

Matteo Cestari

## “VUOTA È LA VIA”. SVUOTARE E RIEMPIRE NEL *DAODEJING*

### Abstract

*This paper investigates the concepts of “emptying” and “filling” in the Daodejing. After a general theoretical introduction to some essential features of ancient Chinese thinking, the author discusses this theme, interpreting some of the most important passages of the book and indicating breathing as an important image to deepen the Laotian approach to the Dao.*

### 1. Il pensiero del Laozi

Questo saggio affronta il tema dello svuotamento e del riempimento nel *Daodejing* (道德經) o *Laozi* (老子), testo di enorme importanza nella cultura cinese e famoso anche in Occidente anche per avere attirato l'attenzione di grandi pensatori, tra cui Martin Heidegger<sup>1</sup>.

Sono essenziali alcuni chiarimenti preliminari sul tema, per cogliere appieno le implicazioni di termini come “svuotare” e “riempire”. Accostarsi a un testo come il *Laozi* risalente alla Cina antica richiede di rivedere alcune precomprensioni riguardanti il nostro modo di concepire la filosofia. Prima dell'avvento del buddhismo nel I secolo d.C., e per molti versi anche successivamente, il pensiero filosofico in Cina non si struttura come una disciplina a sé stante, ma le varie declinazioni di quelle che si possono chiamare le “pratiche definitorie” (come l'etica, le teorie politiche, la strategia militare, i discorsi sul cosmo, la storia), le “pratiche corporee” (per esempio, i riti civili o religiosi, le arti marziali, le pratiche ascetiche e di longevità) e le “pratiche artistiche” (la poesia, la calligrafia, la pittura, la musica) non sono nettamente distinte, ma si intersecano e si modificano fra loro in modo organico. Anche un testo ricco di riflessioni filosofiche è ben lontano dall'essere esclusivamente speculativo, ma è percorso da una pluralità di

---

<sup>1</sup> Il *Daodejing*, chiamato anche *Laozi* (老子) dal nome del leggendario autore o ispiratore, è un testo presumibilmente del III sec. a.C. di grande complessità concettuale, non meno che filologica, per la quale si rimanda all'introduzione di M. SCARPARI, *Laozi e il Laozi*, in *Laozi. Genesis del «Daodejing»*, trad. it. a cura di A. Andreini, Einaudi, Torino 2004, pp. vii-xxxix. Nel presente saggio ci si avvarrà proprio della traduzione del *Laozi* condotta da Andreini (che l'ha anche corredata di un corposo apparato di note) sul manoscritto (variante A) redatto in listarelle di bambù fra il 221 e il 195 a.C. e rinvenuto a Mawangdui tra il 1972 e il 1974. Le citazioni verranno abbreviate nel modo seguente: *Laozi* 3, 1-4, p. 95, dove il primo è il numero del capitolo, a seguire il numero dei versetti e per finire un numero preceduto da “p.” che rimanda alla pagina della traduzione italiana. Sul rapporto fra *Daodejing* e Heidegger, cfr. C. SAVIANI, *L'oriente di Heidegger*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 41-47.

interessi che noi oggi distingueremmo in modo più netto. Sarebbe allora fuorviante considerare il *Laozi* come un puro trattato di filosofia, sebbene in questo testo la riflessione teorica sia molto importante. In realtà, nella Cina antica, non esistono discipline puramente teoriche, senza riferimenti alla pratica e tali da essere indipendenti da altre discipline. Tutte queste pratiche gravitano piuttosto attorno ad alcuni temi di fondo, che di solito interessano la conduzione dello stato (pensiero politico), del sé personale (etica o in generale pratiche di perfezionamento), del rapporto con il cosmo e della relazione complessiva fra questi tre aspetti. Il *Laozi* non fa eccezione: la lettura “ontologica” è più tarda e risale all’opera di Wang Bi (王弼, 226-249), mentre è la lettura politica quella che forse più si avvicina allo spirito originario del testo, che presumibilmente era un manuale di buongoverno.

Si è deciso di evitare nel titolo i termini “pieno” e “vuoto”, che, pur essendo connessi al tema, rischiavano di dare adito a ipostasi metafisiche (l’Essere o il Nulla, per esempio), laddove è nettamente più significativo l’aspetto processuale e operativo, sottolineato dalla coppia di verbi “svuotare e riempire”. In realtà, nel cinese classico i lemmi non hanno di per sé una funzione precisa, che viene decisa dalla loro posizione nella frase o dall’aggiunta di specifici marcatori grammaticali. In questo modo, i termini assumono di volta in volta ruoli grammaticali differenti. Così per esempio nel più famoso versetto del *Laozi*: «La Via che come tale può esser presa, Via eterna non è (*dao ke dao ye, fei beng dao* 道可道也, 非恆道)» (*Laozi* 1, 1, pp. 90-91), il carattere *dao* (道) nel primo caso ha valore sostantivale (la via), nel secondo è un verbo (“essere-via”, ma anche “esprimere a parole” e “tracciare o prendere un percorso”)<sup>2</sup>.

Nello specifico contesto del *Laozi*, come in molti altri casi del pensiero cinese antico, coppie concettuali come svuotare e riempire vanno intese più come movimenti e processi che come essenze, sostanze o attributi. Ciò denota una forte attenzione al costante mutamento del mondo, che difficilmente può cogliere un pensiero che isoli gli oggetti dal *continuum* della realtà e ne definisca proprietà e relazioni in forma statica. Il mutamento costante influenza così la stessa definizione dei termini e la loro interrelazione. Così, “svuotare/riempire” nel *Laozi* sono strettamente correlati, e non solo da un punto di vista logico. Il pensiero cinese e daoista in particolare presuppone sempre la correlazione fra opposti e si sviluppa attraverso catene correlative<sup>3</sup>. Invece, il tema della presenza/assenza degli opposti non è rilevante quanto in un pensiero basato sulle contraddizioni, che invece tendono ad escludere tali relazioni. Nella contraddizione, la presenza di un opposto implica (*et tertium non datur*) l’assenza totale dell’altro opposto in riferimento a un medesimo soggetto, sotto un medesimo rispetto ed entro un’unità di tempo. In Cina, prendere in considerazione una sola categoria e non il suo opposto è ritenuto riduttivo e parziale, se non decisamente fallace. Se gli opposti sono sempre parte di catene correlative, non si dà mai il caso in cui un opposto sia del tutto assente.

---

<sup>2</sup> Si vedano in proposito le osservazioni che il curatore dà riguardo a questo passo a p. 90 della citata edizione del *Laozi*.

<sup>3</sup> Il termine “correlativo” qui impiegato si richiama espressamente alla definizione aristotelica delle *Categorie* (10, 11b 15ss.), dove il filosofo distingue fra quattro tipi diversi di opposizione: correlativa, contraria, di privazione/possesso e contraddittoria, qui ordinate secondo un grado crescente di inconciliabilità. Così, mentre i contraddittori sono opposti del tutto inconciliabili, i correlativi, pur essendo opposti, si implicano a vicenda.

L'implicazione è sempre presupposta. Il culmine dell'uno sarà così il principio dell'altro. Oppure, il punto di massima forza dell'uno coinciderà con il punto di massima debolezza dell'altro. Questo schema logico abbina la correlazione a una concezione ciclica di alternanza degli opposti che prevede che il forte, raggiunto il suo massimo, tenderà a diminuire la sua forza e il debole inevitabilmente si rafforzerà e questo ciclo continuerà all'infinito. Emerge così la sensazione di una sorta di equilibrio universale.

Nel pensiero cinese, il problema non è mai costituito dall'Essere, o dal Nulla, dall'esistenza o non-esistenza delle cose o dall'ordine in cui esse "sono". Piuttosto, il punto focale è la loro *modalità* di apparire e mutare incessantemente. Così, il *dao* o "via", che è parola comune a quasi tutte le correnti del pensiero cinese antico, è il principio immanente di tale cambiamento. Ed è tale mutamento che richiede la massima attenzione del saggio, dato che a seconda delle sue condizioni l'azione sarà coronata dal successo o destinata al fallimento. Oggetto di discussione non è dunque l'Essere in quanto tale ("che le cose *siano*") – e ancor meno il nulla totale che non è neppure un oggetto – ma la modalità di mutamento dei fenomeni ("come le cose *vanno cambiando*"). Le distinzioni del mondo catturano la massima attenzione del pensiero: non sono "meri accidenti" ma tutto ciò che c'è da sapere sul mondo.

Per comprendere il giusto peso delle definizioni teoriche nel *Laozi*, va sempre considerato il loro ruolo di principi di ispirazione pratica. Un discorso puramente astratto non è contemplato, né è considerata una conoscenza intellettuale che prescinda dalla sua applicazione nel quotidiano. Infatti, nel *Laozi* non si parla mai di "astratto", quanto di "invisibile", "infimo", "tenue", "quintessenziale". L'invisibile è a sua volta un aspetto del mondo, non rimanda a un piano trascendente ma è il correlativo del visibile. Questa relazione non è interscambiabile con il rapporto fra esistente e non-esistente: non avrebbe alcun senso una discussione sull'esistenza o la non-esistenza della via. L'invisibile non richiede prove di esistenza, ma è implicito nel visibile stesso, come i rami visibili di un albero richiedono le radici invisibili<sup>4</sup>. La valenza pratica della definizione è ulteriormente rafforzata dal suo necessario riferimento al soggetto praticante: finché ci si limita a *pensare* un oggetto chiamato "via", il nostro approccio resta limitato e inconsistente, perché la nostra *attività in quell'istante* non è in accordo con il fluire delle cose ed è pertanto destinata a fallire.

## 2. Vuoto e vuotare

Così anche il complesso significativo del "vuoto/vuotare" nel testo non si riferisce solo a certi oggetti di cui si predicano determinate caratteristiche, ma più essenzialmente riguarda l'atteggiamento stesso di colui che le apprende. Anche il vuoto allora assume un significato fortemente pratico: è il vuotarsi del pensiero, delle passioni, della volontà di imporre se stessi anche con la violenza. Si tratta di un vuotarsi (non solo di un "vuoto") che si deve *diventare*, non solo pensare come caratteristica di certi oggetti o come

---

<sup>4</sup> La figura del ramo rispetto alla radice è in realtà più tarda e risale al già citato Wang Bi. Cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, trad. it. A. Crisma, Einaudi, Torino, Vol. I, p. 338.

principio metafisico, che resterebbe sempre altro rispetto a chi lo pensa. Anche il capitolo 11 del *Laozi* va inteso in questo senso:

«Convergono nel mozzo trenta raggi,/ Eppur è quel “nulla” (dove cosa non v’è) che rende il carro utilizzabile./ Argilla si cuoce per farne vasi,/ Eppur è quel “nulla” che rende il vaso utilizzabile./ Porte e finestre s’aprono,/ Eppur è quel “nulla” che rende la stanza utilizzabile./ Pertanto, è ciò che le cose “sono” o “hanno” a renderle utili,/ E ciò che “non sono” e “non hanno” a renderle utilizzabili» (*Laozi* 11, 1-8, p. 111).

Quel “nulla” (*wu* 无) non è un’ipostasi, né un’essenza, ma il “farsi vuoto” delle cose, implicito nel loro “essere-cosa”, come il vaso o la stanza sono tali perché ad aprirle al flusso delle cose è il loro non-essere/non-avere (*wu* 无 ha entrambi i significati, come il suo opposto *you* 有 “essere” o “avere”). Allo stesso modo, la via stessa è vuota: «Vuota (*chong* 冲) è la Via, e quanto più opera o la si usa, meno serve riempirla» (*Laozi* 4, 1, p. 97).

Non deve sfuggire il carattere paradossale di tale posizione, e tale doveva apparire anche ai cinesi dell’epoca. Infatti, come ricorda il Graham, il pensiero del *Laozi* è costruito attorno a una decisiva inversione rispetto alla mentalità corrente: evidenziando una netta preferenza per il paradosso, punta a smantellare sistematicamente l’opinione sostenuta dai più. Tale strategia che destabilizza e sconcerta il senso comune si estende a ogni opposizione: la gente preferisce ciò che è forte a ciò che è debole, ciò che è duro a ciò che è morbido, ciò che è diritto rispetto a ciò che è tortuoso, l’alto al basso, il grande al piccolo, il chiaro all’oscuro. Secondo il *Laozi*, questo atteggiamento non si accorda al ciclo delle cose, che tendono a mutare in direzione della debolezza e della morbidezza. Il saggio predilige quanto gli uomini di solito rifiutano o considerano privo di valore: ciò che è vuoto, debole, flessibile, piccolo, femminile, oscuro, è esaltato come più efficace nell’azione politica o perfino militare di ciò che è pieno, forte, duro, grande, maschile e chiaro<sup>5</sup>. Le immagini della donna e del bambino come modelli per l’azione del governante sono senz’altro paradossali, dato che nella Cina dell’epoca – e non solo allora, né solo in Cina – erano considerate di scarsa o nulla importanza sociale e politica.

Nel medesimo spirito paradossale si iscrive anche il principio del *wuwei* (無為) o “non-azione”, che per il *Laozi* rappresenta il cuore dell’atteggiamento corretto del saggio. “Non agire” è essenziale per il sovrano, perché segua la via vuota che sottostà a tutte le cose. Se il sovrano intervenisse positivamente legiferando ed esprimendo la propria opinione apertamente, ciò lo porterebbe a prendere posizione e lo trasformerebbe in una parte attiva che lo opporrebbe ai suoi sudditi. Inoltre, legiferando non stabilirebbe solo il bene, ma anche il male. Meglio dunque è restare nascosti lasciando che il regno si regoli da sé (*ziran* 自然). Ciò non significa abbandonare il governo del regno, ma limitarsi al minor numero di “interventi” possibili, evitando che il paese desideri, invidi e perciò trami per ottenere il potere.

---

<sup>5</sup> A. GRAHAM, *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, trad. it. R. Fracasso, Neri Pozza, Vicenza 1999, p. 312.

### 3. *Svuotare e riempire*

Il pensiero politico è peraltro centrale nel *Laozi* e il tema del riempire/svuotare va compreso anche all'interno di questo contesto.

I termini collegati a questa coppia concettuale che ricorrono nel testo sono svariati. Un primo abbinamento intercorre fra *xu* 虛 “vuoto”, che indica ciò che non ha consistenza ed è irreali, e *shi* 實 “pieno”, ossia ciò che è reale, solido, pieno. Una seconda associazione è formata da *yi* 益 e *sun* 損 il cui significato verbale è rispettivamente “aumentare” e “diminuire”, o anche “accumulare” e “sottrarre”, e che come sostantivi indicano “profitto” e “perdita”. Infine si hanno *ying* 盈 e *chong* 沖, traducibili con i verbi “riempire” e “svuotare” e i sostantivi “pieno” e “vuoto”. Resta escluso dalla trattazione, perché non significativo per il testo, il termine *kong* 空, utilizzato perlopiù in contesto buddhista e di solito tradotto con il termine “vacuità/ vuoto”<sup>6</sup>.

Addentrandosi nel dettaglio delle occorrenze, “accumulare/sottrarre” si incontra spesso nel contesto di una discussione sulla modalità corretta di seguire il *dao*. La via stessa appare vuota, sebbene sia traboccante: «Giunte a compiutezza, le cose paiono difettare,/ Eppur l'uso non le logora./ Quel che è stracolmo (*da ying* 大盈) appare, in realtà, vuoto (*zhong* 盅),/ Eppur l'uso non lo consuma» (*Laozi* 45, 1-4, p. 17). Al capitolo 48, i temi dell'accumulare e del sottrarre diventano decisivi per l'accordo con la Via, secondo la modalità della non-azione:

«Chi allo studio si vota, di giorno in giorno accumula (*yi* 益),/ Chi della Via ha sentore, di giorno in giorno sottrae (*sun* 損)./ Sottrae e ancora sottrae,/ Fino al cessare d'adoprarsi./ In tal modo, non vi sarà cosa che non sarà fatta./ Se conquistar il mondo intendi, sempre evita d'adoprarli./ Finché affaccendato resterai,/ Il mondo non potrai certo far tuo» (*Laozi* 48, 1-8, p. 23).

Qui emerge una polemica ricorrente, rivolta alla corrente confuciana, che è rimproverata per la sua concezione della via come progressivo arricchimento e accrescimento. Il saggio confuciano è infatti colui che proprio attraverso l'apprendimento, i riti e l'etica impara ad accordarsi con la via del Cielo, diventando così sempre più umano. Il *Laozi* invece, fedele alla sua impostazione controcorrente, pone al centro della via l'abbandono di tutto ciò che si possa accumulare, studio e meriti etici compresi.

Nel capitolo 9, il medesimo principio (sottrarre è meglio che accumulare, non-agire è meglio che agire) viene applicato al contesto dell'accumulo della ricchezza e del potere:

«Anziché accumulare (*zhi* 殖) e colmar fino all'orlo (*ying* 盈),/ Meglio fermarsi in tempo./ A forza di battere e d'affilare,/ (La lama) non potrà reggere a lungo./ Quando d'oro e di giada traboccano (*ying* 盈) le stanze,/ nessuna protezione varrà./ Chi dalla nobiltà di rango e dalla ricchezza è reso tracotante,/ Cagion della propria sventura diventa./ Completata l'opera, ritirati./ Questa è la Via del Cielo» (*Laozi* 9, 1-10, p. 107).

<sup>6</sup> Il termine è invalso nell'uso per la traduzione in cinese del sanscrito *śūnya* (l'aggettivo “vuoto”) e *Śūnyatā* (il sostantivo infinitivo derivato: “vacuità”).

L'opposizione fra la Via del Cielo (*tian zhi dao* 天之道) e la Via dell'uomo (*ren zhi dao* 人之道) nel capitolo 77 è tutta giocata sull'opposizione fra i termini *sun* 損 e *yi* 益, in un gioco insistito di parallelismi e paradossi:

«La via del Cielo,/ Simile è al tendersi di un arco:/ L'estremo in alto fa calar,/ Quello in basso, alza,/ Quel che eccede (*you yu* 有餘), riduce (*sun* 損),/ Quel che è carente, ripara./ La Via del Cielo, dunque,/ L'eccesso riduce (*sun* 損) e la carenza colma (*yi* 益)./ Diversa è invece la Via dell'uomo:/ Essa riduce quel che è già carente e offre a quel che già eccede. Chi mai dell'eccesso di cui dispone al Cielo farebbe somma offerta?/ Soltanto chi la Via possiede a tanto arriva!/ Sicché il Saggio agisce (per gli esseri), ma pretese di possesso non avanza,/ Conseguiti i risultati, non insiste sui propri meriti:/ A tanto arriva il Suo desiderio di celar quanto Egli valga!» (*Laozi* 77, 1-15, p. 85).

Ciò che è nascosto partecipa infatti della potenza (*de* 德) del *dao* e si dispone lungo la sua stessa lunghezza d'onda, permettendo al saggio di *seguire* il corso naturale delle cose e di *conseguire* il successo, senza l'uso di violenza o di sopraffazione e instaurando una relazione equilibrata fra i poli opposti. Come sempre accade nel *Laozi*, l'estrema semplicità e oscurità del principio consente innumerevoli applicazioni: dalla medicina (nell'agopuntura, gli eccessi dei flussi energetici vanno drenati e le carenze colmate), alla politica, dove si prevede un equilibrio fra governanti e governati. Tuttavia, se nella politica contemporanea ciò potrebbe essere facilmente interpretato in senso democratico, nel *Laozi* non è così. Anzi si sottintende sempre una netta differenziazione fra sovrano e suddito, che tuttavia mantengono una polarità bilanciata, il cui senso è espresso nel capitolo 3:

«[...] Ecco il governo del Saggio:/ Egli vuota (*xu* 虛) i (loro) cuori, la (lor) pancia riempie (*shi* 實);/ La volontà fiacca e le ossa rafforza;/ Sempre vuole che il popolo non intenda e non desideri./ E una volta impedito che i sapienti osino intervenire, l'ordine su tutto cala» (*Laozi* 3, 4-8, p. 95).

Il passo va contestualizzato. Nell'età degli Stati Combattenti (III sec. a.C.) in cui fu presumibilmente redatto il testo, regnava il caos politico e morale e i governanti erano impegnati a muoversi guerra l'un l'altro, incuranti di affamare il popolo. In quest'epoca, una posizione simile era certo provocatoria e conteneva elementi di velata critica ai governanti che vivevano nel lusso più sfrenato: “vuotare il cuore/la mente” significa tenere il popolo lontano dai desideri e quindi non mostrargli il lusso e lo sfarzo dei ricchi. Obliquamente, si spingono i sovrani a vivere in maniera morigerata, sicché il popolo non incitato dalla bramosia non cerchi di ottenere le ricchezze e nel paese si mantenga la pace. Ma perché ciò possa accadere, è necessario che il loro “ventre sia pieno”, ossia che non abbiano a soffrire per la mancanza del necessario. Solo se il popolo è tranquillo e sazio, può regnare la pace. Questa ricetta politica non è sicuramente democratica, come tutte le concezioni politiche che intendono sovrano e sudditi come entità naturali. Tuttavia, la posizione politica del *Laozi* esprime il rifiuto della violenza e della sopraffazione e prevede una ripartizione dell'energia e una necessaria implicazione del vuoto e del pieno: perché ci sia equilibrio nello stato, non possono essere vuoti tanto i cuori quanto i ventri, né possono essere pieni entrambi. Nel primo caso, il popolo sarebbe indotto alla ribellione a causa della fame; nel secondo, alla

contesa, a causa delle passioni. È pertanto necessario che il vuoto delle passioni (pace interiore) si accompagni al pieno dei ventri (pace esteriore).

Peraltro questa interpretazione sembra accordarsi con i capitoli 74 e 75, in cui il testo si spinge a criticare apertamente il malgoverno di quei sovrani che esasperano il popolo che non ha più nulla da perdere e «Quando il popolo non teme ormai più la morte,/ A che pro atterrirlo con la minaccia della pena capitale?» (*Laozi* 74, 1-2, p. 79). Infatti:

«Patiscono, gli uomini, la fame/ Per l'esoso tributo in grano che (i governanti) sottraggono:/ La fame, per questo, patiscono./ Le genti sono ingovernabili,/ Perché i loro superiori fin troppo s'adoprano:/ Per questo sono ingovernabili./ Il popolo incurante è della morte,/ Perché (c'è chi) agogna, nel viver, lusso e agi:/ Per questo è incurante della morte./ È proprio facendo nulla per la vita/ Che, saggiamente, maggior valor le diamo» (*Laozi* 75, 1-11, p. 81).

In questo passo, “agire” corrisponde ad adoperarsi per il proprio *tornaconto*, facendo uso del proprio potere, senza *tenere conto* del procedere delle cose. Invece “non-agire” equivale a “lasciar agire” il *dao* e pertanto partecipare della sua potenza (*de*).

#### 4. La respirazione come figura dello “svuotare e riempire”

Il capitolo 5 si richiama alla figura del mantice (*tuoyue* 橐籥): «Lo spazio tra Cielo e Terra, simil non è, forse, al mantice?/ Vuoto, senza mai esaurirsi... Più lo azioni e più espelle...» (*Laozi* 5, 3-4, p. 99), dove numerosi elementi richiamano l'idea di apertura, come “spazio/intervallo” (*jian* 間) e “vuoto” (*xu* 虛) e accennano indirettamente alle tecniche di respirazione usate in numerosi riti e pratiche daoiste.

La respirazione, oltre a esemplificare la stretta relazione tra fisiologia e spiritualità nella Cina antica<sup>7</sup>, non è un tema accessorio nella tematica dello svuotare e riempire. Essa rappresenta il ciclo fondamentale e più impellente della vita e non a caso riveste un ruolo di primo piano in varie pratiche e rituali della composita galassia religioso-filosofica daoista<sup>8</sup>. Ora, l'immagine del mantice non va intesa come una semplice metafora, ma come un vero luogo di generazione del senso. Infatti, a costituire la fonte del senso non è un luogo altro e trascendente, rispetto al quale il pensiero astratto è una forma di illustrazione o spiegazione, ma all'opposto è l'immagine o la figura che, come dice Graham, costituisce “il pensare stesso”, del quale condensa il senso, più che dispiegarlo<sup>9</sup>. La respirazione esemplificata dal mantice è una figura di questo genere. Essa collega i vari piani di cui si compone la realtà: l'individuale (microcosmo), il sociale, il cosmico

<sup>7</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>8</sup> Fra queste, sono da annoverare ad esempio diverse forme di meditazione (come la pratica del “custodire l'uno” *shouyi* 守一 e l'alchimia interiore o *neidan* 内丹); vari esercizi per la longevità e la salute (*yangsheng* 養生, *daoyin* 導引, *qigong* 氣功) che puntano a favorire lo scorrere armonico dei flussi energetici (*qi* 氣) nel corpo, sui quali si basa anche il sistema dell'agopuntura; e infine diverse arti marziali, spesso influenzate da pratiche e concezioni daoiste, come il *taijiquan* 太極拳.

<sup>9</sup> Cfr. A. GRAHAM, *op. cit.*, p. 298. Il ruolo fondamentale dell'immagine nel processo di costituzione del senso è un tema importante nella Scuola del Mistero (*xuanxue* 玄學) del già citato Wang Bi. Si veda per esempio la discussione sul rapporto tra parole (*yan* 言), figure o immagini (*xiang* 象) e senso (*yi* 意). Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, pp. 342-343.

(macrocosmo)<sup>10</sup>. È strettamente correlata con lo “spazio tra Cielo e Terra”. Il mantice simbolico come quello reale pur essendo vuoto (come prima era stato detto del mozzo rispetto ai raggi della ruota, del vaso rispetto all’argilla che lo compone e della stanza rispetto alle sue mura) non si esaurisce mai. Partecipa dunque della potenza generatrice del *dao*, spesso figurato come una sorgente costante. La respirazione va pensata come un continuo riempire e svuotare, di cui siamo consci in forma discontinua e che possiamo parzialmente controllare, ma di cui ben più spesso siamo del tutto inconsapevoli. La respirazione condensa numerose caratteristiche dello “svuotare e riempire”: la natura processuale del fenomeno, la sua ciclicità, l’implicazione reciproca dei due opposti (l’inspirazione richiede l’espiazione e viceversa), il carattere attivo del processo e la contiguità, se non l’inscindibilità, di azione volontaria e involontaria, trattandosi di azioni che avvengono “da se stesse” e “già da sempre” rispetto all’azione cosciente. Possono essere modulate e in parte governate dal soggetto, ma come può esserlo un fiume il cui flusso costante possiamo decidere di governare per un certo periodo di tempo, ma che alla fine “ci” supera sempre, è più forte di “noi”, sebbene non sia altro rispetto a “noi”. La respirazione si pone su un confine labile e incerto, fra quanto Deleuze chiamerebbe “individuo” e “singolo”, e sottolinea la dimensione immanente e non soggettuale (semmai singolare, per utilizzare la terminologia deleuziana)<sup>11</sup> dell’essere umano. Questa “singolarità immanente” è stata peraltro spesso apprezzata da illustri rappresentanti della corrente daoista.

Nella respirazione noi produciamo sempre uno svuotamento e un riempimento che devono essere necessariamente equilibrati e costanti: una profonda inspirazione richiede un’espiazione altrettanto profonda, come nella figura del mantice laotiano. Non è possibile “accumulare” il respiro senza svuotarlo, né svuotarlo senza accumularlo. Un eccesso di respiro è segno della rottura dell’equilibrio, situazione che non può essere mantenuta per periodi di tempo prolungati.

La respirazione rappresenta il *trait d’union* fra la dimensione corporea, politica e cosmica: respirando introduciamo ed emettiamo dei soffi che ci legano all’ambiente e trovandoci in uno spazio comune condividiamo con gli altri non solo uno spazio fisico, ma la stessa aria, che ci inter-relaziona in modo profondo e irriducibile alla sfera di intervento o di comprensione del soggetto.

La strada che il *Laozi* indica nella conduzione dello stato e del proprio sé personale può essere letta in modo assai congruente con tale indirizzo. Il saggio è colui che lascia che le cose si sviluppino da se stesse e si inserisce in questo flusso, senza usare violenza. «Chi si fa custode di tale Via, non desidera essere colmo (*ying* 盈). / Proprio perché non desidera essere colmo, / Mai completa consumazione lo coglie» (*Laozi* 15, 2-17, p. 119). Egli assume le caratteristiche della via che segue, al punto da confondersi con essa. Il saggio non desidera essere pieno (del proprio modo di pensare, delle proprie conoscenze), ma avverte la necessità di un’estrema cautela, un’attenzione costante alla Via, ai mutamenti delle cose, e ciò lo rende cauto ed esitante, perché sempre vuoto di idee precostituite. Egli vuota se stesso, non perché non riempia se stesso quando ciò è

---

<sup>10</sup> Cfr. K. SCHIPPER, *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, trad. it. F. Pregadio, Ubaldini, Roma, 1983, *passim*.

<sup>11</sup> Cfr. G. DELEUZE, *L’immanenza: una vita...*, trad. it. F. Polidori, in “Aut aut”, 271-272 (1996), pp. 4-7.

richiesto, ma si “lascia andare”, secondo il criterio della non-azione, seguendo il corso naturale delle cose, integrandosi nella potenza del *dao*. Si tratta pertanto di uno svuotare “di secondo livello”, relativo cioè all’alternanza di vuotare e riempire, e non al mero riempire. Così, nella respirazione è necessario accogliere entrambi i momenti nel loro naturale alternarsi, non imponendo un programma contrario a tale ciclo.

Questo vuoto del saggio è tale da renderlo confuso e incerto: fra chiarezza e oscurità, il confine è labile. Manca una distinzione netta ed è facile scivolare dall’uno all’altro. Il capitolo 20 sottolinea la distanza fra il pensare chiaro dell’uomo comune e il pensare confuso del saggio:

«Tra un deciso assenso e un brusco diniego,/ Che differenza passa?/ Tra “bello” e “brutto”,/ La differenza a cosa è simile?/ [...] Ognuno, della folla, di beni in eccesso dispone,/ Io solo ne difetto./ È quella di un folle, la mia mente, stolta e ottusa!/ L’uomo comune è chiaro e perspicace,/ Mentre io, solo, dal buio della mente sono offuscato!/ L’uomo comune esamina con chiarezza e attenzione,/ Io, solo, son confuso,/ Vago e indistinto, al mare simile!» (*Laozi* 20, 1-4; 13-20; p. 129).

Questa come altre espressioni pare costituire indicazione di un pensare “con-fuso” o ambivalente, come lo definisce Galimberti<sup>12</sup>, e tuttavia pienamente cosciente della modalità di generazione dei valori e delle trappole di tale processo. Infatti, il *Laozi* critica lo stabilirsi di un criterio positivo, poiché questo stesso fatto comporta anche l’emergere del negativo:

«Al mondo, chiunque riconosce del bello la bellezza, ed ecco spuntar la bruttezza;/ Chiunque riconosce la bontà e questo fa sì che vi sian cose non buone./ “Presenza” e “assenza” che l’un l’altra genera, “difficile” e “facile” che compimento reciproco si danno,/ “Lungo” e “breve” che l’un l’altro modella, “alto” e “basso” che l’un l’altro compensa;/ “Timbri” e “note” che alterni si armonizzano, “prima” e “poi” che alterni si succedono, (tutti) da norme costanti son rette./ Perciò il Saggio si attiene a quel che non comporta intervento e un insegnamento senza parole adotta» (*Laozi* 2, 1-6, p. 93).

È la nostra misura che definisce l’eccesso. O meglio, è il criterio che utilizziamo per giudicare il mondo – o anche la norma che i legislatori elaborano per creare ordine laddove c’è il disordine – che *istituisce* tale eccesso nel momento in cui si stabilisce, come l’eco che si origina dalle vibrazioni sonore della voce dominante. Quest’ultima vorrebbe affermarsi sul silenzio, ma è ridotta a “una fonte sonora fra tante”, condizione che ne disturba la pretesa di unicità e irrevocabilità. È la voce stessa che dà origine all’eco, non il silenzio, e in tal modo pone le basi per il proprio stesso scomparire.

---

<sup>12</sup> Cfr. per esempio U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall’inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2009, pp. 43-86.