

Il Daoismo e la virata ambientalista cinese

Maurizio Paolillo

Vivere la differenza nell'eguaglianza:
è cosa più facile a dirsi che a farsi.¹

Il pensiero ambientalista ed ecologista moderno è emerso prima della Seconda Guerra Mondiale in Europa Settentrionale (Germania, Scandinavia), per poi esplodere pienamente negli anni Sessanta del XX secolo negli Stati Uniti. Si trattava del frutto finale di correnti intellettuali, nate nei secoli precedenti in seguito allo sviluppo delle esplorazioni marittime e del colonialismo, in cui gli aspetti scientifici legati alla necessità di conservazione dei territori sotto il controllo occidentale trovavano un contraltare in teorie culturali e filosofiche che esprimevano le tematiche utopistiche del Paradiso e del “buon selvaggio”, o le categorie romantiche del Sublime e della *naturphilosophie*, fonti a cui si abbeverava il nascente Orientalismo.²

La percezione comune che l'occidentale medio ha del rapporto tra cultura cinese e ambiente naturale oscilla tra due estremi: l'uno considera il mondo cinese come rappresentativo di un approccio devastante e mortifero nei confronti delle risorse naturali; l'altro identifica la “società” cinese con il “pensiero” cinese, visto come un qualcosa di omogeneo ed immutabile, e caratterizzato da una edenica simbiosi con la natura. Nel discorso sulla Cina, tali estremi sono spesso assunti contemporaneamente, distinguendo un distopico e inquinato presente da un felice e armonioso passato.

Prima di parlare di Daoismo, per chiarire il nostro comune atteggiamento verso l'immagine del rapporto tra cultura cinese e natura si può fare riferimento al *fengshui*, la famosa teoria tradizionale di gran moda in Occidente (i cui fondamenti cosmologici sono comuni anche al

¹ Tzvetan Todorov, *La scoperta dell'America. Il problema dell'«altro»* (Torino: Einaudi, 1984), 302.

² Per una efficace trattazione del tema, si veda Richard H. Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860* (New York: Cambridge University Press, 1995).

Daoismo), volta alla individuazione di punti dello spazio paesistico o urbano favorevoli alla fondazione dell'architettura umana, in quanto caratterizzati da un flusso positivo dell'energia vitale detta *qi*.

A partire dagli scorsi anni Ottanta, una pletora di pubblicazioni, diffuse inizialmente soprattutto negli Stati Uniti, presentò il *fengshui* come una espressione storica dell'amore cinese per la natura: i cinesi furono "primitivi ambientalisti".³

Al di là dell'opinabile visione di un passato arcadico in cui "si viveva tutti in campagna" (in una Cina che dalla seconda metà del 15° secolo è stata quasi ininterrottamente interessata da un aumento dell'urbanizzazione, a cui peraltro corrispose un fiorente "*fengshui* urbano"), abbiamo qui una sorta di dogma, che proietta sul passato cinese il nostro moderno e occidentale concetto del "rispetto per la natura".

Tuttavia, anche in Cina il formarsi di una coscienza ambientalista, con l'attività di gruppi della società civile e di alcune sedi accademiche, negli ultimi anni sembra voler recuperare il *fengshui* nel quadro della creazione di una nuova "etica della natura". Lo stesso movimento Greenpeace China ha iniziato da qualche anno a usare un vocabolario che non disdegna il concetto tradizionale di "armonia", il che è peraltro in perfetto accordo con la linea del Partito, tesa a recuperare l'eredità del pensiero cinese, dividendo gli aspetti eticamente e strumentalmente validi dalla superstizione.

L'atteggiamento delle istituzioni cinesi (descritto con maggiore dovizia di particolari nel contributo di Carlotta Clivio in questo numero di *Sinosfere*) è esemplificato nella definizione di "civiltà ecologica" (*shengtai wenming* 生态文明), concetto chiave nel nono punto del discorso pronunciato dal Segretario del PCC Xi Jinping al 19° Congresso Nazionale del Partito il 18 ottobre 2017. Partendo dalla premessa che "uomo e natura sono una comunità di vita" (*ren yu ziran shi shengming gongtongti* 人与自然是生命共同体), la costruzione di una civiltà ecologica è considerata un aspetto "vitale per sostenere lo sviluppo della nazione cinese", che "andrà a vantaggio delle generazioni future", "promuovendo

³ Sarah Rossbach, *Feng Shui* (London: Century, 1987), 40.

la costruzione di un nuovo modello che dia forma a una modernizzazione in cui uomo e natura si sviluppino armoniosamente”.⁴

L’aspetto di “tecnica” proprio del *fengshui* ha indubbiamente favorito la sua diffusione in Occidente. Più complessa è stata la ricezione della dottrina daoista. Il Daoismo è stato, tra i Tre Insegnamenti (*sanjiao*: Confucianesimo, Daoismo, Buddismo), l’ultimo a essere oggetto di un certo interesse nel mondo occidentale. Si può dire che la stessa consapevolezza di una complessa e stratificata tradizione autoctona cinese, fatta eccezione per pochi pionieri del mondo accademico, si sia affermata in Occidente solo nel secondo dopoguerra.⁵

Il diffuso tema del ritiro dal mondo (contraddetto a dire il vero dal non raro coinvolgimento di importanti maestri nella vita di corte), la riconosciuta influenza del pensiero daoista su letteratura, poesia e pittura di paesaggio, l’assenza di antropocentrismo e la stessa terminologia dottrinale, in cui ricorrono spesso termini allusivi del mondo naturale, inteso come modello di spontaneità e di non interferenza, hanno portato in Occidente alcuni a considerare il Daoismo come un modello di ambientalismo.

Questa visione sembra essere stata accettata dalla China Taoist Association (CTA, *Zhongguo daojiao xiehui* 中国道教协会, <http://taoist.org.cn>), dal 1957 organo ufficiale dei daoisti cinesi, in piena consonanza con le attuali linee guida del Partito, fortemente orientate a una sempre più estesa protezione ambientale.

Ma tale confluenza di interessi si estende oltre i confini cinesi. Ne è esempio il sito Web dell’ARC (Alliance of Religions and Conservation, <http://arcworld.org>). Fondata nel 1995 dal Principe Filippo di Edimburgo, questa Associazione internazionale (tra i cui benefattori figurano la World Bank, il WWF International, e i governi di Danimarca e Norvegia) “aiuta le maggiori religioni del mondo a sviluppare i propri programmi ambientali [...]. Noi aiutiamo le religioni a essere in contatto con le maggiori organizzazioni ambientaliste”.⁶

⁴ http://www.gov.cn/zhuanti/2017-10/27/content_5234876.htm.

⁵ Maurizio Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrina, pratiche* (Roma: Carocci, 2014), 92-95.

⁶ www.arcworld.org/about_ARC.asp.

Suo Segretario Generale è Martin Palmer, un ambientalista e storico delle religioni di formazione anglicana, noto in passato per alcune sue traduzioni di classici cinesi come lo *Zhuangzi* e di alcuni testi nestoriani scritti in cinese pubblicati in un volume dal titolo *The Jesus Sutras*, che ha come significativo sottotitolo *Rediscovering the Lost Religion of Taoist Christianity* ed è stato accolto con più di una perplessità dagli specialisti del settore.⁷ Alla fine del giugno scorso, l'ARC ha dichiarato di aver chiuso la propria esperienza, avendo ormai svolto il compito per il quale si era costituita. Il suo lavoro sarà continuato dall'International Network for Conservation and Religion (INCR), fondato ufficialmente nel settembre 2019, per diffondere “la crescente consapevolezza [...] dell'esistenza di un legame spirituale tra la coscienza ambientale e il benessere” (<http://www.arcworld.org/news.asp?pageID=914>).

Il sito dell'ARC ha una sola versione in un'altra lingua: il cinese (<http://www.arcworld.org/chinese.asp?p=6>). Qui, tra i partner dell'ARC figurano il potente Ufficio Cinese degli Affari Religiosi Nazionali (*Zhongguo guojia zongjiao shiwuju* 中国国家宗教事务局) e la CTA. Il Daoismo viene considerato come una tradizione che ha sempre difeso l'armonia dell'uomo con gli elementi naturali. Nelle prime fasi, l'ARC ha collaborato al miglioramento della gestione ambientale di alcuni siti sacri daoisti, come i Monti Hua e Tai, che fanno parte della pentade dei Cinque Picchi sacri (*wuyue* 五岳), il Monte Taibai, legato alla figura del grande poeta Li Bai, e il Monte Mao, vetta sacra alla corrente daoista della Suprema Purezza (*Shangqing* 上清).

Nel 2007, l'ARC fu invitato a tenere uno dei “key speeches” all'*International Daodejing Forum*, tenuto a Xi'an e a Hong Kong. Il titolo dell'intervento, scritto a sei mani da Palmer, Victoria Finlay e He Xiaoxin, era *Un viaggio di mille li ha inizio da un singolo passo (qianli zhi xing shiyu zuxia* 千里之行始于足下), citazione dalla stanza 64 del

⁷ Martin Palmer, *The Jesus Sutras. Rediscovering the Lost Religion of Taoist Christianity* (New York: Ballantine Books, 2001). Per un esempio delle perplessità sulla qualità filologica delle traduzioni ed interpretazioni di Palmer, si veda Max Deeg, “Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents”, in Roman Malek (in connection with Peter Hofrichter, a cura di), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2003), 115-131, 117-118.

Laozi Daodejing.⁸ In esso, si affermava che “il Dao si trova sotto un attacco senza precedenti” (*dao zheng zaodao qiansuoweiyou de xiji* 道正遭到前所未有的袭击) a causa dell’attività umana, irrispettosa dell’equilibrio ambientale: con un chiaro riferimento al famoso incipit del *Laozi*, si sottolineava che la Via della prosperità materiale non è la vera Via. Il Daoismo rappresenta un deposito di saggezza che mostra chiaramente la posizione umana nel “Grande Ordine del Dao” (riferimento alla stanza 42 del *Laozi*). Ma i monaci e le monache daoiste possono fare molto per il rispetto delle risorse ambientali, svolgendo anche un fondamentale ruolo didattico per le comunità locali: qui si inserisce la funzione di supporto dell’ARC (<http://www.arcworld.org/chinese.asp?p=21>).

Nell’agosto 2018, è stata inserita sul sito una prima bozza del Piano Settennale 2019-2025 per la protezione dell’ambiente nella comunità cinese daoista. Ecco l’Introduzione:

L’ambiente ecologico e il benessere del popolo sono le fondamenta del futuro della nazione [...]. Negli ultimi anni, sotto la guida del Presidente Xi Jinping, il governo cinese ha strategicamente incrementato l’edificazione di una civiltà ecologica, integrandola in tutti gli aspetti della costruzione economica, politica, culturale e sociale. Ha promulgato una serie di politiche per promuovere la protezione ambientale [...], per uno sviluppo armonioso del genere umano e della Natura. Dall’antichità a oggi, il Daoismo in Cina ha promosso il rispetto per la Natura. Ha richiamato l’armonia tra Cielo, Terra e Umanità, mantenuto il bilanciamento tra Yin e Yang, conformandosi all’armonia tra genere umano e natura, e promuovendo la prosperità condivisa di tutti gli esseri [...]. Nel 2009, l’Associazione Daoista Cinese ha proposto il primo Piano di Otto anni per la Protezione Ambientale (2010-2017), adottando una serie di misure, quali l’educazione ecologica, la costruzione di templi ecologici, la promozione di stili di vita salutari, la richiesta di una architettura verde, l’adozione di una gestione delle risorse e l’incoraggiamento dei pellegrinaggi e del turismo verde [...]. Per rafforzare questa tendenza,

⁸ He Xiaoxin è autrice di studi sul *fengshui*, nonché di alcune “correzioni geomantiche” operate su strutture aeroportuali e sportive create in occasione delle Olimpiadi di Pechino. Per i particolari, Maurizio Paolillo, *Il fengshui. Origini, storia e attualità* (Roma: Carocci, 2012), 135-138.

l'Associazione propone ora il secondo Piano a lungo termine per la protezione dell'ambiente (2019-2025) per la comunità daoista.⁹

Le azioni proposte nel Piano vanno dall'efficientamento energetico dei siti templari daoisti al riciclo differenziato degli scarti, dalla protezione delle specie in pericolo alla salvaguardia dell'ecosistema, anche attraverso più stretti rapporti con il mondo finanziario.

Le osservazioni sin qui esposte sono sufficienti a mostrare quella che sembra essere una confluenza di forze e di interessi pubblici e privati, tesi a rappresentare la tradizione daoista come un deposito dottrinale di ambientalismo *ante litteram*, che oggi può trovare nuova espressione. Questo "discorso" sul Daoismo trova conferme nella sua pur multiforme esperienza storica? Il tema è certamente troppo complesso per essere qui affrontato esaurientemente; ma alcuni punti possono essere sottolineati.

Sul nostro pianeta, il rapporto tra uomo e ambiente si è spesso storicamente configurato, più che come un idillio, come una battaglia con perdite da entrambe le parti. Le modificazioni ambientali hanno nel remoto passato contribuito a drastici mutamenti nella direzione presa dalle singole civiltà umane, e talora hanno favorito, se non provocato, la loro fine; di contro, l'evoluzione e l'organizzazione sociale hanno reso spesso comune un atteggiamento che è difficile non definire di sfruttamento ambientale.

Possiamo parlare per la storia della Cina di un rapporto sempre "idilliaco" tra uomo e ambiente naturale?

Un fattore che può provocare errori nella nostra visione del passato cinese è la confusione derivante dallo scambiare l'atteggiamento di "conservazione della natura" dell'élite con i più generali comportamenti di una società nel suo insieme. È un fatto storico indubitabile che in Cina i sovrani si siano sempre distinti per la creazione di riserve naturali, a volte di ragguardevoli dimensioni, e di parchi, in cui il collezionismo di differenti specie vegetali e animali era finalizzato anche alla necessità di dotarsi di risorse alimentari in caso di carestia.

Anche l'élite degli intellettuali letterati ha per lunghi secoli rivaleggiato nella costruzione di giardini, veri paradisi in miniatura collegati alle

⁹ <http://www.arcworld.org/faiths.asp?pageID=202>.

residenze, considerati come una comoda riproduzione di un mondo naturale tra le mura urbane, dove dedicarsi alle “arti del pennello”, calligrafia, poesia e pittura, e spesso come un rifugio che poteva lenire quello che Lovejoy e Boas hanno definito lo “scontento del civilizzato verso la civiltà”.¹⁰

Ma se osserviamo nel suo insieme e come dall’alto la maestosa evoluzione della civiltà cinese, non possiamo che ritrovare quell’atteggiamento di radicale trasformazione dell’ambiente naturale, e talora di sfruttamento e distruzione, che sembra comune al di là delle barriere geografiche.

In un suo articolo di mezzo secolo fa sul rapporto uomo-natura durante la dinastia Tang, il sinologo Edward Schafer sottolineò opportunamente la compresenza di un rispetto per l’ambiente, derivante dagli ordinamenti religiosi del sovrano, e di un’alacre attività di trasformazione del territorio, in particolare attraverso l’attenzione per le sue risorse idriche. Tali attività non riuscirono secondo Schafer a evitare danni ambientali; anzi, la peggiore minaccia per le foreste della Cina sarebbe venuta proprio dall’élite:

La triplice motivazione dell’utilità, della moralità e della bellezza, che incoraggiò la conservazione delle acque durante i Tang [...] non fu sufficiente a salvare le foreste della Cina [...]. Le piante utili della Cina, selvatiche o coltivate, erano sempre state soggette a calamità sia naturali che provocate dall’uomo [...]. Man mano che la popolazione aumentava, le foreste della Cina erano una risorsa di sempre maggiore importanza, e il governo adottò alcune misure per salvarne una parte dalla distruzione [...]. Gli alberi furono seriamente danneggiati, per lo più per ricercare un profitto economico. Un’importante diminuzione di tale risorsa fu dovuta al bisogno di legno [...] per le case e gli edifici pubblici di una nazione la cui architettura era soprattutto in tale materiale [...]. Fu la più civile di tutte le arti a essere però responsabile della deforestazione di una buona parte della Cina del nord. La migliore fonte per l’inchiostro nero per gli impiegati e gli eruditi della nazione era la cenere prodotta dal pino [...].

¹⁰ Chi scrive ha trattato tali aspetti in vari articoli e in una monografia: Maurizio Paolillo, *Il giardino cinese. Una tradizione millenaria* (Milano: Guerini e Associati, 1996).

L'unica speranza sarebbe stata un piano nazionale per la riforestazione. Ma le foreste medievali devono essere apparse ancora inesauribili.¹¹

Alcuni studi sulla storia ambientale della Cina hanno rilevato le periodiche distruzioni avvenute nell'antichità, che hanno di fatto completamente modificato il paesaggio cinese. L'esplosione demografica avvenuta durante il lungo periodo di pace e di prosperità della dinastia Qing (in particolare tra il 1680 e il 1800) ha indubbiamente portato a un'accelerazione di processi deleteri per l'ambiente, come la deforestazione indiscriminata, peraltro iniziata come si è visto molti secoli prima. Con l'avvento del regime comunista, gli anni di Mao, contrassegnati da un altro notevole incremento della popolazione, sono stati definiti come una "guerra contro la natura".¹²

In questo quadro storico, quella che viene rappresentata come "armonia cinese tra uomo e natura" non sembra avere avuto su grande scala un particolare ruolo positivo:

Dunque, per riassumere brevemente la letteratura occidentale sulla filosofia naturale cinese, una buona parte di essa ha gravemente sopravvalutato la misura in cui la generale percezione dell'universo, per lo più rappresentata solo nella letteratura classica, possa produrre concrete misure per la protezione dell'ambiente naturale [...]. Per dirla chiaramente, una buona parte della letteratura occidentale è stata prodotta come una critica dell'ideologia in Occidente, senza molta attenzione per la realtà cinese: essa è fatta per così dire per il consumo domestico. Si basa su credenze ed emozioni, più che su fatti sociali e naturali [...]. Le pratiche ambientaliste della Cina ben difficilmente possono servire da modello per il mondo [...]. Tradizioni come il *fengshui* hanno avuto, nel loro originale contesto cinese, poco significato per la protezione dell'ambiente.¹³

¹¹ Edward H. Schafer, "The Conservation of Nature under the T'ang Dynasty", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 5/3, 1962, 279-308, 298-300.

¹² Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants. An Environmental History of China* (New Haven-London: Yale University Press, 2004); Judith Shapiro, *Mao's War against Nature. Politics and the Environment in Revolutionary China* (New York: Cambridge University Press, 2001).

¹³ Ole Bruun, *An Introduction to Fengshui* (London: Cambridge University Press, 2008), 185. La critica dell'autore va però bilanciata dall'innegabile ruolo ecologico svolto dalle macchie arboree note come *fengshuilin* 风水林, spesso poste nei pressi dei

Nella Cina tradizionale (come d'altra parte nell'Occidente antico) non esisteva un termine atto a indicare genericamente la "natura", intesa come sistema formato dagli elementi del paesaggio e dal mondo animale e vegetale. Il lemma oggi comune in cinese moderno, *ziran* 自然, ha vissuto una evoluzione del senso, palese se ci immergiamo in quei "classici" tanto cari ai difensori dell'ambientalismo daoista: se dal quadro storico passiamo infatti alle fonti stesse del pensiero daoista, gli elementi di problematicità permangono, ed è difficile parlare di una "etica ambientalista daoista", intesa come campo d'azione dell'uomo *sulla* natura.

Sul problema dell'azione, consideriamo in primis la nota coppia *wuwei* 无为, "non adoperarsi", nella stanza 48 del *Laozi*:

Chi allo studio si vota, di giorno in giorno accumula, chi al Dao si vota, di giorno in giorno sottrae: sottrae e ancora sottrae, fino a cessare d'adoperarsi (*yi zhi yu wuwei* 以至於无为) e, cessato d'adoperarsi, non vi sarà cosa che non sarà fatta (*wuwei er wu bu wei* 无为而无不为). Se mai tu intendessi mettere mano su tutto ciò che sta sotto il Cielo, sempre evita di fartene carico (*qu tianxia ye heng wushi* 取天下也恆无事), [poiché] fin quando cura tua sarà (*ji qi youshi ye* 及其有事也), la mano, invano, vi porrai.¹⁴

Wu wei, er wu bu wei, frase paradossale, che può essere risolta solo partendo dal semplice dato che *wuwei* indica qui non un processo, ma uno stato, la condizione di colui il quale si è ormai liberato dal condizionamento degli esseri manifestati e che, dalla posizione "centrale" che ormai occupa, si identifica *de facto* con il Dao che è radice inesauribile del mondo.

villaggi della Cina centrale e meridionale, ed esempio di biodiversità protetta. Si veda Maurizio Paolillo, "La bellezza del Dao. I molteplici volti del paesaggio nella tradizione culturale della Cina", in Patrizia Boschiero, Luigi Latini, Maurizio Paolillo (a cura di), *I giardini del tè di Dazhangshan. Premio Internazionale Carlo Scarpa per il Giardino 2019* (Treviso: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Antiga Edizioni, 2019), 41-60, 53-54.

¹⁴ Utilizzo qui e in seguito per il *Laozi* l'ottima traduzione italiana di Attilio Andreini (a cura di), *Daodejing. Il canone della Via e della Virtù* (Torino: Einaudi, 2018), 131.

Tale condizione è definita nella stanza 38 con il termine “Suprema Possanza” (*shang de* 上德). Il termine *de* 德, “Possanza” (a volte tradotto con “Virtù”), può essere inteso come l’espressione del Dao nel mondo, la sua efficacia:

Eccelsa è la Possanza che tale non sembra, sicché Possanza è già; minore è la Possanza che [all’apparenza] mai difetta, sicché vera Possanza non è. Eccelsa Possanza, non adoperandosi, dà prova di non essere mossa da secondi fini; minore Possanza, adoperandosi, da secondi fini è mossa [...].¹⁵

Se si considera però l’omofonia di *de* 德, “Possanza”, con *de* 得, “acquisizione/acquisire, ottenimento/ottenere”, seguendo un brano dello *Zhuangzi* si può dire che la Suprema Possanza “non ammette acquisizioni”. L’acquisizione appartiene infatti a uno stato in cui sussistono ancora le differenziazioni, in cui concetti come perdita e guadagno hanno ancora una sia pur limitata ragion d’essere: una condizione a cui l’essere “tornato alla radice” è sfuggito. Si può così comprendere come nella stessa stanza si sottolinei inoltre che la Suprema Possanza, proprio “non adoperandosi” (*wuwei*), non abbia “fini” (*wu yi wei* 无以为), cioè obiettivi o motivi esteriori per agire.

Il sinogramma *wei* 为 ha una funzione essenziale nelle considerazioni che precedono. Esso presenta il senso di “agire”, “pianificare”, “intervenire”, “interferire”; si riferisce alla attività di effettuare vere e proprie definizioni normative,¹⁶ ed è quindi anche traducibile con il nostro verbo “considerare”. In una parola: il considerare, cioè l’applicare una conoscenza meramente distintiva che distingue gli enti manifestati (ponendo, come affermava Lacan, riferimenti tra due cose), è tutt’uno con l’agire.¹⁷ Entrambi sono fonte e riflesso di degenerazione, *se intesi come*

¹⁵ Andreini, *Daodejing*, 99.

¹⁶ Edward Slingerland, *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (New York: Oxford University Press, 2003), 79.

¹⁷ Per le considerazioni su *wei* di Jacques Lacan (il quale aveva studiato sinologia con Paul Demieville), si veda Maurizio Paolillo, “Il linguaggio, la metafora e il pericolo degli orifici. Note sinologiche a margine di alcune pagine lacaniane”, *La Psicoanalisi* 56-57, 2014-15, 201-215, 207.

principio: sono l'origine della decadenza, dipinta nel seguito della stanza 38 nelle varie fasi che hanno visto l'emergere progressivo e "discendente" di *ren* 仁, *yi* 义 e *li* 礼: umanità/reciprocità (o benevolenza), giustizia (o rettitudine) e riti, i tre pilastri della dottrina confuciana.

Nella stanza 34 del *Laozi*, l'assenza del *wei* è propria del Dao: il ritorno a esso dei Diecimila esseri non implica che il Dao si consideri loro "Padrone" (*wanwu gui yan er bu wei zhu* 万物归焉而不为主). Al contrario, la stanza 75 rileva che nei governanti la presenza del *wei* (*you yi wei* 有以为), cioè di fini distintivi, porta il disordine sociale.¹⁸

Dunque *wuwei* non rappresenta affatto un processo, ma uno stato che rappresenta la sublimazione di modelli cognitivo-comportamentali specifici, l'assenza di desiderio-controllo dell'altro da sé.

Strettamente legato a *wuwei* è *ziran*, nell'antichità classica letteralmente "ciò che è così da sé". Troviamo la sua prima occorrenza nel *Laozi* nella parte finale della stanza 25. Qui la "grandezza" del Dao si riverbera sul Cielo e la Terra, e sul Sovrano ideale che ha raggiunto lo stato di realizzazione del Dao; e, a ritroso, da questi parte quell'"avere per modello" (*fa* 法) che termina proprio con *ziran*, che può essere definita la "modalità" del Dao:

[...] Pertanto, Grande è il Dao, Grande è il Cielo, Grande è la Terra, e il Sovrano, pure, grande è. Quattro, nell'Universo mondo, sono le cose che Grandi possono dirsi, e il Sovrano tra esse risiede. L'uomo fa della Terra il proprio modello, la Terra lo fa del Cielo, il Cielo, del Dao, e il Dao ha per modello ciò che così-è, da sé.¹⁹

Ziran si configura a un tempo come espressione della realtà incondizionata del Dao, e anche dello stato di colui che ha realizzato l'identità con il Dao. Per indicare tale stato, la tradizione daoista ha frequentemente adottato immagini simboliche attinenti al mondo vegetale, come *pu* 朴, "semplicità", letteralmente "legno grezzo, non intagliato". Nella stanza 28, l'associazione tra tale "semplicità" del legno grezzo e lo stato del Dao (e di chi lo ha realizzato) appare con evidenza.

¹⁸ Andreini, *Daodejing*, 91 e 209.

¹⁹ Andreini, *Daodejing*, 67.

Qui, si sottolinea che, una volta “scalfito e rotto” (*san* 散), cioè intagliato, il legno grezzo *pu* costituisce (ancora il verbo *wei*, qui nella sua forma transitiva) gli utensili (*qi* 器): cioè, colui che rimane coinvolto nel mondo diventa del mondo strumento, non è più consapevole della sua originaria e incondizionata natura interiore.²⁰

Il rapporto tra *wuwei*, *ziran*, *pu* e l’assenza di desiderio è espresso nella stanza 57 del *Laozi*:

[...] Sicché, così riportano le parole del Saggio: “Io non m’adopero (*wo wuwei* 我无为), e il popolo da sé si trasforma; la tranquillità e la quiete prediligo, e il popolo da sé si corregge; incurante degli obblighi (*wo wushi* 我无事) sono, e da sé il popolo s’arricchisce. Desideri non nutro, e il popolo da sé ritrova la semplicità, ruvida, del ceppo (*wo yu bu yu er min zi pu* 我欲不欲而民自朴)”.²¹

Tali concetti trovano eco nello *Zhuangzi*:

Perciò l’Uomo Nobile (*junzi* 君子) non si adopera, e di conseguenza pone al sicuro gli aspetti inerenti alla sua disposizione innata (*xing* 性) e al suo destino (*ming* 命). Per questo, a colui che dà valore al proprio Sé rispetto al disporre del mondo si può affidare il mondo; a colui che ama il proprio Sé rispetto al disporre del mondo si può consegnare il mondo. Perciò l’Uomo Nobile, se non disperde i Cinque Visceri e affatica i suoi sensi, se ne sta come un cadavere ma appare alla vista come un drago; è silenzioso come l’abisso ma ha il rombo del tuono, si disloca come un nume ma come il Cielo si conforma. Si abbandona al non adoperarsi, e i Diecimila esseri si accumulano come una nube di polvere.²²

Permani nel non adoperarsi, e gli esseri si trasformeranno da sé [...].²³

Cosa è detto Dao ? C’è il Dao del Cielo, e i dao [vie] dell’uomo. Il Dao del Cielo consiste nel non adoperarsi e nel rispettare [senza interferire]; i Dao dell’uomo, nella presenza dell’adoperarsi (*youwei* 有为) e nel creare

²⁰ Andreini, *Daodejing*, 75.

²¹ Andreini, *Daodejing*, 161.

²² *Zhuangzi* (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1989), 59 a-b.

²³ *Zhuangzi*, 62 b.

ostacoli [alla spontaneità]. Il Dao del Cielo è ciò che fa da Signore, i Dao dell'uomo ciò che fa da ministro. Tra essi c'è grande distanza: non se ne può non tenere debita stima.²⁴

Perciò la Possanza (*de*) degli imperatori e dei sovrani [arcaici] considerava Cielo e Terra come antenati, il Dao e la sua Possanza come signori, il non adoperarsi come norma costante. Col non adoperarsi, si fa uso del mondo e ce n'è d'avanzo; con l'adoperarsi, si è usati dal mondo e non si è bastevoli. Per tal motivo gli antichi davano valore al non adoperarsi [...]. Il Cielo non produce, eppure i Diecimila esseri si trasformano; la Terra non fa crescere, eppure i Diecimila esseri si nutrono; imperatori e sovrani non si adoperavano, eppure al mondo vi era efficacia.²⁵

L'assenza di un'etica o di una *praxis* che “oggettivizza” il mondo naturale è evidente. In realtà, sia detto per inciso, se guardiamo alle origini del pensiero greco, ritroviamo motivi simili: la nozione di φύσις, “natura”, presenta nell'antichità più di una analogia con *ziran*. Secondo Károly Kerényi,

La *physis* implica permanenza: essa è così [...]. I Greci propendevano sempre a pensare al “crescere”, al “germogliare” e naturalmente anche al “far crescere” e “far germogliare” come a un significato-base della parola *physis*, dato che la radice *phy-*, nella loro lingua, aveva questo significato nei verbi e nel sostantivo verbale *phyton*, “pianta”. Aristotele fa derivare uno dei significati della *physis* – quello equivalente a *genesis*, “nascita, origine” – da questa radice verbale [...]. Il sostantivo greco *physis* mette quasi in primo piano l’“esser così”, senza lasciar tuttavia scomparire dallo sfondo il “divenir così” [...]. Se con tutto ciò si volesse attribuire la prevalenza nel significato al “divenire” [...], si devierebbe dal senso sentito dai Greci in quella parola [...]. Essa è tuttavia qualcosa di recondito, in quanto non si riferisce al genere di un singolo esistente, bensì all'esser fatto in un modo, all’“esser così” in generale [...]. Ma il suo preciso significato greco bisogna circoscriverlo con più parole: “esser così come effettivamente è, in quanto sempre sarà”. Questa è la *physis* di cui Eraclito sapeva che essa amava nascondersi [...].²⁶

²⁴ Zhuangzi, 64 a.

²⁵ Zhuangzi, 73 a-b.

²⁶ Károly Kerényi, *Miti e misteri* (Torino: Boringhieri, 1979), 314-315. Φύσις presenta

L'assenza di ogni dualismo non esclude l'azione in sé per sé: esclude il *coinvolgimento* nell'azione. E in questo, i testi daoisti classici non potrebbero essere più lontani dall'approccio moderno, che non può non prevedere l'impegno. Al contrario, qui è il "dis-impegno" (*wushi* 无事) la chiave interpretativa, che ritroviamo in un brano del pensatore confuciano Mencio (Mengzi, 390?-305? a.C.), il quale nel parlare della inclinazione naturale (*xing* 性) utilizza nel suo discorso come modello di riferimento l'attività del primo mitico architetto del paesaggio cinese: Yu il Grande.

Mencio disse: "[...] Se il sapiente è come il muovere le acque di Yu, allora non c'è nulla da disdegnare nella sapienza. Nel muovere le acque da parte di Yu, vi era messa in atto di ciò che in lui era disimpegnato (*xing qi suo wu shi ye* 行其所无事也) Se anche i sapienti mettessero in atto ciò che in essi vi è di disimpegnato, allora anche la sapienza sarebbe grande".²⁷

Per concludere, l'agenda ecologista che attualmente fa uso del pensiero dei classici daoisti, per parafrasare Paul Rakita Goldin, si appropria del passato attraverso una cosciente falsificazione, per scopi che hanno a che fare unicamente con il presente.²⁸ Sulla natura di tali scopi, chi scrive è consapevole che la consonanza tra organizzazioni internazionali come l'ARC e le istituzioni politiche e religiose cinesi può essere un fatto meramente temporaneo: se infatti le prime seguono con tutta evidenza un obiettivo che oltrepassa l'orizzonte cinese, le cui fattezze sembrano riecheggiare una sorta di "spiritualità olistica" di tipo sincretistico non nuova all'Occidente (basti ricordare il concetto di noosfera di Teilhard de

affinità anche con il significato dei grafemi *sheng* 生 e *xing* 性: su questi temi, e più in generale sul problema delle interpretazioni del pensiero estetico tradizionale cinese, si veda Maurizio Paolillo, "I principi estetici nella teoria pittorica della Cina antica: per un superamento del tabù comparativo", in Clara Bulfoni, Zhigang Jin, Emma Lupano, Bettina Mottura (a cura di), *文心 Wenxin. L'essenza della scrittura. Contributi in onore di Alessandra Cristina Lavagnino* (Milano: Franco Angeli, 2017), 205-217.

²⁷ Mengzi, in Ruan Yuan et alii (a cura di), *Shisanjing zhushu* (Beijing: Zhonghua shuju, 1980), II, 2730 a. Per considerazioni legate al brano di Mencio nella sua interezza, si veda Paolillo, "Il linguaggio, la metafora e il pericolo degli orifizi", 212-215.

²⁸ Paul Rakita Goldin, "Why Daoism is not Environmentalism", *Journal of Chinese Philosophy* 32/1, 2005, 75-87, 76.

Chardin, e la “Ipotesi Gaia” di Lovelock), le seconde presentano aspetti nazionalistici (il Daoismo come sapienza “cinese”) e strategici (protezione dei siti sacri daoisti come riflesso del secolare e vitale equilibrio tra Centro e periferia), in pieno accordo con le attuali linee guida della leadership.²⁹

²⁹ “As much as the green agenda of the Chinese Daoist Association may rhetorically serve the ideologies of nationalism and modernization, it may yet hold out the prospect of protecting marginal, local, and natural spaces”: James Miller, “Is Green the New Red? The Role of Religion in Creating a Sustainable China”, *Nature and Culture* 8/3, 2013, 249-264, 263. Si veda anche James Miller, *China’s Green Religion. Daoism and the Quest for a Sustainable Future* (New York: Columbia University Press, 2017).