

# «A settant'anni seguivo gli impulsi del mio cuore senza incorrere in trasgressioni»

## Il valore del tempo nella cultura cinese classica

Tiziana Lippiello

**Abstract** The notion of time in Chinese thought and religions played a fundamental role in shaping the concept of life, longevity and immortality. The notion of time and in particular of the «propensity of time» or «propensity of circumstances» (*shishi* 時勢) has been recently discussed and explained by the scholar Wang Hui, who summarizes the Chinese traditional view of cyclical time in the concept of *tianli* 天理 (heavenly principle), as opposed or complementary to *gongli* 公理 (public principle), based on modern science. In traditional China man's behaviour has been influenced by a constant attention to the natural course of events, a principle which is followed in military strategy, particularly in the *Sunzi bingfa* 孫子兵法 (The art of war). The notion of «propensity of time» denotes the force of nature which stems from its constant change and variability.

余悲不及古之人兮，伊時勢而則然。

Mi duole non essere al livello degli antichi, ma son le circostanze attuali che causano ciò. (Han 1986, cap. 1, p. 9)<sup>1</sup>

### 1 Premessa

Quale occasione migliore per riflettere sul valore del tempo trascorso del compimento dei settant'anni di un caro ed illustre maestro? A settant'anni l'uomo raggiunge tali serenità, saggezza ed equilibrio interiore da essere in grado di agire seguendo gli impulsi del proprio cuore senza cadere nell'errore. Così Confucio scandiva le tappe dell'esistenza umana:

吾十有而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。(Lunyu, 2.4)

A quindici anni ero dedito allo studio, a trenta ero saldo [nell'osservanza delle norme rituali], a quaranta non avevo più dubbi, a cinquanta compresi il decreto celeste, a sessanta sapevo ascoltare e a settanta seguivo gli impulsi del mio cuore senza incorrere in trasgressioni. (Confucio 2003, p. 11)

---

1 La citazione è tratta dalla prosa poetica *Minji fu* 憫己賦 (Mi compatisco).

## 2 «Principio celeste» versus «principio universale»

Confucio e i suoi seguaci concepivano la vita come un continuo esercizio di coltivazione del sé attraverso lo studio, la riflessione, la pratica delle norme rituali, fino a raggiungere una fermezza e una propensione per il bene altrui, fino a conseguire, in ultima istanza, una spontanea applicazione dei principî etici nell'agire quotidiano e nel rapporto con gli altri. Il tempo risultava prezioso in una tale visione della vita.

Che il pensiero dei cinesi, sin dalle origini, fosse rivolto al valore del tempo è testimoniato dalle più antiche fonti. Le iscrizioni su bronzo dall'VIII secolo a.C. recavano frequentemente caratteri quali *shou* 壽 (lunga vita), *nanlao* 難老 (ritardare la vecchiaia), *wusi* 無死 (non morire), mentre i testi dell'epoca preimperiale contribuirono ad arricchire il lessico con espressioni quali *changsheng* 長生 (longevità), *busi* 不死 (non morire), *baoshen* 保身 (preservare il corpo). Queste espressioni in origine indicavano una condizione di longevità spirituale e corporea da conseguire nel mondo dei vivi, seguendo i metodi trasmessi dai maestri attraverso la tradizione orale o scritta. Infatti, sin dai tempi più antichi i cinesi rivolgevano le loro preghiere ai propri antenati affinché donassero lunga vita ai loro discendenti. Così, vivendo a lungo, i discendenti avrebbero avuto il tempo necessario per esprimere pienamente la propria devozione a genitori e ad avi (Lippiello 2007, pp. 12-13).

La concezione del tempo nel corso della storia ebbe un impatto profondo anche nel pensiero cinese moderno, come sostiene Wang Hui 王暉 nei suoi recenti studi (Wang 2011, 2013). Nella sua interpretazione della modernità cinese, egli riconsidera e interpreta alcune nozioni del pensiero classico, partendo dal riconoscimento del concetto di quale concetto specificamente occidentale, sviluppatosi dalla nozione di tempo lineare proprio della tradizione giudaico-cristiana.

Nel discorso *Public principle, the propensity of time and cross-border knowledge* (Wang 2014), tenuto alla cerimonia di consegna del premio Luca Pacioli (Università Ca' Foscari Venezia, 20 ottobre 2013), Wang Hui sintetizza la concezione di tempo lineare, che egli identifica come connaturato alla visione della scienza occidentale, nella nozione di «principio comune» o «principio universale» (*gongli* 公理). La ricerca dell'universalità, secondo Wang Hui, si è manifestata in Cina col nascere del pensiero moderno, in particolare in concomitanza con lo sviluppo e la definizione degli ambiti del sapere portati avanti tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. In questa riorganizzazione degli ambiti del sapere egli riconosce l'adozione di una visione del mondo ispirata ad un principio universale, legata in un rapporto di alternanza, ma al contempo di complementarità, con il «principio celeste» o «principio naturale» (*tianli* 天理), antica nozione rappresentativa della concezione tradizionale cinese del fluire ciclico del tempo, rielaborata dai pensatori confuciani di epoca Song (960-1279) e Ming (1368-1644). Wang

Hui spiega questa dicotomia/complementarietà chiarendo come la ricerca di universalità (ovvero l'adozione del «principio universale») attuata in Cina, come s'è detto, con la riorganizzazione degli ambiti del sapere, in conformità con il modello occidentale, non mirasse a sostituire la tradizionale classificazione delle discipline, ma semplicemente ad inglobarla in una rappresentazione universale della conoscenza. Wang Hui intende questo processo di trasformazione come l'integrazione di due visioni della realtà, basate l'una sul «principio celeste», tipicamente cinese, l'altra sul «principio universale», proprio dell'Occidente (dove «principio celeste» indica una concezione del mondo fondata sul ciclico procedere della natura, sull'avvicinarsi delle stagioni e delle epoche storiche, su un'armonia sociale basata sull'osservanza dei riti, sulla lettura dei classici, sul modello del passato, mentre «principio universale» indica un'idea della vita ispirata a una concezione lineare del tempo, proiettata verso il progresso, verso il futuro):

During the late 19th and early 20th centuries, almost all fields of knowledge in China were reconstructed when confronted with Western thought. I have summed up this process of reconstruction as the replacement of the heavenly principle (*tianli* 天理) based on Confucianism and its values by the new general principle (*gongli* 公理) based on modern science. Nonetheless, the fall of the view of the world based on heavenly principle and the rise of the scientific world view was not a simple relationship of rise and fall, but a co-existence, with each permeating the other. Song-Ming Confucians saw «heavenly principle» as characteristic of all things, the source of ethics and the norm for implementation, and took it as the basis for the integration of nature, ethics, and politics. (Wang 2014)<sup>2</sup>

In questa nuova visione, il recupero della storia antica attraverso lo studio dei classici fu messo in discussione per essere sostituito da una nuova prospettiva storica in cui il presente e il futuro erano posti al centro della riflessione.

In Cina le due visioni poterono coesistere, grazie al tratto peculiare del pensiero cinese di inclusione degli opposti, di compenetrazione delle idee, di complementarità di elementi apparentemente contrari. Il declino di una visione del mondo basata sul «principio celeste» e l'emergere di un'altra visione basata sul «principio universale» convivevano e tuttora convivono, permeandosi e compenetrandosi l'un l'altro, come *yin* e *yang*.

La nozione di «principio celeste», ereditata dall'antichità, in epoca Song fu rielaborata; anticamente il «principio celeste» corrispondeva al princi-

---

2 Su *gongli* e *tianli* si veda anche Wang (2008, vol. 1, pp. 47-71).

pio normativo cui attenersi per mantenere un'armonia cosmica, in ossequio al rispetto di norme di comportamento individuale e sociale. I confuciani di epoca Song e, più tardi, quelli di epoca Ming videro nel «principio celeste» la fonte dell'etica e lo considerarono il punto di partenza per una integrazione della conoscenza della natura nelle sue molteplici manifestazioni (*wanwu* 萬物, generalmente tradotto con «le diecimila cose») con la conoscenza della politica e della società. Il «principio celeste» si ispirava alla natura, alla spontaneità, al volere del Cielo, all'idea di *daotong* 道統 (trasmissione del *dao*) e traeva il suo fondamento dal passato, da un'interpretazione della storia gloriosa e dallo studio della letteratura classica cinese. Tuttavia, nel corso del tempo, qualcosa si era incrinato nel procedere armonico degli eventi e si rese necessaria un'analisi approfondita della realtà (Wang 2008, pp. 51-62).

### **3 L'investigazione delle cose e della realtà**

Nella tradizionale interpretazione della realtà, «le diecimila cose o manifestazioni» (*wanwu* 萬物) rappresentavano la realizzazione del «principio celeste», il conseguimento di un rapporto armonico fra uomo, cielo e terra, reso possibile dall'osservanza dei riti, dalla musica, dalle virtù morali descritte nei classici. In epoca Song l'esistenza di un ordine cosmico primordiale fu messo in discussione, i letterati ravvisarono la necessità di «investigare le cose al fine di raggiungere una profonda conoscenza» (*gewu zhi zhi* 格物致知), un'idea che ereditarono dal pensiero classico, in particolare da un passo del *Daxue* 大學 (La grande scienza):

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先誠其知。致知在格物。

Gli uomini dell'antichità che desideravano che la virtù risplendesse in tutto il mondo, dapprima si occuparono di governare il loro stato; desiderando governare il loro stato, dapprima stabilirono l'armonia nella loro famiglia; desiderando stabilire l'armonia nella loro famiglia, dapprima coltivarono la propria interiorità; desiderando coltivare la propria interiorità, dapprima resero autentiche le proprie intenzioni; desiderando rendere autentiche le proprie intenzioni, dapprima approfondirono la loro conoscenza. L'approfondimento della conoscenza dipende dall'investigazione delle cose. (Zhu 1996, p. 4)<sup>3</sup>

---

3 Per una traduzione in inglese si vedano Gardner (2007, pp. 4-5) e Plaks (2003, p. 5).

Cosa significa «investigare le cose al fine di raggiungere una profonda conoscenza»? I letterati della dinastia Song illustrarono il significato di questa espressione: a loro dire si trattava di una conoscenza profonda del principio intrinseco di ogni cosa e fenomeno dell'universo. Solo dopo aver compreso il principio normativo (*li* 理) inerente ad ogni cosa, ad ogni essere, ad ogni fenomeno ed infine a se stessi, si può pervenire ad una conoscenza profonda della realtà. E il primo passo è la conoscenza del sé (Zhu 1996, pp. 6-7). Andrew Plaks cerca di chiarire meglio il significato dell'espressione «investigare le cose»:

In other terms, understanding the place and meaning of all things in the world in accordance with the positions in the universal grid of interrelated categories and individual correspondences. This seems far closer to the idea of grasping the inalienable 'interrelatedness' of self and other posited at the absolute centre of inner selfhood than anything the conventional translation 'investigation of things' can possibly convey with the picture it conjures up of a naturalist with a butterfly-net. (Plaks 2003, pp. 110-111)

È la conoscenza del ruolo e della posizione delle entità nell'ambito di un sistema che le mette in relazione fra loro. Quel che conta di più è la relazione che intercorre fra gli esseri e le cose nel continuo processo di trasformazione ciclica.

Lo studio approfondito dei processi, a partire dalla propria interiorità, è dunque la chiave di lettura per una comprensione profonda dell'uomo, della società e degli eventi, l'unica via per pervenire all'armonia cosmica. In una tale visione, in cui le relazioni fra gli uomini, fra le cose, fra le dinamiche della vita e della morte sono poste al centro della riflessione, il tempo assume un valore importante.

La concezione del tempo, ed in particolare una rivisitazione dell'antico concetto di «propensione o potenzialità del tempo» (*shishi* 時勢), contribuirono a costruire una nuova idea di modernità cinese, opposta, o complementare, all'idea occidentale di modernità.

Time is a core domain of modern Western thought; it evolves in a linear fashion, is teleological, homogeneous, and empty. [...] From the Confucian perspective, consciousness of «the propensity of the times», like the concept of time itself, is related to the conceptualization of history as well as to historical consciousness, but it does not proceed in a linear fashion, nor is it empty. It is, rather, an account of the natural unfolding of history and its internal dynamics, something not dependent upon any teleology. (Wang 2011, pp. 69-71)

La nozione di tempo ciclico, ed in particolare la «potenzialità o propensione del tempo» trova espressione nella letteratura cinese classica, in particolare nel *Sunzi bingfa* 孫子兵法 (L'arte della guerra) (Sun Bin 2003; Sun Tzu 2013; *Sunzi bingfa* 2005). Fu elaborata in epoca Song da Zhu Xi 朱熹, da Cheng Yi 程頤 (1033-1107) e Cheng Hao 程顥 (1032-1085), da Zhang Zai 張載 (1020-1077) e più tardi, in epoca Ming, da Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682) e Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801).

La nozione di «potenzialità o propensione del tempo», come spiega Wang Hui, è molto antica ed indica la forza naturale che sgorga dal mutamento, dal processo di trasformazione delle entità e degli eventi umani. I confuciani identificarono il concetto *shishi* con *lishi* 理勢 (la potenzialità del principio celeste, della natura), legando in tal modo la propensione del tempo al mutamento delle circostanze, alla trasformazione delle relazioni che intercorrono fra le entità.

Sottolinearono la distinzione fra osservanza dei riti (*li* 禮) e pratica della musica (*yue* 樂), che avevano caratterizzato la trasmissione del *dao* sin dall'antichità,<sup>4</sup> e applicazione delle istituzioni (*zhidu* 制度), un'inevitabile conseguenza dell'evoluzione storica dei tempi. Nell'antichità, le diecimila cose, i riti e la musica convivevano in un rapporto armonico ispirato al «principio celeste» (*tianli*). Diversamente, in epoca Song, i riti e la musica erano degenerati nell'applicazione di norme prive di implicazioni morali, assumendo un ruolo puramente materiale e funzionale; di conseguenza, le implicazioni etiche e cosmologiche delle entità si persero e fu necessario ricorrere al metodo dello studio e dell'investigazione della vera essenza delle cose (*gewu* 格物) (Wang 2008, pp. 54-56; Wang 2011, p. 69).

*Shishi*, che Wang Hui rende con «propensione del tempo», può essere anche inteso come «potenzialità della situazione», in riferimento a tutti quei fattori che, nel corso del tempo, contribuiscono a determinare una particolare situazione, in cui lasciarsi trascinare e da cui trarre beneficio, senza interferire più di tanto nel corso delle cose. François Jullien illustra questa lettura in modo efficace:

Il saggio cinese è portato a concentrare l'attenzione sul corso delle cose, nel quale si trova coinvolto, per cogliere la coerenza e trarre profitto dalla loro evoluzione. Ora, da questa differenza si può ricavare un'alternativa per la condotta: invece di costruire una forma ideale che si proietta sulle cose, dedicarsi a rintracciare i fattori favorevoli operanti nella loro configurazione; invece dunque di fissare uno scopo alla

---

4 In un passo del *Liji* 禮記 si legge: 樂，所以修內也；禮，所以修外也。禮樂交錯於中；發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。(*Liji*, 8) «Della musica ci serviamo per coltivare la nostra interiorità, dei *li* per coltivare la nostra esteriorità. Musica e *li* operano reciprocamente all'interno e prendono forma all'esterno. Ecco perché danno come esito pacifica serenità, riverenza ed eleganza nei modi.» (Scarpari 2010, p. 183).

propria azione, lasciarsi portare dalla propensione; in breve, invece di imporre il proprio piano al mondo, far leva sul potenziale della situazione. (Jullien 1998, p. 20)

Ecco cosa aveva caratterizzato l'agire umano nella Cina tradizionale: anziché fissare uno scopo alla propria azione, anziché imporre un proprio piano, farsi piuttosto accompagnare dall'evolversi della situazione, fino a cogliere il momento propizio, per avvalersene ed eventualmente intervenire. Questo *modus operandi* ci fa comprendere meglio la nozione di *wuwei* 無為, comunemente tradotta con «non agire» o «atarassia», ma che esprime piuttosto una consonanza, l'adesione al procedere spontaneo della natura e degli eventi. Ecco come si comporta un sovrano virtuoso:

為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。(*Lunyu*, 2.1).

Chi governa tramite l'eccellenza morale può essere paragonato alla stella polare, fissa al suo posto, e tutte le stelle attorno che le rendono omaggio. (Confucio 2006, pp. 10-11)

Il sovrano virtuoso confida nel carisma che gli deriva dal mandato celeste e la sua perfetta consonanza con il cosmo in tutte le sue manifestazioni. Non agisce in prima persona, non forza il corso degli eventi, ma resta al suo posto in attesa che gli eventi si determinino secondo il procedere armonico della natura.

La «propensione o potenzialità della situazione» nella strategia militare è trattata nel capitolo quinto del *Sunzi bingfa* 孫子兵法 (L'arte della guerra), intitolato appunto *Shi* 勢 («Propensione della situazione»), in particolare in alcune metafore che vedremo tra breve. Nell'undicesimo secolo Wang Xi 王皙 così commentava il significato di *shi*:

善戰者任勢以取勝不勞力也。

Colui che eccelle in battaglia può confidare nella potenzialità della situazione, per vincere senza dispendio di energia. (Sun Wu, 1986, p. 66)<sup>5</sup>

#### 4 La forza dell'acqua, del corvo e della balestra

La propensione del tempo e dello spazio è resa in modo efficace con la metafora dell'acqua, la cui forma è cangiante, che naturalmente tende verso il basso, si adatta alla configurazione naturale del terreno fino al momento in cui trova la sua forza. Come si legge nell'*Arte della guerra*:

---

5 Sull'arte militare nella Cina antica si veda Andreini (2013), Thote (2013); per una esaustiva disamina dell'arte della guerra nella Cina imperiale si veda Di Cosmo (2009).

夫兵形象水，水之形，避高而趋下；兵之形，避实而击虚。水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形。能因敌变化而取胜者，谓之神。(Sunzi bingfa 2013, p. 46)

L'assetto delle truppe deve assomigliare all'acqua, che è fatta in modo tale da rifuggire le altitudini e tendere a scorrere verso il basso. Parimenti, l'assetto dei soldati deve rifuggire i punti di massima concentrazione di forze avversarie e colpire laddove si aprono i varchi. L'acqua determina il proprio scorrere adattandosi alla configurazione del terreno, così come i soldati decretano la vittoria sul campo reagendo alle caratteristiche dell'avversario. Dunque un esercito si predispone a cogliere i vantaggi strategici che derivano da circostanze mai costanti e, in ciò, è simile all'acqua, la cui forma non è mai costante. Colui che riesce a strappare la vittoria adattandosi al variare degli equilibri delle forze avverse merita di dirsi «divino»! (Sun Tzu 2013, p. 158)<sup>6</sup>

Un buon esercito è come l'acqua, che basa il proprio movimento su due principi che la caratterizzano: l'essere informe, priva di una forma statica e definita, e l'essere dotato della possibilità di adattarsi ad ogni circostanza, come la configurazione strategica di un esercito (*xing* 形), giacché «un buon esercito risponde alle forme senza mai esaurire le proprie capacità di trasformazione, in quanto si muove sempre nella pura virtualità» (Levi 2013, p. XL). Similmente, un bravo comandante persegue la vittoria adattandosi ai movimenti del nemico, non adottando una strategia rigida se non quella dell'attesa delle circostanze favorevoli per farlo cadere, facendo leva sui suoi punti deboli. L'acqua è il paradigma della potenza per la sua capacità di adattarsi alle conformazioni del terreno e, al contempo, per la sua forza e irruenza quando le circostanze la favoriscono.<sup>7</sup> L'acqua, sotto forma di torrente che scende da un pendio, è potenza generata dalla conformazione che ha assunto in quel preciso istante, in quel pendio.

È calma e quieta, apparentemente debole perché tende verso il basso, ma al tempo stesso sa essere forte e violenta, quando si trova in una posizione di vantaggio.

Come l'acqua, apparentemente mite e arrendevole, come una «vergine timida» dev'essere l'abile uomo di guerra, commenta Jean Levi: «Deve

---

<sup>6</sup> Il *Sunzi* è il risultato della raccolta di vari materiali risalenti alla tradizione degli strateghi militari dello stato di Qi, come confermato anche dal ritrovamento di un manoscritto su bambù rinvenuto in una tomba risalente all'inizio di epoca Han presso Yinqueshan, nello Shandong. Per una descrizione dell'opera si veda Levi (2013).

<sup>7</sup> Come si legge nel *Mengzi*: 今水搏而躍之，可使過顛，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？(Mengzi, 6A.2) «Ora, colpita con forza e fatta schizzare verso l'alto, l'acqua potrebbe anche saltare fin oltre la nostra fronte, così come, sospinta a scorrere verso l'alto, potrebbe anche stare su un monte: questo sarebbe conforme alla sua vera natura?» (Scarpari 2002, p. 57).



presentarsi nelle vesti di una ‘vergine timida’, dolce e debole come l’acqua calma, e approfittare del fatto che il nemico abbassi la guardia per coglierlo di sorpresa» (Levi 2013, p. XLII).

L’attesa, il prender tempo: è la lettura corretta dell’espressione *shishi* 時勢, «propensione, potenzialità del tempo», ovvero sapersi affidare alle variabili del tempo e al mutamento, traendone beneficio.

Spostando l’attenzione dall’arte della guerra all’arte della coltivazione del sé, come descritta nel *Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo) (Lippiello 2010), ecco che ritorna il concetto del valore del tempo, che interviene per mutare gli equilibri umani e naturali. Il giusto mezzo è per un cinese il centro moderato della sua esistenza, che muta in accordo con il fluire ciclico del tempo, l’avvicinarsi delle stagioni, gli eventi. E dunque l’uomo si colloca al centro a seconda delle circostanze, non esiste un centro fisso in assoluto.

君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也。(*Zhongyong*, 2).

L’uomo nobile d’animo pratica il giusto mezzo con perseveranza, l’uomo dappoco agisce in modo contrario. Se l’uomo nobile d’animo pratica il giusto mezzo con perseveranza è perché, essendo nobile d’animo, a seconda delle circostanze si colloca al centro. Se l’uomo dappoco agisce in modo contrario è perché, essendo dappoco, non è né cauto né timoroso. (Lippiello 2010, pp. 46-47)

Ciò che maggiormente contraddistingue il pensiero cinese classico, com’è noto, è l’idea del mutamento, del procedere ciclico del tempo che produce situazioni nuove, di cui l’uomo deve saper tener conto in ogni momento. Per questo, nell’agire, egli ricerca sempre il giusto mezzo, ovvero una posizione di medietà fra due poli opposti. Praticare il giusto mezzo equivale a collocarsi sempre nella posizione più opportuna, a seconda delle circostanze. E allora non vi sarà situazione in cui non si troverà a proprio agio e, quando incontrerà un’avversità, cercherà in se stesso la forza per reagire e superarla. Non si tratta di un passivo adattamento alle circostanze, ma di un processo creativo di trasformazione.

Saggezza, mutamento e relazioni fra gli uomini e fra le cose: sono tutti elementi della vita determinati dal trascorrere del tempo.

In epoca Song, i maestri Cheng commentando un brano del *Zhouyi* 周易 (*I mutamenti*) (Cheng, Cheng 2011) affermarono che conoscendo il tempo se ne comprende anche la potenzialità:

陽決陰，君子決小人，而得中，豈有不正？知時識勢，學易之大方也。

Come lo *yang* inonda lo *yin*, così l’uomo nobile d’animo inonda l’uomo dappoco e si impossessa della condizione del giusto mezzo; forse c’è qualcosa di non convenzionale in ciò? Comprendere il senso del tempo

e riconoscere la sua potenzialità: è la grande via indicata dallo studio dei *Mutamenti*. (Cheng, Cheng 2011, pp. 920-921)

Il senso del tempo e la sua potenzialità, la sua forza, quindi le condizioni favorevoli determinate da particolari circostanze: nell'*Arte della guerra* s'invoca nuovamente l'immagine dell'acqua accumulata, ora in una posizione di forza, che rompe gli argini e spazza via tutto al suo passaggio, o del torrente la cui impetuosità trascina le pietre:

激水之疾，至於漂石者，勢也。鷲鳥之疾至於毀折者，節也。  
是故善戰者其勢險，其節短。勢如彘弩，節如發機。(Sunzi bingfa 2005, p. 34)  
In virtù della velocità accumulata, l'acqua di un torrente arriva a squassare i massi. Ciò è frutto di «condizioni ambientali favorevoli». La rapidità del falco è tale da consentirgli di colpire la preda fino a dilaniarla: ecco il «tempismo». Pertanto, chi eccelle in battaglia sa come approfittare di condizioni ambientali straordinariamente favorevoli, che gli consentono di elaborare un tempo di risposta istantaneo. Il favore strategico di cui dispone è assolutamente assimilabile a una balestra quando la sua corda è tesa; il tempismo, al momento in cui il colpo è scoccato. (Sun Tzu 2013, p. 114)

Non è dunque l'acqua nel suo momento di arrendevole adattamento alla configurazione del terreno, come ricorda anche il *Mengzi*,<sup>8</sup> ma l'acqua che ha raggiunto il suo punto di massima forza, come il falco che si precipita velocemente sulla sua preda per colpirla. Ecco dunque giunto l'attimo di agire, di attaccare.

Similmente, il colpo deve essere scoccato quando la freccia è perfettamente bilanciata e la balestra perfettamente tesa. Il processo è mirabilmente descritto nel manoscritto su bambù del *Sunzi* (*Yinqueshan* 1975, Sun Bin 2003, Sun Tzu 1993) ritrovato in una tomba (*Yinqueshan* 银雀山) di epoca Han anteriore, datata 134-118 a.C., sita a Linyi, nello Shandong. Nel capitolo *Bingqing* 兵情 (La natura della guerra), si legge che la guerra può essere paragonata alla balestra e alla freccia: la balestra rappresenta il generale, la freccia i soldati, mentre è il sovrano ad innescare il meccanismo. Se il fusto della balestra non è perfettamente diritto, ecco che l'arco non sarà in perfetto equilibrio, essendo una parte più tesa dell'altra. In modo analogo, se le due braccia non agiscono in armonia, la freccia mancherà il

---

<sup>8</sup> 性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。(Mengzi, 6 A.2). «La natura - affermò Gaozi - è paragonabile all'acqua che scorre vorticoso: se la si fa fluire verso levante, essa si dirige a levante; se la si fa fluire verso ponente, essa si dirige a ponente. La natura dell'uomo non mostra alcuna preferenza tra bene e male, proprio come l'acqua non mostra alcuna preferenza tra levante e ponente» (Scarpari 2002, pp. 56-57).

bersaglio. Per colpire il bersaglio sono necessarie le seguenti condizioni, all'unisono: che la freccia sia perfettamente bilanciata, che la balestra perfettamente tesa, e che in quel preciso instante si dia avvio al processo. Così recita il manoscritto:

矢，卒也。弩，將也。发者，主也。矢，金在前，羽在后，故犀而善走。前..... 今治卒则后重而前轻，陳之則辨，趣之敵則不聽，人治卒不法矢也。弩者，將也。弩張柄不正，偏強偏弱而不和，其兩洋之送矢也不壹，矢雖輕重得，前后適，猶而不中（招也）..... 將之用心不和..... 得，猶不勝敵也。

矢經重得，前（后）適，而弩張正，其送矢壹，发者非也，猶不中招也。卒經重得，前..... 兵..... 猶不勝敵也。故曰，弩之中穀合于四，兵有功 ..... 將也，卒也，也。故曰，兵勝敵也，不異于弩之中招也。此兵之道也。（*Yinqueshan* 1975, pp. 67-68)

Le frecce sono i soldati, la balestra è il generale e il sovrano è colui che innesca il meccanismo. La freccia è una punta di metallo a un'estremità e le piume all'estremità opposta, e ciò la rende rapida e penetrante. Quando si dispiega l'esercito e le retrovie sono più cospicue delle avanguardie, pur disponendo le truppe in perfetto ordine da combattimento si divideranno, e nel momento in cui esse saranno lanciate contro il nemico non obbediranno già più, semplicemente perché nel governare gli uomini non ci si ispira al modello della freccia. Il generale, invece, è come la balestra: quando la balestra è spiegata e il fusto non è diritto, una parte dell'arco si troverà più tesa rispetto all'altra e verrà meno l'equilibrio. Così, se le due braccia non agiscono all'unisono, la freccia mancherà il bersaglio nonostante il peso sia stato ben distribuito fra la parte anteriore e quella posteriore del corpo. [...] Allo stesso modo, se il generale impiega tutto se stesso senza però agire in armonia con le truppe [...], non riuscirà a vincere il nemico.

Quando la freccia è esattamente bilanciata, la balestra perfettamente tesa e le due braccia agiscono all'unisono, il bersaglio non potrà certo essere raggiunto a meno che qualcuno inneschi il meccanismo. Similmente, se il peso dell'esercito è perfettamente ripartito, [...] avanti [e dietro, ma nessuno dà l'avvio al movimento] delle truppe, ancora non sarà possibile vincere il nemico.

Perciò si dice che, affinché un colpo ben assestato di balestra colpisca il bersaglio, è necessario che si presentino le quattro condizioni menzionate. Questo è il motivo per cui si afferma che un esercito che conquista la vittoria è come una balestra che colpisce il bersaglio. Questo è il *dao* della guerra. (Sun Tzu 2013, p. 114)<sup>9</sup>

---

9 La traduzione è leggermente modificata; per una traduzione in inglese si veda Sun Bin (2003, pp. 121-122). Si veda inoltre Lau, Ames (2003, pp. 121-122).

Per concludere, il valore del tempo va misurato in vari modi: il tempo è prezioso perché chi ha accumulato anni di vita ha acquisito esperienza e saggezza. Ecco perché nella Cina antica la longevità era un valore assoluto: il tempo permette di rendere omaggio agli avi il più a lungo possibile, consente di accumulare saggezza e conoscenza da trasmettere ai discendenti, consente di assorbire energia vitale e di entrare in tal modo in un rapporto empatico con tutte le entità conseguendo l'armonia con il cosmo; infine, l'attesa permette di cogliere il momento propizio per agire (l'acqua impetuosa del torrente, il falco che si precipita sulla preda, la balestra che colpisce il bersaglio).

Lunga vita, attesa e «cogliere l'attimo»: una serie di fattori che conducono lentamente e quasi impercettibilmente al successo nella strategia militare, nelle relazioni umane, nel rapporto con la natura.

Ma forse questa filosofia non fu sempre di giovamento, forse fu una delle principali cause dell'arresto del pensiero scientifico in Cina, su cui si interrogava Joseph Needham:

Nel suo diario, Needham medita sul fatto che, benché a Kunming avesse constatato come gli scienziati cinesi possedessero una indicibile capacità indagatrice, rimaneva insoluto un mistero: come mai, se erano così bravi, intellettualmente curiosi, inventivi e creativi, i cinesi erano rimasti per tanto tempo così poveri e così arretrati sul piano scientifico?

Come mai l'indagine del mondo naturale, che in base alle sue ricerche risultava essere fiorita per oltre un millennio, aveva poi languito tanto a lungo? Quella domanda lo turbava, lo assillava, lo perseguitava, gli rimaneva presente sempre, per quanto impressionanti fossero gli sforzi in atto allora a Kunming in tutto il Paese. Era una elaborazione della nota scarabocchiata sulla lettera della BBC due anni avanti: «Sc. In Cina: perché no sviluppo?». (Winchester 2010, pp. 189-190)

Forse, la politica di attesa e apparente arrendevolezza - «come una vergine timida», scriveva Jean Levi - ad un certo punto condusse alla stasi e per alcuni secoli lo sviluppo della scienza in Cina si arrestò.

Per tornare al quesito iniziale: quale occasione migliore per riflettere sul valore del tempo del compimento dei settant'anni di un maestro? Il tempo come simbolo di saggezza, auspicio di salute e longevità, emblema di successo... Quanto al successo, il nostro Maestro di certo non ha atteso, promuovendo gli studi sinologici con forza, determinazione e passione nel corso della sua vita.

## Bibliografia

- Andreini (2013). «L'arte della guerra». In: Scarpari, Maurizio (a cura di), *La Cina*, vol. 1-1, *Dall'età del bronzo all'impero Han*. A cura di Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari. Torino: Einaudi, pp. 719-746.
- Cheng Hao 程顥, Cheng Yi 程頤 (2011). *Er Cheng ji* 二程集 (Raccolta dei due fratelli Cheng). Beijing: Zhonghua shuju.
- Confucio (2003). *Dialoghi*. A cura di Tiziana Lippiello. Torino: Einaudi.
- Di Cosmo, Nicola (2009). *Military culture in imperial China*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
- Gardner, Daniel K. (2007). *The Four Books: The basic teachings of the later Confucian tradition*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Han Yu 韓愈 (1986). *Han Changli wenji jiaozhu* 韓昌黎文集校注 (Raccolta dei testi di Han Changli commentati e annotati). A cura di Ma Qichang 馬其昶 e Ma Maoyuan 馬茂元. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Jullien, François (1998). *Trattato dell'efficacia*. Torino: Einaudi.
- Lau, D.C.; Ames, R.T. (eds.) (2003). «Sun Bin: The art of warfare»: *A translation of the classic Chinese work of philosophy and strategy*. Albany: Suny Series in Chinese Philosophy and Culture, pp. 121-122.
- Levi, Jean (2013). «Introduzione». In: Sun Tzu, *L'arte della guerra*. Commento di Jean Levi; ill. scelte e commentate da Alain Thote. Ed. it. a cura di Attilio Andreini e Maurizio Scarpari. Torino: Einaudi, pp. XV-LXVII.
- Lippiello, Tiziana (a cura di) (2010). *La costante pratica del giusto mezzo*. Venezia: Marsilio.
- Lippiello, Tiziana (2007). *Le droghe dell'immortalità nell'antichità cinese e il «Taishang lingbao zhicao pin»*. Venezia: Cafoscarina.
- Plaks, Andrew (2003). *Ta Hsüeh and Chung Yung: The highest order of cultivation and on the practice of the Mean*. London: Penguin Books.
- Scarpari, Maurizio (2002). *Studi sul «Mengzi»*. Venezia: Cafoscarina.
- Scarpari, Maurizio (2010). *Il confucianesimo: I fondamenti e i testi*. Torino: Einaudi.
- Sun Bin (2003). *The art of warfare: A translation of the classic Chinese work of philosophy and strategy*. Trans. with introduction and commentary by D.C. Lau and Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press.
- Sun-Tzu (1993). *The art of warfare: The first English translation incorporating the recently discovered Yin-chüeh-shan texts*. Trans. with an introduction and commentary, by R.T. Ames, R.G. Henricks. New York: Ballantine Books.
- Sun Tzu (2011). *Master Sun's Art of War*. Trans. with introduction by P. Ivanhoe. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Sun Tzu (2013). *L'arte della guerra*. Con commento di Jean Levi; ill. scelte e

- commentate da Alain Thote. Ed. It. a cura di Attilio Andreini e Maurizio Scarpari. Torino: Einaudi.
- Sun Wu 孫武 (1986). *Sunzi shijia zhu* 孫子十家諸 (Sunzi annotato dai dieci commentatori). In *Zhuzi jicheng* 諸子集成 (Raccolta delle opere dei Maestri), vol. 6. Shanghai: Shanghai shuju, pp. 66-256.
- Sunzi bingfa* (2005). *Sunzi bingfa xinzhu* 孫子兵法新註 (Nuova edizione annotata dell'Arte della guerra di Sunzi). A cura del Zhongguo renmin jiefangjun junshi kexueyuan. Beijing: Zhonghua shuju.
- Wang Hui 王暉 (2008). *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* 现代中国思想的兴起 (La nascita del pensiero cinese contemporaneo). Beijing: Sanlian shudian.
- Wang Hui (2011). *The politics of imagining Asia*. Harvard: Harvard University Press.
- Wang Hui (2014). «Public principle, times and cross-border knowledge». *Annali di Ca' Foscari Serie orientale* (in corso di stampa).
- Winchester, Simon (2010). *L'uomo che amava la Cina*. Milano: Adelphi.
- Zhu Xi (1996). *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註 (I Quattro libri, capitoli e frasi). Beijing: Zhonghua shuju.