

## **Il Dao e la leggerezza dell'essere**

### **Breve visita attorno ad un sapere che non si accumula**

\*\*\*

(Il testo che segue è dato in uso gratuito per un utilizzo strettamente privato per non ledere i diritti di copyright del libro dal quale, in parte, è tratto: M.Y.Marassi, *Il buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture – La Cina*, Ed. Marietti 2009)

Non è la prima volta che vengo a Bergamo per un incontro serale, forse qualcuno di voi ricorderà una conversazione dell'anno scorso nella quale abbiamo affrontato il tema del buddismo zen da un'angolazione leggibile, o dicibile, secondo la cultura occidentale. Questa sera, invece, sono qui in veste diversa, e tenterò di guidarvi per un breve tour all'interno della cultura cinese antica, in particolare proveremo a rappresentare quello che per circa 1200 anni non ha avuto un vero e proprio nome, poi, dall'VIII secolo d. C. in Cina è stato definito *Daojia*, ovvero famiglia/scuola del dao e che noi traduciamo con Daoismo, oppure Taoismo secondo la vecchia pronuncia.

Nella cultura nella quale viviamo, è abitudine quasi necessità, dare subito un nome e inquadrare in una categoria ciò che esaminiamo col pensiero, così che, presto, possiamo arrivare a concludere "Ah sì, si tratta di quello" come se nella nostra cultura vi fosse già tutto, anche quello che a volte non c'è.

Tuttavia, questa sera, proviamo ad usare un altro modo di pensare da cui deriva un altro modo di rappresentare il pensiero, un modo che si preoccupa poco dei nomi e non si preoccupa per nulla delle categorie.

Così, in ossequio a questa modalità mentale, affrontiamo l'argomento un poco alla cinese. Questo significa lasciar procedere il discorso ed il pensiero che lo sostiene in modo apparentemente ozioso, visitando ora questo ora quel luogo mentale, ma senza dedicare particolare fatica, attenzione, a trarre delle conclusioni.

A differenza del nostro modo di trattare un oggetto mentale, ovvero secondo una modalità lineare, con un processo che parte da un enunciato e tende ad arrivare ad una conclusione che termina il discorso, il modo di pensare dei cinesi si muove come tracciando

una spirale su un foglio infinito, non ha punto di partenza e non ha punto d'arrivo, soprattutto non ha alcun interesse ad arrivare ad una conclusione e perciò a terminare il discorso. Per questo, parlando in cinese, ma è altrettanto vero in giapponese, è buona educazione avvisare quando si sta cambiando argomento di modo che quello che stiamo dicendo non venga, per errore, attribuito all'argomento precedente.

A partire dal quarto secolo avanti Cristo, dal punto di vista strutturale, il pensiero cinese poggia su due capisaldi: confucianesimo e daoismo, dopo di allora non vi sono stati sistemi di pensiero con caratteristiche diverse, sino all'avvento del buddismo, cioè attorno al primo secolo dopo Cristo, ma, a quel tempo i giochi erano già stati conclusi da tempo e non sono stati più riaperti se non per inglobare via via nuove varianti interne ai sistemi base quali, appunto, il buddismo, e poi dall'ottavo secolo seppure in minima parte, il cristianesimo. Successivamente in epoca più moderna, è stato inglobato il socialismo ed infine la tecnologia ed il capitalismo.

Possiamo quindi dire, almeno in termini generali, che esiste una linea ideale di continuità di pensiero a partire dalla lontana antichità sino ai nostri giorni. La struttura di confucianesimo e daoismo si è delineata chiaramente dopo il quarto secolo avanti Cristo ma ciascuno dei due sistemi ha radici molto più antiche, all'incirca nella prima metà del primo millennio avanti Cristo durante quella che è nota oggi come dinastia Zhou.

Possiamo paragonare quello che noi occidentali chiamiamo confucianesimo ad un sistema operativo tradizionale, quali Mac OS oppure Windows per capirci, mentre il Daoismo può essere paragonato a Linux, un sistema open source, oppure un sistema a bacheca, come Wikipedia, dove ognuno può dare il suo contributo. Il linguaggio che questi sistemi utilizzano è comune e così pure hanno molti punti in comune le cosmologie che tengono in piedi quei sistemi operativi. Per rimanere nella metafora computeristica, ambedue questi sistemi, seppure in diversa misura, fanno uso di una particolare modalità di lettura della realtà ovvero la cosiddetta cosmologia dello *yin* e *yang*.

Se confucianesimo e daoismo sono paragonabili ad un sistema operativo, ovvero ad una cornice di valori e priorità all'interno del quale possono essere utilizzati i più svariati programmi, quali diverse religioni, ideologie o politiche, la chiave di lettura detta *yin/yang* è paragonabile ad un sistema di scrittura che può "girare", funzionare su tutti i sistemi

operativi, siano essi religiosi, filosofici, scientifici, senza modificarli. È un sistema morbido per nulla invasivo e che, soprattutto, non richiede di credere in qualche cosa in particolare.

Cominciamo allora ad aggirarci nella storia della cultura cinese e in particolare in quell'area temporale all'interno della quale si è sviluppato il sistema *yin-yang* e che precede la formazione di quel fenomeno esistenziale, filosofico e religioso detto daoismo.

Per iniziare a delineare il daoismo, introduciamo un testo giunto sino a noi con il nome di *Yijing* ovvero *Libro dei mutamenti* anche noto come *Zhou Yi* ovvero *Mutamenti dei Zhou*, dal nome dell'omonima dinastia. Il *Zhou Yi*, o *Yijing* che dir si voglia, nasce in epoca antichissima, ed anche la datazione della sua redazione scritta è incerta: le ipotesi variano grandemente, la redazione scritta di quella nebulosa che diverrà poi un testo strutturato è valutata tra il mille a.C. e il quarto-terzo secolo, ovvero la cosiddetta epoca degli Stati Combattenti, è significativo però che ad una delle denominazioni del testo, ovvero *Zhou Yi*, *Mutamenti dei Zhou*, sia associata la dinastia Zhou che ha regnato in Cina tra l' XI sec. e il III sec. a.C. Questo segno è importante perché è attorno al 1000 a. C., che si consolida un profondo mutamento nel sistema di divinazione: dall'osservazione o lettura delle screpolature prodotte dal calore del fuoco su ossa, gusci di tartaruga ed altri supporti materiali, si passò a un livello di interpretazione completamente astratto, fondato sui numeri e sul calcolo binario: un salto enorme nella qualità d'uso del pensiero. Questo mutamento tecnico, segna in realtà la conclusione di un cambiamento profondo e definitivo in quell'area del pensiero cinese prossima a quello che noi definiamo religione: dalla cultura sciamanica degli Shang una dinastia che regna tra il XVIII e l'XI secolo a.C., incentrata sullo spiritismo divinatorio che consente un'influenza umana sul mondo sottile, si approda al naturalismo maturato sotto i Zhou. È una nuova fase storica, nella quale s'indaga l'ordine cosmico per comprenderlo così da assecondarlo o, in qualche misura, anticiparlo. Non vi è più il tentativo di interferire con la sequenza degli avvenimenti grazie alla mediazione dello sciamano ma il riconoscimento di un ordine superiore di fronte al quale l'uomo è assolutamente impotente.

In pratica, la tecnica di lettura della realtà proposta dal *Yijing* e che rispecchia la nuova forma che acquista l'universo sottile cinese a partire dall'XI secolo avanti Cristo, consiste nel trasformare il principio dell'ordine cosmico e la sua manifestazione visibile nella realtà quotidiana, in simboli interpretabili: attraverso la disposizione assunta da un



Tutto questo sfuggente universo è tenuto insieme da una forma di cosmologia che possiamo definire "dal di dentro", la cosmologia del *ci*, letteralmente "soffio". Che forse avete già sentito nominare nella pronuncia giapponese, KI.

Proseguiamo allora la nostra navigazione tra i segni della cultura cinese antica tentando un palesamento del *CI*. Con un avviso ai naviganti: facciamo finta che, in parte, sia possibile estrapolare il daoismo dal suo contesto, anche se, un po', è come studiare un orologio a partire dai suoi pezzi separati, cioè rompendolo. In questa operazione ci adatteremo ad una semplificazione, non distingueremo tra quello che viene detto Daoismo filosofico basato soprattutto su due testi del quarto secolo avanti Cristo, il *Dao De Jing* e il *Zhuangzi*, e quello detto Daoismo religioso, un culto nato in epoca più tarda, cioè verso il secondo secolo d. C. Continuiamo allora il nostro itinerario curiosando attorno a quell'*unicum* della cultura cinese che è scritto in un modo 氣, traslitterato in un altro: *qi*, e pronunciato ancora diversamente, ovvero *ci*.

Dicevo che tradotto letteralmente vuol dire "soffio" ma questa parola della lingua italiana è troppo giovane, non ha accumulato sufficiente senso per fare da medium in un caso del genere, conviene allora utilizzare il greco antico e tradurre con *pneuma*, il quale oltre che soffio, respiro porta con sé il senso filosofico di *arché*, cioè di principio o principio vitale, possiamo usare *anemos*, anch'esso sul crinale di soffio, vento e che ci rimanda al latino *anima*, oppure, rimanendo nel latino, possiamo usare *spiritus*.

Il *CI* è il punto focale di una visione unitaria e "dal di dentro" del mondo, un mondo fluttuante in un continuo mutare che lo rende inafferrabile, un mondo che è, contemporaneamente, la molteplicità delle cose e degli esseri ed un soggetto unico. Questa unitarietà è garantita, realizzata nel profondo dal *ci*, 氣, che come un mare interno, che penetra ogni recesso permea e anima tutto e ciascuna cosa, dalla più grande alla più microscopica, unificando con la sua invisibile presenza la molteplicità. L'azione del *ci* è la base del monismo cinese e la ragione profonda della necessità dell'armonia: essere armonici, assecondare, è per non sconvolgere, interferendo, il naturale fluire del *ci*.

Questo fluire senza confini ed ostacoli è un *medium* che collega e unifica il mondo invisibile al mondo delle 10.000 cose, ovvero collega il vuoto -il "nulla", il "non manifesto", la "fonte", o "radice"- con il manifesto, il fenomenico, il mondo degli esseri e delle cose

visibili.

All'interno di ogni cosa, di ogni ente il *ci* svolge tecnicamente -non teologicamente!-

la funzione che ha nella cultura cristiana lo spirito vivificante di Dio: nella Genesi è il soffio divino che dona vita all'argilla con cui è stato modellato Adamo, qui è il **CI** nel suo fluire a vivificare ogni cosa.

Un altro paragone per rappresentare la realtà del misterioso, onnipervadente e vivificante *ci* è rapportarlo, sempre in senso operativo e non teologico, alla funzione che svolge la natura cristica nella teologia paolina: infatti tra le più raffinate pratiche daoiste vi è la rarefazione del proprio *ci* per giungere allo svuotamento dell'io e rigenerarmi in un nuovo "me", che sia puro flusso del *ci*. Il *ci* non è né materiale né ideale, non è alcuna sostanza, è il *ci* e basta.

Quando il lato *yin* e quello *yang* del *ci* sono in equilibrio s'instaura una condizione di armonia e di salute. Il disordine del *ci*, invece, è la malattia negli esseri viventi e la sciagura nelle cose del mondo. Le pratiche salutiste daoiste insegnano a lasciar circolare il *ci* per tutto il corpo, in particolare attorno al cuore, centro della coscienza, in modo naturale, privo di sforzo.

Il *dao*, letteralmente *la Via* con la lettera maiuscola, è la forma dinamica o la modalità dell'incessante divenire, e questa attività autocreativa ha come motore, carburante e sostanza proprio il *ci*.

Percependo la realtà in continua creazione o, potremmo dire, in continua autoproduzione, la parola d'ordine è mutamento. Perciò, nella Cina classica, la curiosità del pensiero non coglie situazioni o concetti che implicino una fissità, uno stato definitivo, ecco perché all'inizio abbiamo detto che il pensiero non ha l'obiettivo di giungere ad una conclusione, a un verdetto o un giudizio. Neppure si afferma stabilità tra due poli irriducibili della realtà: il duro e il morbido, l'alto e il basso, il caldo e il freddo non esistono separatamente ma sono in un continuo trascorrere da uno all'altro. Quelli che per noi sono poli opposti, separati dalla loro diversità sono invece la stessa realtà secondo diversi dosaggi, rappresentabili in termini di *yin* e *yang*. I quali, a loro volta, non esistono allo stato "puro", ovvero non esiste nulla che sia solo e unicamente *yin* oppure solo e unicamente *yang*: anche laddove un estremo è prevalente lo è secondo un dosaggio in cui anche l'altro

compare.

È un tipo di pensiero che si interessa del rapporto tra virtuale e manifesto, ossia della relazione tra il latente, il non è ancora, e il manifesto, ciò che è già; e dalla relazione tra *questo particolare tipo* di essere e non essere si evince un complesso approccio alla realtà: è del vuoto -ovvero del non manifesto, del latente- un'efficacia, o virtù, senza fine, è del pieno un'utilità effimera. L'efficacia, o virtù, del vuoto mai si esaurisce perché ciò che è vuoto mai si consuma, come la cavità del bicchiere. Il vetro del bicchiere, invece è utile e ma perituro strumento al servizio dell'eterno vuoto, che è perciò il vero valore. Quel vuoto, pur detto "nulla" o "non c'è", lungi dall'essere "il nulla" in termini filosofici occidentali, è il massimo della potenzialità, la radice più feconda della vita: «I diecimila esseri nascono dal "c'è" e il "c'è" nasce dal "non c'è"» dice la stanza 40 del *Laozi*. Invece il pieno, il manifesto, all'apice del rigoglio annuncia il deperimento e il declino, con sullo sfondo la morte: se intendi ledere una situazione affrettane il suo apice, ne affretterai la fine perché prima si raggiunge il massimo di vita prima inizia il declino seguito dalla morte.

La circolazione del soffio, del *ci*, visibile solo come continuo mutamento, vivifica, anima ogni cosa, e la sua completa neutralità permette che le caratteristiche di ogni cosa possano trasformarsi, mutarsi nell'altro polo della coppia senza soluzione di continuità: dal piccolo al grande, dal giovane al vecchio, dal grande al piccolo, dal caldo al freddo, dal luminoso all'oscuro, mutano le proporzioni di *yin* e *yang*. I quali, essendo l'indice di ogni più piccola variazione possono leggere ogni fenomeno, macroscopico o microscopico in ragione della loro proporzionale presenza.

Quelli che nella mente occidentale sono spesso due poli separati, qui sono i due estremi di oscillazione durante un percorso che è un procedere nel mutamento: la linea di progressione del tempo di ogni cosa è una serpentina come il procedere di un pendolo in oscillazione, o come l'avanzare del funambolo sul filo, grazie alle cui oscillazioni compensa le deviazioni, così da continuare a procedere senza in realtà deviare.

Ecco perché si dice che "mantenere l'equilibrio è continuare ad oscillare": l'oscillazione permette di compensare mentre la rigidità immobile viene infranta dalla minima variazione: se il funambolo sul filo si immobilizzasse, cadrebbe. Allora gli opposti, "i due", sono sempre legati, sono parte di un unico sistema, ovvero sono "l'uno", e questa

visuale si riflette in tutti gli ambiti del pensiero: culturale, religioso, scientifico: non essendovi una verità irrigidita nel tempo, definita una volta per tutte ed essendo la realtà in fluido movimento tra un polo e l'altro, allora è evidente che in ogni ambito, istante per istante il Vero non può che essere un dosaggio tra vari punti di vista; un dosaggio che, però, il momento successivo è già di proporzioni diverse.

Un caso tipico lo abbiamo quando lo *yin* (il femminile, il freddo, lo scuro), già al suo massimo, cala e lo *yang* (il maschile, il caldo, il luminoso) aumenta in una impercettibile transizione: questa può essere la descrizione dell'alba, con la notte, il buio, il freddo ovvero la parte *yin* del giorno che -a mano a mano che si palesa il mattino- scompare poi lo *yang* continua a crescere sino al suo apice, il mezzodì, e andando verso il crepuscolo è lo *yang* a decrescere a favore dello *yin*, a mano a mano che si fa sera. E il doppio ciclo si ripete senza fissarsi mai, all'infinito, in proporzioni simili ma diverse come ogni notte e ogni giorno son diversi dagli altri.

Così, per esempio, il buddismo, il daoismo e il confucianesimo in Cina sono considerati il *tripode* della saggezza, un insieme unico che si protende dalla politica alla religione alla filosofia all'etica, con diversi dosaggi. È perciò normale, a seconda dell'ambito o della situazione, che la stessa persona si comporti all'occorrenza secondo l'uno o secondo l'altro: Confuciano nei rapporti sociali, daoista nel modo di gestire la sua energia interiore, buddista per ciò che concerne la via di salvezza dal male o nell'elaborazione del lutto. Che cosa ne dite, quella persona, sarà buddista? Confuciana? Daoista? Ecco allora che se, attorno a noi e dentro di noi, tutto si trasforma continuamente nei suoi opposti, diviene più comprensibile la concezione per cui anche tutto l'universo è incessantemente in transizione dall'indifferenziato al differenziato, dal "vuoto" del latente, o virtuale, al "pieno" del manifesto e da questo, nuovamente al "vuoto" del latente.

Nella visuale daoista, a differenza della concezione confuciana, la Via non è costruita artificialmente dalle regole o dalla moralità, ma coincide con la naturalezza, o *ziran* 自然, il *così di per sé* dell'intero universo così come è, una naturalezza alla quale posso aderire solo non interferendo. Il punto di maggior acutezza e profondità del daoismo che risulta essere il maggior elemento di separazione con il confucianesimo lo troviamo nel suo costituirsi in quella che nel nostro linguaggio chiameremmo religione trascendente,



nche se l'espressione non ha alcun corrispettivo in cinese se non come traduzione del termine occidentale. Il daoismo è portatore infatti dell'intuizione della possibilità di superamento della condizione umana, e di una via personale per realizzare questa intuizione tramite una sorta di tuffo verso il “mistero”, il “latente”, ciò che non è ancora, se visto prima dell'inizio del ciclo vitale, ma che se visto all'altro estremo, alla fine del ciclo vitale, è ciò che non è più. *Un'area* fuori dal visibile, dal rappresentabile e perciò dal dicibile proprio perché, seppure contigua al punto da cui il flusso della vita sgorga -e verso cui la vita si dirige nel deperire che culmina nella morte intesa come ritorno- è sempre fuori dalla sfera mondana e, soprattutto, dai limiti delle definizioni concettuali e verbali.

Il daoismo è per definizione amorale, non vi è una scelta tra bene e male o tra giusto e sbagliato, la scelta avviene fidando nello spontaneo fluire del Dao: Nella quinta stanza del *Laozi* troviamo: “*Il cielo e la terra sono inumani; trattano i diecimila esseri come cani di paglia*”. Il movimento cosmico detto *Dao*, ovvero Via Universale è come un fiume che scorre: intelligente nel suo adattarsi ad ogni ansa e ad ogni anfratto ma indifferente nei confronti del formicaio e del villaggio che spazza via. L'insegnamento che se ne trae è conseguente: assecondare il Dao implica l'assenza di ogni tipo di giudizio e di scelta etica.

A differenza del confucianesimo che è essenzialmente una struttura che implica necessariamente una socialità, nel daoismo l'attenzione è sull'individuo isolato, protagonista originale di una via di salvezza, che è salvezza dal disordine che a sua volta provoca sofferenza. Un'altra distinzione, utile per focalizzare le due tendenze colloca il confucianesimo nell'area etica dell'auto-sacrificio, inteso proprio come sacrificio di sé in ragione del funzionamento dell'Ordine che si riflette nell'ordine sociale. Mentre il daoismo, particolarmente del “filone” di Zhuangzi, si orienta filosoficamente dalla parte opposta: rifugge dalla pressione sociale verso un cammino individuale che, lo abbiamo detto è liberazione.

La cosmologia daoista è un tentativo di leggere la realtà senza descriverla, ovvero senza determinarla o qualificarla in nessun modo. E il naturale spontaneo sgorgare, espresso con *ziran*, naturalezza, è il presupposto di un'immersione che ha come scopo una leggerezza dell'essere nella spogliazione da ogni fatica, la fatica che deriva dall'opporci al fluire degli eventi.

La realtà, nel suo continuo apparire sconosciuto e nuovo, rappresentabile anche come un incessante sgorgare del presente nel presente, abbraccia ogni cosa allo stesso modo e questo implica una non differenza tra l'uomo e tutto il resto. Nel corso spontaneo della manifestazione ogni cosa sotto al Cielo è coinvolta nello stesso processo in continua produzione. È così esclusa una centralità dell'uomo o una possibilità antropocentrica dal momento che nascita rigoglio e morte riguardano -nei diversi tempi- ogni cosa: la notte e il giorno, il caldo e il freddo, la pioggia e il sole, gli uomini e gli animali, così come i terremoti e le carestie abbracciano tutto allo stesso modo... Per cui l'uomo è un segmento, una briciola nel cosmo al pari di tutto il resto e non ha quindi prerogative speciali, non costituisce, come per Protagora, la “misura di tutte le cose” né è il “pastore dell'essere” come per Heidegger, non ha alcun tipo di dominio nei confronti della natura, ovvero del “non umano”.

Questa forma di uguaglianza fondamentale<sup>2</sup> allarga di molto il significato di *fratello*. Tuttavia, se sul piano del principio l'uomo non ha alcuna prerogativa particolare sul “resto” del cosmo, anche per il daoismo più intransigente esiste una sorta di “questione umana”: infatti, sebbene tutte le creature si discostino dal naturale fluire, e persino il cielo e la terra cadano nel disordine degli uragani e dei terremoti, è l'uomo l'elemento che più di ogni altro è in grado di causare -e solitamente causa- disordine e perciò dolore a sé e a tutto il cosmo.

In una visuale Daoista del mondo, si parte da un ordine, nel suo complesso inconoscibile dall'uomo poiché non ha un aspetto fisso, non ha schema, ma è un fluire sempre in mutamento: al punto che il suo schema è il non schema. Assecondando questo fluire, questa corrente l'uomo è in grado di fondersi con la grande Via universale, una via impensabile e quindi non nominabile, fonte e destino di ogni cosa e ogni essere.

Per poter aderire a questo ordine intrinseco e inconoscibile l'uomo deve poter rinunciare alle sue caratteristiche più umane, deve cioè rinunciare a scegliere e a preferire, limitandosi ad assecondare le circostanze. Per realizzare ciò, è necessario un completo distacco o rinuncia a obiettivi personali, in ragione di una continua tendenza all'assecondare.

Questo è possibile attraverso un processo di autoeducazione che si snoda su due direttrici: da un lato una sorta di asciugatura sino allo spegnimento, delle emozioni, poiché

---

<sup>2</sup> Con le dovute cautele si può parlare di *ilozoismo*, cfr. Hans-George Moeller, *La filosofia del Daodejing*, cit., 40 s.

le emozioni sono -assieme allo scegliere ed al preferire- le principali fonti di disordine, di deviazione dal flusso naturale; d'altro canto -attraverso esercizi di meditazione- si tratta di realizzare un vero e proprio regresso interiore prima a condizioni infantili, poi a stadi di esistenza sempre più indifferenziati, sino a coincidere con lo stato in cui ci trovavamo "prima della nascita dei nostri genitori".

Questo stato, oltre il mondo fenomenico, è *natura, naturalezza* o anche *radice buona di tutte le cose*. La visione cosmica daoista rappresenta la vita come un processo circolare: noi, assieme a tutto, nasciamo, sgorgiamo dalla radice di tutte le cose, detta anche *l'indifferenziato*, o *il senza nome*, ci sviluppiamo sino all'apice del processo, poi decadiamo sino ad essere nuovamente riassorbiti dalla radice, dall'*indifferenziato*.

Che essendo una radice madre, è tranquillizzante, serena. Quindi la parte visibile della vita non è che una minima porzione del processo ed anche la più effimera: è di breve durata e già nel suo nascere contiene la sua fine, il decadere verso la morte. Invece nell'area invisibile è contenuta la pienezza della vita, la parte stabile, buona, soddisfacente della vita. Perciò l'obbiettivo del saggio è, attraverso le pratiche appropriate, non solo assecondare il processo, lo scorrere universale nello sviluppo della propria vita, ma anche avvicinarsi sino a identificarsi con l'indifferenziato, senza preoccuparsi di costruire nella parte fenomenica, nel mondo delle apparenze. È importante considerare che la parte "non visibile" "la radice oscura", o anche "il mistero", non è un al di là, non è il mondo dei morti o il paradiso, è la parte misteriosa, invisibile, di questo mondo, del mondo in cui viviamo, percepibile solo in modo sottile, intuitivo. Per questo, quello daoista è un pensiero che si interessa del rapporto tra virtuale e manifesto, ossia della relazione tra il latente, ciò che non è ancora, e il manifesto, ciò che è già focalizzandosi proprio sull'istante che unisce i due momenti; ovvero sulla danza che si sviluppa tra l'essere e il non essere tra il vuoto: il non manifesto, il latente sede della vera efficacia, di una virtù senza fine, e il pieno: latore di un'utilità effimera.

Ciò che abbiamo definito *radice di tutte le cose* o *indifferenziato*, la parte profonda del corso della *via universale*, in molti casi viene definito *vuoto* o addirittura *nulla*. Qui occorre tenere ben presente che il significato di "vuoto" e di "nulla" nella visuale daoista non ha a che vedere con la concezione occidentale di nulla e di vuoto. Il "vuoto" e il "nulla" nel Daoismo indicano la parte più piena e sostanzialmente più vitale e potente della vita. Ci

troviamo quindi in un'area semantica profondamente diversa dal concetto di vuoto/*śūnya* nel buddismo dove "vuoto" (e men che meno "nulla") non rappresenta mai qualcosa, non essendo altro che un'espressione verbale per rappresentare l'assenza di un sé (*anātman*) -o di un'essenza vitale comunque intesa- legata a ciascun essere, a ciascun fenomeno.

A differenza del Confucianesimo, per il quale l'uomo ha senso solo in quanto parte di una relazione con altri uomini, ed ha quindi come target l'ordine, l'armonia e la stabilità sociale, abbiamo detto che il Daoismo è una via di liberazione individuale e fortemente individualista, che non elabora una morale né senso del dovere nei confronti dei propri simili. Infatti si ritiene che nell'assecondare l'*ordine naturale* sia già contenuta ogni virtù e ogni positività: trovarsi al centro del movimento della natura partecipandovi armonicamente, è infatti l'apice della realizzazione umana, indipendentemente dal nostro giudizio.

Questo assecondare, che di fatto costituisce la proposta del Daoismo, si è sviluppato sino a produrre pratiche raffinate e profonde che incontrandosi con il Buddismo hanno dato vita al Chan, quello che con una parola giapponese chiamiamo Zen. Questo connubio è stato così forte che capita abbastanza di frequente veder presentare elementi religiosi come fossero di matrice Chan (o Zen che dir si voglia), quando invece si tratta di atmosfere e suggestioni di carattere prettamente daoista. Prima fra tutte la comprensione del concetto di vuoto (o di "nulla") in senso ontologico (o addirittura teista) come se si volesse riempire di mistero divino quella che è una semplice parola grazie, per esempio, ad una grafia maiuscolata: "Vuoto", "Nulla" ecc. O tramite aggettivi: "Vuoto Assoluto", "Nulla Assoluto" ecc. Un doppione privo di senso -non fosse altro perché il divino fornito dall'umano è sempre inferiore all'eventuale Originale- e che porta a fraintendere completamente la natura della religione buddista, facendola apparire quello che non è, cioè una metafisica, a discapito di quello che è, ovvero una didattica della libertà spirituale.

A margine notiamo che la scienza dell'assecondare è alla base di molte delle cosiddette *arti marziali* anche se ci sono più note con i loro nomi giapponesi, valga per tutti, come esempio, il *Judō* o "via del morbido", ovvero "via dell'assecondare".

Il cristianesimo, e soprattutto quello di matrice cattolica, sino a tempi recenti ha trovato difficoltà molto grandi non solo a diffondersi in Cina e negli altri Paesi dell'Estremo Oriente, ma anche a tradurre la sua teologia in cinese a causa dell'assenza di termini -e

quindi di concetti- autoctoni che possano dire "Dio", "peccato", "grazia", "provvidenza" e così via. Per di più i tentativi di inculturazione del cristianesimo in Cina, sono stati fatti utilizzando terminologie buddiste (ovvero di un ceppo culturale non cinese) come tentarono i nestoriani nel VII, VIII secolo, oppure confuciane come fece per esempio Matteo Ricci nel XVII secolo, senza tenere apparentemente conto che sia il buddismo cinese sia il confucianesimo sono sistemi sostanzialmente atei, ovvero sistemi nei quali non si ipotizza la presenza di un creatore, men che meno di un dio-persona. Un altro problema, a volte ignorato dai missionari, è che, nel "sistema Cina", proporre ad una persona di convertirsi ad una religione esclusivizzante come quella cristiana cattolica è di fatto proporre la rinuncia ad essere cinesi, spesso un'autocondanna all'isolamento e alla discriminazione.

In una mentalità religiosa che permette a diverse religioni di coesistere e di amalgamarsi in maniera pacifica purché non mettano in discussione lo sfondo o struttura base fornita dal confucianesimo nel sociale e dal naturalismo daoista nell'intimo, la richiesta cristiana suona come un invito ad un profondo tradimento. La religione cristiana, infatti, anche in Cina rifiuta di essere una tra le altre, ovvero di coesistere con confucianesimo, daoismo e buddismo a seconda delle esigenze, ma chiede di essere vissuta in modo esclusivo.

Non solo, ma tutto ciò secondo canoni estetici -quali per esempio la croce, il sangue, il martirio- simboli di grande disordine e disarmonia, e quindi molto lontani dal senso della religiosità cinese. Sostenere che una sola visione religiosa, per di più esteticamente disarmonica, possa rispondere in maniera unica e soddisfacente ai bisogni spirituali di una persona significa pretendere un completo sradicamento dalla propria cultura.

Per questo, nella grande maggioranza dei casi, i convertiti cristiani non pongono in discussione il loro profondo essere cinesi alla luce del nuovo credo, ma indossano la nuova religione sopra al resto, come un vestito esotico che non modifica il loro intimo.

Spesso questo porta a far sì che la persona convertita viva al suo interno un conflitto mai placato tra il proprio essere cristiani e la propria radice cinese; la quale essendo madre, benigna ed eterna ben difficilmente potrà essere sradicata.