

# NATURALISTI CINESI

di

GERARDO FRACCARI

## I

A noi moderni riesce molto difficile il penetrare nella sensibilità degli antichi grandi naturalisti cinesi o greci, quali furono da una parte Lao-tse e Ciuang-tse, dall'altra Pitagora, Eraclito, Parmenide ecc. Del resto, anche lo stesso termine di « naturalismo » è forse improprio, in quanto per noi la « Natura » ha oramai un significato del tutto differente da quello che essa aveva per quelle antiche grandi personalità. La « Natura » per noi in fondo è tutto il complesso delle molteplici realtà corporee e materiali, distinte e contrastanti, alle quali siamo abituati a contrapporre un supposto regno dello spirito, che seguirebbe delle proprie autonome leggi universali. Noi siamo così abituati per una oramai congenita forma mentale a contrapporre dualisticamente un sovranaturale ad un naturale, uno spirito a una materia, un'interiorità ad un'esteriorità, due mondi questi per noi egualmente validi e reali anche se contradditori.

Ad ogni modo, sia che noi ci si occupi del cosiddetto mondo della materia, come del cosiddetto mondo dello spirito, in un caso o nell'altro noi abbiamo sempre la pretesa di « definire » che cosa sia la materia e che cosa sia lo spirito: di tutto pretendiamo avere una « scienza », di tutto dare un « nome » sino a creare anche una « teologia » (cosa questa che Lao-tse, per esempio, non ha mai preso di fare) e dare così un « nome » all'infinito che è nelle cose, a ciò che non può avere « nome ». Tale pretesa alla « definizione », al « nome », era assolutamente ignota a tutti i naturalisti: in fondo per essi la « Natura » era quella energia purissima, tale proprio perchè non può avere forma, perchè non può essere definita, che è il substrato vivo e inafferrabile di tutte le cose materiali e spirituali (questa naturalmente è solo una nostra distinzione): energia immateriale quindi solo in quanto non oggetto di una nostra definizione. Si tratta di una « forma senza forma », di un indefinibile, di un « apeiron » di un *Tao*; è una forza che è viva in quanto non materializzata, uccisa dalle nostre forme e formule (scientifiche o teologiche, non importa). E' perciò importante

mettere in evidenza che le « cose » sono tali in quanto partecipano di un « numero » (Pitagora) o di un « nome » (Eraclito, Parmenide, Lao-tse, Ciuang-tse).

Per avvicinarci a un linguaggio filosoficamente a noi forse più accessibile, potremmo dire con Kant, che le cose sono tali in quanto sono fenomenizzate dalle nostre forme a priori dell'intelletto. Deriva da tutto ciò quindi che la partecipazione alla vita della Natura, meglio la perfetta adeguazione dell'individuo alle sue più profonde leggi, non potrà mai avvenire attraverso un atto di coscienza, perchè questa, sotto qualsiasi aspetto, fenomenizza; ma sarà soltanto una forma particolare di esperienza vissuta che non potrà mai essere tradotta in termini razionali. Materia-spirito, immanenza-trascendenza, naturale-sovranaturale ecc.: non sono perciò che « nomi » che ben lungi dall'esaurire il problema della « Natura » nella sua vera essenza, se ne staccano metodicamente sino a costituire delle entità artificiose che trovano in sè stesse la propria condanna e la propria morte.

In che cosa possiamo noi trovare dei punti di contatto tra naturalismo greco (Pitagora, Eraclito, Parmenide) e naturalismo cinese (Lao-tse Ciuang-tse)? Ciò che soprattutto ci colpisce negli uni e negli altri è la condanna, talora con espressioni molto simili, dei « nomi » e di tutta quella particolare morale umana a cui fatalmente avrebbe dato luogo l'esaltazione e il riconoscimento ufficiale dei « nomi » e della loro presunta verità codificata. La situazione psicologica inoltre di questi pensatori è singolarmente affine: da una parte è sempre vivo in essi quello stato d'animo nostalgico per un mondo oramai perduto e che la nuova umanità andava sempre più dimenticando, ma in cui essi ancora si muovevano e vivevano; dall'altra una presa di posizione polemica contro questa nuova umanità che essi apertamente condannavano, ma che sempre più andava rafforzandosi: era il contrasto insolubile, in una parola, tra l'intuizione, viva e diretta esperienza vissuta e sofferta entro la Natura, e il raziocinio, lo « scientismo », analitico e distruttore.

Tale polemica potrà prendere diverse tonalità a seconda forse dell'indole diversa dei singoli filosofi e dei diversi ambienti in cui essi vissero. In Eraclito è aspra e acre: Eraclito sembra direttamente apostrofare i suoi concittadini che avevano creduto di « definire » il Logos, rinfacciando le loro inutili chiacchiere (vedasi il I° frammento) e accusandoli fondamentalmente di « presunzione »: per Eraclito, infatti, il vero peccato originale dell'uomo è la « presunzione ». Il senso della « definizione », del « nome » è nato cioè dalla « presunzione » dell'uomo, che ha creduto di poter stringere nel proprio pugno, definendola, la verità ultima delle cose. In Parmenide, più staccato forse di Eraclito dalla vita sociale e morale, vi è un lieve senso di compatis-

mento verso l'umanità ed egli si limita a dire che gli uomini coi loro nomi stanno costruendosi un mucchio di illusioni che li estrania e li sradica dalla Natura (vedasi il velo di Maja e il principio di individuazione di Schopenhauer).

Nel suo profondo senso di saggezza, Lao-tse è forse più vicino a Parmenide, mentre Ciuang-tse si muove un poco tra l'ironia socratica e lo sprezzo eracliteo. Ma la presa di posizione di questi naturalisti è la medesima: condanna di quell'atteggiamento umano che andava sempre più solidificandosi attorno ai « nomi », dando origine così a una morale radicalmente falsa, e rimpianto di un mondo luminoso, vasto e trasparente, che essi stavano per lasciarsi alle spalle. E' chiaro che qui non si può parlare da parte di un Parmenide, di un Eraclito o di un Lao-tse di una trascendenza che si contrapponga alla Natura: immanenza-trascendenza, materia-spirito, sono già due forme mentali, due « nomi » che quei filosofi non potevano ammettere. Per loro il problema si riduceva semplicemente al contrasto di due atteggiamenti morali in opposizione: presumere di potere « definire » (il che significa in fondo « non vivere ») o cosciente e consapevole rinuncia a « definire » (il che in fondo significa «-vivere »): porsi fuori delle cose coi « nomi » e quindi non vivere o vedere ed essere le cose ed esserlo il più naturalmente e spontaneamente possibile.

Zenone con l'esempio della freccia è estremamente illuminante a questo proposito. Si tratta di vivere la vita o di non vivere la vita: il movimento in genere (nel caso particolare il movimento della freccia), non può essere né studiato né definito a patto di non comprendere più che cosa sia il movimento e quindi di non partecipare più ad esso, di non « sentire » più la vita. Volere trovare in un Eraclito

e soprattutto in un Parmenide o in un Lao-tse la scoperta di una trascendenza è sommamente ridicolo: la trascendenza non è che una astrazione intellettualistica, lontana dalla vita, che fatalmente doveva condensarsi in un meccanico schematismo dei « nomi », che presso noi occidentali avrebbe preso poi il nome di « teologia ».

Per questo in Cina non esiste una « teologia »; mai si è sognato di costruirla, né Lao-tse, né Confucio, per i quali la religione era piuttosto un modo di vivere che di pensare. Ciò che normalmente si dice di Confucio, che la sua religione cioè, esclusivamente moralistica, sia un'espressione spirituale inferiore, se ben intesa, può rappresentare invece un'espressione di superiore spiritualità, in cui almeno la « presunzione » a volere definire cede il posto alla modestia e all'umiltà della propria ignoranza. Tale del resto fu anche il vero atteggiamento di Socrate. Il fatto è che la Cina non ha mai avuto un Platone, l'uomo cioè che credette, definendoli, di scoprire uno spirito e di scoprire una materia. Ma questi due termini non possono avere alcun senso comune per i naturalisti greci o cinesi: per noi soltanto essi possono avere un significato, per noi, per i quali l'Universo, il Tutto, la Natura è stata scissa in due tronconi, per noi che crediamo di potere definire lo spirito e la materia: ma a base di tale distinzione sta sempre la « presunzione » del definire. Poder uscire da tale « presunzione » significherebbe in fondo ritrovare il mondo di quei grandi naturalisti e ritrovare la loro « sensibilità ». « Presunzione » per Eraclito, « egoismo » per Lao-tse e Ciuang-tse: atteggiamenti morali questi ad ogni modo che hanno costretto l'uomo a raggrumarsi in sè stesso, a rinnegarsi alla vita semplice e spontanea e che gli impediscono di respirare l'aria pura della Natura.

\* \* \*

Assurdo quindi nei Naturalisti parlare di una distinzione tra spirito e materia, come di due problemi gnoseologicamente trattabili ed esauribili. In essi vi è semplicemente la condanna di un certo determinato atteggiamento morale di fronte alla Natura, che nasce, come abbiamo visto, dalla « presunzione » e dallo « egoismo », cui segue immediatamente e logicamente il volere definire. L'uomo in tal modo si pone contro la realtà; assume, direi, una presa di posizione ostile di fronte alla Natura, da cui deriva un arido isolamento in sè stesso, la sua degenerazione. Tanto per Lao-tse, quanto per Ciuang-tse, il principio della caduta è proprio dato dalla distinzione che nasce dalla definizione. La contrapposizione di un Bene ad un Male, segna già la prima origine della caduta e la creazione di un falsa moralità, di « false virtù » che Lao-tse ad esempio, condanna. Da tale distinzione scaturisce immediatamente e automaticamente tutto quel complesso di valori umani, solamente umani (« troppo umani », direbbe Nietzsche), che impedisce all'uomo, sintonizzandosi, di vivere la Natura, di essere la Natura, che non è né Bene né Male; che non gli permette di « scivolare » spontaneamente e senza sforzo « nella immortalità », entro la vita eterna della Natura, che è tale solo in quanto non spezzettata, interrotta dalle nostre forme e dalle nostre formule.

L'inizio dell'opera di Eraclito e del Tao-te-king di Lao-tse, è singolarmente affine: ambedue, Eraclito e Lao-tse, apertamente e in modo più o meno chiaramente polemico, iniziano con la condanna del « nome », della pretesa dell'uomo a « definire », della conoscenza umana. Essi hanno evidentemente di mira quell'umanità che si era posta dalla parte della definizione. Il primo frammento di Eraclito dice:

« Di questo Logos, che eternamente è, gli uomini saranno sempre inconsapevoli, sia che non l'abbiano appreso, sia subito dopo che l'abbiano appreso », e continua affermando che tutte le parole degli uomini sono chiacchiere senza senso e senza contenuto. E' interessante notare in Eraclito quel « subito dopo che l'abbiano appreso », come se volesse dire che nell'uomo esiste proprio un'incapacità organica di sistemare certe verità nelle forme del proprio intelletto, come se quel nostro strumento del pensiero, che è il cervello, fosse impossibilitato, anche fisiologicamente, a contenere in sè e quindi ad esprimere, la sostanza essenziale delle cose naturali; per cui per noi uomini apprendere o non apprendere la verità è la stessa cosa, è indifferente.

La realtà vera scivola via sul nostro cervello senza lasciare alcuna traccia. Il Logos di Eraclito è qui senza dubbio il *Tao* di Lao-tse: tanto l'uno come l'altro sono caratterizzati dall'irriducibilità della sua essenza a « parola » a « nome ». Il primo frammento del *Tao-te-king* di Lao-tse dice: « Il Tao di cui si può parlare non è l'eterno Tao. — Il nome che può essere nominato non è l'eterno nome. — Il senza nome è l'inizio del Cielo e della Terra. — Il nominato è la madre di tutte le cose. — Essere sempre nello stato di non-essere è vedere le cose. — Essere sempre nello stato di essere è vedere le tendenze. » Questo frammento può essere diviso in due parti: la prima (sino al « nominato è la madre di tutte le cose ») ci dice quello che non è il *Tao*, ci dice quale è la condizione prima per non uscire dal grembo del *Tao*, dalla Natura, dalla Realtà in sè stessa: cioè il non porsi nel « nome », nella definizione, il non lasciarsi sedurre dall'illusione, malgrado tutto, di poter definire e conoscere (che fu forse in fondo l'illusione di Platone). Qualsiasi « nome » che io tentassi di imporre al *Tao*, nell'atto stesso in cui lo pongo, mi stacca, mi estranea da esso (negazione di ogni possibile teologia).

E' evidente qui che il *Tao* può essere solo inteso come un avvenimento del tutto originale, una forma di particolare esperienza vista e intuita, che la coscienza che volesse definire o « nominare », in questa sua stessa attività distruggerebbe (origine della caduta). In fondo la coscienza di questo stacco, di questa caduta, nasce solamente da una sensibilità particolare, da un sesto senso, che ci avverte immediatamente che attraverso la definizione ciò che è estremamente vivo e rarefatto si trasmuta in materia mortale e condensata. La caduta spirituale dell'uomo è anche una caduta dell'energia purissima della Natura nella materia, una trasmutazione in materia (questa particolare psicologia dei naturalisti antichi, che noi moderni abbiamo quasi del tutto dimenticata, mi sembra essere molto affine alla psicologia di quel grande naturalista che fu Nietzsche).

Credo che sia importante il mettere in evidenza questo parallelismo: io posso vivere cioè la realtà vera delle cose, posso esperimentarla proprio solo in quanto la vivo, la sento, sono la realtà stessa; ma nell'attimo in cui io a questo stato vitale voglio sostituire la definizione, allora la vera realtà cessa immediatamente di essere tale: io non vivo più e la realtà non esiste più. L'Essere diventa allora non-essere, in modo tale che l'unica possibile definizione che possono dare dell'Essere coloro che si sono posti dalla parte del non-essere, è una definizione negativa, cioè quella di non-essere. Tutte le artificiose costruzioni che io posso fare, di io e non io, soggetto e oggetto, sopra e sotto, dentro e fuori, immanente e trascendente ecc., snaturano la Vita stessa, scindendola, spezzettandola, condensandola e noi non vediamo più la Natura e non viviamo più la Vita.

Che il « nome » come elemento plasmatore e quindi materializzatore della Natura abbia un'importanza pratica enorme, è fuori dubbio, ma quello a cui allude e vuole riferirsi Lao-tse non è certo la legge del « nome » che gli uomini scambiano per legge di Natura, ma è proprio ciò che sta al di là del « nome », quel quid, quel *Tao*, in cui l'uomo dissoltosi dal proprio « nome » e quindi dal proprio egoismo e dalla propria condensata materia che il « nome » ha leggittimato, può vivere potenziandosi.

Proprio per questo, ripeto, Lao-tse e gli altri naturalisti non parlano mai di una trascendenza, di un supposto mondo cioè nettamente distinto dalla Natura, perché trascendenza è immanenza sono già una artificiosa distinzione, non nascono dal « nome », cioè dall'essere già stata la Natura passata attraverso il setaccio delle nostre distinzioni e delle nostre Categorie. Cielo e Terra, trascendente e immanente sono già una prima distinzione che ci hanno costretto ai nomi, o, il che è la stessa cosa, sono due nomi che hanno scisso l'Unità; ma questi due nomi sono preceduti da un indistinto innominabile. Non si pensi quindi in Lao-tse a uno stacco dalla Natura, il che significherebbe in fondo già un isolamento nel « nome », perchè Lao-tse è nella realtà, vive nella realtà; anzi egli condannerà proprio coloro che attraverso i

Lao-tse difende un'esigenza di potenza vitale e non si fa certo paladino di un astratto annientamento. Questo deve essere messo in chiaro anche se egli usa dei termini, quali « non-essere », « non-agire », che sembrano apparentemente volere esprimere l'annientamento vitale dell'uomo. Ma egli fu necessariamente costretto ad usare tali termini quando si avvide che non poteva più accordarsi con l'uso ed il significato che gli uomini davano alle parole: Eraclito a questo proposito fece addirittura della filologia, cercando di mostrare che gli uomini col passar del tempo avevano finito coll'attribuire un significato del tutto opposto alle parole, rispetto a quello originario. A Lao-tse perciò non rimaneva altro, nel tentativo di riportare gli uomini alla intuizione più vera della realtà che essi avevano radicalmente snaturato attraverso i loro « nomi » e definizioni, che esprimersi negativamente.

Naturalmente però noi negando i « nomi » neghiamo le « cose » che i nomi stessi definiscono e delimitano; ci avviciniamo così attraverso l'innominabile, anche se invisibile. E allora ci si può chiedere come nascano mai le « cose » (che per noi che definiamo è l'« essere ») da quel Tutto-Uno-Indistinto (che per noi che definiamo è per forza « non-essere »).

Evidentemente c'è un passaggio logicamente inspiegabile dall'Indistinto al Distinto: tale passaggio non potremo mai conoscere, perchè nell'attimo in cui conosciamo siamo già fuori dall'Indistinto. Che questo passaggio non sia dimostrabile, ma solo intuibile o personalmente sperimentabile, Lao-tse lo può provare solo attraverso analogie e immagini. Egli dice: « Dal *Tao* ha origine l'Uno, l'Uno produce il Due, il Due produce il Tre, dal Tre ha origine la moltitudine delle cose ». Il passaggio assurdo per noi, illogico è evidentemente dal *Tao*, l'Informe, il Vuoto, a quel « Uno », che è già una prima determinazione logica (temporale e spaziale), da cui con questa estrema facilità e automaticamente potrà derivare tutta la serie dei numeri. Comprensibile quindi per noi come dall'uno derivino tutti gli altri numeri e parallelamente le cose stesse: assolutamente incomprensibile invece è il primo passaggio, quello dell'Indeterminato al determinato, il che è come

dire che in fondo sempre ignoto ci rimarrà il passaggio dalle cause agli effetti.

Le nostre determinazioni razionali perciò ci daranno sempre e soltanto gli effetti, sia che questi effetti li poniamo soggettivamente noi coi nostri « nomi », sia che oggettivamente ci sono denunciati dalla stessa realtà molteplice esteriore. Si conclude perciò che dell'Unità del Tao, che per noi non è neppure unità, non si potrà dare che un'analogia. Dice infatti Lao-tse: « Trenta raggi convergono in un solo mozzo nel centro: dal piccolo vuoto dipende l'utilità del carro. Si ricava un vaso da un pezzo d'argilla, dall'interno vuoto dipende l'utilità del vaso. Si aprono porte e finestre per fare un locale: da questi vuoti dipendono l'utilità della stanza. Perciò, se l'Essere ha i suoi vantaggi, solo per mezzo del non-essere sono utilizzabili ». L'analogia è perfetta: il visibile dipende, scaturisce, ha un senso solo in funzione dell'invisibile, dell'indeterminabile, di ciò che è « senza nome ».

Possiamo fare cominciare la seconda parte del frammento con la espressione « il nominato è la madre di tutte le cose ». Col « nome » quindi si inizia tutto il molteplice mondo fenomenico. Quest'ultima espressione richiama quella analoga di Pitagora, « il numero è le cose ». Cioè « nome » o « numero » indicano tutti quei rapporti (soprasotto, alto-basso, immanente-trascendente, bene-male), che frazionano l'Unità, direttamente vissuta e intuita, in una particolare molteplicità, per cui l'uomo deliberatamente si estrania dalla Natura, ad essa contrapponendovisi in modo negatore e ostile.

Anche Pitagora per indicare l'irripresentabilità razionale della Monade, le attribuisce un numero « parimpari », un numero quindi inimmaginabile per noi, un numero che non è numero. Quando questo « parimpari », che non è un numero, inizia la sua prima scissione, dà origine alla distinzione di pari e di dispari e quindi a tutta la automatica infinita serie della molteplicità, che non potrà mai razionalmente risolversi nella Monade, per un vizio d'origine che nessun sistema logico e dialettico (neppure quello hegeliano) mai potrà annullare. Il « parimpari » di Pitagora corrisponde in fondo al Tao di Lao-tse (« forma senza forma ») e il passaggio da questo all'uno, al due, al tre, è egualmente inesPLICABILE come il passaggio dal « parimpari » al pari e al dispari.

E' interessante notare a questo proposito come sorge il concetto di causa nei naturalisti. Se il concetto di causa è evidentemente legato a quello dell'effetto, tale distinzione in due elementi dell'Assoluto, del Tao, è dovuta a un fattore estraneo all'Assoluto, al Tao stesso, è dovuta cioè al « nome », al « numero », ai rapporti. Potremmo dire che a un certo momento entro il Tao si sono introdotti degli elementi ostili che hanno artificiosamente scisso il Tao stesso nella molteplicità.

Le « cose » quindi quali noi veniamo determinando e denunciando attraverso i nostri rapporti, sono l'aspetto meno vero della Natura, ne sono le illusioni; le « cose » nascono in quanto noi ci contrappomiamo alla Natura con le nostre definizioni, coi nostri « nomi », coi nostri « numeri ». Ma per colui che è e vive nella Natura, che esce fuori dai rapporti e quindi dalle « cose », per il mistico potremmo dire (se per misticismo intendiamo un'esperienza di vita che non è traducibile in termini intellettuali), per costui una distinzione di causa-effetto non avrà alcuna ragione di essere. Spesso si vuole tradurre il Tao col termine « principio » (che corrisponde, penso, al greco « arké »).

Tale traduzione è certo più esatta che quella di « causa » (greco « *aitya* »). Si noti incidentalmente che in genere il vero significato del termine « principio » è scomparso dal vocabolario della filosofia moderna, perché avendo noi creduto di potere determinare razionalmente, cioè di dare un « nome » al « principio », proprio per questo abbiamo creato quella distinzione di causa-effetto che ha distrutto il senso del « principio ». Perciò si usi pure questo termine « principio », purchè non lo si confonda con la « causa » (il che significa dare subito origine a tutta la molteplicità); purchè non lo si confonda con il « numero », ma solo in quanto indichi non una forma di conoscenza intellettuale, ma un'esperienza di vita razionalmente inesprimibile in cui soggetto e oggetto (distinzione già questa artificiosa che nasce dalla artificiosità stessa dei « nomi ») sono fusi in un'unità sola e l'uomo è la Natura e la Natura è l'uomo.

Questo stato di particolare esperienza quindi come poteva essere meglio espressa se non attraverso il termine di « non-essere », « non-agire », se l'« essere », la mia esistenza particolare, l'« agire », la mia particolare soggettività, nascono dal nome e dall'inevitabile dualismo che questo automaticamente genera da sè? Evidentemente quando Lao-tse contrappone il « non-essere » (unica vera realtà) all'« essere » (illusione della realtà), rivela uno stato d'animo polemico contro coloro che già da lungo tempo erano caduti nell'equivoco di scambiare l'« essere » con il « non-essere » e viceversa: avevano, potremmo dire, cambiato le carte in tavola. L'Essere vero si vive, si intuisce, si vede, non si conosce. Il « vedere », l'intuire, è un atto di vita e di esperienza, è un essere le cose in sintonia perfetta, un immedesimarsi, è un particolare avvenimento che apre le porte alla vita, la quale può così liberamente e spontaneamente fluire in noi; è un « non-agire » dell'individuo perchè solo così la vita può agire in noi con tutta la sua potenza inesauribile: la conoscenza, quella dei nomi, è un distacco dalla vita, è solo un « agire » dell'individuo, che non permette più che il « non-agire » della Natura agisca in noi; la conoscenza è un irrigidirsi dell'individuo nella sua propria egoistica e presuntuosa forma, è un dissecarsi, un raggrumarsi in sè stessa, è un porre tra la Natura e noi un diagramma impenetrabile attraverso cui la Vita non fluisce più in noi.

Ed ecco perchè, sempre nel primo frammento, Lao-tse dice: « perciò essere sempre nello stato di non-essere è vedere le cose », la realtà cioè quale essa è veramente, mentre dice, « essere sempre nello stato di essere è vedere le tendenze » (nel senso di scopi e intenzioni); cioè porre tutti quegli ordini solamente soggettivi e individuali che creano delle finalità che in Natura non esistono mai: il finalismo è una creazione artificiosa che in Natura non esiste, perchè essa agisce solo nel non-agire che è poi il vero agire. L'intuizione di Lao-tse sembra veramente essere molto vicina alla intuizione bergsoniana.

Dobbiamo ammettere che all'epoca di Lao-tse già da lungo tempo si era realizzata quella specie di *conversione dell'intelletto*, per cui dall'intuizione, da quello stato particolare di esperienza sintonica e simpatetica dell'uomo con la Natura (che può essere anche chiamata esperienza mistica), da quel « vedere » che è nello stesso tempo e immediatamente un « vivere », si era passati al « definire », alla pretesa cioè di ridurre la Natura alla propria formula, al proprio « nome ». Da questo momento l'uomo pensa di dettare legge alla Natura. Così

anche la morale subisce una specie di conversione: dalla morale vissuta *fuori del « nome »*, si passa alla morale vissuta *nel « nome »*. La prima rifugge da ogni compromesso coll'intelletto: ogni inizio in questo senso è destinato a perdersi in un nulla di fatto. La seconda, che in fondo col passar del tempo sempre più prenderà il sopravvento sulla prima, sostituirà all'inclassificabilità morale del Tao, i valori umani e solamente umani (bene-male, giusto-ingiusto ecc.). Partite in fondo dallo stesso punto, le due morali divergeranno sempre più sino a non riconoscersi più nell'uso degli stessi termini: alla « via all'insù » si contrapporrà « la via all'ingiù ». Ed allora anche a questo proposito Lao-tse per parlare della vera Virtù potrà solo definirla col termine di « non virtù ». Secondo Ciuang-tse tale conversione dell'intelletto e della morale umana ha costituito veramente « la rovina della natura umana », perchè attraverso di essa gli uomini, per usare una espressione di un filosofo posteriore, hanno sostituito la « mente sofisticata » alla « mente naturale ».

Dice Ciuang-tse: « Quali sono le cause della rovina dell'umana natura? Sono le teorie artificiali sui colori (pittura) che hanno pervertito la vista; la teoria dei suoni (musica) che hanno pervertito l'udito; le teorie sugli odori (profumeria) che hanno pervertito il gusto; gli artifici letterari (retorica e poesia) che hanno turbato i cuori e falsato la natura. Ecco i nemici della natura umana... Le regole artificiali soffocano, imprigionano; come potrebbero rendere felici?... L'ideale della felicità sarebbe forse lo stato del colombo selvatico chiuso in una gabbia? Povere genti! Le loro teorie sono un fuoco che tormenta il loro interiore, i loro riti sono un corsetto che rinserra il loro esteriore. Così torturati e saldamente legati, a chi potrei paragonarli? A dei criminali tormentati? A delle belve messe in gabbia? E' questa la felicità? ». E' proprio come se l'uomo, ispessendo sempre più attorno alla propria anima la corteccia della coscienza, si creasse un'oscura prigione da cui gli è impossibile evadere.

E' strano che a noi moderni manchi in genere quasi del tutto quella particolare sensibilità, quel sesto senso, quel fiuto particolare, che immediatamente ci avverte del realizzarsi attraverso le nostre formule del passaggio da ciò che è più rarefatto, quindi più vivo perchè indefinibile, a ciò che fatalmente nello stesso atto della definizione si condensa, cade, si depotenzia, si oscura e si materializza. Forse proprio questo è il risultato più tragico della nostra cultura presuntuosa e meccanica: di avere ucciso in noi questa sensibilità particolare che è in fondo l'essenza prima ed ultima dell'anima umana.

Tale sensibilità ad ogni modo è la più originale caratteristica di tutti i naturalisti antichi, e che essi sentivano che sempre più andava perdendosi e per la quale sentivano di sostenere una battaglia oramai perduta. Risultato? Che noi perdiamo il mondo e perdiamo noi stessi. Noi presumiamo di stringere ogni volta nel nostro pugno l'Universo, ma ogniqualvolta lo riapriamo, non ci rimane che un piccolo grumo di cenere. Dice Lao-tse: « Forse che si può prendere il mondo e farne ciò che si vuole? Non vedo come ciò possa essere possibile. Il mondo è un sacro vascello che non deve essere ostacolato o preso. Ostacolarlo è rovinarlo, prenderlo è perderlo ». Gli uomini coi loro artifici spezzano continuamente l'armonia dell'Universo, fanno, potremmo dire, una continua opera di disturbo entro le universali ed armoniche vi-

cende cosmiche e per questo Ciung-tse rimpiange gli « Uomini Veri » dell'antichità, che « calmi venivano, calmi partivano, dolcemente, senza scosse, come planando... Così i loro sentimenti umani non ostacolavano in essi il Tao. In essi l'umano non disturbava il divino ».

Alla morale di coloro che vivono *nel nome*, si contrappone la morale di coloro che vivono *fuori del nome*, la morale del non agire (*wu-wei*). A questo proposito si è voluto vedere nel *wu-wei* una specie di apatico annientamento (*nirvana?*), un cosciente e metodico depotenziamento, sino ad annullarsi completamente. Nulla di più errato. Il *wu-wei* è la ricerca della vera potenza, il trionfo della vera virilità. *Wu-wei* significa in fondo la possibilità di essere tutte le cose e l'impossibilità di fissarsi in una sola realtà, in un solo ambiente, che, se ben pensiamo, è determinato e fissato solo dalla nostra particolare definizione e dalla nostra morale particolare. Il fissarsi, il cristallizzarsi in un « solco », il condensarsi non è certo il pericolo di colui che vive il *wu-wei*, ma tutto all'opposto di colui che trova nella propria formula e forma, l'origine prima di quel solco.

L'uomo non è stato portato alla « definizione » soltanto dalla « presunzione », ma anche dalla sua stessa impotenza a non sentirsi tutte le cose, ma a sentirsi una cosa sola. La sovrabbondanza di vita che è dentro di noi, tende a dilatarsi per accogliere tutta la vita che è fuori di noi: è potente colui che sa lasciarsi rapire da tutte le cose, senza timore che l'integrità della sua anima ne sia spezzata. « Non-agire » significa semplicemente non volere fare di un mio punto di vista particolare il criterio di ogni altra possibile conoscenza o giudizio, di ogni qualsiasi altra azione: « agire » significherebbe invece quella morale che parte esclusivamente da un giudizio e da un criterio solamente soggettivo, una morale statica quindi e presuntuosa che è l'origine prima dei dissidi, delle lotte e delle guerre senza fine, ma dove, alla fin fine, nulla si salva, perchè ogni nostra legge e ogni nostra morale, soltanto umana e troppo umana, è fatalmente travolta dall'inesorabile fluire delle cose.

Per che cosa allora ci si batte? Dice Ciung-tse: « Per me la felicità consiste nel non-agire, mentre il volgare si agita. Io tengo per vero l'adagio che dice: l'accontentamento supremo è di non avere mai nulla che accontenti; la gloria suprema è di non essere glorificati. Ogni atto discusso sarà giudicato buono per gli uni, cattivo per gli altri... »; e Lao-tse in modo più vivo anche se più ingenuo dice: « Io solo sono tranquillo e senza attività, come un neonato che non ha ancora sorriso. Io solo sembro miserabile come colui che non ha casa a cui far ritorno. Gli uomini posseggono a sufficienza e d'avanzo: io solo sembro non avere alcuna cosa. Che semplicione sono mai! e che piccola mente posseggo. Gli uomini sono vivaci: io solo sono taciturno, io solo sono monotono. Gli uomini sono acuti, acuti; io solo sono ottuso, ottuso! Tranquillo come l'oceano, senza scopo come la brezza che spira. Gli uomini si stabiliscono nei loro solchi, io solo non mi adatto e rimango fuori. Ma dove più differisco dagli altri è nel succhiare il latte della Madre! ». Si capisce, detto d'incidenza, come il taoismo sia stato il vero creatore e ispiratore di tutta l'arte cinese.

Potremmo dire che la vera potenza la possiede non colui che sa di essere potente, ma colui che la « emana » per una naturale sovrabbondanza, incosciente nella sua spontanea e fluida creatività. Tale constatazione potrebbe del resto essere fatta in tutti i problemi vitali della nostra esistenza: nella fede, nell'amore, nella Vita, in una pa-

rola. La Vita è una creazione eterna e inarrestabile, appunto perché è senza scopi e fini particolari, i quali non sono altro che punti di riferimento artificiosi che il nostro intelletto costruisce e che ne arresterrebbe, spezzerebbe il fluire incessante: si tratta di un vero « emanazionismo » di sapore plotiniano.

Dice Lao-tse: « Cielo e terra hanno lunga vita. Quale il segreto di questo loro esistere? Non forse perchè non vivono per sè stessi che possono vivere così a lungo? » Emanazionismo naturale spontaneo che cesserebbe di essere tale solo se diventasse cosciente di sè stesso. Se si potesse immaginare che il fiume di luce che a noi sulla terra piove dal Cielo, all'improvviso prendesse coscienza di sè stesso, allora immediatamente constateremmo che esso si arresta, si spezzetta in tanti tronconi isolati, solidi e inerti e la luce non sarebbe più: « il numero è le cose ». « Il Cielo deve al non-agire la sua limpitudine », dice Ciuang-tse, « la Terra deve al non-agire la sua stabilità ». L'uomo che vuole agire e che vuole definire, è come se volesse imporre i suoi suggelli statici e mortali sul corpo vivente e fluido della Natura, ma in tal modo perde sè stesso e perde il mondo: il suo agire è un morire, il suo definire è un uccidere. Ecco perchè Lao-tse esorta gli uomini a tornare alla « Semplicità Primitiva » e a smettere una volta per sempre con le loro formule e con le loro forme. « Quando la Primitiva Semplicità mutò, si ebbero molti nomi. Non ve ne sono dunque abbastanza? Non è questo il momento di fermarsi? » Ed ecco perchè Ciuang-tse ci esorta a « non lasciare entrare dal di fuori, nel campo del cuore, che degli esseri che non abbiano più nome, delle idee astratte, non dei casi concreti. Bisogna tenersi fermi, semplici, nella purezza naturale, senza mescolanze d'artifici ».

Da tutto quello che si è detto è evidente che il taoismo non avrebbe potuto organizzarsi in una costruzione teologica: intendiamo per teologia la scienza del divino, cioè la possibilità di circoscrivere entro determinate definizioni, entro determinati « nomi », quelle che noi crediamo essere le caratteristiche del divino. Il nome stesso di « Tao » ci è fortunatamente intraducibile: una traduzione in termini logici, inevitabilmente avrebbe dato luogo a una teologia, la qual cosa, in realtà è avvenuta per il Logos eracliteo, il quale più facilmente che il Tao, ha potuto essere portato su un piano logico, tradotto in una espressione razionale e formale, per cui, privato del suo senso magico, è diventato il punto di partenza della teologia futura. Lao-tse non avrebbe mai potuto ammettere una teologia, perchè in fin dei conti, anch'essa si muove nel settore del « nome » e del « definire », quindi della presunzione e dell'egocentrismo; in quel settore di leggi fisse e statiche che contrapponevano al fluire della Natura, isolano l'uomo nella propria aridità e nell'inerzia spirituale. Il Tao non è una scienza, il Tao è piuttosto un modo di vivere e di sperimentare la Natura; può essere inteso anche come quel particolare avvenimento (intuizione) per cui l'individuo che con la sua coscienza si pone fuori della Natura (contrapponendo così il soggetto all'oggetto, un dentro al fuori; creando un antagonismo cosmico che in realtà non esiste), si fonde con la Natura stessa e « vede » e « intuisce »: vive e vede, vede e vive: non giudica, ma vive. Ancora una volta credo opportuno rifornirmi all'intuizione bergsoniana, la quale alla fin fine è una forma di conoscenza assurda, perchè pur essendo conoscenza partecipa del fluire della Vita, il che appunto sarebbe un assurdo, non rinnegandola quin-

di, come avviene fatalmente per ogni conoscenza intellettiva dell'uomo, che fraziona, « qualifica », uccide lo slancio vitale. Il Tao, ripeto, può essere considerato come una forma particolare di esperienza in cui il vivere, il vedere, l'essere, formano un'unità inscindibile; dove non è possibile stabilire un dualismo di materia e di spirito, dove quindi il « nome » che di tale dualismo è l'origine prima, non può assolutamente trovare posto. Il Tao, al massimo, potrebbe essere considerato come un termine magico, come una specie di magico richiamo per una certa particolare esperienza. Lasciamogli dunque questo suo particolare senso di indeterminatezza che gli eviterà il pericolo del « nome », fosse anche quello sublime di Dio, che purtroppo per noi, ufficialmente, ha perduto il suo senso magico perchè troppo legato a una teologia e ad una morale che « definiscono », diventando così dualisticamente il simbolo di una determinata realtà (mondo del cosiddetto spirito) che si oppone e lotta contro un'altra realtà (mondo della cosiddetta materia). E evidente che un tale Dio, teologico, moralistico, dualisticamente impostato, può correre il rischio di sfociare in una forma di dogmatismo, di teocratismo, di intolleranza e il Dio amore finisce col trasmutarsi nel Dio tirannico e teocratico.

Arrivati allora a questo punto la divinità è definitivamente sconfitta, l'equivoco del nome ha trionfato, i moventi umani, solamente umani, troppo umani dominano la scena del mondo. Non si tratta evidentemente più di un Dio-Natura-Vita, semplice, spontaneo, universale, senza sforzo alcuno ovunque presente, nella materia e nello spirito, vera energia emanativa che abbraccia fonde e confonde tutte le cose in sè stesso; ma di un Dio proiezione antropomorfica dei sentimenti e delle forme umane che sembra volere forzare la Natura entro schemi meccanici e inerti. Ma il Tao invece è ovunque, presente in tutte le cose, anzi è le cose stesse; per imporsi e per agire non ha bisogno di imporsi ed agire: « Il Tao non agisce, eppure fa ogni cosa. Se colui che governa lo seguisse, tutte le cose si svilupperebbero da sole... ». Esso è in tutte le cose, è tutte le cose, pervade tutte le cose, « inonda » tutte le cose. Se esso è tale, non la violenza, la punizione e la ricompensa saranno le sue caratteristiche, ma proprio l'Umiltà e la Magnanimità: umile poichè nella sua inesauribile potenza emanativa esso agisce in profondità, senza sapere d'agire, senza sforzo quindi e senza un particolare scopo; magnanimo perchè esso è tale da riac cogliere nel suo grembo senza preferenze particolari tutte le cose. « Il grande Tao è universale come un'inondazione, che non può volgere a destra o a sinistra. Le creature da lui dipendono ed egli non nega nulla ad alcuno. Compie il suo lavoro senza vantare pretese; veste e nutre gli esseri senza ritenersene padrone, perciò può essere chiamato l'Umile; ogni cosa torna a lui come alla propria casa, perciò può essere chiamato il Magnanimo. Appunto perchè non desidera essere grande, la sua grandezza è pienamente realizzata ».

\* \* \*

Nel naturalismo cinese più che in quello greco, attraverso Lao-tse e il suo chiarificatore e volgarizzatore Ciuang-tse, appaiono evidenti i motivi per cui l'uomo in un certo momento della sua vita terrestre si è allontanato dalla Natura: questi motivi sono il « nome » e la « definizione ». Che tale presa di posizione polemica contro il « nome » e la « definizione » sia penetrato più a fondo nello spirito della filo-

sofia cinese che in quello della filosofia occidentale, lo dimostra il fatto che in Cina nè un Lao-tse, nè un Confucio hanno mai voluto costruire una teologia (refrattarietà questa del resto che è una caratteristica proprio del mondo cinese); la quale teologia è possibile solo se si parte dalla netta contrapposizione e autonomia dello spirito alla materia, in modo tale che essi finirebbero coll'esprimere due elementi cosmici che vogliono essere essenziali, presieduti ognuno da una propria scienza. Trionfo perciò in tal caso dei « nomi » e delle « definizioni »: i nomi vengono così idealizzati, codificati, tramandati come espressioni essenziali di verità eterna.

Ma perchè tale codificazione e idealizzazione si realizzassero nell'Occidente, era necessario che venisse alla luce quello strano fenomeno che fu Platone, meglio il platonismo. I due termini di spirito e di materia nascono con Platone, due termini ignoti ai naturalisti precedenti come pure ai naturalisti cinesi: in tal modo l'Universo fu scisso in due porzioni che per la via da Platone indicata è impossibile possano ritrovare la loro sutura originaria. Egli credette di definire il « Bene » e per reazione balzò subito fuori il « Male »: in tal modo la personalità e l'anima umane vengono spezzate in due settori in eterna contesa, senza possibilità di soluzione. In fondo, se si pensa bene, tale dualismo segna la rottura del concetto di armonia che nella sua espressione più elementare è superamento dei contrari attraverso la loro conciliazione. Nel mondo cinese dove non vide la luce un Platone, l'errore non è localizzato nel cosiddetto Bene contrapposto a un così detto Male, ma semplicemente nell'attività della « mente sofisticata » in contrapposizione alla « mente naturale »: « mente sofisticata » è quella che presume di trovare nei « nomi » l'essenza ultima delle cose, la « mente naturale » è quella intuitiva, che segue le vie del Tao, che non può essere traducibile in termini razionali, in « nomi ». Nella filosofia cinese ci si limita perciò alla denuncia di due atteggiamenti diversi: di coloro che credon di definire (vedasi l'aspra polemica di Ciwang-tse contro i Sofisti) e di coloro che sanno di non potere definire. E il definire nella sua funzione negativa investe tanto il bene quanto il male, lo spirito e la materia, anzi e meglio di fronte ad esso tali distinzioni di termini non hanno alcuna ragione di essere.

Platone in un certo senso volle tentare l'assurdo di definire l'indefinibile, di codificare lo spirituale, portare sul piano dell'intelletto il piano dell'intuizione e della visione e per quanto il suo possa essere considerato un tentativo gigantesco e mirabile, tuttavia egli non potè evitare l'inganno e l'equivoco del « nome » che alla fine doveva trionfare con tutte quelle ineliminabili caratteristiche negative, che Eraclito aveva chiarissimamente indicato nel primo frammento e che Lao-tse aveva posto quasi come una verità dogmatica all'inizio della sua opera. Ripeto: più che a Platone, alludo io qui al platonismo, a quella filosofia e a quella morale cioè che crearono tutto un particolare stile filosofico e culturale che dominò nella civiltà occidentale.

Il nome idealizzato da Platone non perdette affatto il suo inevitabile vizio d'origine, anzi si consolidò e sempre più si fortificò attraverso la pretesa assurda di credere di potere dare un « nome » alla Verità, al Tao. Quel « bene » e quel « male » che per Lao-tse, proprio in quanto nomi, segnano già l'origine della caduta dell'umana natura e che quindi era necessario, se l'uomo voleva salvarsi, riportarli alla primitiva sintesi superiore, diventano invece gli elementi primi dai quali si vuole fare derivare l'universo e nei quali si crede di potere

esaurientemente trovare le soluzioni di tutti i problemi spirituali e morali umani. Non si parte cioè più dalla Unità, ma da una dualità e in un certo senso non ci si interessa più della Unità stessa. « L'armonia invisibile » di Eraclito, il « vuoto » di Lao-tse, che sono veramente gli elementi generatori e motori di tutta la realtà fenomenica e alla cui intuizione ci si può avvicinare solo attraverso analogie e non definizioni o dimostrazioni razionali, sono messi da parte e l'uomo non si applica più alle cause prime, ma agli effetti di esse, alle sue determinazioni, siano pur esse anche il cosiddetto Bene e il cosiddetto Male.

Ma le conseguenze più gravi di simile impostazione platonica si sono fatte sentire soprattutto nel campo morale: i « nomi » (bene e male ecc.) sono realtà paurosamente vive; sature di un contenuto umano e troppo umano che mira a sostituirsi e ad imporsi alla vera vita della Natura e delle anime. Il nome nasce sempre dalla pretesa di volere definire, dalla presunzione di accentrare attorno a sé e alla propria formula l'essenza delle cose e della Natura, dagli egoismi e dagli interessi e alla fine da una vera e propria intolleranza morale che tenta imporsi dogmaticamente sulla vita altrui. Che l'Occidente più della Cina abbia risentito dell'intolleranza dei « nomi » idealizzati, è fuori dubbio; che in essi si debbano ritrovare le cause prime di quelle guerre di religione che la Cina ignora, è egualmente fuori dubbio. Ammessa la buona fede di Platone (un mirabile tentativo destinato necessariamente a fallire), tale buona fede non è certo più reperibile nei suoi successori, i quali trovarono nei nomi codificati e idealizzati la via più facile per la propria presunzione. Forse non mai come oggi ci appaiono vivi gli avvertimenti di un Lao-tse e di un Eraclito, vivi e attuali, soprattutto per quello che riguarda il campo morale, sociale e politico, settori questi che fondono la loro validità sulla stessa indiscutibile validità dei « nomi ».

Quali che siano state le grandi personalità politiche dell'antichità che Lao-tse e Ciuang-tse descrivono ed esaltano, di coloro che vivevano nel Tao, troppo difficile oggi ci riesce di immaginarle; per noi esse sono personalità leggendarie. I « nomi » che poi col passar del tempo divennero definizioni, leggi, categorie, sistemi morali (il vizio d'origine è sempre il medesimo) e che oramai automaticamente vengono assunti e vengono imposti come espressioni di verità indiscusse, furono le cause prime che portano oltre che alle intolleranze religiose, anche alle coazioni e alle tirannie politiche, ai dissidi e alle lotte tra razze e razze, tra popoli e popoli, tra individui e individui; i nomi si intende sempre saturi di quegli elementi egoistici e egocentrastici che essi portano con sé. E come essi ci fanno perdere di vista l'unità perfetta del Tao, che, umile e magnanimo, tutto pervade e tutto abbraccia in sé, così portano pure nel campo sociale e morale al trionfo degli individualismi più sfrenati e più irrimediabili. Forse l'umanità ha oggi bisogno di fare un cammino a ritroso e cominciare a sciogliere tutto quel groviglio di « artifici » astratti e innaturali che essa è andata accumulando attraverso i secoli e che per un equivoco scambiò per elementi di progresso spirituale e ritornare così a quella « Primitiva Semplicità » che Lao-tse già alla sua epoca rimpiangeva e che gli uomini moderni sembrano volere sempre più espellere dalla propria anima.