



**Il taoismo come cultura della non violenza e della persona.
Riflessioni ed addentellati psicoanalitici**



A cura di: Carlo Di Stanislao & Rosa Brotzu








" La bontà suprema è come l'acqua. La bontà dell'acqua consiste nel fatto che essa reca profitto ai diecimila esseri senza lottare., Essa resta nel posto (il più basso) che ogni uomo detesta. Ecco perché è molto vicino alla Via"
Lao Zu, Tao Te King, cap. 21

"Ma gli uomini cantano e lui condanna il canto, si lamentano davanti al morto e lui condanna ogni lamento, fanno musica e lui condanna la musica ... E' umano tutto questo? ... Una simile dottrina è contraria al cuore umano"
Mo Ti, Zuang-zhi, cap. 32

" Il codardo tutto teso alla ricerca di protezione, non può dirsi non violento anzi egli incoraggia l'aggressore"
Gandhi

Le civiltà contemporanee* coesistono in questo mondo cercando, ciascuna secondo culture proprie, di migliorare la vita degli uomini. Ciascuna civiltà si pone come la migliore possibile per tutti gli uomini che abitano l'area in cui essa sussiste¹. Ed è naturale che sia così: ogni civiltà è il frutto di una elaborazione culturale durata secoli o millenni. La condizione che rende possibile l'esistenza e lo sviluppo delle civiltà umane è la coesistenza pacifica fondata sul rispetto e sul dialogo. Tale condizione è essenziale e perciò l'unica possibile per l'esistenza di tutte². La ragione della assolutezza con cui una persona è portata a difendere la propria cultura e religione si collega a quei processi di identificazione personale che avviene nei gruppi e nelle società umane. Poiché tutti crescono dentro ad una società e in una Tradizione culturale come in un secondo utero, è la cultura che caratterizza e modella fin dai primi istanti i pensieri e le categorie mentali di una persona, definendone così l'identità. Quando questa è messa in pericolo da sovvertimenti culturali, entrano in azione profondi meccanismi di difesa, tanto più energicamente quanto più veloci e radicali sono i cambiamenti in atto. I meccanismi di difesa implicano sempre dinamiche di aggressività e di emarginazione nei confronti dei diversi e acquistano particolare vigore quando i punti di riferimento sono formule, simboli, riti o libri sacri. Anche le forme nuove di fondamentalismo sono tutte legate ai processi di crescita delle persone e di appartenenza al proprio ambito vitale, in una situazione, come quella attuale, sconvolta da profondi rivolgimenti. I mutamenti importanti nelle società e a livello mondiale legati alla nuova globalizzazione portano con sé sovvertimenti culturali: l'identità e le appartenenze culturali allora reagiscono con la affermazione forte dei propri valori fondamentali. Questo fondamentalismo è sano quando porta ad una profonda riflessione etica: il dialogo tra le culture non può averne che vantaggi. Diventa pericoloso, negativo, quando assume caratteri di integralismo e integrismo³. E' ormai comune uso di chiamare *post-moderna* la presente fase culturale⁴. La formula indica il superamento dell'era iniziata con la fine del medioevo, ma suggerisce anche la persistenza di molte sue componenti nelle attuali tendenze. La modernità è sorta quando il nuovo si è contrapposto all'antico come valore di riferimento e criterio di verità. L'età moderna è l'età del Nuovo in contrapposizione all'età della tradizione. Precedentemente il passato rappresentava il criterio perché gli antichi erano più vicini agli dèi e alle origini perfette, per questo offrivano maggiori garanzie di verità e di bene. Tutta la cultura medioevale era fondata sulle *auctoritates*, cioè sulle affermazioni autorevoli degli antichi. Che si trattasse di medicina, di astronomia, di fisica, di morale o di religione, il criterio e il punto di partenza di ogni riflessione erano sempre le autorevoli affermazioni degli antichi. Il medioevo è finito appunto quando il criterio si capovolse: l'esperimento divenne il luogo della verità, il nuovo sembrò corrispondere al migliore e il presente offrire riferimenti assoluti. A questa convinzione si aggiunse l'esaltazione della ragione come fonte unica di conoscenza universalmente valida e del soggetto come ambito unico di certezze. Questa fase culturale sta spirando: il nuovo che è apparso si presenta in alcuni casi catastrofico e regressivo; la ragione umana è riconosciuta insufficiente di fronte alla complessità del reale e il soggetto, l'individuo, si è rivelato troppo ambiguo per poter costituire un punto di riferimento certo, un luogo di verità⁵. Per questo oggi il fondamentalismo appare maggiormente scandaloso. Poiché crediamo che l'incontro dell'uomo possa avvenire in un contesto di tolleranza, di rispetto e di dialogo, vogliamo qui precisare i contenuti costruttivi in tal senso, dell'antico modello culturale taoista (certamente minoritario in termini numerici), che crediamo sia di grande utilità per sviluppare una visione tollerante capace di recuperare pienamente il

*.

CULTURE OCCIDENTALI	CULTURE CINESI	CULTURE ISLAMICHE	CULTURE INDU'	CULTURA GIAPPONESE	CULTURE INDOCINESI	ALTRE CULTURE
EBRAISMO CRISTIANESIMO	TAOISMO CONFUCIANES.	ISLAM	INDUISMO	SHINTOISMO BUDDHISMO	BUDDHISMO	RELIGIONI TRADIZIONALI
	 Forces of Creation Positive & Negative			 Symbol of Purification		
1,7 MILIARDI	1,5 MILIARDI	1,2 MILIARDI	1,0 MILIARDI	0,15 MILIARDI	0,3 MILIARDI	...

dialogo con il "diverso" e l'individuo come "persona"⁶. Il famoso detto di Sun Tzu (o Sunzi)⁷ che "la chiave per la vittoria non risiede solo nel conoscere l'altro, ma anche se stessi" sottolinea l'importanza della comprensione interculturale e intraculturale. In genere, si enfatizza l'intraculturale, tuttavia l'altro può costituire uno specchio che aiuta il sé a vedersi meglio. Alcune culture celebrano l'individuo, altre la collettività: culture dell'io e culture del noi. Entrambe vedono sé stesse come normali e naturali. Una cultura dell'io occidentale sarà profondamente colpita da quanto sia diversa una cultura del noi come il Giappone e viceversa. Possono fermarsi davanti a questa constatazione o utilizzare questa prima comprensione per vedere più profondamente all'interno di sé stessi. Questi processi sono alla base dei quattro stadi nelle relazioni interculturali: intolleranza; tolleranza o multiculturalismo passivo; dialogo o multiculturalismo attivo; transculturalismo⁸. Possiamo offrire concreti esempi di elementi di cultura di pace dalle diverse religioni e fedi che mi sono state fonte di ispirazione. Non ci sembra che si escludano a vicenda, le loro origini sono abbastanza diverse. Insieme acquistano ancora più senso⁹:

- dall'ebraismo: la verità non è una dichiarazione di fede, ma un processo che si dipana attraverso il dialogo e non ha termine, come nel Talmud;
- dal cristianesimo protestante: il detto luterano "hier stehe ich, ich kann nicht anders" (sono qui, non ho alternativa) che rimanda all'importanza della coscienza e della responsabilità individuale e all'eguaglianza di fronte al Creatore;
- dal cristianesimo cattolico: la distinzione fra peccato e peccatore, lotta contro il peccato, ma perdono verso il peccatore;
- dal cristianesimo ortodosso: l'ottimismo della Cristianità della Domenica in opposizione alle necrofile Cristianità del Venerdì delle altre due: Cristo è risorto, è fra noi;
- dall'Islam: la verità della sura 8:61, "se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio, ch'è in verità l'ascoltatore paziente": la pace genera pace; inoltre, la verità del zakat, come divisione con i poveri;
- dall'induismo: la costruzione trinitaria del mondo in quanto Creazione, Preservazione e Distruzione; applicare questa visione ai conflitti significa ricercare la creazione considerando il conflitto come una sfida ad essere creativi, preservando i contendenti, evitando distruzioni;
- dal buddismo: naturalmente aimsha, la nonviolenza, ma verso tutta la vita, considerando l'intero pianeta e non solo la sua componente umana e l'interfacciarsi uomo-terra. Inoltre, come parte di questa prospettiva, ciò che il buddismo giapponese chiama engi, che tutto è in relazione con tutto...;
 - dal confucianesimo: il principio dell'armonia isomorfa, l'armonia interna a noi stessi, la pace interiore, nella famiglia, a scuola, nel luogo di lavoro, nella società, nel paese e nella nazione, nella regione, nella civiltà; in una dinamica in cui tutti i livelli si ispirano a vicenda;
- dal taoismo: il principio dello yin-yang, il negativo nel positivo e il positivo nel negativo; e il negativo nel positivo del negativo...; una complessità che va ben oltre il dualismo occidentale;
- dall'umanesimo: l'idea dei bisogni umani fondamentali, che si riflette fino a un certo punto nei diritti umani fondamentali quali principi guida generali per l'azione umana e per la politica e l'economia in particolare.

Ma intendiamo qui concentrarci sul taoismo, pur ricordando che quello taoista è un universo complesso e variegato e senza entrare in troppi specifici dettagli che lasciamo ai sinologi ed agli specialisti¹⁰. La religione taoista volge a raggiungere la vita eterna, l'immortalità, insegnando ai fedeli la via utilizzata dagli immortali, ossia l'esercizio fisico e spirituale per superare la morte e raggiungere l'eternità. Mentre il Taoismo dell'epoca delle Primavere e Autunni è una scuola filosofica che ha come principio il Tao, cioè "la via". "Il Tao di cui si può parlare, non è il vero Tao": così inizia il "Classico della via e della virtù", il Daodejing¹¹, compilato dal fondatore della scuola filosofica taoista Laozi, in cammino verso ovest sulla groppa di un bue, su richiesta di un doganiere suo fervente ammiratore. Laozi è considerato una divinità dalla religione taoista, ed il suo testo è a sua volta un classico religioso, come pure il 'Zhuang Zi'¹². La religione taoista è nata nella provincia dello Shanxi alla fine della dinastia Han orientale (25-220 d.C.)¹³ e all'inizio era suddiviso in due fazioni, ossia lo Wudoumi, che significa letteralmente delle "Cinque staia di riso" e il Taipingdao, che significa la "Via della

pace", entrambe nate nella pratica di lotta delle rivolte contadine. Quindi all'inizio il Taoismo religioso era diffuso soprattutto al livello popolare più basso, collegato all'opposizione dei contadini allo sfruttamento feudale, diventando anche una forza spirituale della loro lotta¹⁴. La scuola Wudoumi, chiamata anche "del maestro celeste", fu creata e sviluppata da Zhang Ling e Zhang Heng, padre e figlio, e considera come massima divinità Laozi, il fondatore del taoismo filosofico, e il suo "Classico della via e della virtù" come testo base. I due fondatori dicevano di essere stati incaricati da Laozi stesso di predicare la dottrina, e furono attivi soprattutto nel nord-est del Sichuan e nel sud dello Shaanxi. La scuola Taipingdao venne fondata da Zhang Jiao, che chiamò se stesso "Cielo giallo", con centinaia di migliaia di seguaci diffusi in tutta la Cina. Nell'anno 184 la setta attivò la "Rivolta dei berretti gialli" volta a rovesciare la dinastia Han, cosiddetta perché gli insorti portavano in capo berretti gialli, agendo in coordinamento con l'insurrezione. Il nipote di Zhang Ling, il fondatore della setta delle Cinque staie di riso, Zhang Lu, fondò anche un governo teocratico locale ad Hanzhong, reggendolo per quasi 30 anni. Dopo il fallimento della rivolta dei berretti gialli, il Taipingdao scomparve e in seguito le forze di Zhang Lu si trasferirono a nord, promuovendo la diffusione della scuola nella Cina settentrionale. Lo Shanxi sotto il dominio dei Wei settentrionali fu il centro della scuola taoista del maestro celeste, quindi la cultura taoista locale raggiunse al tempo il culmine del suo sviluppo storico. Il fondatore del Taoismo del maestro celeste nel nord si chiamava Kou Qianzhi, ed apparteneva ad una famiglia molto prestigiosa. Egli fu molto stimato dall'imperatore Wei Taiwu, ottenendo anche il titolo di "Maestro di Stato", e partecipando alle discussioni degli affari statali e militari. Con il forte sostegno dell'imperatore, iniziò il rinnovamento su vasta scala del Taoismo, grazie a cui la cultura taoista del nord entrò nel periodo di massimo splendore¹⁵. Il nuovo taoismo di Kou Qianzhi costituisce una sintesi di Buddismo, Taoismo e Confucianesimo, con contenuti principali i principi etici confuciani e la disciplina buddista¹⁶. Lo Shanxi occupa quindi una posizione fondamentale nella storia del Taoismo cinese ed è anche la patria di molti personaggi delle leggende taoiste, il più famoso dei quali è Lu Dongbing, nativo di Ruicheng, nel sud dello Shanxi. Secondo la leggenda, costui apparteneva ad una famiglia di funzionari, e da giovane si dette a fondo agli studi per superare gli esami governativi nazionali. Amando viaggiare, incontrò per caso l'anacoreta Zhong Liquan, e dopo i suoi insegnamenti decise di abbandonare le ambizioni di carriera e ricchezza, dandosi alla dottrina taoista e guarendo la popolazione. Egli viaggiò in tutto il paese, raggiungendo i monti Lushan e Jiufengshan nel sud ed i monti dello Shanxi¹, vivendo poi in solitudine fino alla fine dei suoi giorni. Durante le dinastie Jin e Yuan, il taoismo Quanzhen si diffuse ampiamente, considerando Lu Dongbing come padre fondatore, a cui vennero eretti templi commemorativi in tutto il paese. Per il mistero legato alla sua vita, questi venne a poco a poco considerato un immortale¹⁷. La scuola Taipingdao e quella anacoretica di Zhong Liquan saranno i cardini di questo nostro ragionamento. Partendo dai contenuti del Taoismo primigenio ciò che appare evidente è, in primo luogo, una visione "antiantropocentrica" di questa antica filosofia cinese. Mentre per il pensiero occidentale (a partire da Platone), l'uomo è posto come l'uomo come "misura di tutte le cose" e, pertanto "misura dell'Essere"; per il Taoismo più antico, al contrario, sopra il Tao come ordine logico/ dialettico del Tutto, esiste un altro Tao, un Non-Essere, un Super-Essere, un Tao del Tao¹⁸. Il saggio, inoltre, non si pone neppure come il misuratore dell'ordine del cosmo, del Tao/Legge/Ordine/Logos del Cosmo. Infatti, come ci ha ricordato J. Needham "l'uomo saggio forma un'unità col cielo e la terra"; un'unità così intima che proprio per non violarla, per non scioglierla nei nichilistici dualismi dell'Occidente¹⁹. Insomma: è stata la saggezza non riduzionistica dell'epistemologia taoista, la mancanza di volontà di potenza, di violenza, di totalitarismo logico-epistemologico, ad impedire (almeno come concausa) che il primato tecnologico da cui scaturiscono masticazione, predominio e violenza²⁰. Sul piano metafisico-ontologico, il saggio sa, conosce l'eterno ritmo del divenire che è dialettica, che è unità e conciliazione dei contraddittori, che è al di là del dualismo, delle distinzioni fenomenico-empiriche di bene e male[‡]. Tuttavia, sul piano etico, il saggio fa delle scelte. Con prudenza dolcezza, pazienza: tuttavia il saggio sceglie. Pur conoscendo la complessità del reale e del

¹ Nello Shanxi si trovano i cosiddetti monti Wudangshan del nord. Secondo la leggenda, il grande imperatore Zhenwu del Taoismo divenne "divinità del nord" proprio qui. Trovando che viaggiare era scomodo, volle scegliere un monte del posto come residenza del nord, ma trovò che quello scelto era troppo basso, allora lo tirò su con le mani, così il monte si allungò di più di 270 metri, risultando molto più alto dei monti attorno, quindi l'imperatore tutto felice esclamò: ecco un altro Wudangshan!, da cui il nome del monte.

[‡] " Il cielo e la terra sono immani, trattano i diecimila esseri come cani di paglia (per il sacrificio)", *Dao De Jing*, cap. 11.

divenire, pur mantenendo a fondamento quell'orizzonte dialettico che evita la radicalizzazione, la semplificazione (per cui tende alla conciliazione degli opposti di *yin e yang*), il saggio sceglie di imitare la natura dal basso. L'imitazione della natura è abbassamento, è un sostare in basso. Quindi il saggio si definisce per l'assunzione di un'etica dell'umiltà, della pazienza, della mitezza, della serenità, dell'equilibrio. Un'etica, insomma, che imita la natura selezionandola secondo griglie di precisi valori. Bisogna agire senza un perché, con l'innocenza di un infante²¹. L'agire "senza perché" come agire puro presuppone, come fondamento, lo stato di grazia dell'infanzia, che non è la perfezione. ma "solo il disgelo", l'inizio dell'agire puro, sciolto da ogni condizionamento. L'agire non-agendo (*wu wei*) è un agire che esce dall'io, dalla dimensione della nostra "*humanitas*". Non è autoperfezionamento solipsistico: non è una crescita singolare di spiritualità. Il "*wu wei*" è fuori dalla dimensione dell'*hybris*, del prometeismo, del titanismo, del "bisogno di vincere". Il saggio taoista è colui che esprime un'umiltà cosmica, in accordo col ritmo della natura, lontana da ogni proposito, da ogni progetto volontaristico. Così Zhuang-zi è contro la rigidità, lo schematismo, il volontarismo del progetto dell'amore universale. Questa proiezione è propria della linea post-confuciana di Mo Ti, che in Occidente sembra essere prossima all'imperativo categorico dell'etica di Kant, di "fare il bene per il bene nella pura forma del dovere". Per Zhuang-zi l'amore deve essere legato all'ispirazione del Tao. E' il Tao che ispira, che illumina l'azione, che perciò deve essere spontanea, personale, in "armonia con la natura umana". Mo Ti (Mo-zi nel Zhuang-zi), al contrario, vuole allontanare dalla natura umana e dalla vita concreta "canto nella vita" e "nessun vestito di lutto dopo la morte"²². Se poi si approfondisce in modo più specifico, si vede che nel Taoismo non-violenza vuol dire semplicemente, non provocare dolore agli esseri viventi, né con la mente (pensieri, parole) né con il corpo²³. Quando si parla di esseri viventi non si intende solo gli umani, ma anche gli animali e i vegetali: insomma tutto il *kosmos*, l'insieme dei rapporti che legano l'universo a noi. Non fare violenza agli altri e anche a noi stessi può sembrare scontato, ma se facciamo attenzione, possiamo notare quanto male ci infliggiamo ogni giorno sia psicologicamente, sia materialmente; e fare del male a se stessi vuol dire fare del male al mondo, alla società poiché in questa visione risiede un fondamento essenziale che sta nel vedere l'insieme dei rapporti. Se andiamo alla radice della violenza, possiamo ricordare quali sono le forme principali che la producono: la paura. l'invidia, l'attaccamento, il desiderio e l'impeto verso qualsiasi meta. La violenza richiama violenza, è una vera e propria spirale perversa. come uscire da questa situazione? Con l'autocontrollo del pensiero che anticipa ogni nostra azione e parola (il pensiero è *yin* e l'azione è *yang*). Se ci è lecito un doveroso accostamento, rammentiamo che nel Taoismo si dice: "Rispondi alle ingiurie con gentilezza" nel Cristianesimo: "Porgi l'altra guancia". La qualità negativa della violenza deve essere bilanciata con l'aspetto positivo della compassione. Solo gli individui immaturi vivono negli estremi: per quanto colti possano essere, se non sanno stare nella complessità definita da una situazione di equilibrio dinamico, sono disarmonizzati. Non a caso il Taoismo è basato sull'equilibrio degli opposti: gli estremi vanno evitati nella loro opposizione rigida; se si cerca troppa felicità ci sarà sofferenza, se si cerca troppa ricchezza povertà, se si cerca successo insuccesso e così via; bisogna trovare un giusto equilibrio che non vuol dire stare al centro, ma sintesi complementare di due polarità. Al riguardo, il nostro comportamento deve essere come diceva Chuang Tzu: "Un'armoniosa miscela di *yin* e di *yang*"²⁴. L'individuo che raggiunge un grado di equilibrio degli opposti diviene assieme "saggio" e "persona"²⁵. La "persona" è capace di seguire la sua "via" e perseguire la virtù (*de*). Nel Taoismo "de" e' l'essenza della virtù, la qualità innata ed essenziale di tutto il genere umano. Il carattere che rappresenta l'ideogramma della virtù è costituito dalla fusione del simbolo semplificato del "piede" con a destra il simbolo della "verità" con alla base il "cuore", xin. E' questa l'essenza della virtù: seguire il cammino alla ricerca del vero cuore, alla ricerca del proprio io²⁶. Va qui comunque fatta una considerazione importante al fine di non cadere nel facile equivoco di considerare valide e "salvifiche" solo le filosofie orientali e soprattutto quelle del passato. Il declino dei messaggi religiosi tradizionali dell'Occidente e la crisi dei valori, prodotti dalla tradizione laica, hanno aperto un grande vuoto, hanno lasciato scoperte le coscienze. L'apertura di questo vuoto ha prodotto, tra l'altro, anche la recente ricerca di risposte rassicuranti, nate e cresciute nell'ambito almeno di due grandi civiltà d'Oriente, quella indiana e quella cinese. Vi sono, in generale, due modi di questa ricerca: quello di chi, vittima dell'esotismo, tende a sostituire le certezze perdute della propria tradizione con altre, attinte a qualche forma di religiosità o di spiritualità, in prevalenza di origine induista, in misura minore

buddhista e in misura ancora più esigua taoista. Questa via, a livello più basso, conduce al tomismo spirituale, ed a livello più alto, porta a inedite forme di fideismo e fanatismo. L'altra via per la ricerca di risposte è quella più ardua di chi assume quel vuoto come segno di salutare purificazione e riparte da zero, confrontando le soluzioni date dalla propria tradizione coi grandi problemi dell'esistenza con quelle proposte da induismo, buddhismo e taoismo, non per stabilire graduatorie di merito, ma per tenere in attività il pensiero nella convinzione che l'unica salvezza possa venire dal processo della conoscenza, non dai suoi contenuti. Ciò che davvero va ripreso e meditato dal Taoismo primigenio (soprattutto nella ricerca dell'Uomo e per l'Uomo) è il superamento dell'attaccamento. Qual'è la radice dell'attaccamento? La radice dell'attaccamento è il desiderio, la passione sfrenata per qualcosa. Ma qual'è la radice di questa passione? E' l'io, cioè il pensare che io sono un qualcosa di compatto, di unico, di indipendente e relazionare tutta la vita a questo io, a questo centro. Il Taoismo Classico insegna a scogliere questo "io", a la causa del desiderio che è a sua volta causa dell'attaccamento²⁷. Tutto questo attraverso un lento, progressivo, inesauribile processo di maturazione che ha come scopo il raggiungimento del "vuoto"²⁸. La maturazione è un processo praticamente senza fine, è un processo di liberazione costante da tutti gli attaccamenti non solo sentimentali, ma anche mentali, quindi anche gli attaccamenti alle dottrine. In questo modo, quando si parla alla fine del vuoto, il vuoto non è un contenuto di una nuova verità, e quindi il vuoto come verità; ma il colmo è - il colmo e culmine -, è quello del *vuoto del vuoto*. Questo vuol dire superare anche l'attaccamento a questa ultima verità che noi abbiamo tentato di raggiungere o abbiamo raggiunto. Allora sì, veramente, l'uomo (*ren*), è individuo, persona (*zhanren*) ed è veramente libero²⁹. In altri termini, nel corso della vita occorre recuperare i motivi della nostra venuta al mondo. Il Cervello (*nao*) come metafora dello specchio è, a questo punto, molto illuminante. Noi dovremmo raggiungere la condizione per cui la nostra mente è come uno specchio. L'idea taoista è che la nostra mente è uno specchio pulito, fin dall'origine, fin da quando nasciamo. Poi, le circostanze della vita, l'eccesso di cultura, l'eccesso di pregiudizi, eccetera, eccetera, sia culturali che individuali depositano polvere, oscurano questo specchio. Quindi il procedimento, che si attua attraverso la meditazione e le pratiche morali dovrebbe operare nella direzione della pulitura dello specchio, per riscoprire la lucentezza e la perfezione originaria³⁰. Ma che cos'è questa perfezione originaria? Non è altro che il fatto che tu riesci a rispecchiare la vita così com'è, senza dare giudizi - brutto, sbagliato, bello - in relazione ai tuoi interessi particolari. Cioè lo specchio, in realtà, pulito è la realizzazione del distacco completo, cioè del distacco dai giudizi, dai pregiudizi, dai preconcetti, eccetera, eccetera³¹. L'abbandono da ogni preconcetto nel confronti del diverso e del nuovo garantisce trasparenza allo specchio e questa garantisce "luminosità". Questa sorta di neutralità del Cuore (*xin*) e della ragione è stata confusa con il cinismo, come una vocazione al non-amore. In verità il problema non è quello di non amare, è di non rimanere attaccati all'innamoramento. Il problema autentico (e per noi difficile da capire e risolvere) è quello di avere il distacco, che non è distacco assoluto, è distacco dall'eccesso di attaccamento a questa o quella cosa³². Con la sua visione simbolica del mondo e delle trame esistenziali³³, la concezione di tre differenti gradi di coscienza³⁴, la dimensione inconscia dell'"incorporazione" e la continua ricerca di consapevolezza³⁵, il taoismo si porta a livelli molto prossimi rispetto ai contenuti psiconalitici, non meno cogenti di quelli che assimilano la psicoanalisi junghiana al buddismo tantrico^{36 37}. Occorre qui allargare il discorso ed interrogarsi, con Antoine Fratini, sullo scopo stesso della psicoanalisi³⁸. Il dibattito circa la natura, lo statuto e gli scopi della psicoanalisi, nata come *talking cure* e trasformatasi progressivamente in qualcosa che supera di gran lunga i confini della terapia, è sempre stato sin dall'origine del movimento analitico molto aperto e tuttora non può ritenersi concluso. Esistono in effetti delle correnti di pensiero piuttosto contrastanti al riguardo. Qualcuno può certamente sostenere che la psicoanalisi è un tipo particolare di psicoterapia, ma non dovrebbe pretendere di imporre questo suo parere a tutta una classe di studiosi che, a cominciare da Freud, hanno sempre voluto mantenere lo statuto scientifico della loro disciplina. La democrazia culturale impone giustamente il rispetto di tutti gli indirizzi. Questo è ancora più vero nel caso della psicoanalisi che è diventata già da tempo un vero e proprio approccio alla conoscenza umana. La psicoanalisi ha contribuito addirittura ad aprire quesiti nuovi e particolarmente sottili, come quello sullo statuto di oggettività delle scienze, occasione di numerosi dibattiti interdisciplinari: l'inconscio riguarda la scienza perché riguarda gli scienziati e il loro linguaggio, soprattutto quando questi si trovano a speculare su inferenze come per esempio il big bang, i neutrini o i gravitoni. L'epistemologia

scientifica è indissolubilmente legata all'assioma aristotelico che vede nell'universale il campo esclusivo della scienza. In ambito psicoanalitico Freud pose nell'Edipo ciò che vi è di più universale nell'uomo e Jung fu il primo a ricercare le costanti archetipiche della fantasia. Pur rappresentando ipotesi di lavoro di indubbio valore euristico, sia l'Edipo che gli archetipi rimangono comunque dei modelli o delle interpretazioni che in quanto tali non possono ritenersi esenti da soggettività. Considerando però l'evoluzione del concetto di scienza nella modernità, il fatto di utilizzare costruzioni come l'Edipo e gli archetipi nell'indagine sulla conoscenza umana può essere ritenuto un procedimento scientificamente valido. Questo perché, data la natura particolare degli oggetti di studio (i quanti per la fisica e l'inconscio con i suoi complessi per la psicoanalisi) tali costruzioni vengono ad assumere il valore di strumenti necessari anziché di fattori contaminanti. Come nel caso della Medicina Taoista la Psicoanalisi non si cura della patologia né della normalità, non etichetta le persone e non ricerca nuove sostanze, ma si occupa dell'intesa delle verità enunciate dal soggetto. "Analizzare" è mettere a disposizione della persona uno spazio privilegiato di parola tale da renderla ascoltabile nella sua verità. Attraverso un percorso disseminato, come sappiamo, da resistenze interiori più o meno difficili da sormontare, l'analizzando può tentare di recuperare se stesso. Questo perché, sentendosi ascoltati e accettati per quello che si è, si giunge col tempo all'ascoltarsi e all'accettarsi³⁹. Per la Medicina Taoista, come per la Psicoanalisi, le emozioni emergono dal profondo, sembrano possederci, privarci della possibilità di pensare, ma allo stesso tempo sono fonte e veicolo di conoscenza^{40 41}. La soluzione escogitata, nel prendersi cura dell'altro, delle altre persone, da Psicoanalisi e Medicina Taoista è comune: l'ascolto, dopo aver guadagnato, attraverso lo "svuotamento", autonomia e libertà di pensiero⁴². Dobbiamo ora chiederci cosa, per questi due modelli, significa "ascoltare". Ascoltare qualcuno significa avvicinarsi alle vere motivazioni dei suoi discorsi, quelle che si celano ad esempio dietro a un lapsus o a un sogno; vuol dire riportare l'interlocutore alla propria realtà. Sotto questo profilo esiste una certa analogia tra la psicoanalisi e il taoismo zen i cui *koan*⁴³ producono frequenti rivelazioni circa

[§] Se l'intervento in analisi o Medicina Classica Cinese consistesse nel fornire consigli su come comportarsi o soluzioni pronte all'uso, allora sarebbe psicoterapeutico. Ma l'analista, come l'esperto di Medicina Cinese, sa che così facendo si rischia di cadere nella trappola tesa dalle resistenze e di vendere ai clienti un'altra merce rispetto a quella per cui pagano, trasformandoli nella stessa occasione in pazienti. La questione centrale per l'analista ed il praticante la Medicina Cinese concerne la libera condizione intellettuale. Se egli vuole insegnare l'autonomia e la libertà ai suoi pazienti, non può che essere libero e autonomo egli stesso.

^{**} Il koan è un espediente che può permettere al discepolo di ottenere l'illuminazione. Su un koan, che è largamente usato nel Buddhismo Ch'an e, più tardi, nello Zen Giapponese, si deve riflettere. Il koan si presenta come una sorta di enigma, del tipo: "Non mi ci raccapezzo!" Rappresenta una sfida alla mente, più che all'intelletto. Diverse sentenze, nel Ch'an e nello Zen, sono state usate come materiale per i koan. Il koan potrebbe essere imperniato sulle frasi dei maestri, sullo scambio verbale tra un maestro e i discepoli, su alcuni brani dei Sutra, e così via. In determinate circostanze, qualcuno ha raggiunto l'illuminazione. Il koan è un "caso", che attesta l'accesso a un altro piano di realtà. Colui che medita sul koan può rivivere le stesse esperienze dei suoi protagonisti. Un discepolo deve assegnare al koan un'importanza centrale in tutta la sua vita: deve concentrarsi costantemente su di esso, impedendo al pensiero di spingersi altrove. È facile capire che il compito è piuttosto arduo da svolgere. Esistono tre importanti raccolte di koan nel Ch'an e nello Zen: "La barriera senza porta" (cinese: *Wu-men kuan*), "La raccolta della roccia blu" (*Pi-yen lu*) e "Il libro della serenità" (*Ts'ung-jung lu*). Due koan sono particolarmente rilevanti, e vengono assegnati ai novizi nella scuola Rinzai. "Un discepolo domandò al patriarca (cioè a un maestro Ch'an/Zen): "Un cane ha la natura buddhica?" Il maestro rispose: "Wu" (No). Questo koan costituisce un problema. La natura buddhica è una componente che tutti gli esseri viventi posseggono. Come può un cane esserne escluso? Alcuni dicono che la risposta *wu* (giapponese: *mu*) dev'essere interpretata foneticamente, come imitazione dell'abbaiare d'un cane. Comunque sia, non c'è niente da fare: ogni chiave di lettura di un koan si rivela inadeguata. Ciò nonostante, un discepolo deve riflettere ugualmente sul koan, esaminando tutte le interpretazioni possibili: poi le sopprimerà una per una, per capire che sono tutte insignificanti e insoddisfacenti. Un altro koan è, se possibile, ancora più sconcertante: "Ascolta il suono di una mano sola" (fu elaborato da Hakuin, un maestro Zen). A riguardo, vale lo stesso discorso relativo al koan precedente. Questa tecnica può essere usata con buoni risultati anche in psicoterapia. È importante far capire al cliente che i suoi sintomi non posseggono né significato né consistenza. In questo modo, egli se ne sbarazzerà. Un esempio tratto dalla pratica clinica può essere stimolante a riguardo. Di volta in volta, un cliente insiste sullo stesso argomento: la sua fobia delle altezze, cioè dei luoghi elevati. Egli descrive perfettamente l'angoscia e i sintomi che lo assalgono in certe occasioni. E ora attende una risposta dal terapeuta. Dopo una lunga pausa, per tutta risposta, lo psicologo dice: "Dunque, mi par di capire che Lei ha paura dei luoghi elevati, e che in certe occasioni è assalito dall'angoscia." Tutto qui. A questo punto, si presentano al cliente due alternative: può andarsene, e cercare un altro terapeuta, ammettendo però, per il momento, di aver fallito; oppure, potrebbe capire che le parole del terapeuta posseggono un significato intimo, che va ponderato. In questo caso, il cliente può concentrare la sua attenzione sulla risposta, come se fosse un koan. E chissà...dopo qualche tempo, potrebbe persino arrivare a comprendere che esiste un altro piano di realtà, inaccessibile alla logica e al linguaggio!

la realtà più intima dell'adepto⁴⁴. La psicoanalisi ed il Taoismo primigenio trovano dunque nell'ascolto quell'elemento che più li caratterizza ed assimila. Ascoltare è l'unica cosa che il terapeuta deve assolutamente saper fare, l'unica prestazione che egli ha veramente il dovere di offrire a chi si rivolge a lui. Crediamo che queste due "impostazioni" non mirino direttamente né alla cura del sintomo, né alla risoluzione di particolari problemi, ma al raggiungimento di una chiarezza sufficiente riguardo alle proprie questioni. Al contempo, il terapeuta, svuotandosi e ponendosi senza preconcetti all'ascolto, può raggiungere (ed anzi, deve tendere a raggiungere) una sorta di stato di completa chiarezza, di alto stato mentale, di "esperienza picco", come direbbe lo psicologo Abraham Maslow⁴⁵. Per classificare lo stato d'animo che si lega a queste esperienze, le maggiori tradizioni spirituali hanno elaborato i propri termini specifici: nello Zen si parla di *satori*; nel Taoismo, di *hsü* ("condizione del vuoto"); nel Sufismo, di *fanà* ("estinzione dell'io"); nel Buddhismo, di *nirvana*; nel Cristianesimo esoterico, del "regno dei Cieli", e così via⁴⁶. In fondo, si tratta sempre di un ritorno alla condizione del bambino, in quanto con essa ritorniamo, per così dire, alla nostra infanzia, arricchiti nel contempo da esperienze che costituiscono il patrimonio comune dei santi e dei grandi personaggi dell'umanità^{47 48}.

Referenze

¹ Poupard G.: Religioni nel mondo. Piccola guida, Ed. Piemme, Milano, 1996.

² Licciardi I.: Intercultura e itinerari dell'educazione. Ricerche pedagogiche sul dialogo, Ed. Franco Angeli, Milano, 2003.

³ Sale G.: La civiltà Cattolica nella crisi modernista (1900-1907) fra intransigentismo politico e integralismo dottrinale, Ed. Jaca Book, Milano, 2001.

⁴ Donati P. (a cura di): La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella postmoderna, Ed. Franco Angeli, Milano, 1989.

⁵ Ascencio J.G.: Il pensiero culturale tra filosofia metafisica e razionalità postmoderna, Ed. Pontificio Ateneo, Roma, 2004.

⁶ Tagliaferri A.: Il Taoismo, Ed. Newton & Compton, Roma, 1996.

⁷ Tzu S.: L'Arte della Guerra, Ed. Ed. Newton & Compton, Roma, 1994.

⁸ Galtung J.: Teaching and Learning Intercultural Understanding: Fine, but how, Ed. UNESCO, Jyvaeskylae, 2003.

⁹ Perrini M: (a cura di): Per una cultura della pace, Ed. Morcelliana, Roma, 1986.

¹⁰ Boschi G.: La Pace nel Taoismo,

http://www.shantimandir.org/sito_old/Cenacolo/boschi.htm, 1999.

¹¹ Di Stanislao C., Brotzu R., Corradin M., De Berardinis D.: Tao Te King: il testo ed alcuni commenti, <http://www.agopuntura.org/cineserie/Tao%20Te%20King.htm>, 2004.

-
- ¹² Brotzu R., Corradin M., De Berardinis D., Di Stanislao C. : Chuang-tzu e i suo Dialoghi, <http://www.agopuntura.org/cineserie/Chuang-tzu.htm>, 2004.
- ¹³ C.S. S.I.A.: Cronologia delle dinastie cinesi, http://www.sia-mtc.it/Pag_culturali/pdf/dinastie.pdf, 2003.
- ¹⁴ Sulliwán L.E.: Il cosmo e la saggezza nel taoismo, Ed. Jaca Book, Milano, 2001.
- ¹⁵ Watts A.W.: Il Tao: la via dell'acqua che scorre, Ed. Ubaldine-Astrolabio, Roma, 1977.
- ¹⁶ Palmer M.: Il taoismo. Conoscenza e immortalità, Ed. Xenia, Milano, 1993.
- ¹⁷ Guénon R.: Scritti sull'esoterismo islamico e il taoismo, Ed. Adephi, Milano, 1993.
- ¹⁸ Saso M.R.: Il taoismo religioso esoterico. Secondo gli insegnamenti del maestro Chuang, Ed. Astrolabio, Roma, 1979.
- ¹⁹ Needham J.: Scienza e Civiltà in Cina, Voll I-III, Ed. Einaudi, Torino, 1970-1973.
- ²⁰ Branca N.: Osservazioni su Taoismo e non-violenza, in Non violenza e giustizia nei testi sacri delle religioni orientali, a cura di: Conio C. e Dolcini D., Atti del convegno della Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa, 24-26 maggio 1995, Ed. Giardini, Pisa, 1999.
- ²¹ Seidel A.: Il taoismo, religione non ufficiale della Cina, Ed. Libreria Cafoscarina, Venezia, 1997.
- ²² Wieger L.: Le opere dei padri del taoismo, Ed. Mondadori, Milano, 2001.
- ²³ Kaltenmark M.: La filosofia cinese, Ed. Xenia, Milano, 1994.
- ²⁴ Cooper J.C.: Yin e yang. L'armonia taoista degli opposti, Ed. Ubaldini-Astrolabio, Roma, 1982.
- ²⁵ Merton T.: La via semplice di Chuang Tzu, Ed. Paoline, Milano, 1993.
- ²⁶ Di Stanislao C., De Franco L.: Ideogrammi Cinesi, http://www.sia-mtc.it/pag_culturali/Pag_culturali/Ideogrammi.htm, 2002.
- ²⁷ D'Annibale P., Greco F., Wong M.: Antichi segreti di guarigione taoista, Ed. Nuova Ipsa, Palermo, 1995.
- ²⁸ Di Stanislao C.: Insuccesso terapeutico da cause mediche: riflessioni sul vuoto, http://www.agopuntura.org/cineserie/doc_01/Default.asp, 1999.
- ²⁹ Brotzu R., Di Stanislao C.: Il senso dell'atto curativo nell'evoluzione spirituale dello Shen. Interpretazione delle modalità di guarigione nella Medicina Classica Cinese, XIV Congresso Nazionale della Società Italiana di Agopuntura, Atti, CD-ROM, Ed. SIA, Milano, 2004.
- ³⁰ Yuen J.C.: Energetica generale, a cura di E. Simongini & L. Bultrini, policopie, Ed. AMSA, Roma, 1997.
- ³¹ Di Stanislao C., Evangelisto P.: Principi di meditazione taoista, Medicina Naturale, 2004, 1: 23-26.
- ³² Di Stanislao C., Brotzu R.: Qualche momento di riflessione su "Il Segreto del Fiore d'Oro", http://www.agopuntura.org/cineserie/Segreto_Fiore_oro.htm, 2004.
- ³³ Eberhard W.: Dizionario dei Simboli Cinesi, Ed. Ubaldini, Roma, 1999.
- ³⁴ Di Stanislao C.: Le Metafore del Corpo: dal Simbolo alla Terapia. Percorsi Integrati di Medicina Naturale, Ed. CEA, Milano, 2004.
- ³⁵ Sanfo V.: Enciclopedia delle Discipline Bionaturali e Medicine Complementari, Voll I-II, Ed. AE.ME.TRA., Torino, 2004.
- ³⁶ Di Stanislao C., Brotzu R.: Connessioni, analogie e differenze fra buddismo tantrico e psicoanalisi junghiana, <http://www.agopuntura.org/area/wangqi/Jung%20e%20Tantrismo.htm>, 2004.
- ³⁷ Kriyananda S.: Io amo meditare. Guida pratica alla pace interiore, Ed. Ananda, Roma, 2004.
- ³⁸ Fratini A.: Parole e Psiche, Ed. Armando, Roma, 1999.
- ³⁹ Assoun P.L.: La clinica del corpo, Ed. Franco Angeli, Milano, 2003.
- ⁴⁰ Oneroso F., Gorrese A. (a cura di): Le emozioni fra cognitivismo e psicoanalisi, Ed. Liquori, Roma, 2004.
- ⁴¹ Bottalo F., Brotzu R.: I Fondamenti della Medicina Cinese, Ed. Xenia, Milano, 1999.
- ⁴² Curi Novelli M. (a cura di): Dal vuoto al pensiero. L'anoressia dal vertice psicoanalitico, Ed. Franco Angeli, Milano, 2004.
- ⁴³ Cleary T.: Wumenguan. I precetti segreti dei koan zen, Ed. Mondadori, Milano, 2004.
- ⁴⁴ Moiraghi C.: La via della forza interiore, ed. Jaca Book, Milano, 2004.
- ⁴⁵ Bower F.: Metaphor, mysticism and madness. A response to the three papers on 'Is analytical psychology a religion?', J Anal. Psychol., 1999, 44(4):563-570

⁴⁶ Hall D.E., Catanzaro A.M., Harrison M.O., Koenig H.G.: Religion, spirituality, and mysticism, *Am. J Psychiatry*, 2004, 161(9):1720-1721.

⁴⁷ Caspani F.: Gli stati non ordinari di coscienza alla luce della MTC, *Riv. It. D'Agopunt.*, 2001, 100: 12-18.

⁴⁸ Arena L.. Intervista sul Taoismo, *Shiatsu-do*, 1998, 10: 25-26.