>170</sup>; quella della contemplazione delle armonie cosmiche risultanti dalla lotta e dall'integrazione dei contrari; infine quella dell'Uno senza dualità, che corrisponde alla realizzazione suprema e al superamento di qualsiasi dualità oppositiva.

Questi principi d'opposizione tra le cose, che determinano la struttura del mondo, sono: limite e illimitato, dispari e pari, uno e molteplice, destro e sinistro, maschio e femmina, fermo e mosso, diritto e curvo, luce e tenebra, buono e cattivo, quadrato e rettangolo. Per Pitagora, così, il mondo è fondato su coppie d'opposti in tensione dialettica, teoria condivisa anche dal taoismo come leggiamo nel *Daodejing*: «l'Essere (*You*) e il Non-essere (*Wu*) si generano l'un l'altro; il difficile e il facile si completano l'un dall'altro; il lungo e il corto si formano l'uno dall'altro; l'alto e il basso si invertono l'un l'altro; i suoni e la voce si armonizzano l'un l'altro; il prima e il dopo si seguono l'un l'altro»<sup>171</sup>.

### 3.1.3 Evoluzione della filosofia occidentale

---

<sup>167</sup> Cfr. *Ivi*, capp. V, XVI, pp. 29-31 e 52-53.

<sup>168</sup> Cfr. *Ivi*, cap. X, pp. 40-41.

<sup>169</sup> Cfr. *Ivi*, cap. LIX, p. 120.

<sup>170</sup> Giamblico avverte che: «folte e irsute sterpaglie crescono intorno alla mente e al cuore di quanti si avvicinano alla scienza con animo impuro.» Occorre una lunga disciplina per cancellare le impurità impresse nell'anima e diventare idonei ad accogliere dottrine. Cfr. GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, Rizzoli, Milano 1991, XVII, p. 59.

<sup>171</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. II, pp. 23-24.

Le scuole della filosofia greca, da quella pitagorica a quelle epicuree, costituivano delle “scuole di vita”, in cui un maestro trasmetteva ai propri allievi gli insegnamenti, anche nei comportamenti minimi e banali della vita quotidiana: dal mangiare al bere, dal dormire al passeggiare, essi cercavano di seguire le indicazioni verbali ma anche gli esempi fisici forniti dal maestro, il cui scopo ultimo era il vivere nel modo ritenuto corretto.

La “filosofia” così intesa accomunava le tradizioni di ricerca sia in Cina che in Grecia, ma a partire all'inizio del V sec. aC., con Parmenide e, più tardi, gli Eleati e i Sofisti, nacquero nel pensiero greco elementi epistemologici e razionali (come ad esempio la dialettica), che porteranno la figura del filosofo a definirsi “metodologicamente” nella sua identità.

Si definirono filosofi coloro che indagavano la realtà tramite la pura osservazione, senza ricorrere al mito, elaborando le conoscenze provenienti dall'esperienza. Una delle figure da citare per comprendere il passaggio dalla concezione della filosofia presocratica alla codificazione di un vero e proprio metodo della filosofia con Aristotele, è quella di Zenone. A lui si fa risalire la forma d'argomentazione che consiste nel derivare conseguenze assurde da una tesi apparentemente corretta, in modo da mostrarne la falsità. Questa argomentazione, che apparentemente è solo negativa, può essere usata in senso positivo nel caso che le tesi possibili siano soltanto due: mostrare la falsità dell'una significa per ciò stesso mostrare la verità dell'altra. Ecco le parole che Platone, in apertura del Parmenide, fa dire a Zenone:

«I miei scritti sono un aiuto alla tesi di Parmenide contro coloro che cercano di ridicolizzarlo sulla base dell'affermazione che, se l'Uno è, da questa asserzione derivano innumerevoli conseguenze ridicole e contraddittorie. I miei argomenti, opponendosi a coloro che sostengono il molteplice, rendono loro la pariglia con gli interessi, dimostrando che, se si accetta la loro ipotesi che esiste la molteplicità, ne conseguono effetti ancora più ridicoli che dalla tesi dell'esistenza dell'unità, qualora si sia capaci di sviluppare adeguatamente il ragionamento. Con tale spirito polemico scrissi da giovane questo testo»<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> Cfr. G.B. KERFERD, *I sofisti*, trad. it. a cura di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988, p. 79.

La trasformazione è soprattutto metodologica: la tecnica d'argomentazione di Zenone è elaborata con lo scopo di "persuadere", all'interno di una comunicazione filosofica, e questo rende la "filosofia" differente rispetto alla precedente tradizione, nella quale prevaleva la logica della "rivelazione", cioè di un dialogo in cui una verità viene manifestata e non scaturisce da contrapposizioni di posizioni. Il cambiamento investe anche l'aspetto emotivo della filosofia, dalla ricerca d'equilibrio ed unità ad uno spirito polemico, come quello che caratterizzava la tecnica di Zenone. Questo spirito era una caratteristica dell'uso, tipicamente greco, di trasformare tutto in una gara (*agona*), come nei giochi sportivi, che comprendevano competizioni di teatro e poesia<sup>173</sup>.

L'atteggiamento agonistico è completamente assente nella filosofia taoista: nell'etica, elaborata dai maestri cinesi, si ritiene che ciò che provoca maggiori problemi all'uomo è il contendere ( 爭, *zheng*). Le cose del mondo sono, infatti, relative e transitorie e non esiste alcun motivo per mettersi in competizione con gli altri e gareggiare<sup>174</sup>.

I sofisti greci insegnavano non soltanto ad apprendere la tecnica del discorso persuasivo, ma anche gli strumenti che permettevano di sviluppare una certa disinvoltura nell'eloquio, che fosse in grado di sedurre un uditorio. La conoscenza diviene così uno strumento sociale, una "cultura generale" che spaziava dalla scienza alla geometria, dall'astronomia alla storia, dalla sociologia alla storia del diritto, che ogni giovane dovrebbe acquisire per farsi strada nella vita.

In questo modo i sofisti crearono la figura del professore professionista, che richiedeva compensi regolari per corsi anche di lunga durata. La filosofia veniva trasformata in un prodotto commerciale, pubblicizzato spesso con l'organizzazione di conferenze pubbliche, nel corso delle quali i "professori" davano sfoggio del loro sapere e della loro abilità<sup>175</sup>.

Con Platone ed Aristotele, in seguito, la trasformazione della filosofia, da ricerca iniziatica dell'assoluto a metodo razionale di lettura e dell'ordinamento del mondo, continuò arrivando a definirsi come «la scienza che indaga sulle cause prime e ultime della realtà»<sup>176</sup>. Il taoismo filosofico rimase invece convinto dell'inefficacia effettiva di

---

<sup>173</sup> Cfr. E.R. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 213.

<sup>174</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. II, p. 23.

<sup>175</sup> Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, p. 17.

<sup>176</sup> Cfr. G. SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991, p. 62.

metodi d'indagine razionali, tecniche verbali o logiche, o ricerche d'ideali come il bello (美, *Mei*), il bene (善, *Shan*), la giustizia (義, *Yi*), o la saggezza (智, *Zhi*): Laozi è critico verso questi ideali che derivano da tradizioni umane, che non essendo fondate sulla vera radice del *Dao*, degenerano facilmente in falsità<sup>177</sup>.

### 3.1.4 Platone

Platone è una figura importante per il pensiero Occidentale, ricordato come colui che «ha per sempre aperto all'uomo la strada della filosofia»<sup>178</sup>.

Anche se sotto il suo nome ci sono giunti 35 dialoghi e 13 lettere, per lui la vera filosofia era solo orale: l'oralità e il dialogo presentano vantaggi notevoli, rispetto alla scrittura, nella comunicazione d'idee e nella ricerca, la possibilità di interloquire e di modulare il discorso in base all'interlocutore porta ad una maggior chiarezza; tramite la scrittura, invece, non esiste dibattito e i significati possono essere fraintesi.

Gli scritti erano, per Platone, utili principalmente per due compiti: uno propagandistico, che cercava di invogliare alla filosofia, l'altro rammemorativo, che permettendo di ricordare le idee e i concetti a chi già l'aveva studiata (ad esempio gli anziani). Affermava infatti che anche la scrittura avesse una sua utilità, pur non essendo un "filosofare" pieno. Anche nel pensiero cinese si è sempre preferito il dialogo per trasmettere le conoscenze ai discepoli: le grandi compilazioni di opere della *Daojia*, infatti, sono avvenute in tempi diversi, ad opera archivisti e bibliotecari imperiali e non per merito degli stessi maestri, che cercavano di dare un carattere sistematico al loro insegnamento.

Una analogia tra i due pensieri, si può trovare nei concetti di essere e non essere e nella gnoseologia. Platone, verso la fine del Sofista, riconosce al Non-essere la stessa necessità dell'Essere dicendo: «A questo punto bisogna dire con fermezza che il non-essere ha una sua stabile natura; di conseguenza, come al grande è stato dato di essere grande, e al bello di essere bello, allo stesso modo al non-essere è stato dato di

---

<sup>177</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., capp. XVIII, XXXVIII, pp. 56, 92-93.

<sup>178</sup> Cfr. M.SCHELER, *L'essenza della filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 23.

essere»<sup>179</sup>. Nel taoismo il Non-essere (*Wu*) esiste certamente giacché «indica l'inizio del cielo e della terra»<sup>180</sup> e secondo Wang Bi (226-249 d.C.)<sup>181</sup>, il Non-essere è l'Uno stesso

Platone in seguito giunse alla conclusione che nessuno dei due principi, essere e non-essere, poteva vantare una qualche forma di prevalenza sull'altro, e questo lo portò ad iniziare la ricerca di un nuovo ambito che avrebbe permesso di connetterli, riconoscendo la loro identità e la loro interdipendenza.

Nel *Teeteto*, Platone individua nell'anima l'elemento d'unione di Essere e non Essere: questo fatto fa dell'anima il baricentro d'ogni movimento conoscitivo<sup>182</sup>, unica facoltà che «rivela l'elemento comune di tutte le cose» (*Teeteto*, 185c). Per lui l'anima «prendendo e riprendendo in esame queste cose e confrontandole l'una con l'altra, cerca di esprimere per noi un giudizio sul loro essere, sul fatto che entrambe sono, sulla loro contrarietà reciproca e ancora sull'essere della contrarietà» (*Teeteto*, 186b).

Anche nel taoismo l'anima era legata alla possibilità di conoscere, Zhuangzi pensava che questa fosse legata alla “natura innata” dell'uomo e che «chi perfeziona la propria natura ritorna alla virtù originale»<sup>183</sup> e «chi raggiunge la propria virtù primitiva si identifica con l'origine dell'universo»<sup>184</sup>. Non è superfluo ricordare che nella lingua e nella cultura greca, originariamente, il termine e il concetto di *psyché* designava il “respiro che tiene in vita”, e che *psyché* deriva da *psycho* che significa “soffio”, “respiro”<sup>185</sup>.

Dal punto di vista gnoseologico in un brano del *Daodejing* troviamo: «Chi [...] contempla (觀, *guan*) le persone dalla sua persona, contempla le famiglie dalla sua famiglia, contempla i villaggi dal suo villaggio, contempla i regni dal suo regno, contempla il mondo dal suo mondo. Come sa che il mondo è così? Da questo»<sup>186</sup>. Qui il termine contemplare (*guan*) ricorda l'attività conoscitiva dell'anima platonica dove la scienza (*epistème*) si trova nel ragionamento (*sylogismòs*) sulle cose, nella capacità

---

<sup>179</sup> Cfr. PLATONE, *Sofista*, tr.it. di M. VITALI, Milano 1992, p. 131.

<sup>180</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. I, pp. 21-22.

<sup>181</sup> Cfr. *Commento di Wang Pi* al cap. XLII, in *Tao Tê Ching*, a cura di F. Tomassini, TEA, Milano 1994, p. 93.

<sup>182</sup> “Sarebbe incredibile, credo, ragazzo mio, se le varie percezioni se ne stessero sedute dentro di noi come dentro cavalli di legno e invece non tendessero tutte a un'unica determinata forma, si debba chiamarla anima o in altro modo, con la quale, per mezzo di occhi e orecchie, usati come strumenti, noi percepiamo tutte le cose percepibili”. Cfr. PLATONE, *Teeteto*, tr. di L. Antonelli, Milano 1994, p. 153.

<sup>183</sup> Cfr. *Zhuangzi*, cit., cap. XII, p. 113.

<sup>184</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>185</sup> Cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, pp. 28-30.

<sup>186</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. LIV, p. 114.

cioè di collegare ogni materiale della conoscenza, dalle forme più elementari delle sensazioni alle forme più complesse dei teoremi matematici, fino a quelle più ampie dei generi sommi come, appunto, essere e non-essere.

Nonostante questi accostamenti possibili, occorre ricordare che in Cina il pensare è un processo volto a prendere “coscienza” e a realizzare ciò che semplicemente è; risulta, in questo modo, essere privo sia di un oggetto (la verità) che di un soggetto (l'uomo nell'attività del concepire, ossia la mente). Mentre in Platone il pensare corrispondeva ad uno stato di *orthotes*, cioè di corrispondenza adeguata tra la conoscenza e il suo oggetto, tra *cogitatio* e *res*, senza questo modellamento informativo noi non sapremmo assolutamente nulla delle cose<sup>187</sup>.

In un passo del *Fedone* Platone descrive un nuovo metodo di ragionamento che porta al trascendimento della sfera del sensibile e alla conquista del soprasensibile. Questo costituisce, per la nostra filosofia, la prima dimostrazione razionale dell'esistenza di un essere oltre quello sensibile, ossia di una realtà soprasensibile e trascendente.

Per Platone il mondo fisico deriva da un padre (il mondo delle idee) e da una madre (la materia, condizione per l'esistenza del mondo fisico). La parola “idea” deriva dalla radice greca *id*, che è a sua volta riconducibile al verbo *oraō* (vedere); è qualcosa che si può vedere non con gli occhi, ma tramite l'intelletto. L'idea è un universale: i molteplici oggetti sensibili, dei quali l'idea si predica, dicendoli per esempio belli o giusti, sono solo casi, esempi particolari rispetto all'idea. Così mentre gli oggetti sensibili sono caratterizzati dal divenire e dal mutamento, solo delle idee si può propriamente dire che siano stabilmente se stesse; questa differenza di livelli ontologici qualifica le idee come modelli rispetto agli oggetti sensibili corrispondenti.

Si usa solitamente dire che le idee abbiano una quadruplice valenza:

- 1) Ontologica: l'idea rende conto di ciò che una cosa è (le cose sono quelle che sono perché imitano le idee).
- 2) Gnoseologica: noi conosciamo le cose perché facciamo riferimento all'idea d'uguaglianza (due uomini si assomigliano perché entrambi partecipano dell'idea di uomo).

---

<sup>187</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *Lecture spinoziane, Spinoza nel contesto del pensiero occidentale*, Carocci, Roma 2003, p. 36.

- 3) Assiologica: l'idea è il “paradigma” imitando il quale ogni cosa tende al bene, lo scopo d'ogni cosa. Ovviamente le imitazioni non potranno mai essere uguali al modello; questo avviene per diversi motivi come il fatto che le idee nell'*iperuranio* non hanno né forma, né colore, né dimensioni: se disegniamo un triangolo bianco è già diverso dal modello che non aveva alcun colore, ma che paradossalmente li aveva tutti. Platone sostiene la causa finale: secondo lui il motivo per cui avviene qualcosa è il suo fine stesso (la causa finale di una casa, ad esempio, è farvi abitare della gente). Esistono anche delle “concause” (che secondo l'esempio sono i mattoni, il cemento, ecc...), ma la vera causa finale resta l'idea stessa (il fine della casa infatti è essere fatta sul modello dell'idea di casa, cioè nel migliore dei modi possibili). Il meglio di ogni categoria corrisponde infatti alla sua idea.
- 4) Unificazione della molteplicità: gli uomini sono tanti ma l'idea di uomo è una sola.

Troviamo in questa teoria delle interessanti analogie con il pensiero orientale: Anche il *Dao* «dà forma [...] alle creature tutte»<sup>188</sup> costituendone un modello d'imitazione, il paradigma che non potrà mai essere raggiunto; troviamo anche che tutte le determinazioni del *Dao* hanno causa in se stesse, esso infatti segue il proprio modo di essere (*Ziran*), senza fare riferimento a nessun altro.

Restano in ogni caso differenze notevoli tra Platone e la filosofia cinese: per quest'ultima, ad esempio, il problema della trascendenza, come quello delle idee rispetto al mondo materiale, non è mai esistito. Si parla, infatti, di spiritualità e di divino, ma come diffusi nella natura<sup>189</sup>.

Un altro elemento che è interessante analizzare è quello del ruolo della divinità nell'ordine del cosmo. Platone descrive la figura del *Demiurgo* (artigiano: da *démos*, popolo, più *érgon*, opera), il divino artigiano, colui che contemplando le idee plasma la materia sul modello delle idee stesse. Idee, materia e il Demiurgo sono coeterni e sono sempre esistiti. A differenza della divinità della successiva concezione cristiana, che crea il mondo, quella platonica si limita a plasmarlo perché non è onnipotente; ha infatti

<sup>188</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. LI, p. 110.

<sup>189</sup> Su questo tema esiste un libro di François Jullien (*Processo o Creazione*, Edizioni Pratiche, Roma 1991) nel quale l'autore mette in contrapposizione da un lato proprio la rappresentazione cinese del mondo e dell'esistenza, che è all'insegna dell'idea di un processo che non ha né inizio né fine, un processo di continue trasformazioni; e, dall'altro, il principio della creazione, che implica un movimento che invece parte da un punto, cioè dall'atto creativo di Dio.

due limiti: la materia, che gli impedisce di costruire un mondo perfetto, e le idee, che sono il modello a cui deve per forza attenersi. Anche questo ci ricorda l'idea del divino presente nella cultura cinese, e il concetto di naturale spontaneità (*Ziran*).

Gli atteggiamenti dominanti nel pensiero occidentale nei confronti del non-essere furono codificati da Platone e Aristotele nel secolo IV a.C.; essi coniugarono il rifiuto ontologico del non-essere con una sua accettazione epistemologica. In particolare nel *Sofista* Platone ne introdusse una versione relativa (non-essere qualcosa) in contrapposizione alla versione assoluta (non-essere niente), e la pose a fondamento della negazione.

La filosofia con l'opera di Platone ha inaugurato una logica che ha separato il mondo del Cielo, sede d'ogni valore, da quello della Terra, dove la materia è causa d'ogni involuzione e impedimento. Questo dualismo cosmico ha finito per riflettersi sull'unità antropologica fino a lacerarla: la tradizione greca, portata avanti da Aristotele, ha consegnato all'Occidente un uomo irrimediabilmente diviso in mente e corpo.

### 3.1.5 *Aristotele*

Aristotele è il primo filosofo greco a teorizzare chiaramente ed esplicitamente il metodo scientifico di ricerca: in ogni ricerca ed in ogni scienza il metodo corretto per lui implica sempre un'analisi ed una critica delle opinioni di tutti coloro che si sono occupati di quel problema. Il suo è un tentativo, come per Platone prima di lui, di combattere la molteplicità di visioni che portava ad un relativismo dilagante.

Per ordinare le posizioni a lui precedenti Aristotele crea uno schema interpretativo distinguendo la teoretica (la scienza del guardare) in tre filosofie: la "filosofia prima", la "fisica" e la "matematica".

Per "filosofia prima" intende la ricerca delle condizioni che permettono di pensare l'esistente, una scienza dei principi primi, da lui intesi come irremovibili e supremi, cioè la "metafisica". Occorre sottolineare, però, che i Greci di quell'epoca non disponevano del termine "metafisica". Tale parola nacque nel II secolo d.C., quando furono editi i libri di Aristotele, e il curatore ritenne che i libri che aveva riunito dovessero essere

quelli scritti “dopo i libri della fisica” (*ta metà ta physikà*). «C’è una scienza che studia l’essere-in-quanto-essere e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura. Questa scienza non s’identifica con nessuna delle scienze particolari, giacché nessuna delle altre ha come suo universale oggetto d’indagine l’essere-in-quanto-essere: ciascuna scienza ritaglia per proprio conto una qualche parte di essere e ne studia gli attributi»<sup>190</sup>. Con “fisica”, o “filosofia seconda”, intende, invece, la ricerca delle condizioni e dei principi che permettono l’esistente e, infine, la “matematica” è intesa come la ricerca delle condizioni che permettono di astrarre dall’esistente.

Aristotele, quindi, crea una distinzione tra prassi e teoria e, all’interno di quest’ultima, tra filosofia prima o metafisica e filosofia seconda, aprendo un problema di ruolo e metodo per la ricerca.

Questa divisione in parti è considerata inutile dal taoismo classico: non è mai esistita nella filosofia cinese, infatti, la logica formale, la psicologia e la dialettica nel senso che noi diamo a questi termini. «l’Oriente ignora il concetto, perché si accontenta di far coesistere il vuoto più astratto e l’essente più triviale, senza alcuna mediazione.»<sup>191</sup>

Questo è anche uno dei motivi per cui il riconoscimento del pensiero cinese all’interno della categoria della “filosofia”, così come viene vista in Occidente, è sempre stato problematico, tanto da portare gli intellettuali in Cina a dotarsi, alla fine del XIX sec., della parola “filosofia” usando un neologismo mutuato dal giapponese (*zhexue*, dal giapponese *tetsugaku*)<sup>192</sup> che prima non esisteva.

Il maestro, il saggio cinese non era mai stato un teorico, ma un pragmatico che segue e ricerca le leggi della natura. La sua filosofia è molto simile a quella del contadino dotato di buon senso: con poche nozioni di base (*Dao*, *Yin* e *Yang*, *Wuwei*, *wu xing* e i *bagua*) riesce a creare un sistema filosofico completo che va dalla psicologia alla cosmologia, nel quale tutti gli aspetti della realtà sono legati indissolubilmente, le cui conclusioni non si rivolgono al solo intelletto, ma alla persona tutta intera.

Nonostante queste differenze la conoscenza segue per Aristotele un cammino simile a quello che compie per il taoismo: l’attività contemplativa è riconosciuta in grado di soddisfare il desiderio di conoscenza, quando l’anima, acquietandosi, si

---

<sup>190</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, E, 1, G, 1, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 26.

<sup>191</sup> Cfr. G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos’è la filosofia?*, a cura di Claudio Arcuri, trad. di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, p. 87.

<sup>192</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, p.12.

riprende dallo scompiglio sensibile, con la propria attività illuminante (la funzione dell'intelletto agente) può focalizzare l'universale nel particolare, assumendone consapevolezza<sup>193</sup>. La conoscenza viene rintracciando le strutture intelligibili degli enti, traendole fuori dall'ombra in cui immediatamente sono celate nella nostra esperienza: l'intelligibile è perseguito attraverso il sensibile.

Ma esiste un altro aspetto della conoscenza, che diverge completamente dalla logica cinese: quello costituito dal "Principio di non contraddizione". Egli riteneva che quest'ultimo non fosse dimostrabile: «Infatti chi nega il principio di non contraddizione si contraddice, perché proprio nel momento che lo nega, ne fa uso. Dal punto di vista del "metodo" metafisico è questa, probabilmente, la più cospicua scoperta aristotelica (peraltro largamente preparata da Platone): le supreme verità irrinunciabili sono quelle che, nel momento stesso in cui uno le nega, è costretto a farne surrettizio uso, proprio per negarle, e, dunque, le riafferma negandole»<sup>194</sup>. Per Aristotele, così, la "verità" è quindi la soluzione ad ogni forma di relativismo.

Il pensiero occidentale si mostra così incardinato sulla ragione e sulla verità assoluta. Questo dipese dal modo in cui Aristotele considerarono la matematica come modello per estrarre conoscenze dalla realtà, intesa per la prima volta più come edificio logico che come insieme di tecniche. Si è così favorita la conoscenza scientifica, cioè quella legata ad un particolare metodo, a discapito d'altre forme di conoscenza come quella intuitiva considerata di tipo più religioso che razionale.

La sapienza (*Sophia*) per Aristotele, come *scienza delle cause e dei principi primi*, viene relegata nella non dimostrabilità<sup>195</sup>.

Nella visione cinese le cose sono invece viste secondo una logica differente: non esiste, infatti, in essa una verità assoluta ed eterna e le contraddizioni non sono avvertite come opposizioni irriducibili, ma piuttosto come alternative, possibilità, fatto che la porta naturalmente verso il sincretismo. I termini non si escludono a vicenda ma predominano le opposizioni complementari, che ammettono il più e il meno. In parte questo è dovuto al carattere simbolico della scrittura ideogrammatica, nella quale uno

---

<sup>193</sup> Cfr. G. SADUN BORDONI, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994, p.84.

<sup>194</sup> Cfr. G. REALE, *Introduzione alla Metafisica di Aristotele*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994, p. 33.

<sup>195</sup> Per un recente approfondimento si veda W. MENSCH, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Göttingen 1994, pp.15 ss.

stesso concetto poteva designare fenomeni differenti, anche opposti, cosicché i testi possiedono diversi livelli di “senso” (metaforico, scientifico o filosofico).

I concetti fondamentali della filosofia taoista, come quello dell'impermanenza e della vuotezza del mondo dell'apparenza, portano alla negazione, sul piano assoluto, di qualsiasi dottrina o dogma: la validità di queste appartiene solo al piano della verità relativa che costituisce solo l'inizio del percorso per raggiungere la conoscenza del tutto e quindi l'illuminazione.

L'intelletto razionale è, per i taoisti, solo un sistema di concetti astratti e simboli, caratterizzato da una struttura lineare e sequenziale, che ha la sola la funzione di discriminare, dividere, confrontare e ordinare in categorie, ma non di comprendere l'essenza del tutto: il mondo possiede una varietà e una complessità infinite, le cose avvengono non in successione ma tutte contemporaneamente ed è quindi impossibile comprenderlo suddividendo ed ordinando.

La conoscenza razionale ricopre lo stesso una certa importanza nel cammino della comprensione del *Dao*: si può infatti partire dal ragionamento per arrivare alla sapienza che si trova al di là di esso.

### 3.1.6 Plotino

Posizioni vicine a quelle taoiste si possono trovare nell'ontologia e nella gnoseologia di Plotino. A lui si fa, generalmente, risalire il concetto di “teologia negativa”, poiché, nel suo scritto V, 3, delle *Enneadi*, egli afferma che di Dio possiamo dire soltanto «quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è. Diciamo di Lui partendo dalle cose che sono dopo di lui».

Questo modo di ragionare era in realtà più antico, avendo precedenti oltre che negli scritti di Filone di Alessandria (13 aC.- 45 dC.) sull'ineffabilità di Dio, anche nelle considerazioni di Parmenide (V secolo aC.) e della scuola eleatica a proposito dell'essere, basate su un pensiero logico-formale di tipo negativo. Gli eleati erano stati i primi ad utilizzare la tecnica della “dimostrazione per assurdo” (tramite la quale affermavano che l'essere è e non può non essere perché questo condurrebbe ad una

contraddizione). Giungevano a dimostrare la verità dell'essere per via indiretta, secondo la prospettiva puramente formale della logica di non-contraddizione. Questa concezione secondo cui è possibile giungere alla verità solo per via indiretta e negativa era peraltro comune a tutto il pensiero greco antico, come mostra la stessa etimologia del termine greco *alethèia* (verità) mostra.

La via negativa di Parmenide e Plotino appare sostanzialmente identica a quella ritenuta corretta dai pensatori taoisti, che privilegiano un accostamento assolutamente apofatico all'essere ontologico. Il termine *Dao* viene ripetuto spesso nel *Daodejing*, per rappresentare qualcosa d'innominabile e ineffabile: esso è descritto come ineffabile<sup>196</sup>, inafferrabile perché senza forma<sup>197</sup> e silenzioso<sup>198</sup>, inesauribile perché senza origine né fine<sup>199</sup>. Il *Dao* non assomiglia a nulla di convenzionale e la realtà che rappresentata non ha un nome specifico<sup>200</sup>. Si cerca di chiamarlo con altri appellativi: “Grande” ( 大, *da*), perché è immenso e mantiene in vita tutto l'universo, o “Piccolo” ( 小, *xiao*), perché umile sostiene l'universo senza esserne padrone<sup>201</sup>.

L'ontologia di Plotino considerava, l'essere e la verità essenzialmente come attività del pensiero, l'atto di un soggetto che non poteva razionalizzarsi e oggettivarsi totalmente, pena lo sdoppiamento dell'unità pensante originaria in soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Il disperdersi dell'Anima nel mondo presupponeva, per lui, l'esistenza di un'unità (il *Noùs*, l'Intelletto) dalla quale essa procedeva allontanandosi, la quale a sua volta non può essere pensata senza ammettere un'altra unità al di là di essa. Questa unità ultima era il pensiero del pensiero, un'attività teoretica inesauribile che emana la realtà in maniera spontanea. Così, tutte le concrete determinazioni del reale erano pensate da Plotino come il risultato di un movimento metafisico automatico, che si cala attraverso nelle cose e le determina.

Dell'Uno (*Hén*) non è possibile dimostrarne direttamente l'esistenza (poiché sarebbe ridotto ad un semplice dato oggettivo), ma si può dire che rappresenta la condizione della stessa attività logica e raziocinante che permette di pensare gli oggetti finiti. Dal punto di vista logico, secondo Plotino il pensiero posto in maniera quantificabile e finita, rappresenta un'illusione dovuta ad una mentalità materialista: nel

<sup>196</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. I, pp. 21-22.

<sup>197</sup> Cfr. *Ivi*, capp. XIV, XXII, XXXV, pp. 48-49, 65-66, 89.

<sup>198</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XXV, pp. 70-71.

<sup>199</sup> Cfr. *Ivi*, capp. I, IV, VI, XVI, pp. 21-22, 27-28, 32-33 e 25-53.

<sup>200</sup> Cfr. *Ivi*, capp. XXXII, XXXVII, XLI, pp. 84-85, 91, 97-98.

<sup>201</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XXXIV, p. 88.

pensare qualcosa, ad esempio un albero, questo non si pone come semplice oggetto, ma come soggetto che si rende presente al pensiero. Il pensiero porta dunque alla perdita della coscienza, rapita dal suo stesso oggetto, e l'uomo per conoscere realmente doveva compiere un percorso a salire, partendo dal piano materiale, attraverso il ragionamento e il mondo delle idee (il piano filosofico per eccellenza), per raggiungere l'Uno ad un livello d'estasi mistica e razionale. Nel viaggio verso se stessi Plotino dice che bisogna abbandonare tutto senza degnarlo di uno sguardo per concentrarsi su se stessi sino a ridestare quella "nuova vista mutata" che è alla portata di tutti, ma che pochi usano: infatti il ripiegarsi in sé non è altro che l'essenza del pensiero stesso nel suo movimento circolare<sup>202</sup>, essa spinge lo sguardo verso l'Uno<sup>203</sup>.

Così il compito della filosofia diviene quello di portarci a riconoscere l'errore insito nel senso comune, per riportare l'uomo, attraverso un percorso d'ascesi, ad identificarsi con l'attività suprema e inconscia del pensiero, nel quale è presente tutta la realtà. L'annullamento della coscienza, in Plotino, non riguarda un nulla ontologico, ma un nulla gnoseologico, un nulla che vuol dire pienezza traboccante, non un semplice vuoto. Ad esso la nostra coscienza giunge per decremento, anziché per innalzamento: per superare se stessi infatti occorre secondo Plotino sprofondare in se stessi. Il limite che la nostra coscienza incontra, nel superarsi e nell'elevarsi a Dio, si travalica solo accettandolo e misurandosi con esso.

Anche Laozi afferma che Il *Dao* ontologico è un principio trascendente e immanente nello stesso tempo, che l'uomo non può comprendere o definire tramite il linguaggio<sup>204</sup>, ma che può, in qualche modo, conoscere seguendo la via della diminuzione e dello svuotamento di sé: «Chi si dedica allo studio ogni dì aggiunge, chi pratica il *Dao* ogni dì toglie, toglie ed ancor toglie fino ad arrivare al non agire»<sup>205</sup>.

La via seguita da Laozi per conoscere il *Dao* è la via della contemplazione: attraverso la contemplazione della propria vita, si può conoscere quella degli altri; attraverso la contemplazione del proprio mondo piccolo e particolare, si può conoscere gradualmente il corso naturale del mondo universale, che è appunto il *Dao*<sup>206</sup>. Questo

---

<sup>202</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 107.

<sup>203</sup> Cfr. *Ivi*, p. 100.

<sup>204</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. XXV, pp. 70-71.

<sup>205</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XLVIII, p. 106.

<sup>206</sup> «Chi ben si fonda non viene divelto, a chi ben stringe non viene tolto: con questa Via figli e nipoti gli offriranno sacrifici ininterrotto. Se la coltiva nella persona la sua virtù è la genuinità, se la coltiva nella famiglia la sua virtù è la sovrabbondanza, se la coltiva nel villaggio la sua virtù è la reverenza, se la

processo appare come una via graduale di conoscenza, che partendo da sé stessi, dalle cose sensibili, piccole e facili, raggiunge gradualmente la conoscenza dell'universo fino ad intuirne l'origine misteriosa<sup>207</sup>. Per contemplare, l'uomo deve essere concentrato e calmo, svuotando sé stesso nella tranquillità, arrivando a conoscere realmente le cose e le loro leggi costanti, che le fanno crescere, fiorire e poi ritornare alla propria radice.

Così, la convinzione di Plotino che il “virtuoso”, rivolgendosi verso l'interiorità, trae da sé stesso tutte le cose e che tornando a se stessa torna al suo Principio (questo infatti “nel pensare ha soltanto se stesso come pensante” e l'oggetto verso cui si ripiega è “l'unità assoluta”)<sup>208</sup>, trova conferma nel taoismo, come troviamo espresso chiaramente nel *Daodejing*: «Senza uscire dalla porta conosci il mondo, senza guardare dalla finestra scorgi la Via del Cielo, più lungi te ne vai meno conosci.»<sup>209</sup> e «Chi fa uso della vista [...] torna ad introvertere lo sguardo [...] Questo dicesi praticar l'eterno»<sup>210</sup> scrive Laozi. La fine del viaggio della conoscenza viene così ad essere, per entrambi, la contemplazione del suo inizio<sup>211</sup>. Questo «far risalire il divino che è in noi al divino nell'universo»<sup>212</sup>, quindi, concepisce l'unità come presupposto di partenza e di ritorno.<sup>213</sup>

Nella filosofia cinese troviamo spesso questo tema, il “ritorno al paese natio”, “ritorno all'uno”, consiste nel ritornare al punto di partenza che è Centro, per riprendere il mondo di nuovo, nel giorno della sua genesi, e seguirne lo sviluppo in buon ordine e con buon senso<sup>214</sup>. La conoscenza del mondo e delle sue leggi rendono l'uomo illuminato, grande e conforme al *Dao*.

Anche Plotino paragona la conoscenza alla luce, che si mostra solo perché rende visibili gli oggetti, e considera il mondo sensibile e fenomenico come “nunzio” dell'intelligibile, la cui attività non è né necessaria né libera, ma “spontanea”, allo stesso

---

coltiva nel regno, la sua virtù è la floridezza, se la coltiva nel mondo la sua virtù è l'universalità. Per questo, contempla ( 觀, guan) le persone dalla sua persona, contempla ( 觀 ) le famiglie dalla sua famiglia, contempla ( 觀 ) i villaggi dal suo villaggi, contempla ( 觀 ) i regni dal suo regno, contempla ( 觀 ) il mondo dal suo mondo. Come sa che il mondo è così? Da questo». Cfr. *Ivi*, cap. LIV, p. 114.

<sup>207</sup> «Così, è grazie al costante alternarsi del Non-essere e dell'Essere che si vedranno dell'uno il prodigio, dell'altro i confini». Cfr. *Ivi*, cap. I, pp. 21-22.

<sup>208</sup> Cfr. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1978, vol.III/I, p. 49.

<sup>209</sup> Cfr. *Daodejing*, cit, cap. XLVII, p. 105.

<sup>210</sup> Cfr. *Ivi*, cap. LII, p. 111-112.

<sup>211</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 85.

<sup>212</sup> Cfr. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, II, trad. It. in *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, vol. I, p. 4.

<sup>213</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 82

<sup>214</sup> Cfr. *Ibidem*.

modo nel quale nel taoismo, il *Dao* segue lo *Ziran*, il modo naturale e spontaneo di essere e divenire delle cose.

Così in Plotino, come in Laozi, viene assegnata all'uomo una funzione cosmica: per il primo esso era l'unico essere capace di ripercorrere la scala fino all'Uno, facendo tornare l'intero universo al suo principio; per il secondo l'uomo era una delle quattro grandezze dell'universo, alla pari della Terra, del Cielo e dello stesso *Dao*, come l'essere che unisce in sé il macrocosmo, formando allo stesso tempo un proprio microcosmo.

### 3.1.7 *Anselmo d'Aosta*

Un'altra posizione importante da analizzare, nella nostra ricerca di analogie e differenze tra pensiero taoista e occidentale, è quella di S. Anselmo.

Nel suo sviluppo, la tradizione filosofica cristiana, a causa della sua doppia ascendenza greca ed ebraica, si trovò a soffrire di un atteggiamento ontologico diviso verso il non-essere: da un lato essa lo rifiutava totalmente, mentre dall'altro doveva accettarlo anche se parzialmente, come stato da cui il creatore era partito per la creazione dell'universo. La soluzione data al problema da S. Agostino fu salomonica: si poteva accettare il non-essere, ma solo come assenza di Dio, manifestata nel male, incarnata nel diavolo, e vissuta nel peccato (assegnando così un ruolo teologico alle categorie logiche del falso e dell'errore).

Nell'opera di S. Anselmo l'essere umano trova sostanzialità ontologica solo partendo dal fondamento della verità, e di qui scomparendo nell'essere eternizzante di Dio. Per il pensiero taoista succede esattamente il contrario: il principio non è, in questo, un soggetto eterno personale, ma solo l'indeterminato neutro del vuoto, quindi verità e principio sono sfalsati. Questo significa che è la propria coscienza, la coscienza di sé come io, ciò che si dilegua a partire dalla saggezza: se la mente umana è solo un'illusiva proiezione, ogni dolore è non più che il riflesso di un'ombra.

Troviamo in queste posizioni i segni sempre più evidenti della scissione delle tradizioni filosofiche occidentali e orientali, come anche nella posizione anselmiana sulla verità. Partiamo dalla definizione che troviamo nel *De veritate*: la verità è anzitutto definita eterna, ma vere sono anche le cose create. La verità è presentata come il modo delle cose di corrispondere al proprio fondamento ontologico, cioè Dio, posizione non dissimile da quella taoista del concetto di *Xuande*.

Ma, per quanto riguarda la verità del pensiero, Anselmo afferma che essa è determinata dalla sua *rectitudo*, ossia dalla sua corrispondenza al modo di essere delle cose, frutto della *intentio* (illimitata volontà) divina. A questa *intentio* il pensiero deve corrispondere per trovarsi nel vero e la conoscenza umana deve ripercorrere, in senso inverso, il cammino dell'essere, guidata dalla *rectitudo*: dall'attività della mente alle cose e da queste al significato-fondamento ultimo del Verbo divino. Pensare rettamente le cose è il modo umano di ripercorrere, attraverso la conoscenza (*per veritatem*), il processo creativo del Verbo. Nel loro esistere quindi le cose sono rette in quanto rispondono all'intenzione divina e l'adeguazione del pensiero alla realtà delle cose è un dovere metafisico-morale per Anselmo: conformarsi alle cose, essere nel vero, vuol dire essere nella suprema verità del Verbo. Dio è dunque il fondamento del pensiero, della comunicazione e dell'essere umano.

Per Anselmo il principio si dà come determinato e solo l'attività intellettuale umana, strutturata attraverso il principio di non contraddizione, può corrispondere a Dio.<sup>215</sup> Per questo motivo l'attività intellettuale individuale, ossia il rimando alla verità, diviene fondante e non esiste per lui, dal punto di vista gnoseologico, nessun annegamento della mente nel silenzio infinito.

Il concetto di individuo, il cui valore è fondato, da Anselmo e dalla cultura cristiana, sul corrispondersi di un principio del mondo personale all'io singolare, mostra la netta differenza con la concezione taoista e orientale in genere. I maestri cinesi partono infatti dalla vuotezza del reale, mostrando che l'io non è più che una proiezione

---

<sup>215</sup> Così dice la famosa "prova ontologica" dell'esistenza di Dio: «Questa cosa dunque esiste in modo così vero che non si può pensare che non esista. Infatti si può pensare che esista qualcosa che non si può pensare non esistente; ma questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Dunque, se ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore può essere pensato non esistente, ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non è ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore. E ciò è contraddittorio. Dunque qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste in modo così vero che non si può pensare non esistente. Perché dunque l'insipiente ha detto in cuor suo: "Dio non esiste" (Sal 14,1 e 53,1), quando è così evidente alla mente razionale che tu esisti più di ogni altra cosa? Perché, se non perché è stolto e insipiente?» Cfr. ANSELMO, *Proslogion*, Rizzoli, Milano 1992, cap.III, pp. 86-89.

onirica di uno stato ansiogeno, che consiste in un infinito impulso desiderativo. L'io appare come la radice del dolore e degli affanni, e nasce proprio nel ritenere la verità come sostanziale, rimanendo invischiati nella rete egotica d'attrazione/repulsione che attribuisce valore ad un dato processuale in sé assolutamente privo di senso.

Nel taoismo il fine del pensare è esattamente ciò che l'Occidente, così come Anselmo, scongiura, vale a dire la perdita di consistenza dell'individualità che è vista come radice del dolore costituente l'esistere.

### 3.2 La Filosofia moderna

Verso la fine del Quattrocento, in Europa, lo studio della natura fu affrontato per la prima volta tramite l'esecuzione di esperimenti, che erano usati per "verificare" ipotesi teoriche. Parallelamente prese corpo un crescente interesse per la matematica, che portò alla formulazione di teorie espresse nel linguaggio della matematica. Galileo Galilei è considerato il padre della "scienza moderna" perché per primo utilizzò un metodo di ricerca che coniugava matematica ed esperimento. La filosofia, in questo periodo, si frazionò in una serie di scienze autonome che iniziarono a svilupparsi parallelamente.

Questa visione del mondo trovò nel pensiero di Cartesio la sua formulazione filosofica, che portava ad un estremo dualismo tra spirito-materia. L'opera di René Descartes creava una concezione della natura, che la vedeva divisa in due realtà distinte ed indipendenti, quella della mente (la *res cogitans*) e quella della materia (la *res extensa*).

Questa separazione permise agli scienziati di considerare il mondo materiale come una moltitudine d'oggetti differenti riuniti insieme in un'immensa macchina. E così la concezione filosofica cartesiana trovò sostegno nella concezione meccanicistica di Isaac Newton, la cui "scienza meccanica" fu presa a fondamento della fisica.

Così l'immagine dell'universo, inteso come grande organismo, cedette il posto a quella della macchina; gli enti naturali erano visti come altrettanti meccanismi, regolati dalle leggi del movimento dei corpi.

La filosofia di Cartesio ebbe un enorme impatto oltre che sulla scienza anche sulla visione del mondo della sua epoca, perché il *cogito* portava l'uomo ad identificarsi con la propria mente e non con l'intero organismo. La mente, così divisa dal corpo, aveva il compito di controllarlo e l'uomo moderno si trovava a pensare a se stesso come ad un io isolato che viveva all'interno del proprio corpo.

La frammentazione si estendeva sia all'interno dell'uomo, nel quale esisteva un conflitto tra volontà cosciente e istinti involontari, che al suo esterno nel mondo, concepito come un insieme d'oggetti ed eventi separati.

Questa visione del mondo è in netta antitesi rispetto a quella organicista orientale, nella quale tutte le cose e gli eventi registrati dai sensi sono collegati fra loro. La tendenza occidentale a dividere il mondo in cose singole e distinte e a vedere il sé come unità separata è, per gli orientali, un'illusione che deriva dalla propensione della nostra mente a classificare e a misurare. Questo è uno dei motivi per i quali le filosofie orientali sono spesso state considerate essenzialmente delle mistiche religiose più che filosofie vere e proprie.

Ma la concezione newtoniana dello spazio e del tempo assoluto incontra la decisa opposizione di Leibniz, il quale vi oppone la propria nozione relativa di spazio e tempo. Leibniz, dal punto di vista scientifico, confutò la pretesa cartesiana di desostanzializzare la nozione di spazio: esso non corrisponde più ad una realtà vera e permanente dei corpi, in altre parole allo spazio ontologicamente fondato di Newton, ma è solo un'apparenza dotata d'oggettività. Così il movimento non appare più una modificazione estrinseca, mero accidente dell'estensione, ma una proprietà intrinseca dei corpi, come l'effetto di un *conatus*, di una forza viva, che rinvia ad una concezione organicistica (ed energetica) del mondo naturale: tutto è pieno in natura, tutto è vivo e animato. Leibniz concepisce il mondo fisico come un immenso corpo organico, governato da leggi, non intese come qualcosa di autonomo o assoluto, ma piuttosto come l'estrinsecazione singola e isolata di un più generale finalismo<sup>216</sup>.

Il fatto è che la ricerca di leggi della natura implica la convinzione che la natura obbedisca ad un certo numero di principi intelligibili e che questi principi non siano leggibili soltanto dalla ragione umana, ma debbano essere scoperti, già iscritti nella natura stessa. Galileo rappresenta un'esagerazione di questa pretesa: se ascoltava la

---

<sup>216</sup> Cfr. AA.VV., *Il testo filosofico*, Mondadori, Milano 1993, vol. II, p. 404.

natura, non la ascoltava come l'allievo ascolta il maestro; la ascoltava come giudice e carnefice. Kant affermerà in seguito che Galileo ha messo la natura sotto inchiesta. L'ha idealizzata, cioè mutilata, fino a farle parlare il linguaggio che egli voleva ascoltare, un linguaggio matematico; fino a farle confessare di avere sempre "obbedito" a principi semplici, dove la semplicità, lungi dal derivare da una legge fondamentale, era l'effetto del suo isolamento prodotto e voluto dalla sperimentazione. E' la convinzione che la natura, al di là dell'abbagliante molteplicità delle sue forme, obbedisca a leggi semplici. In questo senso ha un ruolo essenziale, nella fondazione della scienza moderna, il fattore religioso; solo questo strano prodotto del pensiero medioevale, che è il Dio razionale e immutabile, creatore e provvidenziale, poteva creare e organizzare un mondo che seguisse principi razionali, costitutivi d'ogni evento particolare. Questa convinzione "giustificava" il tentativo dell'uomo di scienza di far confessare ad ogni avvenimento particolare il principio razionale cui era sottomesso, al di là dell'apparente arbitrarietà della sua produzione. La natura dell'uomo del XVII secolo è retta da un Dio che le resta esterno: è una natura cieca, senza intenzione né finalità, intrinsecamente sottomessa ad una razionalità estranea ad essa.

L'uomo del XVII secolo è al margine del mondo, corpo materiale, automa cartesiano; sfuggente all'ordine naturale, occupa una posizione intermedia tra Dio e il mondo e da qui può interrogare la natura, ridurla al movimento indifferente degli atomi<sup>217</sup>.

### 3.2.1 Spinoza

Nella figura di Spinoza ci troviamo davanti ad un bivio importante nel pensiero occidentale, sul quale s'incontrano le direttrici essenziali della filosofia classica, come risposta allo scardinamento metafisico operato da Cartesio, per dirigersi verso nuovi sviluppi filosofici dai quali sorgerà lo spirito contemporaneo.

---

<sup>217</sup> Cfr. I.PRIGOGINE, I.STENGERS, *La nuova alleanza*, Longanesi, Milano 1979, p. 253.

Nella sua elaborazione filosofica convergono diversi filoni di pensiero che avevano caratterizzato precedenti periodi: egli è stato fortemente influenzato dalla filosofia cartesiana, come dal pensiero di Hobbes, da posizioni cabalistiche-teosofiche, da alcuni filoni della Scolastica e del Rinascimento, ma soprattutto dalla lettura di Giordano Bruno.

L'intreccio d'unità e significato metafisico dell'essere, nato da Parmenide e sviluppatosi lungo tutto il percorso della speculazione filosofica occidentale, trova in Spinoza la sua più radicale espressione<sup>218</sup>. Il suo concetto di "Sostanza" rappresenta il primo deciso tentativo di risolvere le contraddizioni di soggetto e oggetto della metafisica moderna<sup>219</sup> ed esprime l'esigenza della filosofia di trovare un punto di stabilità nel dinamismo e nella casualità delle relazioni naturali.

Il pensiero del mondo, per Spinoza, deve manifestare al suo interno la presenza di un concetto incondizionato, assoluto, indipendente e infinito, che chiama Sostanza: questa non può essere separata dal mondo. Questa conclusione lo porterà a confrontarsi con la duplicità delle sostanze di Cartesio e all'affermare che le cose finite sono puri accidenti dell'infinito, che coesistono con esso dall'eternità, come modi viventi di Dio. La Sostanza non ha bisogno di nulla per esistere: essendo *causa sui*, non traendo da nessun altro se non da se stesso la capacità di essere, conserva nella sua stessa natura la propria ragion d'essere e non può non esistere. E' questa la prova ontologica che vede in S. Anselmo d'Aosta il primo teorico. Gli uomini e il mondo non esistono per virtù propria, ma devono dunque necessariamente derivare o dipendere da un altro ente superiore. Così la Sostanza vive in tutti i contenuti del mondo<sup>220</sup>, come principio indeterminato, indifferente alle proprie determinazioni<sup>221</sup>.

La Sostanza, pur nella sua unicità ontologica, si articola in attributi e modi e Spinoza definisce l'attributo "ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come caratterizzante la sua essenza". Ricorrendo a una similitudine usata anche da Spinoza, si può definire la Sostanza come l'acqua, perché questa non perde la sua identità sebbene sia versata in differenti botti. Nel taoismo il *Dao* è chiamato anche *Wuji* (無極, l'assenza di Realtà ultima)<sup>222</sup>, cioè la Realtà più alta oltre alla quale non c'è più nulla. È

<sup>218</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 44.

<sup>219</sup> Cfr. *Ivi*, p. 48.

<sup>220</sup> Cfr. *Ivi*, p. 51.

<sup>221</sup> Quale unità e identità della totalità di attributi che la costituiscono, la Sostanza deve essere indifferente e neutra rispetto a ciascuno di essi. Cfr. *Ivi*, p. 61.

<sup>222</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. XXVIII, pp. 76-77.

descritto a volte così trascendente, da trascendere la Divinità suprema stessa<sup>223</sup>, e a volte così immanente da esistere anche nelle più piccole cose, come un filo d'erba<sup>224</sup>.

Spinoza ritiene che «noi siamo modi di quell'Essere assoluto, necessario, infinito»<sup>225</sup> dotati del bisogno di *intelligere*, cioè di comprendere con la luce della ragione gli interstizi che legano le parti alla totalità della Natura.<sup>226</sup> Contro l'antropologia dell'epoca, Spinoza sostiene che l'uomo non è “un impero nell'Impero della natura”, ma fa parte di una specie, quella umana, sottoposta come le altre alle leggi dell'universo. Ogni attività di pensiero ha lo scopo di giungere a conoscere le cose e servire alla vita, che è espressione della Sostanza, cosa che dà un grande valore alle capacità e alle potenzialità umane.

In alcuni passi del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* possiamo trovare un'idea graduale della conoscenza. Il primo stadio esprime la percezione sensibile o l'immaginazione. Ciò che la mente percepisce a causa della conoscenza di primo genere, sono idee “confuse e frammentarie”. Tale cognizione appare dunque pre-scientifica, in quanto isola e non connette le realtà secondo il loro ordine. La conseguenza morale a questo comportamento intellettuale è la schiavitù delle passioni a cui l'uomo è sottoposto. Sulle “idee comuni” invece si fonda la conoscenza di secondo genere. Una conoscenza razionale, ordinata, che coglie idee “chiare e distinte”. È il grado di conoscenza tipico della scienza, capace questa di connettere le realtà secondo il loro ordine. Una vita virtuosa e fondata sulla razionalità è il corrispondente etico di questo stadio. Il terzo ed ultimo stadio della conoscenza è quello basato sulla “scienza intuitiva” della realtà. Questa visione, che potremmo definire imparziale e completa, consiste nella contemplazione della Sostanza stessa: modi e attributi nella Sostanza e la Sostanza in essi.

È il grado massimo di beatitudine a cui l'uomo può aspirare, il raggiungimento completo di uno stato non bisognoso di nulla perché libero dalle passioni e dalla *servitus humana*, cosciente dell'*ordo rerum*, in cui tutta la realtà discende per necessità dalla struttura stessa di Dio allo stesso modo di una dimostrazione geometrica. *Homo homini deus*, l'uomo deve farsi dio dell'altro uomo, sostiene il filosofo.

---

<sup>223</sup> «Quale profondità! Sembra che da sempre esista. Non so di chi sia il Figlio, pare anteriore all'Imperatore del Cielo». Cfr. *Ivi*, cap. IV, p. 27.

<sup>224</sup> Cfr. *Zhuangzi, cit.*, cap. XXII, p. 234.

<sup>225</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 135.

<sup>226</sup> Cfr. *Ivi*, p. 148.

L'educazione verso la saggezza, nel taoismo, consiste nella coltivazione della vita, e soprattutto nella coltivazione dello spirito.

Nell'opera di Zhuangzi si trova espressa l'idea che l'uomo debba ricercare fino a arrivare ad essere uno *Zhenren* ( 真人 , uomo autentico), cogliendo la nervatura intrinseca dell'universo, e le apparenze delle cose non lo potranno più condizionare né ostacolare. Consapevole di sé e della natura delle cose e di Dio, non ha sé e non si allontana dal vero<sup>227</sup> , un saggio che trascende il mondo umano per vivere una dimensione profonda e più vera della vita umana, in comunione con tutto l'universo, senza nessun condizionamento<sup>228</sup>.

Come il saggio di Spinoza, che affrancato dall'influenza turbatrice degli eventi diventa padrone di sé e costruisce la propria autonomia sulla libertà da ogni condizionamento empirico e sulla superiorità della dimensione speculativa<sup>229</sup>, e così facendo «non cessa mai di essere»<sup>230</sup>, divenendo immortale. Il saggio tocca il culmine etico, religioso e teoretico, gode della beatitudine, ossia dell'eternità, perché, essendo ben consapevole di sé, di Dio e delle cose, si eterna.

Come accadeva per la maggior parte dei maestri taoisti, l'intera opera di Spinoza si presenta come una “regola di vita” attraverso la sua volontà che cerca la piena comprensiva integrazione etico scientifica nell'ordine naturale<sup>231</sup>, che la sua figura simboleggia l'essere stesso del filosofo.

### 3.2.2 Kant e la filosofia contemporanea

La filosofia di Kant, espressa nella *Critica della Ragion Pura*, rende il mondo conoscibile un prodotto del soggetto conoscente secondo i principi che si scoprono in esso come leggi necessarie. Con lui si arriva alla definitiva separazione dell'esperienza

---

<sup>227</sup> Cfr. *Zhuangzi, cit.*, capp. I, XXXIII, pp. 3, 377.

<sup>228</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XIX, p. 195.

<sup>229</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 265.

<sup>230</sup> Cfr., SPINOZA, *Ethica*, V, prop. XLII, sch., trad.it. in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R.Cantoni e F.Fergnani, Utet, Torino 1972, p. 130.

<sup>231</sup> Cfr. N.C.MOLINU, *op. cit.*, p. 152.

umana, dovuta all'insormontabile frattura tra la conoscenza razionale, comunicabile ed empiricamente verificabile, e l'esperienza morale, religiosa o estetica.

Si raggiunge, nelle posizioni kantiane, la coscienza della situazione paradossale della scienza moderna: la conoscenza umana, finita, genera l'illusione della sua stessa infinitezza, del carattere totalizzante della verità che produce. Ovunque vada il soggetto conoscente porta con sé le condizioni della sua possibilità; ovunque guardi, egli non incontra che una natura "ubbidiente" alle leggi necessarie, scoperte dalla fisica matematica ed è soprattutto nella terza antinomia che Kant afferma la condanna di ogni tentativo di unificare l'esperienza, l'insuperabile scissione tra libertà e necessità, tra finalità e causalismo.

Nella *Critica del Giudizio* egli descrive la natura come regolata da fini e non dalla ferrea legge della causalità, un insieme ordinato in vista di uno scopo. Si aprono così nuove possibilità di organizzazione dell'esperienza: una indagine della natura in una prospettiva diversa da quella della causalità meccanica.

Organismo e finalità sono concetti soggettivi del giudizio che, per Kant, scaturiscono dall'esigenza originaria dell'uomo di riconoscere armonia e compiutezza nella natura e di vedervi simbolizzato il bene morale, ma ciò non significa che si possa dare una conoscenza oggettiva, scientifica del significato morale e metafisico della natura. E' una giustizia ironica quella che Kant rende alla scienza moderna, quando istituisce come legittimo dominio di essa il mondo e la esclude radicalmente da tutte le questioni che concernono il senso della vita e il destino dell'uomo<sup>232</sup>.

La *Naturphilosophie*, in seguito, metterà in discussione il paradigma meccanicistico usando posizioni kantiane. Agli occhi degli esponenti di questa filosofia (Goethe, Schiller, Fichte, Schelling, gli Schlegel, Holderlin) la *Critica del giudizio* assume un valore molto più ampio: insegnando l'assoluta imprescindibilità dai concetti dell'organismo e della finalità, rispetto al compito di pensare la natura come un tutto nel quale l'uomo rappresenta lo "scopo finale". L'opera di Kant venne intesa come il progetto di una nuova filosofia capace di interpretare tutta la natura come un processo finalisticamente inteso alla realizzazione della libertà. La *Naturphilosophie* si connette a una tradizione organicistica e panteistica (Bruno, Leibniz) e, riprendendo il paradigma

---

<sup>232</sup> Cfr. I.PRIGOGINE, I.STENGERS, *op. cit.*, p. 254.

epistemologico del dinamismo fisico (Leibniz, Wolff), rifiuta di assegnare valore ontologico assoluto o dogmatico ai principali concetti della fisica meccanicistica.

Secondo questa corrente il meccanicismo interpretava la natura come una teofania matematica in cui Dio è l'artefice del perfetto meccanismo deterministico dell'universo. Tale concezione viene associata al macchinismo e alla volontà di dominio dell'uomo sul mondo, indice di estraneazione e di alienazione perché contrappone l'uomo alla natura, non più vista come soggetto inerte del movimento nello spazio geometrico, ma manifestazione di un unico elemento originario designato come forza ed energia<sup>233</sup>.

Il problema della natura nasce in questo periodo dal bisogno di trovare omogeneità tra natura e cultura, tra materia e spirito.

L'opera kantiana ha, quindi, aperto la strada a una interpretazione unitaria dei fenomeni come metamorfosi di un unico principio originario, costituendo un ritorno a posizioni precedenti, riavvicinando il pensiero occidentale a posizioni analoghe a quelle della filosofia orientale.

---

<sup>233</sup> Cfr. AA.VV., *Il testo filosofico, cit.*, p. 404.

### 3.2.3 Jung

Attraverso il pensiero di Carl Gustav Jung, possiamo analizzare i cambiamenti nella concezione dell'individuo avvenuti all'inizio del XX° sec.. Le sue osservazioni lo portano a studiare il processo che crea un "individuo" psicologico, cioè un'unità separata e indivisibile, un tutto. Per diventare una "persona individuata", per vivere come un'individuo libero, Jung afferma che bisogna sapersi mettere o togliere le maschere sociali a seconda dei vari ruoli giocati nella vita.

«In ultima analisi», egli scrive, «ogni vita è la realizzazione di un tutto, cioè di un sé, ragion per cui questa realizzazione può essere definita individuazione. Ogni vita è legata a portatori individuali che la realizzano, ed è semplicemente inconcepibile senza di questi. Ma ogni portatore ha su di sé il peso di un destino e di uno scopo individuali, ed è soltanto la loro realizzazione che dà senso alla vita»<sup>234</sup>.

Questa posizione è esattamente l'opposto rispetto all'ideale seguito nel taoismo, nel quale si ritiene che un individuo debba identificarsi completamente con la maschera o con il ruolo sociale che gli è assegnato, e poi, dopo che tutte le aspettative sociali sono state perfettamente adempiute, che debba cancellare se stesso scivolando come una goccia nel mare. il *Wu wei* taoista si traduce nell'operare il bene disinteressatamente senza vantarsene, nel nutrire e aiutare gli altri senza esserne padroni o governarli e nel ritirarsi dopo avere compiuto un'opera buona e meritevole o dopo aver conseguito un successo.<sup>235</sup>

Nonostante questa differenza, Jung quando analizza gli studi a lui precedenti sull'*Yijing* per un'indagine di natura psicologica, così descrive le sue impressioni: «Vi trovo delle singolari risposte, risultati di ogni genere, connessioni significative, ma purtroppo nel corso dei miei pensieri, io non riesco ancora a spiegarmi molte cose»<sup>236</sup>.

La scoperta dell'*Yijing* costituisce per lui una rivelazione, si palesa nei trigrammi e nella loro struttura la sincronicità come ulteriore possibilità di spiegazione della realtà, una causa che agisce a un livello superiore di conoscenza, oltre la causa meccanica. La

---

<sup>234</sup> Cfr. C.G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1992, vol. 12, p. 222.

<sup>235</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., capp. II, IX, X, XLIII, LI, LXVII, pp. 23, 38, 40-41, 101, 110, 129-130.

<sup>236</sup> Cfr. C.G. JUNG. *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, Rizzoli, Milano 1994, p. 48.

sincronicità non domina solo la vita umana e i segni che l'anima incontra nella natura, ma si presenta anche nella storia come rivelazione di uno Spirito in cammino.

Nella filosofia taoista i principi fondamentali dell'universo sono cielo e terra, spirito e materia. La terra è il principio dipendente al quale viene attribuito il numero due; il cielo è l'unità ultima che comprende in sé anche la terra, al quale viene assegnato il numero tre, dato che il valore del numero uno è astratto ed immobile, non contenendo nessuna molteplicità.

Jung trova nella combinazione dei numeri pari e dispari ciò che definisce il *tertium separationis* prodotto dall'inconscio.

Il meccanismo di formazione degli esagrammi in termini psicologici viene assimilato all'interpretazione che dà la conoscenza interiore dello stato in cui la coscienza si trova di volta in volta. Come archetipo il numero, oltre che un fattore psichico, diviene una sorta di creatore del mondo che rinvia ad una realtà in cui la psiche e la materia non sono più distinguibili. Questa realtà viene chiamata da Jung *Unus Mundus*, termine usato per indicare il potenziale progetto del mondo nella mente di Dio prima della creazione. In questa tutti gli opposti vengono unificati in un sapere assoluto, lo stesso che si manifesta nel principio di sincronicità.

Riconoscere il senso non equivale, quindi, solo ad un accumulo di informazioni, ma equivale a un'esperienza vissuta che coinvolge sia a livello emotivo che razionale. Quest'esperienza può produrre tanto un'effetto curativo quanto distruttivo: se porta alla guarigione anche il dolore più grande può divenire tollerabile, a seconda del senso che vi si attribuisce, riconciliando l'individuo con la vita e la morte, la gioia e il dolore, il conflitto e la pace, restituendo un senso alla sua esistenza.

Dal legame improvviso ed illuminante che si instaura nell'incontro con un evento, per la teoria della sincronicità, si origina una momentanea unificazione di due stati psichici, si attua una fusione dello stato consapevole della coscienza con lo stato profondo del sapere assoluto. Individuazione e conoscenza del senso risultano essere la stessa cosa. L'individuazione quindi diventa una ricerca del proprio senso, cioè del proprio legame con la totalità dell'universo.

Jung affermava che senza la coscienza riflettente dell'uomo il mondo si presenta senza senso, poiché egli, nella sua esperienza, è l'unico essere in grado di constatarne il senso.

Il modo in cui l'*Yijing* tende a considerare la realtà implica un giudizio poco favorevole per i nostri procedimenti causali. L'istante che sta sotto osservazione appare all'antica visione cinese più come un colpo di fortuna che come il risultato ben definito di catene causali concorrenti. Ciò che interessa sembra essere la configurazione che gli eventi accidentali assumono al momento dell'osservazione, e niente affatto le ragioni ipotetiche che apparentemente rendono conto della coincidenza. Mentre la mentalità occidentale pone ogni cura nel vagliare, classificare e isolare, l'immagine che il cinese si fa del momento racchiude ogni cosa fino al più minuto e assurdo particolare, perché l'istante osservato è il totale di tutti gli ingredienti. Accade così che quando si gettano le monete dell'*Yijing*, i dettagli casuali entrano nel quadro dell'istante d'osservazione formandone una parte significativa per la mentalità cinese. Per noi sarebbe un'affermazione banale e quasi senza senso dire che qualunque cosa avvenga in un dato momento possiede inevitabilmente la qualità peculiare di quel momento.

### 3.2.4 Heidegger

Il pensiero di Heidegger si può considerare come un ritorno del pensiero occidentale verso quello orientale, perché si individuano dei caratteri nella concezione dell'io e dell'essere molto simili alla visione dei maestri cinesi. Come abbiamo già rilevato, per la nostra cultura il nostro essere ha compiuto un cammino verso la solitudine e l'alterità dell'io rispetto alle cose, che ci ha portato ad essere separati dal mondo, che a sua volta risulta diviso in altre parti più piccole che si trovano insieme quasi accidentalmente.

Heidegger, a questo proposito, nei *Principi metafisici della logica* discute criticamente il concetto di monade elaborato da Leibniz. Egli individua in questa concezione della monade, per la quale essa rimane chiusa all'interno di se stessa senza alcuna possibilità relazionale, una discendenza diretta dall'io-penso cartesiano<sup>237</sup>. Le

---

<sup>237</sup> «In Leibniz l'efficacia del senso propriamente metafisico della sua concezione è ostacolata dal fatto che egli alla base del principio della sua visione della monade, dell'io, pone l'*ego cogito* cartesiano, dal fatto cioè che egli pure prende la monade come una sostanza chiusa nella propria sfera, solo che in questa immanenza e nel suo contenuto include l'intero mondo".» Cfr. M.HEIDEGGER, *Principi metafisici*

monadi, pur nella diversità dei loro punti di vista rispetto al mondo, «non hanno bisogno di finestre appunto perchè esse hanno già tutto al loro interno»<sup>238</sup>.

E già in queste posizioni possiamo vedere la vicinanza con le posizioni taoiste nelle quali si afferma che i sensi esteriori ostacolano la vera conoscenza del *Dao* e che l'uomo può tranquillamente farne a meno per concentrarsi nel proprio mondo interiore per intuire il *Dao*, chiave di conoscenza del mondo e di se stesso. «Concentrati non ascoltare con i tuoi orecchi, ma con il tuo spirito, non ascoltare con il tuo spirito ma con il tuo soffio. Gli orecchi si limitano ad ascoltare, lo spirito si limita a rappresentare se stesso. Il soffio, che è vuoto, può conformarsi agli oggetti esteriori. È sul vuoto che si modella il *Tao*. Il vuoto è l'astinenza dello spirito»<sup>239</sup>, scrive Zhuangzi.

Ma nel nostro mondo esistono degli ostacoli alla realizzazione di questo scopo, ci troviamo infatti, come sostiene lo stesso Heidegger, nel mondo della “scienza moderna” che chiamerà Tecnica. Nella nostra epoca la tecnica si sviluppa, diventa sempre più veloce e noi tutti ne siamo in balia, succubi e inermi. Ciò che risulta inquietante non è il fatto che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica, ma che l'uomo non sembri affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Nel mondo moderno, dice Heidegger, «Si troverebbero accoppiati l'acume intellettuale più efficace e produttivo, che è proprio dell'invenzione e della pianificazione calcolante, e la completa indifferenza verso il pensiero, la totale assenza di pensiero»<sup>240</sup>. Ed aggiunge: «la rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendo nell'era atomica potrebbe riuscire ad avvicinare, a stregare, a incantare, ad accecare l'uomo, così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe l'unico ad avere ancora valore, ad essere effettivamente esercitato»<sup>241</sup>. Per superare il pericolo dell'assenza di pensiero, dobbiamo assumere un atteggiamento diverso rispetto alla tecnica e fare uso dei suoi prodotti ma, rendendocene allo stesso tempo liberi, in modo da poterne in ogni momento fare a meno. «Possiamo dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire loro di no, impedire che prendano il sopravvento su noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere»<sup>242</sup>. Attraverso questo atteggiamento il nostro rapporto con la tecnica

---

*della logica (1928)*, trad. it. di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1978, pp. 247-248.

<sup>238</sup> Cfr. *Ivi*, p. 248.

<sup>239</sup> Cfr. *Zhuangzi, cit.*, cap. IV Questa traduzione è citata da *Zhuang-zi*, a cura di Liou Kia-Hway, *cit.*, pp. 39-40.

<sup>240</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad. it. A. Fabris, Il Nuovo Melangolo, Genova 1989, pp. 39-40.

<sup>241</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>242</sup> Cfr. *Ivi*, p. 38.

diventa semplice e sicuro: possiamo lasciar entrare nel nostro mondo quotidiano i prodotti della tecnica e allo stesso tempo lasciarli fuori, abbandonandoli come qualcosa che non è assoluto, ma che dipende da qualcosa di più alto.

Così scrive Zhuangzi: «Ciò che fa sì che le cose siano cose non è limitato dalle cose; tutte le cose hanno i loro limiti propri; è quel che si chiama il limite delle cose [...] contenuto nella pienezza e nel vuoto, il *Tao* non è pienezza né vuoto»<sup>243</sup>.

Il limite solipsistico dell'io-penso è illustrato da Heidegger in *Essere e tempo* nel corso di una discussione critica dell'io-penso kantiano: «Kant non vide il fenomeno del mondo e si accontentò di tener lontane le 'rappresentazioni' dal contenuto a priori dell'io penso'. Ma con ciò l'io venne nuovamente confinato nel soggetto isolato, soggetto che accompagna le rappresentazioni in un mondo ontologicamente del tutto indeterminato»<sup>244</sup>. Heidegger vede nella determinazione kantiana dell'io come soggetto isolato la conseguenza diretta del misconoscimento del fenomeno del mondo, e quindi del fenomeno della trascendenza, perché per lui il mondo è riferito alla trascendenza. La distinzione soggetto/oggetto perpetuata dalla concezione rappresentativa del mondo rende impossibile ogni accesso all'essere.

E così è anche per i taoisti: *Dao* è infatti l'appellativo di qualcosa d'eterno e d'innominabile<sup>245</sup>, «un qualcosa che completa nel caos, il quale vive prima del Cielo e della Terra»<sup>246</sup>.

Per superare la separazione del soggettivismo dell'io Heidegger individua nel "tu stesso" la possibilità di riunificazione. Il tu-stesso non si presenta come un alter ego nel senso della semplice-presenza caratterizzante l'ego della tradizione cartesiana, a cui hanno aderito Leibniz e Kant, ma in quanto tu-pure-sei, esso accoglie la possibilità che l'esserci incontri l'altro come un tu libero e non appiattito a semplice riflesso della singola soggettività. Nel tu-pure-sei si trova la libertà dell'altro. La libertà è riferita alla verità originaria aperta nella decisione. Heidegger connette questa libertà al con-essere e alla dispersione dell'essere-l'uno-con-l'altro<sup>247</sup>. A questo proposito così scrive Zhuangzi «Il Cielo e la Terra ed io viviamo insieme, le diecimila creature ed io siamo l'Uno»<sup>248</sup>.

---

<sup>243</sup> Cfr. *Zhuangzi, cit.*, cap. XXII, p. 234.

<sup>244</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, pp. 469-470.

<sup>245</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. I, pp. 21-22.

<sup>246</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XXV, pp. 70-71.

<sup>247</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica, cit.*, pp. 165-166.

<sup>248</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. II, p. 23.

In *Essere e tempo* Heidegger chiarisce come l'esserci non si tenga in disparte rispetto al mondo, ma ne sia coinvolto, l'esserci non può essere posto isolatamente nel mondo: «L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non è dato innanzitutto, e non è mai dato, un soggetto senza mondo. Allo stesso modo non è mai dato, innanzitutto, un io isolato senza gli Altri»<sup>249</sup>.

Laozi sostiene, da parte sua, che «[...] il santo preserva l'Uno e divien modello al mondo»<sup>250</sup>.

Per evitare la scomparsa del pensiero Heidegger invita a contrapporre al pensiero calcolante il pensiero meditante, a non soccombere inermi allo strapotere della tecnica.

«Il pensiero meditante richiede da noi che non restiamo attaccati in maniera unilaterale ad un'unica rappresentazione, che non corriamo sempre più oltre su un unico binario, nell'unica direzione in cui ci costringe una rappresentazione. Il pensiero meditante richiede da noi che ci lasciamo ricondurre a ciò che in sé, a prima vista appare inconciliabile»<sup>251</sup>. Nel taoismo questo viene nello stesso modo chiamato “il Mistero” ( 玄, *Xuan*, anche l'Arcano) per il suo essere origine comune dell'essere e del non-essere<sup>252</sup>.

Soltanto con l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero è possibile far fronte all'inedere inarrestabile del pensiero calcolante e dell'assenza di pensiero. Per Laozi nel mondo comune la conoscenza si ottiene tramite la via degli studi e degli accumuli delle conoscenze teoriche, mentre per conoscere il Dao l'uomo deve seguire la via di diminuzione e dello svuotamento di sé: «Chi si dedica allo studio ogni di aggiunge, chi pratica il *Dao* ogni di toglie, toglie ed ancor toglie fino ad arrivare al non agire»<sup>253</sup>. Questo esempio ben rappresenta l'uomo spinto dal “pensiero meditante” di Heidegger, colui che sa abbandonarsi di fronte alle cose e aprirsi al mistero; infatti egli sostiene che l'incontro con l'altro non presuppone alcuna forma di conoscenza teoretica che spieghi cosa sia l'altro rispetto al soggetto<sup>254</sup>.

Heidegger afferma inoltre che «Esistendo, l'Esserci vede “se-Stesso” solo se è divenuto cooriginariamente trasparente a se stesso nel suo esser presso il mondo e nel

---

<sup>249</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 202.

<sup>250</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. XXII, pp. 65-66.

<sup>251</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, cit., pp. 36-37.

<sup>252</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. I, p. 21.

<sup>253</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XLVIII, p. 106.

<sup>254</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin, A. Marini, il Nuovo Melangolo, Genova 1999, p. 299.

suo con-essere con gli Altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza»<sup>255</sup>. L'uomo è, quindi, chiamato da Heidegger al compito di salvaguardare il suo rapporto con le cose, aprendosi al mistero. «L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra. Essi ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso»<sup>256</sup>.

Secondo la visione di Zhuangzi, l'uomo che si affida al pensiero "che calcola" si trova in una situazione nella quale la dicotomia io-altro è netta e la barriera tra oggetto e soggetto è salda. Questa dicotomia è considerata un impedimento per cogliere la realtà ultima, che si trova come immediata e diretta conoscenza interiore.

Nel *Daodejing* il termine del Non-essere indica la forma invisibile e misteriosa dell'universo nel suo stato primordiale, mentre il termine dell'Essere designa la forma visibile dell'universo nella sua fase di esistenza materiale. Il Non-essere e l'Essere non sono due concetti contrapposti, ma sono due aspetti o due fasi complementari del medesimo universo<sup>257</sup>. Ambedue traggono la loro origine da una fonte comune, il Mistero (o il *Dao*): «Così, è grazie al costante alternarsi del Non-essere e dell'Essere che si vedranno dell'uno il prodigio, dell'altro i confini. Ciò che essi hanno in comune, io lo chiamo il Mistero, il Mistero Supremo, la porta di tutti i prodigi»<sup>258</sup>.

Quindi il privilegiare il pensiero meditante rispetto a quello calcolante, il considerare e sentire gli altri, l'essere aperti al mistero sono le caratteristiche di un giusto atteggiamento verso la realtà per Heidegger, atteggiamento che trova numerose analogie con quello descritto dai maestri taoisti. Laozi affermava a questo proposito: «In verità, integri tornano»<sup>259</sup>. Il guardare dentro se stessi per capire la realtà e l'estranearsi rispetto al mondo costituiscono un avvicinamento notevole al pensiero orientale; dire che noi ci sentiamo liberi da pienezza e vuoto, da crescita e decadimento, è lo stesso che dire che lasciamo entrare nella nostra vita la tecnica e nello stesso tempo la lasciamo fuori.

La riflessione sul pensiero di Heidegger porta a una chiara richiesta: un nuovo inizio del pensiero che sappia farci soggiornare là dove da tempo siamo, ma di cui ancora non siamo coscienti. Un ritorno che ci conduce alla necessità di un nuovo

<sup>255</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 241.

<sup>256</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, cit., pp. 38-39.

<sup>257</sup> Questa traduzione è citata da *Tao-tê-ching. Il libro della Via e della Virtù*, a cura di J.J. L. Duyvendak, cit., commento al cap. I, in pp. 29-30.

<sup>258</sup> Cfr. *Ivi*, p. 27.

<sup>259</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. XXII, p. 65.

fondamento filosofico e scientifico, ad un nuovo terreno dove proseguire il nostro cammino.

## CAPITOLO 4

### IL TAOISMO E LA SCIENZA MODERNA

Dopo aver analizzato le posizioni e i contatti tra le diverse scuole filosofiche, vediamo come il taoismo, le sue idee e la sua visione del mondo trovino nella moderna scienza occidentale molte affinità. Infatti la cosmologia taoista, nonostante appaia astratta o semplicistica, offre un'idea dell'universo che agli occhi degli scienziati sta diventando sempre più plausibile.

Scriva il fisico Niels Bohr: «Per trovare qualcosa che corrisponda alla lezione offertaci dalla teoria atomica dobbiamo rivolgerci a quel tipo di problemi epistemologici che già pensatori come Buddha o Laozi hanno affrontato nel tentativo di armonizzare la nostra posizione di spettatori e attori a un tempo del grande dramma dell'esistenza»<sup>260</sup>.

Nel suo processo di evoluzione la fisica si è trovata davanti ad una realtà particolarmente complessa e problematica. Ogni volta che gli scienziati hanno interrogato la natura tramite un esperimento, questa rispondeva con un paradosso, e quanto più essi cercavano di chiarire la situazione, tanto più acuto è diventato il paradosso. Con il passare del tempo, gli scienziati compresero che i paradossi comparivano tutte le volte che si tentava di descrivere un esperimento con i concetti che derivavano dalla fisica tradizionale, e così essi cercarono nuove formulazioni teoriche e matematiche, coerenti con i nuovi risultati che la scienza produceva.

---

<sup>260</sup> Cfr. N. BOHR, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Boringhieri, Torino 1961, p. 395.

#### 4.1 *La Matematica*

La matematica è definibile come il “linguaggio” più proprio della scienza moderna, e, nel tempo, ha seguito spesso percorsi coincidenti con quelli filosofici, tanto che in certi casi è stata considerata come una vera e propria forma di filosofia.

I suoi fondamenti furono scelti, da Aristotele, come base del ragionamento “scientifico” in generale, e le incoerenze nelle sue espressioni hanno il potere di determinare la falsità delle teorie o la non-funzionalità dei modelli scientifici. Ma l’influenza della matematica non si limita al solo ambito scientifico, ma si estende anche su molte espressioni della nostra vita quotidiana, come il nostro sistema economico, basato interamente su enti e relazioni matematiche, o i moderni computer che funzionano interamente grazie ad essa.

Determinare, quindi, la sua natura e la sua funzione ci può essere utile per intraprendere qualsiasi speculazione sul funzionamento del mondo.

Questa scienza nasce come studio di oggetti reali e per esigenze strettamente pratiche: l’aritmetica per contare o la geometria e la trigonometria per misurare e descrivere lo spazio fisico. Ma, con il passare del tempo, la matematica si è evoluta, trasformandosi in uno strumento logico, che permetteva, partendo da premesse vere, di pervenire a conclusioni “vere”, cioè un meccanismo deduttivo completamente controllabile. Così, la numerazione, ad esempio, partendo da un procedimento semplice di computo esatto di un gruppo di oggetti in un caso particolare, ad una quantificazione generale e astratta di gruppo di oggetti qualsiasi.

Nell’aritmetica, un elemento interessante, è costituito dallo zero, che porta con sé il concetto “nulla come possibilità”.

Lo zero è una creazione abbastanza recente. Esso non esisteva nei sistemi numerici “additivi”, come quello egiziano, greco e romano che in origine avevano solo simboli per unità, decine e centinaia: per rappresentare il numero 2030 i romani scrivevano MMXXX, con un sistema che registra la presenza di due migliaia e tre decine, ma non l’assenza di centinaia e unità.

I sistemi additivi presentavano nell’uso dei sostanziali svantaggi dovuti a troppe ripetizioni, con conseguente pesantezza di rappresentazione, e alla necessità di

introdurre infiniti simboli per le infinite potenze della base. L'eccessivo uso delle ripetizioni venne dapprima risolto con l'introduzione di simboli per altri numeri (come i V e L romani), poi con eliminazione delle ripetizioni di unità, decine, centinaia mediante la creazione di simboli per i numeri fra 1 e 9. Nacque così un sistema additivo/moltiplicativo, che permetteva ad esempio di scrivere 2030 più semplicemente come:  $2 \cdot 1000 + 3 \cdot 10$ .

Ma nell'antichità erano in uso anche altri sistema di numerazione, come quello in uso nel 2500 a.C. presso i babilonesi. Era un sistema posizionale in base 60, che eliminava ogni problema legato alle potenze di base attraverso la convenzione di rappresentarle in un ordine fisso. Anche questo sistema, però, comportava complicazioni: sorgeva infatti la necessità di indicare la mancanza di una potenza della base, pena la confusione tra numeri quali 2300, 2030, 2003, 230, 203, 23.

Nel IV secolo a.C. i Seleucidi risolsero il problema introducendo un simbolo per lo zero fra le cifre ma non alla fine del numero, facendo così apparire in Occidente una delle prime rappresentazione della vuota possibilità.

In Cina, infatti, esisteva già un sistema posizionale, su base 10, citato già dal secolo IV a.C. ma di origine sicuramente più antica. In questo sistema lo zero era un numero a sé in quanto "non esprimeva" quantità, o meglio attraverso una "non espressione" esprimeva la possibilità. La numerologia cinese era strettamente legata agli aspetti "filosofici" del pensiero cinese e il 10 rappresentava, oltre che la base e il fondamento delle decine, il dominio della dualità e della manifestazione. Lo 0 ed il 10 erano i confini di ciò che sta tra la non espressione e la manifestazione e i numeri avevano un carattere sia simbolico che pratico. Nell'aritmetica cinese, quindi, lo zero rappresentava la pura potenzialità, sulla quale «si modella il *Dao*»<sup>261</sup>, mentre il dieci rappresentava la concretizzazione della potenzialità (萬物, *Wanwu*, le diecimila cose, concetto che simboleggia tutte le possibili creature)<sup>262</sup>.

In Cina esisteva, sin dall'antichità, anche un altro sistema di calcolo, di origine divinatoria e oracolare, prevedeva nella trascrizione delle varie cifre il solo uso di sue valori, quello contrassegnato dalla linea continua (1) e quello contrassegnato dalla linea spezzata (0), presentato dall'*Yijing*, del quale diremo più avanti.

---

<sup>261</sup> Questa traduzione è citata da *Zhuang-zi*, a cura di Liou Kia-Hway, traduzione di C. Laurenti e C. Leverd, Fabbri, Milano 1997, pp. 39-40.

<sup>262</sup> Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. LI, p. 110.

Questo concetto comunque arrivò in occidente, non dalla Cina, ma dall'India, dove un sistema posizionale, in base 10 completo dello zero, fu introdotto ufficialmente verso il 500 d.C., con il manoscritto *Bakhshali*: lo zero era qui indicato con “ · ” e veniva chiamato *sunya*, che letteralmente significava “vuoto”<sup>263</sup>. La forma dello zero che oggi noi conosciamo (0) deriva dagli arabi, e rappresenta una stilizzazione del simbolo indiano. La traduzione araba (*sifr*) del termine indiano *sunya* portò al termine “cifra” e alla successiva traduzione latina *cephirum*, dal quale derivò poi *zevero*, che divenne il nostro zero.

Lo zero, come anche il sistema decimale, venne introdotto in Europa dal papa Silvestro II, che ne era venuto a conoscenza in un suo viaggio in Spagna nel 967, e, nel 1202, da Fibonacci nel suo *Liber abaci*, non senza che questo nuovo concetto incontrasse resistenze e provocasse scontri fra i matematici.

Lo zero aveva un doppio uso, oltre che come cifra esso funzionava anche da variabile: costituisce l'elemento neutro della somma, permette l'annichilazione dei numeri e dei loro inversi, ma siccome la mancanza di qualcosa si può intendere anche come la possibile presenza di qualunque cosa, introdusse nella matematica la vuota possibilità o la possibilità pura.

Nell'insiemistica, disciplina della matematica, lo zero è proprio definito come il vuoto e partendo da esso si può costruire un insieme con un solo elemento (lo zero), anche detto “insieme vuoto”, ma che, matematicamente parlando, “è qualcosa”.

Quindi il concetto di pura possibilità, che, nel linguaggio della matematica moderna, è estremamente importante, deriva da concetti numerici più antichi di origine orientale, dove il vuoto era considerato della massima importanza nella registrazione degli eventi naturali.

Secondo l'uso della matematica come metodo d'analisi della realtà, una teoria, per essere valida, deve necessariamente partire da alcuni postulati e da nozioni di carattere generale che funzionano da premesse per la costruzione logica. Su queste basi si costruiscono i “teoremi”, che rappresentano le conseguenze deducibili dai postulati precedentemente posti. Lo schema logico che se ne deriva, prevede che le teorie matematiche, siano strutturate come insiemi di “assiomi”, dai quali derivano insiemi di deduzioni, prodotte tramite precise regole fissate. Questa struttura mette al riparo da

---

<sup>263</sup> Cfr. T. HAYASHI, *The Bakhshali manuscript. An ancient Indian mathematical treatise*, Springer, Groningen 1995, p. 28.

possibili contraddizioni, ma contemporaneamente rende il metodo limitato: esso, infatti, non produce conoscenze nuove, in quanto le conclusioni vengono ottenute da ciò che è implicitamente contenuto nelle premesse che si assumono.

Per questo motivo, dalla metà dell'Ottocento ai primi decenni del Novecento, nacquero numerosi dubbi sull'effettiva funzionalità di questo metodo, alcuni dei quali portarono alla negazione di una "matematica assoluta" e alla nascita di molte matematiche alternative, ognuna delle quali dotata di un suo ambito di validità. Queste venivano costruite per mezzo di una libera scelta di un "pacchetto" di assiomi, come premesse tra loro compatibili, e non più da condizioni assolute.

Questo fatto portò al riconoscimento della relatività del metodo deduttivo, con conseguente ridimensionamento del valore della matematica; oggi la "matematica moderna" non ricerca più verità deducendole da premesse di cui si è "certi", ma cerca invece di stabilire quali conseguenze si possono dedurre da premesse che "suppone" essere vere.

Che conseguenze ha questo fatto?

Anzitutto, la rivalutazione all'interno della ricerca "scientifica" di meccanismi logici alternativi, come l'intuizione e il metodo induttivo. L'intuizione, la sensazione che le cose stiano in un modo invece che in un altro, che prende forma in illuminazioni improvvise che suggeriscono che una proprietà scoperta e verificata localmente ha validità generale, sono componenti preziose nella ricerca scientifica e filosofica, portando spesso a risultati importanti nella ricerca. Il ricercatore scientifico, infatti, quando deve scegliere una strada di ricerca invece che un'altra, si lascia spesso guidare da spinte di questo genere; ma quando questo si propone di sviluppare una teoria in modo "scientifico" è costretto ad usare altri strumenti per sistemare le sue conoscenze. In questi strumenti sono necessarie delle "catene deduttive" e alcune regole logiche che permettano di unire nuovi anelli alla catena e di passare da questi agli altri. Una di queste regole è il "principio di non contraddizione", cardine del procedimento scientifico insieme al "principio del terzo escluso". Nella matematica, e di conseguenza nella scienza e nella visione del mondo che da questa deriva, non si sono mai usate mezze misure: o un fenomeno soddisfa i suoi assiomi di base o semplicemente "non è".

Ma risulta ormai chiaro alla scienza moderna, che di fronte alla presenza di problemi nuovi un processo di costruzione di nuove conoscenze deve essere fondato su

un percorso inverso rispetto a quello deduttivo. Il processo “induttivo” si mostra come il metodo migliore per permetterci di progredire e farci acquisire nuove conoscenze, anche se è, per sua struttura, a rischio di errori.

Se potessimo interpretare la gnoseologia taoista come una scienza dell’universo e dei suoi componenti, vedremmo che i suoi esponenti danno una grande importanza all’intuizione, contrapponendola alla “conoscenza comune”, costituita dall’accumulo di nozioni teoriche. Tutte le informazioni, i dati e gli schemi logici ostacolano il sorgere dell’intuizione, e l’uomo deve seguire la via della diminuzione e dello svuotamento di sé per raggiungere una reale possibilità di conoscenza<sup>264</sup>.

Oltre al valore dato all’intuizione, un altro aspetto differenzia la logica taoista da quella occidentale, la non realtà del “principio di non contraddizione”. Nel taoismo, infatti, la conoscenza della vita e dell’uomo, porta alla comprensione che i fenomeni contrastanti, non presentano contrasti strutturali, ma derivanti solo dalla soggettività dell’uomo, mentre in realtà non esistono.

La visione filosofica occidentale ha spesso fatto identificare il pensiero taoista con le correnti mistiche della nostra tradizione, assimilandolo ad un pensiero “non oggettivo” rispetto alla tradizione filosofica accademica.

Ma nel taoismo è, invece, presente un forte carattere scientifico, che deriva dalle sue origini (i *fangshi*) e si esprime nella curiosità che investe tutti i campi del sapere umano. Il suo essere completamente basato sull’esperienza gli dà una connotazione di oggettività, che gli ha permesso di esaminare campi d’indagine come la medicina, l’astronomia e la gnoseologia.

A proposito del succitato sistema di calcolo derivante dall’*Yijing*, proviamo ad analizzare come un elemento tradizionale del pensiero cinese, coincida con “moderne” forme matematiche (la numerazione binaria) connesse ai nostri recenti sviluppi scientifici e tecnologici.

---

<sup>264</sup> «Chi si dedica allo studio ogni dì aggiunge, chi pratica il *Dao* ogni dì toglie, toglie ed ancor toglie fino ad arrivare al non agire». Cfr. *Daodejing, cit.*, cap. XLVIII, p. 106.

#### 4.1.1 Leibniz, l'Yijing e i moderni elaboratori

Come abbiamo visto, la nostra aritmetica ha per base 10 e l'aggiunta di uno zero all'ultima posizione intera moltiplica il numero per 10. Ma esistono anche altre possibilità di combinazione dei numeri e delle due cifre 1 e 0. La creazione di uno di questi sistemi di rappresentazione si deve ufficialmente a Leibniz, creatore di un'aritmetica avente come base il 2: in questa uno zero aggiunto a qualsiasi numero ha la proprietà di moltiplicarlo soltanto per 2.

La prima descrizione di questo sistema apparve nel 1703, in un saggio dal titolo *Explication de l'Arithmetique Binaire*<sup>265</sup>. In questo periodo, Leibniz aveva già da tempo contatti con un gesuita che risiedeva in Cina di nome Joachim Bouvet, appassionato studioso dell'*Yijing*. Con lui Leibniz intrattenne una fitta corrispondenza dal 1697 al 1702<sup>266</sup>, intuendo che adottando la logica degli esagrammi cinesi si poteva creare un nuovo sistema di scrittura dei numeri, che utilizzava le linee continue con il valore 1 e quelle spezzate con quello di 0. La ricerca di questo nuovo sistema portò Leibniz alla conclusione che, affidandosi a delle sequenze numeriche dei trigrammi, si potevano costruire convenzionalmente lettere e di conseguenza parole e frasi matematiche, come in tutti gli alfabeti esistenti. Per primo ebbe la chiara intuizione che si possono eseguire calcoli non solo con numeri, fatto che allargava la possibilità di calcolo a qualsiasi tipo di simbolo. Questa scoperta aveva una notevole influenza anche in campo logico, dove si poteva affrontare qualsiasi problematica come un vero e proprio calcolo, i cui simboli rappresentavano classi e proposizioni.

L'*Yijing* era un testo antichissimo, considerato spesso un testo religioso, si pensava contenesse la “registrazione” dei mutamenti dell'universo e delle loro regole. In Cina il rapporto tra matematica e divinazione era molto stretto, come vediamo nel termine *Suan* ( 算 ) che in cinese significa sia “calcolo” che “rivelazione divina”, e lo schema matematico derivato dall'*Yijing* si pensava fosse la chiave che permetteva di decodificare il linguaggio della natura.

---

<sup>265</sup> Cfr. J. NEEDHAM, *I Ching e l'aritmetica binaria di Leibniz*, da *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 288.

<sup>266</sup> Cfr. *Ibidem*.

L' *Yijing* fu tradotto in tedesco, nel 1927, da Richard Wilhelm, il quale dopo averlo studiato per molti anni, avvalendosi anche della guida di un filosofo cinese, Lau Nai Suann, convinse che questo testo fosse, contemporaneamente, un articolato sistema filosofico ed un complesso sistema scientifico. Tramite la sua conoscenza e il suo utilizzo corretto, si sarebbe potuto conoscere in anticipo ciò che sarebbe accaduto in futuro.

Le osservazioni di Leibniz passarono inosservate ai più, ma la sua opera venne riscoperta e analizzata da Charles Boole che nel 1855 costruì la sua logica binaria<sup>267</sup>. Boole espresse le regole secondo cui la manipolazione di affermazioni, vere o false, concatenate in qualsiasi modo, danno come risultato una affermazione vera o falsa. Tramite l'analogia 1 = vero e 0 = falso, e la costruzione di un'algebra basata sul sistema binario, riduce il problema di determinare la verità o falsità della concatenazione di diverse affermazioni all'esecuzione di qualche conto su numeri binari. Anche i risultati di Boole vennero presi come inutili all'impiego pratico.

Solo con la scoperta e l'avvento degli elaboratori elettronici la numerazione binaria mostrò la sua utilità. Zuse (creatore dei relè), Atanasoff (creatore delle valvole termoioniche) e Neumann usarono questo sistema per creare il linguaggio macchina dei computer, con commutatori elettrici che hanno due posizioni (circuiti *flip-flop*).

Gli elaboratori elettronici dotati di componenti digitali potevano così, in una serie di circuiti, rappresentare qualsiasi numero, tramite uno schema logico basato su stringhe di 64 bit, come è il numero degli esagrammi, formati dalle possibili combinazioni di sei linee, che compongono l' *Yijing*.

La comparsa dei computer, mezzi capaci di fare molto velocemente numerosissime operazioni ha cambiato il ruolo dei matematici: ad essi non viene più richiesto solo un calcolo corretto, attività svolta meglio dalle macchine, ma di studiare nuove tipologie di situazioni problematiche e a elaborare nuovi strumenti teorici di analisi.

Se tramite i computer siamo arrivati a risultati matematici finora impensabili («È già dimostrato che è possibile creare un computer che opera su *qubits*: bit di informazione che sono simultaneamente sia 1 che 0, un paradosso nella logica

---

<sup>267</sup> La teoria che Boole espone in modo completo nel suo libro del 1854 dal titolo *Le leggi del pensiero*, è una "algebrizzazione" della logica, cioè un metodo per ricondurre asserzioni logiche ad operazioni algebriche elementari. Cfr. *Le origini della matematica: Boole e Frege*, in *Forme del sapere filosofico*, a cura di L. Matusa, CUSL, Genova 1994, p. 147-174.

tradizionale, possibile soltanto usando porte logiche quantiche»<sup>268</sup>, quanto occorrerà alla nostra visione del mondo filosofica per adattarsi alla nuova “realtà” dell’universo.

## 4.2 La Fisica

Nella fisica occidentale è avvenuto uno sviluppo che nella ricerca moderna ha portato a posizioni spesso analoghe a quelle della cosmologia taoista.

La scoperta e lo studio dei fenomeni elettrici e magnetici portò Faraday e Maxwell a spingersi per primi oltre la fisica meccanicistica, sostituendo il concetto di forza di Newton con quello di campo di forze<sup>269</sup>.

Einstein riconobbe in seguito che i campi elettromagnetici erano vere e proprie entità fisiche, non spiegabili in modo meccanicistico, e cercò di costruire una struttura teorica comune per l’elettrodinamica e la meccanica, teorie distinte nella fisica classica, elaborando la teoria della relatività speciale.

Questa teoria unificava e completava la fisica classica, ma comportava anche drastici cambiamenti nei concetti tradizionali di spazio e tempo: essi non erano più visti come separati, ma uniti in stretta connessione, in un continuo quadridimensionale, che venne chiamato “spazio-tempo”. Da ciò derivò che tutte le misure in cui entravano lo spazio e il tempo persero un significato assoluto, diventando solo elementi di un linguaggio che un particolare osservatore usava per descrivere i fenomeni dal proprio punto di vista. Altra conseguenza importante fu la comprensione che la massa non è altro che una forma di energia.

I taoisti, nella loro ontologia, sostengono che la struttura di base della realtà, esiste eternamente senza forma né azione e trascende tutte le cose: *il Dao* è paragonato all’abisso (淵, *Yuan*)<sup>270</sup> per la presenza in esso di uno spazio infinito e il tempo è solo considerato in riferimento al normale ciclo di trasformazione delle cose l’una nell’altra,

---

<sup>268</sup> Cfr. F. FAGGIN (inventore del primo microprocessore), relazione tenuta a Vicenza, in occasione del convegno “*Intelligenza artificiale*”, del 5 ottobre 1999.

<sup>269</sup> Nella visione newtoniana le forze erano rigidamente connesse ai corpi sui quali agivano. Il concetto di campo di forze aveva invece una sua propria realtà, molto più sottile. Esso poteva essere studiato senza riferimento ai corpi materiali.

<sup>270</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. IV, p. 27.

caratteristica interna al *Dao*, chiamato anche l'infinito (無極, *Wuji*)<sup>271</sup>; spazio, tempo e energia sono così unificati nel pensiero cinese.

Tornando in Occidente, due linee di pensiero rivoluzionarie comparvero, ad opera di Einstein, in due articoli, pubblicati entrambi nel 1905: la prima era la sua teoria della relatività speciale, l'altra era il nuovo modo di concepire la radiazione elettromagnetica e la teoria dei fenomeni atomici<sup>272</sup>, che avrebbe caratterizzato la meccanica quantistica.

La scienza del XX secolo cercava di superare la frammentazione, nata dalla separazione cartesiana e dalla concezione meccanicistica del mondo, per tornare a quell'idea di unità, espressa nella filosofia presocratica greca.

Gli strumenti della fisica moderna, in grado di penetrare in profondità il mondo dell'infinitamente piccolo, stanno rivelando aspetti della natura che sono al di là della nostra possibilità sensoriale. Questo ha portato i fisici a comprendere che il linguaggio comune è assolutamente inadeguato a descrivere la realtà costitutiva della mondo. La meccanica quantistica e la teoria della relatività hanno reso evidente che questa realtà trascende la logica classica e il linguaggio ordinario. «Il problema più difficile [...] concernente l'uso del linguaggio sorge nella teoria dei quanti. In essa non abbiamo al principio la benché minima indicazione che ci aiuti a mettere in rapporto i simboli matematici con i concetti del linguaggio ordinario. L'unica cosa che sappiamo fin dall'inizio è che i nostri concetti comuni non possono essere applicati alla struttura degli atomi»<sup>273</sup>.

Le unità subatomiche della materia appaiono come entità astratte che presentano un carattere duale: a seconda di come le osserviamo, sembrano particelle o onde<sup>274</sup>. Sempre a livello subatomico, gli oggetti materiali solidi della fisica classica si dissolvono in configurazioni di onde di probabilità (non probabilità di cose, ma probabilità di interconnessioni)<sup>275</sup>. Qui la materia infatti non si trova con certezza in luoghi precisi, ma mostra piuttosto una “tendenza” a trovarsi in un determinato luogo, portando gli eventi atomici a non avvenire con certezza in determinati istanti e in determinati modi, ma ad avvenire tendenzialmente.

<sup>271</sup> Cfr. *Ivi*, cap. XXVIII, p. 76.

<sup>272</sup> Einstein scrisse nella sua autobiografia a proposito della nuova realtà atomica: «Tutti i miei tentativi di adattare i fondamenti teorici della fisica a queste (nuove) acquisizioni fallirono completamente. Era come se ci fosse mancata la terra sotto i piedi, e non si vedesse da nessuna parte un punto fermo su cui poter costruire.» Cfr. P. A. SCHILPP, *Albert Einstein scienziato e filosofo*, Boringhieri, Torino 1958, p. 25.

<sup>273</sup> Cfr. W. HEINSEBERG, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 175-176.

<sup>274</sup> Cfr. F. CAPRA, *op. cit.*, p. 80.

<sup>275</sup> Cfr. *Ivi*, p. 81.

La meccanica quantistica ci ha rivelato l'esistenza di una fondamentale unità nell'universo: per quanto ci addentriamo nella materia, la natura non ci rivela la presenza di nessun "mattoncino fondamentale" isolato, ma appare piuttosto una complessa rete di relazioni tra le varie parti di un tutto, che include sempre l'osservatore come elemento essenziale. Si può sicuramente affermare che nella fisica atomica non possiamo mai parlare della natura senza parlare anche di noi stessi.

Comportamenti probabilistici, atomi che saltano improvvisamente da uno "stato quantico" a un altro, l'essenziale interconnessione di tutti i fenomeni, tutto questo è originato da una forza fondamentale, identificata con la forza di attrazione elettrica esistente nel nucleo tra cariche positive o negative.

L'azione reciproca fra queste forze e le onde elettromagnetiche danno luogo all'enorme varietà di strutture e di fenomeni del nostro mondo e sono il fondamento di tutti i corpi solidi, liquidi e gassosi, ma anche degli organismi viventi e di tutti i processi a essi collegati.

Nel taoismo si crede che esista una forza alla base di tutti i fenomeni riscontrabili nell'universo, e che questa sia identificata nell'interazione di *Yin* e *Yang*, le cui mutazioni influenzano tutte le cose.

Il mondo delle particelle ha inoltre rivelato la propria natura dinamica e continuamente mutevole e la materia si sta dimostrando capace di trasformazioni totali: tutte le particelle possono essere trasformate in altre particelle, possono essere create dall'energia e possono scomparire in energia<sup>276</sup>. In questo scenario i "quanti di luce"<sup>277</sup>, che diedero il nome alla meccanica quantistica, accettati come particelle vere e proprie, mostrano comunque caratteristiche eccezionali, perché prive di massa e sempre in moto alla velocità della luce.

I modelli di interpretazione scientifica sono oggi differenti, ma tutti riflettono l'unità fondamentale e il carattere intrinsecamente dinamico della materia: le proprietà di una particella possono essere capite solo in rapporto alla sua attività, alla sua interazione con l'ambiente circostante; essa non è quindi un'entità isolata, ma una parte integrata del tutto.

---

<sup>276</sup> Cfr. *Ivi*, p. 96.

<sup>277</sup> Max Planck scoprì che l'energia della radiazione termica non è emessa in maniera continua, ma sotto forma di "pacchetti di energia". Einstein chiamò in seguito "quanti" questi pacchetti di energia. Cfr. F. CAPRA, *op. cit.*, p. 81.

Come si è già accennato in più casi le analogie tra i concetti di *Dao*, *Yin* e *Yang*, trasformazione (secondo la dinamica dei *Wuxing*) e le posizioni scientifiche moderne sono abbastanza evidenti.

In queste emerge una concezione del mondo radicalmente diversa da quella a cui eravamo abituati, e che è ancora in corso di formazione, attraverso profondi e indispensabili cambiamenti in concetti quali spazio, tempo, materia, oggetto, causa ed effetto.

#### 4.2.1 Spazio-tempo, energia e il nulla

In Occidente il vuoto fu considerato da Democrito come il contenitore della materia. Questa concezione accettata da Epicuro, Lucrezio e gli stoici, rimase minoritaria nelle tradizioni filosofiche successive. Infatti, la teoria prevalente nell'antichità e nel Medioevo era quella di Platone e Aristotele, i quali definivano lo spazio come una qualità posizionale degli oggetti materiali, e la posizione di un corpo come il sistema delle sue relazioni con gli altri corpi: in tale concezione non aveva senso parlare di spazio assoluto ne tanto meno di spazio vuoto.

Nel 1687 Newton resuscitò il concetto di spazio assoluto come recipiente degli oggetti materiali, precisandone la struttura matematica di continuo tridimensionale, vuoto, statico ed euclideo. Questa divenne la concezione prevalente non solo nella fisica classica, ma anche nella filosofia moderna: mediando la posizione razionalista di uno spazio puramente concettuale e quella di uno spazio puramente percettivo, Kant attribuì allo spazio newtoniano la natura di intuizione a priori, ossia di paradigma della conoscenza umana del mondo esterno.

Il distacco dalla concezione newtoniana ebbe luogo con la relatività generale di Einstein, del 1915, che diede allo spazio-tempo una struttura dinamica e una curvatura, dipendenti dalla materia che era presente in esso. Così l'assenza di materia e lo spazio-tempo vuoto venne riconosciuto possibile.

A prima vista una quantità come la massa di una particella non può essere nulla, altrimenti la particella non potrebbe esistere come materia: e così è infatti nella fisica

classica, dove la massa di un corpo è una sua costante. Ma nella relatività la massa apparente di una particella è determinata da due fattori: una massa costante detta “a riposo”, e la velocità, che ne provoca una dilatazione. Poiché una massa a riposo non-nulla diventa infinita alla velocità della luce, solo particelle con massa a riposo “nulla” possono raggiungere tale velocità: i quanti di luce, o fotoni, sono dunque particelle con massa a riposo nulla, condannati al moto perpetuo a velocità della luce.

Oltre a quello di “massa nulla” è comparso anche il concetto di “pura mancanza di materia”, che si manifesta concretamente nei “buchi”. Ad esempio, come le correnti elettriche negative sono il risultato di elettroni liberi che si muovono in una certa direzione attraverso un conduttore, “buchi” di elettroni liberi che si muovono in direzione opposta creano correnti elettriche positive.

Questo fatto suggerisce la possibilità di una inversione dell'atomismo: invece di considerare la materia come costituita di qualcosa (particelle) che si muove nel vuoto, si può cioè pensare che essa sia costituita di «niente che si muove nel pieno»<sup>278</sup>. Gli sviluppi recenti della fisica hanno dunque reso completamente obsoleto il detto che la natura aborre il vuoto (*horror vacui*): in realtà, a livello sia microscopico che macroscopico il vuoto può essere considerato come la naturale culla dell'esistenza, il punto di partenza da cui nascono le forme sia istantanee che temporali della materia, a cui ora rivolgiamo l'attenzione.

Paul Dirac, nel 1929, propose di considerare la struttura dell'universo, il “vuoto quantistico”, come costituita da un inosservabile mare di elettroni che realizzano tutti i possibili stati di energia negativa<sup>279</sup>.

Anche nella relatività generale di Einstein la materia è un buco in un pieno: più precisamente, una “discontinuità del campo gravitazionale”. Nei luoghi in cui si trova la materia il campo diventa infatti infinito, e cessa dunque di esistere: come dire che l'esistenza fisica incomincia dove finisce quella matematica, e quella materiale dove

---

<sup>278</sup> Una prima formulazione di questa teoria, in cui il “pieno” era una forma di etere, fu proposta da Osborne Reynolds alla fine dell'800 in *Un'inversione di idee come struttura dell'universo*. Cfr. R. CASATI e A. VARZI, *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milano 1996, p. 45.

<sup>279</sup> Se uno di essi lascia il suo posto a causa di un aumento di energia, si crea da un lato un elettrone libero con carica negativa ed energia positiva, e dall'altro un buco che viene percepito come un antielettrone, cioè un positrone con la stessa massa dell'elettrone ma con carica opposta, anch'esso con energia positiva; il ritorno di un elettrone libero in un buco viene allora percepito come la scomparsa di entrambi, cioè come l'annichilazione di una coppia particella-antiparticella; e l'antimateria viene interpretata come il buco lasciato dalla materia in temporanea e libera uscita dal pieno dell'energia negativa. Cfr. U. INGROSSO, *Introduzione alla meccanica quantistica*, Aracne, Roma 1997, p. 36.

cessa quella ideale; senza dimenticare però che solo l'esistenza matematica ed ideale (il campo) è misurabile, mentre quella fisica e materiale (la discontinuità) è invece una metamorfosi moderna dell'irraggiungibile noumeno kantiano.

Così la fisica moderna basata sulle scoperte della meccanica quantistica ha rappresentato un importante punto di rottura nella descrizione classica del mondo fisico. Lo studio delle proprietà delle particelle subatomiche, considerate come le unità fondamentali dell'atomo, ha messo in luce che:

- I. non sia possibile misurare simultaneamente la posizione e la quantità di moto delle particelle, sostituendo quindi ad una visione deterministica della scienza, una descrizione intesa in termini di “probabilità” (Principio di Indeterminazione di Heisenberg);
- II. le particelle hanno una natura “complementare”, corpuscolare e ondulatoria, che manifestano a seconda delle condizioni poste dallo sperimentatore; esse inoltre non sono divisibili in parti più piccole a livello fondamentale: la loro divisione ulteriore infatti, produce particelle della stessa dimensione di quella originaria;
- III. esista un'intera gamma di posizioni che può assumere l'elettrone prima di interagire con il sistema che lo osserva (descrivibili mediante l'“equazione d'onda di Schrödinger”)<sup>280</sup>; non è possibile, di conseguenza, scindere le proprietà “oggettive” dei quanti da quelle “soggettive”, esperite cioè dal soggetto che le osserva. Per questo motivo venne riconosciuto che la mente partecipi nel determinare le proprietà di quanto osservato (Interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica)<sup>281</sup>;
- IV. l'universo, a livello fondamentale, si presenti come un insieme di fenomeni strettamente interconnessi e compenetrati, mostrato dalla “Teoria della Matrice S” e da quelle di unificazione delle forze fondamentali (Teoria di Grande Unificazione; Teoria della Supersimmetria; Teoria delle Stringhe)<sup>282</sup>.

La dimostrazione definitiva di una coerente “Teoria del Tutto” è un traguardo verso il quale si volgono numerosi studi attuali. È già un fatto noto però che da quello chiamato “vuoto quantistico” si origina una moltitudine di particelle e antiparticelle unicamente come risultato della continua interazione tra campi diversi (teoria

---

<sup>280</sup> Cfr. T. DAL CANTON, *Appunti di Fisica 5. L'equazione di Schrödinger*, MeTA LAbS, su [www.fisica.indivia.net](http://www.fisica.indivia.net)

<sup>281</sup> L'interpretazione di Copenaghen è la principale interpretazione della [meccanica quantistica](#); è stata elaborata da [Niels Bohr](#) e [Werner Heisenberg](#) mentre collaboravano a Copenaghen attorno al 1927. L'interpretazione tenta di rispondere ad alcune domande spinose, che sorsero come risultato della [dualità onda-corpuscolo](#) introdotta dalla meccanica quantistica. Cfr. M. DERAMO, *Controversie a prova di atomica*, da [lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/020216c.htm](http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/020216c.htm)

<sup>282</sup> Su queste definizioni consigliamo J. BARROW, *Teorie del tutto. La ricerca della spiegazione ultima*, Adelphi, Milano 1992.

quantorelativistica di Paul Dirac)<sup>283</sup>, e che esistano particelle virtuali che vengono create apparentemente “dal nulla” (elettrodinamica quantistica di Richard Feynman).

L’idea che si sta facendo strada da queste scoperte è che la mente non solo abbia la capacità di assorbire e processare informazioni oggettive, ma anche un ruolo attivo nel crearle: l’accento viene così spostato nella scienza moderna dal dominio della materia e dell’energia a quello dell’informazione, chiedendosi a questo punto in che modo la soggettività costituisca il fondamento della realtà di cui fa esperienza.

Nel taoismo le corrispondenze sono molte: tutto ciò che esiste è composto da soffi (il *Qi*, l’uno), che a loro volta sono di duplice natura *yin* e *yang* (il due); sempre secondo questa teoria esiste una stretta corrispondenza tra i tre poli dell’universo, cioè tra il Cielo, la Terra e l’uomo. Questi si influenzano reciprocamente nei continui mutamenti (La Via [道, il *Dao*] veramente Via non è una via costante)<sup>284</sup>, cosa che rende l’uomo determinante nel modo di presentarsi della realtà. È da ricordare infatti che la vita dell’uomo è formata dal *Qi*, che nella sua forma più alta si identifica con lo *shen*, la facoltà intellettuale umana.

---

<sup>283</sup> Cfr. R. H. DALITZ, *The collected works of P A M Dirac: 1924-1948*, Dalitz, Cambridge 1995.

<sup>284</sup> Cfr. *Daodejing*, cit., cap. I, p. 21.

### 4.3 La Medicina

La scienza medica occidentale, come le altre scienze citate, sta affrontando un processo d'evoluzione che la porta spesso a rivalutare teorie mediche differenti, come ad esempio la Medicina Tradizionale Cinese. Quando parliamo di “tradizione cinese” o di “medicina tradizionale cinese” indichiamo una realtà estremamente eterogenea all'interno della quale sarebbe opportuno fare delle distinzioni: innanzitutto l'aggettivo “tradizionale” non esiste nella definizione cinese, ma è stato aggiunto successivamente in Occidente, per distinguere la medicina cinese autoctona dalla medicina cinese di matrice occidentale, praticata in Cina già da un secolo. In cinese si chiama “medicina cinese” una disciplina che va dall'Imperatore Giallo (*Huang Di*) alla moderna elettroagopuntura e alle attuali applicazioni biocibernetiche dell'orbisconografia<sup>285</sup>, per le quali la connotazione di “tradizionale” risulta piuttosto inadeguata. Come medicina occidentale intendiamo invece la medicina allopatrica<sup>286</sup>.

Di fatto il corpus teorico della “Medicina Tradizionale Cinese” esprime un sapere che fu patrimonio della classe dei *Fangshi*, persone di vasta cultura che coltivavano interessi molteplici, come i complicati calcoli e ragionamenti “crono-astro-biologici” che il sistema di corrispondenze sistematiche della medicina cinese seguiva. Fino alla dinastia Song (960 - 1279) il livello di alfabetizzazione era bassissimo, e la medicina era fondamentalmente arte della prevenzione; la conoscenza e il rispetto dei ritmi della natura permettevano di conservare la [salute](#); la saggezza portava a evitare ogni eccesso per guadagnare la longevità. Ma in Cina non esisteva un'unica tradizione medica: oltre a quella dei *fangshi*, esisteva anche la tradizione legata ai medici dei collegi imperiali, che

<sup>285</sup> Cioè Energia-informazione correlata a leggi fenomeniche di tipo universale. «Diversi Autori hanno rilevato, che ad essere raffigurate sono sfere di influsso e linee di flusso che si ricollegano, per vie non necessariamente anatomiche (ad esempio riflessologiche), agli organi interni, i quali danno il nome a questi percorsi energetici così come una costellazione lo dà a una porzione di cielo. Perciò sarebbe più corretto parlar di ORBITE piuttosto che di organi e di “orbisconografia” piuttosto che di “anatomia cinese”. Si tratta di energia che attiva volontariamente altra energia.» Cfr. G.BOSCHI, *op. cit.*, p. 58.

<sup>286</sup> Con Medicina Allopatrica si intende la medicina scientifica. Questa curerebbe le malattie attuando delle azioni che vengono definite come di “segno opposto” rispetto ai sintomi. Ad esempio: il porre un panno freddo sulla fronte di un individuo febbricitante è una terapia allopatrica in quanto oppone all'eccessiva termogenesi (produzione di calore da parte dell'organismo) un rimedio che consiste nell'eliminazione fisica del calore; interventi chirurgici di allungamento del tendine di Achille in pazienti affetti da equinismo rappresentano tecniche di cura allopatriche in quanto pongono rimedio ad una retrazione tendinea attuando un allungamento chirurgico del tendine retratto stesso. La definizione pare non definire l'usuale medicina in modo completo visto che, ad esempio, i vaccini sono portatori della malattia resi innocui. Quindi in questo caso anche la medicina utilizza, metaforicamente, il male contro il male.

può essere definita “tecnica”, della quale molti esponenti erano medici “ereditari”, che avevano a disposizione le esperienze sul campo accumulate nella tradizione di famiglia. Come tutte le medicine antiche, la MTC<sup>287</sup> tende a coniugare una tendenza positivo-empirica, che spesso include elementi “magici” appartenenti alla cultura popolare, con una tendenza speculativo-filosofica; i “praticanti” tendevano maggiormente alla prima, mentre i letterati e i “tecnici” alla seconda.

I medici asceti di tradizione taoista<sup>288</sup> rappresentavano un'altra categoria, utilizzavano infatti entrambe le tendenze, unendo la tradizione del wuismo a una tendenza di ricerca “scientifica”; gli antichi greci avrebbero detto che essi erano tanto *Demiurgos* quanto *Arkiktonicos*<sup>289</sup>.

La maggioranza della popolazione in Cina preferiva, in caso di malattia, rivolgersi al mago o all'esorcista, e così gli elementi magico-rituali, come pure altre forme caratteristiche della superstizione popolare, vennero inclusi nella concezione generica di “medicina tradizionale”.

Possiamo dire quindi che esistevano due approcci differenti nella tradizione medica antica, una che possiamo chiamare “medicina cinese classica”, e un'altra definita “medicina cinese clinica”<sup>290</sup>. Con il termine di MTC possiamo intendere una

---

<sup>287</sup> Inizieremo per comodità a chiamare la “medicina tradizionale cinese” con l'acronimo di MTC.

<sup>288</sup> La connotazione di “taoista” è piuttosto generica ed imprecisa (si veda cap. II); in questo caso si intende quella tradizione medica che include esplicitamente le pratiche di lunga vita e di “nutrimento del principio vitale”.

<sup>289</sup> Il parallelo tra le concezioni preippocratiche e quelle MTC è l'argomento del primo capitolo dell'opera di NGUYEN VIET-HONG, *La Pensée Médicale Chinoise: Essai d'Histoire comparée en Médecine et Gynécologie*, in “*Medecin Agopuncteur*”, n. 28 (e sgg.), 1976, pp. 283-293. Il *Demiurgos* rappresenta l'esponente della medicina empirica, colui che sostiene che il criterio di verità medica consista nel cogliere direttamente attraverso i propri occhi, poiché tutto ciò che esiste può essere visto e conosciuto. L'*Arkiktonicos* è invece rappresentativo della corrente sofista che più che praticare la medicina la insegna. Per l'*Arkiktonicos* il vero principio delle malattie non è visibile all'occhio e può essere conosciuto solo attraverso il ragionamento su conoscenze preacquisite. Nella MTC sono considerati entrambi gli aspetti; tutti i medici devono essere *Demiurgos*, quelli che sono anche *Arkiktonicos* sono considerati i più eccelsi, poiché possono prevedere una malattia prima ancora che essa sia manifesta.

<sup>290</sup> La necessità di tali distinzioni è stata postulata in particolare da Sivin. Nel 1973, con Cooper, egli accennava a una differenza, e a continue integrazioni, tra “grande tradizione” delle élite sapienti e “piccola tradizione” della cultura popolare, distinguendo inoltre gli aspetti magici da quelli rituali. Successivamente, egli ha suggerito una distinzione tra medicina “classica” e medicina “tradizionale” utilizzando la connotazione ‘medicina classica’ per indicare “*ideas and methods that have not survived modern reinterpretation*”; e situando il confine tra medicina “classica” e medicina “tradizionale moderna” attorno all'inizio del secolo. [Cfr. N. SIVIN e C. COOPER, *Man as a Medicine in Chinese Science: Exploration of an Ancient Tradition*, M.I.T., Cambridge 1973, pp. 206-207] Prendiamo a prestito il termine “medicina classica” applicandolo però ad un altro contesto: per indicare quelle idee e metodi, espressione di un sincretismo tra “grande” e “piccola” tradizione, che non solo risultano abbandonati nella pratica attuale ma che furono anche, storicamente, gradualmente estromessi dalla corrente principale di trasmissione del pensiero medico (rappresentata dalla cultura ufficiale dei medici di corte e dalle edizioni imperiali dei testi) e conservati invece nell'ecclettica raccolta del Canone Taoista.

forma di sintesi semplificata di queste due correnti. Essa consiste nell'utilizzazione di alcuni rimedi popolari, nella somministrazione di fitofarmaci, non subordinata alla loro classificazione nel sistema delle corrispondenze sistematiche, e, occasionalmente, nell'utilizzazione di aghi, *moxa*<sup>291</sup> o altro, principalmente per azione locale e senza alcuna coordinata cronoastrale. Questo tipo di medicina è svincolata dalla conoscenza dei classici.

Nel taoismo esisteva una propria corrente medica, sviluppata parallelamente alle altre, il cui fondatore viene identificato nell'Imperatore Shen Nong, che visse circa nel 3000 a.C..<sup>292</sup> Egli dedicò la sua opera alla coltivazione dei “cinque cereali” (frumento, grano, miglio giallo, riso, fagioli neri) e a sperimentare le piante mediche, ponendo le basi della diagnosi e della terapia medica taoista tradizionale. Il più antico trattato di questa tradizione risale al 2700 a.C. circa ed è intitolato *Nei Jing Sowen*<sup>293</sup>. La medicina taoista nel suo sviluppo si è servita di nozioni e scoperte di varia natura, da quelle dell'idraulica a quelle della climatologia, della matematica all'astronomia, dalla geologia alla geomanzia.

#### 4.3.1 *Approcci terapeutici*

La concezione unitaria di aspetti fisici e aspetti psichici portò la MTC ad evolversi in senso psico-somatico e somato-psichico. Le diverse facoltà intellettive vengono da questa distribuite fra vari organi e la facoltà per eccellenza, lo *Shen*, è situata nel cuore. Ai reni invece vengono attribuite forza di volontà e memoria, alla milza-pancreas la capacità speculativa e la volizione ecc. Minore importanza venne invece attribuita al

<sup>291</sup> Questa pratica è tradotta con l'ideogramma *Jiuruo* che significa “cauterizzazione”; si tratta di una metodica terapeutica basata sulla combustione di foglie di *Artemisia vulgaris*, opportunamente preparate e confezionate sotto forma di coni, cilindri, sigari con i quali si riscaldano gli agopunti; la moxibustione può essere: diretta (posta direttamente a contatto con la cute) o indiretta (si interpone zenzero, sale o altra sostanza tra cute e moxa, o semplicemente si applica sul manico dell'ago o in vicinanza del punto che si vuole scaldare).

<sup>292</sup> Lo *Shen Nong Ben Cao Jing* è il primo testo di farmacologia medica applicata, attribuito al mitico imperatore *Shen Nong*, il secondo dei cinque imperatori mitici: *Fuxi, Shen Nong, Huang Di, Yao, Shun*. Cfr. M. GRENET, *op. cit.*, p. 54.

<sup>293</sup> Il titolo completo è *Huang Di Nei Jing Sowen* (Canone interno: domande e risposte), ed è un'opera collettiva datata 2800 a.C., anche se la leggenda la attribuisce a *Huang di*. Cfr. A. HUSSON, *Huang Di Nei Jing Su-wen*, ASMAF, Paris 1974.

cervello, classificato fra gli “organi curiosi” e quasi mai menzionato nei testi di medicina, spesso in stretta associazione con l’attività dell’orbita renale (gonadi e surrenali incluse).

L’associazione fra organi e emozioni è collegata alla comune direzione del *Qi*: ad esempio i reni occupano la parte inferiore del corpo e attirano ossigeno e liquidi verso il basso, presiedono all’apertura e chiusura degli “orifizi inferiori” (nonchè alla facoltà auditiva), partecipando, fra le altre funzioni, alla termoregolazione. Essi vengono fatti corrispondere all’inverno in cui tutta l’energia delle piante viene chiusa e conservata nelle radici, come i reni conservano il *Jing*, la linfa vitale del corpo. La paura corrisponde ad una dinamica di discesa e contrazione del *Qi*, affine a quella governata dai reni che, di conseguenza, saranno il primo organo bersaglio degli eccessi di paura. La minzione o defecazione involontarie che possono sopravvenire in caso di forte spavento, si spiegherebbero quindi con un disturbo arrecato alle funzioni normalmente assolte dal *Qi* renale. Viceversa una patologia che affligge quest’ultimo si manifesterà a livello psichico con sensazioni di panico soprattutto a tarda notte, l’ora che corrisponde ai reni, mentre un pregiudizio all’essenza (*Jing*) darà luogo a problemi di memoria e, nei casi più gravi, di udito.

La relazione fra attività fisiologica e psichica è quindi perfettamente simmetrica e coordinata; tuttavia, poiché in sottofondo permane l’idea che il visibile derivi dall’invisibile, si tende a ritenere che all’origine di uno squilibrio fisico ci sia spesso un atteggiamento mentale malsano: «La norma necessaria per qualsiasi tipo di trattamento con gli aghi è: considerare innanzi tutto la radice psichica»<sup>294</sup>. E così l’eccessiva ambizione, la concupiscenza e l’invidia sono considerate particolarmente dannose poiché ogni volta che si desidera eccessivamente qualcosa è come se parte del nostro *Shen* si dirigesse su quella meta, precedendoci. Il focalizzarsi su obiettivi non a portata di mano, irraggiungibili o lontani, comporterebbe quindi una grave dispersione della nostra energia psichica.

Il *Qi*, come abbiamo già visto, designa le qualità visibili o invisibili, di piante, individui, minerali, luoghi. Esiste, infatti, un rapporto diretto fra struttura e *Qi*; l’informazione (intesa come *Yan qi*) si traduce in struttura e ogni struttura esprime il *Qi* ad essa peculiare. «Il modo in cui ogni territorio dà nascita è in accordo con la categoria

---

<sup>294</sup> Cfr. *Neijing Lingshu*, cap. 8, da *Huangdi Neijing Lishu jiao zhu yu ci*, cit., p. 80.

cui appartiene; di conseguenza presso le montagne nascono molti maschi e presso i laghi molte femmine. Il *Qi* dell'acqua è la causa di molti casi di mutismo, quello del vento di molti casi di sordità; il *Qi* delle foreste induce molti casi di disuria, il *Qi* del legno molti casi di gobba; il *Qi* che scende dalle scogliere provoca rigonfiamenti agli arti inferiori; il *Qi* della roccia dà robustezza [...] Ogni cosa è a immagine del proprio *Qi*, ognuna viene influenzata da una determinata categoria»<sup>295</sup>.

Questa relazione è alla base delle concezioni biotipologiche: infatti se la struttura deriva dal *Qi*, l'osservazione della forma corporea permette di dedurre la condizione e la qualità del *Jing*, quindi lo stato funzionale congenito di organi e tessuti e anche il temperamento psico-emotivo. L'osservazione delle variazioni della forma (colore, odore) e del movimento (ritmo, direzione) costituisce il fondamento della diagnostica.

#### 4.3.2 *Terapie legate alla MTC: il Qigong*

Per il medico cinese, il concetto di circolazione è un po' più complesso che per il medico occidentale: l'energia, il sangue ed i liquidi non scorrono solo attraverso la rete vascolare, ma si concentrano anche in alcuni punti e scorrono lungo vie dette "Meridiani energetici" ( 经络, *Jing luo*), non isolabili anatomicamente, che mettono in rapporto la cute ed il sottocute con gli organi interni. Questi canali percorrono l'organismo dalla testa alle dita dei piedi e da questi alle dita delle mani. La conoscenza del percorso e delle funzioni dei punti e dei meridiani sono alla base delle tecniche terapeutiche del massaggio cinese ( 按摩, *anmo*)<sup>296</sup>, agopuntura e moxibustione. L'uso di queste assume importanza secondo l'area geografica: nelle zone di pianura e lungo le coste è più utilizzata l'agopuntura perché è una tecnica di dispersione e di drenaggio, nelle zone più fredde si utilizza la moxibustione per il riscaldamento e la tonificazione.

Nonostante nel corso dei secoli queste tecniche terapeutiche siano state utilizzate in modo efficace per alleviare diverse malattie, non sono stati fatti molti progressi per fornire una spiegazione precisa ed esauriente dei loro meccanismi. L'attuale ricerca nel

---

<sup>295</sup> Cfr. *Huainanzi*, cap. 4, da *Huainan Honglie Ji jie*, Zhonghua Shuju, Pechino 1989, pp. 139-141.

<sup>296</sup> Cfr. E. WONG, *op. cit.*, p. 175 e pp. 218-219.

campo della neurofisiologia inizia a dare alcune risposte su certi aspetti dei due fenomeni. Le teorie neuromorali per esempio aprono la strada per una ricerca promettente, ma la loro plausibilità non ci deve rendere ciechi di fronte ad altri problemi irrisolti come quello della specificità dei punti.

Già a partire dalla metà del 1950 iniziò la sperimentazione sulla terapia *Qigong*; questa ottenne nel 1960 il patrocinio del Ministero della Sanità Cinese. Ma durante la Grande Rivoluzione Culturale la MTC fu ridotta ai rimedi popolari dei “Medici Scalzi”<sup>297</sup>, e il *Qigong* fu proibito, interrompendo ogni sperimentazione.

Gli studi ripresero dopo la morte di Mao, e il prof. Lin Zhongpeng parla di oltre 1000 esperimenti ufficiali nel solo 1977, con caratteristiche diverse rispetto a quella degli anni cinquanta<sup>298</sup>: innanzi tutto la ricerca assunse un carattere interdisciplinare, partendo dall’Istituto di Medicina Nucleare di Shanghai ma coinvolgendo presto gli Istituti di Fisica delle Alte Energie e Ingegneria Medico Spaziale di Pechino; in secondo luogo l’interesse si spostò dall’analisi dell’efficacia terapeutica del *Qigong* sui pazienti all’effetto di potenziamento bioenergetico e psichico ottenuto dopo anni di pratica da individui sani, con particolare riguardo alla loro capacità di emettere *Qi*, producendo modificazioni su bersagli prestabiliti.

Nel 1979 la sperimentazione ottenne l’appoggio ufficiale del Comitato centrale del Partito Comunista Cinese. Le 13 tesi di laurea sulla sperimentazione *Qigong* presentate nel 1979 divennero 831 nel 1988<sup>299</sup>.

Una pioniera in questo campo fu la professoressa Gu Hansen del Dipartimento di Medicina Nucleare dell’ospedale di Shanghai: a lei si debbono, infatti, i primi esperimenti che provarono l’esistenza del *Qi* sotto forma di radiazioni infrarosse con una peculiare modulazione di ampiezza; ossia diverse da quelle che tutti noi emettiamo avendo un corpo a temperatura superiore a quella dell’ambiente. Gu Hansen fu inoltre in

---

<sup>297</sup> Nel 1960 la Cina stabilì il sistema detto dei “Medici Scalzi”. Dopo un periodo di istruzione di base che associa medicina erboristica, agopuntura e pratiche occidentali, questi praticanti venivano mandati a prendersi cura della salute di cinesi nelle campagne. Troppo lontani dalla città per beneficiare delle possibilità ivi presenti, i “Medici Scalzi”, alla fine degli anni sessanta, divennero un modello per l’Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), che mise a punto una strategia per includere gli erboristi nel piano sanitario nei Paesi in via di sviluppo.

<sup>298</sup> Cfr. L. ZHONGPEN, *Zhonghua Qigongxue*, Tiyu, Pechino 1988, p.12.

<sup>299</sup> Cfr. *Jin Shi nian lai guo nei wai Qigong Yanjiu de Dongtai*, Centro di Ricerca Immunologia, Pechino 1989.

grado di provare l'effetto "risonanza" prodotto dall'emissione volontaria di *Qi* sul corpo di un paziente<sup>300</sup>.

Ben presto però ci si accorse che ciò che si stava misurando era semplicemente il veicolo energetico e non l'informazione da esso trasmessa. Ciò emerse in particolare dagli esperimenti condotti su culture di batteri, microflora<sup>301</sup>, sementi ed altri microrganismi, i quali dimostrarono che l'emissione di *Qi* poteva produrre risultati diametralmente opposti (ad esempio l'incremento della crescita batterica o viceversa l'effetto batteriostatico) a seconda dell'intenzione del soggetto emittente, il quale poteva alternare i due effetti anche ogni minuto<sup>302</sup>.

Di conseguenza, se la natura e la potenza del "veicolo" dipendono principalmente dallo stato di salute del soggetto, gli effetti da esso prodotti derivano da un atto di libera volizione, i cui meccanismi restano in buona parte sconosciuti e non accertabili strumentalmente.

Nel 1981 fu inaugurata la prima Organizzazione Nazionale per la Ricerca Scientifica sul *Qigong* della Congregazione Nazionale M.T.C.; la terapia del *Qigong*, già sperimentata in strutture ospedaliere dalla metà degli anni cinquanta, si diffuse a macchia d'olio in quasi tutti gli ospedali tradizionali. Nel 1986 fu fondata la Società per la Ricerca Scientifica sul *Qigong*, che proseguì la ricerca anche in ambito extra terapeutico. Alcuni lavori riguardo alla sperimentazione per stabilire la natura fisica del *Qi* furono presentati anche alla *First World Conference for Academic Exchange of Medical Qigong* tenutasi a Pechino nel 1988.

---

<sup>300</sup> I risultati furono pubblicati nel primo numero del 1978 della rivista *Ziran Zazhi*.

<sup>301</sup> Cfr. LIU HAITAO ET ALII, *Qigong Waiqi dui Xiaomai Zhongzi dianfen Mei (Danbaizhi) Shengwu Hecheng de Youdao Xiaoying Chutan*, Atti del Primo Congresso Internazionale di Medicina e Scienza del *Qigong*, Pechino, 1988, p. 26. Si vedano anche gli esperimenti compiuti sulla proteasi del *Bacillus subtilis* sottoposta al *Waiqi* del maestro Liu Baogui: WANG XIANSHUN ET ALII, *Qigong Waiqi dui Kucao Ganjun Jianxing Danbaimei Huoli Zuoyong*, in: «*Qigong yu kexue*», n. 8 (1989).

<sup>302</sup> Il più noto, poiché vi assistette un medico americano, fra i ripetuti esperimenti in questo senso fu quello compiuto da Feng Lida nel 1981. Il maestro di *Qigong* sottoposto all'esperimento ha tenuto in mano per un minuto ciascuna 120 provette con lo stesso numero di Escherichia Coli: sulla prima non agiva, sulla seconda emetteva *Qi* di tipo "aggiuntivo", sulla terza *Qi* di tipo "sottrattivo" e via di seguito. Sulle quaranta provette del primo gruppo non è stata notata alcuna variazione di rilievo, sulle quaranta del secondo un incremento da sette a dieci volte del numero di batteri, e una riduzione del 50% del tasso di crescita nelle quaranta del terzo gruppo. Cfr. D. EISEMBERG, T. L. WRIGHT, *La Via della Medicina Cinese*, Ubaldini, Roma 1986, p. 129.

### 4.3.3 Guarigione e “salto quantico”

In Cina il corpo interagisce costantemente con la mente in un'armonia di rapporti che non conoscono frammentazione; esso risponde ad una costruzione cosmologica di principi che si ritrovano nell'uomo quanto nell'universo. E' evidente che nella mentalità orientale il corpo e la psiche erano considerati come epifenomeni simmetrici di un'energia universale, il *Qi*. Il pensiero di tutti i grandi saggi orientali consiste nel fatto che, secondo come guardiamo il mondo, la nostra coscienza lo orienta e lo modifica fino, addirittura, a cambiare la chimica del sangue. Il saggio ritiene che la consapevolezza da sola sia capace di modificare profondamente la materia vivente e quindi il corpo, in quanto il corpo è creato dalla consapevolezza: i nostri stati di coscienza influenzano tutto l'universo biochimico. Sono riflessioni care al pensiero taoista, il saggio non fa nulla eppure cambia il mondo.

Deepak Chopra<sup>303</sup>, medico endocrinologo, offre la dimostrazione scientifica di un rapporto corpo-mente capace d'intervenire sulle nostre cellule. Chopra sostiene che il corpo umano è regolato da una “rete d'informazioni” imperniata sulla realtà dei quanti che determina il nostro stato di salute<sup>304</sup>. Questa rete è posta abbastanza in profondità da modificare la struttura della nostra fisiologia ed è in grado di sconfiggere anche patologie gravi. Ricerche condotte da americani e giapponesi sulle guarigioni spontanee dal cancro hanno dimostrato che, poco prima della guarigione quasi tutti i pazienti vivono uno straordinario cambiamento a livello della consapevolezza: il malato sa che guarirà e sente che la forza che glielo permetterà non sta solo dentro sé, si estende al di là dei suoi confini personali per coinvolgere tutta la natura. D'improvviso sente di non essere confinato nel proprio corpo, ma che tutto quello che lo circonda è parte di sé. In quel momento sembra che questi malati operino un salto di consapevolezza che rende impossibile l'esistenza del cancro. Le cellule cancerose scompaiono e non si riproducono più. Il fenomeno fisico più vicino a questo è il cambiamento di “stato

---

<sup>303</sup> Fondatore dell'*Associazione di Medicina Ayurvedica* con sedi in tutto il mondo.

<sup>304</sup> Cfr. D. CHOPRA, *Guarirsi dentro*, Spearlig Paperback, Milano 1992.

quantico”. Il termine indica un salto qualitativo da un livello energetico ad un'altro superiore; questo fenomeno in fisica è anche noto come “balzo quantico”<sup>305</sup>.

Molte guarigioni di origine misteriosa sembrano essere avvenute per questo fenomeno, perché in tutti questi casi la capacità di ottenere una più elevata consapevolezza interna sembra aver promosso un balzo drastico nel meccanismo della guarigione. La terapia che si ispira a questa teoria si allontana dai metodi esterni ed altamente tecnologici per avvicinarsi al nucleo più profondo del sistema mente-corpo: è lì, infatti, che si ritiene abbia inizio la guarigione. Per raggiungerlo e stimolarlo a provocare la guarigione, bisogna superare i livelli più grossolani del corpo, cellule, tessuti, organi e sistemi, e arrivare al punto di congiungimento tra mente e materia, il punto dove effettivamente la consapevolezza inizia a promuovere un effetto.

Negli anni settanta sono stati scoperti i neurotrasmettitori, messaggeri chimici che agiscono nel corpo come molecole di comunicazione, permettendo ai neuroni del cervello di parlare al resto del corpo comunicando pensieri, emozioni, desideri, ricordi, intuizioni e sogni; nessuno di questi avvenimenti resta confinato nel cervello. Il loro arrivo sulla scena rende l'interazione tra mente e materia più mobile e fluida ed aiuta a riempire il vuoto che apparentemente separa la mente dal corpo. Le più recenti scoperte neurobiologiche incrementano la possibilità che corpo e mente siano due universi paralleli in quanto si è visto che neuropeptidi<sup>306</sup> e recettori sono presenti anche in altri organi quali intestino, reni, stomaco, cuore. Cosa significa, che anche questi organi possono pensare? Cioè possono produrre gli stessi neuropeptidi trovati nel cervello?

Potremmo dire che la mente non è confinata nel cervello per una netta divisione operata per nostra convenienza, ma si proietta ovunque nel nostro spazio interno. Ciò dimostra che il nostro modo di dividere il corpo in sistema nervoso, endocrino, digestivo, è solo parzialmente esatto e ben presto diventerà obsoleto perché tutto è interconnesso a livello dei neuropeptidi. Un corpo che può pensare è ben diverso da quello di cui si occupa ora la medicina. Esso sa che cosa gli sta succedendo non solo a livello cerebrale, ma ovunque esista un recettore per molecole messaggere e ciò significa in ciascuna cellula. Grazie alle molecole messaggere eventi che sembrano completamente disgiunti, come un pensiero e una reazione del corpo, vengono ora

---

<sup>305</sup> Cfr. T. CANTALUPI, *La logica quantistica*. in [www.geocities.com /CapeCanaveral/ Hangar/ 6929/ cervello.html](http://www.geocities.com/CapeCanaveral/Hangar/6929/cervello.html)

<sup>306</sup> I neuropeptidi hanno il ruolo di neuromodulatori nella trasmissione sinaptica.

considerati conseguenti. I neuropeptidi non sono pensieri ma si muovono con essi, servendo da punto di trasformazione. Il *quantum* fa esattamente lo stesso, tranne che il corpo in questione è l'universo o la natura nel suo insieme. Occorre considerare il quantum per capire realmente come la mente diriga il gioco delle molecole nei momenti cruciali.

## CONCLUSIONI

Questo lavoro ha cercato di mostrare come i principi e i valori del pensiero taoista trovino una connessione effettiva con i principi e i valori del pensiero filosofico occidentale, nel suo essere rappresentazione del bisogno fondamentale dell'uomo di indagare ciò che lo circonda.

Dopo aver illustrato la storia del taoismo e aver descritto la sua struttura e le sue posizioni concettuali, si sono confrontate teorie filosofiche occidentali con elementi taoisti, per individuarne le analogie e le differenze. Si è così mostrato come la nostra tradizione filosofica, che in origine mostrava numerosi punti di contatto, abbia subito un processo di sviluppo che l'ha portata prima ad allontanarsi e poi addirittura a contrapporsi, con Cartesio, alle posizioni e alla visione del mondo che erano caratteristiche dei periodi della sua nascita.

Si è, inoltre, mostrato come nella filosofia occidentale contemporanea, si stia assistendo ad un movimento di riavvicinamento all'ontologia e alla cosmologia descritte dalla filosofia taoista.

Come è stato illustrato nei capitoli precedenti esistono numerose analogie tra il pensiero taoista e le moderne teorie elaborate dalla filosofia e dalla scienza.

Attraverso l'analisi della sua storia, abbiamo visto come la filosofia taoista sia l'espressione di un pensiero eterogeneo, che costituisce una sintesi della cultura autoctona cinese. L'attuale Canone taoista (*Daozang*) conta più di mille opere, dal *Daodejing* a trattati di farmacopea, da libri di medicina ad agiografie, da raccolte di rituali a trattati di magia, ma anche ricette di dietetica e igiene, testi di alchimia e inni poetici. Vi si trova di tutto senza che esista al suo interno né una figura centrale né un libro fondamentale. Alcuni testi si trovano più volte con diversi titoli, altri portano lo stesso titolo per un diverso contenuto e, la maggior parte dei libri, non sono né datati né firmati. Ciò nonostante, si è ampiamente mostrato come non si tratti di un tutto confuso, perché in quasi tutte le opere si esprimono teorie ed idee che possiedono una coerenza tale da formare un sistema filosofico dotato di un'identità solida.

Sintetizzando il suo contenuto, questo sistema rappresenta una corrente di pensiero naturalista e liberale che, basandosi sulle esperienze della vita umana e sull'osservazione della natura, esalta il ritorno dell'uomo alla sua essenza originale. Il taoismo è dominato da una concezione non materialista ed esprime la convinzione che, per vivere bene la propria vita, l'uomo debba superare i condizionamenti e le seduzioni del mondo puramente umano per seguire ritmi e modelli universali, come quelli del Cielo e della Terra.

Nella filosofia taoista si disprezza ogni forma di tecnica artificiale, di organizzazione o di istituzionalizzazione sociale e politica della vita umana perché queste rappresentano un allontanamento dell'uomo dalla sua natura originale e costituiscono una fonte di problemi.

La sua apparente anarchia teoretica, in realtà, racchiude una solida proposta di metodo etico-pedagogico, che si esprime attraverso una serie di strumenti destinati a modellare il pensiero e l'etica umana nel modo più armonico rispetto alla struttura naturale dell'uomo e all'universo in generale.

Nella speculazione taoista non si descrivono fatti o eventi nel tentativo di trovare la definizione migliore della realtà, poiché questa è riconosciuta come indefinibile e ineffabile; ci si occupa, invece, dell'uomo e della sua attività, teorizzando un modo di vivere, di vedere e sentire, di separare e accordare le cose tra loro; la sua validità e la sua applicazione non riguardano il piano logico-descrittivo, ma quello dell'efficacia pratica.

In conclusione di questo percorso, la domanda che ci si pone è quali siano le ragioni, le motivazioni di fondo che spingono la cultura occidentale verso questo processo di avvicinamento ai principi del taoismo e, più in generale, alle espressioni più profonde della filosofia orientale.

Una delle motivazioni è rintracciabile nell'impatto che la visione del mondo, che si è prodotta a partire da due secoli a questa parte, ha provocato nella società occidentale.

Secondo questa visione, i prodotti della scienza, della tecnologia, dell'industria e dello sviluppo economico sono tra i principali artefici dei benefici derivanti dalla civilizzazione umana. L'approccio scientifico, che ha caratterizzato il nostro sviluppo culturale, si è infatti rivelato assai soddisfacente nel dare risposte ai bisogni materiali,

mostrando la sua capacità di migliorare efficacemente la condizione di vita dell'uomo. La logica ad esso legata, però, si fonda sulla distinzione tra l'uomo e il resto del creato, condizione i cui limiti strutturali cominciano ad apparire più chiaramente nell'epoca attuale, in cui si è giunti ad un passo dallo svelare i meccanismi più reconditi della realtà.

Le convinzioni che in questo clima si traducono e si deformano nel senso comune, diffuso grazie soprattutto all'azione dei mezzi di comunicazione di massa, inducono a pensare che tutto sia in vendita e liberamente utilizzabile. Il valore di tutto ciò che ci circonda decade così al semplice fattore economico e commerciale: la salute è considerata come qualcosa di dispensato negli ospedali o dalla professione medica con l'aiuto dei farmaci; l'educazione è considerata una merce che si può acquistare nelle scuole e nelle università. «Il mondo d'oggi sembra lasciare poco spazio ai perché per accontentarsi dei come, del modo in cui le cose ci appaiono e ci servono»<sup>307</sup>.

Un'altra ragione, che può spingere a ricercare modelli e valori esterni alla nostra tradizione, sta nel presupposto stesso della scienza occidentale (sia essa fisica o psicologia) secondo cui la natura presenta, nella sua struttura, delle parti che si possono delimitare (ad esempio nello spazio e nel tempo). Ma attraverso la sperimentazione moderna, gli scienziati si sono trovati davanti a risultati contrastanti e spesso assurdi, vere e proprie contraddizioni, che si è visto essere determinate non dalla struttura della natura stessa, ma dal ruolo giocato dall'osservatore nell'esperimento scientifico.

Così la scienza si è trovata davanti alla necessità di riconoscere l'effettiva rilevanza di qualcosa che aveva fino ad allora trascurato, cioè la psicologia e le motivazioni personali, quelle che per tramite dell'osservatore hanno il potere di influenzare sia l'esperimento scientifico che l'interpretazione stessa della realtà.

L'aver trascurato gli aspetti emotivi dell'individuo ha portato ad una concezione della nostra esistenza profondamente scissa, come intrappolata in una ragnatela di contraddizioni, di categorie forzate e obiettivi contrastanti fra loro; un caos che necessita di un sentiero, qualsiasi esso sia, per ridare valore all'esistenza.

Il bisogno di motivazioni etiche, che si fondino sulla natura delle cose, è una necessità fondamentale che tocca tutti gli esseri umani, indipendentemente dal lavoro svolto e dal ruolo ricoperto nella società. Poiché il nostro modello culturale si sta

---

<sup>307</sup> Cfr. N. C. MOLINU, *op. cit.*, p. 18.

mostrando debole nel fornire risposte adeguate a questi bisogni, avviene sempre più spesso che nascano movimenti di pensiero che le ricercano in altri modelli culturali, come il Taoismo e le filosofie orientali in genere.

Queste filosofie, infatti, cercano e trovano risposte al bisogno di ricerca della propria identità, che la nostra cultura ha fortemente trascurato. In questo caso lo studio del taoismo può mostrare la sua utilità, quasi fosse una *medicina mentis* che può aiutare in tutti gli aspetti della nostra vita, da quelli più spirituali a quelli legati alla semplice quotidianità.

La filosofia taoista offre la sua “saggezza”, la sua consolazione e la sua speranza alle persone che, messe sotto pressione dall’antagonismo e dalla competizione della società moderna, cercano la tranquillità, la pace interiore, la naturalezza e l’armonia con l’universo naturale. Nella *medicina mentis* taoista troviamo l’antidoto ideale per l’iperproduttività, una spinta ad un diverso atteggiamento nei confronti della vita, una maggior attenzione alle necessità e ai ritmi propri, altrui e della natura, che porta l’uomo a ritrovare il suo posto all’interno del tutto che lo circonda, e non solo uno stile di vita più sano e armonico.

Essa fornisce un modello libero e applicabile individualmente, che porta ad elaborare un’etica di liberazione dal superficiale e dall’apparente, che si basa su ragionamenti parziali, condizionamenti logici, sociali e culturali, che attinge le sue motivazioni dall’oggettività di ciò che da sempre accade immutabilmente.

Il pensiero taoista va inteso come l’insegnamento e la ricerca di un metodo per liberarsi, piuttosto che come una dottrina cui aderire. Insegna la via di mezzo fra chi afferma l'esistenza (di un dio, dell'anima, dell'assoluto) e chi nega qualsiasi cosa, sostenendo che entrambi questi estremi sono fuorvianti. Nelle sue pratiche e nella sua filosofia, esiste una visione del mondo non parcellizzata, egocentrica e “interventista”, ma certa di una fondamentale unità d’insieme tra noi e le cose, di un flusso naturale, che riconosce gli “altri” e le cose in genere come dotati della nostra stessa natura.

I modelli offerti dal taoismo mostrano, nonostante la loro origine lontana, un valore universale, che si adatta a tutti gli uomini in generale, sia in Oriente che in Occidente. Questi portano a creare un modo di vivere, senza schemi o sovrastrutture, che riceve la sua validità dall’esperienza sul mondo e dall’amore per la ricerca.

Questa ricerca è sempre stata, anche in Occidente, il campo dell'attività filosofica. Ma se per "filosofo" intendiamo, conformemente ad un classico uso di questo termine, quel tipo d'uomo che orienta la propria esistenza alla saggezza basata sulla verità, saremmo tentati di affermare che oggi la nostra società è priva di filosofi.

Purtroppo tale mancanza è ben lungi dall'essere avvertita come un difetto: attualmente i professionisti della filosofia si schermiscono quando vengono presentati come sapienti, e quasi tutti denuncerebbero come fuori luogo e scorretta la pretesa di un insegnante di filosofia che intendesse proporsi ai suoi allievi secondo un ruolo classico, che lo vedeva guida spirituale o maestro di vita. Questo ci fa capire come la progressiva divaricazione tra la figura di chi esercita la professione filosofica e l'immagine tradizionale del filosofo inteso come sapiente, sia dovuta a motivi strutturali piuttosto che casuali, cioè come essa dipenda da ragioni teoriche di principio piuttosto che da circostanze contingenti.

Nella nostra civiltà ha prevalso una particolare concezione della saggezza e della sapienza, quella che fa coincidere la sapienza con il sapere "epistemico". Si è così ridotta la pratica filosofica all'esercizio dello studio, della scrittura e dell'insegnamento dei risultati di tale studio, senza che sia data alcuna importanza all'aspetto delle idee che si riflette nella pratica. Nella maggior parte dei casi non è neppure percepito il problema della riducibilità o dell'irriducibilità della figura del filosofo a quella di un mestiere qualsiasi. «Occorre ritrovare un pensiero che è nato osservando, assaggiando, bruciandosi le dita»<sup>308</sup>, un pensare non complicato da intricate regole logiche o complessi schemi filosofici, che rappresenti un indirizzo, una direzione esistenziale.

Per cercare il senso della vita si può ricorrere, sull'esempio di chi l'ha già fatto, all'immagine di un viaggio lungo una via: chi sceglie oggi di camminare, di ricercare, si pone nella traccia di un antico modo di intendere ed interpretare l'esistenza e il rapporto con il tutto. L'utilità e la bellezza del modello taoista è costituita da una visione del mondo che supera la frammentazione della realtà: un cammino di conoscenza che porta alla liberazione dalla schiavitù dell'egoismo e dell'abitudine, dal pregiudizio, dalle affermazioni dogmatiche e dalle assolutizzazioni ideologiche, indirizzando la strada verso un futuro più "a misura d'uomo"<sup>309</sup>.

---

<sup>308</sup> Cfr. D. DEMETRIO, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Cortina, Milano 2005, p. 49.

<sup>309</sup> La definizione è tratta dal testo di G. SAVAGNONE, *op. cit.*, p. 62.

Certo per condurre questa ricerca in modo proficuo sono necessarie tuttora delle figure d'appoggio, come erano i filosofi classici e come, ancor oggi, sono i maestri taoisti, perché nella ricerca di modelli alternativi si corre il rischio di procedere semplicemente sostituendo le certezze perdute della propria tradizione con altre attinte da diverse filosofie, senza comprenderne il senso e la natura di base; questo fatto conduce ad inedite forme di fideismo e fanatismo del tutto insignificanti.

Il pericolo della sostituzione dei valori consiste nel proiettare la nostra idea del mondo su modelli di pensiero che non la condividono, creando idee arbitrarie che si scontrano con la realtà effettiva.

Come abbiamo visto la mentalità occidentale è maggiormente esposta a questo rischio, perché di sua natura fortemente orientata a pensare di utilizzare le cose per scopi specifici, e non è diffusa la comprensione che certe cose abbiano utilità in se stesse, senza che quest'utilità sia quantificabile per ciò che ci permette di ottenere. Questo atteggiamento porta a studiare o ad interessarsi a pratiche e tecniche in modo utilitaristico, così come superficialmente si assumono i farmaci quando qualcosa duole, ma senza individuare le radici e le ragioni della situazione reale.

L'atteggiamento più corretto dovrebbe essere quello di chi assume il vuoto come segno di salutare purificazione e riparte da zero, confrontando le soluzioni date dalla propria tradizione ai grandi problemi dell'esistenza con quelle proposte da altre culture, non per stabilire graduatorie di merito, ma per tenere in attività il pensiero nella convinzione che l'unica salvezza possa venire dal processo della conoscenza, non dai suoi contenuti; questo è un atteggiamento basilare nella gnoseologia taoista, che ci spinge all'abbandono della mente per arrivare all'uso dell'esperienza diretta del mistero del flusso della vita.

Perché la vita ci chiede un coinvolgimento che non può essere ridotto ad aspetti ermeneutici, logici o economici.

Per concludere mi sembra opportuno citare una leggenda taoista, che può ben esemplificare il nucleo centrale dell'insegnamento taoista, la leggenda di Han Zhongli e Lu Dongbin<sup>310</sup>.

---

<sup>310</sup> Si tratta di famosi personaggi che fanno parte degli "Otto Immortali", figure molto importanti per tutta la cultura cinese. Chi visita un tempio taoista troverà rappresentazioni degli Otto Immortali presso gli altari centrali. Anche nei templi buddisti cinesi questi occupano una posizione preminente, per quanto epurati dei simboli tradizionalmente taoisti. Cfr. *Gli Otto Immortali del taoismo. Leggende e favole del taoismo popolare*, a cura di K.Man e J.O'Brien, SE, Milano 2004, p. 107.

Han Zhongli era un maestro che aveva raggiunto l'immortalità; un giorno incontrò Lu Dongbin, persona dalle qualità straordinarie, profondo conoscitore delle arti marziali, della poesia e della magia, e decise di insegnargli la via dell'immortalità. Ma Lu aveva delle pessime abitudini: a volte dava l'elisir di lunga vita ad esseri indegni solo per vederne i risultati e ciò provocava spesso grandi devastazioni. Si divertiva anche a giocare brutti scherzi ai viandanti ed era, cosa più grave agli occhi del suo maestro, un famoso donnaiole, che non sapeva resistere alla tentazione di sedurre una bella fanciulla. Ma nonostante questo, alla fine, Lu raggiunse l'immortalità presso il monte Tian Shan, dove lo stesso Han Zhongli l'aveva conquistata. «Nonostante tu sia immortale» disse il maestro osservando attentamente l'allievo, «sei ben lungi dall'essere perfetto. Conosci la saggezza dei libri e le arti della guerra, conosci le forme più alte di magia e sei un dio immortale ma non sei ancora maturo. Tu seduci le donne in cielo e in terra, sconvolgi l'ordine naturale delle cose, interferisci con il destino della gente, giochi scherzi crudeli e tieni occupata la tua mente con trivialità. Hai grandi poteri, ma la tua mente ancora vacilla. Sei un essere soprannaturale eppure non hai ancora compreso la vera natura della vita».

Così Lu, capendo che la vita mondana era quasi del tutto inutile, chiese al suo maestro: «Cosa dovrebbe fare una persona, uomo o donna, per apprendere la verità definitiva?»

«Dovrebbe comprendere il vuoto» rispose Han Zhongli «è questa la sola saggezza che vada al di là dell'abilità e della conoscenza»<sup>311</sup>.

Riconoscendo che il modo di percepire ciò che ci circonda è frutto di convenzione e aprendoci al cambiamento, quale realtà saremmo in grado di vedere?

---

<sup>311</sup> Cfr. DENG MING DAO, *op. cit.*, pp. 318-319.

## BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- ANSELMO, *Proslogion*, Rizzoli, Milano 1992.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994.
- CHUANG-TZU, *Il vero libro di Nan-hua*, a cura di Leonardo Arena, Arnoldo Mondadori, Milano 1998.
- CONFUCIO, *I Dialoghi, La grande Dottrina, Il Giusto Mezzo*, Fabbri Editori, Milano 1997.
- ERACLITO, *I Frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano 1980.
- GIAMBLICO, *La vita pitagorica*, Rizzoli, Milano 1991.
- HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it di P. Chiodi, Utet, Torino 1969.
- M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad.it. A. Fabris, Il Nuovo Melangolo, Genova 1989.
- M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica* (1928), trad. it. di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1978.
- M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin, A. Marini, il Nuovo Melangolo, Genova 1999.
- Huangdi Neijing Lishu jiao zhu yu ci*, Xinhua Shudian, Tianjin 1989.
- Huainan Honglie Ji jie*, Zhonghua Shuju, Pechino 1989.
- A. HUSSON, *Huang Di Nei Jing Su-wen*, ASMAF, Paris 1974.
- I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, a cura di Richard Wilhelm, Adelphi Edizioni, Milano 2000.
- C.G. JUNG, *Opere*, Boringhieri, Torino 1992.
- C.G. JUNG. *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, Rizzoli, Milano 1994.
- Lao-tzu, Il libro della virtù e della via. Il Te-tao-ching secondo il manoscritto di Ma-wang-tui*, a cura di Lionello Panciotti, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1995.
- PLATONE, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971.
- PLATONE, *Sofista*, tr.it. di M. VITALI, Milano 1992.
- PLATONE, *Teeteto*, tr. di L. Antonelli, Milano 1994.
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.
- SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, Utet, Torino 1972.
- Tao te ching*, a cura di L. Wieger, Mondadori, Milano 1994.
- Tao-tê-ching. Il libro della Via e della Virtù*, a cura di J.J. L. Duyvendak, CDE, Milano 1994.
- Tao Tê Ching*, a cura di F. Tomassini, TEA, Milano 1994.
- Taipingjing Hejiao* («太平經合校», *Edizione critica e unitaria di Taipingjing*), a cura di Wang Ming (王明), Zhonghua Shuju (中華書局), Pechino 1960.
- Zhuang-zi*, a cura di Liou Kia-Hway, traduzione di Carlo Laurenti e Christine Leverd, Fabbri Editori, Milano 1997.

- F. TOMASINI, *Testi confuciani*, UTET, Torino 1974.  
 F. TOMASINI, *Chuang-Tzu*, TEA, Milano 1999.  
 F. TOMASINI, *Testi Taoisti*, UTET, Torino 1977.

## BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- AA.VV., *Il testo filosofico*, Mondadori, Milano 1993.  
 A.D. ACZEL, *L'equazione di Dio*, NET, Milano 2000.  
 S. ALLAN, *Sulle origini mitiche dei Xia*, da *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany 1991.  
 A. AMMASSARI, *Cina. Generalità e Storia. La cultura e la civilizzazione cinese*, Jaca Book, Milano 1991.  
 F. AVANZANI, *Confucianesimo e Taoismo*, Queriniana, Brescia 2000.  
 J. BARROW, *Teorie del tutto. La ricerca della spiegazione ultima*, Adelphi, Milano 1992.  
 R. BIRNBAUM, *Introduction to the Study of Tang Buddhist Astrology*, in «Society for the Study of Chinese Religions Bulletin», n. 8 (1980).  
 A. BIRREL, *Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore-London 1993.  
 N. BOHR, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Boringhieri, Torino 1961.  
 G. BOSCHI, *Medicina Cinese: la radice e i fiori. Corso di Sinologia per medici e appassionati*, Ambrosiana, Milano 2003.  
 G. M. BRAVO e C. MALANDRINO, *Il pensiero politico del Novecento*, PIEMME, Torino 1994.  
 J. CAMPBELL, *Tra oriente e occidente*, Red, Como 1993.  
 F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1989.  
 R. CASATI e A. VARZI, *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milano 1996.  
 E. CHAVANNES, *Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte Chinois*, Paris 1910.  
 A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000.  
 A. CHENG, *La trame et la chaîne. Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne*, in «Extreme-Orient, Extreme-Occident», n. 5 (1984).  
 T. CLEARY, *Vitalità, energia e spirito*, Mondadori, Milano 2000.  
 G. COLLI, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1982.  
 P. CONNOLLY, *A Student's Guide to the History and Philosophy of Yoga*, Equinox, Londra 2007.  
 T. B. I. CREAMER, *Shuowen Jiezi and Textual Criticism in China*, in «International Journal of Lexicography», n. 2 e 3 (1989), Oxford University Press.  
 R.H. DALITZ, *The collected works of P A M Dirac: 1924-1948*, Dalitz, Cambridge 1995.

- Daojia Wenhua Yanjiu* («道家文化研究», Ricerca sulla cultura della Taoismo filosofico), [Collana *Daojia Wenhua Yanjiu*, n. 14], a cura di Chen Guying, Ghenghe · Dushu · Xinzhi Sanlūan Shudian, Pechino 1999.
- E. DE BONO, *Semplicità*, Sperling & Kupfer, Milano, 2000.
- G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di Claudio Arcuri, trad. di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996.
- D. DEMETRIO, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Cortina, Milano 2005.
- P. DEMIEVILLE, *Enigmes taoistes. Choix d'études sinologiques*, Leida, Brill 1973.
- DENG MING DAO, *La via del saggio*, Guanda, Parma 1999.
- E.R. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1988.
- Duihua: Ru Shi Dao yu Jidujiao* («儒釋道與基督教», *Dialogo: Il Confucianesimo, il Buddismo, il Taoismo e il Cristianesimo*), a cura di H.Guanglu e X.Zhiwei, Casa Editrice di Documentazioni delle Scienze Sociali, Pechino 1998.
- D. EISEMBERG e T. L. WRIGHT, *La Via della Medicina Cinese*, Ubaldini, Roma 1986.
- S. ESKILDSEN, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, State University of New York Press, Albany 2004.
- Fonti Ricciane*, a cura di Pasquale D'Elia, Libreria dello Stato, Roma 1942.
- Forme del sapere filosofico*, a cura di L. Matusa, CUSL, Genova 1994.
- FUNG YU-LAN, *Storia della Filosofia cinese*, Mondadori, Milano 1956.
- Gli Otto Immortali del taoismo. Leggende e favole del taoismo popolare*, a cura di K.Man e J.O'Brien, SE, Milano 2004.
- G. GIORELLO, *Prometeo, Ulisse e Gilgamesh*, Cortina, 2004.
- M. GRENET, *La civiltà cinese antica*, Einaudi, Torino 1968.
- D. GUO, *The Yihetuan Movement and the Outline of the Modern Chinese Patriotism*, Journal of Shangqiu Teachers College, 2003.
- P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998
- D.L. HALL e R.T. AMES, *Tian and Dao as Nontranscendent Fields*, in *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998.
- LIU HAITAO ET ALII, *Qigong Waiqi dui Xiaomai Zhongzi dianfen Mei (Danbaizhi) Shengwu Hecheng de Youdao Xiaoying Chutan*, Atti del Primo Congresso Internazionale di Medicina e Scienza del *Qigong*, Pechino, 1988.
- T. HAYASHI, *The Bakhshali manuscript. An ancient Indian mathematical treatise*, Springer, Groningen 1995.
- W. HEINSEBERG, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- M. KALTENMARK, *Le religioni dell'Estremo Oriente, 1. India, Cina e Giappone*, trad. it. a cura di H.C. Puech, Laterza, Bari 1988.
- G.B. KERFERD, *I sofisti*, trad. it. a cura di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988.
- J. KEENAN, *Original purity and the focus of early Yogacara*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», n. 5 (1982).

- Jin Shi nian lai guo nei wai Qigong Yanjiu de Dongtai*, Centro di Ricerca Immunologia, Pechino 1989.
- JOU TSUNG HWA, *Il Tao del Tai-chi chuan*, trad.it. di E.Hess, Ubaldini, Roma 1986.
- R. LAURENTI, [\*Empedocle. Saggio critico. testimonianze e frammenti\*](#), M. D'Auria, Napoli 1999.
- M. LOEWE, *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, M. Loewe, Cambridge 1994.
- I. IANNACONE, *Misurare il cielo. L'antica astronomia cinese*, Napoli 1991.
- U. INGROSSO, *Introduzione alla meccanica quantistica*, Aracne, Roma 1997.
- W. JAEGER, *Paideia*, I, trad. it. di L. Emery, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- Jin Shi nian lai guo nei wai Qigong Yanjiu de Dongtai*, Centro di Ricerca Immunologia, Pechino 1989.
- JOU TSUNG HWA, *Il Tao del Tai-chi chuan*, trad.it. di E.Hess, Ubaldini, Roma 1986.
- F. JULLIEN, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002.
- F. JULLIEN, *Processo o Creazione*, Edizioni Pratiche, Roma 1991.
- F.MARSILI, *L'Impero e I suoi confini: terra, suolo e territorio nella prima dinastia Han*, da *Mutuare, interpretare, tradurre. Storie di culture a confronto*, Atti del 2° Incontro "Orientalisti" (Roma, 11-13 dicembre 2002), a cura di G.Regalzi, prefazione di Chiara Peri.
- W. MENSCH, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Göttingen 1994.
- Y. MINGXIONG, *Daojiao Wenhua Gaishuo* («道教文化概說», *Compendio della cultura della religione taoista*), Casa Editrice Popolare di Guizhou, Guiyang 1991.
- I. MONTANELLI, *Storia dei greci*, Rizzoli, Milano 1989.
- N. C. MOLINU, *Lecture spinoziane, Spinoza nel contesto del pensiero occidentale*, Carocci, Roma 2003.
- NAN HUIJIN, *Laozi Tashuo* (老子他説, *Saggi su Laozi*), Fudan University Press, Shanghai 1996 (1998, 3).
- NAN HUIJIN, *Tao e longevità. La trasformazione di mente e corpo*, Astrolabio-Ubaldini, 1986.
- J. NEEDHAM, *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1976.
- F.PONZETTA, *Storia e storie di un'eresia chiamata Zen*, Jubal, Udine 2004.
- I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nuova alleanza*, Longanesi, Milano 1979.
- I. ROBINET, *Storia del Taoismo, dalle origini al quattordicesimo secolo*, Ubaldini, Roma 1993.
- C. DE ROCHEMONTAIX, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française a Pékin (1750-1795). Nombreux documents inédits avec carte*, Alphonse Picard et fils, Paris 1915.
- G. SADUN BORDONI, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- C. SANI, *Il Tao e le pratiche di lunga vita*, De Vecchi Editore, Milano 1997.
- P. SANTANGELO, *Storia della Cina, dalle origini ai giorni nostri*, Newton, Roma 1994.
- M. R. SASO, *Taoismo Religioso esoterico secondo gli insegnamenti del Maestro Chuang*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1979.
- G. SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991.
- M. SCHELER, *L'essenza della filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.
- P. A. SCHILPP, *Albert Einstein scienziato e filosofo*, Boringhieri, Torino 1958.

- H. SCHMIDT-GLINTZER, *Storia della Cina. Dall'Impero Celeste al boom economico*, Mondadori, Milano 2005.
- N. SIVIN e C. COOPER, *Man as a Medicine in Chinese Science: Exploration of an Ancient Tradition*, M.I.T, Cambridge 1973.
- N. SIVIN, *Philosophy East and West*, «LXII», n.1 (1992).
- B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.
- Taipingjing Hejiao* («太平經合校», Edizione critica e unitaria del *Taipingjing*), a cura di W. Ming, Zhonghua Shuju, Pechino 1960.
- J. TAKACS, *A Case of Contagious Legitimacy: Kinship, Ritual and Manipulation in Chinese Martial Arts Societies*, Ming Chuan University, Taipei 1999.
1. TOLLINI, *L'apertura del Giappone verso l'esterno nei secoli XV e XVI*, in: *Atti del Tredicesimo Convegno di Studi sul Giappone, dell'Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi*, tenutosi a Milano, il 27-28 ottobre 1989, Aistugia, Milano 1990.
- NGUYEN VIET-HONG, *La Pensée Médicale Chinoise: Essai d'Histoire comparée en Médecine et Gynécologie*, in "Medecin Agopuncteur", n. 28 (1976).
- M. WANG, *Tai Ping Jing Hejiao*, Zhonghua Shuju, Pechino 1992.
- White Paper Freedom of Religious Belief in China*, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, Beijing 1997.
- E. WONG, *Il grande libro del Tao. La guida completa del taoismo*, Mondadori, Milano 1998.
- WANG XIANSUN ET ALII, *Qigong Waiqi dui Kucao Ganjun Jianxing Danbaimei Huoli Zuoyong*, in: «Qigong yu kexue», n. 8 (1989).
- Xinyi Huainanzi* («新譯淮南子», Nuova traduzione di *Huainanzi*), a cura di Xiong Lihui e Sanmin Shuju, Taipei 1998.
- WU YI, *Xiyi Laozi Jieyi* (新譯老子解義, Nuova traduzione e spiegazione di *Laozi*), Sanmin, Taipei 1998.
- R. R. YOGAMURTI e M. D. SALIMEI, *Ci-Kung. Le sei respirazioni terapeutiche secondo il Tao e l'Akasha*, Mediterranee, Roma 1980.
- ZHANG DAINIAN, *Key concepts in Chinese Philosophy*, Foreign Languages Press, Beijing 2005.
- L. ZHONGPEN, *Zhonghua Qigongxue*, Tiyu, Pechino 1988.

## Dizionari

- Cihai* («辭海», Dizionario enciclopedico), Casa Editrice dei dizionari di Shanghai, Shanghai 1989 (5ª ristampa 1992).
- Ciyuan* («辭源», Dizionario etimologico), Casa Editrice Commerciale, Beijing 1988 (7ª ristampa 1997).
- Zhongguo Daojiao Dacidian* («中國道教大辭典», Grande Dizionario della religione taoista cinese), Dong-chiu Ltd. Co., Taichung 1999.

## Fonti su Internet

T.CANTALUPI, *La logica quantistica*, in [www.geocities.com /CapeCanaveral/Hangar/6929/cervello.html](http://www.geocities.com/CapeCanaveral/Hangar/6929/cervello.html).

M. DERAMO, *Controversie a prova di atomica*, in [www.lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/020216c.htm](http://www.lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/020216c.htm)

T. DAL CANTON, *Appunti di Fisica 5. L'equazione di Schrodinger*, MeTA\_LAbS, in [www.fisica.indivia.net](http://www.fisica.indivia.net).

FAN YE (398-445), *Houhanshu* («后漢書», *Storiografia della dinastia Han orientale*), cap. xxx, in [www.chinapage.com/big5/history.htm](http://www.chinapage.com/big5/history.htm).

*Lunyu* ( 論語, *I Dialoghi*), testo cinese integrale su [www.xys.org/xys/classics/philosophy/lunyu.txt](http://www.xys.org/xys/classics/philosophy/lunyu.txt).

Sito Internet dell'Associazione Taoista della Cina: [www.chinataoism.org](http://www.chinataoism.org).

*Mengzi* ( 孟子 ), testo cinese in [www.xys.org/xys/classics/philosophy/mengzi.txt](http://www.xys.org/xys/classics/philosophy/mengzi.txt).

*Yijing* ( 易經 ), testo cinese in [www.xys.org/philophy/yijing.txt](http://www.xys.org/philophy/yijing.txt).

