

Maturità e spontaneità nella Cina antica: una conquista della semplicità difficile a farsi - Maturity and spontaneity in ancient China: a conquest of simplicity difficult to achieve

di Amina Crisma (Università di Bologna)

In certain widely popular uses of the ancient Chinese thought, it is almost a commonplace the antithesis between “maturity” and “spontaneity”, which points to the polarization between “Confucianism” and “Taoism” such as has been radically revisited by contemporary critics. Easy post-modern consumption of Oriental thought uses such schematics to sustain its fundamental assumption: the celebration of an individualistic and narcissistic egotism, oblivious of any sense of limits and responsibility. On the contrary, a careful examination of the ancient sources allows us to discover the original co-implication of the notions of “spontaneity” (*ziran*) and “maturity”, and to grasp deeper connections between the traditions commonly defined as “Confucian” and “Taoist”. Both traditions, albeit with different focuses, present a mature moral and political instance to order the *tianxia*, i.e. “everything is under heaven.”

Keywords: Chinese thought, spontaneity, egotism, maturity, Confucianism, Taoism.

Sommario. 1. Stanchezza dell'Occidente e riluttanza a un rapporto maturo con il Grande Altro. 2 L'ambigua popolarità di una presunta “primitiva innocenza” cinese. 3 Maturità e spontaneità nelle fonti classiche.

1. Stanchezza dell'Occidente e riluttanza a un rapporto maturo con il Grande Altro

Da vari indizi, si potrebbe oggi presumere che sia finalmente giunto il tempo per una relazione matura fra la cultura occidentale e «il suo Grande Altro che è la Cina», per riprendere la celebre e pregnante espressione di Simon Leys¹; e

¹⁵ Leys, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur*, Robert Laffont, Paris, 1991, pp. 60-61. Colgo l'occasione per rendere omaggio alla memoria di questo grande sinologo, saggista e critico dalle letture e dagli interessi multiformi, morto l'11 agosto 2014, il cui vero nome era Pierre Ryckmans, che è stato accostato per il suo vigore di polemista a Orwell e a Pasolini (A. Lancelin, “Simon Leys, le fléau des

tuttavia, in quest'ambito ci si trova di fronte a un panorama per molti aspetti frastagliato, non privo di ambivalenze e di contraddizioni. Certamente, il protagonismo della Cina nello scenario globale contribuisce a determinare una maggior attenzione per la sua civiltà, la sua cultura, la sua storia a cui corrispondono ragguardevoli iniziative editoriali², ma nel senso comune si è in ogni caso ben lungi da un'autentica consapevolezza della cruciale importanza di un confronto di cui già qualche secolo fa Blaise Pascal additava l'esigenza, fin dai tempi della prima scoperta della Cina da parte della cultura europea³. Il crescente interesse di un vasto pubblico per il pensiero cinese – a cui spesso non è estranea quella caratteristica ricerca post-moderna di spiritualità individuale descritta da Ulrich Beck⁴ – può avvalersi oggi dei sofisticati strumenti di una divulgazione di qualità⁵, ma non di rado si assiste invece al proliferare di un facile consumo d'Oriente che preferisce avvalersi di fonti inaffidabili e di risorse corrive⁶. La grande espansione delle ricerche sinologiche negli ultimi decenni ha generato uno straordinario aumento delle conoscenze e l'acquisizione di un'ingente quantità di testi sinora ignoti; si sono prodotte radicali innovazioni di metodi e di prospettive ermeneutiche⁷, e in particolare si è riproposta con forza all'attenzione del dibattito interdisciplinare una rinnovata riflessione sulla funzione critica della filologia⁸. Tutto ciò peraltro non è finora valso a restituire alla sinologia il fondamentale ruolo euristico che essa rivestiva all'epoca dei Lumi, allorché Voltaire scopriva il Paese di Mezzo per il tramite delle opere dei primi sinologi, i gesuiti della missione in Cina⁹, e la filosofia occidentale, salvo rare eccezioni fra le quali in Italia si annoverano segnatamente Giangiorgio

idéologues. Entretien avec J.C. Michéa”, « Le Nouvel Observateur », 31 août 2014).

² Ne offre un cospicuo esempio la poderosa opera collettanea *La Cina*, Einaudi, Torino 2009-2013, vasto affresco della civiltà cinese dalle origini ai nostri giorni, diretta da M. Scarpari e frutto del lavoro di un team internazionale di studiosi, sul modello della *Cambridge History of China*.

³ B. Pascal, *Pensées*, Flammarion, Paris 1993, 593; ed. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004, p. 507.

⁴ U. Beck, *Der Eigene Gott*, Verlag der Weltreligionen, im Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 2008; trad. it. *Il Dio personale*, Laterza Roma-Bari 2009.

⁵ Tenta di offrirne un sintetico panorama in A. Crisma, *Confucianesimo e taoismo*, EMI, Bologna 2016 (in corso di stampa).

⁶ Per un esame critico, v. ad es. K.H. Pohl, “Play-Things of the Times: Critical Review of the Reception of Daoism in the West”, *Journal of Chinese Philosophy*, 30, 3/4, 2003, pp. 469-486.

⁷ Per un quadro riassuntivo, si veda A. Crisma, *Tradizioni del pensiero cinese, storia degli studi*, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 1705-1729; Ead., *E se già non significasse 'scuola'? Nuove prospettive di ricerca sul linguaggio e sul pensiero della Cina antica*, in M. G. Busà, S. Gesuato (ed), *Lingue e contesti. Studi in onore di Alberto M. Mioni*, Cleup, Padova 2015, pp. 61-70.

⁸ A. Andreini, “Filologia e demistificazione”, *Inchiesta* (www.inchiestaonline.it), 20 febbraio 2016.

⁹ A. Crisma, “Il confucianesimo: essenza della sinità o costruzione interculturale?”, *Prometeo*, anno 30 n. 119, settembre 2012, pp. 68-81; A. Cheng, “Morality and Religiousness: The Original Formulation”, *Philosophy East and West*, 41, Special Issue, December 2014, pp. 587-608.

Pasqualotto¹⁰ e Giacomo Marramao¹¹, non sembra particolarmente disponibile ad attribuirvi una parte significativa, né risulta in genere proclive a seguire le esortazioni all'«usage philosophique de la Chine» provenienti dal prolifico cantiere di François Jullien¹² come si può evincere, ad esempio, dalla vasta ricognizione delle tendenze contemporanee effettuata nel recentissimo *Da fuori* da Roberto Esposito, in cui il riferimento a tale tematica compare soltanto in una nota marginale¹³.

Molte e complesse ragioni fanno sì la Cina rimanga tuttora pervicacemente respinta *hors de la philosophie*, e indubbiamente la difficoltà di misurarsi con un distante orizzonte di linguaggio e di pensiero vi gioca un ruolo non sottovalutabile¹⁴; nondimeno, non andrebbe forse trascurata l'ipotesi che tale esclusione si deva, quanto meno in parte, ascrivere a specifiche modalità di produzione del sapere, ossia alla rigida compartimentazione delle discipline accademiche che a far tempo dall'Ottocento si è ovunque imposta¹⁵.

Come che sia, il persistente divorzio fra sinologia e filosofia produce, in tutte le direzioni, deleteri effetti, e rappresenta un ostacolo cospicuo sulla via del conseguimento di una relazione finalmente adulta con la Cina, ossia «capace di rendere giustizia alle sue grandi esperienze», per riprendere una bella espressione di Paul Ricoeur di molti anni fa¹⁶. Certo non giova alla filosofia, in quanto ne accresce le tentazioni autoreferenziali; ma al tempo stesso nuoce alla sinologia, in quanto finisce per accreditarne una rappresentazione riduttiva, deformata e caricaturale, quasi che essa coincidesse con una mera pratica erudita, e non fosse invece «une école d'humilité», come la definisce Anne Cheng¹⁷, ossia un eserci-

¹⁰ Per una sintesi della vasta produzione di Giangiorgio Pasqualotto, cfr. A. Crisma, *Dao ossia cammino*, in M. Ghilardi, E. Magno (ed), *Sentieri di mezzo tra Occidente e Oriente*, Mimesis, Milano 2006, pp. 15-31; Ead., «Il Tao della filosofia: l'esigenza del confronto con i pensieri orientali», *Inchiesta* (www.inchiestaonline.it), 11 maggio 2015.

¹¹ G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 56 sgg.

¹² È ovviamente impossibile richiamare qui la vasta letteratura di e su François Jullien, al cui proposito cfr. A. Crisma, «L'indifferenza alla felicità nel pensiero della Cina antica: dialogo con François Jullien», *Cosmopolis*, 2, 2006, pp. 87-97; R. Weber, «Controversy over Jullien, or where and what is China, philosophically speaking?», *Journal of Chinese Philosophy*, 41:3-4 (September-December 2014), pp. 361-377.

¹³ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 201, nota 86.

¹⁴ A. Crisma, *Per una reconnaissance de l'autre: prospettive ermeneutiche sul pensiero della Cina antica nel dibattito filosofico contemporaneo*, in G. Samarani, L. De Giorgi (ed), *Percorsi della civiltà cinese fra passato e presente*, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 181-200; Ead., *Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un altrove*, in G. Pasqualotto (ed), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008, pp. 179-211.

¹⁵ A.-L. Dyck, «La Chine hors de la philosophie: essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophiques françaises au XIX siècle», *Extrême Orient-Extrême Occident* n. 27, 2005, pp. 13-47.

¹⁶ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, pp. 19-22; ed. it. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 26-29.

¹⁷ A. Cheng, *La Chine pense-t-elle? Leçon inaugurale du Cours d'Histoire intellectuelle de la Chine*, Collège de France/ Fayard, Paris 2009, p. 33.

zio di rigore che rappresenta la premessa ineludibile dell'apertura ermeneutica, come ci mostrano esemplari esperienze di lettura di un maestro quale PierCesare Bori¹⁸. Ciò che soprattutto importa è che tale separazione impoverisce il dibattito pubblico e la cultura comune, poiché rischia di affidare le percezioni e le rappresentazioni collettive della Cina a un diletterismo proclive non alla maturazione di pensieri, ma all'indeterminatezza di non pensieri: ossia a debordanti affabulazioni in cui, come osserva Giangiorgio Pasqualotto, «il consumo dei segni rischia di non lasciar spazio alla vita dei significati»¹⁹, a suggestioni vaghe in cui l'uso e l'abuso della densa parola *Dao* diventa una merce *kitsch* – e sarebbe opportuno ricordare in proposito quanto affermava il grande commentatore del *Laozi* Wang Bi, vissuto nel III secolo d. C: «colui che meglio aderisce al Dao è colui che *non* ne parla...»²⁰.

Nei facili consumi di esotico la sostanziale finalità è fare della Cina un confortevole divano su cui possa comodamente sdraiarsi un Occidente stanco, trasformarne la multiforme ricchezza in un piatto schermo su cui proiettare l'aspirazione narcisistica a un'evasione dalla ruvida complessità del mondo presente. Un tema certo non nuovo, quello della *lassitude de l'Occident*, a cui si connette la propensione – anch'essa non nuova – a fare della Cina un mero strumento delle proprie *rêveries*²¹. Quest'antica tentazione non è per nulla estinta, anzi sembra farsi più pressante oggi, quasi a voler eludere il disagio di confrontarsi con una Cina meno che mai disposta ad assumere un ruolo passivo e inerte rispetto alle altrui fantasie, e che anzi rivendica fieramente la propria centralità, in un riaffermato protagonismo che vuol essere non solo materiale ed economico, ma che aspira a configurarsi anche come primato spirituale²².

La presenza di questa inedita sfida potrebbe rappresentare per la cultura europea una grande occasione per un'assunzione di responsabilità adulta, uno stimolo a ripensare e a ripensarsi, in una duplice prospettiva: da una parte, per compiere un riesame radicale di un declino dell'Occidente che non va compreso solo sul piano geopolitico o geoeconomico, ma che andrebbe soprattutto investigato, ad esempio, nella direzione suggerita da Paolo Prodi ne *Il tramonto della rivoluzione*, come *crisi antropologica*, ossia come perdita della capacità di progetto e di trasformazione che ne ha animato la storia²³; dall'altra, per procedere finalmente a un maturo riconoscimento delle mature esperienze del Grande Altro, ponendo

¹⁸ P. C. Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Marietti, Genova-Milano 1991 (1995), cap. VII; Id. *Incipit*, Marietti, Genova-Milano 2005. Per un sintetico profilo di questo maestro, morto di mesotelioma da amianto il 4 novembre 2012, v. A. Crisma, "Il silenzio e le parole.

¹⁹ G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, p.103.

²⁰ R. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, SUNY, Albany 2000, pp. 33-35.

²¹ Per una prospettiva critica, cfr. J. Levi, *Réflexions chinoises*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 197-218.

²² Cfr. M. Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina d'oggi fra tradizione e mercato*, Il Mulino, Bologna 2015, e il relativo dibattito a cura di A. Crisma in "Osservatorio Cina" di *Inchiesta*, gennaio/aprile 2016 (www.inchiestaonline.it).

²³ P. Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 7-38.

fine al teatrino stucchevole della sua presunta infanzia pre-filosofica e all'utilizzazione ludica delle *chinoiseries* come leziosi giocattoli o come soprammobili innocui e decorativi.

Tale maturo atteggiamento consentirebbe finalmente di riconoscere la maturità del grande pensiero cinese dell'età assiale, la sua potenza, il suo senso di responsabilità verso il *tianxia* ("tutto quanto sta sotto il Cielo"), la sua demiurgica audacia nel reinventare un rinnovato ordine del mondo, traendolo dalle cruenti viscere del caos degli Stati Combattenti²⁴.

2 L'ambigua popolarità di una presunta "primitiva innocenza" cinese

Un aspetto che si presta particolarmente a esemplificare la riluttanza diffusa nella cultura occidentale a intrattenere un maturo rapporto con la matura Cina è rappresentato da una peculiare utilizzazione della tematica della "spontaneità" e della "naturalità" che si ritrova nei testi classici. A dire il vero ve ne sono anche altre e diverse – ad esempio, quella dell' "umano artificio" (*wei*) che produce la civiltà e la cultura (*wen*) di cui è energico paladino un grande e polemico pensatore del III secolo a.C., il confuciano Xunzi²⁵ – ma tale genere di narrazione preferisce ignorare sistematicamente tutto ciò che non si confà a diventare ingrediente del suo schema prestabilito. Essa trasferisce dunque la "spontaneità" su un piano astratto e atemporale, totalmente decontestualizzato, ritenendola espressione di una presunta "primitiva innocenza" cinese, beatamente ignara di lacerazioni e di conflitti, e procedendo quindi a giuocarla in una prospettiva di antitesi speculare rispetto al dicotomico e conflittuale Occidente. In tale prospettiva, alla maturità di quest'ultimo e alle sue scomode complicazioni si oppone così la favola bella e riposante di una spensierata infanzia esotica in cui immergersi, secondo le gratificanti modalità di un narcisistico consumo d'Oriente il cui marketing è quanto mai fiorente²⁶.

Non è forse poi così *naïve* questa celebrazione della *naïveté*. Un aspetto particolare da segnalare in questa seducente visuale è la sua totale espunzione di quella costitutiva dimensione politica che è così intensamente presente, in declinazioni le più varie e diverse, nel pensiero della Cina antica (e su questa depoliticizzazio-

²⁴ H. Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, SUNY, Albany 1993; A. Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, Unipress, Padova 2004.

²⁵ Su questo maestro, non a caso pervicacemente misconosciuto dalla *common view*, sono agevolmente accessibili al lettore italiano, oltre al capitolo che vi dedica A. Cheng in *Storia del pensiero cinese*, cit., pp. 207-230, le pagine che vi riserva M. Scarpari in *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino 2010, e inoltre specifiche monografie: Id., *Xunzi e il problema del male*, Cafoscarina, Venezia 1997; A. Crisma, *Il Cielo gli uomini*, Cafoscarina, Venezia 2000; Ead., *Conflitto e armonia*, cit.

²⁶ Cfr. Liu Xiaogan, "Classical and Modern Readings of Laozi's *Ziran*", in Tian Yu Cao, Xueping Zhong, Liao Kebin (eds.), *Culture and Social Transformations In Reform Era China*, Brill 2010, pp. 75-96.

ne vengono in mente le riflessioni proposte su altri versanti da Wang Hui in tema di *Depoliticized Politics, from East to West*²⁷: la neutralizzazione della politica a quanto pare è una tendenza diffusa). Certo, vi sono anche i saggi che si ritirano a vivere nella natura, come in celeberrimi episodi narrati nel *Zhuangzi*²⁸: ma essi appaiono per vari versi più affini agli antichi stoici con il loro *amor fati* che agli odierni fautori dell'antinomico individualismo post-moderno²⁹. In antiche fonti di recente riscoperte come il *Neiye*, databile al IV secolo a.C., emerge nettamente la convergenza fra il perseguimento della *neisheng* (la santità interiore) e l'obiettivo della *waiwang* (la regalità esterna, ossia il governo); non diversamente da quanto si può riscontrare negli scritti confuciani, in questo testo taoista, che si può paragonare al *Laozi* per la sua densità di riflessione, le pratiche di coltivazione personale, volte a riordinare se stessi, sono concepite come premessa per riordinare il mondo e per governarlo tramite la pura esemplarità che promana dalla condotta del Santo (*shengren*)³⁰.

3 Maturità e spontaneità nelle fonti classiche

“Spontaneità” è in effetti una nozione cruciale del pensiero cinese, e in particolare della tradizione che si suole denominare taoista³¹. Aniché affidarsi a vaghe e astratte generalizzazioni, è in proposito opportuno rivisitare le fonti antiche, a partire dal seguente passo del *Laozi* o *Daodejing*, di cui qui si riproduce la traduzione offerta da Attilio Andreini nella sua fondamentale edizione del grande classico:

L'uomo fa della Terra il suo modello (*fa*),
 La Terra lo fa del Cielo (*Tian*),
 Il Cielo lo fa della Via (*Dao*),
 E la Via ha per modello la naturale spontaneità (*ziran*)³².

In questo celebre luogo il termine cinese reso con «naturale spontaneità» è *zi-*

²⁷ Wang Hui, “Depoliticized Politics, from East to West”, *New Left Review*, 41, September-October 2006.

²⁸ *Zhuangzi*, 17.

²⁹ Jiyuan Yu, “Moral Naturalism in Stoicism and Daoism”, *Philosophical Inquiry*, vol. 40, issue 1/2, Winter/Spring 2016, pp. 95-112.

³⁰ Ho offerto traduzione integrale e commento di quest'opera in A. Crisma, *Neiye, il Tao dell'armonia interiore*, Garzanti, Milano 2015, che ne costituisce la prima edizione italiana.

³¹ Per il dibattito su questa denominazione, che non compare in età pre-imperiale, e il cui problematico impiego si iscrive nella più vasta questione delle “scuole” della Cina antica, rinvio a Ead., *E se jia non significasse scuola?*, cit. Per qualche quadro sintetico della vasta letteratura sul taoismo, v. Ead. *Confucianesimo e taoismo*, cit.; A. Andreini, M. Scarpari, *Il daoismo*, Il Mulino, Bologna 2007; E. Bianchi, *Taoismo*, Electa, Milano 2009; M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrina, pratiche*, Carocci, 2014.

³² A. Andreini, *Laozi. Genesi del Daodejing*, Einaudi, Torino 2004, pp. 138-139.

ran, letteralmente «ciò che va da sé così», ossia «spontaneità, naturalezza». «Tale di per sé, *sponte sua*» la rende Anne Cheng nella sua *Histoire de la pensée chinoise*³³. Come «*what is so of itself, spontaneous*» la definisce Zhang Dainian nel suo autorevole *Key Concepts in Chinese Philosophy*³⁴: La spontaneità naturale si identifica con la Via (Dao), ossia con il procedere del corso della totalità: come ben sottolinea Attilio Andreini, «*ziran* non è disgiunta dal Dao, poiché ne esprime la logica interna, il principio autogenerativo che ne detta l'estrinsecarsi»³⁵.

Per un'adeguata comprensione della densità di questa nozione, è necessaria una precisa e rigorosa contestualizzazione³⁶, che non è un dettaglio secondario e accessorio ma, come chiarisce Jack Goody in *The Theft of History*, rappresenta l'ineludibile premessa per uscire dai pregiudizi eurocentrici e per trattare l'Altro con il rispetto che gli si deve³⁷. È restituendo a tale idea la corposità della dimensione storica in cui si è generata che si può comprendere appieno come essa non sia l'emanazione irriflessa della sempiterna armonia di una pre-filosofica infanzia, bensì il frutto maturo di un pensiero quanto mai adulto («post-conventional», come lo definisce Heiner Roetz) che emerge da un mondo dominato dalla brutalità, dal disordine e dalla disarmonia – i cruenti campi di battaglia degli Stati Combattenti – e che vi contrappone audacemente un proprio progetto di rifondazione dell'ordine e dell'armonia del *tianxia* («tutto quanto sta sotto il cielo»)³⁸.

Questa spontaneità non è un dato originario, ma un risultato: il risultato di un pensiero potente, che non si fa succube della sopraffazione, e che osa rifiutare la sfrenata *hybris* del mondo che gli è contemporaneo nella piena consapevolezza di doversi opporre alla violenza: alla violenza delle guerre e dei massacri, e anche alla violenza della lacerazione che si è consumata fra gli uomini e il cosmo, attestata da una vasta letteratura che fin da tempi remoti denuncia una sistematica devastazione della natura³⁹ (non casualmente una delle immagini più memorabili che appare nel *Mengzi*, sommo classico confuciano del IV secolo a.C., è quella della montagna desertificata dalla deforestazione⁴⁰).

Come sanare la frattura, come ripristinare l'armonia: questo è l'interrogativo che si pone il dibattito degli Stati Combattenti, figlio di *polemos*, e a cui si offro-

³³ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997, p. 125-129; *Storia del pensiero cinese*, trad. e cura di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, p. 117-121.

³⁴ Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Foreign Languages Press, Beijing 2002, pp. 162-169.

³⁵ Andreini, *Laozi*, cit., p. 139.

³⁶ Id., «Qualità naturali, condizionamenti, virtù: alla ricerca del significato di *qing* attraverso le fonti manoscritte», in Id. (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 45-103.

³⁷ J. Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 22-49; tr. it. *Il furto della storia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 11-37.

³⁸ H. Roetz, *Mensch und Natur im Alten China*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984, pp. 65-149.

³⁹ Id., «Chinese 'Unity of Man and Nature': Reality or Myth?», in C. Meinert (ed), *Nature, Environment and Nature in East Asia*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 23-39.

⁴⁰ *Mengzi* 6 A 8; cfr. M. Scarpari, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina 2002, pp. 106 sgg.

no risposte diverse⁴¹. Nella tradizione di pensiero che si suole chiamare taoista, il rifiuto della violenza si esplicita non opponendo la forza alla forza, bensì nella modalità del *wuwei*, il «non agire» ossia «l'agire che non forza», che si modella sulla spontaneità del corso della natura. *Wuwei* configura, in particolare, il governo non oppressivo, che evita di imporre norme e metodi coercitivi. Ben lungi dal celebrare una concezione dell'individuo come atomo irrelato, si disegna qui una visuale che pone in risalto la costitutiva interazione dell'essere umano con la totalità, e si definisce un'idea interdipendente del sé, che include mutualità, relazionalità, simbiosi, capacità di rispondere ai Diecimila esseri⁴².

L'idea della spontaneità non è ascrivibile dunque a un orizzonte di egotismo o di antinomia irresponsabilità⁴³: piuttosto, essa si configura, come si può constatare nel notissimo episodio del nuotatore del *Zhuangzi*, che «aderisce alla corrente senza cercare di imporvi il proprio io»⁴⁴, nei termini di un'aderenza/obbedienza alla sovranità di una norma suprema, diversa da quelle prodotte dall'arroganza e dalla sopraffazione umane e di queste infinitamente più potente: qualcosa che Simone Weil ci può aiutare a comprendere, laddove ne *L'engracement* parla di una «perfetta obbedienza» al sovrano ordine del mondo “come unica saggezza eterna”, la cui infinita potenza è incommensurabile rispetto alla tracotanza di uomini divenuti assassini⁴⁵.

In questa chiave va letta l'esortazione tutt'altro che infantile del *Laozi*, il «vecchio maestro» o il «vecchio bambino», a rifarsi piccoli, a «tornare a succhiare il latte al seno della Madre»; quella spontaneità perduta da ritrovare è una relazione con la totalità che si configura con fisica immediatezza e che si acquisisce attraverso un training assiduo, un percorso rigoroso di autodisciplina e di autocoltivazione: «ridiventare come il legno grezzo» è una semplicità difficile a farsi, che richiede il dominio delle proprie passioni e l'espunzione delle pulsioni egoistiche⁴⁶.

In altri termini, questo genere di spontaneità è il frutto maturo di un'arte di vivere talmente interiorizzata da risultare del tutto naturale, e in questo le fonti delle origini taoiste e confuciane rivelano, pur nelle reciproche differenze, significativi elementi di prossimità⁴⁷. C'è un famoso passo dei *Lunyu*, i *Dialoghi* di

⁴¹ Crisma, *Conflitto e armonia*, cit., pp. 3-68.

⁴² K. Lai, “Ziran and wuwei in the *Daodejing*: An Ethical Assessment”, *Dao*, December 2007, vol. 6, Issue 4, pp. 325-337; E. Slingerland, *Effortless Action: Wu wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford, Oxford University Press 2003, pp. 77-143.

⁴³ D. E. Cooper, “Daoism, Nature, and Humanity,” *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 74, July 2014, pp. 95-108; XU Jianliang, “The Universal Sentiment of Daoist Morality”, *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 4 issue 4, 2009, pp.524-536.

⁴⁴ *Zhuangzi*, 19.

⁴⁵ S. Weil, *L'engracement*, Gallimard, Paris, 1949; *La prima radice*, Ed. di Comunità, Milano-Ivrea 1954, pp. 244-245.

⁴⁶ Crisma, *Neiye*, cit., pp. 75-100.

⁴⁷ J. Miller, “Authenticity, Sincerity and Spontaneity: Mutual Implications of Nature and Religion in China and the West”, *Method & Theory in the Study of Religion*, 2013, vol. 25, issue 3, pp. 283-

Confucio, la cui conclusione ben si presta ad esser letta in una direzione affine: la spontanea immediatezza di un cordiale rapporto con il mondo al quale nulla più fa ostacolo vi rappresenta la ricca e preziosa conquista elaborata da una piena maturità.

Il Maestro disse: “All’età di quindici anni, allo studio rivolsi la mia volontà. A trenta, ero fermo in me stesso. A quaranta, non conoscevo più incertezze. A cinquanta, compresi il Mandato Celeste (*Tianming*); a sessanta, il mio orecchio gli obbediva, e a settanta, potevo seguire i desideri del cuore senza trasgredire le norme⁴⁸.”

307.

⁴⁸ *Lunyu*, 2.4, trad. Crisma, *Il Cielo, gli uomini*, cit., p. 31. Nel training che qui si delinea si parla di *xue*, l’apprendimento; va precisato che, oltre allo studio delle *humanae litterae*, esso includeva l’educazione rituale e gli esercizi fisici quali il tiro con l’arco e la guida dei carri che Confucio, uomo d’azione e sportivo completo oltre che letterato di grande raffinatezza, assiduamente praticava (cfr. S. Leys, “Confucius, les voies de la sagesse”, *Le Magazine littéraire*, 491, Novembre 2009, pp. 62-67).