



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO CARLO BO

DIPARTIMENTO DI ECONOMIA, SOCIETÀ, POLITICA

Corso di Laurea specialistica in
SOCIOLOGIA DELLA MULTICULTURALITÀ

Ordine, educazione e controllo
nella cultura cinese.
Dalla tradizione alla diaspora attuale

Relatore: Chiar.mo Prof.
MAURICIO MARASSI

Tesi di Laurea di:
LORENZO CANALI

Anno Accademico 2013-2014

*«Osservate con quanta previdenza la natura,
madre del genere umano,
ebbe cura di spargere ovunque un pizzico di follia.
Infuse nell'uomo più passione che ragione
perché fosse tutto meno triste, difficile,
brutto, insipido, fastidioso»*

Erasmus da Rotterdam

Grazie a coloro
che in tutto questo tempo
hanno sopportato
la mia «follia»

Indice tesi

Introduzione.....p.5

Capitolo 1: Le origini del pensiero cinese

1.1 La perfezione viene dal passato.....p.8

1.2 Yin-yang Jia, il Libro dei mutamenti, il Dao.....p.11

1.3 Evoluzioni storiche.....p.14

Capitolo 2: L'ordine come orizzonte

2.1 Confucio e l'ordine naturale.....p.16

2.2 Il Daoismo e l'ordine come autoregolazione.....p.20

2.3 Il Legismo e l'ordine della legge.....p.23

Capitolo 3: Educare al “come”

3.1 Confucio e il “modo del fare”.....p.27

3.2 Il Daoismo e la “non azione”.....p.30

3.3 Il Legismo e la “forza della legge”.....p.36

Capitolo 4: Controllo è autocontrollo

4.1 Confucio, “provare le emozioni adeguate”.....p.38

4.2 Daoismo, “saziarsi per non desiderare di mangiare”.....p.40

4.3 Il Legismo e la “forma standard”.....p.42

Capitolo 5: La variabile Buddista

4.1 Una cultura che adatta e assimila.....	p.46
4.2 Storia di un incontro: la premessa.....	p.46
4.3 Storia di un incontro: l'abbraccio.....	p.49
4.4 Storia di un incontro: la fioritura.....	p.53

Capitolo 6: Ordine, educazione e controllo nella diaspora.

La famiglia/azienda cinese a Prato

6.1 La prospettiva del paesaggio.....	p.57
6.2 La presenza cinese in Italia e a Prato.....	p.59
6.3 La famiglia/azienda e il <i>laoban</i>	p.61
Conclusioni.....	p.68

Introduzione

Sono le 7 di una domenica mattina d'inizio dicembre del 2013. Una colonna di fumo nera si alza da uno dei capannoni del Macrolotto, la zona industriale alla periferia di Prato. Un passante dà l'allarme. L'intervento dei vigili del fuoco è immediato. Per la città pratese è appena iniziato uno dei giorni più drammatici della sua storia.

Dentro al capannone andato in fiamme stavano dormendo decine di operai cinesi (il numero esatto non verrà mai accertato). Per sette di loro non ci sarà scampo.

«La fabbrica che ha preso fuoco è una dei tanti capannoni-dormitorio cinesi “pronto moda” della periferia pratese (4mila aziende censite): qui, lavorano, spesso con orari inumani, dormono, mangiano, vivono in condizioni inaccettabili migliaia di operai cinesi arrivati in Italia chissà come, spesso per fermarsi qui pochi anni così da mettere su una cifra che consenta una vita migliore al rientro in patria»¹

Di fronte ad una tragedia di tali entità, sono state scritte tante parole e fatte molteplici analisi. Le prese di posizione propagandiste della politica, che siano xenofobe o buoniste, hanno aggiunto ulteriore confusione.

Tante parole dette, tanto inchiostro versato e poche risposte date.

La realtà è che nessuno è riuscito ancora a spiegarsi come sia stato possibile quanto accaduto quella domenica mattina d'inizio dicembre.

C'è qualcosa che sfugge, qualcosa che non riusciamo ad inquadrare. Com'è possibile che delle persone arrivino ad accettare di vivere in tali condizioni? Com'è possibile che simili strutture riescano a sopravvivere, che chi ha il dovere di controllare non riesca a farlo?

La presenza degli immigrati di origine cinese in Europa, non è un fenomeno recente.

I primi migranti arrivarono dalla Cina in Italia nel primo dopoguerra.

Certo l'esplosione numerica si è avuta soltanto a partire dagli anni '80, con l'apertura della Cina al mondo promossa da Deng Xiaoping.

Nonostante, ormai da tempo, la comunità cinese sia parte integrante del “paesaggio” italiano ed europeo, questa presenza viene ancora vissuta come un corpo estraneo dalla società occidentale.

La cultura cinese è vista come un oggetto misterioso, conosciuta al più attraverso luoghi comuni, leggende metropolitane e pregiudizi.

Abbiamo bisogno di una chiave interpretativa che ci consenta di andare oltre gli stereotipi, che permetta di addentrarci in una civiltà dalla storia millenaria.

Per farlo occorre partire dalle origini, dai primi passi, dalle prime “stratificazioni”.

È solo assumendo questo tipo di sguardo che possiamo identificare gli elementi base del sistema di pensiero cinese.

¹ I nuovi schiavi cinesi tra illegalità e sfruttamento, Toscana Oggi dell'8 dicembre 2013

È solo partendo dalla “radice” che possiamo individuare uno schema base del modo di pensare cinese, utile a spiegare anche l’attualità.

Il nostro intento, in particolare, non deve essere quello di dimostrare una relazione diretta tra le teorie contenute nelle dottrine tradizionali e i comportamenti dei cinesi di oggi. Tale operazione sarebbe rischiosa e presterebbe facilmente il fianco a critiche.

Quello che possiamo fare, invece, è assumere la prospettiva dell’osservatore che guarda alla società cinese come ad un “paesaggio”, frutto di millenni di “eventi geologici” e “terremoti”. Il “paesaggio” è il risultato di tante stratificazioni, ciascuna delle quali non si limita ad aggiungere, a creare. Il “nuovo” è sempre in una certa misura un adattamento a quanto lo precede. Il “nuovo” contiene traccia del passato. Il nostro intento, in questo senso, non è quello di ricostruire tutte le diverse stratificazioni, ma piuttosto cercare le somiglianze, le possibili continuità tra gli strati più profondi e il paesaggio finale.

Guardare al paesaggio come ad una struttura di senso, un senso che viene dal profondo, dalla storia.

La tesi contenuta in questo lavoro è che si possano identificare tre elementi che sintetizzano efficacemente il modello cinese. Queste tre stelle polari sono: ordine, educazione e controllo.

L’ordine è la razionalità profonda del mondo che sovrasta e comprende l’uomo e che è possibile conoscere attraverso il fare (o il non fare). Fare è sapere e sapere è soprattutto “come sapere”.

Il “come sapere” non lo si trasmette a parole ma con la maestria silenziosa della prassi, in compagnia di chi sa. Attraverso l’educazione si apprende non semplicemente a fare ma, in maniera più profonda, a desiderare naturalmente ciò che è giusto fare: è la decostruzione della sfera psichica ed emotiva e la ricostruzione nella forma “adeguata” (o l’allontanamento definitivo, per il Daoismo). È questo che consente all’intero sistema di reggere nel tempo ed è questo che ci consente di tornare all’ordine. Non è, infatti, la repressione dello stato d’animo a mantenere l’ordine ma il contrario, è l’ordine ad essere il risultato della coltivazione stereotipata dei sentimenti.

Primo obiettivo sarà quindi mostrare quali siano le fondamenta dottrinali di ordine, educazione e controllo. Sono questi i tre binari lungo i quali si muoverà la ricerca, mostrando come vengono declinati dalle diverse discipline della tradizione cinese.

Nella prima parte, si approfondiranno le origini del pensiero cinese con particolare riferimento alla centralità dei concetti di ordine e autoconservazione. Si analizzeranno poi il principio del *Dao* e l’insegnamento contenuto nel *Libro dei mutamenti*.

Nella seconda parte, sarà analizzato il concetto di ordine così come emerge nel Confucianesimo (ordine naturale), nel Daoismo (ordine come autoregolazione) e nel Legismo (ordine della Legge).

Il terzo capitolo sarà dedicato al tema dell’educazione: Confucio e il “modo del fare”, il Daoismo e la “non azione” e il Legismo e la “forza della legge”.

Nella quarta parte sarà la volta del “controllo”: “provare le emozioni adeguate” (Confucio), “ridurre il substrato emotivo” (Daoismo) e la “forma standard” (Legismo).

Il quinto capitolo è dedicato alla “variabile buddista e alla sua influenza sul pensiero cinese”.

Questa parte ci consentirà di analizzare in che modo il pensiero cinese ha reagito all'introduzione di una “novità” come quella buddista. Vedremo una delle peculiarità più importanti dello schema ordine-educazione-controllo, ovvero, la capacità di inglobare e modellare il “nuovo”.

Compiuta questa analisi, non resta che tornare al quotidiano. Il nostro intento sarà quello di applicare il modello ordine-educazione-controllo, al comportamento delle comunità della diaspora cinese.

Per evitare astratte e pericolose generalizzazioni, ci riferiremo ad un caso specifico: la famiglia/azienda della China town di Prato.

È a questo punto che adotteremo la prospettiva del paesaggio, osservando gli odierni fenomeni sociali come il risultato di diverse “stratificazioni”, che nel tempo si sono accumulate.

L'intento è di individuare le somiglianze e le continuità con le stratificazioni più profonde. In sostanza, la domanda a cui cercheremo di rispondere è: c'è traccia del modello ordine-educazione-controllo nella struttura organizzativa della famiglia/azienda pratese?

Guardare alla comunità cinese odierna, attraverso questo sguardo, potrebbe fornire una chiave interpretativa utile a comprenderne le dinamiche interne?

Le origini del pensiero cinese

1.1 La perfezione viene dal passato

«L'ambiente cinese primitivo, localizzato nell'ansa del Huang Ho (Fiume Giallo), è uno dei più adatti a favorire la formazione di un tipo di cultura estensiva e uniforme, nonché a conservare tenacemente immutati - dato il relativo isolamento da altre culture di tipo superiore - antichi elementi di civiltà»¹.

Un primo elemento che contraddistingue sin da tempi remoti il pensiero cinese è la grande capacità di resistenza e autoconservazione, anche di fronte ai continui contatti con civiltà e culture "altre". «Le ripetute irruzioni delle genti della steppa, apportatrici di una cultura nomade e tribale, come gli antichi Sciti e i più recenti Turchi e Mongoli, non hanno in alcun modo modificato i costumi e le tradizioni»².

Il "genio cinese" si caratterizza, sin dai suoi albori, per una tendenza a mantenere «psicologicamente separato il proprio popolo dal resto del mondo, affinché in questo isolamento si compisse l'evoluzione e la formazione»³ della propria civiltà.

Altro elemento peculiare, consiste nel fatto che «i Cinesi attribuiscono le innovazioni e le istituzioni fondamentali della loro cultura ai re-saggi vissuti in epoche anteriori alla storia»⁴.

In questo senso, il pensiero cinese ha sempre rivolto il proprio sguardo «verso il passato, considerato sorgente di autorità, in esso riconoscendo un modello interiormente perfetto e compiuto»⁵ della propria civiltà.

C'è un ordine intrinseco ed eterno nella realtà che è simultaneo e in armonia con un ordine della società. Un ordine cosmico e un ordine sociale che si fondono. Un ordine che viene dal passato e che deve essere perpetrato e conservato nel presente. Un ordine da conservare di fronte alle novità che arrivano da fuori e rispetto al quale occorre cercare di vivere in un'intima armonia; si tratta del frutto di «insegnamenti pervenuti loro dai remotissimi saggi legislatori»⁶.

In questo senso, il modello di riferimento della civiltà cinese «non è quello del guerriero o del mercante o del viaggiatore, bensì quello conservatore del contadino, che nell'inalterabile saggezza dei ritmi della natura contempla la legge universale e vede confermati gli insegnamenti ricevuti dagli antichi sapienti»⁷.

¹ Filippani - Ronconi Pio, Storia del pensiero cinese, p.15, ed. Bollati Boringhieri, 1992

² *ivi*

³ *ibid.*, p.16

⁴ *ivi*

⁵ *ibid.*, p.17

⁶ *ivi*

⁷ *ivi*

Significativo, in questo senso, che il più grande pensatore della Cina antica, K'ung-fu-tzu (Confucio) dicesse: «Io trasmetto e non creo, studio e amo l'antico»¹.

«Confucio è, soprattutto, il rappresentante di una particolare *forma mentis* cinese, per cui paradossalmente si è detto che il Confucianesimo si può considerare preesistente all'apparizione sulla scena storica di Confucio»².

Pur essendo il «primo pensatore cinese che si esprime personalmente»³, Confucio «non intende inventare nulla, anzi ha la massima cura nell'attenersi all'antico, intesa come saggezza consolidata»⁴.

Occorre, in questo senso, compiere un altro passo a ritroso nel tempo per capire quali siano le origini di tale “saggezza”.

La cosiddetta “antichità cinese”, viene caratterizzata da tre grandi dinastie: Xia (III millennio a.C.), Shang (intorno all'XI secolo a.C.) e Zhou (tra il X e il III secolo a.C.).

Già all'epoca della dinastia Shang troviamo un primo esempio di strutturazione sociale dell'ordine. «La popolazione dello Stato di Shang si componeva di due classi, da una parte la famiglia Shang con il suo seguito e gli alleati, dall'altra, i sudditi»⁵.

Risale a questa dinastia un primo esempio di culto degli antenati, il quale «costituisce il fondamento principale per la coesione della stirpe e di conseguenza per la sua potenza»⁶.

Il culto si svolgeva nel tempio degli antenati «che rappresentava il simbolo dell'unità e dell'autorità della stirpe regnante»⁷.

Gli avi venerati in questo tipo di culto venivano suddivisi secondo un rigido criterio d'ordine: la linea principale e la linea collaterale. «Nella prima si trovavano tutti gli avi dal sesto antenato del fondatore della dinastia fino all'ultimo defunto. [...] Alla linea collaterale appartenevano tutti i re e i principi della corona che non discendevano da lui in linea diretta»⁸.

Gli antenati sono percepiti non solo come spiriti che dimorano nel mondo dei morti. «Essi mantengono un legame organico con la loro discendenza vivente. In quanto membri di una comunità familiare, continuano ad esercitare un ruolo in seno a tale comunità. [...] I rapporti che legano i parenti defunti ai viventi non sono di natura molto diversa da quelli che intercorrono fra i viventi stessi»⁹.

Il gruppo di parentela emerge qui chiaramente come «paradigma dell'organizzazione sociale»¹⁰. L'antenato, in questo senso, rappresenta «un

¹ Dialoghi, VII, 1

² Lanciotti Lionello, Introduzione a Testi confuciani, p.9, Editrice torinese, 1974

³ Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina, p.96, Marietti

⁴ *ivi*

⁵ Werner Eichhorn, La Cina, p.13, Jaca Book, 1982

⁶ *ibid.*, p.16

⁷ *ivi*

⁸ *ibid.*, p.17

⁹ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.33, Einaudi

¹⁰ *ivi*

rango, un ruolo familiare in cui “si fonde” fin quasi al punto di perdere ogni storia personale, ogni connotazione individuale»¹.

È però la dinastia Zhou, anche per l'estensione temporale della propria esistenza, a segnare in maniera indelebile la storia della Cina e del suo pensiero.

Nel corso dell'epoca Zhou si distinguono due periodi: la cosiddetta dinastia Zhou occidentale (1027-771 a.C.) e la dinastia orientale a sua volta suddivisa nel periodo «Primavera e Autunni» (Chūnqiū, 722-481 a.C.) e degli «Stati Guerreggianti» (Zhànguó, 453/488-221 a.C.).

L'ordinamento Zhou è fondato su tre pilastri: il potere regale, il principio della trasmissione ereditaria delle cariche e dei titoli e un sistema religioso «incentrato sul re e sulla divinità a cui egli fa riferimento, il Cielo (tian 天)»².

Nella fase della conquista del potere, gli Zhou, per garantirsi stabilità, posero alla guida dei diversi feudi istituiti dei membri del loro lignaggio o dei clan alleati. «Ciascuno di questi signori deteneva, in particolare, il diritto di rendere un culto al fondatore della propria casata»³. Si sviluppò così un'organizzazione e una struttura politica che «venivano a dipendere strettamente dal sistema dei culti ancestrali e familiari. In ciò sarebbe da ravvisare l'origine della concezione cinese dello stato come famiglia»⁴.

Il sistema feudale Zhou può essere rappresentato come una piramide: «Al vertice v'è il re (*wang* 王) o “Figlio del Cielo” (*tianzi* 天子). Egli non ha che il Cielo al di sopra di lui, ed è il solo a detenere il diritto di sacrificare agli antenati della dinastia e alla divinità suprema»⁵.

Nell'epoca Shang, i cinesi credevano nell'esistenza di una divinità suprema, rispetto alla quale gli antenati potevano ricoprire una funzione mediatrice. È il “Sovrano dell'alto”, o più semplicemente *di*, colui che presiede ai processi della natura e impone agli uomini le sue volontà. Gli ultimi sovrani della dinastia Shang, si erano attribuiti l'appellativo di *di*.

In questo senso, il re non è soltanto l'unico ad avere il privilegio di rendere un culto ai propri antenati, ma anche, «fungendo da sacerdote per tutti, presiede al culto reso ad antenati che sono tanto i suoi che quelli di tutto la comunità»⁶.

Questa idea che il divino abbia la sua controparte nel sovrano, «che costituisce il corollario del rapporto di continuità istituito fra il mondo degli antenati e quello dei viventi, sarebbe rimasta alla base della prassi come del pensiero politico in Cina fino all'alba del XX secolo»⁷.

Da questo tipo di concezione, come vedremo fra poco, si svilupperà un modo di descrivere la realtà non incentrato su un meccanismo causale, ma su un

¹ *ivi*

² *ibid.*, p.29

³ *ivi*

⁴ *ivi*

⁵ *ivi*

⁶ *ibid.*, p.36

⁷ *ibid.*, p.37

«modello organico di generazione»¹. Ancora una volta, l'ordine è al centro di tutto.

La divinità suprema non è un “onnipotente creatore”, ma “un’istanza ordinatrice” che svolge un “ruolo assiale” fra il mondo cosmico, «costituito di entità e di energie in armoniosa interazione, e il mondo sociopolitico umano, retto da un insieme di relazioni di tipo familiare e gerarchico e da codici di comportamento rituale»².

È questo un ordine che non deve essere confuso con un principio razionale che escluda l'irrazionale e il soprannaturale. È una «nozione globalizzante che include tutti gli aspetti dell'esperienza umana»³, in cui d'altra parte viene ridotto il potenziale mitico e propriamente religioso.

È stato soprattutto il passaggio dagli Shang agli Zhou a segnare, in questo senso, «una trasformazione della coscienza religiosa di carattere essenzialmente cosmologico»⁴. Tutto ciò è ben rappresentato dallo “slittamento lessicale” da *di* (divinità suprema) a *tian* (Cielo). Quest'ultimo non è più da considerarsi un mondo situato al di là degli uomini e abitato da spiriti che amministrano gli elementi naturali. Al contrario, è «trascendenza della norma in rapporto a ciò che vi è sottomesso, del principio originario in rapporto ai diecimila esseri che ne procedono»⁵. Il Cielo è la fonte e il garante di un ordine rituale e di un'armonia prestabilita.

C'è un messaggio politico-religioso implicito nel nuovo ordine degli Zhou: non si parla più di un “Sovrano dall'alto” o di un legame di parentela fra la divinità e uno specifico lignaggio reale. L'esercizio del potere non è più appannaggio esclusivo di un'unica stirpe. Si passa ora al “mandato del Cielo”: è stato il Cielo a rovesciare gli Shang perché non erano più degni di governare, inviando gli Zhou a punirli e sostituirli. Ordine cosmico e ordine sociale sono comunque interconnessi. L'ordine del Cielo decide le sorti dell'ordine politico.

1.2 Yin-yang Jia, il Libro dei mutamenti, il Dao

Com'è possibile conoscere l'ordine della realtà, il Vero? Come realizzarlo, attuarlo? Come «essere» in armonia con esso? Per rispondere a queste domande dobbiamo rifarci ad alcune concezioni che rappresentano le fondamenta dell'intero impianto filosofico cinese. Primo fra tutti, l'insegnamento dello *Yin-yang jia*, ovvero Scuola dei principi femminile (*yin*) e maschile (*yang*) dell'Universo. L'influsso di questo tipo di concezione influenza tutti i movimenti speculativi nei quali si sviluppa la storia della filosofia cinese. Possiamo, in questo senso, parlare più che di un particolare indirizzo di pensiero, di «una forma *a priori* dello spirito cinese»⁶.

¹ *ivi*

² *ivi*

³ *ivi*

⁴ *ivi*

⁵ Vandermeersch Léon, *La Voie Royale*, vol. II, p.368

⁶ Filippini Ronconi Pio, *Storia del pensiero cinese*, p.29

Se alla base del pensiero occidentale c'è un approccio che propone un'interpretazione logica dei fatti fisici e del mondo "obiettivo", al contrario nello Yin-yang «domina invece qualcosa di simile a un'intuizione delle leggi che guidano l'incessante tramutarsi degli avvenimenti del mondo»¹. Quello che conta non è la materia empirica di questi eventi, ma la loro forma, cioè il modo in cui si attuano, che è il loro vero significato trascendente.

Per comprendere adeguatamente questo tipo di approccio occorre fare alcune premesse. Secondo questa dottrina, le cose sensibili e i loro accidenti sono concepibili esclusivamente sotto «la specie di *eventi*, i quali discendono dal piano archetipale a quello dell'esperienza umana»²; dall'altra parte l'individuo soggetto dell'esperienza è *omogeneo* rispetto a questi medesimi eventi, non c'è soluzione di continuità fra conoscente e conosciuto come accade nell'esperienza del pensiero logico. Se c'è un modo per conoscere l'ordine della realtà, questo è a partire da se stesso in quanto evento nel ciclo universale degli accadimenti.

È all'interno dello *Yi Jing* (o I Ching), il Libro dei mutamenti, che troviamo l'insegnamento dello Yin-yang *jia* in senso stretto. L'universo intero, considerato come un insieme di elementi fisici, di situazioni psicologiche e di fatti morali, è nato dall'azione reciproca di due elementi fondamentali, lo *yin*, che è il principio femminile, oscuro, umido e freddo, e lo *yang*, che è il principio maschile, rischiarante, secco e caldo.

Questi due estremi sono da intendersi come due polarità opposte e complementari, dalla cui combinazione scaturisce tutta la realtà. Quest'ultima a sua volta si articola in un insieme di archetipi, la cui raccolta è contenuta nello *Yi Jing*.

In particolare, attraverso i 64 esagrammi dell'*Yi Jing* si può determinare il significato di 64 situazioni differenti e insieme tipiche. Queste interpretazioni sono l'equivalente delle spiegazioni causali. L'esagramma elaborato in un dato momento coincide con questo momento, per cui l'esagramma è l'esponente del momento in cui si realizza, un indicatore essenziale prevalente al momento della sua origine.

Nello *Yi Jing* emerge un pensiero che

«sembra preoccuparsi esclusivamente dell'aspetto accidentale degli eventi. Ciò che noi chiamiamo coincidenza sembra essere la cosa della quale questa peculiare mentalità s'interessa principalmente, mentre ciò che noi adoriamo come causalità passa quasi inosservato. [...] Il mondo in cui l'I Ching tende a considerare la realtà implica un giudizio poco favorevole per i nostri procedimenti causalistici. 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»³.

Al centro di tutto un principio che possiamo definire di *sincronicità*, diametralmente opposto a quello di causalità. Se quest'ultimo propone una

¹ *ibid.*, p.30

² *ivi*

³ I Ching, Il libro dei mutamenti, prefazione di C.G. Jung

«verità meramente statistica e non assoluta, è una specie di ipotesi di lavoro sul modo in cui gli eventi evolvono l'uno dall'altro», la sincronicità invece «considera particolarmente importante la coincidenza degli eventi nello spazio e nel tempo, scorgendovi qualche cosa di più che il mero caso, e cioè una peculiare interdipendenza degli eventi oggettivi tra loro, come pure tra essi e le condizioni soggettive (psichiche) dell'osservatore».

Quindi, se la causalità descrive la sequenza degli eventi, la sincronicità considera la loro coincidenza. È questa la prospettiva con cui poter leggere l'ordine della realtà.

«Il punto di vista causale ci narra la drammatica storia del modo in cui D giunse all'esistenza: ebbe origine da C, che esisteva prima di D, e C a sua volta aveva un padre, che era B, eccetera. La visione sincronistica tenta invece di produrre un quadro altrettanto significativo della coincidenza. Come può accadere che A', B', C', D' eccetera compaiano tutti nel medesimo istante e nel medesimo posto? Accade, in primo luogo, perché gli eventi fisici A' e B' sono della medesima qualità degli eventi psichici C' e D', e poi perché tutti quanti sono esponenti di una medesima situazione momentanea»¹.

«Caldo e freddo non esistono separatamente ma nel trascorrere da un all'altro, sono la stessa realtà secondo diversi dosaggi di *yin* e *yang*. Che perciò 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. Il caldo, il freddo e tutti gli altri opposti non esistono in quanto concetti assoluti e separati, sono dosaggi di realtà»²

L'armonia con la realtà di tutte le cose costituisce per il pensiero Cinese classico il Vero, che nei vari sistemi filosofici viene indentificato con il termine di «Via» (Dao): è la «legge» secondo la quale si attua l'universo. Si tratta di vedere le cose così come vengono intuite, ognuna di loro in rapporto a tutte le altre, sottese ad un'unità essenziale.

«una cosa è vera non perché tale viene dimostrata con artifici logici, ma perché la sua essenza viene immediatamente percepita in armonia con tutto l'insieme delle cose esistenti, con l'Universo, del quale è - per così dire - un riflesso nella parte: questo è quello che è e come tale viene intuito»³.

È lo stesso pensiero che

«sorretto immediatamente dalla forza spirituale dell'individuo pensante (lo *yi*, o rettitudine innata), che è identica all'energia (il *teh*, o virtù), la quale distribuisce la realtà secondo archetipi (i *li* della filosofia), rivela i rapporti esistenti fra gli elementi della realtà e illumina l'individuo circa il proprio comportamento di fronte alle cose e alle situazioni che impone la vita nella società umana.

¹ *ibid.*

² Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina, p.70-71

³ Filippani - Ronconi Pio, Storia del pensiero cinese, p.17

Quest'ultima, poi, viene interpretata dal Cinese come fine dell'esistenza, in quanto immagine - sul piano umano - dell'ordinamento cosmico»¹.

Quindi, il Cinese non è portato a immaginare o a desiderare uno stato che trascenda l'umano. È la stessa umanità a rappresentare lo scopo dell'esistenza e può essere conseguita attraverso la migliore organizzazione della società. L'ideale dell'uomo cinese, in questo senso, è il saggio: «profondamente permeato della spirituale armonia di tutte le cose, agisce silenziosamente sugli uomini senza violentarne la volontà, adeguandosi al vero fine della loro esistenza con la stessa spontaneità e distacco con i quali i fenomeni naturali si inseriscono nell'armonia del Tutto»².

Dall'altra parte la natura è concepita come «un immediato riflesso dello spirito che nell'interiorità umana si manifesta, invece, come pensiero»³. Per il pensiero cinese, Etica e cosmologia sono l'una il riflesso dell'altra, unite dal rapporto conoscitivo di cui l'uomo è il soggetto e, soprattutto, il responsabile. Se non si ha la corretta conoscenza della realtà, non si può tenere il giusto comportamento e questo porta ad un «frantumamento dell'unità primordiale uomo-mondo»: compito della civiltà sta proprio nel ristabilire tale unità. È una visione unitaria e “dal di dentro del mondo”, “il quale è, contemporaneamente, la molteplicità delle cose e degli esseri e costituisce un soggetto unico, in quanto nel profondo il *qi* permea e anima tutto e ciascuna cosa”. È necessario cercare l'armonia con il naturale fluire del *qi*. Si tratta di un medium «che unifica collegando il vuoto - il “nulla”, il non “manifesto”, la “fonte”, o la radice - con il manifesto, o fenomenico». Il *qi* è il «flusso vitale» che anima tutto, è il «vento della terra»⁴. Quando si accumula vi è la vita, quando si disperde vi è la morte. «Quando il lato yin e quello yang del *qi* sono in equilibrio si instaura una condizione di armonia e di salute [...]. Il dao, la via, è la dinamica forma o modalità del divenire»⁵, mentre il *qi* è motore, carburante, sostanza.

1.3 Evoluzioni storiche

È interessante evidenziare come, da un punto di vista storico, le varie scuole filosofiche cinesi e la loro attenzione all'ordine abbiano le proprie radici in una fase di disordine sociale e politico. A tale condizione si rispondeva riproponendo le antiche discipline ereditate dalla tradizione e che avrebbero consentito di ristabilire l'ordine.

¹ *ibid.*, p.18

² *ivi*

³ *ibid.*, p.19

⁴ Zhuangzi, II

⁵ Marassi Mauricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, p.71

Le origini dell'attività filosofica del pensiero cinese coincidono con una grave crisi politica e sociale che, di fatto, segnò la fine dell'epoca arcaica cinese e l'inizio di quella classica. Un'epoca che può essere collocata a cavallo tra la seconda metà del periodo delle «Primavere e Autunni» e tutto il successivo, degli «Stati Guerreggianti». «Una fase caratterizzata da eventi che sconvolsero profondamente l'antico ordinamento politico e sociale della Cina»¹.

La decadenza della dinastia Zhou aveva indebolito notevolmente l'autorità centrale, portando alla nascita di diversi stati feudali, in perenne guerra tra di loro. Una situazione che condusse la Cina ad un disordine durato secoli, accompagnato da una grande crisi economica.

«Il fatto che i vari capi militari (*pa*) usurpassero le funzioni e il potere della casa regnante trasse alla rovina l'aristocrazia di servizio, che viveva all'ombra del sovrano dal quale riceveva impieghi e benefici [...] Uomini di origine modesta, approfittando del disordine dovuto alle guerre, danno la scalata al potere, mentre i discendenti di nobili famiglie vengono ridotti a oscura esistenza»². Antiche istituzioni e tradizioni vengono travolte, il volto antico della civiltà cinese subisce un profondo mutamento.

Fu proprio in tale situazione che presero vita le diverse scuole di pensiero. Secondo gli antichi studiosi cinesi, furono proprio i nobili di corte che, di fronte allo smantellamento politico del Paese, persero ogni incarico istituzionale, «si ritrovarono nella necessità di guadagnarsi da vivere insegnando il loro sapere. In queste scuole insegnavano a pagamento la particolare disciplina che prima esercitavano al servizio dello Stato»³.

Tali scuole, in questo senso, ebbero da subito un particolare indirizzo pratico: insegnare a compiere nel miglior modo possibile una determinata funzione. In questo senso, s'insegnava come occorreva agire per essere buoni letterati, buoni guerrieri, buoni avvocati, buoni diplomatici o buoni agricoltori. Una tale impostazione d'altra parte si tradusse «in una visione etica della realtà, allorché il “come dover fare” si venne a risolvere nel “come dover essere” nella società, per poter adempiere degnamente alle proprie funzioni»⁴.

¹ Filippini-Ronconi, Storia del pensiero cinese, p.22

² *ivi*

³ *ibid.*, p.25

⁴ *ivi*

L'ordine come orizzonte

2.1 Confucio e l'ordine naturale

Quanto abbiamo visto nel precedente capitolo rappresenta le “fondamenta” per lo sviluppo delle principali dottrine della filosofia cinese. In particolare, prenderemo ora in riferimento le tre correnti che più di tutte hanno influenzato la storia del pensiero della Cina: Confucianesimo, Daoismo e Legismo.

Analizzeremo l'insegnamento di queste tre scuole, cercando di mettere in evidenza le peculiarità e la storia di ciascuna di esse. Soprattutto, cercheremo di individuare i possibili elementi che accomunano le tre dottrine.

La domanda a cui cerchiamo di rispondere è: a partire dagli insegnamenti più importanti della filosofia cinese, è possibile individuare uno schema base che sintetizzi il modo di pensare della Cina?

A partire da quanto abbiamo già visto nel primo capitolo, possiamo già anticipare che la risposta è affermativa e che tale “schema base” è sintetizzabile in tre termini: ordine, educazione e controllo.

Per verificare questa tesi, non resta che applicare lo schema in questione direttamente all'insegnamento di Confucianesimo, Daoismo e Legismo. Partiamo dal primo elemento, del tripode: l'ordine.

«Da qualsiasi angolatura lo si esamini - sistema di parentela, pratica religiosa, organizzazione politica - il pensiero della Cina antica è caratterizzato da un gusto pronunciato per l'ordine, o più esattamente per l'ordinamento, eretto al rango di bene supremo»¹.

L'ordine rappresenta il giusto orizzonte verso cui occorre orientare il proprio comportamento e rispetto al quale occorre cercare l'armonia.

«Mentre era in cammino verso Ch'i incontrò, ai piedi del monte T'ai, una donna che piangeva e si scioglieva in lamenti strazianti su una tomba. Tzu-Lu andò a vedere di che cosa si trattasse.

“Il padre di mio marito - disse la donna - è stato divorato da una tigre, poi anche mio marito, e ora, a sua volta, mio figlio ha conosciuto la stessa sorte”.

“E perché non andate ad abitare in un altro luogo?” chiese Confucio.

“Qui non c'è un governo che opprime il popolo”.

Confucio fu molto colpito da quella risposta:

“Vedete, miei discepoli, un cattivo governo è più temibile di una tigre. Quando l'impero è in disordine, [...] anche una donna comune non può vivere tranquilla»².

Confucio apparteneva all'ambiente dei piccoli nobili la cui situazione, come abbiamo visto, era molto precaria e incerta verso la fine del periodo delle Primavere e degli Autunni. «Essi si rivolgevano naturalmente verso il principe legittimo e debole contro l'oligarchia dei clan nobili, potenti e usurpatori»³. Elaborarono una concezione idealizzata della feudalità dei primi secoli degli

¹ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.39

² Dialoghi, XII, 2

³ Do-Dinh Pierre, Confucio, p.73, Celuc libri, 1983

Zhou, «quando il re assicurava l'ordine nel regno e regnava realmente sui feudatari»¹. Il quadro reale doveva essere diverso. «Il loro ideale rappresentava un'utopia conservatrice o più esattamente passatista e reazionaria».² L'uomo completo trova il suo naturale campo d'azione e il suo compimento interiore nella società della quale è membro. «E l'ordinamento della società inizia, secondo Confucio, con la “rettificazione dei nomi”»³.

«Un giorno Zilu chiese: “Se il principe di Wei contasse sul vostro aiuto per governare, cosa fareste in primo luogo?”

Il Maestro: “Rettificherei i nomi, senza dubbio”

Zilu chiese ancora: “Ho inteso bene? Il Maestro forse si sbaglia! Rettificare i nomi, avete detto?”

E il Maestro replicò: “Zilu, quanto sei rozzo! Quando non sa di cosa sta parlando, un uomo di valore preferisce tacere. Se i nomi non sono corretti, non si possono fare discorsi coerenti. Se il linguaggio è incoerente, gli affari di governo non si possono gestire. Se questi sono trascurati, i riti e la musica non possono fiorire. Se i riti e la musica sono negletti, le pene e i castighi non possono esser giusti. Se i castighi sono ingiusti, il popolo non sa più come muoversi. Ecco perché l'uomo di valore usa soltanto nomi che implicano discorsi coerenti, e parla soltanto di cose che può mettere in pratica. Ecco perché l'uomo di valore è prudente in quello che dice”»⁴.

Rettificare i nomi significa attribuire la giusta definizione all'insieme di caratteristiche, attributi e proprietà posseduti dalla cosa nominata. «Far corrispondere il nome alla cosa significa farla essere ed agire secondo la sua funzione e, quindi, riportare ordine nel mondo»⁵. «Che il sovrano agisca da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre e il figlio da figlio»⁶.

Per Confucio, è necessario ribadire un preciso ordine sociale: al vertice, si trovano gli uomini perfetti ovvero i saggi, coloro che rappresentano il modello da seguire, avendo raggiunto il più alto grado di perfezionamento, come ad esempio, gli imperatori dell'antica Cina; poi, il *junzi*, l'uomo nobile, la cui qualità per Confucio non è più determinata esclusivamente per nascita, «ma dipende anche e soprattutto dal suo valore come essere umano completo. L'eccellenza non è più riferita prevalentemente alla nascita e al rango sociale, quanto piuttosto al valore morale»⁷. L'uomo nobile, in questo senso, si distingue dall'uomo meschino, piccolo.

«L'uomo di valore conosce ciò che è giusto, l'uomo dappoco non conosce che il proprio vantaggio»⁸.

¹ *ivi*

² *ivi*

³ Filippini-Ronconi, Storia del pensiero cinese, p.41

⁴ Dialoghi, XIII, 3

⁵ Filippini-Ronconi, p.43

⁶ Dialoghi, XII, 11

⁷ Cheng Anne, p.39

⁸ Dialoghi., IV, 16

«L'uomo di valore è imparziale e mira all'universale; l'uomo dappoco, ignorando l'universale, si occupa soltanto di ciò che è parziale»¹.

In fondo a questa catena c'è l'uomo umile, chiamato ad apprendere, imitando il modello.

L'ordine alla base della realtà discende dal Cielo e, «tramite il “mandato” del Cielo, s'irradia sino agli ultimi recessi del mondo»²: «La Via del saggio si trova, nei suoi principi elementari, nell'uomo e nella donna (più semplici) ma nel suo più alto grado si manifesta nel Cielo e nella Terra»³. È un ordine “naturale”, un ordine cosmico che si riflette sull'ordine sociale. Un ordine tutto incentrato sul binomio superiore/inferiore. Paradigma di questo modello è il gruppo di parentela, con il bipolarismo antenato/discendente, ma anche con i binomi padre/figlio, governante/governato, anziano/giovane, maestro/discepolo.

«Tra quelle prodotte dal Cielo e dalla Terra la natura umana è la più nobile, disse Confucio, tra le azioni dell'uomo nessuna è più grande della pietà filiale, nella pietà filiale nulla è più grande della riverenza per il padre, nella riverenza per il padre nulla è più grande che considerarlo alla pari del Cielo [...] La relazione tra padre e figlio è di natura celeste e dà significato a quella tra principe e suddito»⁴.

L'ordine naturale riflesso nel legame familiare è centrale per Confucio, «perché è da questo nucleo che discendono la pratica della deferenza, o sottomissione, e l'orientamento dell'azione in tutte le circostanze della vita»⁵. «La pietà filiale è il fondamento della virtù»⁶. È dai genitori che abbiamo ricevuto il corpo, le membra, la pelle: «Non osare distruggerli o danneggiarli, è il cominciamento della pietà filiale»⁷. Elevare la propria persona nella pratica della Via, tramandare il proprio nome alle generazioni future, significa «rendere illustri i propri genitori»⁸: questo è il completamento della pietà filiale.

«Il duca di She, discorrendo con Confucio disse: “Nella mia comunità vi sono persone che si comportano rettamente: se il padre ruba una pecora, il figlio dà testimonianza (contro di lui)”.

“Le persone rette della mia comunità - replicò Confucio - sono diverse da costoro. Il padre nasconde le colpe del figlio e il figlio del padre. La rettitudine sta in ciò»⁹.

¹ *ibid.*, II, 14

² Marassi Mauricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. La Cina, p.100

³ L'invariabile mezzo, XII, in *Testi confuciani*, p.108

⁴ La pietà filiale, V, 9, in *Testi confuciani*, p.76

⁵ Marassi Mauricio, p. 101

⁶ La pietà filiale, I,1, in *Testi confuciani*, p.71

⁷ *ivi*

⁸ *ivi*

⁹ *Dialoghi*, XIII, 18

La vera giustizia è quella che asseconda l'ordine cosmico, quella che mantiene saldo il legame tra padre e figlio, anche a costo di apparire "ingiusta". La giustizia astratta, guidata dalla logica ragione/torto passa in secondo piano. Non si tratta di omertà o di "mafiosità", si tratta semplicemente di mantenere l'armonia con l'ordine naturale e quindi del legame padre/figlio.

«È una cultura modulare, adattabile a tutte le circostanze, semplice da comprendere, percepibile in modo istintivo da ogni essere umano, per questo è stata in grado di costituire un fondamento costante per venticinque secoli di storia. Questo rapporto archetipo di superiore/inferiore, oltre ad avere un riscontro continuo nel mondo fisico letto secondo quella chiave, è profondamente comprensibile e percepibile nel privato familiare e individuale anche delle persone più semplici»¹.

Al centro della dottrina confuciana troviamo il concetto di *ren* 仁, che viene espresso attraverso l'unione di due segni: il radicale «uomo» 人 (che si pronuncia egualmente «ren») e dal segno «due» 二: l'uomo non diventa umano se non nella sua relazione con gli altri. «L'io non può essere concepito come un'entità isolata dagli altri, appartata nella sua interiorità, ma piuttosto come un punto di convergenza di scambi interpersonali»².

«Colui che ama i suoi genitori non osa odiare gli altri, colui che venera i suoi genitori non osa essere irrispettoso verso gli altri. Quando l'amore e la venerazione sono attuati fino in fondo nel servire i genitori, allora colui conferisce virtù ed educazione ai cento cognomi e si pone come modello fra i quattro mari»³.

Ren si potrebbe tradurre come "qualità umana" o "senso dell'umanità", «è ciò che costituisce fin da principio l'uomo come essere morale nella rete delle sue relazioni con gli altri»⁴.

Ren è un valore collocato da Confucio talmente in alto, da non riconoscerlo praticamente a nessuno (nemmeno a se stesso).

Non è un ideale rigido a cui conformarsi, ma piuttosto una necessità interna, «un ordine intrinseco delle cose in cui occorre ricollocarsi. Più che un ideale da realizzare, si tratta di un polo verso cui tendere all'infinito».

Ren significa cercare di raggiungere un'umanità sempre maggiore, «ma anche la rete sempre crescente e sempre più complessa delle nostre relazioni umane»⁵.

Ren è una virtù eminentemente relazionale, fondata sulla reciprocità, sulla solidarietà. È esattamente in base a questo principio che la società cinese è ancora oggi fondata su legami gerarchici e vincolanti.

¹ Marassi Mauricio, p.101

² Cheng Anne, p.52

³ La pietà filiale, 1,2, in Testi confuciani, p.72

⁴ *ivi*

⁵ *ibid.*, p.53

La prima relazione che in natura fonda l'appartenenza di ogni individuo al mondo è proprio quella del figlio con il padre. La pietà filiale è l'esempio per eccellenza della reciprocità: «la risposta naturale di un figlio all'amore che gli porteranno i suoi genitori, nel contesto generale dell'armonia familiare e della solidarietà fra le generazioni»¹.

Allo stesso modo della pietà filiale funziona la relazione politica tra principe e suddito: come il figlio risponde alla bontà del padre, così il suddito risponde alla benevolenza del principe.

«Chi è posto al disopra (degli altri), se non è superbo, sta in alto ma non corre pericolo; se s'impone la parsimonia e si conduce con misura, è pieno (di ogni agio) ma non strabocca. Sta in alto senza pericolo, così conserva a lungo il suo grado nobiliare; è pieno senza straboccare, così conserva a lungo la sua ricchezza. Se la nobiltà e la ricchezza non abbandonano la sua persona, può poi conservare il sacrificio agli esseri spirituali della terra e dei grani e tenere il suo popolo nell'armonia. Questa è la pietà filiale dei principi feudatari»².

L'armonia di queste relazioni è garantita dal rapporto di fiducia, cioè la corrispondenza piena tra ciò che si dice e ciò che si fa. «Quest'integrità che rende un uomo degno di fiducia è la condizione stessa della sua integrazione nel corpo sociale»³.

2.2 Il Daoismo e l'ordine come autoregolazione

La nascita del Daoismo, si deve attribuire «alla tendenza innata dello spirito cinese [...] di rivivere le vicende del cosmo adeguando la propria interiorità al loro ritmico divenire, anziché ricercare una loro logica spiegazione»⁴.

Questo atteggiamento «tende a un'esperienza intuitiva di tutta la realtà, di là dalla distinzione - propria ad ogni atto conoscitivo - fra soggetto e oggetto, e di là da quella, più sottile, esistente fra atto e fatto»⁵.

In particolare, possiamo dire che «Confucianesimo e Taoismo costituiscono due aspetti opposti ma complementari dello spirito cinese, i quali naturalmente si manifestarono seguendo due vie divergenti, il primo attraverso un sistema etico e logico, il secondo attraverso concezioni metafisiche e mistiche»⁶.

Mentre i confuciani cercano di far regnare il *ren*, i legisti di imporre la legge, Zhuangzi e Laozi (le due figure chiave del Daoismo) percorrono una direzione del tutto diversa. Non si tratta di cercare «mezzi per rimediare alla situazione»⁷, ma di porsi semplicemente in ascolto, nell'atteggiamento del «non agire». «All'ascolto di cosa di che cosa? Di una melodia lieve ed

¹ *ibid.*, p.56

² La pietà filiale, II,3, in Testi confuciani, p.72

³ Cheng Anne, p.57

⁴ Filippani - Ronconi Pio, Storia del pensiero cinese, p.54

⁵ *ivi*

⁶ *ibid.*, p.55

⁷ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.99

armoniosa che riesce a farsi udire, nonostante il frastuono dei conflitti e la cacofonia delle teorie e dei discorsi: la melodia del Dao»¹.

È tra il IV e il III secolo a.C. che «al quadro dell'antico pensiero cinese si aggiungono due dei tasselli più importanti: fanno il loro ingresso in gioco Zhuangzi e Laozi»², autori rispettivamente dello *Zhuangzi* e del *Daodejing*.

«La tradizione ha fatto di Zhuangzi il secondo maestro dopo Laozi, ritenendo quest'ultimo un contemporaneo di Confucio»³. Secondo un altro filone di pensiero, invece, occorrerebbe invertire l'ordine, collocando prima la composizione dello *Zhuangzi*, attorno al IV secolo, poi quella del *Laozi*, databile alla fine del IV o all'inizio del III secolo.

Come nel Confucianesimo, anche nel Daoismo emerge la centralità del concetto di ordine, anche se questo assume dei connotati completamente diversi: se per Confucio ordine è azione e relazione, per il Daoismo è immobilità dello status quo, «che previene il disordine legato alle velleità umane»⁴, è immersione nel presente senza interferire.

Diversità di vedute profonde che però non mutano il concetto di fondo. Alla base della realtà c'è un ordine intrinseco: per il Confucianesimo occorre assecondarlo attivamente, per il Daoismo occorre semplicemente farlo scorrere e ascoltarlo.

Per comprendere meglio è utile partire da una più precisa definizione di Dao. Innanzitutto, è necessario fare una distinzione. Con il termine Dao, si può intendere «il Dao, ossia la realtà come totalità»⁵, oppure «i molteplici dao, ossia i frammenti parziali di questa realtà. Il termine cinese implica entrambe le accezioni: designa la Via, ma anche le vie intese come metodi, tecniche o approcci particolari propri di una data corrente di pensiero»⁶. I singoli dao non sono che sezioni della realtà originaria e totalizzante che è il Dao.

Se poi cerchiamo di definire meglio questa “realtà totalizzante”, iniziano i problemi. Perché se è vero che il Dao è il primo principio «da cui tutti gli esseri (wang-wu), di cui l'uomo è soltanto uno fra diecimila, originano»⁷; è anche vero che il Dao «è un qualcosa che non può essere definito, in quanto la dottrina va insegnata senza parola»⁸.

«Il Dao, senza forma e senza nome, dà principio e completezza a tutte le creature. Dà principio e completezza senza che esse ne conoscano la ragione: è il mistero del mistero.

L'arcano è il culmine dell'impercettibile. Le diecimila creature hanno principio nell'impercettibile e poi si completano, hanno principio dal non-essere e poi

¹ *ivi*

² Marassi Muricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, p.121

³ Cheng Anne, p.99-100

⁴ *ibid.*, p.105

⁵ *ivi*

⁶ *ivi*

⁷ Lanciotti Lionello, in *Introduzione a Testi Taoisti*, 1977, p.11

⁸ *ivi*

vengono alla vita. Perciò chi sempre non ha desideri ed è cavo e vuoto può contemplare l'arcano del suo dar principio alle creature»¹

Su questo punto concordano sia Zhuangzi che Laozi: «il Dao è il corso naturale e spontaneo delle cose, che bisogna lasciar agire»².

Già prima della nascita delle scuole filosofiche, i Cinesi utilizzavano la parola Dao per identificare «l'insondabile principio dell'Universo, sorgente di ogni realtà, quello che, fra l'altro, si manifesta nel perpetuo alternarsi delle stagioni - nella natura - e, nell'ambito umano, in quell'avvicinarsi di eventi favorevoli e sfavorevoli che costituiscono il destino di ogni singolo individuo»³. In una società che traeva i suoi principali mezzi di sostentamento dalla coltivazione dei campi, rivestiva grande importanza «l'osservazione della durata e delle scadenze dei fenomeni naturali, in primo luogo delle stagioni, che puntualmente riappaiono ogni anno»⁴.

Le stagioni si susseguono una dopo l'altra senza che sia necessario un nostro intervento, senza che sia necessario studiare su un libro o operare ulteriori distinzioni. Così il Daoismo, propone semplicemente di non agire (*wu-wei*), appartarsi dalla società, rinunciare a qualsiasi tipo di ambizione, sia in campo politico-sociale sia in campo culturale.

E di fronte all'uomo che non agisce, che si lascia alle spalle il contingente, non resta che l'universo: autoregolantesi e implicitamente perfetto. Il grande ordine va semplicemente osservato o, meglio, ascoltato. Far scorrere spontaneamente dà spazio ad una vita serena, senza violenza. L'imperfezione non esiste e se esiste è solo presente tra gli uomini che non seguono la spontaneità.

Il Dao è ciò che «completa nel caos»⁵, che «vive prima del Cielo e della Terra»⁶; è silente e privo di forma, ma al tempo stesso va da per tutto «e in Cielo e in Terra tutto penetra»⁷.

Il concetto di fondo è già stato affrontato nel paragrafo dedicato all'insegnamento presente nell'Yi Jing: non si tratta di adottare un sguardo causale sulla realtà, ma sincronico.

«i cinesi non ragionano tanto secondo questa linea orizzontale, che va dal passato al futuro, attraverso il presente: ragionano verticalmente, da ciò che è in un posto ora a ciò che è in un altro posto ora. In altre parole non si chiedono perché, o per quali cause passate, un certo ordine di cosa avvenga ora; si chiedono: - Qual è il significato delle cose che avvengono insieme in questo momento?- La parola Dao è la risposta a questa domanda»⁸

¹ Testi taoisti, I, 1, commento di Wang Pi, p.40

² Cheng Anne, p.104

³ Filippini - Ronconi Pio, p.53

⁴ *ivi*

⁵ Il libro del Tao e della virtù, I, 25, in Testi taoisti, p. 89

⁶ *ivi*

⁷ *ivi*

⁸ Watts Alan, Il significato della felicità, p.145

Occorre osservare le cose in modo originario, perché «non vi è differenza tra quello che fate, da una parte, e quello che vi accade dall'altra. [...] Ecco ciò che è chiamato Dao [...] Dao significa fundamentalmente via, corso: il corso della natura»¹.

È una prospettiva che ci riporta alla “radice” di tutte le cose, all’essenzialità, al “tronco grezzo”: da qui si apre la quiete e l’eternità.

«Quando ritornano alla radice sono in quiete [...] Quando sono in quiete restituiscono il mandato [...] Quando restituiscono il mandato pervengono all’eternità della vita»²

È la spontaneità, al di là della sapienza, al di là dei simboli o delle immagini, a cui tutto si conforma, è la spontaneità il senso ultimo del Dao, il senso ultimo dell’universo:

«L’uomo si conforma alla Terra, la Terra si conforma al Cielo, il Cielo si conforma al Dao, il Dao si conforma alla spontaneità»³. Con la sapienza non si giunge all’ignoto, con l’immagine non si giunge all’informe, con i simboli non si giunge a ciò che non ha simbolo. Al contrario, se osserviamo la spontaneità del mondo, vediamo che coltivando la terra l’uomo «ottiene i cinque cereali, scavandola ottiene le sorgenti d’acqua dolce. Essa s’affatica ma non si lamenta, ha meriti ma non detta legge»⁴. La Terra in questo modo si conforma al Cielo, «il Cielo è placido e immoto, dispensa senza chiedere ricompensa, fa vivere e alleva le diecimila creature e nulla riceve o prende»⁵. A sua volta, il Cielo non fa che conformarsi al Dao che «è puro, quieto e silenzioso, fa scorrere segretamente l’essenza» e le creature si completano. La macchina è perfettamente funzionante, va semplicemente ammirata, senza possibilità di metterla in discussione.

2.3 Il Legismo e l’ordine della legge

Dal punto di vista del Legismo, l’ordine può essere spiegato con una sola parola: legge (法, fǎ). Non a caso, questa corrente di pensiero è chiamata anche 法家, Fǎjiā, “scuola della legge”. Il termine ricorre per la prima volta nello Shiji (“Memorie di uno storico”) di Sima Qian (n. forse 145 - m. forse 86 a.C.) e in generale indica alcuni pensatori accomunati dal convincimento che solo la legge o la norma possa stabilmente e con giustizia governare gli uomini.

«Gli iniziatori di queste correnti filosofiche si proponevano uno scopo molto pratico, che difficilmente sembrerebbe a prima vista il fondamento per un vero e proprio movimento filosofico: essi volevano porre fine al disordine amministrativo,

¹ *ibid.*

² Il libro del Tao e della virtù, I, 16, commento di Wang Pi, in Testi Taoisti, p.70

³ *ibid.*, 1, 25, p.90

⁴ *ibid.*, commento di Ho-shang Kung, p.92

⁵ *ivi*

politico e sociale nel quale versavano i diversi Stati cinesi, sostituendo l'anarchia imperante con un'efficiente organizzazione centralizzata, che si fondasse non più sulla variabile fedeltà dei vassalli all'impero e sull'articolazione della società in caste, bensì sull'obbedienza a un modello di condotta, o legge (*fa*), uniforme ed uguale per tutti»¹

In questo caso “legge” è la traduzione di un ideogramma, 法, oggi traslitterato *fa* nel quale è contenuta la visuale cinese di ciò che noi definiamo con quel termine. L'ideogramma infatti è formato da 氵, forma stilizzata di 水, “acqua” e da 去, “andare” “procedere”, per cui esprime graficamente il senso di “[come] lo scorrere dell'acqua” che, pur in infiniti modi diversi, obbedisce sempre allo stesso principio: scorrere dall'alto in basso secondo la linea di maggior pendenza.

In piena epoca degli Stati combattenti, con la lotta fra i diversi regni e dinastie per l'egemonia sul territorio cinese, il Legismo propone di fare *tabula rasa* della tradizione. Di fronte all'avvento di un nuovo ordine politico, occorre “affossare” il vecchio ordine feudale della seconda dinastia Zhou. Così, se il Confucianesimo proponeva un ritorno all'antico spirito rituale dei padri, il Legismo propone di sostituirlo con un principio oggettivo ed assoluto, autosufficiente ed autoreferenziale: la legge.

Antesignano della filosofia legista, fu Shang Yang. Pensatore e politico proveniente dallo stato di Wei, venne chiamato alla corte del duca Xiao di Qin (che regnò dal 361 al 338 a.C.). «A Shang Yang venne dato incarico, nel 359 a.C., di elaborare un programma organico di riforme, che dessero allo stato compattezza e potenza, in armonia con le sue teorie»². Shang Yang gettò le fondamenta del nuovo sistema giuridico, che fu poi elaborato da Han Fei (韓非) durante gli ultimi anni del Periodo dei regni combattenti.

I dao percorsi in passato non hanno fatto che portare al disordine e alla violenza. Questo concetto è ben esposto all'interno del *Libro del Signore di Shang*. Qui, Shang Yang suddivide la storia dell'umanità (coincidente con quella della Cina) in tre grandi periodi, «segnati da una competizione sempre più feroce nella misura in cui si accresce la popolazione»³.

Inizialmente, spiega Shang Yang, il dao degli uomini era quello di privilegiare i legami di sangue e la parentela. Così facendo però si arrivò all'esclusione, «dall'egoismo conseguì la precarietà. Con l'accrescersi della popolazione, tale tendenza all'esclusione e alla precarietà ebbe come esito il disordine»⁴.

Allora «gli uomini di valore istituirono la probità e la rettitudine e preconizzarono l'altruismo [...] L'attaccamento alla parentela sparì per far posto alla promozione dei più capaci». Anche in questo caso però, «con

¹ Filippini-Ronconi Pio, *Storia del pensiero cinese*, p.96

² Corradin Piero, *Cina. Popoli e società in cinque millenni di storia*, p.103

³ Cheng Anne, *Storia del pensiero cinese I*, p.235

⁴ Shangjun shu, I, p.2

l'aumento della popolazione, e in assenza di ogni controllo»¹, si ebbe come esito il disordine.

«Fu allora che i saggi che seguirono istituirono le divisioni (*fen*) delle terre e dei beni, e le divisioni fra uomini e donne. Poiché divisioni istituite senza controllo erano inconcepibili, stabilirono dei divieti. Poiché divieti stabiliti senza che vi fossero uomini preposti alla loro applicazione erano inconcepibili, insediarono dei funzionari. Poiché dei funzionari insediati senza che alcuno li coordinasse erano inconcepibili, stabilirono un sovrano. Nel momento in cui stabilirono il sovrano, la promozione dei più capaci scomparve per far posto al diritto di sangue. Insomma, nell'antichità regnavano l'attaccamento alla parentela e l'egoismo; poi si sono elevati i più capaci e si è conferito valore alla virtù dell'umanità; oggi si accorda la preminenza al diritto di sangue, e si attribuisce dignità alla funzione»².

Il comportamento dell'uomo e il suo rapporto con il mondo non hanno una natura morale. O meglio, come sosteneva Xunzi (erede "realistico" di Confucio), di cui Han Fei è discepolo, «la moralità è una mera fabbricazione, totalmente estrinseca alla natura umana»³: «una conquista da raggiungere intervenendo in modo spietato sulle naturali inclinazioni "lassiste" dell'essere umano; morale, ordine e armonia divengono di fatto sinonimi»⁴.

L'ordine si realizza solo sottomettendosi al diritto supremo: «la legge, la norma stabilisce lo standard e governa attraverso il sovrano»⁵. «Basta che il sovrano raffronti l'agire dell'uomo con la regola e che reagisca attribuendo la ricompensa o la punizione che essa stabilisce»⁶. Considerando che si tratta di una tendenza estremizzante del Confucianesimo, possiamo dire che: «Il massimo potere, l'imperatore, compie il "mandato del Cielo" sottomettendosi al diritto supremo»⁷.

Perché il potere possa funzionare efficacemente, la posizione del sovrano è collocata in una "posizione di forza". È semplicemente da questa che discende il potere, non da una legittimazione morale o dal valore personale del sovrano. La posizione di forza è indipendente da ogni soggettività, è «uno strumento assolutamente neutro, suscettibile d'essere impiegato da chiunque»⁸.

Dalla sua "posizione di forza" il sovrano applica la legge, la quale viene presentata da Han Fei in termini di Dao: «La legge penale non fa che concorrere all'ordine dell'universo; essa è la ragione naturale (LI) che si concretizza in diritto criminale nel contatto con la società»⁹.

¹ *ivi*

² *ivi*

³ Cheng Anne, p. 216

⁴ Marassi Mauricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, p.104

⁵ *ibid.*, p.105

⁶ Graham Angus Charles, *La ricerca del Tao*

⁷ Marassi Mauricio, p.105

⁸ Cheng Anne, p.241

⁹ Levi Jean, *Les Fonctionnaires divins*, p.114

Se da una parte Han Fei riprende un presupposto presente in tutto il pensiero antico cinese, quello della continuità fra ordine naturale e ordine umano, dall'altra «capovolge la visione taoista dell'Uomo volto all'adeguamento con il Cielo, piegando l'ordine naturale alle esigenze di quello umano»¹.

Per realizzare l'ordine perfetto basta semplicemente allinearsi a quanto indicato dalla legge, seguire senza aggiungere nulla:

«Il Dao del non-agire consiste nel seguire (*yin*). Seguire. è non aggiungere nulla, non togliere nulla. Seguire la forma di qualcosa per darle un nome, tale è la tecnica del seguire»²

¹ Cheng Anne, p.246

² Guanzi, 36, p.221

Educare al “come”

2.1 Confucio e il “modo del fare”

La conoscenza è un “sapere come”: «come operare distinzioni al fine di dirigere la propria vita»¹. Il più alto sapere coincide, in questo senso, con la conoscenza del “come sapere”, una conoscenza che non è possibile trasmettere a parole ma nella maestria silenziosa della prassi, in compagnia di chi sa.

«Il comando del Cielo si chiama natura, seguire la natura si chiama Via, stabilire le regole della Via si chiama istruire»².

In questo senso, il pensiero cinese antico non s’interroga tanto sul fenomeno della conoscenza, concentrandosi piuttosto sul rapporto tra discorso ed effettività: «Da qui l’idea che il modo stesso di denominare una cosa abbia incidenza sulla realtà effettiva. La verità è innanzitutto di ordine etico, in quanto l’istanza primaria è determinare l’utilizzazione appropriata del discorso»³.

Questo non significa che siamo di fronte ad un pensiero meramente “pragmatico”, quanto piuttosto in “movimento”. Non si propone un sistema chiuso che rischierebbe di soffocare le potenzialità vitali, ma un *dao*. È un cammino, una strada un modo di procedere. Dao può significare anche camminare, avanzare, ma anche parlare, enunciare. «Ogni corrente di pensiero ha il suo dao, in quanto propone un insegnamento sotto forma di enunciati la cui validità non è di ordine teorico, ma si fonda su un insieme di pratiche»⁴.

Per il Confucianesimo, in particolare, il “modo del fare” viene appreso all’interno di un rapporto di discepolato: un processo che si attiva naturalmente, in automatico e che idealmente non si conclude mai.

Il figlio si pone in devoto ascolto del padre, il governato del governante, il discepolo del maestro. Attraverso il modello superiore/inferiore indicato dalla natura stessa, è il maestro a trasmettere al discepolo la giusta regola. Apprendere qualcosa per applicarlo costantemente nella vita è «fonte di grande piacere»⁵.

Per Confucio la natura umana è per definizione perfettibile. L’uomo è un essere capace di migliorare, di perfezionarsi all’infinito.

«A quindici anni mi dedicai allo studio; a trenta ero fermamente consolidato; a quaranta non dubitavo più; a cinquanta conoscevo il decreto del cielo; a sessanta capivo ciò che sentivo; a settant’anni seguendo le inclinazioni del mio cuore non trasgredivo la regola»⁶.

¹ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.18

² L’invariabile mezzo, I, 1, in Testi Confuciani, p. 103

³ Cheng Anne, p.246

⁴ *ibid.*, p.19

⁵ Dialoghi, I, 1

⁶ Dialoghi, II, 4

Apprendere non è un procedimento meramente intellettuale, quanto piuttosto un'esperienza di vita. Di fatto non vi è separazione tra i due ambiti: «fra la vita dello spirito e quella del corpo, fra la teoria e la pratica, poiché il processo del pensiero e della conoscenza impegnano la persona nella sua totalità»¹.

«Si deve curare l'esterno come l'interno. Una pelle di tigre e di leopardo non si distinguono da una pelle di carne o di pecora se il pelo ne viene tolto»².

Per Confucio, l'apprendimento è un'esperienza che va praticata e condivisa con gli altri, anche se trova in noi stessi la giustificazione. Si tratta di apprendere, non *per* gli altri, ma *dagli* altri. Qualsiasi circostanza ne può offrire l'occasione. Apprendere significa sviluppare un'attitudine piuttosto che l'acquisizione di un contenuto intellettuale.

L'indicazione data da Confucio è “piena umanità” ovvero “amare gli altri”, imparare ad “essere umani”. La parola chiave è “mansuetudine”: «Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri»³; «Attingi in te l'idea di ciò che puoi fare per gli altri»⁴. Per percorrere la strada dell'apprendimento, occorre partire da se stessi: «Tutto inizia da se stessi, nel senso di un'esigenza senza limiti verso se stessi»⁵. Ricercare il «Mezzo giusto e costante»⁶, inteso come «un'esigenza d'equilibrio, d'equità e di misura che non cede mai a quanto è impulsivo ed eccessivo»⁷.

È grazie a questo lavoro su se stessi «che si è in grado di estendere la propria mansuetudine a coloro che fanno parte dell'ambiente circostante»⁸ e aprire «un campo relazionale fondato sulla deferenza e sul rispetto reciproci»⁹. Una relazione nella quale verranno confermate e rispettate le diverse posizioni occupate nella gerarchia sociale. Coltivando un atteggiamento di mansuetudine, mi dispongo a ricevere l'insegnamento di chi si trova gerarchicamente sopra di me.

Un'educazione da realizzare attraverso «l'esempio e l'imitazione di modelli piuttosto che tramite la conformità a norme o a principi stabiliti *a priori*»¹⁰.

«Attraverso il sano pensiero logico e l'educazione del sentimento, Confucio svela ai suoi discepoli i principi eterni sui quali si fonda la realtà delle cose e della vita, quindi li trasmette, mediante un insegnamento fondato sull'esempio, alle generazioni venturose»¹¹.

Se, in base al principio sul quale si basa l'esigenza del rettificare i nomi, ciascuno deve svolgere la funzione che il proprio ruolo prevede, allora che il

¹ Cheng Anne, p.49

² Dialoghi, XII, 8

³ *ibid.*, XV, 23

⁴ *ibid.*, VI, 28

⁵ Cheng Anne, p.54

⁶ Dialoghi, VI, 27

⁷ Cheng Anne, p.55

⁸ *ivi*

⁹ *ivi*

¹⁰ Cheng Anne, p.67

¹¹ Filippini - Ronconi Pio, Storia del pensiero cinese, p.42

«sovrano agisca da sovrano»¹ assurgendo a esempio per gli altri uomini che ne seguono naturalmente la luminosa condotta: «se chi è in alto (il principe) onora i vecchi, nel popolo fiorisce la pietà filiale; se chi è in alto rispetta gli anziani, nel popolo fiorisce la sottomissione fraterna; se chi è in alto ha misericordia per gli orfani, il popolo non fa diversamente»².

Questo principio non vale soltanto nella dimensione pubblica dello stato, ma anche in quella privata della famiglia. Perché se è vero che è possibile «pacificare l'impero ordinando lo stato»³, è altrettanto vero che si può «ordinare lo stato» soltanto se prima si è «regolato la famiglia»: «Se una famiglia è caritatevole, nello stato fiorisce la carità; se una famiglia è cedevole, nello stato fiorisce la cedevolezza (degli uni agli altri)»⁴. Andando più a fondo poi, si può «regolare la famiglia» soltanto «perfezionando la persona»:

«gli uomini sono parziali in ciò che amano e hanno caro, sono parziali in ciò che disprezzano e odiano, sono parziali in ciò che temono e riveriscono, sono parziali per ciò che hanno pietà e compassione [...]. Perciò, pochi sono al mondo coloro che, amando, riconoscono i difetti (dell'oggetto del loro amore); che, odiando, riconoscono i pregi (dell'oggetto del loro odio). Per questo il proverbio dice: "L'uomo non riconosce i difetti del proprio figlio né l'abbondanza delle proprie messi". Questo vuol dire che, se la persona non è perfezionata, non si può regolare la propria famiglia»⁵.

Sono i «riti» (*li*) ad indicare la condotta da tenere e a fissare nella società le relazioni gerarchiche.

«Non guardare e non ascoltare ciò che è contrario ai riti»⁶, in altre parole pieno rispetto della regola o del rituale, fare la cosa richiesta dalla regola, in quel momento anche se faticoso o sgradito.

Grazie ai riti, tramandati di generazione in generazione, posso conoscere «come» comportarmi, a seconda del ruolo che rivesto. È proprio rispettando il rito che il sovrano agisce da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre ecc.

«I riti sono da sempre un elemento dominante della storia e rappresentano ciò che differenzia per principio il comportamento e l'opera degli uomini da quelli degli animali»⁷. Quanto più ci si «appropria» del *li* quanto più si è umani.

I riti erano un elemento centrale alla corte degli Zhou, un «mezzo di coesione religioso-culturale per l'unità del regno»⁸. I riti coinvolgono ogni manifestazione dell'esistenza, nella società Zhou e «diventano la caratteristica nazionale più importante che distingue il popolo Zhou dagli altri popoli»⁹.

¹ Dialoghi XII, 11

² Il grande studio, X, in Testi Confuciani, p.96

³ *ivi*

⁴ *ibid.*, p.95

⁵ Testi confuciani, p. 94

⁶ Dialoghi, XII, 1

⁷ Werner Eichhorn, La Cina, p.53

⁸ *ivi*

⁹ *ivi*

Confucio però rovescia «l'idea corrente del ritualismo come mera etichetta e vacuo cerimoniale, come insieme di atteggiamenti cerimoniali puramente esteriori»¹.

Se la forma resta pur sempre importante, nell'Etica confuciana quel formalismo s'identifica totalmente con la sincerità dell'intenzione.

Il maestro Kong introduce nella nozione di *li* «un senso nuovo rispetto al codice rituale dell'antica aristocrazia, che alla sua epoca si è ridotto a vacuo insieme di forme senza vita»².

C'è uno «slittamento semantico, passando dal significato sacrificale e religioso del termine all'idea di un atteggiamento interiorizzato proprio di ciascuno, rappresentato dalla consapevolezza e dal rispetto degli altri che garantisce l'armonia delle relazioni umane, sociali o politiche che siano»³.

I riti non si occupano più delle relazioni fra l'umano e il sovrannaturale, ma degli stessi rapporti fra gli uomini.

Il concetto di *li* mantiene d'altra parte tutto il suo carattere sacro, anche se di fatto si ha uno slittamento dall'ambito propriamente religioso alla sfera dell'umano.

Rispettando il rito, faccio “ciò che è giusto” (Yi 義), contribuendo a «reinterpretare incessantemente la tradizione collettiva conferendovi un nuovo significato»⁴.

3.2 Il Daoismo e la “non azione”

In continuità con quanto visto nel Confucianesimo, anche nel Daoismo riveste un ruolo chiave l'apprendimento. In questo caso non si tratta di imparare ad eseguire una condotta, ma l'esatto opposto: la “non azione”. Per ascoltare la muta melodia del Dao, occorre porsi in una posizione di ascolto e attenzione. Come accade per la nozione di ordine, anche per l'educazione sembra quindi ripetersi la stessa dinamica: c'è un modello condiviso alla base delle teorie confuciane e daoiste, un modello che seppur espresso con formule diverse (o addirittura opposte) rimane pur sempre lo stesso. In entrambi i casi, la condizione dell'uomo è quella di chi non può conoscere a pieno la propria realtà (e questo è generalmente causa di sofferenze). Per questo occorre mutare la propria condotta, seguire l'esempio di chi è più avanti di noi in questo percorso. Educarsi al “come fare” o, per il Daoismo, “come non fare”. Apprendere, in questo senso, è un cammino impegnativo in cui si abbandona la condizione iniziale per aprirsi alla verità.

Il Daoismo, nello specifico, chiede all'individuo di lasciar cadere tutto quello che, limitandolo, lo caratterizza come essere umano.

¹ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.59

² *ibid.*, p.60

³ *ivi*

⁴ *ibid.*,p.61

«Ad ascoltarlo non l'odi, di nome è detto l'Insonoro. Ad afferrarlo non lo prendi, di nome è detto l'Informe [...] È la figura che non ha figura, l'immagine che non ha materia: è l'indistinto e l'indeterminato. Ad andargli incontro non ne vedi l'inizio, ad andargli appresso non ne vedi il poi. Attieniti fermamente all'antico Dao per guidare gli esseri di oggi e potrai conoscere il principio antico. È questa l'orditura del Dao»¹

A differenza del Confucianesimo, secondo il quale «le emozioni vanno filtrate eliminando quelle negative per poi manifestare, grazie all'educazione, nel modo “giusto” quelle positive, la direzione proposta dal Daoismo per evitare la sventura è la riduzione al minimo delle reazioni emotive, di ogni tipo»². Di fronte ai mutamenti della sorte, occorre fare ricorso ad un atteggiamento che, «riducendo a zero il substrato emotivo»³ porti alla scomparsa della gioia e della sofferenza.

Confucio propone un percorso che resta «*al di qua*, nel visibile manifesto, insegnando ai governanti e ai governati come apprendere a compiere ciascun passo della *via*»⁴.

Al contrario, il Daoismo si muove verso il trascendente ed è «portatore dell'intuizione della possibilità di superamento della condizione umana proponendo un tuffo verso il “mistero”, il “latente”, *un'area* fuori dal dicibile, contigua al punto da cui il flusso della vita sgorga e verso cui si dirige»⁵.

Per conoscere tutto ciò, non è necessario «parlar molto e scrutar razionalmente»⁶. Non occorre perseguire la santità o la sapienza, ma mostrarsi semplici e mantenersi puri. «Abbi poco egoismo e scarse brame»⁷, scrive Laozi.

Fin qui abbiamo utilizzato genericamente la categoria “daoismo”. In realtà, i percorsi proposti da Laozi e Zhuangzi hanno delle differenze sostanziali che vanno approfondite.

Per Zhuangzi, è necessario «sedersi nell'oblio»⁸ divenendo come «rami secchi e fredda cenere»⁹. Occorre non preoccuparsi di se stessi, questo «mi rende unificato, senza dispersioni, accedo alla solitudine di quel che sono solo io quando tutto cessa»¹⁰

«Dopo che non si fu più curato della vita poté essere perspicace e penetrante, dopo che fu divenuto perspicace e penetrante poté vedere la sua individualità, dopo che ebbe visto la sua individualità poté non avere passato e presente, dopo che non

¹ Laozi, I, 14, in Testi taoisti, p.66

² Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina, p.124

³ *ivi*

⁴ Marassi Mauricio, p.125

⁵ *ibid.*, 124

⁶ Laozi, 5

⁷ *ibid.*, 19

⁸ Zhuangzi, VI

⁹ *ibid.*, II

¹⁰ Marassi Mauricio, p.150

ebbe più passato e presente poté comprendere che non c'è morte né vita, che non muore chi perde la vita e non vive chi preserva la vita»¹

Il modello preso a riferimento da Zhuangzi è quello degli «uomini veri dell'antichità»², i quali «non andavano incontro ai pochi, non facevano prevalere la loro perfezione, non pensavano di farsi guide»³. Gli uomini veri «non si rammaricavano quando erano nell'errore e non si compiacevano quando erano nel giusto. [...] Questa era la sapienza con cui potevano ascendere alle lontane regioni del Dao»⁴.

Gli uomini veri dell'antichità «non conoscevano la gioia per la vita e l'orrore per la morte. Uscivano alla vita senza rallegrarsene, entravano nella morte senza resistere»⁵. Restare attaccati a questa vita mortale non porterà ad ottenere nulla. Occorre semplicemente accettare rallegrandosi e restituire senza pensarci: «Questo significa non sopprimere il Dao con il proprio cuore»⁶.

Cuore tranquillo, comportamento calmo, fronte liscia: questo è il modello da seguire, il riferimento che indica la strada. Occorre cercare di diventare come gli antichi che «nell'algoce somigliavano all'autunno, nel calore alla primavera nella contentezza e nella scontentezza partecipavano delle quattro stagioni. Davano alle creature ciò che è giusto e nessuno conosceva il loro culmine»⁷.

La conseguenza finale «è non curarsi della vita, del me mortale, avendo così accesso all'eternità»⁸. Lasciar vivere e lasciar fare, scrive Zhuangzi: «Lasciar vivere significa temere che il mondo corrompa la sua natura, lasciar fare significa temere che il mondo alteri le sue virtù»⁹. Sbagliano coloro «che pretendono di conoscere o di afferrare una qualsivoglia cosa. [...] Zhuangzi rappresenta l'alternativa, quella che prende il partito di non prender partito, di non afferrare nulla. Se una contraddizione si rivela irresolubile non resta che dissolverla»¹⁰.

Lo stesso linguaggio, le stesse parole possono essere “dimenticate”, in vista di qualcos'altro, di un *al di là* del linguaggio. Il saggio è colui «che non si lascia intrappolare ed alienare dal linguaggio, dalle sue pretese. [...] Soltanto il saggio conosce la realtà nella sua autenticità, in quanto non perde mai la prospettiva del Dao, ossia l'orizzonte di senso al di là del linguaggio»¹¹

¹ Zhuangzi, VI, in Testi taoisti, p.396

² *ivi*

³ *ivi*

⁴ *ivi*

⁵ *ivi*

⁶ *ivi*

⁷ *ivi*

⁸ Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina, p.150-151

⁹ Zhuangzi, XI

¹⁰ Cheng Anne, p.113

¹¹ *ibid.*, p. 114

«Gli uomini che sono alla ricerca del Dao credono di trovarlo nei libri. Ma gli scritti non valgono più della parola. Certo, la parola ha un valore, ma esso risiede nel senso. Ora, il senso si riferisce a qualcosa che non si può comunicare a parole»¹

In questo senso, non c'è nulla d'apprendere a parole, l'unica conoscenza possibile è un "saper fare", «una conoscenza che non rappresenta il risultato dell'acquisizione di un contenuto, ma di un processo di apprendimento simile a quello di un mestiere, che non s'acquiesce in un giorno, ma che si assorbe impercettibilmente»². Possiamo parlare a proposito di *gongfu* 功夫, un concetto che in Cina viene applicato ad ogni pratica che sia al tempo stesso fisica e spirituale. *Gongfu* «designa il tempo e l'energia che si dedicano a una pratica allo scopo di raggiungere un dato livello; è un concetto che si può a buon motivo accostare alla nozione di "allenamento"»³.

Nel tentativo di avvicinarsi al Dao, di "immergersi" nel suo fluire, possono essere utili delle pratiche concrete come il controllo della respirazione, la ginnastica, la meditazione o la disciplina sessuale.

«Soffiare e respirare, espirare e inspirare, espellere l'aria viziata e assorbirne di pura, stirarsi alla maniera dell'orso, o dell'uccello che spiega le sue ali, tutto ciò mira alla longevità. Ciò è tenuto in gran pregio da colui che s'adopera ad orientare e indurre l'energia vitale, dall'uomo che intende nutrire il proprio corpo e da colui che spera di vivere quanto Peng Zu»⁴.

Cercare di fondersi con il Dao significa, «considerare le cose come farebbe uno specchio, non al fine di avere presa su di esse, ma al contrario per distaccarsene»⁵

Possiamo dire che mentre il pensiero confuciano può essere collocato «nell'area etica dell'auto-sacrificio, inteso proprio come sacrificio di sé, in ragione del funzionamento globale realizzato tramite l'armonia comune»⁶, Zhuangzi si orienta dalla parte opposta: «rifugge dalla pressione sociale verso un cammino individuale di liberazione»⁷. Laozi, invece, «pratica una strada intermedia: raccomanda il massimo di raffinatezza nel governare se stessi e il sociale, nel contempo magnificando la libertà interiore»⁸.

In un'epoca storica collocata presumibilmente alla fine degli Stati combattenti e caratterizzata dalla violenza e dalla lotta per l'egemonia, la risposta del *Laozi* è "non fare nulla", restare nel "non agire".

«Non cercare di primeggiare con le armi,

¹ Zhuangzi, XIII

² Cheng Anne, p.116

³ *ibid.*, p.118

⁴ Zhuangzi, XV

⁵ Cheng Anne, p.128

⁶ Marassi Mauricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina*, p.125

⁷ *ivi*

⁸ *ivi*

perché primeggiare con le armi chiama risposta»¹.

«Colui che agisce distruggerà,
Colui che prende perderà
Il Santo, non agendo su nulla, nulla distrugge,
Non impadronendosi di nulla, nulla ha da perdere»²

Il “non agire” non consiste semplicemente nell’incrociare passivamente le braccia, «ma nell’astenersi da ogni azione aggressiva, diretta, intenzionale, interventista, al fine di lasciar agire l’efficacia assoluta, la potenza invisibile (*de*) del Dao»³.

Dall’altra parte, mentre Zhuangzi sembra limitarsi ad ironizzare sulla relatività delle cose, Laozi propone una visione più radicale: «Considerare la conoscenza come non-conoscenza, ecco ciò che è bene. Considerare la non-conoscenza come conoscenza, qui sta il male»⁴.

Un pensiero paradossale che infrange determinate abitudini mentali. Non si tratta di scegliere tra il debole o il forte, tra il femminile o il maschile, tra l’agire o il non-agire. La conoscenza è una non conoscenza, ma guai a chi pensa che non conoscere sia una conoscenza. Secondo il modello generativo Yin/Yang porre qualcosa significa porre anche il suo contrario. «Le distinzioni e le opposizioni che istituamo per abitudine o per convenzione non hanno dunque in se stesse alcun valore»⁵. «”C’è” e “non c’è” si generano a vicenda. Facile e difficile si completano. Lungo e corto rinviano l’uno all’altro. Alto e basso inclinano l’uno verso l’altro»⁶. E allora, a prevalere su tutto è il paradosso più radicale: il nulla ha più valore del qualcosa, il vuoto ha più valore del pieno. L’assenza ha più presenza di ciò che è presente.

«Trenta raggi convergono nel mozzo
Ma è proprio dove non c’è nulla che sta l’utilità del carro
Si plasma l’argilla per fare un recipiente
Ma è dove non c’è nulla che sta l’utilità del recipiente
Si aprono porte e finestre per fare una stanza
Ma è dove non c’è nulla che sta l’utilità della stanza
Così il “c’è” presenta delle opportunità che il “non c’è” trasforma in utilità»⁷

Di fronte a questa realtà, il modello di comportamento indicato da Laozi è quello del Santo daoista che «non vive per se stesso»⁸. Alla base di questo atteggiamento, non vi è alcuna ragione morale, ma semplicemente una legge naturale: «come il corso d’acqua che scorre più basso è “re” dei corsi d’acqua

¹ Laozi, 30

² *ibid.*, 64

³ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.189

⁴ *ibid.*, p.190

⁵ *ibid.*, p.191

⁶ Laozi, 2

⁷ *ibid.*, 11

⁸ Laozi, 7

superiori in quanto se ne arricchisce, così il Santo taoista, ponendosi più in basso degli altri, fa in modo che gli altri finiscano per andare nel suo stesso senso»¹.

Il Santo non cerca di divenire il forte che si fa umile e debole, ma semplicemente segue la legge naturale di tutte le cose.

“Non agire” significa «astenersi da ogni azione che sia intenzionale, diretta, in virtù del principio che un’azione può essere davvero efficace soltanto se va nel senso della naturalezza»². L’obiettivo del “non agire” è tornare alla natura originaria, la stessa del neonato. Il ritorno all’infanzia indica non l’innocenza, ma l’Origine perduta. «La perdita dell’Origine si avverte effettivamente a contatto con i bambini: benché consapevoli di essere passati noi stessi per tale condizione, abbiamo la sensazione che tutto ciò sia cancellato»³.

«Colui che contiene la Virtù in abbondanza
Si può paragonare al neonato
Vespe, scorpioni, serpenti velenosi non lo pungono
Le bestie selvagge non gli balzano addosso
Gli uccelli da preda non lo artigliano»⁴

Non occorre aggiungere nulla alla vita, «aggiungere alla vita è nefasto alla vita»⁵. Ancora una volta l’esempio è dato dal Santo:

«Lascia lo studio e non avrai cruccio alcuno
In cosa differiscono sì e no?
In cosa differiscono buono e cattivo?
Di ciò che altri angustia devo forse angustiarmi?
Che smisurata assurdità!
Mentre tutti si agitano
Come se festeggiassero il sacrificio del bue
O salissero sulle torri di primavera
Io solo resto quieto, imperturbabile
Come il neonato che non sa ancora sorridere
Solo, indifferente come uno senza dimora
Mentre tutti ammucciano e ammassano
Io solo sembro povero»⁶

Tornare alla nascita, non solo a livello individuale ma anche collettivo. «*Laozi* nutre il sogno di uno stato primitivo esente da ogni forma di aggressione o di costrizione della società sugli individui, in cui l’assenza di morale, di leggi, di punizioni non induce gli individui ad essere a loro volta aggressivi, e in cui

¹ Cheng Anne, p.192

² *ibid.*, p.196

³ *ibid.*, p.198

⁴ Laozi, 55

⁵ *ivi*

⁶ Laozi, 20

non v'è dunque né guerra, né conflitto, né spirito di competizione o volontà di dominio»¹.

3.3 Il Legismo e la “forza della legge”

Anche per il Legismo conoscere è un “come” e a specificare il suo contenuto è la legge. Quest’ultima funziona come una bilancia che determina il peso in maniera esatta e obiettiva, senza il bisogno di aggiungere nulla:

«La bilancia serve a determinare il numero che corrisponde al peso. Se gli uomini non cercano di agire su di essa, non è certo per avversione al profitto: è perché il contrappeso non sarebbe in grado, nel loro interesse, di aumentare o diminuire il numero, né il braccio potrebbe rendere il carico più leggero o più pesante»²

Gli uomini non cercano di agire su di essa per trarne profitto perché sanno che sarebbe tutto inutile. Essa è “dritta ed equa” e bricconi e furfanti non hanno modo di far trionfare il loro interesse personale. «Con uno strumento come la bilancia, è sufficiente lasciar stabilizzare il suo braccio, senza che vi sia bisogno d’un intervento soggettivo e morale di colui che la utilizza»³. Allo stesso modo, quando regna un sovrano illuminato, «i funzionari non hanno modo di influire sulla legge, né i magistrati di agire per proprio conto»⁴.

«Sapendo che sarebbe inutile tentar di agire su di loro, non si fanno scivolare di nascosto nelle loro mani brocche di vino. Quando la bilancia attende il suo carico, dritta ed equa, bricconi e furfanti non hanno modo di far trionfare il loro interesse personale»⁵

La forza della legge basta a se stessa ed è più efficace del legame più forte che vi sia, quello del sangue:

«L’amore d’una madre per il figlio è il doppio di quello del padre, e tuttavia gli ordini del padre al figlio valgono dieci volte quelli della madre. I magistrati non hanno alcun amore per il popolo, e tuttavia i loro ordini valgono diecimila volte quelli d’un padre»⁶

In che modo si realizza l’educazione a questo riferimento immutabile? Con il sistema che noi definiremmo del “bastone e della carota” e che Han Fei chiama “le due impugnature”: «il solo stimolo che spingerà i funzionari a compiere il proprio dovere e il popolo ad obbedir loro sarà un saggio sistema di premi e di castighi con il quale il sovrano ricompenserà o punirà i suoi

¹ Cheng Anne, p.198

² Guanzi, 67, p.346

³ Cheng Anne, p.238

⁴ Guanzi, 67

⁵ *ivi*

⁶ Han Feizi, 46, p.320

dipendenti, a seconda se avranno compiuto bene o male il lavoro loro assegnato»¹.

Non vi è più alcuna motivazione d'ordine morale alla base del comportamento umano. Il solo incitamento capace d'esercitare una qualche influenza sulla natura umana è un meccanismo d'attrazione o di repulsione:

«Gli uomini sono governabili soltanto perché hanno delle passioni. E dunque un sovrano deve considerare con attenzione le cupidigie del suo popolo. È su di esse che riposa tutta l'efficacia del sistema delle pene e delle ricompense: poiché è nella natura degli uomini bramare i premi e temere i castighi, il principe può sperare, grazie a questo, di riuscire ad incanalare le forze dei suoi sudditi»².

La conclusione a cui arriva Shang Yang lascia sbalorditi per la sua affinità con le modalità organizzative delle comunità cinesi della diaspora, incentrate su una massimizzazione del profitto:

«È nella natura degli uomini inseguire il profitto così come l'acqua segue la linea di maggior pendenza. Sono gli interessi egoistici a muovere gli uomini. E il sovrano detiene la fonte di ogni ricchezza»³

Queste idee «fornirono di una giustificazione filosofica e di una metodologia pratica l'unificazione degli Stati e dei governi cinesi»⁴ che il sovrano di Qi effettuò con sistemi spietati nell'immenso Paese.

¹ Filippini-Ronconi Pio, Storia del pensiero cinese, p.100

² Shangjun shu, p. 107

³ *ibid.*, p.170

⁴ Filippini-Ronconi Pio, p.100

Controllo è autocontrollo

4.1 Confucio, “provare le emozioni adeguate”

«Il generale dovrà domandarsi non se le sue truppe sono pavide o coraggiose ma come operare per spingere, o costringere, il suo esercito al coraggio. Per conseguire un tale obiettivo, basterà, per esempio, fare penetrare in profondità le proprie truppe nel territorio nemico, tagliare loro ogni via di fuga obbligandole, di conseguenza, a doversi battere all’ultimo sangue come unica possibilità per venirme fuori. I soldati, in tal modo, non avranno scelta, saranno costretti al coraggio. Si tratta di ciò che in cinese viene detto “fare salire in alto” e poi “togliere la scala. In tal modo ci si trova “incastrati”, costretti nella posizione del coraggio»¹.

L’educazione nella cultura classica cinese ha esattamente questo scopo: “far salire in alto” per poi “togliere la scala”². Il rispetto ossequioso del rito, della regola, la ricerca dell’equilibrio, del “giusto mezzo” svolgono la stessa funzione di quel generale che conduce le proprie truppe in profondità, nel territorio “nemico”, non lasciando via di fuga: saranno loro stessi a seguire la strada del coraggio, anche perché di fatto non hanno altra alternativa se vogliono sopravvivere. Fuor di metafora, se educo l’individuo a perpetrare e mantenere la forma “standard”, lo conduco in una condizione in cui sarà lui stesso a desiderare di fare “ciò che è giusto”. La standardizzazione dei comportamenti, diventa controllo emotivo e interiore. Il massimo del controllo è l’autocontrollo.

Se un uomo è stato educato ad essere «filiale verso i genitori e sottomesso ai fratelli maggiori»³, difficilmente amerà ribellarsi ai suoi superiori. «Non s’è mai dato un uomo che non ami ribellarsi ai superiori e tuttavia ami provocare disordini»⁴.

Il sistema per “reggere” non ha bisogno di altri interventi. È l’educazione che conduce al controllo, è il rispetto per il rito a rendere improbabili le “deviazioni”.

Ed è proprio questo meccanismo che ci consente di tornare all’ordine: non è la repressione dello stato d’animo che mantiene l’ordine ma il contrario; «l’ordine è un risultato della coltivazione stereotipata dei sentimenti. Il ribelle, per essere tale, deve prima liberarsi emotivamente dell’obbligo di “pietà

¹ Francois Jullien, *Pensare l’efficacia in Cina e in Occidente*, p. 30 Editori Laterza, 2006

² Questa immagine viene utilizzata da Ludwig Wittgenstein, nel suo *Tractatus logico-philosophicus*: «Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v’è salito.) Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo»

³ *Dialoghi*, I, 2

⁴ *ivi*

filiale” o sottomissione verso ogni forma di autorità. [...] Un atto di libertà doloroso e molto difficile da realizzare»¹.

Questo accade perché, come spiega Confucio, l’intera sfera del sentimento e dell’emozione è coinvolta in un «processo di (ri)costruzione dell’uomo veramente umano, *ren*»².

«L’intero “progetto” confuciano potrebbe essere descritto come un piano fondato sulla coltivazione delle emozioni [...] La vita sociale ed emotiva degli esseri umani è letteralmente “radicata” nell’esperienza dell’infanzia e dell’educazione [...] La funzione del rituale - ossia dell’insieme delle regole che sanciscono il comportamento adeguato - è quella di fornire alla società strutture cerimoniali pervasive di cui tenere conto non solo durante le celebrazioni ufficiali, ma nella quasi totalità delle circostanze quotidiane. Oltre a permettere di agire in modo confacente, l’appropriatezza rituale consente, allo stesso tempo, di conseguire un traguardo di eccellenza ancora maggiore: quello di provare le emozioni adeguate»³.

Attraverso l’osservanza dei riti, i saggi hanno “ammaestrato” gli uomini e consentito loro «di distinguersi dalle bestie»⁴. I riti portano l’uomo a riconoscere “ciò che è giusto”. Per “giusto” non s’intende semplicemente la “giustizia” ma anche la “giustizia”, «ossia la percezione di ciò che è appropriato a una circostanza particolare, di ciò che è opportuno fare in una data situazione»⁵

La Via scaturisce dal Cielo, ma la sua essenza è predisposta in noi e «da essa non ci si può discostare»⁶. Chi contrasta il sistema è semplicemente un «uomo volgare»⁷ che «contrastava l’invariabile mezzo», «che non evita né teme nulla»⁸; è un indegno che, a differenza del virtuoso, non è in grado di raggiungere la Via.

Al contrario, chi decide di attenersi all’invariabile mezzo, appena conquista il “bene” non lo perde più:

«Confucio disse: “Hui era un uomo che, quando ebbe deciso di attenersi all’invariabile mezzo, appena conquistava alcunché di bene lo stringeva fortemente al petto e non lo perdeva mai più»⁹

«Confucio disse: “Chi può uscire se non per la porta? Perché (dunque, si vuol avanzare) non per questa Via?»¹⁰.

¹ Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina, p.107

² *ibid.*, p.106

³ Moeller Hans Georg, La Filosofia del Daodejing, p.97

⁴ Liji - Memorie sui riti, p. 6-7, Paris 1950

⁵ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese I, p.61

⁶ «L’invariabile mezzo», I, in «Testi Confuciani», p.104

⁷ *ibid.*, p.105

⁸ *ivi*

⁹ «L’invariabile mezzo», VIII in «Testi Confuciani», p. 106

¹⁰ Dialoghi, VI, 15

4.2 Daoismo, “saziarsi per non desiderare di mangiare”

Non agire, svuotare, accontentarsi o arrestare. Anche il Daoismo, nelle sue varianti legate alle figure di Zhuangzi e Laozi, propone un percorso che, rifacendoci ancora una volta all'immagine utilizzata da Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus*, fa “salire in alto” per poi togliere la scala. L'educazione ha indicato un cammino nel quale la sofferenza è evitata, mitigata, le emozioni sono bandite in quanto «considerate terreno di coltura del desiderio, e il desiderio è contenuto al livello al quale può essere soddisfatto»¹: «Secondo la prospettiva daoista, l'eliminazione dei desideri è paradossalmente fondata sulla loro soddisfazione e il loro insorgere viene scongiurato garantendo a ciascuno un appagamento minimo»².

Predicando lo svuotamento delle emozioni e dei desideri, ottengo un uomo che pratica la moderazione. Come quel generale che penetra in profondità, di fronte al nemico e poi lascia le sue truppe senza altra via di fuga che lo scontro³, così il Daoismo educa a non desiderare, ad “accontentarsi”. E mentre nel primo caso avremo soldati che non avranno altra strada che quella del coraggio, nel secondo avremo uomini che sanno “contenersi” perché «chi sa contenersi può non correr pericolo»⁴. Dall'educazione, dalla coltivazione del non desiderio prende forma un «uomo che muore ma non perisce»⁵. L'educazione crea controllo, auto-controllo.

«Colpa non v'è più grande
che secondare le brame,
sventura non v'è più grande
che non saper accontentarsi,
difetto non v'è più grande
che bramar d'acquistare.
Quei che conosce la contentezza dell'accontentarsi
sempre è contento»⁶

Non vi è scelta, è la natura stessa delle cose ad esigere questo. La Via è seguire naturalezza, *ziran*, “così di per sé” dell'intero universo, e posso aderirvi non interferendo, senza aggiungere.

Se «i confuciani esortano l'uomo ad esaltare la propria umanità, Zhuangzi lo esorta a fonderla con il Dao»⁷. Non si tratta di essere “eccezionali” rispetto agli uomini. Così ammonisce Zhuangzi: «L'uomo dappoco rispetto al Cielo è un uomo di valore rispetto agli uomini, e l'uomo dappoco rispetto agli uomini è

¹ Marassi Mauricio, p.187

² Moeller H.G., La filosofia del Daodejing

³ vedi citazione del precedente paragrafo .p

⁴ Laozi, 32

⁵ *ibid.*, 33

⁶ *ibid.*, 46

⁷ Cheng Anne, p.125

uomo di valore rispetto al Cielo»¹. L'uomo vero, in questo senso, è colui che è «esente da qualsiasi preoccupazione morale, politica o sociale, da qualsiasi inquietudine metafisica, da qualsiasi ricerca di efficienza, da qualsiasi conflitto interno o esterno, da qualsiasi mancanza e da qualsiasi richiesta, egli ha lo spirito libero e vive in perfetta unità con se stesso e con ogni cosa»².

Di questo passo, nulla si salva: «Anche se la calura ardesse le grandi paludi egli non ne sarebbe bruciato, anche se il gelo ghiacciasse il fiume Giallo e il fiume Han egli non ne sarebbe intirizzito»³. Con sguardo occidentale, potremmo dire che è la decostruzione di quanto di più umano esista all'interno di un essere vivente. Quello che resta è semplicemente la fusione con il Dao, «un'esperienza descritta come “viaggio dello spirito”, volo mistico o estasi che lascia il corpo “come zolla di terra” o “legno secco”, e il cuore come “cenere spenta”»⁴.

Non c'è via di fuga, in questo senso possiamo parlare di “controllo”. L'unica possibilità che resta all'uomo è di rendersi conto della propria condizione di semplice essere che conosce morte e vita, «senza aver mai certezza del proprio compimento»⁵, semplice rotella di un ordine più alto che tutto avvolge e comprende. Il nostro inizio e la nostra fine, la nostra nascita e la nostra morte non sono che un processo naturale inserito nel continuo divenire del Dao, che invece non ha fine né inizio. «Gli anni non si possono trattenere, né il tempo sospendere. Declino e crescita, pienezza e vuoto, tutto finisce per ricominciare»⁶.

Non c'è possibilità di ribellione a questo stato di cose, non è possibile rifiutare la natura del mondo. L'unica possibilità è un'accettazione consapevole che consente all'essere umano di confrontarsi anche con l'evento più tragico, la sua stessa morte e decomposizione: «non appare più orribile se egli prende coscienza che essa non è che una delle molteplici fasi di trasformazione del Dao»⁷.

Lo stesso tipo di percorso può essere osservato con la prospettiva, a cui abbiamo accennato precedentemente. Parliamo dell'”arte di accontentarsi” esposta nel *Laozi*: «Si elimina il desiderio di mangiare semplicemente mangiando; si mangia al fine di non desiderare più mangiare»⁸. Se mangio, il desiderio di mangiare si annulla “naturalmente”. «Soltanto coloro che non sono soddisfatti desiderano. Il saggio sovrano, pertanto, mira a produrre una condizione di generale appagamento, per sé e per lo stato che governa»⁹.

Il suddito appagato e sazio non avrà desiderio di avere altro cibo e s'accontenta.

¹ Zhuangzi, 6

² Robinet Isabelle, Storia del taoismo, p.33

³ Zhuangzi, 2

⁴ *ibid.*, 2

⁵ Zhuangzi, 17

⁶ *ivi*

⁷ Cheng Anne, p.129

⁸ Moeller Hans-Georg, La filosofia del Daodejing, p.102

⁹ *ivi*

Coltivando la capacità di accontentarsi, il saggio daoista sviluppa una sensibilità particolare, degna di un buongustaio estremamente esigente. «Essendo privi di desideri, non hanno alcuna specifica inclinazione per i “gusti” estremi»¹. In questo modo, «hanno affinato la capacità di cogliere sapori che la maggior parte delle persone non è in grado di gustare. [...] Il loro palato è così sensibile che, mangiando, sono in grado di assaporare ciò che è insapore»².

È lo stesso Dao ad essere insapore, oltre che vuoto e informe. Per assaporare ciò che è privo di sapore, occorre superare le preferenze individuali. «La propensione per certi sapori specifici danneggia inevitabilmente le capacità sensoriali»³. Così, ad esempio, gli amanti dei cibi piccanti, col passare del tempo, vorranno gustare sempre più cibi piccanti. Una volta che ci si è abituati ad un certo grado di acutezza se ne vorrà di più, senza possibilità di tornare indietro.

«Ciò porta non solo all’aumento dei desideri, ma anche a una crescente insoddisfazione nei confronti della gran parte dei cibi»⁴. In questo modo, «diventa sempre più difficile raggiungere la soddisfazione, e la gamma di ciò che appaga si fa sempre più ristretta»⁵. Il “buongustaio” daoista rovescia questa logica, «con perseveranza attesta la supremazia del gusto sull’insapore. Tale primato è dato dal fatto che l’insapore è l’unico sapore che non perde mai d’intensità e che non sottrae nulla alla qualità degli altri sapori»⁶. Apprezzando il gusto dell’insapore non si crea il bisogno di qualcosa che sia ancora più insapore, così come la percezione degli altri sapori non viene danneggiata.

Non si tratta di condannare o denigrare ciò che è piacevole, ma «ottimizzare il piacere»⁷. Il desiderio non è semplicemente “cattivo”, ma è il sintomo di uno stato d’insoddisfazione. In questo senso, occorre prevenire l’insoddisfazione con un appagamento «immediato, presente, e per questo attuabile soltanto in assenza di desideri che lo turbino»⁸. Questo non significa lasciarsi assuefare dal desiderio, perché questo è sintomo d’insoddisfazione. Il vero appagamento può essere raggiunto soltanto nell’immediato e non rinviandolo nel futuro.

Appagando, si cancella il desiderio. Educando si ottiene controllo, auto controllo.

4.3 Il Legismo e la “forma standard”

Anche nel Legismo la catena composta da ordine ed educazione si chiude con una forma di “controllo”. La legge stabilisce l’indirizzo che occorre seguire; attraverso il meccanismo dei premi e delle ricompense si educa l’uomo a

¹ *ivi*

² *ivi*

³ *ibid.*, p.103

⁴ *ivi*

⁵ *ivi*

⁶ *ivi*

⁷ *ivi*

⁸ *ibid.*, p.104

seguire la Legge, ad assumere la forma standard voluta dal potere. Facendo leva sulla sua paura dei castighi e la sua brama di premi, si destruttura lentamente l'uomo dal suo interno e lo si ricompono dall'esterno secondo la forma voluta dalla norma. «Questa visuale, gravosa e annichilente nella sua spietatezza, è lo scardinamento o rinuncia alla propria forma psichica ed emotiva, rinuncia che permette la loro fusione (in un senso tra l'alchemico e il siderurgico) e ricomposizione utilizzandone l'energia secondo i canoni dell'educazione»¹.

Il risultato è una creatura che non ha più bisogno di essere educata per seguire la norma. Sarà l'individuo stesso a perpetrare la regola con il proprio comportamento, senza possibilità di distaccarsene.

Come il rito per il Confucianesimo, il “non agire” per il Daoismo, anche la funzione della legge per il Legismo è rappresentabile con la metafora della “scala” con cui Wittgenstein definisce le sue preposizioni: uno strumento che serve a far salire in alto e che una volta raggiunto il suo scopo può essere gettato via, un dito puntato per andare oltre lo stesso dito.

Nel caso nel Legismo, la “scala” non apre la visuale su un orizzonte mistico o su una conoscenza morale. Salire sulla “scala” della legge conduce ad assumere una forma che rappresenta un aspetto di uniformità tra tutti gli uomini, mirando alla “creazione” di: «Una creatura in qualche misura artificiale, ma autocosciente»².

Una creatura che giunge ad educarsi al non desiderare, non per una valutazione morale ma per una motivazione pratica: la scarsità di risorse. Lo spiega bene Han Fei, confrontando le epoche passate e il presente: nell'antichità «gli uomini avevano di che vivere senza fatica, erano poco numerosi e avevano risorse in eccedenza, e dunque non v'erano lotte fra di loro [...] vivevano in buon ordine senza che fossero loro elargite grandi ricompense e senza che fossero loro inflitte gravi pene»³; nell'epoca presente, invece, «non è raro che un uomo abbia cinque figli, che a loro volta ne hanno cinque ciascuno; il nonno non è ancora morto che ha già venticinque nipoti. Ecco perché gli uomini sono numerosi e scarse le risorse, e penosa è la fatica per ottenere magri risultati»⁴. Una condizione che porta conflitto e disordine, mettendo in pericolo l'ordinamento. Come afferma Guanzi: il problema non deriva dalla natura umana ma dalla miseria. Non è una questione morale, ma una questione sociologica, a cui rispondere con «una forma estrema di realpolitik»⁵: per questo, la regola indica “non desiderare”. Educando a controllare il desiderio, conduco l'uomo ad assumere la forma standard voluta dalla legge, così che l'ordine possa preservarsi.

Questo è uno dei motivi per cui il Legismo sarà considerato rivoluzionario dai fautori del socialismo cinese: uniformando gli uomini sotto lo “stampo” della

¹ Marassi Mauricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. La Cina, p.105

² *ivi*

³ Hai Feizi, 49

⁴ *ivi*

⁵ Marassi Mauricio, p.108

legge, facendo rispettare a tutti, persino alla nobiltà, leggi impersonali, avulse dalla tradizione e dallo status della persona, si mette in crisi il vecchio ordine sociale fondato sul rito (difeso invece dal Confucianesimo).

Una cultura estremamente efficace ed efficiente in ogni situazione che, come vedremo più avanti, è ancora oggi riscontrabile nell'organizzazione sociale delle comunità cinesi della diaspora. Si tratta di «una modalità modulare dell'uso del pensiero, ottimizzante tempo e risorse, applicabile pressoché in ogni realtà»¹.

Da un punto di vista politico, possiamo dire che né il Confucianesimo né il Legismo rappresentano strade democratiche:

«il Confucianesimo è un dispotismo aristocratico mentre il Legismo è un totalitarismo egualitario; in ambedue i casi non vi è traccia alcuna di quello che chiamiamo democrazia, ovvero di tutto ciò che prevede l'idea di “diritti individuali”, inconciliabili con una forma di monismo che, riflesso nella collettività, porta a omologare tutto allo “standard”»²

In particolare, il sistema legista proponeva una visione talmente autoreferenziale e chiusa in se stessa da arrivare a proporre la distruzione fisica di ogni forma di sapere diversa da quella riconosciuta dal potere. Questa la proposta fatta da Li Si all'imperatore:

«Ora che il mondo è stato unificato e tutte le leggi vengono emanate da una sola autorità, la gente comune dovrebbe dedicarsi alle leggi e all'amministrazione. Ciò nonostante, gli intellettuali stanno studiando il passato allo scopo di diffamare il presente. Essi provocano sfiducia e confusione nelle menti [...] Di conseguenza, il Vostro servitore osa proporre che tutte le memorie storiche, eccetto quelle dei Qin, vengano bruciate; che tutte le biblioteche di poesia, storia e filosofia, eccetti quelle custodite dagli Eruditi, vengano consegnate ai pubblici ufficiali, che ne cureranno la distruzione; che vengano giustiziate tutte le persone sorprese a recitare versi o a discorrere di storia»³

La proposta, approvata e tradotta dal sovrano in un editto, «ebbe come conseguenza la più catastrofica distruzione di cultura che la storia ricordi fino ai tempi moderni»⁴.

Anche dopo il crollo della dinastia Qin (206 a.C.), «[la Cina] conservò per sempre quel carattere di unità politica e di centralizzazione amministrativa impostole»⁵. Il “controllo” è stato così efficace da sopravvivere ai secoli e alle dinastie:

¹ *ibid.*, p.105

² *ibid.*, p.110

³ Shih Chi, VI, p.17

⁴ Filippini-Ronconi Pio, p.102

⁵ *ibid.*, p.103

«Il motivo della miracolosa conservazione di tale forma fino ai giorni nostri è da ricercare nel fatto che, con le buone o con le cattive, il concetto dell'unità di governo e di ideali era ormai venuto a soddisfare un'aspirazione innata dello spirito

La variabile Buddista

5.1 Una cultura che adatta e assimila

C'è un momento della storia della Cina e del suo pensiero che rappresenta un bivio, un passaggio destinato a «conferire un nuovo orientamento allo spirito stesso della cultura cinese». Stiamo parlando dell'introduzione del Buddismo, a partire almeno dal I secolo d.C., «i cui effetti sono forse paragonabili soltanto a quelli prodotti dal contatto, avvenuto nel corso degli ultimi due secoli, della Cina con la civiltà occidentale»¹. In entrambi i casi, possiamo osservare la medesima dinamica: «i Cinesi hanno dovuto affrontare una nuova concezione del mondo e della vita umana, totalmente estranea alla loro mentalità»², un «nuovo modo di concepire l'esistenza»³ che sconvolse da cima a fondo le proprie percezioni. Allo stesso modo però, è osservabile un processo che è figlio della natura stessa del modo di pensare cinese, della sua capacità di adattarsi, di vedere il mondo come composto da poli opposti e uniti al tempo stesso, della sua tensione sincretica. Ebbene, sia nel caso dell'incontro con il Buddismo che, secoli più tardi, dell'incontro con il pensiero occidentale, il «nuovo» viene adattato e assimilato alla cultura cinese, fino a renderla forma della propria civiltà.

«Difatti il Buddismo, nella forma in cui gli Europei lo hanno conosciuto nei loro contatti, dopo il sedicesimo secolo, con l'Estremo Oriente, è soprattutto un prodotto della civiltà cinese, molto differente perciò da quello che era stato elaborato in ambiente indiano durante una quindicina di secoli, per non parlare poi del Buddismo originario»⁴

Se da una parte il pensiero cinese accoglierà suggestioni, pratiche e definizioni del Buddismo, dall'altra cercherà di piegarle alle proprie esigenze e, infine, ne sarà arricchito. Per questo motivo, lo schema ordine-educazione-controllo è riscontrabile anche all'interno delle dottrine della scuola buddista cinese. È a partire da questo schema che verrà «letta» la novità buddista.

La particolarità di questo Buddismo è proprio quella di aver veicolato l'antica tradizione spirituale indiana all'interno di schemi, concetti e parole della tradizione cinese.

5.2 Storia di un incontro: la premessa

Per spiegare come due mondi distanti e separati possano incontrarsi e segnare la storia di un popolo, occorre conoscere dapprima l'identità dei due mondi. Di

¹ Filippini-Ronconi Pio, *Storia del pensiero cinese*, p.115

² *ivi*

³ Cheng Anne, *Storia del pensiero cinese II*, p.357

⁴ Filippini-Ronconi Pio, p.115

uno dei due soggetti in questione, il pensiero cinese, abbiamo detto sin qui; dell'altro, il Buddismo, dobbiamo dire ancora molto.

L'avventura del Buddismo inizia in India, con un contemporaneo di Confucio, uno dei protagonisti dell'altra storia (quella cinese). Gautama Śākyamuni (560 - 480 circa a.C.) era il principe ereditario di un piccolo regno ai piedi dell'Himalaya. Una profezia aveva annunciato al padre il futuro prodigioso, a cui il figlio sarebbe stato destinato abbandonando la casa paterna. Per scongiurare tale futuro, Gautama viene allevato fra gli agi e le delizie. Sposa anche una cugina di nome Yasodharā, dalla quale ebbe un figlio, Rāhula.

Śākyamuni intuisce che ciò che gli è dato conoscere in quel modo non è tutta la vita, così per quattro volte esce da palazzo. Vagando in incognito per la città, incontra un malato, un vecchio, un corteo funebre e uno *Śramaṇa*, un religioso dedito all'asceti e alla rinuncia del mondo. «Diviene così cosciente del destino umano in tutte le sue dimensioni, rendendosi conto che neppure un re ha il potere di evitare la morte e liberare se stesso dalla sofferenza»¹. È quello che possiamo considerare il primo "risveglio" del Buddha: «quello sul piano delle persone comuni che guardano alla vita senza infingimenti. È la situazione più tragica possibile, perché da quella situazione si vede tutto il dramma della vita ma non si vede alcuna soluzione»². Il punto di partenza nel cammino di liberazione.

Śākyamuni lascia la reggia, abbandona la famiglia e i beni per darsi alla ricerca interiore della Verità. Sotto la guida di due anziani *Brāhmaṇa*, prima, e poi totalmente solo, intraprende la via meditativa che lo conduce, dopo anni di terribili prove e insuccessi, al risveglio. Desiderando rendere partecipe l'Umanità della sua esperienza, proclama le cosiddette quattro Nobili Verità (*ārya-satyāni*): la realtà del mondo, in perpetua trasformazione è dolore (*duḥkha*); l'origine del dolore è il desiderio (*kāma*), o attaccamento egoistico alla vita; la liberazione dal dolore è, pertanto, possibile mediante l'estinzione (*nirvāṇa*) di tale desiderio; esiste una via (*mārga*) che consente di realizzare tale estinzione; questa è la Legge (*Dharma*).

A questo punto occorre fare una precisazione: «Śākyamuni non aveva alcuna intenzione di elaborare una nuova religione e soprattutto una metafisica»³. Anche per questo, «se analizziamo con attenzione il Buddismo delle origini esso non ha alcun elemento dottrinale che si possa definire veramente originale e che non compaia, da solo o diversamente combinato, in altre tradizioni religiose indiane»⁴.

Buddha non ha parlato di Dio «né in quanto persona né in quanto fondamento impersonale, perciò definiamo non teista il suo insegnamento»⁵. Nei suoi 45 anni d'insegnamento, «nessuna legge è stata insegnata dal Buddha»⁶: «non vi è

¹ Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. L'India e cenni sul Tibet, p.88

² *ivi*

³ *ibid.*, p.87

⁴ *ibid.*, p.92

⁵ *ivi*

⁶ Nagarjuna, Madhyamakarikā, XXV, 24

nulla del suo insegnamento esplicito che non sia contingente, provvisorio. Che non sia riferito alla concreta esperienza religiosa, alla realtà della vita in perenne mutamento. È una didattica modulare, modellata alla vita»¹. Quello che propone Buddha è un percorso di affrancamento dal dolore che caratterizza una vita fatta di desiderio, di sete, di brama. In particolare Buddha dà una testimonianza, un annuncio: è possibile liberarsi dalla sofferenza, è possibile salvarsi.

Per farlo, occorre prendere innanzitutto consapevolezza della nostra condizione, quella di una vita in cui il dolore è uno dei componenti strutturali dell'esistenza. Non possiamo sfuggirne con mezzi normali, «il desiderio stesso di sfuggire alla sofferenza è fonte di nuova sofferenza»². Compiuto il primo passo, quello della presa di coscienza, non resta che incamminarsi lungo una via, «un sentiero che deve essere attivamente percorso da ciascuno di noi per poter esistere»³. Un cammino in cui a mano a mano, lasciamo alle spalle l'«attaccamento» per un'esistenza fatta di desiderio e dolore e apriamo alla lenta liberazione, allo spegnimento, all'estinzione. Guai però a pensare che la meta sia una sorta di paradiso terrestre, tangibile, afferrabile. Guai a pensare che l'insegnamento del Buddha, la sua testimonianza sia il fine. «Il fine da conseguire è il non costruito, l'increato, il non fatto»⁴

Si tratta di un «processo dinamico, la prosecuzione giorno dopo giorno, ora dopo ora, di un movimento dello spirito; l'attivazione di una risposta all'attrazione e alla repulsione non secondo l'automatismo istintuale ma secondo il “lasciare/non afferrare” e il “non ferire”»⁵.

L'insegnamento del Buddismo è una zattera, «la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di mantenersi attaccati»⁶. L'insegnamento consente di effettuare la traversata, indica come lasciare alle spalle la sofferenza. Il passo successivo è abbandonare la zattera, «superare il dualismo tra me e l'insegnamento, imparare a vivere naturalmente secondo la mia natura più profonda»⁷.

C'è un elemento che ha contraddistinto l'insegnamento di Śākyamuni: «non aveva una cultura propria nella quale esprimersi [...] e solo alcuni furono in grado di cogliere intuitivamente quella novità»⁸. L'intenzione di Buddha era quella di «comunicare al livello e con la lingua più adatti per ciascuno; così, chiunque aveva afferrato il senso di quell'insegnamento nel modo in cui gli era stato porto, era legittimato, invogliato a riproporlo proprio in quella forma»⁹.

¹ Marassi Mauricio., p.92

² *ibid.*, p.105

³ *ibid.*, p.106

⁴ Panikkar Raimon, Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha, 84, n.57

⁵ Marassi Mauricio, p.106

⁶ La rivelazione del Buddha, vol. I: I testi antichi, 239

⁷ Marassi Mauricio, p.62

⁸ *ibid.*, p.113

⁹ *ivi*

Anche per questo, le interpretazioni sul suo insegnamento iniziarono ben presto a differenziarsi. La divisione più importante e nota è quella che si creò tra il Buddismo Theravada e il Buddismo Mahāyāna.

La prima è la cosiddetta «scuola degli anziani» che si sviluppò soprattutto nell'Asia meridionale e nel Sud-est asiatico, in modo particolare in Sri Lanka, Thailandia, Cambogia, Birmania e Laos. È la forma di Buddismo più vicina a quella delle origini che, accanto ad una severa regola monastica, si focalizza soprattutto sull'illusorietà del mondo e l'impermanenza della personalità empirica dell'uomo. «L'unica realtà che dia qualche affidamento all'uomo è la sua esperienza cosciente di se stesso e del mondo»¹, in questo senso, si indica una via di salvezza che ogni individuo può realizzare da sé.

Parallelamente a questa concezione, inizia a delinearsi, intorno al 250 a.C., una nuova tendenza che si autodefinirà “Grande Veicolo” (Mahāyāna), il quale accusa il buddismo antico di non essere altro che un “Piccolo Veicolo” (Hināyāna). E sarà proprio il Buddismo Mahāyāna a svilupparsi in Cina, così come in Tibet e Giappone.

La “via religiosa” viene intesa «non più come il problema di ciascuno isolatamente, ma di ciascuno nel senso di “tutti”. La via religiosa come “unico verso”, “unica direzione” salvifica per tutti e tutto»².

In questo cammino, il *bodhisattva*, l'uomo del risveglio, è un perfetto modello di immersione nella vita religiosa, «da allora intesa come un procedere basato sulla consapevolezza dell'impossibilità di attingere a una salvezza definitiva senza la partecipazione di tutte le creature»³. C'è una responsabilità nei confronti della salvezza di tutte le creature, ed anche per questo, l'insegnamento non fu più nelle mani di specialisti dell'asceti, «ma divenne strumento, possibilità aperta, valida per ogni uomo indipendentemente dalle sue caratteristiche di merito, di capacità, di sesso e di stato sociale»⁴.

5.3 Storia di un incontro: l'abbraccio

Quando il Buddismo entrò in contatto con la cultura cinese, si assistette al confronto tra due mondi che fino a quel momento avevano vissuto separati. Il Buddismo fu «la prima espressione di una spiritualità universale e di una cultura straniera ad introdursi in Cina»⁵. Come era già accaduto altre volte nella storia cinese, il momento di passaggio è preceduto da una grande crisi. Il mondo cinese che si trovano davanti i primi missionari indiani, è una realtà smarrita fisicamente e moralmente all'indomani del crollo della dinastia Han. «Il buddismo si radica profondamente in Cina, intervenendo laddove la mentalità confuciana si rivela insufficiente»⁶.

¹ Filippani-Ronconi Pio, Storia del pensiero cinese, p.119

² Marassi Mauricio, p.123

³ *ivi*

⁴ *ibid.*, p.124

⁵ Cheng Anne, Storia del pensiero cinese II, p.366

⁶ *ivi*

Una prima fase (III - IV secolo), con il grande territorio cinese diviso tra dinastie del Nord e del Sud, non si ha uno sviluppo omogeneo del Buddismo in Cina.

Nel 311 Louyang, già capitale degli Zhou e degli Han, viene conquistata dagli Unni. La Cina settentrionale non tornerà sotto controllo cinese fino alla riunificazione, realizzata dai Sui nel 589.

Il potere imperiale emigra a Sud e s'installa nell'attuale Nanchino, assieme a funzionari, letterati e monaci.

A Nord, i regni non cinesi fanno del Buddismo una religione di stato, dove i monaci vengono utilizzati come consiglieri politici, se non militari. «Nella Cina del Nord, sottoposta alla ferula “barbara” e lacerata dalla guerra, predomina un Buddismo devozionale, il cui preminente interesse è rappresentato dalla moralità, dalla meditazione e dalla pratica religiosa»¹.

Il Buddismo del Sud differisce radicalmente da quello settentrionale. «Il Sud appare materialmente privilegiato, ma sul piano intellettuale e spirituale esso eredita lo spirito disincantato e disilluso dei “discorsi puri”. [...] La classe colta, che tradizionalmente si mobilitava intorno alla propria missione morale e politica di salvaguardia del Dao, si lascia ormai prendere da uno scetticismo che trova eco nel tema buddista del “tutto è transitorio”»².

La mancanza di uniformità politica e la labilità delle frontiere dei diversi stati, favorì il diffondersi del Buddismo in Cina. Soprattutto a Nord, dove vi erano sovrani di origine e costume barbarico, non vi erano motivi per opporsi a questa penetrazione, non sentivano un particolare bisogno di difendere la tradizione e la cultura cinese.

Paradossalmente però, se nel Settentrione della Cina il Buddismo trova la sua porta d'ingresso, sarà soprattutto nel Meridione che fioriranno le più importanti scuole.

Di fronte al nuovo sistema culturale, la prima cosa che il pensiero cinese fa è cercare di comprendere le “novità” all'interno della propria mentalità di riferimento.

In un primo momento, soprattutto a Sud, si cerca di «“far coincidere il senso” o “appaiare le nozioni” buddiste con concetti cinesi noti, principalmente daoisti»³. Così, ad esempio, il risveglio (*bodhi*) è inteso in termini di Dao, l'estinzione (*nirvāṇa*) in termini di non-agire (*wuwei*). I dibattiti attorno al “nuovo” sistema di pensiero avvengono a partire da concetti e termini cinesi. «I primi testi tradotti in Cina vertono meno sulle verità fondamentali del Buddismo che sulle sue pratiche, e molte traduzioni sono improntate alla terminologia taoista»⁴.

Il Buddismo viene visto come una variante del Daoismo, una spiritualità «che apriva una nuova via verso l'immortalità»⁵. La figura di Buddha è interpretata come una reincarnazione di Laozi.

¹ *ibid.*, p.370

² *ivi*

³ *ibid.*, p.375

⁴ *ibid.* p.371

⁵ *ibid.*, p.372

Dall'altra parte, il Buddismo non "subisce" soltanto la visione cinese ma la influenza, al punto che si può parlare di un processo di «ibridazione»¹. «È probabile, ad esempio, che determinate tecniche di visualizzazione (*guan*) proprie del buddismo Mahāyāna abbiano sollecitato, o quanto meno rafforzato, nozioni analoghe del daoismo»².

Il modello ordine-educazione-controllo fino all'incontro con il Buddismo è un sistema immunitario che non ha conosciuto "virus" esterni. Al primo impatto con la novità buddista, il sistema reagisce leggendola come una conferma del proprio sistema di pensiero. Potremmo dire che il Buddismo e il pensiero cinese tradizionale, si rapportano come gli opposti che si completano. Il risultato è quello di «due polarità opposte e complementari, dalla cui combinazione scaturisce tutta la realtà»³.

Poche dottrine sono così ostiche alla mentalità cinese quanto il Buddismo:

«sia per la sua disciplina monastica, fondata sul distacco dalla famiglia e dalla società, in opposizione al tradizionale culto cinese per questi due valori, sia per la sua esigenza soteriologica, incomprensibile in un ambiente ove il problema fondamentale era come vivere in questo mondo, non come salvarsi dal medesimo»⁴

Nonostante ciò, il Buddismo sarà destinato a diventare uno degli impulsi fondamentali della civiltà cinese. «La ragione di questo è che il Buddismo, pur adattandosi alla mentalità cinese, reinterpretò, su dimensioni metafisiche, la concezione cinese dello Spirito Universale»⁵. Come vedremo tra poco, il Buddismo consentirà alla cultura cinese di guardare più lontano.

La comparsa sulla scena cinese di Kumārajīva (344-413?), tra il IV e il V secolo, segna una svolta per la presenza buddista in Cina. Inizia una nuova fase nella quale viene pienamente riconosciuto l'apporto del Buddismo indiano. «Da tale momento, non si cerca più di trasporre un pensiero giunto da altrove in termini familiari, ma si intraprendono grandi opere di esegesi e di traduzione direttamente dal sanscrito»⁶.

Si pongono le basi per una vera e corretta sinizzazione del Buddismo, cioè lo sviluppo di un insegnamento originale e autonomo che si esprime con le forme e i contenuti della cultura cinese senza perdere la sua identità originale. Avremo cioè un vero e proprio Buddismo cinese che, se da una parte si pone in continuità con la tradizione indiana, dall'altra assume una "colorazione" tutta sua. Una "colorazione" nel quale è identificabile ancora una volta lo schema ordine-educazione-controllo.

Per comprendere come questo processo sia avvenuto, è utile analizzare in che modo alcuni termini base del Buddismo siano stati tradotti in ideogrammi cinesi.

¹ Definizione utilizzata da Erik Zürcher, in *Buddhist Influence on Early Taoism: a survey of scriptural evidence*, 1980, pp. 84-147

² Cheng Anne, p.373

³ vedi paragrafo 1.2

⁴ Filippini-Ronconi Pio, *Storia del pensiero cinese*, p.125

⁵ *ivi*

⁶ Cheng Anne, p.385

Così, ad esempio, “via di Buddha” è stato tradotto con *fodao*, 佛道.

Mentre nella cultura indiana l’espressione “via” è abituale e non riveste alcun contenuto semantico speciale, in Cina lo stesso termine, tradotto con *dao*, «si era caricato nei millenni di una profondità e di una vastità di significati da poter essere da solo il fulcro di un intero sistema filosofico religioso»¹. Da una parte, l’ideogramma *dao* 道 manteneva invariato tutto il suo significato pregresso, dall’altra veniva «colorato, condizionato dal nuovo segno che lo precedeva»²: *fo* 佛 (*buddha* in sanscrito, desto, risvegliato in italiano). Questo ideogramma è particolarmente interessante:

«È composto del segno in forma stilizzata 人, “essere umano”, a fianco di una sorta di gomito attraversato da due linee verticali. Il gomito con le due verticali ha due significati apparentemente distanti: “assolutamente no” e “unire gli inconciliabili”. Per cui possiamo dire che l’ideogramma scelto per tradurre “buddha” sia latore della somma dei significati di “assolutamente non umano” e “colui che realizza l’armonia degli inconciliabili”»³

Preceduto da un ideogramma così impegnativo, il significato di *dao* veniva da una parte confermato «sia nel senso non nominabile, sia nel senso di “cammino da percorrere affinché appaia”, ma occorre andare ancora oltre per cogliere il significato inedito che il nuovo insegnamento “inumano” o “che concilia l’umano e il disumano”, predicato dal Buddha»⁴.

Quello che accade con la traduzione di “via di Buddha” è quindi esemplificativo di quello che accadde nell’incontro tra pensiero cinese tradizionale e Buddismo: da una parte le antiche concezioni vengono confermate dalle nuove, dall’altra si arricchiscono di significati inediti.

Particolarmente significativo, per comprendere le modalità seguite dall’assimilazione della cultura buddista in quella cinese, è la scelta fatta per la traduzione del termine sanscrito *dharma*, con l’ideogramma *fa* 法, in italiano “legge”, “norma”. Il suono sanscrito *dharma* «è quello che più di ogni altro abbraccia una quantità e una qualità essenziale di senso, così da essere intraducibile in qualsiasi lingua»⁵.

Dharma viene tradotto con un ideogramma che richiama un ambito semantico centrale nel Confucianesimo e dal Legismo e che influenza la ricezione dell’originario significato buddista. *Fa* «indicava la misura, il modello dell’ordine riproducibile dall’uomo in quanto “regola” per autoeducarsi modellandosi»⁶.

Sono queste traduzioni, che fanno assumere alla tradizione buddista cinese quella colorazione unica di cui abbiamo già accennato.

¹ Marassi Mauricio, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. La Cina, p.242

² *ibid.*, p. 243

³ *ivi*

⁴ Marassi Mauricio, p.243

⁵ *ibid.*, p.245

⁶ *ivi*

5.4 Storia di un incontro: la fioritura

La vera fioritura del Buddismo cinese si ha sotto la dinastia dei Sui prima e dei Tang poi, tra il VI e il IX secolo. In questo periodo si sviluppano la scuola Tiantai, la scuola Huayan, la Scuola della Terra Pura e la scuola Chan, ossia quelle che nei loro sviluppi costituiscono tutto il Buddismo estremo orientale. È all'interno degli insegnamenti di queste scuole che possiamo identificare i frutti dell'incontro tra tradizione cinese e pensiero buddista. Ai fini del presente lavoro, è interessante cercare di comprendere in che modo lo schema ordine-educazione-controllo viene riproposto all'interno di tali insegnamenti e come si coniughi con la "novità" buddista. In particolar modo, prenderemo in considerazione l'ultima, da un punto di vista cronologico, delle scuole del Buddismo cinese. Parliamo della scuola *Chan*: si tratta della «corrente buddista che ha ricevuto i maggiori contributi dalla cultura ospitante sia in senso formale - nel linguaggio, nell'espressività artistica, nel modo di usare il pensiero - sia in senso sostanziale, ovvero sul senso e la direzione della vita religiosa»¹.

Se dovessimo individuare, all'interno dell'insegnamento di questa scuola, l'elemento dell'"ordine", inteso proprio come "principio ordinatore" della realtà, dovremmo parlare di "assoluto". Se fino ad ora la cultura cinese aveva concepito l'assoluto in termini di "Via" (Dao) o di principio (LI) che struttura il mondo in totalità ordinata, ora viene espresso in termini di natura-di-Buddha. La natura di Buddha è «ad un tempo universale (in quanto è presente in ogni essere animato, se non addirittura inanimato) e vuota (cioè indicibile, nonché inconcepibile per il pensiero)»². «Tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura di Buddha», recita il *Sutra del Nirvana* o *Sutra del Grande Passaggio al di là della Sofferenza*, ovvero, tutti gli esseri senzienti sono dotati della "essenza" (o "embrione" o "potenzialità") dello stato di Buddha, colui che ha raggiunto il risveglio. La natura-di-Buddha è l'essenza di ogni cosa, la sostanza di tutto, insita in noi stessi, di cui però siamo inconsapevoli. In questo senso, per comprendere la natura-di-Buddha occorre far luce nel proprio spirito.

Come il Dao dei daoisti, si può «esprimere solamente in termini negativi e si può accostare soltanto a ritroso»³.

«La sostanza del Cammino è assenza di oggetti particolari, non è paragonabile a nulla, è priva di conoscenza, di risveglio e d'attività di irradiazione, nonché priva di *dharma* di moto e d'immobilità. Né terra spirituale né terra mentale vi possono essere stabilite. Essa è senza andata né venuta, senza interno né esterno né centro,

¹ Mauricio Marassi, *Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi i tempi e le culture*, La Cina, p.275

² Cheng Anne, *Storia del pensiero cinese II*, p.431

³ *ibid.*, p.432

senza localizzazione. Essa non è quiete. Essa è senza concentrazione e senza distrazione. È senza vacuità e senza nome»¹

E proprio perché l'assoluto può essere compreso soltanto in via negativa, occorre fare il «vuoto nello spirito, in modo che non produca più alcun pensiero dotato di contenuto»². Qui veniamo al secondo elemento del tripode su cui si regge il sistema di pensiero cinese e che troviamo confermato anche nell'incontro con il Buddismo. Conoscere è educare al “come”, dice l'antica filosofia cinese. E il “come” per il *Chan* è imparare a praticare opere buone, è studiare, è dedicarsi ad una vita ascetica, ma soprattutto è imparare a praticare lo *zuochan*, la pratica fondamentale, il quieto sedersi.

Imparare a “fare” *zuochan* significa collegarsi con tutte le persone che hanno compreso e messo in pratica il Buddismo. In questo senso, torna il concetto di “sapere come”: posso avvicinarmi alla vera conoscenza solo “facendo” *zuochan* nel giusto modo, apprendendo da chi lo ha già praticato prima di me. Educare a praticare lo *zuochan* potrebbe apparire una forma di controllo e auto controllo, per certi versi particolarmente severa. Innanzitutto nel comportamento esteriore:

«Arrivati al proprio posto ci si inchina profondamente a mani giunte in direzione del muro davanti al quale vie è un cuscino quadrato sul quale poggeranno le ginocchia e, sopra ad esso, un cuscino tondo sul quale ci sederemo. L'inchino è un atto di ringraziamento e rispetto per quelli che sono alla nostra destra e alla nostra sinistra [...]. Poi si ruota in senso orario di 180 gradi e si compie un profondo inchino a mani giunte nella direzione opposta al muro. È un atto di ringraziamento e rispetto verso tutti gli altri, qui, altrove. Ci si gira nuovamente, in senso orario, verso il cuscino, ci si abbassa sulle ginocchia in modo da non brandeggiare il sedere verso l'alto, si sprimaccia un poco il cuscino rotondo e poi ci si siede su di esso, non troppo avanti non troppo indietro, con il piede destro sulla coscia sinistra, il piede sinistro sulla coscia destra, oppure solamente il sinistro sulla destra e l'altro a terra, o viceversa. Davanti a noi il muro. [...] La posizione complessiva va controllata e mantenuta in continuazione, rimanendo immobili. È molto importante puntare alla più completa immobilità»³

E poi, in quello interiore:

«In quello stare seduti gli occhi sono aperti ma non vi è nulla da vedere, le orecchie possono udire ma nel silenzio non vi è nulla da udire [...] La mente è desta e pronta ad afferrare e rinviare ogni pensiero ma non vi è nulla da pensare; il cuore è pronto a odiare e amare con intensità ma non vi è nulla e nessuno sul quale riversare il nostro odio o il nostro amore»⁴

¹ Traduzione Gernet Jacques, *Entretiens du maître de dhyāna Chen-houei du Ho-tso*, 1949, rist. 1977, p.78

² Cheng Anne, p.432

³ Marassi Mauricio, p.87

⁴ *ivi*

In realtà, è a questo punto che s'innesta la novità buddista. Quello che potrebbe apparire ad uno sguardo superficiale come un severo controllo è, in realtà, l'esatto opposto. Praticare lo *zuochan* è la completa perdita di controllo. Lasciando scivolare via quanto mi limita quotidianamente, vivendo naturalmente secondo la mia natura più profonda, m'incammino verso la piena libertà.

«La persona che si siede nello *zazen* [traduzione giapponese di *zuochan*] è un essere vivente pienamente vivo e sveglio che rinuncia a produzione [...] è un donarsi integrale. È realizzare volontariamente la condizione di non manifestarsi in nulla»¹.

«Il bodhisattva, il grande essere dovrà produrre un pensiero non sostenuto, vale a dire un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto, un pensiero non sostenuto da vista, da suoni, da odori»²

Occorre liberarsi di quanto è fonte di dolore in questa esistenza.

L'obiettivo è quello di una «liberazione dello spirito da qualsivoglia schema, la rottura dalle strutture mentali per ottenere l'illuminazione totale ed istantanea».³ Praticando lo *zuochan*, lascio che lo spirito si muova in totale libertà, senza costrizioni né stampelle. In questo modo, si apre la porta della comprensione della vera natura di Buddha. «In tale istante, lo spirito è, ad un tempo, totalmente se stesso e il contrario di se stesso: è “vista subitanea della natura che ci è propria”, cioè “non pensiero”»⁴.

Il “non pensiero” è il momento in cui lo spirito è vuoto di ogni pensiero, cioè di ogni nozione e di ogni opposizione. In particolare, per il Chan non si tratta di pervenire ad una qualche condizione superiore o trascendente, «ma è invece avere la rivelazione di qualcosa che è presente in noi da sempre [...] : la natura-di-Buddha non è nient'altro che il nostro spirito. Dopotutto, la priorità cinese non è forse stata, da sempre, cominciare da se stessi, trovare la verità in sé?»⁵

Questo non significa che il Buddismo cinese non sia scevro da tentativi d'introduzione di elementi di “controllo”. Anche in questo caso, la mentalità cinese ha cercato di piegare e adattare le novità buddiste. Gli esempi non mancano, non solo in Cina ma anche in Giappone e Corea, dove il Buddismo Chan (*Zen* in giapponese) trovò terreno fertile per svilupparsi. È il caso dei *Senmon Sōdō*, le scuole di formazione del clero giapponese, dove «è proprio la capacità di adattare comportamento e carattere secondo lo *standard* a essere considerato il compimento della pratica»⁶. Di fatto, l'educare alla regola diventa il vero fine. La norma non è semplicemente lo «strumento che mi

¹ *ivi*

² I libri buddhisti della sapienza: Sutra del Diamante e Sutra del Cuore, a cura di Edward Conze, p.42

³ Cheng Anne, p.433

⁴ *ibid.*, p.434

⁵ Cheng Anne, p.434

⁶ Marassi Mauricio, p.111

mantiene nello *zazen* di ogni momento nel lasciar svanire le mie pulsioni»¹, ma il vero e proprio obiettivo.

«In quei monasteri l'educazione interiore spesso è concepita come l'imbrigliare a forza nella rigida struttura della regola ogni pulsione umana, plasmando nell'azione rituale l'estrinsecazione dell'energia vitale: anche il riposo, il momento di festa, ha una struttura rituale, così come avviene, seppure meno rigidamente, nella società civile. Si persegue un ideale di armonia che si realizza attraverso la costituzione di un collettivo omogeneo basato sull'ordine e la disciplina e questo ideale riflette e influenza l'ordine sociale esterno, costituendone un vessillo e un baluardo funzionale»².

In epoca moderna, esistono esempi di grandi industrie che «inviavano i neo assunti in quei luoghi per un periodo di training affinché venissero indirizzati secondo la più severa disciplina, funzionale all'azienda ed alla società nel suo complesso, verso l'obbedienza ai superiori ed ai più anziani, nel rispetto delle regole e delle norme del sistema»³. In una parola, controllo.

Per concludere, possiamo dire che se da una parte la civiltà cinese assimilò e fece suo il pensiero buddista, adattandolo alle proprie filosofie e sistemi di pensiero, dall'altra a sua volta il Buddismo portò alla tradizione cinese nuovi orizzonti filosofici e una robusta impalcatura metafisica e dialettica dovuta alla sua lunga evoluzione indiana. Il Buddismo significò, in questo senso, una sorta di "complemento" per il pensiero cinese tradizionale. Anche per questo, a differenza di quanto accadde in altre aree del sud est asiatico, la "novità" buddista non rappresentò una contestazione e un'alternativa, ma piuttosto un'integrazione delle forme religiose preesistenti. Il Buddismo non tentò cioè di ricostruire la cultura cinese secondo la propria immagine indiana, ma anzi prese esso stesso un volto cinese. Nell'abbraccio con il Buddismo, non solo il modello ordine-educazione-controllo riuscì a sopravvivere, ma ne uscì rafforzato assumendo un significato e un orientamento ben più profondi. È grazie al Buddismo che il pensiero cinese riuscì ad assumere uno sguardo molto più vasto, rivolto non più soltanto al "come vivere in questo mondo" ma a "come salvarsi da esso".

¹ Marassi Mauricio, *La Via Maestra*, Marietti, 2005, p.66

² *ivi*

³ *ivi*

Ordine, educazione e controllo nella diaspora. La famiglia/azienda cinese a Prato

6.1 La prospettiva del paesaggio

Nei precedenti capitoli, abbiamo analizzato le fondamenta di uno straordinario sistema di pensiero come quello cinese. Abbiamo preso in considerazione solo l'inizio di una storia lunga millenni. Partire dalle origini consente di comprendere meglio dinamiche che con il tempo e con le epoche assumono dimensioni e complessità più vaste.

In questo modo, abbiamo visto come ordine-educazione-controllo sia uno schema che sintetizzi un aspetto del funzionamento dinamico del pensiero cinese.

Stiamo parlando di un "mondo" che ha attraversato secoli, imperi e sistemi politici rimanendo sostanzialmente intatto.

Di epoca in epoca, la mentalità cinese ha guardato a quelle sue origini con spirito diverso: a volte rinnegando, a volte riscoprendo o riformando.

Per buona parte della propria storia, il sistema cinese è rimasto chiuso in se stesso, tanto da rappresentare per la cultura europea occidentale l'"altro" per eccellenza, un mondo misterioso e lontano.

Dal XIX secolo, invece, l'Occidente, con la sua visione del mondo e la sua cultura, ha fatto il suo ingresso "ufficiale" nella terra di Confucio e del Daoismo.

A partire da questo momento, la Cina non ha più potuto considerarsi come un mondo a se stante, né ha potuto fare a meno del riferimento all'Occidente. Al contempo, l'antico modello classico che aveva forgiato la mentalità cinese per secoli, non poteva di certo essere cancellato tanto facilmente. Lo schema ordine-educazione-controllo è sopravvissuto anche all'impatto con la globalizzazione. Come già accaduto in passato, il pensiero cinese messo di fronte ad una "novità" ha cercato di adattare e assimilare, piegando il "nuovo" e al tempo stesso inglobandolo. Il processo ha messo a nudo le grandissime capacità del sistema-Cina, ma anche le sue infinite contraddizioni.

La "questione cinese" è oggi diventata di straordinaria importanza, non solo per la centralità dal punto di vista economico che la Cina ha assunto a livello mondiale, ma anche perché da tempo il mondo cinese convive fisicamente a stretto contatto con il nostro. Basta dare uno sguardo alle più importanti metropoli europee, in ognuna di esse non sarà difficile individuare una China Town, un quartiere cinese. Una città nella città, una piccola Cina a casa nostra, figlia di quella che possiamo chiamare un'autentica "diaspora cinese". Di fronte a questo mondo, ancora oggi gli europei sembrano spaesati, impauriti, confusi come avveniva secoli fa.

"Leggere" la Cina risulta ancora oggi impresa ardua per il mondo Occidentale. È necessaria una chiave interpretativa, uno schema semplificatore che aiuti ad avvicinarsi e a comprendere alcune dinamiche interne delle comunità cinesi odierne.

In questa opera potrebbe aiutarci proprio lo schema ordine-educazione-controllo, per stabilire la connessione tra quell'antico modello e il presente.

Una domanda a questo punto appare più che lecita: com'è possibile confrontare concezioni e filosofie di migliaia di anni fa con il comportamento di comunità che vivono nel XXI secolo? È un po' come cercar di spiegare il comportamento degli europei di oggi, a partire dalla filosofia greca classica. L'impresa appare ardua e presta il fianco a critiche e perplessità.

È a questo punto che arriva in nostro soccorso la prospettiva del paesaggio. Una metafora utilizzata da Walter Burkert¹ per spiegare l'approccio scientifico adottato dalla sociobiologia. È il paesaggio, dice Burkert, formato da eventi geologici millenari, «a far sì che l'acqua si concentri nei fiumi e fluisca in un corso prestabilito»². A partire da questo principio, il filologo tedesco spiega come sia possibile mettere in connessione un fenomeno culturale, come la religione, con la biologia: «La religione naturale - vale a dire i modi basilari e comuni di rivolgersi al soprannaturale - non si sviluppò nel vuoto ma mediante l'adattamento a uno specifico "paesaggio", condizionato dalla millenaria evoluzione della vita umana»³.

Ai fini del nostro lavoro, prenderemo in prestito solo una parte di questa teoria. Non è nostro interesse, infatti, adottare una prospettiva sociobiologica che metta in connessione cultura e genetica. Restiamo soltanto in un campo prettamente fenomenologico.

In questo senso, possiamo guardare alle comunità cinesi odierne come ad un paesaggio, intendendolo proprio come il risultato di diverse ere geologiche, come l'adattamento del "nuovo" a quanto l'ha preceduto. Quando lo sguardo dell'osservatore si posa sul paesaggio, osserva in un sol colpo il risultato millenario di trasformazioni, terremoti ed agenti atmosferici. Un lento ma inesorabile processo che ha modellato lo straordinario e complesso spettacolo che ci troviamo di fronte. Ogni era, ogni epoca ha aggiunto un proprio strato che da una parte ha seguito le forme e gli andamenti dello strato sottostante e dall'altra ha modellato e trasformato.

Il "nuovo" porta sempre con sé una traccia di quanto lo ha preceduto, anche di quegli strati più remoti che stanno in profondità.

Certo, rimane pur sempre difficile provare una relazione diretta tra il paesaggio che stiamo ammirando nel presente e le stratificazioni precedenti, soprattutto quelle più primitive. Troppo complesso e rischioso ricostruire uno ad uno tutti gli strati che si sono accumulati nei secoli, altamente problematico confermare scientificamente tali connessioni.

Quello che però possiamo fare è osservare una certa affinità, somiglianza, se non addirittura continuità, tra gli elementi del paesaggio attuale e quelli delle "ere geologiche" più lontane.

Lo sguardo che vogliamo assumere è quello dell'osservatore che ammira la maestosità del paesaggio nella consapevolezza di essere di fronte ad una

¹ Walter Friedrich Max Burkert (1931 -), storico delle religioni e filologo tedesco, è attualmente professore emerito presso l'Università di Zurigo

² Burkert Walter, *La creazione del sacro*, p.40

³ *ivi*

struttura dotata di senso, che è frutto del suo stesso passato. Occorre partire da questo passato, dall'inizio della "sedimentazione" per comprendere meglio quello che abbiamo davanti, il paesaggio finale.

Se a questo punto ci rivolgiamo alla civiltà cinese con questa prospettiva, il panorama che scorgiamo è ricco di significati e suggestioni.

In particolare, può essere utile ricorrere allo schema ordine-educazione-controllo che abbiamo analizzato all'origine della "sedimentazione" cinese. È ancora rappresentativo della realtà questo schema, oggi? In che forme è stato "rimodellato" dalle diverse stratificazioni, dai terremoti e dagli agenti atmosferici che nei millenni si sono susseguiti?

L'operazione, nonostante il metodo che abbiamo precedentemente definito, resta ardua. Il panorama della civiltà cinese di oggi è sterminato, troppo per lo sguardo di un semplice osservatore. Il rischio è quello di cadere nell'approssimazione. Dobbiamo cercare di limitare il campo d'indagine, individuare un ambito ben preciso verso il quale rivolgere il nostro sguardo.

Abbiamo accennato già in precedenza all'attualità che riveste oggi la presenza cinese nel mondo occidentale, in particolare nelle metropoli europee. Il nostro "panorama", in questo senso, sarà rappresentato dalle China town presenti nel Vecchio Continente. È necessario però stringere ancora il campo. La nostra attenzione, in questo senso, si rivolge all'Italia ed in particolare alla comunità cinese di Prato.

6.2 La presenza cinese in Italia e a Prato

Secondo i dati più recenti, gli immigrati di nazionalità cinese soggiornanti nel territorio italiano sono oltre 320mila¹, di cui 62mila nella sola regione Toscana. Di questi ultimi, oltre 9300 sono i titolari di impresa individuale. Nel solo comune di Prato, i cinesi residenti sono 16.182².

Nel 2013, le rimesse verso il paese di origine dei cittadini cinesi presenti in Italia sono state superiori ad un milione di euro, pari al 20%³ del totale delle rimesse effettuate da immigrati che vivono nel nostro Paese. In realtà, rispetto al 2012 c'è stato un calo del 58%, dovuto prevalentemente alla crisi economica.

I primi migranti di origine cinese arrivarono in Italia nel primo dopoguerra, provenienti in particolare da altri paesi europei (Francia, Olanda, Germania e Inghilterra).

Si trattava soprattutto di cinesi originari dell'area di Wenzhou, nella provincia dello Zhejiang che scelsero di dirigersi prevalentemente verso città come Milano, Bologna, Firenze e Roma. Erano poche centinaia di persone che riuscirono a fare fortuna aprendo laboratori di lavorazione tessile o di pelletteria. Furono attivate così le prime catene migratorie: l'imprenditore

¹ Dati Dossier statistico immigrazione 2014, a cura del centro studi e ricerche Idos

² Dati Comune di Prato

³ Dati Dossier statistico immigrazione 2014

cinese che si era già stabilizzato in Italia chiamava a lavorare i propri familiari e i compaesani dal paese d'origine.

A partire da questa base, negli anni '80 si svilupparono i grandi flussi migratori. La presenza della comunità cinese diventò una costante delle grandi città italiane.

Per descrivere il modello d'insediamento dei primi migranti cinesi in Italia, si è fatto spesso ricorso al modello degli "astronauti", «con cui si designano emigranti originari delle classi medie, che si spostano verso contesti (pianeti) culturalmente sconosciuti nell'ottica di una strategia di massimizzazione dei guadagni e delle opportunità d'affari e non sospinti dalla povertà»¹. Ci si propone di "colonizzare" un territorio, ponendo le basi per una "catena" migratoria.

La diaspora cinese fu incoraggiata dall'apertura della Repubblica Popolare Cinese al mondo esterno promossa da Deng Xiaoping negli anni Ottanta. I flussi migratori in partenza dalla Cina portarono ad espandere la presenza cinese in tutti i paesi d'Europa, compresa l'Italia. Il nostro Paese si configura come il Paese dell'Europa meridionale con il maggior numero di cinesi, attratti dalle opportunità di lavoro (soprattutto negli anni '90). Altro elemento di richiamo sono state le frequenti sanatorie degli irregolari, anche se dalla fine degli anni '90, la maggior parte dei migranti cinesi sono entrati in Italia in modo regolare, sia grazie al ricongiungimento familiare, sia inserendosi nelle quote annuali per l'ingresso dei lavoratori stabilite dal governo, spesso "chiamati" da un parente con un'impresa già avviata in Italia.

Per quanto riguarda l'area pratese, l'interesse per questa città da parte dei migranti cinesi è legato alla presenza di quello che, almeno un tempo, era un florido settore manifatturiero, con la produzione di borse prima e di abbigliamento poi.

Le caratteristiche delle aziende del settore sono risultate essere particolarmente confacenti alle esigenze degli immigrati cinesi: «il basso immobilizzo di capitale fisso, la possibilità di usare macchine di seconda mano, le mansioni semplici senza specifiche specializzazioni»².

Aziende a basso costo che richiedono manodopera non particolarmente specializzata, in cui inserire connazionali appositamente fatti arrivare dalla Cina. Sono le basi di quella che definiremo "famiglia/azienda".

Il boom vero e proprio della presenza cinese a Prato si ha con il nuovo millennio. La domanda dei consumatori nel tessile diventa sempre più variabile e frammentata. La risposta produttiva sarà la nascita dei "pronto moda". Il pronto moda è un modo di organizzare la produzione di abbigliamento che si stava affermando negli anni '90: tempi di progettazione, realizzazione e distribuzione diventano talmente contingentati da sovrapporsi. Gli imprenditori cinesi sanno cogliere meglio di tutti l'occasione, trasformandosi da subfornitori a imprenditori finali. Il mercato richiede un

¹ Diventare Laoban, Lavoro autonomo, percorsi imprenditoriali e progetti migratori dei cinesi in Italia e a Torino, a cura di Camera di commercio di Torino, p.68

² Tassinari Alberto, L'immigrazione cinese in Toscana in L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia, p.108

modello di azienda efficace, magari chiudendo un occhio sulla qualità. La famiglia/azienda cinese sarà la risposta che, soprattutto a Prato, risulterà vincente. A partire dal 2002, mentre le aziende del tessile tradizionale entreranno in una crisi senza precedenti, i “pronto moda” cinesi registreranno un vero e proprio picco.

6.3 La famiglia/azienda e il *laoban*

A questo punto, non resta che concentrarsi sulla China town di Prato. Un primo elemento che contraddistingue da sempre la presenza cinese in questa città è quella che possiamo definire la famiglia/azienda. Il nostro “sguardo” si rivolgerà a questo specifico panorama. Si tratta naturalmente solo di una porzione di “paesaggio” e non della globalità della presenza cinese in Italia o anche nella sola Prato. Occorre tenere presente che esistono altre porzioni di paesaggio, nelle quali le stratificazioni passate vengono restituite in forme diverse da quelle che stiamo per presentare. Non c'è dubbio comunque che la famiglia/azienda sia una modalità di presenza e organizzazione della comunità cinese significativa per la realtà pratese.

È attorno a questo nucleo che si sviluppano la vita quotidiana, le attività economiche e le relazioni sociali di buona parte della comunità cinese. La stessa localizzazione abitativa coincide spesso con questo stesso nucleo, che a sua volta coincide con quello familiare. Il successo economico di questa comunità «si deve proprio a un'organizzazione sociale che ha nella famiglia e non nel singolo individuo l'unità di base»¹.

Non è difficile riconoscere un'affinità con le “stratificazioni” del passato. Infatti, si può sostenere che la famiglia/azienda è un elemento ordinatore della comunità. Vediamo in che modo.

L'inserimento lavorativo degli immigrati cinesi a Prato avviene prevalentemente «in aziende di proprietà di un imprenditore connazionale»². In particolare, «famiglia e azienda tendono a sovrapporsi, gli occupati sono quasi sempre membri della famiglia. [...] L'assunzione della manodopera avviene tramite canali amicali e parentali»³.

I dati sulla composizione dei nuclei familiari confermano questo trend. Nell'area pratese, «la quota di famiglie italiane con più di 4 componenti ammonta al 4% del totale delle famiglie italiane, quota che sale al 15% circa per le famiglie straniere ed al 20% circa per le famiglie cinesi»⁴. Il concetto di famiglia, nel contesto cinese, assume dei contorni particolarmente vasti. Sotto lo stesso tetto possono convivere diverse generazioni di parenti. La famiglia/azienda accoglie e dà un lavoro. Non a caso, la collettività cinese è tra quelle in cui i processi di inserimento occupazionale sono più rapidi:

¹ Tassinari Alberto, L'immigrazione cinese in Toscana in L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia, p.112

² *ibid.*, p.115

³ *ivi*

⁴ Rapporto IRPET, Prato: il ruolo economico della comunità cinese, 2014

«essa infatti mostra tassi di occupazione superiori al 60% già a meno di tre anni dall'ingresso in Italia. In via di ipotesi, questa performance comparativamente buona si può spiegare, almeno in parte, con la stretta connessione tra catene migratorie e reti che presiedono all'inserimento lavorativo. In parole povere, le catene migratorie fanno entrare solo persone per cui è già pronto o viene rapidamente individuato un posto di lavoro. Il migrante neo-arrivato non è insomma lasciato a se stesso. Un sostegno a questa ipotesi viene dalle statistiche sui settori occupazionali: i lavoratori cinesi – che rappresentano il 3% dell'occupazione straniera complessiva in Italia – hanno un'incidenza del 13,1% nel commercio, del 6,9% negli alberghi e ristoranti, e del 5,6% nella trasformazione industriale, cioè proprio i settori dove la presenza imprenditoriale cinese è maggiore»¹

Le partenze dalla Cina «sono programmate a partire da concrete opportunità di supporto da parte di una rete di parenti o amici già installati nel contesto di destinazione»².

La famiglia numerosa e allargata diventa lo strumento di sopravvivenza, non solo economica ma anche culturale.

La famiglia/azienda rappresenta per la comunità cinese la struttura che dà ordine alla realtà quotidiana, in un territorio straniero particolarmente lontano dagli usi e costumi di origine. Ordine che previene il disordine. Non solo. È all'interno del nucleo familiare che avviene la trasmissione dei saperi: il binomio genitore/figlio diventa quello del maestro/discepolo, o anche del capo/operaio.

L'osservatore riconosce qui un altro elemento di continuità con il passato: l'ordine si mantiene e si tramanda con l'educazione. La famiglia/azienda offre un lavoro e delle competenze che saranno poi messe a frutto all'interno dell'impresa. In una parola, la famiglia/azienda offre un “sapere come”.

Si verifica in questo senso una «tendenziale fusione tra le risorse dell'intero nucleo familiare e le capacità professionali di ciascun membro. Entrambe vengono canalizzate e finalizzate alla realizzazione delle forme organizzate più prossime a quelle aziendali»³.

Ognuno assume un proprio ruolo nella “catena”, in funzione della sua produttività.

«Nella sostanza le gerarchie familiari a partire dal capo-famiglia, ovvero dalla persona più anziana e saggia del clan agli adulti maschi a esso più prossimi, dai primogeniti dello stesso genere in relazione al proprio nucleo alle donne più anziane e così via, vengono riprodotte, mantenendo quasi lo stesso ruolo e funzione direttiva, anche all'interno della struttura produttiva»⁴.

¹ Diventare Laoban, Lavoro autonomo, percorsi imprenditoriali e progetti migratori dei cinesi in Italia e a Torino, a cura di Camera di commercio di Torino, p.10

² *ivi*

³ Carchedi Francesca, La presenza cinese in Italia. Direzionalità dei flussi, dimensioni del fenomeno e caratteristiche strutturali, in L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia, p.68

⁴ *ibid.*, p.69

Anche la dimensione temporale possiede una sua funzione: «Il lavoro non è distribuito uniformemente lungo tutto l'arco dell'anno ma legato a cicli stagionali spesso molto precisi. In questi periodi i ritmi sono molto intensi e l'orario praticamente illimitato»¹.

Figura paradigmatica di questo modello, è il *laoban*. È quello che definiremmo l'imprenditore/capo-famiglia, il vertice dell'impresa, colui che materialmente apre le porte della famiglia/azienda al nuovo arrivato. Il *laoban* è colui che “ce l'ha fatta”: «diventare padrone d'impresa implica acquisire uno status che segna il successo del percorso migratorio del singolo quanto della sua intera famiglia»². Nei suoi confronti, si nutre solitamente un profondo senso di riconoscenza e di debito non solo perché fornisce lavoro e alloggio, ma anche perché nella maggior parte dei casi è lui stesso ad anticipare i costi del viaggio, una cifra che può superare i 15mila euro e che dovrà essere restituita proprio attraverso il lavoro alle sue dipendenze.

«Uscire dalla Cina ed entrare in Italia costa oltre 17 mila euro. La spesa l'anticipa il titolare dell'attività, per poi scontarla sullo stipendio del lavoratore. Un giro d'affari miliardario quello dell'immigrazione illegale, gestito sempre da cinesi, ma senza interferire con gli altri settori»³

L'intero sistema si regge su un efficace meccanismo di controllo e autocontrollo: da un lato, agisce salvaguardando «il ménage familiare secondo i costumi e i ruoli tradizionali codificati dalla cultura di origine e dall'altro attivando, su questa solida base, consistenti e significative attività produttive». All'interno dell'azienda/famiglia difficilmente un operaio protesta per le condizioni massacranti in cui è tenuto a lavorare dal *laoban*: «uno sfruttatore per le cronache dei quotidiani e l'ordinamento italiano, quasi sempre un benefattore per gli immigrati»⁴.

«Il senso di dipendenza e di riconoscenza, unito ad una scarsa conoscenza dei diritti del lavoratore in Italia ed al ripiegamento comunitario fanno sì che gli eventuali problemi e contenziosi che nascono sul lavoro siano risolti facendo ricorso ad una mediazione comunitaria piuttosto che rivolgendosi ai sindacati»⁵

Questo rende l'intera struttura particolarmente flessibile, dote fondamentale in tempi di crisi. Una prima forma di “flessibilità” è il ricorso all'assunzione “a nero”. Secondo alcune stime, nelle imprese cinesi di Prato, «vi sarebbero 1,5 lavoratori effettivi per ogni lavoratore ufficialmente registrato»⁶. Ma secondo i dati ISTAT, il fenomeno è in graduale attenuazione.

¹ Tassinari Alberto, p.116

² Diventare Laoban, p.78

³ Il traffico di clandestini cinesi? Un giro d'affari miliardario, da Corriere.it

⁴ Paletti Francesco e Russo Federico, Toscana, Rapporto immigrazione 2014, in Dossier statistico immigrazione 2014, Idos, p.388

⁵ Diventare Laoban, p.87

⁶ Rapporto IRPET, p.51

Anche per avere meno problemi con il permesso di soggiorno, si preferisce ricorrere ad un regolare contratto, nella stragrande maggioranza a tempo indeterminato (il 94% degli avviamenti lavorativi di aziende cinesi a Prato avviene con questa tipologia contrattuale¹). Questo però non significa “stabilità”:

«Tale scelta è determinata – secondo i riferimenti ricavati dalle testimonianze della pur scarsa attività sindacale – da un tipo di rapporto estremamente particolare tra il datore di lavoro e il lavoratore. In effetti, non si ha notizia, se non sporadica, di vertenze tra lavoratore e datore di lavoro, e le cessazioni avvengono nella quasi totalità dei casi per dimissioni volontarie del lavoratore. Inoltre occorre considerare che spesso il contratto risulta importante per il mantenimento del permesso di soggiorno»²

In caso di difficoltà si può «proporre al dipendente cinese una riduzione momentanea dello stipendio, che verrà accettata con relativa facilità perché si basa su una garanzia personale (la “faccia”), sulla fiducia, sulla condivisione del valore della parola data»³.

Il buon funzionamento dell’azienda/famiglia rappresenta un bene superiore di fronte al quale sacrificare tutto il resto. Lo sfruttamento, che non viene percepito come tale, diventa “autosfruttamento”. Le modalità di lavoro sono pienamente accettate dal lavoratore stesso.

Ma il sacrificio e l’autosacrificio non sono da scambiare per delle forme di “etica aziendale”, rappresentano una condizione necessaria per migliorarsi, far crescere le proprie capacità e mutare la propria condizione. Il *laoban*, in questo senso, rappresenta un modello che si vuol raggiungere; l’autosfruttamento, la strada più rapida ed efficace per conquistare il successo.

Il “controllo” può essere spiegato anche con un altro meccanismo relazionale, che si sviluppa all’interno della famiglia/aziende: *guanxi*. Significa letteralmente “allacciare, intrattenere relazioni”, «con questo termine i cinesi intendono una rete di conoscenze e di relazioni privilegiate, familiari e amicali, che si traduce anche in una struttura di mutua assistenza e di sostegno materiale per il singolo individuo che abbia saputo pazientemente coltivarla»⁴.

Guanxi è una sorta di capitale sociale che si attiva nei momenti di bisogno dell’individuo, ma dall’altra parte implica al tempo stesso la sottomissione alle richieste altrui. Dire di “no” di fatto diventa impossibile, o comunque particolarmente doloroso e rischioso:

«Infatti ognuno è obbligato a soddisfare quanto richiesto, per l’incorporazione di un vincolo “morale”, pena la perdita della “faccia” (*mianzi*), ovvero del suo status sociale, e il diventare “inaffidabili”, che vuol dire anche essere esclusi dal sistema di scambi e di relazioni che forma la società dell’individuo»¹

¹ Dati Provincia di Prato

² Prato: il ruolo economico della comunità cinese, IRPET, 2013, p.43

³ Diventare Laoban, p.207

⁴ *ibid.*, p.83

¹ *ibid.*, p.84

Per dirla con le parole di Confucio: chi contrasta il sistema è semplicemente un «uomo volgare»¹.

A questo punto, all'osservatore non sfugge quella che potrebbe apparire una discordanza o contraddizione tra il passato e il panorama attuale.

Si è parlato di “ordine” all'interno della famiglia/azienda. In realtà, la descrizione che le cronache fanno di questa realtà sembra ben lontana da un ambiente “ordinato”, almeno secondo i nostri canoni.

«Sono da poco passate le due di notte quando le volanti della Guardia di Finanza bloccano due fabbriche. Si trovano alla periferia della città. Ci sono tanti banchi di lavoro uno attaccato all'altro, montagne di tessuti e fusi. Quando entriamo sono tutti di spalle. Sono tutti a lavoro. Lungo uno dei perimetri del capannone ci sono pareti di cartongesso con una porta di legno al centro. Li chiamano “loculi”. Perché più che assomigliare a una stanza da letto ricordano le nicchie nei cimiteri: piccole, strette, basse, senza luce o punto d'aria. Alcune non hanno nemmeno il solaio. Oppure è fatto di cartone e pezze. Quelli più fatiscenti li tengono nascosti.

Ogni capannone nasconde un'intercapedine che, in genere, porta al piano superiore. Nel nostro caso una finta libreria nascondeva l'accesso alle scale. Quello che si vede è qualcosa di bestiale. Esseri umani ammassati l'uno accanto all'altro in stanze di cartone e pavimenti di amianto. In un armadio a tre ante poggiato su una parete di un corridoio si sentono dei rantoli. Lo apriamo pensando ci siano topi; c'è un ragazzo a dormire. È così rattrappito per il poco spazio e stordito per la poca aria da non riuscire ad alzarsi. Molti di loro si appoggiano sui letti vestiti. Devono essere operativi sempre. Pronti a cambiare turno. Non ci sono servizi igienici per tutti. C'è un solo bagno per piano. Mediamente devono servire una trentina di persone.

Accanto a ogni materasso (spesso senza rete, appoggiato a terra) ci sono bacinelle per urinare e fare i bisogni. Mangiano in un angolo ricavato sempre in fabbrica dove l'assenza di finestre contribuisce a rendere tutto grasso e nero. Le pareti sono unte e attorno ai sacchi di alimentari (soprattutto riso e uova) c'è una colla nera. Ci spiegano che serve per catturare gli scarafaggi»²

Come parlare di “ordine” di fronte ad una tale condizione? Come farlo quando si guarda alle frodi fiscali o al mancato rispetto delle leggi italiane?

«All'interno di una maxi operazione sono state arrestate 18 persone di nazionalità cinese, con l'accusa di associazione mafiosa, sequestrate 73 aziende, 181 immobili e 166 auto di lusso [...] “Ultimamente i controlli sono più mirati e incisivi - spiega Riccardo Marini, presidente della Confindustria pratese -. Si cerca di far emergere un'evasione fiscale che supera il 50% del fatturato delle aziende “etniche”»

¹ «L'invariabile mezzo», I, in «Testi Confuciani», p.104

² Prato, la tragedia annunciata: così si muore per 40 centesimi a vestito, da Corriere.it, 3 dicembre 2013

Per poter resistere nel tempo, la struttura della famiglia/azienda non può accettare contaminazioni dall'esterno. In questo senso, si evidenzia «la ricerca di un continuo equilibrio tra struttura familiare e struttura produttiva»: se venisse meno la prima, verrebbe meno «il luogo di perpetuazione dei valori e delle tradizioni di origine che sono alla base della riuscita della seconda»¹.

Questo comporta una serie di conseguenze pratiche. L'unico "ordine" riconosciuto è quello della propria famiglia/azienda di appartenenza. Da questo punto di vista emerge una generale tendenza al mancato riconoscimento delle regole imposte dalla realtà "straniera", ma anche una difficoltà d'interazione tra i singoli nuclei cinesi.

L'ordine a cui fa riferimento la famiglia/azienda è tutto interno e funzionale agli obiettivi che la stessa e i suoi singoli membri perseguono.

Se le regole dell'ordine "esterno" non sono funzionali all'ordine "interno", le prime vengono piegate e modellate in funzione delle seconde. È un modo d'essere del paesaggio cinese presente nelle stratificazioni passate: di fronte ad una "novità" per il proprio modo di pensare, questa viene inglobata e adattata.

Così, ad esempio, le leggi sul lavoro e sul permesso di soggiorno vengono "piegate" all'interesse della famiglia/azienda. Al nuovo migrante viene fatto firmare un regolare contratto (nella migliore delle ipotesi) che prevede degli accordi economici che restano solo sulla carta. La cifra con la quale verrà effettivamente pagato il dipendente sarà ben inferiore. È il "prezzo" da pagare perché il sistema funzioni.

È interessante notare anche un'altra dinamica. Alcuni degli elementi più caratteristici del modello famiglia/azienda erano già presenti all'interno dell'organizzazione produttiva del tessile pratese, ancor prima dell'avvento dell'imprenditoria cinese. È come se l'imprenditoria cinese avesse acquisito un sistema già esistente, modellandolo sulle proprie esigenze e portando alcune specificità alle estreme conseguenze.

Innanzitutto, da notare come anche nelle aziende pratesi (a conduzione "purementemente" autoctona) fino agli '80 si adottasse un modello a gestione familiare. Il padre era l'imprenditore, il figlio l'erede designato a cui trasmettere il "sapere", la donna impiegata nel lavoro a domicilio, spesso "in nero".

L'alta competitività tra le aziende conduceva anche a fenomeni di "autosfruttamento".

Nel momento in cui entra in crisi questo modello per gli italiani, anche per le mutate aspirazioni sociali delle nuove generazioni, subentra l'imprenditoria cinese.

«L'inserimento cinese, quindi, si adatta alla nuova situazione recuperando sul piano delle aspirazioni sociali e della realtà economica i primi originari caratteri del distretto toscano»¹.

Inglobare, modellare e adattare: la storia si ripete.

¹ Carchedi Francesca, La presenza cinese in Italia. Direzionalità dei flussi, dimensioni del fenomeno e caratteristiche strutturali, in L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia, p.68

¹ Tassinari Alberto, p.121

Per essere efficace, il pensiero cinese individua i fattori che gli sono più favorevoli in una situazione data, in modo da trasformarla progressivamente a proprio vantaggio: «non punto direttamente sull'effetto cercando d'imporre il mio piano alle cose [...] ma faccio evolvere continuamente la situazione in funzione dei fattori portanti che vi scorgo, di modo che l'effetto derivi dalla situazione stessa»¹.

Educando lentamente, modellando silenziosamente, ottengo controllo, autocontrollo.

¹ Jullien François, postfazione a La pratica della Cina. Cultura e modi del negoziare di André Chieng, 2007, p.235

Conclusioni

In questo lavoro, abbiamo realizzato un *excursus* sulla storia del pensiero cinese, cercando un punto di contatto tra le origini e il “panorama” attuale. Siamo partiti dalle “stratificazioni” primordiali, identificando lo schema ordine-educazione-controllo come una modalità di pensiero cinese riscontrabile, con diversi accenti, nel Confucianesimo, nel Daoismo e nel Legismo.

Abbiamo individuato un principio immanente d’ordine come il supremo elemento ordinatore della realtà, sia esso “l’ordinamento della società che deriva dal Cielo” (Confucio), il Dao (Daoismo) o la Legge (Legismo).

Perché l’ordine sia conosciuto e preservato è necessario ricorrere all’educazione. Educare per il pensiero cinese è essenzialmente un “sapere come” o un “come accedere al sapere”; è un cammino, una strada, un modo di procedere. Così, ad esempio, per Confucio il “modo di fare” è un processo che si attiva tra due poli: il saggio che ha come imperativo quello di trasmettere e il discepolo che si pone a fianco e impara giorno per giorno, un processo che idealmente non si conclude mai.

Per il Daoismo il “sapere come” è un “non agire”: lasciando cadere tutto quello che mi limita come umano, sedendomi nell’oblio, posso “conoscere”, ascoltare la muta melodia del Dao.

Per il Legismo, infine, basta semplicemente imparare e seguire la legge per conoscere ciò che è giusto.

A chiudere questo tripode caratteristico del pensiero cinese, l’elemento del “controllo”.

Con le parole di Wittengstein, abbiamo definito lo scopo dell’educazione cinese come un “far salire in alto” per poi “togliere la scala”.

Il riferimento costante alla regola, alla legge o semplicemente al “non agire” costruisce un uomo che non solo eseguirà quanto gli è stato inculcato dall’educazione, non solo proseguirà lungo il percorso indicato dalla scala, ma non potrà né vorrà tornare indietro.

Il massimo del controllo è l’autocontrollo: l’uomo incapace di ripudiare il sistema perché ne è parte attiva.

Abbiamo poi visto come tale schema “sopravviva” all’incontro/scontro con il Buddismo. In particolare, l’esame della storia del Buddismo cinese ci ha consentito di approfondire in che modo il pensiero tradizionale reagisca al “nuovo”.

Lo schema ordine-educazione-controllo ha inglobato e modellato la novità buddista e al tempo stesso si è lasciato modellare e arricchire.

È un’altra modalità tipica del pensiero cinese, trasformare silenziosamente: «il saggio o lo stratega non agiscono, ma trasformano, cioè [...] fanno evolvere la situazione a poco a poco, influenzandola, nella direzione desiderata»¹.

Poste le basi della storia del pensiero cinese, abbiamo compiuto un balzo in avanti nel tempo di circa 2000 anni. La domanda che ci siamo posti è la

¹ *ibid.*, p.235

seguito: guardando alle comunità della diaspora cinese di oggi, sono riscontrabili ancora elementi dello schema ordine-educazione-controllo? Questo antico schema può essere utile per leggere il quotidiano?

Provare le connessioni dirette tra concezioni filosofiche di migliaia di anni fa e i comportamenti sociali contemporanei, è risultato da subito problematico.

La tecnica dell'osservatore che ammira il paesaggio ha offerto una soluzione.

Il paesaggio è il risultato di diverse ere geologiche, di diverse stratificazioni. Ciascuno strato non si limita ad aggiungere del nuovo, ma lo fa a partire da un adattamento a quanto lo precedeva. Il paesaggio è il risultato di questa stratificazione, nel quale possiamo cercare di identificare anche elementi di continuità con gli strati più profondi.

Da osservatori, abbiamo rivolto il nostro sguardo su un paesaggio ben delimitato, per non correre il rischio di incorrere in eccessive approssimazioni. In particolar modo, ci siamo concentrati sulla famiglia/azienda, della comunità cinese di Prato.

All'interno di questo "paesaggio" siamo riusciti a distinguere una certa affinità con lo schema ordine-educazione-controllo.

La famiglia/azienda rappresenta un elemento ordinatore per i nuovi arrivati, che trovano al suo interno non solo un lavoro, ma anche un alloggio. L'ordine è verticale, il superiore è il *laoban*, è lui ad insegnare il lavoro, ad indicare il "sapere come" all'interno della famiglia/azienda.

Nei confronti del *laoban* si è riconoscenti, nonostante le condizioni di lavoro massacranti. Non solo. Il *laoban* è il modello da raggiungere, il sogno da realizzare. Per questo, il sacrificio diventa autosacrificio, un percorso necessario per raggiungere il proprio obiettivo. Nessuno si ribella, tutt'altro. Il controllo è autocontrollo.

Certo, sarebbe un errore guardare a questo panorama come ad una realtà immutabile. Nuove stratificazioni si stanno aggiungendo, modellando ulteriormente il panorama.

Un primo elemento è certamente quello della crisi economica. La rete della famiglia/azienda non sempre risulta così efficace:

«Wang dichiara: "È molto difficile trovare lavoro. E se anche lo trovano (i cinesi) guadagnano poco e quindi tendono ad andare via"»¹

Questo ha deteriorato ulteriormente le condizioni lavorative all'interno della famiglia/azienda:

«la crisi ha influito perché essendoci meno soldi si vende meno. E però vero che il prodotto del pronto moda cinese, che è il "Made in Italy" [...] ha un mercato medio basso e quindi tutte quelle aziende che erano orientate al mercato medio alto, hanno praticato prezzi più bassi e/o si sono riposizionate sul segmento medio basso, per cui questo li ha fatti restare a galla. Allo stesso tempo c'è stata una crescita delle aziende che da 200/300 sono arrivate a 700/800 in pochissimo tempo. Questo vuol dire che la qualità imprenditoriale è peggiorata, per cui tutti sono

¹ Mi chiamo Chen e vengo da Prato, Ires Toscana, 2012

diventati imprenditori anche senza conoscere il settore e questi sono i primi che hanno subito il colpo della crisi»¹

Ma l'elemento di maggiore cambiamento è probabilmente rappresentato dalle nuove generazioni. Nuovi cittadini italiani che sono stati educati all'interno del sistema scolastico nazionale (nell'Anno scolastico 2011/2012 sono stati 1.217 gli alunni stranieri iscritti alla scuola primaria, la maggior parte è nata in Italia²), che conoscono l'Italiano molto meglio dei genitori e vivono le "stratificazioni" della cultura parentale come qualcosa di lontano, anche se sempre presente nella quotidianità domestica. È una dinamica che sta prendendo forma in questi anni e che sarà interessante seguire in futuro. Di fatto, avremo un paesaggio completamente rivoluzionato in cui le antiche stratificazioni saranno rimodellate in forme del tutto nuove. Un paesaggio cinese nel suo profondo, ma italiano nella sua forma essenziale.

¹ ivi

² Dati Provincia di Prato

Bibliografia

Burkert Walter, *La creazione del sacro*, Adelphi, 2003

Carchedi Francesca, *La presenza cinese in Italia. Direzionalità dei flussi, dimensioni del fenomeno e caratteristiche strutturali*, in *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, 1994

Cheng Anne, *Storia del pensiero cinese I-II*, Einaudi, 2000

Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, 2006

Conze Edward (a cura di), *I libri buddhisti della sapienza: Sutra del Diamante e Sutra del Cuore*, Astrolabio Ubaldini, 1976

Corradin Piero, *Cina. Popoli e società in cinque millenni di storia*, Giunti editore, 2005

Diventare Laoban, Lavoro autonomo, percorsi imprenditoriali e progetti migratori dei cinesi in Italia e a Torino, a cura di Camera di commercio di Torino, 2011

Do-Dinh Pierre, *Confucio*, Celuc libri, 1983

Dossier statistico immigrazione 2014, a cura del centro studi e ricerche Idos, 2014

Filippini - Ronconi Pio, *Storia del pensiero cinese*, ed. Bollati Boringhieri, 1992

Gernet Jacques, *Entretiens du maître de dhyāna Chen-houei du Ho-tso*, Ecole Française D'Extreme-Orient, 1949, rist. 1977

Graham Angus Charles, *La ricerca del Tao*, traduzione e cura di Riccardo Fracasso, Neri Pozza, 1999

I Ching, il libro dei mutamenti, prefazione di C.G. Jung, Adelphi, 1995

Jullien Francois, Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente, Editori Laterza, 2006

Jullien François, postfazione a La pratica della Cina. Cultura e modi del negoziare di André Chieng, 2007

La rivelazione del Buddha, vol. I: I testi antichi, Mondadori, 2001

Lanciotti Lionello, Introduzione a Testi confuciani, Editrice torinese, 1974

Levi Jean, Les Fonctionnaires divins, La Librairie du XXIe siècle, 1989

Marassi Mauricio, La Via Maestra, Marietti, 2005

Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. La Cina, Marietti, 2009

Marassi Mauricio, Il Buddismo Mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture. L'India e cenni sul Tibet, Marietti, 2006

Moeller Hans Georg, La Filosofia del Daodejing, Einaudi, 2007

Panikkar Raimon, Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha, Borla, 1992

Rapporto Ires Toscana, Mi chiamo Chen e vengo da Prato, 2012

Rapporto IRPET, Prato: il ruolo economico della comunità cinese, 2013

Tassinari Alberto, L'immigrazione cinese in Toscana in L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia, Fondazione Giovanni Agnelli, 1994

Testi confuciani, Unione tipografico-editrice torinese, 1977

Testi taoisti, Unione tipografico-editrice torinese, 1977

Toscana Oggi, 8 dicembre 2013

Vandermeersch Léon, La Voie Royale, Efeo, 1998

Watts Alan, Il significato della felicità, Astrolabio Ubaldini, 1975

Werner Eichhorn, La Cina, Jaca Book, 1982

Il libro del signore di Shang, Adelphi, 1989

Zürcher Erik, in Buddhist Influence on Early Taoism: a survey of scriptural evidence, Brill, 1980