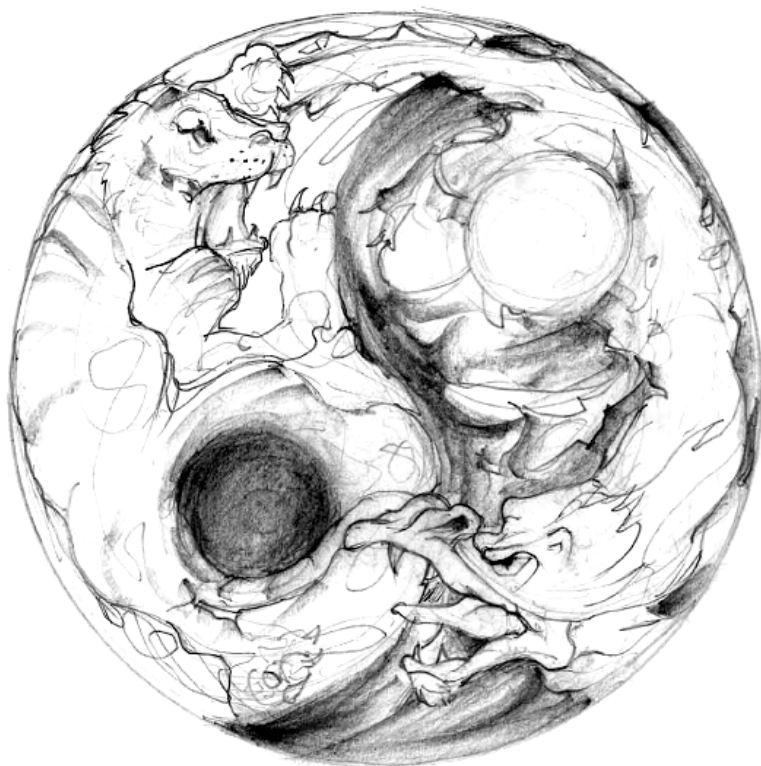


Massimiliano Cabella

Il Drago e la Tigre

Antropovisioni
tra Cina e Occidente



Antropologie

5

Collana diretta da

Marco Aime
(*Università di Genova*)

Comitato scientifico

Jean-Loup Amselle
(*École des Hautes Études en Sciences Sociales*)

Bruno Barba
(*Università di Genova*)

Massimiliano Cabella

Il Drago e la Tigre

Antropovisioni
tra Cina e Occidente



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



Si ringraziano sinceramente coloro che hanno dato spazio, rilievo e supporto alle mie ricerche negli ultimi dieci anni entro i rispettivi corsi all'Università di Genova, ovvero Marco Aime, Stefania Consigliere e Michele Marsonet, senza l'aiuto e il sostegno dei quali non sarei giunto alla stesura e alla pubblicazione di questo volume.

© 2026 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati

ISBN 978-88-3618-364-7

e-ISBN (pdf) 978-88-3618-365-4

Pubblicato a giugno 2026

Realizzazione Editoriale
GENOVA UNIVERSITY PRESS

Via Balbi 5, 16126 Genova

Tel. 010 20951558

e-mail: gup@unige.it

<https://gup.unige.it>

Stampato presso
Settore graphic design e centro stampa
dell'Università di Genova

INDICE

Avvertenze	9
Prefazione <i>Marco Aime</i>	11
Introduzione	15
CAPITOLO I Sistemi ontologici diversi Il divenire e il tempo nel pensiero cinese	29
CAPITOLO II Sistemi linguistici diversi Essere e nulla lingua cinese	51
CAPITOLO III Sistemi terapeutici diversi La logica della medicina cinese	79
CAPITOLO IV Antropovisioni differenti Idee dell'umano tra Cina e Occidente	91
CAPITOLO V La filosofia con caratteristiche cinesi - 中国特色哲學 Tendenze della filosofia cinese contemporanea	123
APPENDICE Van Gogh, Jaspers e l'Oriente	143
Postfazione. Praticare un pensiero <i>Stefania Consigliere</i>	155

Avvertenze

Per quanto concerne la trascrizione fonetica dei caratteri cinesi si è fatto riferimento al sistema pinyin, il sistema adottato ufficialmente dalla Repubblica Popolare Cinese, a eccezione del carattere 道 ‘tao’ e dei termini da questo derivati, che abbiamo preferito trascrivere con la ‘t’ iniziale (tao), cioè nella grafia più nota e diffusa in Occidente, piuttosto che con la ‘d’ (dao). Questa scelta non è arbitraria ma motivata dalle seguenti considerazioni:

1. nel sistema pinyin la ‘d’ di dao, corrisponde al fono [t] (la dentale sorda) – e non al fono [d] (la dentale sonora) – del sistema IPA (=International Phonetic Association), il sistema per la trascrizione fonetica più diffuso e importante a livello internazionale;
2. inoltre, siccome il fono [t] dell’IPA coincide con il fonema /t/ della lingua italiana e latina, ci pare sia più che legittimo, nonché più appropriato e più bello, trascrivere il carattere 道 con tao, senza distorcerne la pronuncia con un possibile rimando alla pronuncia della dentale sonora [d];
3. infine, la grafia Tao è più nota e diffusa in Occidente.

Dello stesso avviso sono anche G. Casacchia e L. Lanciotti che preferiscono trascrivere i termini derivati da tao (sostantivi e aggettivi) nella grafia più vicina all’italiano e al sistema IPA (cfr. *Grande Dizionario Cinese-Italiano*, ISIAO, Roma, 2008).

Per quanto concerne l'uso del corsivo, siamo ricorsi a esso innanzitutto per le parole in lingue straniere e per la trascrizione fonetica dei caratteri cinesi a eccezione di alcuni termini il cui uso è diventato ormai comune nelle lingue occidentali come Tao, Yin e Yang. Talvolta invece abbiamo fatto uso del corsivo per sottolineare alcuni termini o parti del discorso rilevanti allo scopo di migliorare la comprensione del testo.

Nel corso del volume sono stati utilizzati alcuni scritti che ho pubblicato negli ultimi dieci anni intorno al dialogo interculturale tra il pensiero cinese e quello occidentale. Alcuni di questi sono stati talvolta ripresi integralmente o parzialmente; ne viene segnalato in nota a inizio capitolo il riferimento. Tali scritti sono qui elencati:

- *Zhuang Zi (Chuang-Tzu): la musica del Tao musica della spontaneità*, in L. Candiottio-L.V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.
- *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», n. 2/2014, Mimesis Edizioni, Milano.
- *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della Negazione*, Mimesis Edizioni, Milano, 2015.
- *Lo spazio vuoto della vocazione tra filosofia esistenziale, ermeneutica e pensiero cinese*, in L. Candiottio-L.V. Tarca (a cura di), *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, Mimesis Edizioni, Milano, 2015.
- *Il “divenire dell'essere” nel pensiero cinese e nella filosofia di Emanuele Severino*, in «La Filosofia Futura», n. 5/2015, Mimesis Edizioni, Milano.
- *Il mare dell'esistenza e la rete della ragione. Il dialogo Severino-Panikkar*, in «La Filosofia Futura», n. 10/2018, Mimesis Edizioni, Milano.
- *Tao e nulla. Severino, Heidegger e l'Oriente*, in I. Testoni, G. Goggi (a cura di), *Heidegger nel Pensiero di Severino*, Atti del Convegno di Brescia, Padova University Press, Padova, 2019.
- *Il fondamento da un punto di vista esistenziale e antropologico*, in «La Filosofia Futura», n. 14/2020, Mimesis Edizioni, Milano.
- *Karl Jaspers e il pensiero cinese*, in «Studi Jaspersiani», IX, 2021.

Prefazione

Marco Aime

Massimiliano Cabella arricchisce il suo percorso, iniziato una quindicina di anni or sono a Venezia sotto la guida di Emanuele Severino e Giorgio Brianese¹, di confronto tra alcuni aspetti del pensiero filosofico cinese, in particolare quello antico e la filosofia occidentale, arricchendo il suo zigzagare sulla frontiera con interessanti incursioni in campo antropologico.

Il primo terreno di confronto è il concetto di divenire (yi), inteso come mutamento e cambiamento continuo, che rappresenta la realtà manifesta senza spazio per un nulla metafisico. Tale visione si basa sulla relazione ciclica e complementare di Yin e Yang, principi polari di un'energia primordiale chiamata qi. Il Tao e il Tai Ji, i principi centrali legati all'alternanza eterna di Yin e Yang, non vengono definiti come entità stabili. Il mutamento, infatti, si manifesta come processo senza sostanza ultima, non ha un fine determinato. In questo la concezione

¹ Un percorso che si è delineato a partire da una tesi di laurea magistrale e poi una di dottorato, discusse presso l'Università Ca' Foscari, i cui esiti di ricerca sono confluiti in due saggi dal titolo *Il Tao e la filosofia di Jaspers* (ECIG, Genova, 2016, Prefazione di E. Severino e Postfazione di G. Brianese) e *Idee dell'Umano tra Cina e Occidente* (ECIG, Genova, 2017, Prefazione di M. Aime e Postfazione di M. Marsonet), e in alcuni articoli pubblicati sulla rivista «La Filosofia Futura».

cinese del divenire differisce da quella occidentale: non è segnata da religiosità o dalla lotta, ma da un'armonia di opposti che non implica alcun conflitto esistenziale. L'ontologia cinese si avvicina all'analogismo dell'antropologo Philippe Descola, ma va oltre l'analogia verso un'idea di indistinguibilità e unità tra interiorità e exteriorità.

La lingua cinese esprime l'esistenza e la negazione in modo molto diverso da quella occidentale: manca un verbo 'essere' universale e un concetto metafisico di 'nulla'. La coppia you/wu indica esistenza e assenza, non come essere e non-essere, ma come presenza e assenza nel contesto relazionale e manifestativo, legata spesso a significati di possesso e manifestazione. Questo è il tema centrale del secondo capitolo. Il verbo wu, spesso tradotto impropriamente come 'nulla', deriva da un'antica figura sciamanica ed è interpretato come 'assenza' o 'non-manifestazione', non come una negazione assoluta o un nulla metafisico; la lingua e la cultura cinese mostrano un'assenza della radicale negazione dell'essere tipica del pensiero occidentale.

La mancanza di coniugazione verbale e la difficoltà nel determinare il tempo verbale nella lingua cinese riflettono una diversa concezione del tempo e dell'essere, più aderente a una realtà fluida e spontanea, in contrasto con la concezione occidentale del divenire come oscillazione tra essere e nulla, divenuto tragico e conflittuale.

Nella terza parte Cabella mette a confronto la Medicina Tradizionale Cinese (MTC), mostrando come questa si basi su una logica analogica e organicistica, profondamente radicata nella filosofia taoista, che vede il corpo e la natura come un tutto integrato. Essa condivide affinità con la medicina ippocratica e aristotelica nella visione dell'equilibrio, ma si differenzia dal modello biomedico occidentale che è più meccanicistico.

I concetti fondamentali sono Yin e Yang e le Cinque fasi (Acqua, Legno, Fuoco, Terra, Metallo), che rappresentano configurazioni energetiche e principi di equilibrio dinamico; la malattia è vista come squilibrio energetico che ostacola il fluire del qi, e il compito del medico è favorire il ripristino naturale dell'armonia. La riflessio-

ne contemporanea sulla scienza e medicina cinesi mette in luce un approccio olistico e dialettico, distinto dal modello meccanicistico occidentale.

Anche la concezione dell'essere umano differisce da quella occidentale. Siamo nella quarta parte del libro. In Cina l'essere umano è considerato un ente naturale completo, armonico con la natura e con la cultura che la esprime, senza concepire la cultura come rimedio alla sua incompletezza ontologica, mentre in Occidente domina l'idea di uomo incompleto, oscillante tra essere e nulla, che deve attivamente divenire e progettarsi.

Nel confucianesimo la natura umana si realizza tramite la ritualità e la virtù morale, fondata sul principio di sensibilità umana e sulla rettitudine, che sovrintendono alle relazioni umane e all'armonia sociale secondo il Tao come ordine naturale e politico. L'agire virtuoso è orientato alla coesione sociale e non si basa su premi o punizioni soprannaturali.

Il percorso si conclude con un excursus nelle tendenze della filosofia cinese contemporanea, che vede un ritorno alle tradizioni confuciana e taoista, integrate col marxismo in una prospettiva dialogica e interculturale. Il marxismo è stato rielaborato alla luce delle tradizioni cinesi, favorendo un approccio organico e dialettico, in cui il conflitto ha un ruolo meno centrale rispetto all'armonia cosmologica.

Le principali correnti contemporanee includono la scuola storico-filosofica, che confronta tradizioni occidentali e cinesi valorizzando le differenze tra metafisica e etica, e la scuola epistemologico-scientifica, che promuove una visione organicistica e dialettica della materia ispirata al taoismo.

Il Nuovo Neo-confucianesimo insiste sulla rilevanza della tradizione come risorsa e stabilità nella modernità, mentre la scuola post/neomarxista propone un marxismo reinterpretato in chiave confuciana, enfatizzando una nuova ontologia antropologica fondata sull'esistenza umana concreta e materiale, in linea con l'eredità critica dell'idealismo e dell'ortodossia marxista.

Il percorso è arduo e a volte può apparire un po' ostico, perché il confronto tra due concezioni così distanti non è sempre semplice, ma alla fine conduce a una piacevole apertura verso un pensiero altro. Un passo in più per comprendere una realtà, come la Cina, che farà sempre più parte del nostro orizzonte di riferimento.

Introduzione

1. Il Drago, la Tigre, le antropovisioni e l'ontologia

Il Drago e la Tigre rappresentano in questo libro innanzitutto la Cina e l'Occidente: il Drago simboleggia la Cina (e in generale l'Estremo Oriente), mentre la Tigre l'Occidente.

Il Drago e la Tigre sono due animali simbolici che nella cultura cinese indicano due dei quattro punti cardinali: l'est e l'ovest, l'oriente e l'occidente. Nella cosmologia cinese di matrice taoista, il Drago e la Tigre fanno parte dei *Si Ling* (四灵), i quattro animali spirituali o divini, a cui corrispondono poi in astronomia le quattro aree del cielo (*si xiang* 四象) in cui vengono raggruppate le ventotto 'case' (*su* 宿) delle costellazioni.

Lasciando da parte il sapere astronomico, come animali simbolici e spirituali il Drago verde diviene il guardiano dell'Est e la Tigre bianca la guardiana dell'Ovest.

Il Drago rappresenta la zona dello spazio dove sorge il sole e dove iniziano ad apparire le costellazioni durante il loro ciclico movimento. La Tigre rappresenta la zona dove invece tramonta il sole e verso la quale, nel cerchio astronomico, si muovono le stelle prima di scomparire. Il Drago è il luogo dove le cose cominciano a manifestarsi e a rendersi presenti, la Tigre è invece il luogo dove le cose iniziano a celarsi e ad assentarsi.

Sono dunque due animali che insieme simboleggiano il divenire 'stagionale' della natura che, nella cultura cinese, viene interpretato come un'alternanza e uno scambio continuo di Yin e Yang: la Tigre è lo Yin, il Drago è lo Yang.

La matrice di questa visione del cielo e della natura è il taoismo antico, tanto che il simbolo del Tao esprime compiutamente l'idea di questa ciclicità e della necessaria compresenza delle due polarità fondamentali Yin e Yang, delle quali la Tigre e il Drago sono una raffigurazione zoomorfa che si ricollega al sapere astronomico e astrologico.

L'aspetto rilevante di questa antica cosmo-ontologia, che mi preme qui evidenziare e portare a conoscenza dei lettori, scegliendo appunto come titolo questi due animali simbolici, è costituito dall'idea della necessaria e ineliminabile compagnia di Yin e Yang: non può esistere solo il Drago o solo la Tigre, devono esserci entrambi.

Da un punto di vista filosofico, teologico e ontologico, la *relazione* tra il Drago e la Tigre, tra lo Yang e lo Yin, equivale nel pensiero cinese all'Essere necessario (*necesse esse*) della metafisica occidentale, l'essere che non può non essere, il Dio della tradizione filosofica e religiosa dell'Occidente; con la differenza, davvero straniante, che tale essere è ciclico e stagionale e che, ancor più straniante, le cose che scompaiono, *proprio quelle* così come si manifestano, non cessano di esistere. Non nell'accezione meta-fisica secondo la quale continuano a esistere altrove, non più su questa Terra, ma secondo un'antica concezione 'fisica' che ha nel taoismo la sua radice. Scacco e scandalo del pensiero metafisico e onto-logico occidentale!

Passiamo ora al sottotitolo di questo libro. Il termine antropovisioni significa 'visioni dell'*anthropos*', visioni dell'essere umano, o anche, più genericamente, idee dell'umano. Questa locuzione può essere intesa sia nel senso soggettivo del genitivo, ovvero la visione e l'idea che l'essere umano *ha e si fa continuamente* della realtà e del mondo circostante, sia nel senso oggettivo del genitivo, indicando in questo secondo caso l'idea e la visione che l'umano ha e si fa, continuamente, di stesso.

Il termine antro-po-visione intende riferirsi a una possibile progressiva traversata dello stretto tra visione del mondo e visione di sé, a un superamento delle demarcazioni, tipicamente occidentali nella loro nettezza, tra sé e mondo, anima e corpo, soggetto e oggetto, ragione ed esperienza, *res cogitans* e *res extensa*, fenomeno e cosa in sé, spirito e materia, io e non io, pensiero ed essere, cultura e natura.

Una rotta potrebbe essere quella di considerare come la visione del mondo prenda forma dalla visione di sé e viceversa: il mondo prende forma *insieme* al sé che lo guarda, lo pensa e lo rappresenta; l'interiorità prende forma *insieme* all'esteriorità, e così via per tutte le dicotomie elencate.

Seguendo la svolta ontologica si potrebbe tentare di oltrepassare l'isolamento tra i dualismi elencati mediante una nuova sintesi ontologica operata da una concezione 'materialistica' dell'esistenza, ove però la 'materia' non sia più pensata come sostrato inerte a disposizione della volontà e dell'azione creativa o costruttiva di un dio o dell'uomo, ma sia guardata come inestricabilmente in relazione con la 'forma', alla maniera dei filosofi 'materialisti' cinesi. Ma è una navigazione ancora incerta, quella verso l'Estremo Oriente.

Il concetto di antro-po-visione, passando per il prospettivismo nietzscheano secondo cui non esiste un solo senso del mondo ma ne esistono molteplici come multiple sono le interpretazioni di esso, e secondo cui non c'è un soggetto alla base dell'interpretare poiché anche il soggetto è, in ultima analisi, una costruzione interpretativa, intende approdare a quella originale sintesi di filosofia e antropologia che si è sviluppata a opera di Philippe Descola e Eduardo Viveiros De Castro all'inizio del XXI secolo, che è stata definita 'svolta ontologica' (*ontological turn*).

Secondo Descola e Viveiros De Castro l'antropologia deve considerare congiuntamente l'aspetto antropologico e l'aspetto ontologico. L'aspetto antropologico consiste nella forma di umanità che si presenta davanti a noi, interpretata senza presupporre che esista *una* forma di realtà (o natura) soggiacente alle diverse forme umane; l'aspetto onto-

logico comprende invece la concezione della realtà che una determinata forma di umanità porta con sé e, insieme, la concezione della realtà che la *nostra* forma di umanità (quella di noi osservatori, in questo caso occidentali) porta con sé a sua volta.

Dedichiamo ora qualche riga, a scopo introduttivo e di chiarificazione terminologica, all'aspetto ontologico. L'ontologia è quel settore della filosofia che concentra l'attenzione sul concetto di 'ente', 'essente', 'cosa esistente', ossia su quel concetto che intende le cose *in quanto* 'esistenti'.

In greco 'ciò che esiste', 'ciò che è essente', la cosa in quanto esistente, si dice *tò ón* (τὸ ὄν), che è il participio presente del verbo essere. Da qui deriva il termine onto-logia, che indica quella sezione della filosofia che riflette e ragiona sui concetti di essere, esistere, esser-ci di noi tutti e delle cose pres-enti intorno a noi; nell'insieme delle cose pres-enti rientrano poi anche quelle 'presenti in quanto ass-enti' (il concetto di ente in quanto ente comprende infatti, nel suo significato 'interale' più esteso, tutto ciò che non è ni-ente, quindi sia i presenti che gli assenti).

Facciamo ancora un passo. Dall'ontologia deriva la seguente domanda, semplicissima ma molto profonda: tutto ciò che esiste, che cos'è? Di fronte allo spettacolo di ciò che esiste, di *tutto* ciò che esiste, la filosofia chiede: che cos'è tutto ciò? Da questa domanda semplice e vertiginosa ('meravigliosa', direbbero Platone e Aristotele), ne deriva un'altra, non meno meravigliosa, stupefacente e straniante: che cos'è vero e cosa no?

Se ci impegnassimo a ripetere frequentemente e seriamente queste domande, ne deriverebbe una sorta di sconvolgimento delle percezioni abituali da cui conseguirebbe, forse, l'apparire di aspetti inconsueti e nuovi della così detta realtà.

L'ontologia si interroga dunque su cosa sia considerabile esistente e cosa no, su cosa sia giudicabile vero e cosa no, su cosa sia pensabile come reale e cosa no. Di riflesso la filosofia e l'ontologia mettono in questione e in dubbio le nostre percezioni fossilizzate, irrigidite dalle abitudini, dalle convenzioni e dalla cultura: cosa considero esistente e cosa inesistente? E perché? In base a cosa? Cosa considero vero e cosa

no? E per che motivo? In base a che cosa? Cosa considero reale e cosa no? E perché penso così e non altrimenti?

Ancora, perché tutte le cose su cui mi interrogo hanno certi nomi e non altri? E perché certe cose che possiedono determinati nomi sono giudicate da una cultura buone e giuste, belle e brutte e da altre culture no?

Inoltre, perché entro una certa cultura esistono cose che hanno un nome e ne esistono altre che non l'hanno?

Infine, perché le cose, a cui corrispondono certi nomi, si devono utilizzare in un modo determinato e non altrimenti? Perché le cose 'utilizzabili' (Heidegger pensa 'la cosa' come essenzialmente caratterizzata dall'esser-presente-sottomano, *Vorhandenheit*, e dalla sua utilizzabilità, *Zuhandenheit*) vanno usate secondo certe regole e certi scopi e non altri?

Questo complesso di domande costituisce una sorta di 'sistema' che ha come centro e fondamento concettuale il concetto di 'ente', in greco *tò ón* (τὸ ὄν), cioè di 'cosa esistente'. La parola 'sistema' deriva dal greco *σύστημα*, che significa, secondo il *Dizionario Treccani*, «riunione, complesso»; a sua volta la parola 'sistema' deriva dal verbo sistemare (gr. *συνίστημι* «porre insieme, riunire») che indica l'azione del mettere insieme, riunire, ordinare, classificare cose diverse secondo un certo criterio.

Parlando di 'sistemi ontologici' ci riferiremo, nei capitoli che seguono, sia a questo complesso di quesiti che gravita attorno al concetto di 'ente' (e alla domanda ontologica originaria che chiede: 'che cosa è tutto ciò che esiste?' oppure, 'tutto ciò che esiste, cos'è?'; un interrogativo questo che è preceduto in termini onto-logici dalla domanda ritenuta fondamentale dai filosofi occidentali che così suona: perché ciò che esiste c'è e non è invece restato un nulla? Oppure, perché ciò che c'è esiste ancora e non è già diventato nulla?), sia alle risposte e alle soluzioni che a simili interrogativi hanno dato le diverse culture.

Questi quesiti non sono solo domande che si pongono gli eruditi e gli intellettuali ma, a pensarci bene, sono interrogativi che ci si pone fin

da bambini, quando si è ancora principianti inesperti di quei giochi di ruolo senza fine che costituiscono la vita.

Eppure, nonostante la vicinanza, la profondità e il peso di queste domande, le questioni mirabolanti sollevate dalla filosofia e dall'ontologia ci suonano in prima battuta senza una rilevanza effettiva, sembrano vuote e astratte. Dovremmo provare però a ripetercele più spesso, a lasciar loro un po' di spazio e a ricordare il senso che queste domande avevano nei primi anni della nostra vita, quando ognuna di esse ci trasportava in dimensioni ora difficilmente percepibili e definibili.

«La filosofia nasce grande» diceva Emanuele Severino¹, alludendo alla straordinaria pretesa dei filosofi antichi di sottoporre tutto, proprio tutto, alla critica serrata del ragionamento e all'introspezione esistenziale.

Ascoltando la voce degli antichi e della filosofia nel suo complesso, acquista allora il proprio senso l'invito che Descola e Viveiros de Castro rivolgono all'antropologia di volgersi con attenzione all'ontologia, per comprendere ancor più a fondo la diversità culturale.

2. Antropologie e filosofie

Descola e Viveiros de Castro non sono i soli che nella storia dell'antropologia abbiano fatto tesoro del sapere filosofico; molti antropologi si sono mossi a partire da un *background* filosofico. Vi sono almeno due grandi maestri dell'antropologia che vanno secondo noi menzionati a proposito della svolta ontologica: Franz Boas e Claude Lévi-Strauss².

¹ Cfr. E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, Rizzoli, Milano, 1996, Cap. I.

² In questa introduzione prenderò in considerazione soltanto Boas, mentre per una panoramica sulle basi e una sintesi delle implicazioni filosofiche dell'opera di Lévi-Strauss si rimanda al lavoro ormai 'classico' di Francesco Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino, 1971, Introd. pp. 25-34 (per le differenze e le somiglianze tra l'antropologia filosofica e l'antropologia struttu-

L'originale sintesi di filosofia e antropologia di Descola e Viveiros de Castro è stata preceduta innanzitutto da un'altra grande formulazione 'antropo-filosofica', quella di Franz Boas. Con Boas la filosofia storicista viene assunta come cornice del metodo di ricerca antropologico detto 'particolarismo storico', un metodo che si configura in Boas innanzitutto come strumento teorico e critico volto a confutare le teorie evoluzioniste che stavano a fondamento di quelle razziste di fine Ottocento.

Boas lavorava alla critica della *partizione* tra primitivi e civilizzati, tra razze superiori e inferiori; Viveiros de Castro, Descola e tutta una serie di studiosi che gravitano oggi attorno alla svolta ontologica sono impegnati invece nella critica alla partizione tra natura e cultura, ritenuta questa, la matrice di quelle tra primitivi e civilizzati, tra culture inferiori e culture superiori. A fondamento della partizione natura-cultura si inizia poi a intravedere quella ontologica tra essere e non-essere, e appunto da qui proviene la svolta ontologica.

L'antropologia diventa così il banco di prova della filosofia e la filosofia diventa lo strumento critico imprescindibile di un'antropologia che abbia lo scopo di comprendere a fondo l'alterità culturale.

Franz Boas si è mosso in questa direzione a partire da fine Ottocento, si diceva, facendo tesoro della lezione dello storicismo filosofico tedesco e dando inizio a quell'indirizzo della scuola antropologica nord-americana che dal particolarismo storico, passando per il relativismo di Melville Herskovits, giunge all'antropologia interpretativa di Clifford Geertz e alle correnti culturaliste. Boas era giunto al particolarismo riconoscendo importanza e dignità alla molteplicità delle forme espressive culturali, sempre diverse tra di loro e sempre storiche, ossia sempre risultanti da un processo di formazione e sempre inevitabilmente immerse nel fiume del divenire.

rale), Cap. VI, pp. 288-326 (per l'influsso esercitato dalla filosofia di Rousseau e di Lévy-Bruhl); inoltre si può consultare N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino, (1993) 2005, Vol. IV, pp. 352-381, dedicate a Lévi-Strauss.

Boas, e l'antropologia culturale americana nel suo complesso, ereditano dalla filosofia dello storicismo tedesco le seguenti acquisizioni teoriche che, in certa misura, come in Lévi-Strauss, sono presenti anche nell'impostazione ontologica di Descola e Viveiros De Castro. Possiamo sintetizzarle con questo elenco in cinque punti:

1. una prima acquisizione è la demarcazione tra scienze naturali e scienze dello spirito (scienze umane) e l'individuazione delle condizioni di possibilità del sapere scientifico in campo culturale e umanistico: in campo umano, sociale e spirituale al centro dell'osservazione scientifica deve stare sempre e comunque l'«esperienza vivente» (*erlebenis*), come insegnava Dilthey;
2. entro la demarcazione suddetta, si colloca la seconda acquisizione che consiste nella distinzione tra metodo nomotetico, che vale nelle scienze naturali, e metodo idiografico, che vale nelle scienze umane: il metodo nomotetico si fonda sull'assunto dell'esistenza di leggi universali e necessarie che consentono di spiegare la realtà, e su un approccio di tipo quantitativo; il metodo idiografico consiste invece nel lasciare spazio e nel dare rilievo alla particolarità, all'individualità, multiformità, irripetibilità e mutevolezza delle forme culturali (usi, costumi, credenze ecc.), e ricorre dunque a un approccio di tipo qualitativo che mira alla comprensione della realtà umana;
3. dalle due acquisizioni teoriche precedenti deriva l'ulteriore distinzione tra *spiegazione* e *comprensione* di un fenomeno: la spiegazione di un fenomeno consiste nella descrizione il più oggettiva possibile di un rituale, di una usanza, di un modo di pensare, della struttura di parentela di una determinata società ecc.; la comprensione invece ha a che fare con il senso, il significato e il valore di tale fenomeno, all'interno di una determinata cultura; la distinzione tra spiegazione e comprensione assume fondamentale importanza entro il metodo idiografico in quanto la realtà umana è un qualcosa che necessita di comprensione della particolarità e della diversità, le quali non sono mai riducibili a unità;

4. una quarta acquisizione importante dello storicismo tedesco, che caratterizza l'antropologia culturale americana grazie a Boas, è la collocazione della dimensione valoriale al centro della comprensione dei fenomeni culturali: i valori derivano da 'associazioni emotive' tra le cose, le quali associazioni consentono di definire i significati, di formulare i giudizi e quindi consentono la formazione di opinioni e idee;
5. quinta e ultima acquisizione è l'idea della 'relatività storica', un'idea che deriva fondamentalmente da tre fattori: primo, dalla *unicità* di ogni 'esperienza vivente' e di ogni visione del mondo; secondo, dalla *molteplicità* di tali esperienze e delle visioni che si mescolano tra di loro; terzo, dalla *storicità*, ossia dalla mutevolezza costante e continua delle formazioni socio-culturali, delle forme dei costumi e degli usi; la relatività storica è quindi indissociabile dalla 'liquidità' essenziale dell'esperienza vivente (*erlebensis*) e unicità, molteplicità e storicità delle forme culturali, ne costituiscono gli elementi fondanti.

Queste acquisizioni, qui sintetizzate in cinque punti, giungono all'antropologia culturale dallo storicismo filosofico tedesco e stanno a fondamento dell'impostazione boasiana e del così detto relativismo antropologico e filosofico.

Per quanto sia criticabile nelle sue espressioni più estreme e per quanto sembri oggi obliato e negato dalle nuove ventate di dogmatismo che attraversano il mondo scientifico, nonché dalle derive di autoritarismo bellicista che trascinano in un baratro le relazioni internazionali, il relativismo resta una posizione difficilmente aggirabile da un punto di vista teoretico, filosofico e antropologico.

Non c'è dubbio che il relativismo, grazie anche all'antropologia, resti uno dei maggiori contributi del pensiero occidentale degli ultimi due secoli.

3. Il pensiero occidentale degli ultimi due secoli

Cosa accade negli ultimi due secoli al pensiero occidentale? In tutti gli ambiti del sapere si assiste alla crisi dei fondamenti tradizionali³.

Tale crisi, che investe i fondamenti delle varie discipline, deriva, secondo diverse interpretazioni, da una crisi molto più profonda che scuote *il* fondamento della civiltà occidentale: l'idea di Dio, un'idea che, nella civiltà occidentale, è inscindibile dall'idea dell'Essere.

«Dio è morto», annuncia Nietzsche. Il fondamento si è sbriciolato. Cosa significa? Moltissime cose. Vediamone alcune.

Da un punto di vista etico, morale e politico la crisi del fondamento significa che non è più possibile individuare dei punti fermi di riferimento incontestabili, che guidino l'agire individuale e collettivo; non ci sono più valori universali e regole condivisibili da tutti per orientare la prassi.

Da un punto di vista conoscitivo (gnoseologico ed epistemologico), scientifico, filosofico e teologico, la crisi del fondamento e dei fondamenti significa che è tramontata l'epoca in cui si pensava fosse possibile scoprire una qualche verità stabile, oggettiva, incontestabile e inconfutabile, valida in ogni tempo e in ogni luogo, cioè uni-versale e necessaria. La nuova verità del pensiero occidentale degli ultimi due secoli sembra coincidere proprio con l'assenza di verità. In questo consiste la 'morte di Dio'.

Infine, da un punto di vista religioso e ontologico-esistenziale, la morte di Dio significa il non poter più fare affidamento su entità soprannaturali che garantiscano un futuro felice e la prosecuzione della vita dopo la morte.

Ma allora, siamo costretti a chiedercelo, come è possibile che la scienza e la civiltà occidentali nel loro complesso, aderiscano con crescente determinazione a forme di fede 'monistiche' (o 'monoteistiche', potremmo dire) e a concezioni e pratiche della scienza sempre più 'reli-

³ Cfr. S. Consigliere, *Antropo-logie*, Edizioni Colibrì, Paderno Dugnano (Mi), 2014, in particolare le pp. 13-33 dedicate alla crisi del Novecento.

giose'? Da dove provengono questo nuovo dogmatismo e l'autoritarismo che ne deriva? Perché sta scomparendo e soccombendo, sotto la spinta delle emergenze ambientali e sanitarie, delle guerre e dei riarmi, l'idea di un pensiero 'debole', democratico, pluralista e relativista?

Credo che sia importante provare a fornire una risposta a questi interrogativi per non perdere del tutto la rotta, sia a livello individuale sia collettivo. Lo scopo del tentativo è di tipo euristico, ossia volto alla scoperta, e di tipo pratico, cioè volto a evitare la deriva; non ci si propone quindi di individuare una ragione metafisica di quanto sta accadendo, né di formulare nuove verità assolute. Si tratta invece di individuare un qualche senso di quanto sta accadendo, oltre il velo delle narrazioni *mainstream*.

Premesso ciò, ci pare sia possibile intravedere in ciò che accade, ormai a livello planetario, una tendenza di fondo in cui si intrecciano molteplici fili rossi che formano un tessuto compatto sempre più arzigogolato e, contemporaneamente, sempre più celato e dissimulato. La tendenza di fondo, che muove la civiltà occidentale e i popoli coinvolti nella dinamica, è costituita dallo sviluppo globale, sempre più capillare, della tecnologia guidata dal sapere scientifico.

La civiltà occidentale, seguendo il sentiero aperto dal pensiero filosofico degli ultimi due secoli, si sta trasformando in una civiltà in cui il senso ultimo dell'esistenza diviene la Tecnica stessa. Per 'Tecnica' si intende il complesso apparato tecnologico-industriale guidato dal sapere scientifico.

La Tecnica del nostro tempo smette gradualmente di essere considerata un mezzo attraverso cui è possibile realizzare un miglioramento complessivo delle condizioni di vita, per diventare il fine dell'esistenza degli umani. Ecco la tendenza di fondo: l'inversione del rapporto mezzo-fine nella concezione e nella gestione della Tecnica. La Tecnica diventa il fine. Cosa significa? Significa che l'obiettivo a cui mirano sempre di più, e con sempre maggior coerenza, i grandi della Terra, cioè le grandi concentrazioni multinazionali di capitale, di conoscenze e di mezzi tecnologici (USA, UK, UE, nonché la Russia, la Cina e i Paesi BRICS), è tendenzialmente costituito dal potenziamento dell'apparato

rato tecnologico-scientifico. Solo raggiungendo la massima efficienza tecnica è possibile oramai pensare di raggiungere altri sotto-obiettivi.

Il problema che si pone è, a riguardo di questa tendenza, un problema di senso: che senso ha sacrificare l'umano e la natura in vista dell'incremento indefinito della potenza dell'apparato tecnico-scientifico? Sicché è un problema squisitamente filosofico e antropologico.

4. La Cina nella molteplicità dei mondi

Un antidoto a questa deriva, contraddittoria e foriera di sciagure, è costituito dal *riconoscimento* dell'esistenza, qui e ora, di una molteplicità di mondi, e di sensi.

Uno di questi mondi diversi da quello occidentale è costituito dalla Cina e dalla sua millenaria cultura. In Cina sono fiorite idee dell'umano e dell'esistenza (antropo-visioni) differenti dalle nostre; nonostante il processo di modernizzazione, in corso circa da un secolo (l'ultimo Imperatore cade nel 1911), abbia trasformato radicalmente il mondo cinese, questa trasformazione è avvenuta entro una cornice culturale che ha consentito, fino ad oggi, di assimilare la civiltà occidentale senza dover eliminare quella cinese.

La Cina del XXI secolo rappresenta quindi un'alterità concreta, capace di competere e criticare il monismo tecno-scientifico-capitalistico occidentale. Si configura la possibilità di intendere la modernità in senso diverso, a partire da una delle tante culture che si pensava fossero destinate a sparire di fronte alla spinta delle rivoluzioni industriali capitanate dalle potenze coloniali. Così però non è stato: il mondo non è solo uno, o anche, il mondo non è costituito da un mondo solo, da un modello solo di mondo, quello occidentale.

Ed eccoci a presentare in questo volume una serie di studi che hanno per oggetto alcuni elementi importanti per comprendere la cultura e la civiltà cinese: le idee dell'essere umano, le concezioni del tempo e del divenire, di salute e malattia, di cultura e di natura, la diversa

lingua ideografica, le filosofie che tutt'oggi orientano la ricerca. Questi scritti hanno preso forma grazie a una lunga serie di seminari e lezioni che si sono svolti all'Università di Genova negli ultimi dieci anni.

Quanto qui pubblicato contiene in sintesi il materiale raccolto in occasione del confronto con studenti e docenti dei corsi di Antropologia e di Filosofia della scienza.

Veniamo ora, a chiusura di questa introduzione, a una breve presentazione dei contenuti dei singoli capitoli.

Il primo capitolo tocca la questione cruciale della concezione del tempo e del divenire nel pensiero cinese, confrontando la visione lineare occidentale con quella circolare e 'stagionale' cinese ed estremo-orientale; inoltre si solleva il problema dell'assimilazione del concetto cinese del divenire, fondato sulla coppia assenza-presenza, a quello occidentale di matrice eraclea, che si basa sulla coppia essere-nulla; ne emerge una problematica ermeneutica che pone la questione ontologica al centro della riflessione sia filosofica sia antropologica.

Il secondo capitolo affonda l'analisi nella matrice linguistica e filologica di tale problematica ermeneutica e della questione ontologico-esistenziale che ne deriva.

Il terzo capitolo propone uno scorcio della medicina cinese e della logica che ne sta alla base, mostrando come il modello cosmo-ontologico della conflittualità e dell'agonismo di matrice greca, che è alla base della biomedicina occidentale, differisca profondamente dal modello analogico-correlativo e cooperativo su cui si struttura la medicina cinese.

Il quarto capitolo offre una panoramica delle due più importanti 'antropo-visioni' o idee dell'umano e dell'esistenza, che storicamente hanno caratterizzato la civiltà cinese, quella confuciana e quella taoista, evidenziandone le differenze profonde rispetto alle antropologie occidentali di matrice greca e giudaico-cristiana.

Il quinto capitolo infine tratta di alcune traiettorie che il pensiero filosofico e scientifico stanno seguendo in Cina nel tempo presente.

CAPITOLO I

Sistemi ontologici diversi Il divenire e il tempo nel pensiero cinese

1. Divenire e temporalità

Ciò che sta a fondamento delle antropovisioni cinesi, ossia l'elemento cruciale delle visioni del mondo che caratterizzano la cultura cinese, nonché quelle estremo-orientali a essa collegate, è costituito da qualcosa che, da circa tremila anni, viene ritenuto essere un'evidenza indubitabile: il *divenire* di ciò che esiste, *yi* (易).

Il cambiamento delle cose è pensato in Cina, fin dall'antichità, come un qualcosa di evidente, indubitabile, che si manifesta nella forma di un 'divenire stagionale'¹.

Nel contesto del dibattito sorto in antropologia sul multi-naturalismo a partire da quella che è stata definita la svolta ontologica (*ontological turn*), la riflessione sulla 'temporalizzazione', ossia sulla percezione

¹ Per l'approfondimento della concezione stagionale del divenire (*yi*) nel pensiero cinese si possono consultare i due saggi di F. Jullien, *Processo o creazione*, Pratiche Editrice, Parma, 1991 e *Il tempo: Elementi di una filosofia del vivere*, Luca Sossella editore, Roma 2002; per quanto riguarda nello specifico l'idea di *Yi*, che generalmente si traduce con 'mutamento', 'cambiamento', 'movimento' e che qui si propone di tradurre con 'divenire' si può consultare C.Y. Cheng, *Philosophy of the Yi: Unity and Dialectics*, The Atrium, Journal of Chinese Philosophy, Supplement to volume 36, Chichester (UK), 2009.

e concezione del tempo, si può collocare tra i principi attraverso cui è possibile indagare le differenti modalità di strutturazione dell'esperienza accanto al principio di identificazione proposto da P. Descola.

Descola nota che le quattro modalità di identificazione, dalle quali derivano le quattro ontologie da lui proposte per comprendere le diverse forme di umanità catalogate dall'antropologia, costituiscono uno dei tanti modi possibili di approccio alla questione: «Va da sé che queste quattro modalità di identificazione sono ben lungi dall'esaurire le diverse maniere di strutturare l'esperienza individuale e collettiva e che altri principi – ad esempio quelli che governano la relazione, la rappresentazione o *la temporalità* – sono anch'essi all'opera nella miriade di soluzioni che gli umani hanno adottato per oggettivarsi nel mondo [corsivo mio]»².

Sulle modalità di identificazione e sulla quadripartizione ontologica torneremo più avanti. Concentriamo invece ora l'attenzione sull'interpretazione del divenire e del tempo, la quale sta al centro delle cosmovisioni d'Estremo Oriente, non solamente di quella cinese.

L'idea di *yi* comincia ad avere un'attestazione storica a partire dal famosissimo testo chiamato *Yi Jing* 易經 (*I Ching, I King, Libro dei mutamenti*)³, testo che risale alla prima parte della dinastia Zhou (XI sec.

² P. Descola, *Par-delà la nature et la culture*, in «Le Débat», 2/2001, pp. 86-101:114; trad. it. di M.E. Buslacchi, *Oltre la natura e la cultura*, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli. Volume 1. Oltre la grande partizione*, Kayak, Napoli 2014, pp. 39-61:53; questo tema viene poi sviluppato da Descola nel suo saggio *Par-delà la nature et la culture*, Éditions Gallimard, Paris, 2005; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021, Cap. 5, pp. 133-148.

³ L'edizione in lingua italiana a nostro avviso meglio curata e più ricca di dati è quella che ha preso forma entro il "Progetto I Ching" della Fondazione Eranos, tradotta dal cinese in inglese e poi in italiano da Ruolf Ritsema e Shantena Augusto Sabbadini, edita in italiano col titolo *I Ching. Il libro della versatilità*, UTET, Torino 1997, edizione che è il prodotto di un progetto che ha inizio nel 1933 sulla spinta di Olga Frobe-Kapteyn, fondatrice di Eranos. Il progetto della Fondazione Eranos è quello di creare un centro di incontro spirituale tra Oriente e Occidente. Tra gli ispiratori del progetto di Olga Frobe vi sono

-771 a.C.) e viene poi ripresa nel *Dao De Jing* 道德經 (o *Tao Tè Ching*) di Lao Zi⁴. Lo *Yi Jing* o *Libro dei mutamenti*, è un libro di divinazione che veniva utilizzato dagli indovini di corte della dinastia Zhou. È scritto in cinese arcaico primitivo (Early Archaic Chinese, EAC, secondo la classificazione di Dobson)⁵. Lo *Yi Jing* tratta per l'appunto dell'aspetto della realtà che il pensiero cinese considera l'aspetto essenziale e sommaramente manifesto dell'intera natura, ossia della totalità delle cose: il mutamento o divenire di ciò che esiste (*yi* 易).

Il divenire viene in questo antico testo interpretato, descritto e spiegato attraverso una logica simbolica basata su una numerazione di tipo binario. Al posto però dello zero e dell'uno troviamo una linea spezzata, simbolo dello Yin e una linea intera, simbolo dello Yang.

Le due linee, quella intera e quella spezzata (- - / -), variamente combinate, simboleggiano le possibili configurazioni della realtà manifesta. Le configurazioni della realtà derivano quindi dal gioco della relazione di Yin e Yang che sono a loro volta pensate come polarità di una forza o energia primordiale (*qi* 氣). Sono Yin e Yang, grazie alla loro tensione 'magnetica' reciproca, che originano di continuo, eternamente, il divenire delle cose.

In questa visione del mondo non c'è spazio per il nulla: il divenire yin-yang non può non esserci, esiste da sempre ed esisterà per sempre.

il gruppo ecumenico di Marburgo (composto, tra gli altri, da Rudolf Otto, Fridrich Heiler, Ernst Benz) e Karl Gustav Jung; tra i collaboratori del progetto si susseguiranno Martin Buber, Mircea Eliade, James Hillman, Gershom Scholem, e molti altri ancora.

⁴ In lingua italiana del *Dao De Jing* (o *Tao Tè Ching*) esistono numerose edizioni. Quella a cui si farà qui riferimento, in relazione alla numerazione dei capitoli, è quella contenuta in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003, nella traduzione dal cinese di Fausto Tomassini, che abbrevierò da ora con la sigla DDJ.

⁵ L'opera di riferimento a riguardo è W.A.C.H. Dobson, *Early archaic Chinese: a descriptive grammar*, Toronto University Press, Toronto 1962, testo a cui fa riferimento anche L. Lanciotti in *Letteratura cinese*, ISIAO, Roma, 2007, p. 24.

E non sussiste un altrove meta-fisico in cui il mutare incessante si fermi o sparisca. Il ciclo stagionale vita-morte, Yang-Yin, non è oltrepassabile.

Queste due polarità primordiali vengono descritte nello *Yi Jing* come costitutive di coppie di opposti tra loro interagenti e complementari di cui facciamo esperienza ordinariamente attraverso i sensi: forza-debolezza, rigidità-morbidezza, luminosità-oscurità, creatività-ricettività, caldo-freddo, umido-secco, doloroso-piacevole, triste-gioioso ecc.

Il mutamento delle cose e degli eventi mette in evidenza, ed è contemporaneamente messo in evidenza, da uno scambio reciproco e continuo di queste manifestazioni dell'energia primordiale dall'aspetto opposto. Creatività-propositività-attività (Yang) e ricettività-disponibilità-passività (Yin) sono le forme della manifestazione della forza vivente del divenire.

Per rappresentare e spiegare il divenire, lo *Yi Jing* ricorre dunque alla raffigurazione di queste due modalità d'essere del mutamento che vengono sinteticamente simbolizzate con Yin 陰 e Yang 陽. Guardiamo gli ideogrammi: essi raffigurano il lato in ombra e il lato al sole di una collina. Il rimando semiotico alla realtà concreta e 'materiale' è immediato. Il referente e il significato coincidono con qualcosa che accade nella sfera della sensazione e che viene poi simbolizzato attraverso i pittogrammi della collina all'ombra e al sole.

Lo *Yi Jing* presenta un modello del divenire ciclico che C.Y. Cheng definisce nei termini di un paradigma di «unità e polarità di contrari complementari»⁶. Il divenire si manifesta attraverso processi di discesa e risalita, di compensazione, bilanciamento e alternante ritmico ritorno dei due modi d'essere fondamentali⁷.

⁶ Il filosofo e storico della filosofia cinese C.Y. Cheng così descrive questo paradigma del divenire: «unity and polarity of complementary opposites», *Dao (Tao): The Way*, in A.S. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London 2003, pp. 202-206: 203.

⁷ «transformation is manifested as, say, ups and downs, or compensation and return» (*ibid.*).

Questo paradigma cosmologico attestato dallo *Yi Jing* suggerisce inoltre che, nel processo di generazione delle cose e della vita, il mutamento sia un qualcosa di illimitato (*unbounded*) e senza fine (*unending*)⁸ che potremmo definire ‘eterno’ nel senso appunto di non limitato nel tempo, nello spazio e, dunque, sempre esistente (αἰών).

C.Y. Cheng nella sua opera dal titolo *Philosophy of the Yi* (*Filosofia del divenire*) elenca tre significati interrelati del mutamento che sono presenti nel testo dello *Yi Jing*:

1. il mutamento come *jian yi* 簡易, cioè in quanto tangibile, chiaro ed evidente;
2. come *bian yi* 變易, cioè in quanto cambiamento costante dello stato delle cose, come trasformazione costante e continua;
3. come *bu yi* 不易, cioè in quanto ‘non diveniente’, costante, ricorrente, in-alterabile⁹.

È interessante notare come nello *Yi Jing* la nozione di mutamento (*yi*) sia straordinariamente vicina a quella propriamente taoista di Tao, inteso però non come Via – comunemente questa è la traduzione più diffusa – ma come ‘principio-fonte’ infinita ed eterna, coincidente con la ‘spontaneità’ (*zi ran* 自然) di ogni essere. Vediamo un momento da dove nasce questa connessione tra l’idea di *yi* (mutamento, divenire) e l’idea di Tao, nota anche in Occidente.

In un famoso commentario dello *Yi Jing*, un testo antico anch’esso che si chiama *Xi Ci* (繫詞)¹⁰, l’alternanza eterna di Yin e Yang viene chiamata ‘Tao del mutamento’, ‘Fonte-principio del mutamento’ (易之道 *yi zhi daotao*).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. C.Y. Cheng, *Philosophy of the Yi: Unity and Dialectics*, op. cit., p. 4.

¹⁰ *Xi Ci* significa ‘Commentario delle frasi aggiunte’; è uno dei Commentari al Libro dei mutamenti, gli *Yi Zhuan* 易傳, detti anche ‘Appendici’, una raccolta di commenti e interpretazioni databile intorno al V sec. a.C.

Il Tao, in quanto principio e fonte del mutamento, viene a sua volta descritto nei termini di una «alternanza e scambio di Yin e Yang» (*yi Yin yi Yang zhi wei dao/tao*)¹¹.

Yin e Yang sono caratterizzati in vari luoghi di questo antico testo come quiete e moto, cedevolezza e fermezza, oscurità e luminosità, chiusura e apertura, ossia come coppie di aspetti complementari del reale. Così come il divenire è considerato un processo generativo di formazione e trasformazione delle cose, l'alternanza ritmicamente ritornante e lo scambio delle due forme di Yin e Yang sono visti come modificazioni e manifestazioni eterne della realtà, in virtù dei quali tale processo avviene.

Il movimento alternante (e non alter-ante!) delle polarità complementari è considerato nel *Commentario delle frasi aggiunte* (*Xi Ci*) come la realtà ultima e fondamentale, come il 'supremo apice', il 'grande fondamento', il 'sommo vertice' della realtà: *Tai Ji* 太極.

Il *Tai Ji* simboleggia, come il Tao, la fonte originaria del mutamento generativo dell'esistenza. Il testo afferma che è il *Tai Ji* che fa sorgere Yin e Yang.

Il *Commentario delle frasi aggiunte* tratta entrambi questi aspetti della realtà prima e ultima: la realtà come Tao e la realtà come *Tai Ji*, ossia la realtà come fonte e come processo. Inoltre, facendo un passo ancora, la fonte-Tao dell'esistente coincide fondamentalmente con il processo-*Tai Ji*, e il processo con la fonte dell'esistenza.

Ma si faccia qui attenzione in relazione a una possibile formulazione ontologica: il testo non dice mai *che cosa sia* esattamente questa realtà ultima e prima. A una ipotetica domanda socratica 'che cos'è il Tao-*Tai Ji*?' (Tao, *ti esti?*), il testo non dà risposta. Il *Commentario* resta silente a riguardo. Questo significherebbe, secondo C.Y. Cheng, «che la realtà è [quella] semplicemente esperita come un processo di

¹¹ «alternation and exchange of yin and yang» traduce dal cinese antico C.Y. Cheng *Dao (Tao): The Way*, op. cit., p. 203.

mutazione, e che non c'è alcunché di identificabile in ultimo come la *sostanza* del mutamento [parentesi e corsivi miei]»¹².

Il Tao-Tai Ji è una coppia di simboli che si riferisce innanzitutto all'esperienza sensibile, alla realtà così come si manifesta ai sensi. Non c'è un sostrato metafisico sotto il divenire che appare.

Il movimento delle cose è il Tao stesso, il principio stesso in quanto «alternanza e scambio di Yin e Yang» (*yi Yin yi Yang zhi wei dao/tao*)¹³.

Ciò significa che, nel pensiero cinese antico, il mutamento della *phýsis* (Natura) non rinvia ad altro, ossia non rimanda a una dimensione meta-fisica, a un Aldilà. Il generarsi, il manifestarsi, l'esplicarsi e poi lo scomparire della vita, proprio così come si manifestano, sono il Tao, la realtà prima e ultima.

2. Al cuore della questione ontologica

In Cina il divenire della *phýsis* non è interpretato come in Occidente, e nemmeno come in India. Innanzitutto, poiché la successione dei fenomeni naturali è scevra da connotazioni finalistiche.

Secondariamente, il processo del divenire non è inteso come segno e manifestazione di una finitezza che rinvia e conduce ad altro, non è interpretato cioè come cifra o simbolo di un principio divino.

«L'amor che muove il sole e l'altre stelle» del Paradiso di Dante, il Dio della Scolastica medievale, il primo motore immobile e la causa finale di Aristotele, il Bene di Platone non compaiono nella filosofia cinese.

¹² «that reality is simply experienced as a process of change, and there is nothing which is ultimately identifiable as the substance of change» scrive C.Y. Cheng (*ibidem*).

¹³ *Ibidem*.

Nel pensiero cinese, come nella filosofia di Epicuro¹⁴, il divenire non ha un *télos* (τέλος), ossia è privo di uno scopo e di un obiettivo; in termini filosofici si dice che il divenire non ha connotazioni teleologiche né, tanto meno, teologiche.

A tale assenza di finalità, nel pensiero cinese in generale (e in quello taoista in particolare), è connessa un'altra idea davvero esotica e per noi occidentali straniante: il cambiamento non altera le cose, non le fa diventare altro da ciò che sono; ne manifesta invece, eternamente, l'infinito esserci e il necessario modo d'esistere.

A questo punto siamo giunti al cuore della questione ontologica. Gli esistenti, le cose che esistono, sono per il pensiero occidentale essenzialmente diveni-enti, sono cioè attraversati da un fiume inarrestabile e continuo, da un flusso incessante, come sostiene Eraclito (*panta rei*), e come testimoniano nella contemporaneità pensatori emblematici quali Nietzsche, Bergson, Heidegger e tutti gli esistenzialisti; d'altro canto, anche Hegel e Marx pensano il divenire sulla base del modello eracliteo e l'elenco, a ben vedere, potrebbe continuare e comprendere non solo i filosofi, ma anche artisti, letterati, scienziati, e non solo: anche a livello di massa, nelle nostre società complesse, è sempre più diffusa e sostenuta dai media, dai *social* e anche da gran parte della cultura 'alta', la percezione eraclitea del tempo.

Questa concezione dell'esistenza, che costituisce da due secoli la onto-logia più diffusa in Occidente, assume come fondamento della realtà il divenire.

A riprova di quanto si sta dicendo, scendendo a livello delle esistenze individuali e dell'esperienza comune di ciascuno di noi, l'ontolo-

¹⁴ Forse non è un caso che i filosofi cinesi di fine Ottocento e dei primi anni del Novecento abbiano trovato nel marxismo una forma di pensiero filosofico adatta alla visione del mondo dei cinesi, in quanto l'epicureismo, a cui Marx si è ispirato nella sua elaborazione del materialismo storico, condivide col pensiero cinese questa idea fondamentale del divenire della natura non orientato da un fine e non caratterizzato da un inizio nel tempo.

gia del divenire si manifesta nella 'liquidità' (Z. Bauman) che imbeve sempre più capillarmente le nostre vite, rendendole via via più precarie, flessibili, fluide e quindi, modificabili, progettabili e manipolabili.

In virtù di questa concezione della realtà 'liquida' si tende, con sempre più frequente e intensa determinazione, a interpretare la realtà, umana e no, come connotata essenzialmente da un'assenza di punti fermi, di stabilità, d'inflessibilità, di valori stabili che possano orientare le nostre vite. In questa antropovisione che connota l'Occidente degli ultimi due secoli, nulla esiste di stabile e definitivo, tutto si modifica e tutto si rivela modificabile.

In questa situazione 'fluida', la saggezza del nostro tempo, supportata da una scienza sempre più proposta mediaticamente, e contraddittoriamente, come una forma di nuova Sapienza metafisica, universale e necessaria (seppur solo momentaneamente valida! – e qui sta la contraddizione), la saggezza contemporanea consiglia una condotta di vita che ponga al centro il saper cogliere l'attimo e l'occasione, il sapersi destreggiare in un agone con tutto e con tutti dove il premio non è più, come un tempo, la salvezza dell'anima o del genere umano, ma la propria affermazione individuale fondata sulla competizione e, talora, sulla eliminazione dei concorrenti. Il sistema ontologico occidentale conduce a un darwinismo sociale che pone la lotta e la guerra al centro dell'esistenza, ed elegge la forza e la potenza a unici veri valori della vita umana.

Dal macro al micro, dalla geopolitica delle guerre alla spietata competizione economica tra le imprese, dall'agonismo finanziario a quello esistenziale con noi stessi e con gli altri, è in fase di accelerazione un processo che coinvolge tutti a tutti i livelli.

La questione ontologica tocca non solo gli intellettuali ma coinvolge, con forza crescente, sia le élite sia le masse, sia i grandi processi che le piccole dinamiche del quotidiano, sia l'Oriente che l'Occidente. Un Oriente e un Occidente che sono sempre più intrecciati e sono sempre più posizionati come Yin e Yang, come il Drago e la Tigre nella cosmologia cinese.

2.1. Amici di Eraclito e amici di Parmenide

Giungendo al cuore della questione ontologica troviamo dunque Eraclito, per quanto concerne il mondo occidentale; lo *Yi Jing*, insieme al taoismo, per quanto riguarda l'Estremo Oriente e la Cina.

Approdammo a questa sponda e a tale sintesi, si potrebbe intravedere una interessante vicinanza tra le due antropovisioni. Tale vicinanza è però solo apparente, così come è ingannevole la prossimità, da molti sostenuta, tra il concetto heideggeriano di Nulla (*Nichts*) e quello di Tao¹⁵.

I tentativi compiuti per interpretare questo rilevante aspetto del pensiero estremo-orientale (ossia la particolare concezione del divenire) come una sorta di 'eraclitismo cinese', sono in ultima analisi insoddisfacenti. La concezione onto-cosmologica dell'*Yi Jing* ha certamente più attinenza con quella eraclitea del divenire che con quella parmenidea dell'essere, certo. Ma proviamo a guardare più da vicino la questione, mostrando i limiti di entrambe queste ontologie e cosmovisioni, quella parmenidea e quella eraclitea, nel momento in cui tentiamo di adottarle per interpretare il pensiero cinese.

Iniziamo con l'analisi della prima opzione, in cui assumiamo una postura parmenidea nell'interpretazione del concetto cinese del divenire e poi procediamo con l'esame della seconda opzione, in cui tenteremo invece di adottare una prospettiva eraclitea.

Nella prima opzione, quali 'amici di Parmenide', ipotizziamo che la cosmo-ontologia dell'*Yi Jing* sia espressione di una concezione metafisica di tipo parmenideo, dai caratteri simili alle cosmovisioni che emergono nelle filosofie degli ionici e in quella eleatica, così che intrat-

¹⁵ Per un primo approccio al tema del rapporto tra il Tao e il *Nichts* in Heidegger, si può consultare M. Cabella, *Tao e Nulla. Severino, Heidegger e l'Oriente*, in I. Testoni, G. Goggi (a cura di), *Atti del Convegno "Heidegger nel pensiero di Severino: Metafisica, Religione, Politica, Economia, Arte, Tecnica"*, Padova University Press, Padova, 2019, pp. 114-117, dove, per sintetizzare, si problematizza l'identificazione heideggeriana tra il Tao e l'*apparire* (*phainesthai*) dei contenuti della coscienza o anche, in altri termini, quella di Tao e *psyché*.

terrebbe anche rapporti di somiglianza con alcune importanti scuole speculative indiane di matrice vedica quali ad esempio il Vedanta, il Sankhya e lo Yoga, le quali rivolgono tutte la loro attenzione alla sfera divina dell'Essere eterno e stabile (il *Brahman* o il *Purusha*) e considerano il divenire fenomenico della *physis* un'illusione (*maya*), funzionale alla salvezza dell'anima e alla contemplazione dell'Essere.

Tra i più importanti 'amici di Parmenide' si annoverano orientalisti come René Guénon e coloro che appartengono alla linea ermeneutica che, partendo da una parte dello spiritualismo ottocentesco e dalla Società Teosofica di Helena Petrovna Blavasky, giunge poi, attraverso varie diramazioni, all'antroposofia di Rudolf Steiner, a Julius Evola e agli ambienti di destra moderata e radicale, italiani ed europei.

Nulla sarebbe più distante dalla concezione del divenire presente nell'*Yi Jing*, dell'idea di divenire accolta dagli 'amici di Parmenide'. Il mutamento della *physis* è infatti, nel pensiero cinese, il 'sommo vertice' della realtà (Tao – *Tai Ji*) e non un aspetto illusorio o accidentale del vero essere.

I pensatori cinesi non dubitano che il divenire sia reale, né pensano che sia un aspetto accidentale dell'essere: le cose cambiano e *sono* quelle che cambiano. I filosofi cinesi non pensano che sia necessario scorgere un sostrato metafisico e divino del divenire; e non pensano a un sostrato metafisico poiché il mutamento naturale delle cose non viene avvertito come un problema esistenziale e conoscitivo da risolvere¹⁶.

Passiamo ora alla seconda opzione. Quali 'amici di Eraclito' ipotizzano che la cosmo-ontologia dell'*Yi Jing* sia una concezione in qualche misura riconducibile alla filosofia eraclitea. In questo caso ci troveremmo in compagnia di rinomati filosofi come Martin Heidegger e Karl Jaspers, sulla scia dei quali si collocano, ad esempio, filosofi e sinologi come Raimon Panikkar, François Jullien e, in Italia, Giangiorgio Pasqualotto.

¹⁶ Cfr. a proposito l'illuminante saggio di C. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992, in particolare pp. 218-219.

Rivolgendoci agli ‘amici di Eraclito’ chiediamo allora: se la cosmo-ontologia dell’*Yi Jing* fosse una sorta di eraclitismo, come ci spiegheremmo l’assenza, nella concezione cinese del divenire, di una visione contraddittoria, antinomica, conflittuale e ‘tragica’ dell’esistenza?

Nel pensiero cinese, ad esempio nel pensiero del confuciano Kang Youwei (1858-1927), il conflitto (la guerra, la contesa, il *pólemos*) è necessario e inevitabile solo talvolta, solo in determinate circostanze storiche e non è pensato come il principio, il ‘padre e re’ della storia come in Eraclito, secondo il quale «*Pólemos* è padre di tutte le cose e di tutte re» (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς – fr. 53). Secondo Kang, in accordo col pensiero confuciano, il punto d’arrivo del divenire storico è, ciclicamente, una situazione di omeostasi sociale in cui regna l’armonia e la pace, seppure preceduta da disordini e conflitti¹⁷.

A fondamento dell’esistenza c’è armonia tra gli opposti e non disarmonia e conflitto. Il senso della vita sta nel cogliere l’armonia di fondo tra Yin e Yang (tra la Tigre e il Drago, tra il comparire e lo scomparire della vita), e non nell’oltrepassarne la necessaria relazione o nel dominarne tecnicamente la dinamica conflittuale.

Porsi la questione della *ragione* per cui il cambiamento naturale delle cose, il divenire, la transitorietà e la temporalità dell’esistenza non vengano nel pensiero cinese avvertiti come un problema esistenziale dal carattere tragico e contraddittorio – a differenza invece della civiltà occidentale e di quella indiana nelle quali il divenire dell’essere è il problema per eccellenza –, chiedersi il *perché* di questa anomalia comporta l’aprirsi di un itinerario di ricerca antropologica e interculturale che conduce oltre i confini conosciuti e voluti dall’Occidente (un itinerario questo che si configura anche come un possibile percorso esistenziale rivolto all’osservazione di noi stessi).

¹⁷ Cfr. Hu Hongbao, Wang Jianmin, Zhang Haiyang, 中国人类学史, *Zhong Guo renleixue shi*, Renmin University Press, Beijing, 2006; trad. it. *Storia dell’antropologia cinese*, SEID, Firenze, 2014, p. 29.

L'interrogazione su questa tematica del cambiamento, del divenire dell'esistenza e del tempo apre un baratro tra le civiltà estremo orientali e quelle di matrice indoeuropea, come aveva cominciato a segnalare Karl Jaspers nel suo saggio sulla tragedia¹⁸.

3. Assenza e presenza, essere e nulla

Il divenire così come è concepito nell'ontologia occidentale non è dunque assimilabile al mutamento-movimento (*yi*) del pensiero cinese e viceversa. Nel pensiero occidentale il divenire viene concepito, fin dall'antichità, come il passaggio dal niente all'ente e dall'ente al niente, o anche come il movimento degli accidenti di una sostanza eterna, ove comunque l'aspetto accidentale dell'essere finisce nel nulla.

Il divenire è pensato in Occidente, sin dagli albori della filosofia, come l'oscillazione delle cose, degli enti, tra l'essere e il non-essere, come una contesa e una guerra (*éris, pólemos*) tra le estreme alternative possibili dell'essere e del non essere: «*to be or not to be, that is the question*» recita Amleto. Questione antica quella sollevata da Shakespeare. L'essente, l'esistente, ciò che esiste si dibatte tra l'essere e il nulla. Cosa significa? Significa che ciò che esiste esiste *quando* è (percepibile, presente, pensato, voluto tale, a seconda delle epoche e delle correnti filosofiche). Ciò che esiste è nel tempo. Esiste 'a tempo determinato', non per sempre. L'ente è pura possibilità esistenziale, può essere o non essere; ciò che esiste non è altro che *dynamis* dice Platone nel *Sofista* (οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις – Platone, Soph. 247 e), è in continua lotta per esistere e, grazie a questa lotta, diviene ciò che è.

¹⁸ Si veda K. Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. di I.A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, (1987) 2008, pp. 18-20. Ho sviluppato questa tematica in modo dettagliato, a partire dai rilievi di Jaspers, in *Il Tao e la filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016.

Nel pensiero onto-cosmologico dell'*Yi Jing* e del *Dao De Jing* di Lao Zi, il mutamento non ha invece questa connotazione, né esplicitamente né implicitamente.

Il pensiero cinese si mantiene al di fuori dell'ontologia greca, distante sia da quella metafisica di stampo parmenideo, sia da quella 'fisica' di stampo eracliteo. Inoltre, è importante notarlo e sottolinearlo, la concezione della temporalità estremo-orientale si configura come l'esatto opposto dell'escatologia giudaico-cristiana. Nel pensiero cinese, infatti, la temporalità è circolare e stagionale (come quella greca, ma con la differenza che non è 'conflittuale'), mentre nel pensiero giudaico-cristiano essa è lineare e orientata verso un fine ultimo (gr. Ἐσχατος, *eschatos*), come d'altra parte accade nel pensiero tecnico-scientifico che si fonda sull'idea di progresso della conoscenza e di innovazione tecnologica e miglioramento continuo.

Nelle cosmo-ontologie d'Estremo Oriente, l'assenza e la presenza delle cose appaiono come due modi d'essere di ciò che esiste, come due manifestazioni eterne della Natura e del Tao, come due facce della stessa medaglia. Il Tao è queste stesse manifestazioni: il Tao è sia *lao* (vecchio) sia *zi* (figlio-bambino), cioè il Tao è *lao-zi*, il vecchio-bambino e il bambino-vecchio. Lao Zi è il nome, non a caso, credo, del più importante filosofo taoista.

Nel taoismo filosofico antico, che è la radice più profonda della cultura cinese, la presenza nasce da un'assenza e l'assenza da una presenza, sia in senso diacronico (ad esempio il giorno si fa presente dopo la notte e viceversa) sia in senso sincronico (ad esempio quando pensiamo l'assenza di qualcosa attraverso il contrasto con la presenza di quel qualcosa nella nostra mente).

Nel taoismo l'assenza e la presenza di una qualsiasi cosa si generano dalla totalità delle cose in quanto le une legate con necessità alle altre nell'Unità (*Yi* 一) del grande Tao (*da dao/tao* 大道), di cui parla Zhuang Zi nel secondo capitolo della sua opera, il *Qi Wu Lun* (*Discorso sull'identità delle cose*)¹⁹.

¹⁹ Per quanto concerne Zhuang Zi (Chuang-Tzu), si possono consultare l'edizione italiana tradotta da F. Tomassini, *Chuang-tzu*, in *Testi taoisti*, UTET,

Tornando all'altro grande filosofo taoista Lao Zi, nel *Dao De Jing* (da ora DDJ) a riguardo della presenza e dell'assenza sta scritto:

此兩同出而異名 *ci liang tong chu er yi ming*

«Sebbene l'assenza e la presenza appaiano insieme, hanno nomi diversi» (DDJ, I – trad. mia).

Ren Jiyu, un eminente studioso cinese contemporaneo, traduttore e commentatore del *Dao De Jing* di Lao Zi, così interpreta questo passo: «Questi due aspetti (l'aspetto dell'assenza e quello della presenza di qualcosa) sgorgano insieme, vengono dalla stessa fonte, ma hanno nomi diversi [parentesi tonda del traduttore-commentatore cinese]»²⁰.

Anche nel secondo capitolo del *Dao De Jing* si parla dell'assenza e della presenza:

有無相生 *you wu xiang sheng*

«Presenza e assenza si originano reciprocamente» (DDJ, II – trad. mia).

Ren Jiyu così traduce: «Presenza e assenza si originano attraverso il reciproco contrasto»²¹.

I traduttori occidentali rendono unanimemente questo passo facendo uso dei concetti di 'essere' e 'non essere', come ad esempio nei casi di – restando alle sole traduzioni italiane condotte dal testo cinese – F. Tomassini («essere e non-essere si danno nascita fra loro») ²², L. Lanciotti («essere e

Torino 1977-2003, e quella in traduzione inglese di Fung Yu-lan (Feng Youlan), *Chuang-Tzu*, Paragon Book Reprint Corp., Shanghai-New York, (1933) 1964.

²⁰ La traduzione proposta è la mia traduzione in italiano di quella in cinese moderno di Ren Jiyu 任繼愈, *Laozi xin yi* 老子新譯, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1987, p. 62.

²¹ «有無由互相對立而產生», Ren Jiyu, op. cit., p. 64, trad. it. mia.

²² F. Tomassini (a cura di), *Il libro del Tao e della Virtù*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003, p. 42.

non essere reciprocamente si generano»)²³ e della storica traduzione di A. Castellani («l'essere e il non essere si generan l'un l'altro»)²⁴. Solamente A. Andreini si è discostato dal coro restando aderente al senso profondo del testo e allo spirito di questo antico sapere traducendo così questo passo: «Presenza' e 'assenza' che l'un l'altra genera»²⁵.

Entro una riflessione antropologica che si proponga di tener conto dell'*ontological turn*, della 'svolta ontologica' prodottasi nelle discipline antropologiche a partire dai lavori di P. Descola e di E. Viveiros de Castro, ci interessa qui notare che tradurre con essere e non-essere i concetti di *you* e *wu* significa assimilare il taoismo e il pensiero cinese all'ontologia greca e precludersi così l'accesso al *senso* e al *significato* degli antichi testi filosofici cinesi, comprendendo così ben poco della mentalità estremo-orientale.

La questione è assai complessa e verrà affrontata nel capitolo seguente. Accenniamo qui solamente al problema ricorrendo all'opinione del filosofo cinese Feng Youlan il quale ritiene a proposito che *you* e *wu* siano abbreviazioni di *you-ming* e di *wu-ming*²⁶. Secondo Feng la presenza e l'assenza nel *Dao De Jing* sarebbero innanzitutto presenza e assenza di denominazione e di determinazione: assenza e presenza di *simbolicità* logico-linguistica.

Ed eccoci giunti a un punto cruciale di quello che Descola chiama 'analogismo': nel pensiero cinese antico vi è un'*analogia* tra l'apparire e lo scomparire degli enti sensibili e il presentarsi e l'assentarsi degli enti

²³ L. Lanciotti (a cura di), *Lao-tzu. Il libro della virtù e della via*, Mondadori, Milano, 1993, p. 54.

²⁴ A. Castellani (a cura di), *La regola celeste di Lao-tse*, Sansoni, Firenze, 1954, p. 5.

²⁵ A. Andreini (a cura di), *Laozi. Genesi del "Daodejing"*, Einaudi, Torino, 2004, p. 93.

²⁶ Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948; trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, 1975, p. 78.

simbolici nella nostra mente; vi è una ‘parentela’ tra il comparire e lo scomparire del sole e la presenza e l’assenza del linguaggio.

Da tal rilievo sorge la nostra proposta di ricerca: comparare la coppia assenza-presenza con la coppia essere-nulla può costituire una nuova pista per comprendere le alterità antropologiche d’Estremo Oriente. Dobbiamo però adottare un approccio interculturale e antropologico, e non più ‘orientalistico’; e questo percorso potrebbe snodarsi, seguendo la lezione dell’*ontological turn*, a partire dalla distinzione tra l’analogismo cinese (che si configura fin dall’antichità sulla base delle coppie assenza-presenza, Yin-Yang, Drago-Tigre) e il naturalismo occidentale (che è storicamente strutturato sulla coppia essere-nulla e sul monismo ontologico).

4. Identificazione

Descola propone di utilizzare il criterio dell’identificazione come strategia per interpretare e comprendere l’alterità culturale, in chiave ontologica e antropologica. Per ‘identificazione’ Descola intende l’operazione ermeneutica con cui stabiliamo una relazione tra noi e gli altri (o tra me e altro da me) e attraverso la quale ritroviamo nell’altro elementi a noi affini ed elementi a noi estranei. L’altro da me o da noi, che può essere umano o non umano, ci somiglia per certi aspetti e differisce per altri. In certa misura ci identifichiamo con l’altro e ce ne distinguiamo. In certa misura facciamo dell’altro qualcuno o qualcosa di identico a noi e qualcosa o qualcuno di diverso.

Nella relazione io-altro (o noi-altri) sono quattro, secondo Descola, le combinazioni possibili, assumendo per buona la distinzione tra ‘interiorità’ ed ‘esteriorità’ che sembra appartenere a tutte le culture di cui siamo a conoscenza:

1. identità di interiorità ed esteriorità, che Descola riconduce al totemismo;
2. identità di interiorità ma non di esteriorità, che il nostro associa all’animismo e al prospettivismo amazzonico;

3. identità di exteriorità ma non di interiorità, combinazione che viene definita come naturalismo;
4. diversità di entrambe le dimensioni, ma legame analogico tra tutte le cose, che Descola definisce analogismo, pensandolo come una via di mezzo tra totemismo e animismo.

La cosmo-ontologia e l'antropovisione cinese rientrerebbero in questo quarto tipo di combinazione. Seppur sia condivisibile in larga misura la cornice ermeneutica dell'analogismo offerta da Descola, per quanto concerne il pensiero cinese è d'obbligo un ulteriore rilievo. Nel pensiero taoista si riconosce la 'parentela' esistente tra tutte le cose e l'analogia che collega le une alle altre, ma il taoismo si spinge oltre l'analogia. Nel capitolo secondo del *Zhuang Zi*, che si intitola 'Discorso sull'identità delle cose' (*Qi Wu Lun*), troviamo una sorta di superamento della concezione analogica quando il filosofo Zhuang Zi (o Chuang Tzu) scrive: «Che "quello" e "questo" cessino di opporsi, ecco il perno del Tao!»²⁷.

L'opposizione tra 'questo' e 'quello' (ad esempio tra A e B, 1 e 2, 'io' e 'tu', 'io' e 'altro da me', o 'noi' e 'altri', tra 'uguali a' e 'diversi da noi') è una questione che dipende da una volontà che interpreta un qualcosa come 'questo' e qualcos'altro come 'quello'.

Sicché, se alla base del pensiero, dell'ontologia e dell'antropovisione cinese sta il taoismo, allora confermiamo l'ipotesi di Descola secondo la quale l'analogismo si distingue dal totemismo e dall'animismo «perché non si basa né su omologia d'interiorità e differenza di materialità, come

²⁷ *Zhuang Zi*, Cap. II, 3, trad. it mia; F. Tomassini traduce 'questo' (是 *shi*) e 'quello' (彼 *bi*) con 'io' e 'altro' chiarendo però nella nota 9 d'essere una traduzione non letterale basata sulla interpretazione di un famoso commentatore - Guo Xiang - (cfr. F. Tomassini, *Chuang-tzu*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino 1977-2003 p. 13). Ho seguito qui invece la traduzione inglese di Fung Yu-lan, *Chuang-Tzu*, Paragon Book Reprint Corp., Shanghai-New York, 1964, p. 50, perché è più vicina al testo cinese e perché 'io' e 'altro' sono significati logicamente meno estesi, riconducibili a 'questo' e 'quello'.

l'animismo [e come il prospettivismo amazzonico], né sulla condivisione di interiorità e di materialità, come il totemismo australiano»²⁸, né, aggiungiamo, su omologia di materialità e differenza di interiorità, come vuole il naturalismo occidentale. Descola coglie nel segno.

E però, in riferimento alle quattro forme di identificazione, a cui corrispondono le quattro diverse ontologie, è opportuno tener presente che nel pensiero cinese interiorità ed esteriorità (o interiorità e materialità, interiorità e fisicità) non sono *sempre* separate: non c'è infatti una grande divisione all'opera che le isoli e le reputi l'una la negazione dell'altra.

Esteriorità e interiorità, seppur vengano distinte, non sono nell'antropovisione cinese interpretate come dimensioni realmente e fondamentalmente opposte, ma come due dimensioni definite 'opposte' convenzionalmente, da una volontà interpretante che ha una storia e che, attraverso la tecnica del linguaggio simbolico, le vuole tenere distinte quando originariamente non lo sono.

Dunque il taoismo, e quella parte del pensiero cinese che si è mossa e si muove tutt'oggi nell'alveo scavato dal pensiero antico, si manterrebbero in parte dentro e in parte fuori da questa utile e geniale classificazione di Descola perché, a un primo livello, varrebbe l'ipotesi di diversità tra esteriorità e interiorità legate però dall'analogia, ma, a un secondo livello più profondo e 'mistico', varrebbe la situazione di indistinguibilità interno-esterno, quello-questo, io-tu, noi-altri ecc.

In chiusura rileviamo e sottolineiamo a proposito che il pensiero cinese si è sostanzialmente mantenuto, nel corso della sua storia, distante da grandi partizioni e rigide separazioni quali quelle che, all'inizio della modernità, in Occidente, hanno opposto 'scientificamente' europei e indigeni, bianchi e selvaggi, umani e animali, umani e non umani, buoni e cattivi.

²⁸ P. Descola, *Oltre la natura e la cultura*, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I*, p. 59, parentesi quadre mie.

Bibliografia

- Andreini A. (a cura di), *Laozi. Genesi del "Daodejing"*, Einaudi, Torino, 2004.
- Cabella M., *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016 (Prefazione di E. Severino).
- Cabella M., *Tao e Nulla. Severino, Heidegger e l'Oriente*, in I. Testoni, G. Goggi (a cura di), *Atti del Convegno "Heidegger nel pensiero di Severino: Metafisica, Religione, Politica, Economia, Arte, Tecnica"*, Padova University Press, Padova, 2019.
- Canone taoista, *Daozang* 道藏, Shanghai shudian chubanshe, Shanghai, 1996.
- Castellani A. (a cura di), *La regola celeste di Lao-tse*, Sansoni, Firenze, 1954.
- Cheng C.Y., *Dao (Tao): The Way*, in A.S. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003.
- Cheng C.Y., *Philosophy of the Yi: Unity and Dialectics*, The Atrium, Journal of Chinese Philosophy, Supplement to volume 36, Chichester (UK), 2009.
- Consigliere S. (a cura di), *Mondi multipli. Volume 1. Oltre la grande partizione*, Kayak, Napoli, 2014.
- Descola P., *Par-delà la nature et la culture*, in «Le Débat», n. 2/2002; trad. it. di M.E. Buslacchi, *Oltre la natura e la cultura*, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli. Volume 1. Oltre la grande partizione*, Kayak, Napoli 2014, pp. 39-61:53.
- Descola P., *Par-delà la nature et la culture*, Éditions Gallimard, Paris, 2005; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021.
- Dobson W.A.C.H., *Early archaic Chinese: a descriptive grammar*, Toronto University Press, Toronto, 1962.
- Fondazione Eranos (a cura di), *I Ching. Il libro della versatilità*, UTET, Torino, 1997.
- Fung Yu-lan (Feng Youlan), *Chuang-Tzu*, Paragon Book Reprint Corp., Shanghai-New York, (1933) 1964.
- Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948; trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, 1975, p. 78.

- Hansen C., *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992.
- Hu Hongbao, Wang Jianmin, Zhang Haiyang, 中国人类学史, *Zhong Guo renleixue shi*, Renmin University Press, Beijing, 2006; trad. it. *Storia dell'antropologia cinese*, SEID, Firenze, 2014.
- Jaspers K., *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. di I.A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, (1987) 2008.
- Jullien F., *Processo o creazione*, Pratiche Editrice, Parma, 1991.
- Jullien F., *Il tempo: Elementi di una filosofia del vivere*, Luca Sossella editore, Roma, 2002.
- Lanciotti L. (a cura di), *Lao-tzu, Il libro della virtù e della via*, Mondadori, Milano, 1993.
- Lanciotti L., *Letteratura cinese*, ISIAO, Roma, 2007.
- Lao Zi, *Daodejing* 道德經, Canone taoista, *Daozang* 道藏, Shanghai shudian chubanshe, Shanghai 1996, Vol. 11; trad. it. dal cinese di F. Tomassini, *Il libro del Tao e della Virtù (Tao Tê Ching)*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- Ren Jiyu 任繼愈, *Laozi xin yi* 老子新譯, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1987.
- Tomassini F. (a cura di), *Il libro del Tao e della Virtù*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- Zhuang Zi, *Zhuangzi* 莊子, Canone taoista, *Daozang* 道藏, Shanghai shudian chubanshe, Shanghai 1996, Vol. 16; trad. it. dal cinese di F. Tomassini, *Chuang-tzu*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003; trad. ingl. dei primi sette capitoli di Fung Yu-lan, *Chuang-Tzu*, Paragon Book, Shanghai-New York, (1933) 1964.

CAPITOLO II

Sistemi linguistici diversi Essere e nulla lingua cinese¹

Ogni sistema ontologico opera sul mondo attraverso un determinato linguaggio che attribuisce senso alla realtà e fornisce le risposte agli interrogativi fondamentali sulla vita e sull'esistenza.

In questo senso, ogni sistema ontologico, attraverso un determinato linguaggio, recinta e crea uno spazio protetto, un κήπος (*kepos*, che in greco significa 'giardino', ma anche 'grembo materno'), entro il quale ci si possa sentire accolti e protetti.

Le forme simboliche, logiche e linguistiche dell'affermazione e della negazione che un linguaggio adopera rivelano l'ontologia che sta a fondamento di una determinata visione del mondo, o antropo-visione (per il significato dei due termini 'ontologia' e 'antropovisione', si rinvia all'Introduzione). Noi occidentali ci muoviamo sempre, volenti o nolenti, a partire da un 'baricentro greco'²: che ne siamo consapevoli o meno, il nostro modo di rappresentare, interpretare e giudicare il mon-

¹ Il presente capitolo riprende e amplia un mio contributo presentato nell'ambito del convegno dal titolo 'Le Forme della Negazione tra Oriente ed Occidente', tenutosi all'Università Ca' Foscari di Venezia il 14 novembre 2013, poi pubblicato nel volume, curato da Leonardo Marcato, intitolato *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano, 2015; il mio breve saggio compare ivi col titolo *Essere e nulla nella lingua cinese*, alle pp. 61-78.

² Cfr. G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, (2003) 2008, p. 12.

do si muove entro le forme e le regole dell'architettura greca del pensare. Quando affermiamo o neghiamo qualcosa, quando affermiamo o neghiamo che qualcosa esista o non esista, che sia reale o irreale, vero o falso, facciamo camminare il pensiero entro percorsi storicamente, culturalmente e 'architetticamente' determinati.

Ci resta difficile dunque muovere dei passi al di fuori del grembo della lingua materna e del κήπος (*kepos*, 'giardino', 'grembo') greco, là dove le architetture sono diverse, come ad esempio all'interno dello spazio recintato dalla lingua cinese.

Tale difficoltà ha a che fare innanzitutto con la rigidità che noi occidentali mostriamo verso le 'ontologie analogiche', ossia verso i sistemi ontologici di tipo correlativo, dove micro e macro, uomo e natura, vengono pensati in termini 'partecipativi'.

La continuità analogica tra macro e micro, umano e non, spirituale e materiale, si esprime in maniera esplicita nella lingua cinese dove la scrittura plurimillenaria prende la sua forma da una sorta di 'partecipazione mistica' di tutte le cose, per dirla con Lévy-Bruhl. In effetti, seguendo ancora per un attimo la lezione di Lévy-Bruhl, la lingua cinese sembra derivare da una mentalità tendenzialmente pre-logica e, nella sua strutturazione, il sistema linguistico risponde più al principio di partecipazione che a quello di identità e non contraddizione³.

La 'partecipazione mistica' va a determinare i valori delle cose e delle relazioni; analogamente secondo F. Boas i valori derivano da 'associazioni emotive' tra le cose, le quali associazioni consentono di definire i significati, di formulare i giudizi e quindi consentono la formazione di opinioni, idee, usi e costumi; le associazioni emotive sono quindi

³ Per i concetti di 'partecipazione mistica' e di 'pre-logismo' della mentalità primitiva, si rimanda a due delle opere principali di Lévy-Bruhl, ossia *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910; trad. it., *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma, 1970; e *La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922; trad. it. *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1966.

a fondamento della relazione tra cose, parole e scrittura⁴. Per fare un esempio significativo, nella scrittura cinese per esprimere il concetto di 'bene' e 'buono' (好) si affiancano il pittogramma di 'donna' (女) e quello di 'bambino' (子).

La scrittura ideografica è una scrittura 'primitiva' ed è il segno di una cosmovisione in cui il linguaggio umano attribuisce alla realtà una forma poetica ma, insieme, prende forma a partire da essa, attraverso un *continuum* partecipativo che non consente separazioni, distinzioni e differenze ontologiche quali quelle care alla filosofia occidentale tra essere ed ente, essere e non essere, essere e divenire, essenza ed esistenza, ragione ed esperienza, mente e corpo, spirito e materia ecc.

La 'partecipazione mistica' di linguaggio ed esperienza sensibile si colloca al centro anche della pittura e dell'estetica cinesi oltre che della scrittura ideografica. Van Gogh è, a mio avviso, tra gli artisti occidentali, il massimo esempio della comprensione di questa caratteristica della mentalità e dell'arte estremo-orientale e di conseguenza, uno dei più importanti esempi della fusione tra la pittura europea dell'Ottocento e l'estetica cinese e giapponese⁵.

Nelle ontologie di tipo analogico la relazione tra affermazione e negazione assume una forma diversa da quella che si struttura nelle ontologie di tipo logico, governate dal principio di non contraddizione e dal principio di identità.

Affermare o negare qualcosa a riguardo di qualcos'altro in un sistema ontologico e linguistico analogico, non è la stessa cosa dell'af-

⁴ Cfr. F. Boas, *The mind of primitive man*, Macmillan Company, 1911 e 1938; trad. it., *L'uomo primitivo*, Laterza, Roma-Bari, 1979, *Le associazioni emotive dei primitivi*, pp. 187-206.

⁵ Per un approfondimento della tematica rimando all'articolo posto in Appendice, *Van Gogh, Jaspers e l'Oriente*, presentato e reso pubblico durante la conferenza 'Bagliori d'Oriente in Van Gogh', Liceo Klee-Barabino IDA, Genova, maggio 2025.

fermare e negare qualcosa di qualcos'altro in un sistema ontologico strutturato sui principi di identità e non contraddizione.

Questa differenza si evidenzia soprattutto quando abbiamo a che fare con i giudizi di esistenza, ossia quando affermiamo o neghiamo l'esistenza di qualcosa.

Nella lingua cinese spicca questa differenza, soprattutto per l'assenza del verbo essere e del concetto di un essere contrapposto al nulla.

L'essere e il nulla sono invece in Occidente due concetti fondamentali dell'architettura, greca, del pensiero, senza i quali l'edificio del sapere non si reggerebbe in piedi.

1. Radicalità della negazione e problematicità ontologica

Il concetto del nulla rappresenta nella storia della civiltà occidentale la forma più radicale di negazione consentita al pensiero. L'Occidente, lungo il corso dell'antichità, del Medioevo e della modernità, ha fondato il proprio sapere e la propria civiltà su tale radicalità. Heidegger in *Was ist Metaphysik?* sosteneva a proposito che «il nulla è la radicale negazione della totalità dell'essente»⁶.

I concetti di essere e nulla rappresentano le fondamenta categoriali del nostro modo di pensare e interpretare il mondo. Parlare di essere e non-essere, di essere e nulla, significa parlare la lingua di Parmenide, Platone e Aristotele, Kant, Hegel ed Heidegger, significa parlare la lingua che fa parlare e ragionare la civiltà occidentale ancora oggi, anche tenendo conto delle critiche rivolte a questi concetti dal neopositivismo e dalla filosofia analitica. Basti un solo esempio per avere la misura della portata di questi concetti: senza i concetti di essere e nulla non sarebbe pensabile, e non avrebbe potuto esser formulato, il cosiddetto

⁶ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, F. Cohen, Bonn, (1929) 1931; trad. it. di E. Paci. *Che cosa è la metafisica?*, Fratelli Bocca editore, Milano, 1942, p. 78.

principio di non contraddizione che è il fondamento non solo del nostro sapere filosofico ma anche della logica, della matematica e di tutto il sapere tecnico e scientifico. Guardiamo allora brevemente questi due concetti a scopo introduttivo.

Il concetto del nulla è molto interessante perché nella storia del pensiero occidentale è un concetto-limite che vuole costituire la negazione più radicale consentita al pensiero. Ma negazione di che cosa? Negazione dell'essere: il nulla è la negazione dell'essere, nulla significa non-essere.

Ma perché si sta dicendo che il nulla rappresenta la forma di negazione per eccellenza, la forma più drastica di negazione? La risposta è contenuta nel concetto di essere che, all'opposto di quello di nulla, rappresenta l'affermazione più radicale. Ma 'essere' cosa significa? Porsi questa domanda implica il doversi confrontare con più di due millenni di storia della filosofia.

In questo contesto però non affronteremo il tema della genesi e della storia di questi concetti. Limitiamoci a rilevare che sono concetti elementari, 'atomici' del nostro modo di pensare e interpretare il mondo nel senso che, nel momento in cui poniamo ad esempio una differenza tra due cose qualsiasi – tra due parole che stiamo leggendo o, all'interno di una stessa parola, tra le lettere dell'alfabeto –, già stiamo mettendo in moto il principio di non contraddizione che, in Occidente, è nato dalla riflessione sui concetti di essere e nulla e dalla relativa problematica esistenziale che ne sta all'origine.

Il nulla appare, nella storia della filosofia occidentale, come un concetto-limite che funziona dialetticamente con quello di essere in modo da indicare l'orizzonte non oltrepassabile dell'esistere, l'orizzonte 'intereale' dell'essere, e non solamente l'orizzonte intrascendibile del pensare: nulla vi è che non esista, tutto è.

Il concetto filosofico di essere intende valere come l'affermazione del Tutto, e della Verità del Tutto. Il concetto del nulla, all'opposto, è da intendersi come la più radicale delle negazioni in quanto è un significato che, negando l'essere, implica la negazione della totalità dell'esserci delle cose.

Seguendo Heidegger, ma anche Emanuele Severino, il nulla rappresenta in quanto «radicale negazione della totalità dell'essente» (Heidegger), il concetto-limite in cui la volontà di potenza trova il suo più fedele alleato. La volontà di potenza si nutre del nulla e nel nulla trova la sua ragione d'esistenza. La volontà di potenza trova dinanzi a sé la strada sgombra grazie all'idea di un nulla contrapposto alla totalità dell'esserci delle cose. Pensare il nulla significa in questo senso pensare la *possibilità* d'essere e di non essere di ogni cosa, cioè significa pensare ogni essente (ogni esistente) come diveniente, cioè come un qualcosa di oscillante tra le alternative estreme dell'essere e del non-essere, del poter essere e del poter esser nulla⁷.

Accenniamo ancora al fatto che nella storia della filosofia occidentale pensare il nulla ha avuto molti significati. Per gli esistenzialisti pensare il nulla contrapposto all'essere implica l'andare al di là dei limiti e dei vincoli imposti dall'esistenza materiale e storica in cui ci si viene a trovare situati dalla nascita; significa pensare ciò che non è ancora dato, il futuro, i mondi possibili in modo da poter *ex-sistere* e cioè in modo da poter venir fuori dalle dimensioni asfittiche e opprimenti di un quotidiano fatto di inautenticità. Nella teologia filosofica pensare il nulla significa pensare Dio, come nelle correnti mistiche di matrice neoplatonica quali ad esempio la mistica tedesca (M. Eckhart, J. Böhme) e la mistica del Monte Carmelo (Giovanni della Croce); nella teologia cristiana senza l'idea del nulla, infine, non avrebbe potuto esser formulata la dottrina della *creatio ex nihilo*, secondo la quale Dio avrebbe creato l'universo a partire dal totale non-essere, ossia dal *nihil absolutum*: «Creatio est productio rei ex nihilo sui et subjecti», dice Agostino.

Insomma, il nulla e l'essere non sono concetti con i quali sia possibile non confrontarsi nel momento in cui ci si occupi di filosofia

⁷ Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1999, Cap. VIII *Totalità e dominio*, in particolare il paragrafo IV, p. 235.

interculturale e di sistemi ontologici altri, soprattutto per non cadere in equivoci e assimilazioni fuorvianti.

Avviciniamoci allora al problema che si intende qui sollevare. Come possiamo in sede di letteratura comparata e di filosofia interculturale sovrapporre concetti così densi di storia e contenuti quali quelli di essere e nulla, a concetti provenienti da altri orizzonti di senso, da altre culture e popoli, senza cadere, come avverte Pasqualotto, nelle trappole del riduzionismo, come accade in Hegel, dell'esotismo, come accade in R. Guénon, ma anche in quelle dello scientismo positivista *super partes* come avviene in Masson Oursel⁸?

Ebbene, la 'problematicità ontologica' in cui ci imbattiamo a riguardo dei concetti di essere di nulla quando li adottiamo per ascoltare, tradurre e interpretare altre culture, è sicuramente da assumersi come tale, cioè come problema.

Propongo quindi di provare a seguire la lezione di Pasqualotto e di adottare un 'approccio' interculturale problematico e non una 'prospettiva' fondata su assunti prestabiliti anche rivedibili: dobbiamo problematizzare gli assunti. Ma, per fare questo, diventa inevitabile comprendere quali sono i nostri assunti e quindi diviene inevitabile adottare un approccio autenticamente filosofico, ossia un approccio che individui e problematizzi i presupposti che stanno a fondamento sia del nostro modo di pensare e interpretare l'altro, sia del modo di pensare e interpretare noi stessi.

Secondo Pasqualotto questo approccio interculturale «applica a sé stesso le conseguenze della consapevolezza che nessuna cultura o visione del mondo può vantare autonomia e indipendenza», e inoltre «è consapevole che ogni discorso e ogni comunicazione tra le culture parte necessariamente dall'interno di una specifica cultura, si muove da un punto di vista o da una prospettiva particolare»⁹.

⁸ Cfr. G. Pasqualotto, *East & West*, op. cit., pp. 10-11.

⁹ Ivi, p. 19.

In questa proposta metodologica Pasqualotto si rifà all'idea del 'dialogo dialogico' o 'dialogale' di Raimon Panikkar, ove per 'dialogo dialogico' si intende il dialogo socraticamente concepito, ossia «come incontro tra due o più interlocutori disposti a mettere in discussione tutti i loro presupposti e, se necessario, perfino se stessi»¹⁰. Secondo Pasqualotto (e secondo Panikkar) si tratta di far tesoro della lezione del pensiero esistenzialista a riguardo dell'identità del soggetto interpretante, la quale deve esser concepita come identità relazionale, nel senso che ogni identità va studiata e intesa «in quanto formata, intessuta, costituita, in ogni momento della sua vita, di alterità»¹¹.

Il problema dell'identità culturale è infatti strettamente connesso a quello dell'identità del soggetto interprete della propria e delle altrui culture; e il problema si complica ancora poiché l'identità del soggetto interpretante rinvia sia alla questione del tramonto del soggetto nel contesto del pensiero contemporaneo, sia alla questione più generale del concetto di identità in quanto tale¹².

Ricucendo insieme quanto detto fino a qui, la problematicità ontologica sollevata dalla riflessione sui concetti atomici di essere e nulla può funzionare allora, in ambito di ricerca filosofica interculturale, come consapevolezza del 'baricentro greco' del nostro modo di intendere e interpretare l'altro¹³.

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Ivi, p. 37.

¹² Per un approfondimento del problema che emerge dalla decostruzione e dal ripensamento del concetto di identità, così come è stato elaborato lungo il corso della storia della filosofia occidentale, rimando a E. Severino, *Tautôtēs*, Adelphi, Milano, 1995; inoltre, per le implicazioni della decostruzione del concetto di identità (*tautôtēs*) nel contesto della contemporaneità, sono di grande rilievo e interesse le lezioni veneziane dell'ultimo anno di insegnamento di Severino all'Università Ca' Foscari di Venezia, sbobinate da alcuni studenti e poi pubblicate qualche anno dopo: *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007; *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano, 2009.

¹³ Cfr. G. Pasqualotto, *East & West*, op. cit., p. 12.

2. Esiste un verbo essere cinese?

Solitamente in filosofia si distinguono due significati fondamentali del verbo essere corrispondenti a due usi grammaticalmente distinti: l'essere inteso in senso copulativo e predicativo e l'essere inteso in senso esistenziale, l'essere copulativo che sintetizza un soggetto e un predicato e l'essere che indica invece l'esistenza di un soggetto.

Come ha chiarito A.C. Graham, ci sono almeno *sei modi* con i quali il cinese classico esprime la pluralità di funzioni sintattiche e semantiche che le lingue della famiglia indoeuropea sintetizzano attraverso l'uso (predicativo ed esistenziale) del solo verbo essere¹⁴.

1. Il modo con cui il cinese classico esprime l'essere in senso esistenziale.

Per esprimere il significato di 'esistenza' e di 'esserci', e i rispettivi contrari 'non-esistere' e 'non-esserci', il cinese usa la coppia *you/wu*. Volendo formalizzare la struttura di questo tipo di predicazione, cioè la struttura dei giudizi di esistenza, in cinese per dire 'c'è A' si dirà '*you* A', e per dire 'non c'è A' si dirà '*wu* A'.

有 YOU 無 WU

Tuttavia, è opportuno sottolineare con C. Hansen, che «il verbo *you* nella lingua cinese classica si comporta approssimativamente come il quantificatore esistenziale, mentre *wu* come la sua negazione [...]. Ma l'impiego grammaticalmente più elegante di questa coppia di verbi è

¹⁴ Cfr. A.C. Graham, '*Being*' in *Western Philosophy compared with Shi/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*, in «Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature», National University of Singapore – Institute of East Asian Philosophies, Singapore, 1986, pp. 322-359.

costituito dall'estensione del loro uso transitivo»¹⁵. Questo uso transitivo di *you* e *wu* ci induce a interpretare la coppia *you/wu* come presenza/assenza, manifestazione/latenza, *ad sum/ab sum* piuttosto che come essere/non-essere, esistere/non-esistere.

2. Il modo con cui il cinese classico esprime l'essere in senso copulativo nella predicazione generica 'nome+nome', ad esempio quando avviene l'attribuzione di un elemento a una classe di appartenenza.

Per esprimere la predicazione 'nome+nome', come ad esempio per dire 'egli è un uomo', A è B, il cinese classico affianca semplicemente i due nomi. Non inserisce quindi la copula né altri verbi tra soggetto e predicato, né quindi il tempo attraverso la flessione verbale. A, B e il loro legame, non vengono quindi in cinese concepiti entro un tempo determinato. La struttura sarà quindi A $\emptyset$ B, 'egli $\emptyset$ uomo' (il simbolo $\emptyset$ sta a indicare l'assenza dell'elemento verbale della copula).

Per la predicazione negativa si usa invece la particella *fei*, che 'allontana' i due significati anziché avvicinarli e sintetizzarli: A *fei* B significa che A *non* (è) B. Oppure si usa *bu*.

Spesso l'espressione A $\emptyset$ B è seguita dalla particella modale finale *ye*, che serve a sottolineare 'l'esser A da parte di B' diremmo noi, ma che in cinese serve a definire e distinguere la funzione sintattica – più che semantica – dei due elementi nel contesto del discorso. Un'altra struttura formale del tipo 'nome+nome' sarà quindi: A $\emptyset$ B *ye*.

Se il soggetto della predicazione A è composto da più elementi, quali aggettivi e verbi, viene fatto seguire dal pronome *shi* che significa 'questo', 'quanto appena detto', e ha la funzione di fare il punto del discorso, riprendere quanto detto e connetterlo al predicato B. *Shi* ha la stessa posizione sintattica della particella negativa *fei*.

¹⁵ C. Hansen, *You wu (Yu-wu): Being and Nonbeing*, in A.S. Cua (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003, p. 847.

La funzione copulativa del verbo essere in cinese moderno viene espressa con questo pronome, *shi*, ma è chiaro che ha tutt'altra storia e funzione da quella ontologica del verbo essere nelle lingue indoeuropee e occidentali: non indica 'esistenza', 'sussistenza', 'realtà necessaria o contingente'.

Ø assenza di verbo 非FEI 不BU 也YE 是SHI

3. Il modo in cui il cinese classico esprime l'essere in senso copulativo nella relazione soggetto-predicato di identità, uguaglianza, parità, equivalenza, identificabilità ($A \text{ è } B \text{ e } B \text{ è } A$).

Oltre alla struttura senza copula di cui si è detto al secondo punto – comunemente utilizzata nel periodo classico della letteratura d'epoca Zhou (ca. XI secolo – 256 a.C.) –, vi è anche quella più appropriata nell'esprimere la 'identicità' di due termini che fa uso del verbo *ji*, 'avvicinare', 'avvicinarsi', 'identificare', struttura usata soprattutto dai buddhisti e dai neoconfuciani a partire dal 'medio-evo cinese' (III – VI sec. d. C.) – ad esempio il carattere *ji* 即 fu utilizzato dai buddhisti cinesi nel termine *deng ji* 等即 per rendere il concetto sanscrito indiano di *samadhi*, la non-dualità dell'essere. La struttura sarà allora 'A *ji* B'.

Il modo di negare questa vicinanza dei due termini si esprime attraverso la particella *fei* di cui si è detto sopra, oppure, come ad esempio nel *Sutra del cuore* (*Xin Jing* 心經), con il carattere di significato opposto *yi*, che significa 'separare', 'differire'.

即JI 非FEI 異YI

4. Il modo con cui il cinese esprime l'essere in senso copulativo nella relazione soggetto-predicato di attribuzione di ruoli, funzioni, cariche, titoli, consiste nell'uso del verbo *wei* 'fare': $A \text{ wei } B$, 'egli fa il ministro', 'egli è un ministro'.

La negazione si costruisce con l'avverbio di negazione *bu*.

為 WEI 不 BU

È filosoficamente rilevante notare a proposito che nella dottrina taoista della ‘non azione’ (la dottrina del *wu wei*), l’agire, *wei*, non sia preceduto da *bu* ma da *wu* (per *wu* si veda il primo punto): il senso di questa sottigliezza sta nell’idea che la neg-azione dell’azione costituisca una forma d’azione e che quindi, a rigore – un rigore sia teorico sia pratico – il ‘fare senza fare’ taoista debba astenersi anche da quella forma di azione rappresentata dalla volontà di non agire e non solo da quella di agire. Nel capitolo XXXVII, ai versi 1-2 del *Dao De Jing* 道德經 di Lao Zi si dice appunto che «il Tao costantemente manca d’azione e costantemente manca di non-azione» (道常無為而無不為, trad. it. mia).

5. Il modo con cui il cinese esprime l’essere in senso copulativo nella relazione soggetto-predicato di attribuzione di qualità, consiste nel semplice affiancamento di soggetto e predicato, così come avviene con il verbo e con la predicazione ‘nome+nome’ di cui si è trattato al secondo punto. La struttura sarà quindi sempre A Ø B (il simbolo Ø sta a indicare l’assenza dell’elemento verbale della copula), ‘egli alto’, ‘egli buono’, ‘egli intelligente’. Le negazioni possono essere sia *fei* sia *bu*.
6. Il modo con cui il cinese esprime l’essere in senso copulativo nella relazione soggetto-predicato ‘locativa’ consiste nell’uso del verbo *zai* 在, ‘stare’, ‘trovarsi’: A *zai* B, ‘egli sta a Shanghai’, ‘egli è a Shanghai’. La negazione rispettiva è costruita con l’avverbio *bu*.

在 ZAI 不 BU

Le negazioni variano dunque a seconda degli usi e dei contesti in cui avviene la predicazione. La lingua cinese presenta una gamma di forme di affermazione e negazione molto più complessa di quella

delle lingue indoeuropee che invece risolvono espressivamente tutti i casi sopra elencati con l'uso predicativo o esistenziale di essere e nulla.

Semplificando giungiamo a una prima conclusione: in cinese classico le negazioni che precedono i verbi 'copulativi' – cioè le predicazioni che nelle lingue indoeuropee vengono espresse attraverso l'uso del verbo essere in senso copulativo – sono prevalentemente *fei* e *bu*.

Ed eccoci al punto rilevante per le nostre ricerche: per i giudizi di esistenza non si possono usare *fei* e *bu*. Per negare l'«esistenza», l'«esserci» delle cose cioè *you*, si usa infatti un verbo a parte che è *wu*, un verbo che possiamo incominciare a intendere come «esser assente», «esser lontano», «esser nascosto», «esser non visibile».

È molto interessante approfondire l'etimologia dei caratteri *wu* e *you* poiché rivela un senso dell'esistenza davvero distante da quello a cui siamo abituati noi occidentali contemporanei; lo faremo nel prossimo paragrafo.

Ma intanto giungiamo qui a sottolineare che *you* e *wu* formano nel pensiero cinese una coppia di concetti *complementari*, come *shi* 實 «realità tangibile», «pienezza» e *xu* 虛 «realità intangibile», «vacuità» e come Yin 陰 e Yang 陽 e non una coppia di concetti *contraddittori*¹⁶.

3. Cosa significa «esistere» nella lingua cinese? *You* e *wu*, manifesto e immanifesto

Giungiamo adesso al cuore del problema, al modo cioè con cui il cinese classico esprime l'essere in senso esistenziale. Guardiamo più nel dettaglio perché e in che senso la coppia *you/wu* (del primo punto del secondo paragrafo) non abbia attinenza con la coppia essere/nulla, esser essente/esser niente. E vediamo perché l'analisi ipotetica tra queste due coppie di concetti non sia corretta. Riprendiamo la citazione di C. Hansen, un

¹⁶ Cfr. A.C. Graham, *Being' in Western Philosophy*, op. cit., pp. 345-346.

filosofo taoista dell'Università di Hong Kong, il quale scrive:

Il verbo *you* nella lingua cinese classica si comporta approssimativamente come il quantificatore esistenziale, mentre *wu* come la sua negazione. Così *you X* esprime semplicemente l'esistenza di X e *wu X* ne esprime invece la negazione. Ma l'impiego grammaticalmente più elegante di questa coppia di verbi è costituito dall'estensione del loro uso transitivo¹⁷.

Se diciamo che *S you X* è come se dicessimo che S ha X. Se diciamo che *S wu X* è come se dicessimo che S non ha X, che S manca di X.

Il verbo *you* rientra nei contesti semantici dell'‘avere’, del ‘possedere’, dell'‘afferrare’, del ‘catturare’, dell'‘impadronirsi’, del ‘dominare’, ma anche dello ‘stare vicino’, dello ‘stare nei pressi’ e quindi del ‘percepire’ e del ‘manifestarsi’, come si evince dall'etimologia del carattere che è composto da due pittogrammi: la mano e la preda che viene afferrata.

I significati del verbo *wu* si collocano nei rispettivi contesti semantici opposti: ‘non avere’, ‘mancare’, ‘non possedere’, ‘lasciare’, ‘mollare’, ‘non afferrare’, ‘non catturare’, ‘non impadronirsi’, ‘evitare’ e poi anche dello ‘stare distante e lontano’, e anche dell'‘esser nascosto, celato, invisibile’.

L'etimologia del carattere *wu* non è così immediatamente chiara come quella di *you*, ma forse più interessante ancora: il carattere arcaico, presente sulle ossa oracolari, raffigura una sciamana o uno sciamano (poteva essere sia uomo che donna, ma nell'antichità erano prevalentemente donne) acconciata per una danza rituale¹⁸:



¹⁷ C. Hansen, *You wu (Yu-wu)*, op. cit, p. 847.

¹⁸ Il pittogramma riportato di seguito è contenuto nella raccolta dei caratteri cinesi di Bernard Karlgren; nella classificazione di Karlgren il carattere *wu* appare associato alla sigla K 103. Cfr. B. Karlgren, *Grammata serica recensita*, Museum of Far-Eastern Antiquities, Bulletin n. 29, Stockholm, 1957. L'immagine dello

Secondo J. Needham, che si basa a riguardo sugli studi di L.C. Hopkins (1945), il carattere *wu* raffigurando una sciamana intenta a danzare e ad allontanare la presenza di forze malefiche, potrebbe aver poi assunto il significato attuale di ‘assenza’ e di ‘non-esserci’ proprio in relazione a quell’antica pratica taumaturgica che aveva lo scopo di allontanare o avvicinare presenze invisibili¹⁹.

Resta comunque un grosso problema attribuire a questo carattere il significato di ‘nulla’ o di ‘niente’ come spesso è accaduto e accade. Volendo restare nel contesto sciamanico arcaico, senza arrivare al taoismo filosofico di Lao Zi e Zhuang Zi o al neotaoismo di Wang Bi e Guo Xiang, la pratica taumaturgica era volta ad *allontanare* e non ad *annullare* le forze maligne, così come poi, analogamente, la pratica medica sarà volta al ripristino dell’equilibrio di Yin e Yang e non all’annullamento dello squilibrio.

L’idea di annullare qualcosa, di porre fine ‘definitivamente’ a qualcosa, sebbene a noi occidentali non sembri affatto strana, non è poi così scontata. In altre culture, come ad esempio in quella cinese, non è stata pensata l’opposizione assoluta di essere e nulla. I due concetti, come detto sopra, sono essenzialmente collegati: essere significa ‘non esser nulla’ e nulla significa ‘non essere (più o ancora) qualcosa’. Sono due concetti che acquistano significato e senso nella reciproca relazione di opposizione assoluta. Sono i due soli significati assolutamente opposti, cioè sono i due concetti contraddittori per eccellenza, incompatibili per definizione e tuttavia, entro un certo orizzonte logico ed esistenziale, indispensabili l’uno all’altro.

stesso carattere qui riprodotta è tratta dal sito Chinese <https://hanziyuan.net> che raccoglie i caratteri della scrittura su vasi di bronzo (Jin Wen) presenti sul Dizionario delle iscrizioni cinesi su bronzi: Rong Geng, Jin wen bian 金文編, Zhong huashuju 中華書局, Beijing 北京, 1985.

¹⁹ Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1983, Vol. 2, p. 157.

In base a quanto stiamo argomentando, *wu* (無) non si può allora tradurre con nulla e con in-esistenza per diverse ragioni. La più stringente, come detto, consiste nell'assenza in cinese classico del verbo essere, sia come copula sia nel suo significato esistenziale. Ma precisiamo: nel suo significato predicativo (come copula) la questione è chiarissima come ha mostrato Graham, nel suo significato esistenziale invece la questione non è così chiara in quanto non si pone un problema solo linguistico (intendo grammaticale, sintattico e filologico) ma soprattutto filosofico, ontologico ed esistenziale, che può esser in certa misura chiarito attraverso vari metodi di ricerca tra i quali indicherei *in primis* l'apertura comunicativa al mondo cinese e alla sua cultura millenaria mettendo da parte i nostri pregiudizi e tenendo debitamente conto dei nostri presupposti.

In primo luogo, tra i presupposti più radicati, oltre a quelli rilevati da D.L. Hall e R.T. Ames (quali la concezione cosmo-gonica dell'essere di matrice giudaico-cristiana diversissima da quella a-cosmogonica del pensiero cinese, oppure la concezione cosmo-logica dell'essere in cui il mondo viene riferito a un unico Cosmo, a un unico Ordine riconducibile a sua volta a un'unica *Ratio* e a un unico *Arché* o Principio, che è una concezione diversissima da quella testimoniata nel pensiero cinese che risulta invece caratterizzata da una visione del mondo a-cosmica e an-archica)²⁰, va preso in considerazione attentamente quello indicato da Emanuele Severino come il presupposto dei presupposti dell'Occidente, messo in luce nella *pars destruens* del suo discorso filosofico, ossia la 'fede' e la volontà che le cose possano diventare altro da ciò che sono,

²⁰ Questa serie di presupposti che contraddistinguono la civiltà occidentale e la differenziano da quella cinese, sono esposti e argomentati da D.L. Hall e R.T. Ames in *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987; *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany, 1995; *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany, 1998.

una 'fede' e una volontà collegate all'idea secondo cui ciò che ha più importanza per la vita dell'essere umano non sia un che di ordinario, di immanente e di già esistente, ma di straordinario, trascendente, non ancora o non più esistente, qualcosa d'altro da questo nostro esser qui ora.

Nella nozione di Tao e nell'antropologia che ritroviamo nel pensiero cinese, ciò infatti non accade: quanto vi è di più prezioso nella vita dell'essere umano non è qualcosa di trascendente, altro dall'esserci stesso, né una realtà ancora inesistente da progettare, costruire, realizzare nel tempo, e tantomeno uno stato esistenziale da conseguire attraverso un'ascesi, un'espiazione di colpe, o mediante una qualunque forma d'azione e volontà.

In secondo luogo, avendo chiarito e tenendo presenti i presupposti elencati, si possono individuare percorsi di ricerca riguardanti ad esempio l'analisi etimologica dei caratteri arcaici, l'approfondimento del pensiero e della medicina cinese tradizionale soprattutto attraverso fonti cinesi, lo studio etnografico di pratiche sciamaniche, mediche, religiose, filosofiche, sociali, politiche ancora esistenti e, tuttavia, non traducibili in modo congruo e non debitamente comprensibili a causa delle lenti con cui guardiamo, come occidentali, quel mondo che, seppur sempre più vicino, resta davvero a noi lontano.

Ma torniamo alla frase esistenziale. La frase esistenziale deriva in cinese dall'uso transitivo di *you* e *wu* e, nell'uso transitivo, quando l'elemento preverbale (il tema, il soggetto, nel nostro esempio simboleggiato con S) non è presente e viene considerato opzionale, viene sottinteso. Ove il contesto segnali che il tema o il soggetto è S, *you X* sta a significare: 'a riguardo di S, c'è X', oppure: 'S ha X', oppure: 'presso S sta X', 'presso S si trova X'. Nel caso in cui invece il soggetto venga sottinteso, *you X* sta a significare: 'il mondo, l'universo intero, o l'universo del discorso possiede X' – e teniamo presente che nel pensiero cinese l'universo del discorso è parte dell'universo intero.

A proposito del senso dell'uso transitivo di *you* e *wu*, anche Graham sottolinea che in cinese le cose vengono sempre approximate da fuori, dal mondo che le possiede e nel quale stanno. Nei linguaggi indoeuropei

invece una cosa ‘è’ semplicemente, senza che ciò implichi l’esistenza di qualcos’altro al di fuori di essa²¹.

Questo modo di concepire la cosa come un’entità astratta dal contesto in cui si trova è tipica della tradizione metafisica occidentale, soprattutto di matrice platonica. Il platonismo, infatti, assegna al verbo essere proprio questo senso: dicendo e pensando che una cosa ‘è’, la si astrae dal contesto, la si ‘estrae’ dalla materia, dalla sensibilità, dalle infinite relazioni che intrattiene con tutto il resto e la si pone nel regno iperuranico del vero Essere. Pensare e concettualizzare le cose come enti, significa concepirle nel loro esser opposte al nulla e significa unificarle entro la stessa idea onnicomprensiva dell’essere. Nel platonismo significa astrarle totalmente dalla sensibilità e dalla materialità. Ora, un senso dell’essere ‘astratto’, potremmo dire ‘estratto’ dalla materia, che si riflette sulla concezione delle cose come entità separate dal contesto e isolatamente sussistenti, quale quello platonico della tradizione d’Occidente, non è mai stato presente in Cina. La lingua cinese infatti non consente l’isolamento del linguaggio dal suo correlato, essendo costituita da elementi pittografici e ideografici, da icone e simboli, che analogicamente si legano sempre alla realtà esteriore e interiore, sensibile e percepibile, e da essa traggono significato (a differenza delle lingue indoeuropee che essendo alfabetiche trasformano la realtà esterna e interiore in parole che a loro volta divengono lettere combinate tra loro senza alcun rimando necessario alla realtà fisica esterna né a quella interiore).

4. L’esistenza non si può negare: assenza del nulla e ‘nuova’ ontologia

Il pensiero cinese vede le cose contenute dal mondo, abbracciate dall’universo, originariamente correlate, totalmente interdipendenti e ‘possedute’ (*you*) dall’essere naturale che le avviluppa. Questo ci sta dicendo

²¹ Cfr. A.C. Graham, *Being in Western Philosophy*, op. cit., p. 343.

Graham. Il riflesso nel linguaggio di un tale senso analogico e correlativo delle cose e dell'essere è costituito appunto dall'uso transitivo del verbo *you*. Quindi '*you X*' significa: 'il mondo ha X', o 'l'universo intero ha/manifesta X'. La manifestazione non è l'esito di una volontà creatrice divina o umana che sia, ma l'espressione stessa di una 'energia' cosmica che sta oltre la forza o la volontà umana, e che sta al di là del nostro controllo e del nostro potere.

Proviamo a fare ancora un passo. Nel momento in cui si apre di fronte allo sguardo l'orizzonte dell'universo come intero (l'universo come intero viene chiamato in cinese *yi* 一, *wan wu* 萬物, *tian di* 天地, *wan you* 萬有, ma anche e soprattutto Tao 道) diventa chiaro come ogni cosa non possa non appartenere a esso. All'universo come intero immanente necessariamente appartiene ogni cosa, ogni possibile X. E questo è il significato, diremmo noi, 'trascendentale' dell'intero-immanente, dell'universo concepito come totalità al di fuori della quale non vi è nulla – Tao, *yi*, *wan you*, *tian ti*, *wan wu* –, che a nostro avviso resta alla base del pensiero cinese a partire dall'antichità, seppure non venga esplicitato in termini ontologici di essere e nulla, ente e niente.

You ha un esplicito significato locale, situazionale, posizionale, estetico, che poi può essere esteso all'orizzonte trascendentale dell'interezza accoppiandolo a *wu*. *You/wu* insieme concepiti vanno a indicare l'intero, la totalità dell'esistente (Tao, *yi* ecc.), anche se, come detto, tale coppia non va intesa nei termini della coppia essere/nulla come è avvenuto invece nella quasi totalità delle interpretazioni occidentali del pensiero cinese negli ultimi due secoli.

La coppia *you/wu*, insieme alle nozioni di Tao, *yi* ecc., ci mostrano una 'ontologia' (nel senso di 'concezione dell'esistenza', 'riflessione sull'esistenza') del tutto nuova. Antichissima, ma per noi occidentali nuova. La coppia *you/wu* in questa 'nuova' ontologia resta avvolta dall'essere, abbracciata necessariamente dall'essere.

Anche *wu* è essere, è nell'essere, come ogni cosa. Se ad esempio volessimo tradurre per forza *wu* con essere oppure con nulla, dovremmo tradurlo senza dubbio alcuno, con 'essere'.

Ricapitolando. Una prima conclusione a cui giungiamo attraverso un metodo d'indagine filologico è che in cinese classico l'esistenza non si può negare con le modalità operanti negli altri giudizi: le negazioni che precedono i verbi 'copulativi' – cioè, ripetiamo, le predicazioni che nelle lingue indoeuropee vengono espresse attraverso l'uso del verbo essere in senso copulativo – sono prevalentemente *fei* e *bu*. Ma abbiamo visto che per i giudizi di esistenza non si possono usare *fei* e *bu*.

In un certo senso, dunque, non si può negare l'esistenza. Per negare l'«esistenza», l'«esserci» cioè *you*, si usa infatti in cinese il verbo *wu* che non è però, *simpliciter*, sotto ogni rispetto la negazione di *you*. Non è la negazione assoluta di *you*, non è il contraddittorio di *you*. E non può esserne la negazione assoluta poiché anche *wu*, a suo modo, si manifesta, appare: *you*.

La relazione tra *you* e *wu* è diversa da quella tra essere e nulla nella filosofia occidentale.

Per comprendere la ragione di fondo per la quale non si possa negare l'esistenza e quale sia il senso di questa traccia dell'assenza della negazione dell'essere, ossia dell'assenza del nulla esistenziale nella sintassi della lingua cinese (ma anche attraverso la morfologia e l'etimologia dei caratteri cinesi è possibile scrutare un diverso senso dell'esistenza che conduce a comprendere in che senso l'esistenza non possa esser negata) muoviamo ancora alcuni passi.

5. L'assenza del nulla e la grande differenza

Si è rilevato seguendo Graham che le lingue indoeuropee risolvono espressivamente tutti i casi sopra elencati con l'uso predicativo o esistenziale del verbo essere e con la relativa negazione.

A nostro avviso il fenomeno del verbo essere nelle lingue del ceppo indoeuropeo è filosoficamente rilevante ed emblematico. È un fenomeno che può essere interpretato come il segno dell'affermarsi, nei contesti di queste lingue, della volontà di potenza che vuole unificare e sin-

tetizzare il molteplice e il divenire, e che vuole operare quella *reductio ad unum* degli innumerevoli possibili significati della realtà, attraverso l'uso predicativo ed esistenziale del solo verbo essere. Guardiamo ad esempio come funziona il verbo essere nella metafisica platonica occidentale: funziona da *copula mundi*, da intermediario tra il mondo dell'eternità e dell'infinito, e il mondo del divenire, della finitezza, della relatività e della caducità di tutte le cose. Mondo eterno e mondo diveniente. La struttura grammaticale delle nostre lingue riflette questa 'differenza ontologica', una differenza che si ritrova nelle lingue indoeuropee anche nella forma della differenza tra la frase copulativa e la frase nominale²².

In cinese classico non è rintracciabile un verbo che nell'uso si comporti come il verbo essere nelle lingue indoeuropee, soprattutto perché non c'è in cinese un verbo che sia espressione al contempo di un concetto quale quello dell'Essere stabile, eterno, immobile, non diveniente, trascendente, meta-fisico, divino, e di un opposto concetto quale quello dell'esserci dell'essente, sempre mobile, instabile, diveniente, fisico, corporeo, naturale. Questo dualismo metafisico, questa differenza ontologica che si riflette nella sintassi delle lingue indoeuropee, è assente in Cina.

Resta quindi a mio avviso ambiguo e problematico sia il modo in cui si può esprimere, interpretare e tradurre nella lingua cinese il verbo essere in generale e, viceversa, resta un grosso problema tradurre nelle nostre lingue concetti fondamentali quali quelli sopra trattati di *you*, *wu* e Tao, ricorrendo a quelli di essere e nulla.

La grande differenza che separa come la catena montuosa dell'Himalaya i mondi indoeuropei da quelli estremo orientali, sta nell'assenza del nulla, della differenza ontologica, dei dualismi metafisici e, non da ultimo, nell'assenza di Dio; esempi emblematici di queste ma-

²² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1994, pp. 179 e 195.

croscopiche assenze sono il confucianesimo e il taoismo, ma anche il buddhismo chan-zen può esser portato come esempio.

E vorrei anche provare repentinamente a ipotizzare la ragione di questa grande differenza culturale.

La ragione di questa differenza sta a mio avviso nell'assenza, nel pensiero cinese, di una valenza soteriologica, cioè salvifica del sapere e della conoscenza. E, facendo un ultimo passo, la ragione prima dell'assenza di una tale valenza soteriologica del sapere e della conoscenza nel pensiero cinese sta, a sua volta, nell'assenza nella civiltà cinese di una visione tragica dell'esistenza e nella concezione, per contro, di un'armonia che abbraccia l'interezza dell'essere naturale immanente, come Karl Jaspers acutamente faceva notare nel suo saggio del 1952 sulla tragedia: il tempo e il divenire non sono vissuti e interpretati come una minaccia che necessiti ripari e rimedi, né di natura umana né di natura divina²³.

6. Una lingua senza tempo

La visione tragica dell'esistenza che caratterizza nel profondo l'Occidente, è essenzialmente legata alla volontà di potenza e di dominio sull'essere. La visione tragica è a sua volta implicata e fondata sulla concezione metafisica greca del tempo e del divenire: il divenire è per l'Occidente un provenire dal nulla e un tornare nel nulla da parte di tutte le cose. E la tragedia nasce insieme al senso dell'essere e del divenire evocato dalla filosofia²⁴.

²³ Cfr. K. Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. di I.A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, (1987) 2008, pp. 19-20.

²⁴ Cfr. E. Severino, *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989.

Questo senso dell'essere come oscillazione delle cose tra essere e nulla è il fondamento ontologico del senso che la storia e il tempo assumono in Occidente. Ma si può guardare l'esistenza al di fuori della prospettiva tragica occidentale? Oppure quella occidentale è la sola possibile?

L'assenza della copula e l'assenza talvolta del verbo stesso (come abbiamo visto sopra), aggiunte all'assenza della coniugazione del verbo e della flessione verbale che determina il tempo in cui si svolge l'azione, sono elementi che differenziano profondamente la lingua cinese dalle lingue indoeuropee. Soprattutto l'assenza della determinazione del tempo del verbo – e quindi delle relative negazioni – costituisce secondo F. Jullien un elemento fondamentale per la comprensione del senso dell'esistenza che sta alla base del pensiero cinese, un senso che è custodito ad esempio in testi quali lo *Yi Jing* 易經 e il *Dao De Jing* 道德經 di Lao Zi. Questo fondamentale elemento della lingua cinese secondo Jullien rappresenta un «fatto elementare» e «troppo elementare per misurarne adeguatamente la portata, le sue infinite conseguenze»²⁵. Cercando di esplorare alcune di queste infinite conseguenze, Jullien arriva a una conclusione molto interessante provando a immaginare che cosa significhi non coniugare i verbi:

Si provi a immaginare, in effetti, che cosa significhi non coniugare, ossia non legare morfologicamente il temporale e il verbale, e quindi non dover più scegliere necessariamente, e in maniera esclusiva, una modalità temporale. Ho detto immaginare perché, in questo caso, ci verrebbe chiesto di disfarci non di uno ma di tutti i modi di dire e di pensare, trattandosi di ciò che organizza e dispiega a partire da sé, dietro le quinte, il nostro primo modo di articolare. In breve, proviamo a immaginare che questa altra articolazione, o non articolazione, ci

²⁵ F. Jullien, *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Luca Sossella editore, Roma, 2002, p. 23.

abiti e risulti naturale: non c'è più grammatica dei tempi. Mi si concederà senza difficoltà, credo, che l'indeterminatezza che essa suscita non mancherà di favorire il fatto che il tempo resti inesplicato²⁶.

Jullien nel passo citato segue il ragionamento di Bergson secondo il quale il pensiero non è in grado di penetrare il divenire perché il linguaggio, costituendo il mondo in cosa-oggetto e l'io in soggetto, spazializzando il 'movente', cioè l'essente in movimento e la 'durata' temporale, fa diventare stabile il divenire trasformandolo in una successione giustapposta nello spazio, ordinata e grammaticalmente espressa con l'uso delle desinenze.

Ma il divenire (cioè il tempo, la 'durata', il 'movente') non è stabilizzabile, non è schematizzabile, non è ordinabile, poiché è essenzialmente improvvisazione e rinnovamento continuo. Secondo Bergson, e secondo Jullien, il tentativo del pensiero e del linguaggio di schematizzare il 'movente', il tempo e il divenire, ne snatura e vela la natura essenziale²⁷. Tale natura del tempo è per Bergson e per Jullien, ripetiamolo perché è importante averlo ben chiaro, il suo rinnovamento continuo, il suo divenire, la sua creatività illimitata, quella natura essenziale dell'essere che Jaspers e Heidegger (entrambi seguaci, ciascuno a modo proprio, della dottrina della volontà di potenza e dell'oltreuomo di Nietzsche) chiamano 'esistenza', l'*ex-sistere* proteso alla trascendenza continua del presente, il suo diventare sempre e incessantemente altro.

In questo senso la lingua cinese per Jullien non peccherebbe, come spesso è stato sostenuto, di indeterminatezza rispetto alle lingue occidentali per mancanza di raffinatezza e di chiarezza concettuale ma, paradossalmente, vanterebbe una maggiore aderenza alla verità del tempo e dell'essere in quanto divenire.

²⁶ Ivi, p. 24.

²⁷ Cfr. *Ibidem*.

Questo fatto sembrerebbe condurci alla conclusione secondo cui la lingua cinese, riguardo alla determinazione e schematizzazione del tempo, ci costringerebbe a operare di continuo un esercizio d'*epoché*, di sospensione del giudizio, al fine di aderire con maggior efficacia al movimento della realtà.

Penso a riguardo che non sia un caso che ai cinesi sembri stranissimo dover definire sempre il tempo del verbo: una delle maggiori difficoltà nell'apprendimento dell'italiano per i cinesi è proprio questa, come ho potuto constatare direttamente sul campo insegnando italiano per un semestre presso l'Università Tongji e presso alcune scuole di lingue straniere di Shanghai.

Per Jullien, dunque, non essendoci la coniugazione del verbo, la lingua cinese rispetterebbe maggiormente la natura fluida dell'esistenza. Ma per Jullien, come per Bergson e per gran parte del pensiero occidentale, l'esistenza si configura essenzialmente come continuo divenir-altro da sé, come rinnovamento continuo, come perenne possibilità delle cose di essere e di non-essere.

Il passo avanti rispetto a questa interpretazione di Jullien consiste nello scorgere il senso di quella che abbiamo chiamato l'«assenza del nulla» nella lingua e nella cultura cinese.

L'assenza del nulla (testimoniata dall'analisi filologica e sintattica della lingua) non combacia però, nel contesto del pensiero cinese, con l'affermazione del carattere 'liquido' dell'esistere nel contesto culturale occidentale.

Nella storia del pensiero cinese d'altra parte non compare, da millenni (a partire dall'epoca di Confucio), l'idea di una realtà metafisica eterna contrapposta al divenire del mondo, e non prende forma una sapienza ontologica e metafisica capace di 'congelare' il divenire. E il divenire è inteso in modo diverso (cfr. Cap. 1).

Nella presente interpretazione, l'assenza della «radicale negazione della totalità dell'essente» (Heidegger) indica nel pensiero cinese una 'resistenza' all'affermazione della volontà di potenza e all'affermarsi di quella sorta di 'fede' che legge e pone il divenir-altro (la trasformazione alteran-

te) delle cose come il senso ultimo dell'esistere alla maniera di Eraclito (cfr. Cap. 1, paragrafo 2.1.).

Aver fede nella trasformazione alterante come senso ultimo dell'esistere significa pensare, volere, credere che l'esistenza abbia una forma 'liquida' a prescindere dall'interpretazione che ne viene data entro una certa cultura. A noi invece l'esistenza liquida' appare un'interpretazione connessa alla cultura occidentale, una forma di fede, un atto voluto, e appare anche come il più radicato dei presupposti dell'Occidente.

Nella storia della civiltà cinese compare un diverso senso dell'esistenza; è un orizzonte di senso che influenza ancora oggi, in varia misura e a seconda dei contesti, la vita di più di un miliardo di esseri umani e che, forse, diventerà una testimonianza in grado di mostrare una possibile nuova direzione al corso degli eventi drammatici del nostro pianeta.

Bibliografia

- Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1994.
- Boas F., *The mind of primitive man*, Macmillan Company, 1911 e 1938; trad. it., *L'uomo primitivo*, Laterza, Roma-Bari, 1979.
- Graham A.C., 'Being' in *Western Philosophy compared with Shi/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*, in «Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature», National University of Singapore – Institute of East Asian Philosophies, Singapore, 1986, pp. 322-359.
- Hall D.L., Ames R.T., *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987.
- Hall D.L., Ames R.T., *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany, 1995.
- Hall D.L., Ames R.T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany, 1998.

- Hansen C., *You wu (Yu-wu): Being and Nonbeing*, in A.S. Cua (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003.
- Heidegger M., *Was ist Metaphysik?*, F. Cohen, Bonn, (1929) 1931; trad. it. di E. Paci, *Che cosa è la metafisica?*, Fratelli Bocca Editore, Milano, 1942.
- Hopkins L.C., *The Shaman or Chinese Wu; his inspired dancing and versatile character*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 3/1945, Cambridge.
- Jaspers K., *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. di I.A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, (1987) 2008.
- Jullien F., *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Luca Sossella editore, Roma, 2002.
- Karlgren B., *Grammata serica recensa*, Museum of Far-Eastern Antiquities, Bulletin n. 29, Stockholm, 1957.
- Lévy-Bruhl L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910; trad. it. *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma, 1970.
- Lévy-Bruhl L., *La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922; trad. it. *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1966.
- Marcato L., *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano, 2015.
- Needham J., *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1983.
- Pasqualotto G., *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, (2003) 2008.
- Severino E., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989.
- Severino E., *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.
- Severino E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1999, Cap. VIII *Totalità e dominio*, in particolare il paragrafo IV, p. 235.
- Severino E., *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007.
- Severino E., *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano, 2009.

CAPITOLO III

Sistemi terapeutici diversi La logica della medicina cinese

1. Medicina cinese e taoismo

La logica che guida la Medicina Tradizionale Cinese (da ora MTC) è molto diversa da quella che si trova alla base del sistema terapeutico biomedico occidentale. È una logica che ha alle spalle una ontologia di tipo analogico; P. Descola la definisce ‘analogismo’. L’analogismo cinese trova i suoi presupposti e assunti negli insegnamenti del taoismo antico il quale fornisce alla scienza medica la cosmo-ontologia e la logica sulla quale si struttura il suo stesso modello di analisi e cura del paziente, nonché le visioni fisiologica e patologica del corpo e della psiche. Tale modello è costruito sulla cosmologia dello Yin e dello Yang e su quella delle Cinque fasi (o attività) di queste due polarità fondamentali. Una cosmologia e un modello medico che non sembrerebbero affatto distanti da quelli di Ippocrate ed Empedocle nella Grecia antica.

Da quello di Ippocrate per quattro motivi: primo, perché anche nella MTC abbiamo una visione antropologica della medicina in cui l’ambiente e le abitudini sono ritenuti fattori fondamentali dell’insorgenza delle malattie; secondo, perché sia nella medicina ippocratica sia nella medicina cinese non esiste un ‘paziente standard’ a cui ridurre la molteplicità dei diversi individui esistenti, ciascuno con le sue irripetibili caratteristiche, così come non esiste una malattia identica in tutti i casi clinici e una conseguente terapia valida per tutti, in tutti i

luoghi e tempi; terzo, perché la MTC ha avuto da sempre come oggetto primario di studio il corpo vivente e non i cadaveri; quarto, ed è forse il punto più rilevante, perché entrambe le forme di medicina non concepiscono il corpo come una macchina composta da parti separabili e curabili isolatamente, bensì vedono il complesso psicosomatico come un organismo vivente in cui ogni elemento è strettamente connesso agli altri e costituisce al contempo un frammento non isolabile di un intero che abbraccia la totalità degli enti.

La cosmologia e il modello medico della MTC risultano inoltre simili a quelli di Empedocle di Agrigento perché, come nella MTC, alla base del modello empedocleo diagnostico e terapeutico, c'è una teoria basata sulla interazione tra gli elementi naturali fondamentali. In Empedocle, come nella cosmologia greca antica, tali elementi erano Acqua, Aria, Fuoco, Terra, mentre nella MTC sono Acqua, Legno, Fuoco, Terra e Metallo. In entrambi i casi, la relazione tra gli elementi viene utilizzata per scopi diagnostici e terapeutici.

La cosmologia cinese si basa sulla teoria dello Yin e dello Yang e su quella delle Cinque fasi (o attività) delle due polarità fondamentali e le radici di questo modello cosmologico affondano nel taoismo antico. Cerchiamo allora di esplorare sinteticamente il nesso che intercorre tra la filosofia taoista e la MTC.

Per cominciare a mostrare tale nesso bisogna tener presente che alla base della MTC vi sono presupposte alcune idee fondamentali che vengono mutate dal taoismo filosofico. Queste idee sono:

1. l'idea di divenire (di mutamento e temporalità) che in cinese si dice *yi* e si scrive 易 (cfr. Cap. 1);
2. l'idea di Tao 道, che significa principio, fonte e origine delle cose (cfr. Cap. 4, paragrafi 2 e 3);
3. l'idea di De 德, che indica sia la virtù come potenzialità in senso lato sia, in senso più ristretto, l'insieme delle 'proprietà' insite nell'essere umano e nelle molteplici sostanze (cfr. Cap. 4, paragrafi 2 e 3);
4. l'idea di *zi ran* 自然, che significa spontaneità, naturalezza, o meglio 'ipseità' e 'se-stessità' (nella cultura cinese l'idea di Natura viene espres-

sa attraverso questo concetto antepo­nendovi il carattere 大 che di pronuncia ‘da’: *da zi ran* 大 自 然, che letteralmente ‘grande spontaneità’ (cfr. Cap. 4, paragrafo 4);

5. l’idea di *du hua* 独 化, indica il divenire inteso come auto-trasformazione spontanea e come auto-generazione delle cose; è una delle nozioni cardine dell’ontologia taoista;
6. infine, le idee di *yi* 一, che significa in cinese ‘uno’, e che indica l’unità della Natura, e quella di *da tong* 大 通 che significa la ‘grande correlazione e parentela originaria’ che accomuna tutte le cose.

Sofferamoci per un attimo su queste due ultime idee di autotrasformazione spontanea, e di unità della Natura, determinanti per la comprensione dei sistemi ontologico, linguistico e terapeutico cinesi.

Nella storia del pensiero e della civiltà cinese il taoismo ha un rilievo particolare in quanto, insistendo sulla dottrina dell’autotrasformazione o autogenerazione spontanea (*du hua* 独 化) delle cose esistenti, oltrepassò la concezione del Signore-Dio creatore delle cose, una concezione anticamente comune sia a livello popolare sia a corte, nell’ambito della religione istituzionale.

Questo portarsi oltre del taoismo rispetto alle forme della religiosità precedente, popolari e non, fa parte di un gigantesco fenomeno di naturalizzazione, razionalizzazione e laicizzazione che vide coinvolta la Cina tra l’800 e il 200 a.C.; si tratta del così detto ‘periodo assiale dell’umanità’ teorizzato da Karl Jaspers¹, che ha come protagoniste anche altre scuole filosofiche, tra le quali la più importante è, insieme alla scuola taoista, quella confuciana.

Potremmo dire, con un linguaggio metafisico, che ogni cosa, nella antropovisione taoista, è concepita come *causa sui*, cioè come causa e principio di sé stessa.

¹ Cfr. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949; trad. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1965, in particolare pp. 19-28.

Il Tao, in quanto Unità della Natura (*yi* 一) e Grande Correlazione (*da tong* 大通), è pensato come la ‘somma’ totale della spontaneità e della naturalezza d’ogni cosa². Ogni cosa spontaneamente è quello che è, fa ciò che può fare, e si manifesta per quello che è. Questo spontaneo e necessario ‘esser sé’ delle cose, questo spontaneo fare sé stesse e questo manifestare spontaneamente quello che sono, è ciò che viene detto Tao.

Siccome tale concezione del Tao in quanto spontaneo autogenerarsi d’ogni cosa, coinvolge la totalità dell’essere, è possibile vederne una vicinanza col dio di alcuni filosofi d’Occidente in quanto è un concetto che, certo in modo non logicamente rigoroso e non onto-logicamente esplicito, spalanca di fronte allo sguardo l’orizzonte della totalità e abbraccia il molteplice.

Feng Youlan sostiene a proposito che il taoismo è una filosofia molto vicina a quella di Spinoza, ove l’uomo, la natura e il divino formano un tutt’uno³.

Nella MTC queste idee di origine taoista convergono nella definizione di alcuni concetti che fanno da guida alla diagnosi e alla terapia: sono i concetti di equilibrio omeostatico e dinamico tra Yin e Yang all’interno del complesso psicofisico degli esseri umani, e di armonia (*he* 和) presente tra le polarità complementari Yin e Yang e tra le Cinque fasi o Cinque elementi (o Cinque configurazioni) dell’energia primordiale detta *qi* 氣.

I fattori patogeni sono nella MTC forze che disturbano e modificano questa armonia e questo equilibrio dinamico omeostatico. Le malattie si manifestano quando il complesso psicosomatico esce dalla situazione di equilibrio e armonia di Yin e Yang e delle Cinque configurazioni energetiche di base. Nelle situazioni di squilibrio, il *qi* 氣

² «The totality of the spontaneity of all things is Tao», scrive Fung Yu-lan (Feng Youlan) in *Chuang-Tzu*, Paragon Book Reprint Corp., Shanghai-New York, 1933-1964, p. 7.

³ Cfr. *ivi*, p. 5.

(energia primordiale) non circola spontaneamente ma incontra dei blocchi. I blocchi della circolazione possono essere dovuti a una carenza o a un'eccedenza energetica.

Le cause di tali eccedenze o carenze possono essere le più disparate: l'esposizione eccessiva al freddo o al caldo, l'inquinamento, l'alimentazione insufficiente, la carenza di riposo e l'eccesso di stress, lo scarso esercizio fisico, l'inquinamento, i disagi sociali, economici, affettivi e famigliari ecc.

Nella MTC domina l'idea secondo cui tutte le cose, esseri umani compresi, hanno la tendenza naturale a ritornare a uno stato di equilibrio, se questo è concesso loro. Ciò accade per una forza spontanea che non dipende dalla volontà e dall'agire dell'uomo ma possiede una sua propria 'volontà', potremmo dire. È qui che si scorge il legame con la filosofia taoista.

Nel taoismo l'idea di un'armonia spontanea che soggiace e che alimenta ogni ente, è presente nella stessa idea del Tao: il Tao è l'insieme totale della 'spontaneità' o 'ipseità' (essere sé), nel senso che indica, come concetto, l'insieme complessivo dell'esser sé stesse (*zi ran* 自然) da parte delle cose esistenti, indica il modo d'essere (*fa* 法) degli enti considerati nella loro unicità individuale e nella loro unità (*Yi* 一) correlativa e 'parentale' (*da tong* 大通).

La concezione analogica della realtà (l'ontologia analogica di cui tratta Descola) si fonda nel pensiero cinese innanzitutto su queste due idee di matrice taoista: l'unità correlativa e la 'unicità', che abbiamo chiamato anche spontaneità o ipseità.

In relazione a tale quadro ontologico, il medico ha l'obiettivo di ristabilire un equilibrio e un'armonia che sono, sono stati e saranno sempre presenti in tutti gli esseri, umani compresi. Il medico deve saper favorire il recupero di un tale equilibrio spontaneo che durante la malattia non si manifesta o meglio, si manifesta come squilibrio. Per favorire il ritorno all'equilibrio, il medico sfrutta l'analogia che lega insieme il macro e il micro, il Cielo e la Terra, l'umano e il non-umano.

2. Logiche diverse

Un altro aspetto importante da non trascurare della MTC è rappresentato dal tipo di interpretazione che viene data alla malattia: essa non viene intesa e vissuta come un nemico da affrontare e da sconfiggere. Nell'immaginario non c'è da combattere alcuna battaglia. Nessuna metafora bellica. C'è invece l'idea di sollecitare l'organismo a trovare spontaneamente la strada della guarigione attraverso l'osservazione e l'ascolto dei segnali che esso stesso ci fornisce.

Il motivo per il quale la malattia non sia interpretata e vissuta come un nemico da sconfiggere risiede a mio avviso, seguendo l'intuizione di Karl Jaspers⁴, nella peculiare concezione del divenire e del ciclo vita-morte che caratterizza nel profondo la civiltà cinese: la malattia non è un nemico da combattere e sconfiggere perché la morte non lo è a sua volta.

Non c'è, nell'orizzonte esistenziale estremo-orientale, un *pathos* tragico che trasformi l'esistenza in una lotta per la sopravvivenza tra gli umani, tra gli umani e i non-umani, tra gli umani e l'essere stesso. Non c'è un 'Eschilo cinese' che, in relazione all'idea della morte, giunga ad affermare che «per i morti è passata l'angoscia di non risorgere mai più» (*Oresteia*, *Agamennone*, Secondo canto intorno all'ara)⁵, ove l'angoscia deriva appunto, nel pensiero greco dell'età classica, dall'idea del nulla che attende l'essere umano dopo la morte, un nulla assoluto da cui non è possibile fare ritorno.

Ma torniamo al modello Yin-Yang. Nella loro incessante relazione cooperativa, Yin e Yang danno origine ai Cinque movimenti o attività, che possiamo anche intendere come situazioni o configurazioni energetiche fondamentali: configurazione Acqua, configurazione Legno,

⁴ Cfr. K. Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. di I.A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, (1987) 2008, pp. 18-20.

⁵ La traduzione è tratta da E. Severino, *Introduzione e traduzione dell'Oresteia di Eschilo*, Rizzoli, Milano, 1995.

configurazione Fuoco, configurazione Terra, configurazione Metallo. Yin e Yang sono i due aspetti opposti, ma necessariamente collegati, dell'eterno movimento della natura. Essi non si trovano in conflitto tra di loro come invece, nell'ontologia occidentale, risultano essere gli opposti di Eraclito. Sono, invece, in relazione di generazione e controllo reciproco, e non di generazione e distruzione, come solitamente si pensa (e come anche indica, in modo improprio, lo schema più sotto riportato). Inoltre, Yin e Yang crescono e diminuiscono simmetricamente, cioè se cresce uno decresce l'altro ma, contemporaneamente, altrove, cresce anche l'altro e decresce l'uno.

Questa dinamica di equilibrio armonico e 'simmetrico' è espressa bene da alcuni simboli antichi, anche occidentali. Ad esempio, quello dell'antica festa celtica dell'*Imbolc*, che in lingua irlandese significa 'nel grembo', la festa celtica delle calende di febbraio che celebra la fine dell'inverno e il ritorno della luce (collocato intorno al primo di febbraio, a metà tra il solstizio d'inverno e l'equinozio di primavera).

Oppure è espressa anche dai simboli arcaici della spirale presenti su reperti archeologici di moltissime civiltà. Il simbolo del Tao deriva dalla spirale, come anche le raffigurazioni della relazione Yin-Yang e dei Cinque elementi.

Guardiamo ora nel dettaglio queste configurazioni. Nella configurazione Acqua lo Yin si trova al suo massimo e per via analogica troviamo la quiete, la notte, l'inverno, il nord e la morte. All'Acqua si associano i reni e la vescica, il color nero (cioè l'assenza di colore e luce), il tono musicale basso, il sapore salato; l'animale simbolico associato all'Acqua è la Tartaruga col Serpente attorcigliato.

Nella configurazione Legno, che deriva dallo scaturire dello Yang dal massimo livello dello Yin, troviamo la nascita, la primavera, il mattino e l'oriente; il Legno deriva dall'Acqua e si associano a esso il fegato e la vescichetta biliare, il color verde, il tono ascendente, il sapore agro; l'animale simbolico associato al Legno è il Drago verde.

Nella configurazione Fuoco, che emerge dal crescere dello Yang nella configurazione Legno, lo Yang arriva al suo massimo livello e

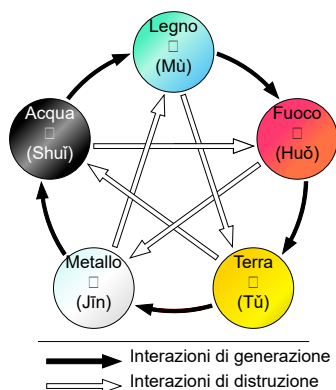
abbiamo l'età adulta, l'estate, il mezzogiorno e il sud; come organi associati il cuore e l'intestino tenue, il colore rosso, il tono alto, il sapore amaro; l'animale simbolico collegato al Fuoco è l'Uccello rosso.

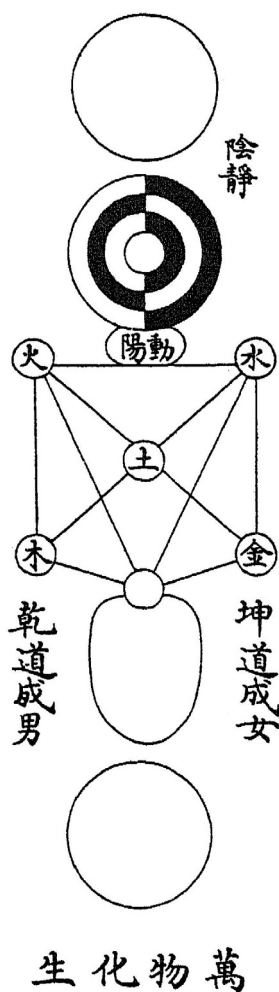
Nella configurazione Terra lo Yang comincia a decrescere e lo Yin inizia a crescere nuovamente, e ci veniamo a trovare nella stagione della vita corrispondente alla maturità e alla saggezza, nel pomeriggio, alla fine dell'estate, al centro dei punti cardinali; vi si associano per via analogica lo stomaco e la milza, il giallo, il tono medio, il sapore dolce. La configurazione Terra deriva, per via generativa, dalla configurazione Fuoco con le sue ceneri e costituisce un elemento di equilibrio collocato fra gli altri quattro; l'animale simbolico associato alla Terra è la Rana.

Nella configurazione Metallo, infine, lo Yin continua a crescere e lo Yang a decrescere; il Metallo nasce dalla Terra e corrisponde alla senilità, alla sera, all'autunno e all'occidente; ai polmoni e all'intestino crasso per quanto concerne il corpo umano, al colore bianco (che in Cina è il colore del lutto), il tono discendente, il sapore piccante; l'animale simbolico associato al Metallo è la Tigre bianca.

Dal Metallo scaturisce poi nuovamente la configurazione Acqua, *et sic in infinitum*.

Ecco alcuni schemi grafici di interazione Yin-Yang e delle Cinque fasi o configurazioni energetiche:





La MTC costituisce dunque un esempio concreto di sistema terapeutico diverso da quello biomedico occidentale e insieme un'espressione coerente dell'ontologia analogica sulla quale si muovono sia la filosofia sia la scienza contemporanea in Cina.

A riprova di quanto qui stiamo argomentando, accenniamo al pensiero di un filosofo cinese contemporaneo, riconosciuto nel dibattito epistemologico attuale come uno degli studiosi più importanti e influenti. Si chiama Jin Wulun e si occupa della riflessione critica sulla scienza, sulla tecnica e sul metodo scientifico.

Jin riprende dalla tradizione filosofica cinese due principi per la sua interpretazione della materia: il principio dell'olismo, legato all'idea di Tao e di Unità, e il principio della genesi naturale, legato alle idee di divenire come *yi* e come *du hua* (si veda sopra l'elenco delle idee confluite nella MTC dal taoismo antico, in particolare la prima e la quinta). Sofferamoci brevemente su questi due principi.

Il principio dell'olismo e della genesi naturale sono legati alla concezione organicistica della natura e della materia propria della tradizione scientifica cinese, ma anche al modo in cui l'ontologia analogica cinese interpreta il fondamento dell'esistenza come 'naturale' e 'materiale' (per una panoramica della filosofia di Ji Wulun cfr. Cap. 5, paragrafo 2.2.).

Il principio dell'olismo rimanda, come detto, alla dottrina taoista dell'Unità della Natura che, secondo J. Needham, sarebbe la base della scienza cinese. La concezione della Natura come Unità deriva a sua volta dalla concezione ontologica di tipo organicistico, che fa la sua comparsa in Cina nel IV secolo a.C. con i taoisti, i moisti e la scuola Yin-Yang⁶.

Il principio della genesi naturale o del divenire naturalisticamente inteso, si fonda invece sull'antica idea di 'mutamento', *yi* (易), che compare nell'antico testo dell'*Yi Jing*, il *Classico dei mutamenti*; tale concezione del divenire viene poi ripresa dai taoisti dell'epoca pre-Qin (Lao Zi e Zhuang Zi) e dai neotaoisti medioevali (Guo Xiang e Wang Bi), che la riformulano attraverso la concezione del divenire come *du hua* (独化), cioè come 'mutamento spontaneo' e 'auto-trasformazione generativa', una visione ontologica questa che è divenuta una delle nozioni cardine della medicina e della scienza cinese.

In conclusione, analizzando un sistema terapeutico così diverso da quello occidentale, resta sempre attuale e importante l'avvertimento di J. Needham che invita, coloro che si impegnano nello studio comparato del pensiero scientifico tra Cina e Occidente, a capire «quanto profondamente differisse il pensiero scientifico della Cina antica e medievale da quello della Grecia e dell'Europa coeve», sottolineando che «per chi indaghi in questa direzione è in primo luogo necessario cogliere la caratteristica profondamente organica e non meccanicistica del materialismo cinese»⁷.

⁶Cfr. J. Needham, *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, (1956) 1980, pp. 46-52; trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1983, Vol. 2, pp. 42-57.

⁷J. Needham, *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956-1980, 'Author's Note'; trad. it. *Scienza e Civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1983, Vol. 2, p. 3.

Bibliografia

- Fung Yu-lan (Feng Youlan), *Chuang-Tzu*, Paragon Book Reprint Corp., Shanghai-New York, (1933) 1964.
- Jaspers J., *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. di I.A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, (1987) e 2008.
- Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949; trad. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano, 1965.
- Needham J., *Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956-1980; trad. it. *Scienza e Civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1983.
- Severino E., *Introduzione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Rizzoli, Milano, 1995.

CAPITOLO IV

Antropovisioni differenti¹ Idee dell'umano tra Cina e Occidente

1. Le antropologie e le culture degli altri

Come insegnano le scienze etno-antropologiche, le antropo-visioni degli altri, ossia le concezioni della realtà e della natura umana provenienti da altri mondi e culture, spesso ci spingono verso l'alterità «in un rapporto dialettico che spesso è più polemico che pacifico, più distruttivo che costruttivo, più problematico e inquietante che non rassicurante e appagante»².

La pratica antropologica, proprio come la pratica filosofica, costringe secondo F. Remotti «a uscire dalla cerchia del 'noi', [e] non è detto che la 'completezza' e la 'verità' giungano mediante il rapporto con gli 'altri'. Si tratta infatti non già del raggiungimento di una impossibile 'completezza' (almeno qui 'tra noi') bensì dell'aggiungersi di una 'complicazione' nello stesso tempo inevitabile e irrinunciabile [parentesi quadra mia]»³.

¹ Nel presente capitolo si riprende, con alcune modifiche e integrazioni, il saggio breve *Antropologie diverse* apparso nel volume a più autori da me curato, *Global China. Uno sguardo interdisciplinare sulla Cina contemporanea*, GUP - Genova University Press, Genova, 2019, pp. 149-174.

² F. Remotti, *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Paravia Scriptorium, Torino, 1997, p. 40.

³ *Ibidem*.

Non è detto, continua Remotti, che nel dialogo e nel rapporto con gli altri si possa giungere a una risposta definitiva alla domanda ‘che cos’è l’uomo?’ (una domanda che Cassirer pone al centro della filosofia socratica e platonica)⁴; non è certo che mediante il dialogo si giunga alla ‘verità’.

Ma la ‘verità’, ci ricorda Remotti citando Cassirer che a sua volta si rifà a Socrate e a Platone, «si definisce per mezzo di un’attività sociale»⁵.

O meglio ancora, si definisce *non* entro *una* certa società definita da confini più o meno inventati e arbitrariamente stabiliti secondo logiche di potere, ma attraverso «un’attività ‘inter-sociale’ o ‘inter-culturale’, di un dialogo cioè che coinvolge più culture e che proprio per questo esige l’attraversamento di confini propri e altrui (com’è tipico della ricerca antropologica)»⁶.

Nell’antropologia cinese, cioè nella riflessione sull’uomo e la sua natura testimoniata in Cina, emerge chiaramente, già a partire dal periodo pre-Qin (770-221 a.C.), un’idea dell’umano differente da quelle d’Occidente⁷.

Un primo elemento determinante per cogliere la differenza tra le antropovisioni cinesi e occidentali è costituito dal concetto di *Ren*, l’essere umano, che in Cina è raffigurato da un ideogramma (人) che non ha connotazioni di sesso né di genere: il pittogramma raffigura infatti in modo stilizzato un essere umano in postura eretta che cammina.

⁴ Cfr. E. Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Saggio sull’uomo*, Armando, Roma, 1972, p. 52.

⁵ Ivi, p. 51.

⁶ F. Remotti, *Le antropologie degli altri*, op. cit., p. 40.

⁷ Sulla concezione della natura umana (*xing*) nel pensiero cinese, si può consultare a titolo introduttivo M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia, 1991 e A.C. Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989; trad. it. *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999.

Un secondo elemento è costituito dal modo in cui nella cultura cinese, già dai tempi di Confucio (ossia tra VI e il V secolo a.C.), l'essere umano è stato 'naturalizzato', ossia concepito come un ente naturale che da un punto di vista ontologico e assiologico sta al pari di tutti gli altri enti.

Nel processo di 'naturalizzazione' avvenuto in epoca pre-dinastia Qin in cui visse Confucio, *ren*, l'essere umano, ha cominciato a essere concepito, al pari di tutti gli altri enti, come un essere 'completo', e non 'incompleto' come accade invece, prevalentemente, in Occidente. Cosa significa questa affermazione? Vediamo. A differenza di quanto accade nella prevalenza delle antropologie e antropovisioni occidentali, nelle quali l'uomo è concepito come un essere che attraverso la cultura, la religione, la scienza cerca di supplire alle proprie carenze naturali, in Cina l'essere umano è abitato, come tutti gli altri enti della Natura, da una 'armonia' (*he* 和) che sta all'origine dell'esistenza e che si manifesta nel mondo umano grazie *anche* alla cultura e alla civiltà.

Il processo di civilizzazione può costituirsi senza alterare i tratti di quest'armonia naturale e la cultura (*wen* 文) non è pensata e vissuta come un rimedio all'incompletezza della natura umana ma come un modo di essere che non differenzia ontologicamente l'umano dalla Natura ma ne lascia manifestare, in modo particolarmente raffinato, quell'armonia originaria che tutto abbraccia.

Non abbiamo in Cina i due mondi del divino-spirituale-ideale-formale da una parte e del naturale-istintuale-materiale dall'altra, rispetto ai quali l'uomo viene a trovarsi come una sorta di anello di congiunzione e come *copula mundi*, diceva il filosofo rinascimentale Marsilio Ficino, cioè come un essere che si dibatte tra l'eternità dell'Essere e l'accidentalità del divenire e della storia, come un ente che oscilla tra l'essere e il nulla, diremmo in termini ontologici.

Mi pare metodologicamente fruttuoso accostare la cultura cinese rilevandone una sostanziale *differenza* da quella occidentale. La differenza sostanziale consiste, secondo la mia interpretazione, in questo: la cultura cinese non è una 'cultura del rimedio'.

Il pensiero cinese, fin dall'antichità, non ha nulla a che vedere con le soteriologie indoeuropee, poiché non si preoccupa in alcun modo di giungere a formulare un sapere che garantisca all'uomo la Salvezza (gr. *sōtēria*, σωτηρία). Nel pensiero cinese, infatti, l'essere umano non è collocato in una situazione da cui deve salvarsi e non è imprigionato in una natura corporea di cui deve liberarsi o che necessiti modifiche migliorative. Tra le tante differenze, più o meno marcate, più o meno studiate e conosciute da quanti si occupano di Cina, questa è secondo me la differenza più importante tra Cina e Occidente.

In Cina la 'cultura', nel senso antropologico e scientifico del termine, non funziona da rimedio all'incompletezza biologica e ontologica dell'umano. Non svolge la funzione che in Occidente hanno rivestito la religione prima e la scienza moderna poi. Non è concepita come una 'protesi ontologica', cioè come un qualcosa senza di cui saremmo impossibilitati a esistere. Da questa differenza filosofica e culturale deriva appunto una differente concezione ontologica e antropologica, una differente antro-po-visione.

La concezione antropologica, cioè l'idea della natura umana, che contraddistingue la cultura occidentale è di tipo greco-giudaico-cristiano. Quella cinese è invece di tipo confuciano-taoista.

Nell'antropologia occidentale, ossia nella riflessione sull'umano maturata in Occidente, emerge chiaramente, soprattutto a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, un'idea della natura umana molto precisa che proviene sia dagli antichi greci sia dalla tradizione giudaica cristiana: l'uomo è un essere incompleto (Pico della Mirandola), di natura indeterminata, né divina né ferina (Ficino), di natura proteiforme, che deve continuamente darsi forma e costruirsi (Bruno), che deve diventare ciò che è (Nietzsche), deve progettarsi (Heidegger), deve *ex-sistere* (Jaspers e Sartre), deve cioè sempre *divenir-altro*⁸.

⁸ Sull'importanza del 'divenir-altro' nella concezione della natura umana in Occidente si rimanda alle opere di E. Severino, in particolare alle lezioni

Questa è un'idea dell'uomo che ha radici nel pensiero greco classico – in Platone è già del tutto esplicita così come nel pensiero tragico – e anche nella Bibbia; ed è anche caratterizzante, seppur in modo critico, la nozione di 'uomo' presente nell'antropologia filosofica e culturale.

La concezione della natura umana, come un che di incompleto e oscillante tra varie opzioni possibili, connota essenzialmente le varie antropologie filosofiche occidentali (Scheler, Plessner, Gehlen, Cassirer), ma anche le teorie di importanti esponenti dell'antropologia culturale come Clifford Geertz e, in Italia, Francesco Remotti.

dell'ultimo corso tenuto presso l'Università Ca' Foscari di Venezia nell'anno accademico 1999-2000, poi pubblicate nei due volumi *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007, e *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009. A differenza della maggior parte dei filosofi occidentali, Severino vede l'idea della natura umana in quanto forza capace di trasformare le cose e al contempo sé stesso per salvarsi, come una 'follia'; una follia che non nasce nella modernità ma nell'antichità con i greci, dove assunse la forma ontologica che influenzò anche il pensiero cristiano, quello ebraico e quello islamico, dalle origini ai tempi nostri. A questa 'follia' Severino attribuisce il nome di Nichilismo e ne individua l'essenza nella identificazione di essere e nulla. Questa identificazione, in termini esistenziali, consiste nell'attribuire valore nullo a tutto ciò che esiste. Il Nichilismo in quanto antro-po-visione pensa ciò che esiste come inesistente, ecco la 'follia'. Pensa inesistente l'esistente, pensa e vive l'essere come nulla, *poiché* pensa l'esistente come diveniente, come un qualcosa che continuamente diventa-altro da sé stesso. La critica che Severino muove all'Occidente nel suo complesso lo avvicina in modo curioso al Taoismo filosofico e al cuore del pensiero cinese. Sulla vicinanza tra Severino e il pensiero cinese ho scritto e pubblicato i seguenti saggi brevi e articoli: *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», 2/2014, pp. 31-46; *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della Negazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 61-78; *Il "divenire dell'essere" nel pensiero cinese e nella filosofia di Emanuele Severino*, in «La Filosofia Futura», 5/2015, pp. 25-45; *Il mare dell'esistenza e la rete della ragione. Il dialogo Severino-Panikkar*, in «La Filosofia Futura», 10/2018, pp. 11-32.

Il nostro assunto è dunque che nel contesto occidentale, la *cultura* in senso lato (le varie forme simboliche, la religione, la civiltà, la tecnica), cioè la cultura concepita antropologicamente, tende ad assumere il significato del *rimedio*. La cultura è volta a rimediare una condizione di dis-armonia e di carenza ontologia strutturale. In termini filosofici e ontologici diremmo che la cultura, in Occidente, serve da rimedio al nulla, oppure, come diceva Agostino d'Ippona riferendosi alla fede, da rimedio alla carenza d'essere che lo spinge verso Dio.

In Occidente l'armonia tra l'umano e l'esistenza è da raggiungere o da costruire. È un'armonia *ex post*, è il *risultato* di un divenire oppure è lo stesso movimento in divenire della storia e della scienza, la sua legge interna, come sostenevano ad esempio Eraclito prima, Hegel e Marx poi.

In Cina per contro predomina, dal periodo delle Primavere ed Autunni e degli Stati Combattenti in avanti, un'idea di armonia dell'esistenza *ex ante*, che non è il risultato di un divenire. La cultura in Cina non è, a partire dall'epoca in cui fioriscono le scuole confuciana e taoista, concepita come un rimedio salvifico all'originaria incompletezza dell'umano. Non possiede una valenza soteriologica, né nel confucianesimo né nel taoismo.

Solo con l'ingresso in Cina del buddhismo, nei primi secoli dopo Cristo, si affacciò un sapere che si propose come rimedio alla sofferenza prodotta dall'esistenza come tale. Ma il buddhismo in Cina subì una 'mutazione' derivante dal sostrato culturale in cui si innestò: il buddhismo chan-zen è una delle espressioni più significative di tale trasformazione.

Riassumendo. Il concetto per cui la cultura intesa nel senso antropologico più ampio, non sia in Cina, a differenza dell'Occidente, pensata come un rimedio all'incompletezza umana, consente di individuare la differenza più significativa tra Cina e Occidente. Una differenza questa da cui derivano vaste e numerose implicazioni.

Prima però di prendere in esame le due più importanti concezioni della natura umana e della realtà nel suo complesso apparse in Cina,

quella confuciana e quella taoista, e di guardare così più da vicino l'alterità antropologica in questione, concentriamo l'attenzione su di 'noi' in quanto occidentali.

2. La concezione della natura umana prevalente in Occidente: l'antropo-visione della libertà e della 'medietà' (*metaxy*, μεταξύ)

Secondo i filosofi occidentali, che condividono questa idea nella quasi totalità dei casi dall'antichità alla contemporaneità, la natura umana profonda è la *libertà*.

Qualsiasi identificazione, oggettivazione e solidificazione della natura umana entro una rappresentazione (qualsiasi antropologia), non può che falsare la libertà originaria dell'esistenza. La natura umana in quanto libertà si può solo 'chiarificare' ma non intrappolare in costruzioni oggettive, diceva lo psichiatra e filosofo dell'esistenza Karl Jaspers⁹.

Nella cultura occidentale la libertà appartiene al solo essere umano e lo distingue dagli animali e dagli altri enti di natura. Nell'antropo-visione occidentale l'essere umano è partecipe di una libertà che gli è connaturata in virtù della sua *incompletezza*: l'uomo è libero perché è incompleto.

L'idea di incompletezza antropologica, ontologica ed esistenziale ha in Occidente due importanti radici: quella giudaico-cristiana e quella greca.

Nell'*Antico Testamento*, nell'*Ecclesiaste* per esempio, l'incompletezza umana è congiunta alla irrimediabile vanità dell'esistenza terrena: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*, «vanità delle vanità. Tutto è

⁹ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie II: Existenzerhellung*, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2: Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978.

vanità» dice il testo biblico¹⁰. È un'idea di vanità questa che, attraverso il Medioevo cristiano, giungerà fino a Pascal e poi a Leopardi, il quale parlerà come profeta a noi contemporanei della «infinita vanità del tutto» (*A se stesso*, v. 16)¹¹; un'idea che conquista poi, decenni dopo Leopardi, anche importanti scrittori come Herman Melville, che parlerà della 'bianchezza' della balena Moby Dick (*the whiteness of the whale*) come simbolo di quella *vanitas* che connota essenzialmente l'esistenza.

Per quanto concerne il mondo greco, Platone nel *Simposio*, entro il contesto del discorso di Diotima su Eros (201d-207a) e poi nella *Repubblica* (478d e 479c), raffigura la condizione dell'incompletezza umana come una condizione di 'medietà' (*metaxy*, μεταξύ) tra l'essere e il non-essere. Una condizione questa che caratterizzerebbe non solo l'uomo, ma ogni cosa in quanto diveniente. Nel pensiero filosofico greco ogni cosa è interpretata come un che di 'mediano', di 'intermedio', come un qualcosa che esiste momentaneamente dibattendosi tra l'essere e il non essere. In questo dibattersi tra l'essere e il non-essere consiste quella 'incompletezza' che nel pensiero greco acquista il suo significato ontologico di provvisorietà dell'essere degli enti, cioè di caducità di tutto ciò che esiste. E anche per i latini la condizione umana è inevitabilmente segnata dalla provvisorietà dell'esistenza: *Pulvis et umbra sumus* (Orazio, Odi, IV, 7).

Nel Rinascimento l'idea dell'essere umano come *metaxy* diventa centrale acquistando un valore nuovo. In pensatori quali Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, la condizione umana intermedia tra l'essere e il non-essere diviene il segno della sua libertà.

Col Rinascimento l'incompletezza, implicata dalla condizione di 'medietà', non è più soltanto, come nel Medioevo, il simbolo della ne-

¹⁰ *La Bibbia Concordata*, Vol. IV, *Antico Testamento, Libri poetici – I*, Mondadori, Milano, 1982, p. 285.

¹¹ Cfr. G. Leopardi, *Poesie e prose*, Mondadori, Milano, 2006, p. 102.

cessità di un rimando a Dio in quanto sommo rimedio alla nullità essenziale di tutte le cose di questo mondo. Nel Rinascimento la condizione di incompletezza comincia a esser intesa in senso nuovo diventando la cifra stessa della libertà creatrice dell'uomo.

Nel platonismo rinascimentale l'idea dell'umano quale essere intermedio tra il divino e il naturale si esprime nella teoria secondo cui la *ratio*, l'anima razionale umana, funziona da anello di collegamento tra la sfera umana e quella divina, funziona da *copula mundi* (Ficino). Così come l'immaginazione e la fantasia funzionano da anello di congiunzione tra la sfera delle sensazioni corporee e la sfera razionale. Mentre la sensazione funge a sua volta da tramite tra il mondo materiale e naturale e la sfera fantastico-immaginativa.

L'uomo è così collocato tra l'Essere divino e il mondo naturale. È un *metaxy*, un 'essere intermedio' tra il divino e il naturale, che tende all'uno senza mai poter abbandonare l'altro.

In questa condizione di 'essere intermedio' – e qui siamo a un punto decisivo per comprendere il significato che la Tecnica riveste in Occidente – l'uomo produce innumerevoli tecniche e arti sia per superare i limiti a lui imposti dalla natura, sia per dar senso alla sua incompletezza ontologica.

La *ratio* distogliendo l'uomo dalla cura immediata del corpo e quindi distogliendolo dalla *lex fatalis* che determina le disposizioni e le inclinazioni naturali (e quindi anche gli usi e i costumi tipici di una certa cultura) lo indirizza a mete sempre più alte, gli consente di superare i limiti della contingenza imposti dalla legge naturale e di trasformarsi in un qualcosa di divino, in un *quidam deus*¹².

¹² Cfr. N. Tirinnanzi, *Umbra Naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2000, in particolare pp. 65-86. Per l'approfondimento del tema della *ratio* nel pensiero di M. Ficino e nel neoplatonismo rinascimentale si veda Cesare Vasoli, *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in *Atti del VII Colloquio internazionale*, Olschki, Firenze, 1994.

Karl Jaspers ha espresso bene questo senso del *metaxy* platonico – dell'essere dell'uomo come un qualcosa che oscilla tra le estreme possibilità d'essere e non essere –, dicendo che l'uomo è un qualcosa che non perdura e che passa:

*L'uomo è la nientità di un pulviscolo nell'universo infinito ed egli è al tempo stesso la profondità di un essere che è in grado di conoscere l'universo e può chiuderlo in sé in quanto conosciuto. Egli è l'uno e l'altro, è fra l'uno e l'altro; il suo essere oscillante non è una realtà perdurante e definibile*¹³.

La natura profonda dell'uomo è per l'Occidente questo oscillare tra l'essere e il non essere, è questo esistere tra le possibilità estreme dell'eternità e della nullità. L'essere autentico è cioè storicità, sostanza storica, esistenza, libertà, possibilità, trascendenza, divenire.

Questa verità dell'esistenza e della condizione umana accomuna dunque, con diverse sfumature e tonalità, la maggior parte dei pensatori d'Occidente. Per i platonici medievali, rinascimentali e moderni le facoltà che permettono all'uomo di distinguersi dal regno animale e naturale dominandoli, e che gli danno la possibilità di elevarsi e di avvicinarsi a Dio, sono la ragione e l'intelletto (il *lógos* e il *nóus*). Per i contemporanei come Schopenhauer, Nietzsche e Jaspers, la facoltà per eccellenza diviene la *volontà* contrapposta al *lógos* sistematico della metafisica epistemica¹⁴. I contenuti della ragione e dell'intelletto (le essenze, le idee, i valori eterni che orientano la volontà e l'azione) sono essi stessi, nell'epoca contemporanea, concepiti come prodotti di scelta e come creazioni della volontà e della libertà dell'uomo.

¹³ K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 69.

¹⁴ Sulla polemica di Jaspers contro ogni sistema, ogni totalità chiusa e ogni oggettività si veda L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 263-267.

L'idea dell'uomo come *metaxý* risuona d'altra parte anche nell'antropologia culturale. M. Aime, nel suo saggio *Cultura*¹⁵, ricorda che il concetto di incompletezza della natura umana formulato da Pico nella sua *Oratio de hominis dignitate* a partire dalla *Genesi* si ritrova più o meno esplicitamente nell'antropologia culturale oltre che, rileviamo noi, in modo del tutto esplicito nelle antropologie filosofiche di Scheler, Plessner, Gehlen e Cassirer.

In Occidente si pensa, generalmente, che la natura umana sia carente. Si pensa necessiti di supporti, artifici e tecniche per contrastare in qualche modo il flusso dell'esistenza e per darvi un senso. La cultura, la religione, la scienza e la filosofia hanno per l'Occidente, tendenzialmente, il senso del rimedio al flusso inarrestabile del divenire continuo di ogni cosa.

La svolta del pensiero filosofico contemporaneo avviene dal momento in cui l'essenza della natura umana ('essenza' significa in filosofia ciò che l'uomo non può non essere) smette di esser concepita come una forma stabile e incontrovertibile, e comincia a esser guardata come il risultato essa stessa di una produzione umana. Non solo: l'essenza dell'uomo inizia a esser guardata sia come un prodotto dell'uomo stesso e della sua volontà, sia come questa stessa capacità di produzione e invenzione. L'essenza dell'umano è il produrre stesso, è la sua capacità di produzione.

Riassumendo: l'idea di fondo della natura umana e dell'esistenza che dall'antichità giunge fino a noi, è che l'uomo mediante la religione, la cultura, la civiltà, la scienza e la tecnica supplisca e rimedi a un'incompletezza a lui connaturata e forse, distintiva dell'esistenza come tale. A questa idea di incompletezza, trasposta in termini ontologici, si allacciano sia la concezione dell'essere umano come *metaxý*, cioè come 'essere oscillante' che si dibatte tra le alternative dell'essere e del *nulla*, sia la stessa idea del nulla in quanto carenza ontologica originaria, vuoto d'essere originario, mancanza di senso e di realtà.

¹⁵ Cfr. M. Aime, *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 13-16.

3. L'antropologia confuciana della ritualità

Nel confucianesimo la natura umana si realizza e si manifesta attraverso la ritualità. Nel taoismo invece attraverso la spontaneità. Questa 'duplicità antropologica' racchiude una profonda tensione, un'antica contraddizione radicata nel cuore della cultura cinese stessa. Iniziamo a esaminare l'antropologia confuciana e nel prossimo paragrafo affronteremo quella taoista.

Il confucianesimo concepisce la natura umana (*xing* 性) come natura morale, una natura che si deve orientare e coltivare in base ad alcuni principi. Tra questi il più importante è il *Tao*, inteso dal confucianesimo come l'Insegnamento di Confucio nel suo complesso che consiste nel *metodo* per la coltivazione della virtù (*de* 德).

La virtù morale nell'antropologia confuciana è connessa storicamente al concetto di 'mandato celeste', *Tian Ming* 天命. Il 'mandato celeste', che potremmo anche tradurre con 'volontà del Cielo', era prima di Confucio, in epoca Zhou 周 (circa 1027-256 a.C), ciò che legittimava il sovrano a governare. Tale volontà celeste si manifestava attraverso un governo virtuoso dello Stato.

La virtù, *de* 德, necessaria al sovrano per poter esser la guida legittima del popolo, era la condizione e l'espressione del mandato del Cielo, della volontà celeste. In epoca Shang (circa 1600 - circa 1027 a.C) tale virtù coincideva ancora con la forza magica derivante dalla 'volontà' (*ming* 命) degli spiriti e del Primo-Supremo Antenato. A partire dalla dinastia Zhou invece, la virtù (*de*) e la volontà ordinatrice del Cielo (*Tian ming*) iniziarono a essere concepite naturalisticamente e razionalmente, non più in relazione a un orizzonte magico e metafisico.

Il Cielo coincise sempre di più con la natura intera e l'universo naturale. La sua 'volontà' con il suo modo di operare e di manifestarsi. Tale modo d'essere, di manifestarsi e d'operare dell'universo, cioè della natura concepita nella sua interezza, era chiamato *Tao* 道. La natura, così com'è da sé (natura in cinese si dice *da zi ran* 大自然, dove *da* 大 sta per 'grande', e *zi ran* 自然 per 'natura', 'spontaneità', 'naturalezza',

letteralmente significa ‘di per sé tale’, ‘da sé così’), è la stessa manifestazione della volontà celeste, è lo stesso Tao.

In questo contesto storico e filosofico si assiste al passaggio, anche a livello politico, dal sovrannaturale al naturale: la concezione del potere politico e della sua fonte di legittimazione viene razionalizzata e naturalizzata, a differenza del Giappone, dove questo passaggio avverrà solo nel 1945, con la fine della Seconda guerra mondiale.

Dopo quanto detto, si capirà come tra le nozioni-chiave del pensiero cinese utili a comprendere la concezione della natura umana, vi sia quella del Tao. Il Tao indica, sia nel taoismo sia nel confucianesimo, il *principio* della condotta etica e morale, cioè il principio in base al quale l'uomo deve orientare la propria condotta e la propria esistenza. In quanto dottrina dei principi pratici che devono orientare l'esistenza, il confucianesimo è interpretabile come una forma di ‘antropologia filosofica’.

Anche nel taoismo il Tao significa il principio in base al quale l'uomo deve orientare la propria condotta e la propria esistenza, sicché anche il taoismo si presta a esser interpretato come una forma non-occidentale di antropologia filosofica.

Nell'elenco delle scuole filosofiche redatto dallo storico Sima Qian, (circa 145-90 a.C.) in epoca Han, al quinto posto troviamo la scuola confuciana, che compare come Scuola dei Letterati (*Ru jia* 儒家, dove *ru* 儒 significa ‘letterato’, ‘dotto’, ‘esperto’, ‘specialista’ e *jia* 家 significa ‘scuola’).

Secondo lo storico di poco posteriore Liu Xin (circa 32 a.C. - 23 d.C.), che rimase famoso poiché teorizzò l'origine storica delle scuole filosofiche¹⁶, la Scuola dei Letterati era costituita dai dotti di corte che sotto la dinastia Zhou facevano parte del Ministero dell'Educazione. I Letterati

¹⁶ Nella trattazione delle sei scuole e della loro origine secondo Sima Qian e Liu Xin, si fa riferimento a Fung Yu-Lan (Feng Youlan), *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948; trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, (1956) 1990, pp. 27-33; e al saggio di Attilio Andreini, *Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti*, contenuto in «Litterae Caelestes», Aracne Editrice, Roma, 2005,

insegnavano i classici antichi ed erano gli epigoni dell'antico patrimonio culturale e civile. Confucio (da *Confucius*, latinizzazione di Kong Fu Zi 孔夫子 'Maestro Kong') ne costituisce la figura più rappresentativa.

Diciamo che da Confucio in poi la Scuola dei Letterati, costituita inizialmente da suoi discepoli che ne continuarono l'opera e l'insegnamento, farà sempre riferimento alla sua figura ed è per questo che si parla anche di Scuola confuciana e di confucianesimo.

Confucio visse tra il 551 e il 479 a.C. Nacque nel villaggio di Zou, nel regno di Lu, nell'attuale provincia dello Shangdong. La sua famiglia era di nobili origini ma poco dopo la sua nascita cadde in disgrazia e Maestro Kong dovette provvedere al sostentamento della famiglia ponendosi al servizio di una delle casate del regno. Dall'età di quindici anni si dedicò costantemente allo studio, ponendo l'attenzione soprattutto sui rituali, sulla musica e sulla poesia delle passate dinastie¹⁷.

A partire da quello che K. Jaspers ha definito il «periodo assiale dell'umanità» (800-200 a.C.), il pensiero confuciano caratterizzò gran parte della vita sociale e culturale della Cina. È opinione invalsa che Confucio «non rappresenti soltanto un uomo o un pensatore, o una scuola di pensiero, ma un vero e proprio fenomeno culturale che si fonde con il destino di tutta la civiltà cinese»¹⁸. Giustamente K. Jaspers lo ha collocato nella sua opera *I grandi filosofi*, tra le «personalità decisive» della storia del pensiero umano, insieme a Socrate, Buddha e Gesù¹⁹.

pp. 131-157, in cui è presente una notevole bibliografia riguardo problemi storiografici attinenti le fonti cinesi.

¹⁷ Per quanto concerne la vita e l'opera di Confucio si rimanda il lettore al volume curato da Tiziana Lippiello, *Confucio. Dialoghi*, Einaudi, Torino, (2003) 2006.

¹⁸ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997; trad. it. *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 43-44.

¹⁹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957; trad. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.

3.1. Il principio morale *ren-yi* e la sua attuazione nei due momenti *zhong* e *shu*

Confucio e la Scuola dei Letterati si occuparono prevalentemente di problemi educativi ed etico-morali, concernenti la sensibilità umana (*ren* 仁) e la rettitudine morale (*yi* 義).

Analizzando il carattere grafico e il significato di *ren*, la sensibilità umana (o amorevolezza reciproca, solidarietà, carità, umanità), si nota come esso raffiguri e sintetizzi la *coincidenza* della relazione con sé stessi e della relazione con gli altri esseri umani, una sorta di ‘principio dell’intersoggettività originaria’ e del riconoscimento dell’altro come misura di sé stessi.

La definizione qui proposta di *ren* 仁, la sensibilità umana, come coincidenza della relazione con sé stessi e della relazione con l’altro da sé, si richiama a quelle date al termine ‘esistenza’ dalle filosofie esistenziali e dalla letteratura critica di settore (Pareyson). La nozione confuciana di *ren* però si differenzia da esse in quanto non si richiama né a dimensioni trascendenti, né metafisiche, né a problematiche teoretico-speculative, né a una nozione di soggetto.

L’altro è infatti nel confucianesimo l’essere umano come tale, in carne e ossa, e non un super-ente, un super-essere trascendente e divino, ma neppure ciò che non è ancora, il futuro che ancora ci attende. Il confucianesimo è una sorta di umanismo, per dirla con Sartre, senza dio né dèi, ma privo di quell’altro carattere essenziale dell’umanismo esistenzialista: la disarmonia dell’*esserci* che innesca, causa e motiva il divenire storico dell’agire, del progettare e del costruire umano.

Nel confucianesimo questa sorta di *coincidentia oppositorum*, di coincidenza tra io e altro, tra noi e altri, non ha caratteri metafisici e trascendenti ma, potremmo dire, ontico-morali ed etico-esistenziali.

Così come nel taoismo, l’agire dell’essere umano dovrebbe secondo i confuciani adeguarsi al Tao.

Il carattere *tao*, nel confucianesimo come nel taoismo, indica innanzitutto il *modo* d’operare e d’essere dell’intero, designa il *principio* secondo cui la natura intera agisce e l’*ordine* in cui si manifesta, or-

dine che deve essere il modello mediante cui viene anche regolata la società umana.

Il carattere (o ideogramma) di *tao* significa il modo di procedere dell'universo, il principio mediante cui muta la natura e il mutare stesso, la 'via' su cui si muove la totalità delle cose esistenti, il 'percorso' che seguono le cose e insieme la loro guida spontanea.

Il *Tao* è il simbolo di un'armonia sottile, fonte di ogni vita, di ogni virtù e di ogni comportamento conforme alla 'volontà celeste'. Tale modalità d'essere originaria dell'universo, tale principio e guida della natura intera viene chiamato dai confuciani 'Tao del Cielo' (*Tian zhi Tao*). E l'agire umano che tenti di ritrovare o preservare l'armonia celeste viene definito 'Tao dell'essere umano' (*ren zhi Tao*). L'agire umano che effettivamente colga e asseondi quell'armonia celeste, cioè che si ponga in sintonia col Tao, è l'agire del saggio.

Anche nella scuola taoista la dottrina dell'azione virtuosa porta a definirla come l'azione che si mantiene in sintonia con le frequenze del principio celeste. Per Confucio l'agire secondo virtù è l'agire secondo il Tao del Cielo, cioè secondo i dettami del Cielo. Per i taoisti vale lo stesso. Ma mentre per Confucio agire secondo il Tao significa agire rettamente secondo l'etichetta e secondo le antiche consuetudini rituali, per i taoisti agire secondo il Tao significa 'agire senza agire' (*wei wu wei*), cioè agire con naturalezza e spontanea veracità, rispettando e non imponendo nulla alla natura di sé stessi e degli altri esseri.

La virtù fondamentale a cui continuamente Confucio richiama l'attenzione nei suoi insegnamenti, la virtù che è diretta espressione del Tao e del Cielo, è *ren* 仁, l'umana sensibilità, l'amorevolezza reciproca, la solidarietà. L'uomo che agisce in osservanza di *ren* agisce virtuosamente e in sintonia col Tao, ovvero in armonia con la volontà celeste.

L'esercizio di *ren*, la virtù fondamentale, avvicina l'uomo al Cielo e al Tao. *Ren* consiste nel saper guardare e ascoltare l'altro sapendo osservare insieme sé stessi. *Sapendo* fare ciò, è possibile allora vedere sé stessi nell'altro e l'altro in sé stessi – dove questo 'sapere' è un 'esser disposti a' che rimanda a una serie di caratteri della dottrina etico-morale con-

fuciana che l'avvicinano in modo notevole a quella aristotelica fondata sulle disposizioni e sugli abiti²⁰.

La solidarietà umana, *ren*, è strettamente connessa poi a un'altra virtù: *yi* 義. *Yi* è la rettitudine morale, il senso di giustizia, il 'devi' di una determinata situazione, una sorta di imperativo categorico kantiano. Agire secondo *yi* significa fundamentalmente impegnarsi ad agire assumendo *ren* come principio guida. Assumere *ren* come principio guida dei propri comportamenti significa agire immediatamente secondo il Tao e secondo i dettami del Cielo.

Schematizzando: la 'volontà celeste' (*Tian ming*) si riflette nel Tao (nel confucianesimo costituito dalla ritualità e dall'insegnamento; nel taoismo dalla spontaneità), il Tao si riflette nel *de* 德 (la *summa* delle virtù) e quindi in *ren* e in *yi*; e viceversa, *yi* rimanda a *ren*, *ren* a *de*, *de* al Tao, il Tao a *Tian* (il Cielo).

Yi è primariamente il dovere di agire in ogni occasione, incessantemente, secondo *ren* (e quindi anche secondo *de*, secondo il Tao e secondo la volontà del Cielo). Secondariamente, è il dovere morale connesso al ruolo sociale e alla carica istituzionale che si riveste. *Ren* e *yi* sono un tutt'uno. Nell'esercizio della virtù formano un'unità inscindibile. Così come *ren* e *yi* sono un tutt'uno con *de*, con Tao e con *Tian*.

Ren e *yi* si articolano e si specificano poi in due momenti, in altri due sotto-principi etici che danno luogo alle rispettive virtù: uno positivo-esortativo e l'altro negativo-dissuasivo, che sono rispettivamente *zhong* 忠, la coscienziosità verso di sé e la lealtà verso gli altri, e *shu* 恕, la reciprocità e la mitezza.

²⁰ Potremmo anche spingerci, in prospettiva interculturale, a interpretare *ren* come un aspetto importante della 'comprensione' dell'altro (ossia del *Verstehen* di cui si parla nell'esistenzialismo e nella psichiatria fenomenologica e della *participant observation* di Malinowski). Sarebbe interessante a proposito studiare come è stata recepita e applicata in Cina la teoria dell'osservazione partecipante da Fei Xiaotong, padre dell'antropologia cinese e allievo Malinowski.

Zhong consiste nel trattare gli altri come vorremmo noi stessi esser trattati, e nell'agire di conseguenza con lealtà e sincerità. Il carattere di *zhong* (忠) è costituito da due parti: l'una indica la centralità e la *medietà* 中²¹, l'altra il cuore 心, che in cinese significa anche la mente. L'ideogramma esorta a permanere al centro di sé stessi, del proprio cuore-mente (le emozioni, i sentimenti e gli affetti sono compresi nel significato di cuore-mente, *xin* 心)²², e a tener saldamente presente ciò che davvero siamo e ciò che più veramente conta per noi, cioè ad aver cura della realtà della nostra vita intima. *Zhong* è l'esortazione a conoscere e aver cura di sé stessi e degli altri al contempo, è una sollecitazione etica che richiama il motto delfico assunto da Socrate come principio del pensare e dell'agire: «conosci te stesso» (gr. *gnōthi seautón*, γνῶθι σεαυτόν).

Al centro di noi stessi la nostra vera identità appare chiara, e ci guida nelle relazioni umane indicandoci la via (Tao) da seguire. La nostra vera identità è costituita dalla coincidenza e dalla correlazione essenziale di noi stessi con gli altri esseri umani; è una identità 'inter-soggettiva'.

La coincidenza, la correlazione e l'inter-soggettività originaria sono espresse egregiamente dal carattere e dalla nozione di *ren* 仁: unità e, al contempo, duplicità-molteplicità dell'essere umano. Siamo una unità, siamo cioè singoli individui, ma siamo anche, insieme, un'interezza e una Unità con tutti gli altri.

Passiamo ora all'altro principio etico derivante da *ren* e *yi*: *shu* 恕. *Shu* consiste nel non trattare gli altri come non vorremmo esser trattati

²¹ Come nella dottrina etica aristotelica la *mesotes*, la medietà, è il giusto mezzo tra due estremi, nel confucianesimo *zhong* è il mantenersi in equilibrio tra gli eccessi opposti. Nel confucianesimo i due estremi, i due eccessi opposti sono l'agire egoistico (che sacrifica il bene degli altri al proprio) e l'agire altruistico (che sacrifica il nostro stesso bene a quello altrui); ciò accade allorché 'io' e 'altro' vengano isolatamente intesi e assunti come contraddittori.

²² Cfr. E. Rossi, *Shen. Aspetti psichici nella medicina cinese*, CEA – Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2002.

noi stessi, e nel non fare al prossimo ciò che non vorremmo fosse fatto a noi. Il carattere è un composto di 如 *ru*, che significa ‘come’, ‘uguale a’, ‘stesso’, e di 心 *xin* che significa ‘cuore-mente’.

Il senso del carattere consiste nel ritenere il prossimo, l’altro e noi stessi ‘uguali’: siamo ‘lo stesso’ cuore-mente. L’altrui cuore-mente è ‘come’ il nostro. Siamo essenzialmente lo stesso essere, anche se ciascuno si manifesta a modo proprio.

Riassumendo, la pratica e l’esercizio etico del principio morale *ren-yi* si esplicano attraverso questi due altri principi, i quali non sono altro che la concreta attuazione e manifestazione del decreto celeste e del Tao. L’uomo che pensa, vuole e agisce secondo *ren*, dice Confucio, «è colui che, desiderando aiutare sé stesso, aiuta gli altri e, desiderando sviluppare sé stesso, sviluppa gli altri» (Lun Yu 论语, VI, 28)²³.

La vicinanza alla maieutica di Socrate è rilevante. Non è presente invece l’idea, tipica del cristianesimo, di dover *sacrificare* sé stessi per aiutare l’altro. C’è invece semmai l’idea del dover *aiutare* sé stessi, *coltivare* e *nutrire* sé stessi, per poter insieme aiutare l’altro a coltivarsi e perfezionarsi²⁴.

Questa regola etico-morale si fonda sull’adottare principalmente sé stessi quale unità di misura e quale principio-guida del proprio comportamento. Non c’è un riferimento a entità soprannaturali e metafisiche quali guide del volere e dell’agire, e nemmeno a idee astratte dell’altro essere umano o della relazione tra esseri umani. E neppure c’è un riferimento a ideali che debbano essere assunti a fondamento di un imperativo: *ren* non è un’idea platonica, non è un concetto che rimanda a un’idea

²³ Traduzione dal cinese classico al cinese moderno e all’inglese di Fung Yu-lan (Feng Youlan) in Fung Yu-lan, *A Short History*, op. cit., p. 38.

²⁴ Su questo punto mi sento di dissentire da T. Lippiello, che è stata mia docente all’Università di Venezia, quando spiegando il significato del concetto di *ren* («l’umana benevolenza») sostiene che per Confucio «è quindi con la *rinuncia a sé stesso* e in forza di un amore incondizionato per la famiglia e per la comunità che l’uomo realizza appieno l’umana benevolenza [corsivo mio]» (T. Lippiello (a cura di), *Confucio. Dialoghi*, op. cit., p. XVI).

nell'iperurano, poiché è un concetto che ha come contenuto un che di esistente nella concreta realtà, ha come referente l'esistente reale.

Neppure appaiono nell'insegnamento di Confucio il *desiderio* di un premio o il *timore* di un castigo quali elementi motivanti della moralità. Anzi, l'agire veramente morale non deve essere toccato e inquinato dal desiderio di un premio o dal timore di un castigo. Se agissimo, entro l'agire morale, in vista di un profitto e di un fine (che sia un bene da guadagnare e bramare, o un castigo da riuscire a rifuggire) non agiremmo in modo moralmente retto. Ciò equivale a dire che l'azione morale ha il proprio fine e il proprio bene in sé stessa. Se avesse un fine esterno non sarebbe più morale. Dunque, l'etica confuciana non è un'etica del desiderio. Ed è proprio questo il motivo per cui i gesuiti in Cina non ebbero successo: la morale cristiana venne ritenuta, dai letterati confuciani, una morale immorale.

Secondo Confucio, dunque, il punto di riferimento dell'agire morale, il principio-guida (Tao) dell'etica e del comportamento, siamo noi stessi in relazione all'altro, allorché l'altro sia sentito e concepito come coincidente con noi, e a noi essenzialmente e originariamente correlato.

Le idee morali ed etiche di *ren*, *yi*, *shu*, *zhong* e altre ancora che da queste derivano, hanno come fondamento la realtà della nostra vita intima, la realtà concretissima della relazione con sé stessi e con l'altro essere umano.

Sono assenti, inoltre, preoccupazioni soteriologiche che intervengano a distrarre e a spostare altrove i problemi della convivenza umana e del perfezionamento etico di ciascuno. Sono assenti dèi che giudicano, premiano e puniscono. Tutto l'insegnamento confuciano è riferito alla realtà concreta della vita politica, sociale, psicologica, affettiva, 'esistenziale' dell'uomo senza la presenza di un rinvio ad *altro*, sia in quanto entità divina sia in quanto mondo ideale ancora da realizzare. I testi classici della scuola confuciana ribadiscono questi concetti continuamente: il principio della giusta e virtuosa condotta, l'unità di misura dell'etica, siamo noi stessi²⁵.

²⁵ Cfr. Fung Yu-lan, *A Short History*, op. cit., p. 28.

Però attenzione: tutte le virtù nel confucianesimo vengono iscritte in un sistema di codici, di riti e di regole dettagliatissime. Il riferimento è il sistema di riti, di parentele e di relazioni sociali tramandato dall'epoca antica dei Zhou (il sistema definito *Zhou li*).

Se relativamente alla concezione cosmologica e a quella etico-morale della virtù (*de*) in quanto fondata su sé stessi in relazione all'altro, confucianesimo e taoismo sono molto vicini, rispetto alla concezione della società e della politica le due filosofie divergono notevolmente.

Il taoismo critica la determinazione e lo spezzettamento del *de*, della virtù come tale, in *ren*, *yi*, *zhong* e *shu*. E critica soprattutto, ma le due cose sono connesse, l'inquadramento dell'esercizio della virtù nel sistema rituale dell'apparato organizzativo dello Stato.

Quanto i confuciani argomentano a riguardo delle molteplici sfumature della virtù morale, non viene negato dai taoisti; i taoisti danno per scontato l'importanza della virtù e mettono in luce come la dottrina morale confuciana sia *teoricamente*, in linea generale, condivisibile sebbene poi incorra *praticamente* in difficoltà e assurdità derivanti dal contesto sociopolitico che loro stessi difendono e sostengono (il sistema politico rituale dei Zhou, il *Zhou li*). I taoisti evidenziano anche come il tentativo di determinare la virtù e di incasellarla in definizioni, relazioni codificate e ritualizzate entro un determinato cerimoniale, sia il riflesso della sua avvenuta negazione, della dimenticanza di essa e del *Tao* nel contesto etico, politico e sociale.

4. L'antropologia taoista della spontaneità

La concezione della natura umana nel confucianesimo si fonda sulla moralità e sulla ritualità. L'idea taoista dell'umano è invece molto diversa, seppur in certa misura complementare. Nel taoismo la natura umana si manifesta e realizza mediante la 'spontaneità' (*zi ran* 自然).

Zi ran si traduce generalmente con 'spontaneità' e 'naturalità'; per essere però più precisi e aderenti all'etimologia cinese, *zi ran* significa

‘ipseità’, ‘sé-stessità’, ‘essere sé’. Nella cultura cinese, e anche nel cinese classico e moderno, l’idea di Natura viene espressa attraverso questo concetto anteponendovi il carattere 大 che si pronuncia ‘da’: *da zi ran* 大 自 然, che letteralmente significa la ‘grande spontaneità’.

Ritornando all’elenco delle scuole filosofiche di Sima Qian su menzionato, la sesta scuola è la Scuola del Tao o taoista (in cinese *Tao jia* 道家, dove *tao* 道 può significare ‘strada’, ‘via’, ‘modo’, ‘metodo’, ‘principio’, ma anche talora ‘dire’ ed ‘esprimere’; *jia* 家 sta per ‘scuola’), che ebbe origine, secondo la tradizione risalente a Liu Xin, dagli storici ufficiali di corte, sebbene si tenda a ricondurla a uomini di cultura e di talento in qualche modo appartenenti all’apparato statale dei Zhou che, disgustati dai disordini politici, dagli intrighi di corte, dai complotti, dalle guerre e in generale dall’ingiustizia dilagante, avevano abbandonato le cariche ufficiali e il prestigio a queste connesso, per cercar rifugio nel mondo della natura e in un modo di vita più semplice e verace, lontano dagli artifici e dalle finzioni della vita di palazzo. Erano detti infatti *yin shi* 隱士, ‘eremiti’.

Per Scuola del Tao o taoismo filosofico²⁶ si intende comunemente la scuola di pensiero che inizia con Lao Zi 老子 (VI secolo a.C.) e viene sviluppata ulteriormente da Zhuang Zi 莊子 (circa 375-300 a.C.) durante l’epoca preimperiale degli Stati Combattenti.

Lao Zi e Zhuang Zi diedero risposta ai problemi sociali e culturali della loro epoca al pari di Confucio e delle altre scuole, proponendo sistemi di pensiero articolati e profondi, che incisero in modo determinante sulla civiltà cinese successiva.

²⁶ Fung Yu-lan distingue il taoismo filosofico, che viene fatto storicamente risalire alla Scuola del Tao, *Tao jia* 道家 – dove *jia* significa ‘scuola di pensiero’ –, dal taoismo religioso, *Tao jiao* 道教 – dove *jiao* significa ‘dottrina religiosa’. Il taoismo si cominciò a organizzare in religione istituzionalizzata dotata di propri rituali, dogmi e superstizioni, a partire dall’ingresso in Cina e dalla diffusione del buddhismo nel II secolo d.C. (cfr. Fung Yu-Lan, *A Short History*, op. cit., pp. 6-7).

Lao Zi è un personaggio semileggendario a cui è attribuita tradizionalmente l'opera intitolata *Lao Zi Dao(Tao) De Jing* 老子道德经, composta nello stile del monologo e dell'apofrismo. Alcune parti sono scritte in versi poetici altri in prosa rimata. Le sentenze della sua opera sono ermetiche ed estremamente concise tanto da risultare talvolta oscure e di difficile interpretazione.

Zhuang Zi è invece un personaggio storicamente esistito. Nella sua opera omonima, il *Zhuang Zi* 莊子, ricorse a una prosa di alto valore estetico che fu modello a tutta la letteratura successiva, ricorrendo a un lessico forbitissimo, a dialoghi, metafore, parabole e a narrazioni sia fantastiche sia storiche, corredate da rigorose argomentazioni e da accurate analisi logico-linguistiche.

Lao Zi e Zhuang Zi, nonostante le differenze, condividono l'attenzione rivolta al primo principio, alla realtà prima e ultima del Tao e al suo naturale manifestarsi sia nella vita dell'essere umano sia nei processi cosmici ai quali l'uomo è necessariamente e inscindibilmente correlato.

4.1. Il principio etico della spontaneità, dell'assenza e del vuoto della volontà

Come nel confucianesimo, nel taoismo la nozione di Tao significa e rinvia al *principio* in base al quale l'uomo *deve* orientare la propria condotta e la propria esistenza. Anche il taoismo, come il confucianesimo, si presta dunque a esser interpretato come una forma non-occidentale di 'antropologia filosofica'.

Come il confucianesimo, il taoismo è una filosofia pratica da cui derivano diverse 'pratiche filosofiche' aventi come scopo il nutrimento e la coltivazione della spontaneità (il *Qigong* e il *Taiji* o *Tai Chi* sono le pratiche taoiste più note in Occidente). Il taoismo si occupa della *posizione* dell'essere umano nell'esistenza, dei suoi vissuti e dei problemi quotidiani, della cura congiunta di sé e degli altri, della corretta maniera di vivere nel mondo e nella comunità.

Proviamo ora a sondare il famoso *Dao(Tao) De Jing* 道德经 di Lao Zi

alla luce di quanto stiamo argomentando, partendo però da Occidente, dalla filosofia occidentale.

Secondo Nietzsche, come secondo Schopenhauer, la volontà sta alla base dei linguaggi: il linguaggio è volontà. E il linguaggio, per la filosofia occidentale contemporanea, dopo la 'svolta linguistica', costituisce il vero essere con cui gli esseri umani hanno a che fare.

Nel pensiero cinese, come ha rilevato A. Andreini, questa consapevolezza relativa al nesso tra linguaggio e volontà si rende esplicita già a partire dall'antichità quando nel taoismo un testo classico come il *Dao De Jing di Lao Zi*, stabilisce il nesso tra *yu* 欲 (desiderio, volontà) e *ming* 名 (nome, simbolo), e tra *ming* 名 (nome, nominare) e *ming* 命 (decreto, decretare, ordinare)²⁷.

Nel primo e più noto capitolo del *Dao(Tao) De Jing* di Lao Zi emerge la problematica teoretica, pratica, esistenziale e antropologica relativa a tale nesso (volontà-simbolo, volontà-linguaggio). Il volere è nel taoismo strettamente connesso all'azione del 'nominare', cioè al linguaggio, e al 'dominare' mediante l'imposizione di nomi, regole, leggi e istituti.

Il decretare e lo stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, l'ordinare la società attraverso leggi e pene è inconcepibile e inattuabile senza l'uso di un sistema simbolico e di un linguaggio di riferimento conosciuto e condiviso da tutti. Lao Zi, e dopo di lui tutti i taoisti successivi, ci dicono che nell'esercizio costante della volontà e del linguaggio ci allontaniamo dal Tao.

Nell'esercizio del linguaggio e del volere si scorgono soltanto i limiti estremi, i confini (*jiao* 徼) del Tao, delle cose e di noi stessi. Le meravi-

²⁷ «La relazione tra *ming* [名 'nominare'] e *yu* 欲 'desiderio' è strettissima, poiché il desiderare è frutto della riduzione del mondo a un complesso di 'enti': 'nominando' riconosco l'universo scisso in elementi separati ed impartisco ad esso un ordine sulla base di desideri specifici [parentesi mia]», A. Andreini (a cura di), *Laozi. Genesi del "Daodejing"*, Einaudi, Torino, 2004, p. 90.

glie (*miao* 妙) del Tao – e delle cose e di noi stessi – appaiono invece soltanto qualora linguaggio e volontà sospendano la propria opera costante.

Il Tao è l'origine, l'originarietà delle cose, lo 'stare', l'esser-ci e l'apparire spontaneo e originario delle cose. Ma la volontà vuole altro, non si basta di quell'essere-apparire originario. Non vuole quella originarietà e la occulta, la vela cercando di trasformarla in altro.

Nel taoismo la volontà desiderante, *yu*, è una 'forza' che allontana dalla spontaneità del Tao, una forza che rende assente e lontana (*ab-sente*, *wu* 無) la realtà delle cose, di noi stessi e del Tao in quanto spontaneità originaria. La spontaneità originaria del Tao si manifesta per contro nella assenza (*wu* 無) e nel 'vuoto' (*xu* 虛) della volontà. Lao Zi, per descrivere l'aspetto dell'originarietà del Tao rispetto al linguaggio e alla volontà, usa il termine-carattere *wu* 無, che possiamo tradurre con 'assenza', e il termine-carattere *xu* 虛, che si traduce generalmente con 'vuoto e vacuità'.

Ma cosa significa nel taoismo assenza e vuoto di volontà? Significa *in primis* assenza di volontà di dominio e di un ordine imposto alla realtà con l'uso della forza: vuoto di potere, di dominio, di volontà *coercitiva*. Assenza di volontà nel taoismo significa assenza di violenza e di forza, nonché assenza di un potere politico fondato sulla coercizione e sulle armi. Qui la sfera filosofico-antropologica e quella gnoseologica si connettono alla dimensione etica, politica e sociale del taoismo.

L'assenza (*wu* 無) di cui tratta Lao Zi nel *Dao(Tao) De Jing* si riferisce alla inadeguatezza di ogni delimitazione, confine e misura posti e voluti come universalmente validi dal pensiero discriminante e dal linguaggio. Sicché indica, in primo luogo, l'assenza di una determinatezza necessaria posta attraverso il linguaggio, la scrittura, le leggi, i pesi e le misure. Cioè indica l'assenza di nomi, di definizioni e di simboli *voluti come* stabili e incontestabili: *wu ming* 無名.

Ma da questo rilievo, il discorso si allarga: l'«assenza» indica, in secondo luogo, l'assenza della *volontà* mediante la quale una determinazione oggettiva, un nome, un simbolo, un'idea, un ideale o un modello, vengono fatti valere come *universali*, e la universale validità

dei quali viene poi imposta con la forza a discapito di altre possibilità ermeneutiche ed esistenziali: *wu yu* 無欲.

L'‘assenza’ poi indica, in terzo luogo, l'assenza di quell'ordine sociale e politico che deriva il proprio potere dall'esercizio e dal monopolio della *forza* e della *violenza* e, a ben vedere, dal monopolio dell'uso dei simboli, dei nomi e del linguaggio per definire regole, comportamenti, sanzioni, tasse, pesi, misure, cioè per *ordinare* la realtà secondo determinati criteri e finalità: *wu ming* 無命.

L'‘assenza’ del taoismo (troppo spesso questa ‘assenza’ è stata tradotta con il concetto di Nulla!) si riferisce quindi anche a un'auspicabile assenza di molteplicità di linguaggi, di pensieri, di sistemi e di modi di vita *tra loro contrapposti*, tra loro in guerra, e *non* a un'ideale assenza di molteplicità derivante dalla sintesi e dall'azione unificante di una idea universale.

L'‘assenza’ del taoismo non è cioè assenza di molteplicità. Il taoismo è sempre stato caratterizzato infatti da una indefessa apologia del molteplice e delle diversità; in questo senso il taoismo è interpretabile correttamente come una forma di pensiero libertario e ‘anarchico’.

Dopo aver in qualche misura chiarito il nesso che intercorre tra assenza delle volontà e spontaneità cerchiamo ora di capire quale sia nel taoismo la relazione tra ‘assenza’ e ‘vuoto’, facendo ancora ricorso al concetto occidentale di volontà (*voluntas*) quale *medium* interculturale.

La spontaneità del Tao si manifesta nella assenza (*wu* 無) e nel vuoto (*xu* 虛) della volontà. Anche il concetto di *xu* 虛, vuoto, è stato tradotto spesso nelle lingue occidentali con ‘nulla’ e ‘niente’. Si tratta di un concetto che ha avuto un'enorme influenza in tutti gli aspetti della cultura cinese, dalla filosofia alla letteratura, dall'arte all'estetica, dalla medicina agli esercizi ginnici, dall'alchimia interna alle pratiche meditative; approfondirne l'analisi ci porterebbe qui troppo lontano. Ci limiteremo qui a considerarne soltanto, molto in superficie, il nesso col concetto di ‘assenza’, *wu*.

Han Fei Zi, il più importante filosofo della Scuola delle Leggi, nella sua interpretazione del *Dao De Jing* di Laozi spiega il significato di *xu* attraverso *wu*, dicendo che *xu* coincide con l'assenza d'azione

(*wu wei* 無為) e con l'assenza di pensiero intenzionale (*wu si* 無思). Il vuoto è l'assenza di pensiero intenzionale e d'azione (*Han Fei Zi*, Cap. 20)²⁸.

Siccome nel taoismo il pensiero e l'azione sono due forme della volontà (*yu* 欲), dovrebbe apparire chiaro, in relazione a quanto detto finora, il nesso tra assenza della volontà, assenza d'azione e assenza di pensiero intenzionale e inoltre, il nesso che lega *xu* a *wu*, il vuoto all'assenza.

L'assenza della volontà desiderante (*yu* 欲) e soprattutto l'assenza della sua *persistenza* (*chang wu yu* – *Dao(Tao) De Jing*, Cap. 1), conduce alla condizione di 'vacuità' naturale e spontanea delle cose e di noi stessi: conduce al Tao.

I saggi e i 'santi' taoisti si *dispongono* all'assenza d'azione e, al contempo, rimangono inconsapevoli del proprio agire, inconsapevoli del loro pro-posito di non aver pro-positi. L'approfondimento di questo aspetto teorico-pratico fondamentale del taoismo, porta verso una grande differenza e un baratro che divide l'Occidente dalla Cina.

Chiariamo però un ultimo aspetto del vuoto taoista: non bisogna confonderlo con la nozione omonima buddhista. Il vuoto buddhista (*sunyata*), che in cinese è reso col carattere 空 che si pronuncia *kong*, indica, ad esempio nel pensiero di Nagarjuna, la negazione della possibilità di determinare la realtà, indica la vacuità di ogni senso predicabile a riguardo dell'essere autentico: la realtà è priva di senso e significato, è *nonsense*²⁹. Il molteplice fenomenico è un'illusione, come per Parmenide.

²⁸ Per quanto concerne la seguente breve trattazione del concetto di vuoto (*xu*) nel taoismo, si fa riferimento a Liu Xiaogan, *Xu (Hsü): Emptiness*, in Antonio S. Cua (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York-London, Antonio S. Cua editor, 2003, pp. 809-811. Per quanto concerne Han Fei zi 韓非子, si è consultata l'edizione curata da Chen Qiyong 陳奇猷, *Han Fei zi jishi* 韓非子集釋, Shanghai renmin chubanshe, Antonio S. Cua editor, 1974.

²⁹ Il testo di riferimento della cosiddetta Scuola del Vuoto (*sunyavada*), che ne sintetizza e sistematizza gli insegnamenti, è la *Madhyamika Karika* scritta

Il vuoto buddhista è la negazione di una possibile determinatezza logico-concettuale della realtà autentica e sembra assai vicino al *puro essere* privo di determinazioni e di fenomenicità del Parmenide di Hegel, cioè al *nulla* della prima triade della *Scienza della logica*.

Il vuoto taoista è molto diverso. È infatti, in un certo senso, una pienezza: anche ciò che si ritiene comunemente ‘vuoto’ di realtà è invece ‘pieno’. Pieno d’essere. Anche ciò che si ritiene inutile è invece utile. Anche ciò che solitamente si considera senza valore, un valore invece lo ha. È in un certo senso l’opposto del vuoto buddhista.

A ben vedere, secondo il taoismo, ciò che è considerato ordinariamente nel mondo, dalle convenzioni sociali, senza valore, utilità, essere, pienezza è invece ciò che ha più pienezza, essere, utilità e valore. Questo ci insegnano univocamente i testi taoisti.

Il vuoto taoista rimanda all’assenza di volontà, di linguaggio, di forma, di costruito, d’artificio. All’assenza di *téchnē*. Rimanda alla dimensione *precedente* quella dell’agire e del costruire umano, alla dimensione dimenticata che è il vero pieno: la dimensione della spontaneità (*zi ran*).

Una dimensione dell’essere che resta originariamente correlata anche alle forme della *téchne* (simboli, segni, linguaggi, costruzioni, istituzioni, leggi), le quali però pretendono, in Occidente, di esserne svincolate. Il vuoto è la dimensione che precede la *forma* e alla quale la forma è e resta necessariamente congiunta. Ogni costruito dell’uomo è reso possibile da questo vuoto. Il vuoto taoista si riferisce a una invisibile pienezza – invisibile solo a chi non vi *voglia* fare caso, e non a chi non vi riesca (ognuno di noi può infatti riuscirci spontaneamente) – che *sta* alla base di ogni possibile forma dell’agire e del costruire.

da Nagarjuna, un filosofo buddhista vissuto nel II secolo d.C. In italiano si può consultare la traduzione di R. Gnoli, *Le stanze del cammino di mezzo*, Boringhieri, Torino, 1979.

In termini ontologici diremmo che il vuoto del Tao è l'essere che tutto pervade e che non può non essere. È l'essere che sta prima e alla base di ogni *divenire* e di ogni volontà³⁰.

A un primo livello di interpretazione *xu* coincide con *wu*, cioè il vuoto coincide con l'assenza di artificio, di costruito, di linguaggio, di forma.

A un secondo livello di interpretazione, *xu* e *wu* in quanto indicano ed esprimono, sotto rispetti diversi, la spontaneità originaria (*zi ran*) che sta alla base d'ogni cosa, indicano ed esprimono il modo d'essere fondamentale del Tao (*Tao fa zi ran*, 道法自然, DDJ, XXV), al quale sono necessariamente correlati *anche* i linguaggi e le forme della volontà.

È chiaro che in Occidente un discorso quale quello taoista appaia assurdo, privo di senso e di valore. L'Occidente infatti è, nel suo complesso, l'apoteosi della volontà. In Occidente la volontà si isola dal suo vero 'correlato originario', e si pone essa stessa come sostanza demiurgica del divenire che vuole far divenir-altro quel vuoto di originario producendo la forma delle cose e le cose stesse dal nulla.

Prima della volontà – oppure oltre di essa – in Occidente non c'è nulla, c'è *il* nulla, e non l'essere spontaneo originario.

Concludendo, la saggezza proverbiale della Cina affonda le proprie radici proprio qui, in queste antropo-visioni diverse dalle nostre. E nella sintesi che soprattutto il taoismo e il confucianesimo riescono a operare tra il sapere cosmologico, il sapere antropologico-filosofico e le dottrine etico-politiche.

³⁰ Tra coloro che in Occidente hanno compreso la questione del vuoto nel taoismo sono da citare John Cage e Van Gogh (cfr. per un breve accenno alla questione, *Van Gogh, Cage e il taoismo*, in M. Cabella, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016, pp. 129-134). Anche il discorso filosofico di E. Severino mostra a riguardo una curiosa vicinanza: l'apparire dell'esser sé dell'essente non è un apparire 'vuoto' in cui gli essenti possono sia essere che non-essere, ma un apparire 'pieno' di infiniti essenti eterni.

Bibliografia

- Aime M., *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 13-16.
- Andreini A. (a cura di), *Laozi. Genesi del "Daodejing"*, Einaudi, Torino, 2004.
- Andreini A., *Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti*, in «Litterae Caelestes», Aracne Editrice, Roma, 2005, pp. 131-157.
- Cabella M., *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», 2/2014, pp. 31-46.
- Cabella M., *Il mare dell'esistenza e la rete della ragione. Il dialogo Severino-Panikkar*, in «La Filosofia Futura», 10/2018, pp. 11-32.
- Cabella M., *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della Negazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 61-78.
- Cabella M., *Il "divenire dell'essere" nel pensiero cinese e nella filosofia di Emanuele Severino*, in «La Filosofia Futura», 5/2015, pp. 25-45.
- Cabella M., *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016.
- Cabella M., *Idee dell'umano tra Cina e Occidente. Elementi per un'antropologia filosofica interculturale*, ECIG, Genova, 2017.
- Cabella M. (a cura di), *Global China. Uno sguardo interdisciplinare sulla Cina contemporanea*, GUP – Genova University Press, Genova, 2019.
- Cassirer E., *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1972.
- Chen Qiyu 陳奇猷, *Han Fei zi jishi* 韓非子集釋, Shanghai renmin chubanshe, Antonio S. Cua editor, 1974.
- Cheng A., *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997; trad. it. *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000.
- Cua A.S. (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York-London, Antonio S. Cua editor, 2003.
- Fung Yu-Lan (Feng Youlan), *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948; trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, (1956) 1990.

- Gnoli R., *Le stanze del cammino di mezzo*, Boringhieri, Torino, 1979.
- Graham A.C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989; trad. it. *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999.
- Jaspers K., *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957; trad. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.
- Jaspers K., *Philosophie II: Existenzerhellung*, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2: Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978.
- Jaspers K., *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 69.
- La Bibbia Concordata*, Vol. IV, *Antico Testamento, Libri poetici – I*, Mondadori, Milano, 1982, p. 285.
- Leopardi G., *Poesie e prose*, Mondadori, Milano, 2006, p. 102.
- Lippiello T. (a cura di), *Confucio. Dialoghi*, Einaudi, Torino, (2003) 2006.
- Liu Xiaogan, *Xu (Hsü): Emptiness*, in Antonio S. Cua (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York-London, Antonio S. Cua editor, 2003, pp. 809-811.
- Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 263-267.
- Remotti F., *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Paravia Scriptorium, Torino, 1997.
- Rossi E., *Shen. Aspetti psichici nella medicina cinese*, CEA – Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2002.
- Scarpari M., *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia, 1991.
- Severino E., *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007.
- Severino E., *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009.
- Tirinnanzi N., *Umbra Naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2000.
- Vasoli C., *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in *Atti del VII Colloquio internazionale*, Olschki, Firenze, 1994.

CAPITOLO V

La filosofia con caratteristiche cinesi - 中国特色哲學 Tendenze della filosofia cinese contemporanea¹

1. Attualità della tradizione

La filosofia cinese contemporanea è segnata dal ritorno del confucianesimo e di alcune altre correnti filosofiche tradizionali quali quella taoista. Il confucianesimo torna nel dibattito etico e politico, il taoismo, e anche il buddhismo, in quelli scientifico, epistemologico, estetico.

Il marxismo cinese è oggi sempre più declinato in chiave confuciana. Negli studi occidentali, d'altra parte, il peso che hanno avuto il confucianesimo e il taoismo (e la tradizione in senso lato) nell'elaborazione del socialismo cinese quale dottrina politica e quale forma dello Stato, è stato tendenzialmente sottovalutato e spesso, soprattutto in Italia, trascurato.

La tradizione ha avuto invece molta importanza nell'assimilazione del pensiero occidentale e negli sviluppi del pensiero cinese contemporaneo, e ne ha oggi sempre di più. Un esempio d'eccellenza è costituito

¹ Il presente capitolo ricalca il mio contributo al Convegno 'Cina Globale 全球中国', tenutosi all'Università di Genova nel novembre del 2018, da cui poi è nato il volume a più autori da me curato *Global China. Uno sguardo interdisciplinare sulla Cina contemporanea*, GUP – Genova University Press, Genova, 2019; il saggio, che viene qui ripubblicato con alcuni aggiustamenti, appariva alle pp. 113-132 del testo citato.

da Kang Youwei (1858-1927), un influente letterato confuciano di fine Ottocento che incise profondamente sull'orientamento di Mao e altri intellettuali cinesi della prima metà del secolo scorso, sia per quanto concerne la critica al capitalismo sia in relazione alla sua posizione teorica favorevole al socialismo e al comunismo².

Kang nelle sue critiche ai modelli culturali provenienti dall'Occidente, tra i quali quello capitalista e quello liberale, resta saldamente ancorato alle idee della tradizione confuciana, seppur cercando in qualche modo di adeguarla al nuovo corso degli eventi.

Interessante a riguardo è la sua filosofia della storia. Seguendo un'impostazione che in certa misura risente dell'evoluzionismo europeo ma che si basa principalmente sulla tradizione confuciana, Kang suddivide in tre stadi (*san shi*) la storia cinese: a uno stadio iniziale di 'disordine e caos' (*luan shi*) seguirebbe una fase di 'pace nascente' (*sheng ping*) ancora instabile, seguita infine da una fase di 'omeostasi sociale' e di 'pace universale' (*tai ping*) in cui prevarrebbe l'armonia e si realizzerebbe la 'Grande Unità' (*Da Tong*) collettiva³.

Nella filosofia della storia di Kang il conflitto (la guerra, la contesa, il *pólemos*) è necessario e inevitabile solo talvolta, solo in determinate circostanze storiche e non è pensato come il principio, il 'padre e re' della storia come in Eraclito, secondo il quale: «*Pólemos* è padre di tutte le cose e di tutte re» (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς – fr. 53)⁴.

Il *pólemos* eracliteo, ossia il rapporto conflittuale tra le determinazioni opposte che influenzerà profondamente la dialettica hegeliana e di

² Cfr. N. Knight, *Rethinking Mao. Exploration in Mao Zedong's Thought*, Lexington Books, Plymouth (UK), 2007, pp. 122-123.

³ Cfr. Hu Hongbao, Wang Jianmin, Zhang Haiyang, 中国人类学史, *Zhong Guo renleixue shi*, Renmin University Press, Beijing, 2006; trad. it. *Storia dell'antropologia cinese*, SEID, Firenze, 2014, p. 29.

⁴ Sull'importanza e la centralità della guerra (*pólemos*) nella civiltà e nella filosofia dell'Occidente, si rimanda a E. Severino, *La guerra*, Rizzoli, Milano, 1992.

conseguenza anche Marx, non ha un corrispondente nel pensiero cinese, dove invece il rapporto tra le determinazioni opposte è di tipo correlativo ed è pensato secondo il modello cosmologico taoista dello *yin* e dello *yang*. Come sottolinea Li Zehou, nel pensiero cinese «in riferimento agli opposti, si preferisce porre l'accento sull'armonia e sulla fusione piuttosto che sul conflitto»⁵.

Terminata la fase del conflitto secondo Kang Youwei si affaccia l'epoca dell'armonia, la quale non si fonda sul conflitto e sulla negazione, come in Eraclito ed Hegel, ma sulla 'pace universale' e sulla necessità del ritorno alla situazione di *Da Tong*, di 'Grande Comunità' o 'Grande Unità'. Il principio, l'*arché*, è nel pensiero cinese l'armonia (*he* 和) tra le determinazioni opposte, e non il *pólemos*, il conflitto e la contraddizione. E l'armonia sociale è da sempre il centro della riflessione filosofica a partire dall'antichità.

La periodizzazione di Kang Youwei, e soprattutto l'idea di *Da Tong*, Grande Unità e Comunità, risale a Confucio e al *Libro dei Riti* (*Li Ji*) ed è stata ripresa più volte nel corso della storia cinese, ad esempio da He Xiu (129-182 d. C.) e poi da Wang Fuzhi (1619-1693 d.C.), quest'ultimo essendo, insieme a Kang Youwei, un autore familiare a Mao.

Se provassimo a rileggere la storia del Novecento secondo la filosofia di Kang, la fase del conflitto e del disordine caotico (*luan shi*) apertasi in Cina a partire da metà Ottocento con l'aggressione imperialista occidentale e giapponese e conclusasi grazie alla Liberazione nel 1949, sarebbe stata superata da quella di una pace progressivamente sempre più stabile, seppur contrassegnata ancora da momenti di caos quali la Rivoluzione culturale e i disordini del 1989. Invece l'epoca più recente, anni Novanta e Duemila, sarebbe caratterizzata dal prevalere di un'armonia non più segnata dagli aspri conflitti precedenti. A una cornice di questo genere, sembra guardare il PCC parlando di 'nuovo sogno cinese', un sogno che dovrebbe essere riconducibile alla realizzazione del terzo degli stadi di Kang Youwei.

⁵ Li Zehou, *La via della bellezza*, Einaudi, Torino, 2004, p. 54.

Un altro esempio del peso che ha avuto la tradizione nel processo di assimilazione dei modelli occidentali è senz'altro costituito dal pensiero di Li Dazhao, un filosofo e intellettuale che influenzò profondamente la corrente del PCC che, dagli anni Trenta, troverà nei discorsi e negli scritti di Mao Zedong la sua più efficace espressione.

In particolare, l'opera centrale di Li Dazhao dal titolo *La mia visione del marxismo* (*Wo de Makesi zhuyi guan*)⁶, un saggio che Li scrive tra il maggio e il novembre del 1919, proprio durante le contestazioni mosse contro le decisioni del Trattato di Versailles, contiene *in nuce* i principi di quella via cinese al socialismo che attraverso Mao e poi Deng giunge fino all'attuale presidenza di Xi Jinping. Proviamo a toccare, seppur marginalmente, il cuore filosofico della questione.

L'essenza *critica* della visione del marxismo di Li Dazhao consiste in prima battuta nel ritenere inconcepibile, dal punto di vista della tradizione filosofica cinese, la visione meccanicistica e positivista del marxismo sovietico secondo la quale i fenomeni economici possiedono una natura immutabile e rispondono di conseguenza a leggi universali e necessarie.

Secondo Li Dazhao, i fenomeni economici sono concepiti dal marxismo sovietico ortodosso, che risente di un'impostazione positivista, allo stesso modo in cui il sostrato e la sostanza sono concepiti nella metafisica occidentale di matrice platonico-aristotelica: «Noi non possiamo ritenere giusto il materialismo storico quando dice che i fenomeni economici hanno una natura sostanzialmente immodificabile»⁷.

In seconda battuta la visione critica del marxismo di Li si esprime nel rifiuto di considerare la sovrastruttura ideologica (ted. *Überbau*,

⁶ Il saggio si trova in *Li Dazhao xuanji* 李大钊 选集, *Opere scelte di Li Dazhao*, Renmin chubanshe 人民出版社, Beijing, 1959, pp. 173-211.

⁷ Li Dazhao, *La mia visione del marxismo*, ora in *Opere scelte di Li Dazhao*, op. cit.; il passo qui riportato è citato e tradotto in italiano da F. Avanzini nel suo saggio *La ricezione del marxismo in Cina*, in «Mondo cinese», 47/1984, p. 19.

cioè la *cultura* nel suo significato classico, insieme alle istituzioni e alle leggi) in quanto prodotta esclusivamente da dinamiche e dalle leggi dello sviluppo economico. Li, in sintonia con la tradizione filosofica cinese, sostiene che le radici del socialismo devono essere considerate di natura *etica* e sottolinea che senza la tensione etico-morale sarebbe impossibile il realizzarsi di un qualsiasi sviluppo storico ed economico⁸.

Questa lezione verrà ripresa da Mao Zedong. Secondo Mao, infatti, è sempre possibile imprimere un carattere socialista allo sviluppo socio-economico, anche prescindendo dal livello di sviluppo delle forze produttive, «purché l'obiettivo principale rimanga quello di spezzare i rapporti di sfruttamento e di subordinazione esistenti, insieme all'ordinamento gerarchico e alla concezione ideologica che lo legittima»⁹.

Per questa impostazione volontaristica che risale a Li Dazhao, Mao si rifiuterà di considerare l'essenza della contraddizione di natura tecnico-economica e riterrà possibile il suo superamento solo «attraverso un'azione politica volta a modificare i rapporti di forza tra fattori, considerati sempre come mossi da precisi interessi di classe e di potere»¹⁰.

Emerge già in modo chiaro e distinto con Li Dazhao lo scarto tra la via cinese al socialismo e la via sovietica. Gli elementi fondamentali della differenza tra le due concezioni sono la prospettiva sia anti-metafisica sia anti-positivistica cinese, la quale deriva dall'antica tradizione scettica e antidogmatica comune sia al confucianesimo sia al taoismo.

⁸ Cfr. F. Avanzini, *La ricezione del marxismo in Cina*, op. cit., nota 8. Per quanto concerne la critica di Li Dazhao al materialismo dialettico, si rimanda a M. Meisner, *Li Ta Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1968, Cap. IV, *Determinism and activism*, pp. 125-154.

⁹ F. Avanzini, *La ricezione del marxismo in Cina*, op. cit., nota 8.

¹⁰ *Ibidem*.

Kang Youwei e Li Dazhao costituiscono dunque due esempi emblematici di traduzione e interpretazione del pensiero occidentale attraverso la tradizione cinese ed esempi importanti di attualità della tradizione, grazie all'influenza che hanno esercitato sui pensatori cinesi successivi.

2. Le tendenze più recenti

Kang Youwei e Li Dazhao possono essere considerati due importanti esempi del peso avuto dalla tradizione nella ricezione del pensiero occidentale e negli sviluppi del pensiero cinese contemporaneo. Potremmo proseguire prendendo in esame molti altri intellettuali e diversi altri snodi di questo processo di innesto della cultura occidentale in Cina. Tuttavia, vorrei qui concentrare l'attenzione sugli sviluppi più recenti della filosofia cinese e passare a esaminarne alcune delle correnti principali.

Almeno quattro sono le attuali tendenze più rilevanti della filosofia cinese, tutte più o meno connotate da un approccio che potremmo definire 'moderatamente relativista' e inter-culturale, e tendenzialmente accomunate dall'intento di 'lanciare' e diffondere la filosofia cinese su scala internazionale e globale.

Prenderò spunto, in questa breve esposizione, dall'opera curata da Cheng Chungying e Nicholas Bunnin dal titolo *Contemporary Chinese Philosophy* (da ora CCP)¹¹, in particolare dal saggio ivi contenuto di Cheng Chungying (o Cheng Zhongying) dal titolo *Recent Trends in Chinese Philosophy in China and the West* (CCP, pp. 349-364).

Secondo Cheng vi sono tre importanti studiosi che «rappresentano la vitalità e la visione della filosofia cinese più recente» e «i cui lavori indicano i *trends* per il futuro»: Ye Xiushan (1935-2016), Jin

¹¹ C.y. Cheng, N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

Wulun (1937-) e Chen Lai (1952-). A questi tre aggiungeremo Li Zehou (1930-2021), che nel testo citato viene trattato nella Parte terza (alle pp. 246-260), non dedicata al gruppo dei pensatori più attuali e influenti per il futuro, pur rientrandovi secondo il mio parere a pieno titolo.

Faremo inoltre riferimento ad altri due filosofi contemporanei, un po' meno recenti, ma determinanti per comprendere le opere dei quattro filosofi elencati. Questi due filosofi meno recenti ma sempre attuali sono Zhang Dongsun (1886-1973), padre del pluralismo epistemologico (o epistemologia culturale) e del panstrutturalismo, e Xiong Shili (1885-1968), padre del Nuovo Neo-confucianesimo.

2.1. La scuola interculturale storico-filosofica di Ye Xiushan

Una prima tendenza è costituita dal tentativo di comparare, senza assimilazioni e riduzioni, i grandi paradigmi cosmologici e ontologici della tradizione occidentale con quelli della tradizione cinese.

Di carattere storico-filosofico, questo filone può esser rappresentato dalle opere del filosofo Ye Xiushan (1935-2016) e, prima di lui, da quelle di Zhang Dongsun (1886-1973), uno dei più importanti filosofi del Novecento e da Feng Youlan (1895-1990), il più importante storico della filosofia cinese, paragonabile in Italia a Nicola Abbagnano.

Questi studiosi sviluppano una riflessione sistematica sulle principali visioni del mondo occidentali e cinesi, con un approccio interculturale che cerca di chiarirne le peculiarità e le rispettive differenze; secondo questi filosofi, un vero dialogo e una mutua fecondazione tra Cina e Occidente può avvenire solamente a patto che si chiariscano e valorizzino le rispettive differenze, spesso sottovalutate, trascurate o ignorate dagli studi occidentali, avvolti da quell'orientalismo che E. Said ha opportunamente smascherato.

Ye Xiushan concentra l'attenzione sulla cosmologia cinese tradizionale, sull'ontologia taoista e sulle differenze rispetto alle concezioni greche e occidentali della natura, dell'uomo e dell'esistenza. Ye mette a confronto la filosofia delle scuole greche delle origini (quella ionica,

quella pitagorica e quella eleatica), con la filosofia cinese antica, soprattutto con il taoismo delle origini¹².

Nei suoi studi, che dai pre-socratici giungono a Heidegger passando per Socrate, Platone, Kant e Husserl¹³, Ye Xiushan cerca di fare emergere le diverse motivazioni esistenziali e i differenti paradigmi che caratterizzano lo sviluppo delle rispettive tradizioni culturali e filosofiche (cfr. CCP, pp. 350-351).

Per quanto concerne la diversità di motivazione che starebbe a fondamento delle rispettive tradizioni filosofiche e culturali, in Occidente dominerebbe la problematica metafisica e soteriologica mentre in Cina la problematica etica e politica.

Per quanto riguarda la differenza di paradigmi, in Occidente dominerebbero le cosmologie e le visioni del mondo delle tre grandi religioni monoteiste insieme alle ontologie metafisiche platonico-aristoteliche soppiantate infine dalla scienza moderna, mentre in Cina le visioni del mondo legate alla cosmo-ontologia taoista e alla concezione confuciana dell'esistenza influenzate in certa misura, talvolta, dal buddhismo e infine dal socialismo e dal marxismo.

¹² Le opere di Ye Xiushan di riferimento a riguardo sono: *The Study on Pre-Socrates Philosophy* (*Qian Sugeladi zhaxue yanjiu* 前苏格拉底哲学研究), People's Publishing House, Beijing, 1982; e *A Thorough Understanding of Chinese and Western Wisdom* (*中西智慧的贯通*), Jiangsu People's Publishing House, Nanjing, 2002.

¹³ Tra i principali saggi di Ye Xiushan a proposito citiamo *Socrates and His Philosophical Thoughts* (*苏格拉底及其哲学思想*), People's Publishing House, Beijing, 1986; *Ideology, History and Poetry. The Study on Phenomenology and Philosophy of Existence* (*思 史 诗: 现象学和存在哲学研究*), People's Publishing House, Beijing, 1988; *Philosophy as Creative Wisdom. A Collection of Ye Xiushan's Essays on Western Philosophy (1998-2002)* (*哲学作为创造性的智慧*), Jiangsu People's Publishing House, Nanjing, 2003; *The knowledge of "Self-knowledge"* (*“知己”的学问*), China Society Science Publishing House, Beijing, 2014.

Come Zhang Dongsun aveva già chiarito a partire dagli anni Venti, ci sono rilevanti differenze tra la filosofia cinese e la filosofia occidentale. Una fra tutte l'importanza attribuita, fin dalle origini, alla metafisica dalla tradizione occidentale e la centralità, nella metafisica stessa, dell'intelletto (*nôus*) e della ragione (*lógos*).

A differenza della filosofia occidentale la filosofia cinese pone al centro l'etica e la morale, concentrandosi sulla filosofia politica e sulla questione della giustizia sociale. Questa centralità dell'etica e delle virtù etiche è un tratto che tutt'oggi persiste nella società cinese e pervade la riflessione filosofica.

Secondo Zhang in Cina non c'è traccia di una 'filosofia pura' cioè, diremmo noi, di una 'filosofia prima', di una metafisica, di una filosofia prettamente teoretica; in Cina la filosofia è sempre stata pratica, politica pragmatica potremmo dire. Ai cinesi sembra non interessare la speculazione metafisica e tendono a ritenerla inutile se non in relazione alla vita umana: la filosofia cinese pone innanzitutto questioni relative alla vita umana, materiale e ordinaria, cercando poi di spiegare alla gente che le questioni filosofiche sempre si originano da quella¹⁴.

2.2. La scuola epistemologica filosofico-scientifica di Jin Wulun

Una seconda tendenza, di carattere epistemologico, cioè filosofico-scientifico, è costituita dalla riflessione critica sulla scienza, sulla tecnica e sul metodo scientifico. È un filone che ha nella filosofia di Jin Wulun (1937-) la sua più importante espressione¹⁵.

¹⁴ Cfr. Zhang Dongsun, *Knowledge and Culture* (知识与文化 *Zhishi yu wenhua*), Commercial Press, Shanghai, 1946, p. 75, citato in CCP, p. 70.

¹⁵ Tra le opere di Jin Wulun menzioniamo *New Theory on the Divisibility of matter* (Wuzhi kafenxing xinlun 物質 可分性新論), Chinese Social Sciences Press, Beijing, 1988; *Feeling: Philosophy of Science inquire*, Hunan People's Publishing House, Changsha, 2007.

Come nelle teorie sistemiche (si considerino ad esempio i lavori di Fritjof Capra: Capra è di formazione un fisico e non un filosofo; i suoi riferimenti filosofici sono l'ecologia profonda di Arne Naess, le teorie sistemiche risalenti a Ludwing Von Bertalanffy e la poco conosciuta tectologia di Alexander Bogdanov¹⁶), la 'struttura' della materia è considerata da Jin Wulun come un «processo di realizzazione delle qualità sussistenti in natura», un divenire processuale attraverso cui prendono forma le molteplici qualità manifeste (cfr. CCP, p. 351).

Jin riprende dalla tradizione filosofica cinese due principi per la sua interpretazione della materia: il principio dell'olismo e il principio della genesi naturale, entrambi di matrice taoista. Sofferamoci brevemente su questi due principi.

Il principio dell'olismo e del divenire naturale sono legati alla concezione organicistica della materia propria della tradizione cinese e al fondamento naturale e materiale dell'esistenza.

Il principio dell'olismo rimanda alla dottrina taoista dell'Unità della Natura che secondo J. Needham sarebbe la base della scienza cinese. La concezione della Natura come Unità deriva a sua volta dalla concezione materialistica e organicistica che fa la sua comparsa in Cina nel IV secolo a.C. con i taoisti¹⁷.

Come chiarisce Zhang Dongsun, per quanto la cosmologia cinese contenga il concetto di totalità e di intero-integrale, è difficile scorgere nella tradizione filosofica un equivalente del concetto di sostanza e di 'cosa ultima', e dunque è difficile individuare un'ontologia metafisica. La filosofia cinese concerne piuttosto il modo in cui le parti concordano nell'intero e, per questa ragione, la speculazione filosofica ha da sempre posto il *focus* della discussione e della riflessione sulla unità

¹⁶ Cfr. F. Capra, *The Web of Life*, Doubleday Anchor-Book, NY, 1996; trad. it. *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, (1997) 2016, pp. 48-63.

¹⁷ Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1983, Vol. 2, pp. 42-57.

esistente tra esseri molteplici e intero-integrale (Tao, Cielo, Natura). Quella cinese è una ‘filosofia della funzione’ più che della sostanza, incentrata sulle relazioni tra le differenti parti dell’intero tra di loro e sulle relazioni tra le parti e l’interezza della Natura nel suo complesso¹⁸.

Il principio della genesi naturale, o del divenire naturalisticamente inteso, si fonda sull’antica idea di ‘mutamento’, *Yi* (易), che compare nell’antico testo dell’*Yi Jing*, il *Classico dei mutamenti*¹⁹; ripresa dai taoisti dell’epoca pre-Qin, Lao Zi e Zhuang Zi, e dai neotaoisti medioevali, Guo Xiang e Wang Bi che la riformulano attraverso la concezione del divenire come *Du Hua* (独化), cioè come ‘mutamento spontaneo’ e ‘auto-trasformazione’²⁰, è divenuta una delle nozioni cardine della medicina e della scienza cinese.

Attraverso questi due principi Jin Wulun prende le distanze dal modello meccanicistico proprio della scienza occidentale e propone un modello dialettico e organicistico della materia che viene rappresentata come un processo di genesi-trasformazione-estinzione simultanee e continue, un movimento processuale che coinvolge la totalità della natura, cioè sia gli aspetti materiali sia gli aspetti mentali, culturali e spirituali. L’obiettivo della sua ricerca è superare l’opposizione tra scienze sociali e scienze naturali attraverso un approccio interdisciplinare (cfr. CCP, p. 351).

Anche rispetto a questa tematica dell’interdisciplinarità, è stato importante il contributo di Zhang Dongsun. Con la sua epistemologia

¹⁸ Cfr. Zhang Dongsun, *Knowledge and Culture* (知识与文化 *Zhishi yu wenhua*), Commercial Press, Shanghai, 1946, p. 99, e relativa citazione e trad. ingl. in CCP, pp. 71.

¹⁹ Per un approfondimento filosofico del concetto di *yi* in chiave interculturale e per la bibliografia relativa, si rimanda al Cap. 1.

²⁰ Cfr., per un primo approccio alla questione, M. Cabella, *Zhuang Zi (Chuang-Tzu): la musica del Tao musica della spontaneità*, in L. Candiotto, L.V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, in particolare p. 81.

pluralistica o ‘culturale’, Zhang Dongsun aveva chiarito che la conoscenza non è mai un processo di riflessione ‘oggettiva’, cioè un’operazione di un soggetto puro su oggetti esterni a esso.

Secondo la sua visione pan-strutturale non esiste una sostanza per noi da conoscere, né un soggetto conoscente trascendentale col quale sia possibile identificarsi.

In ambito gnoseologico (o ‘epistemologico’, cioè nell’ambito di una teoria della conoscenza) bisogna dire che tutto è ‘struttura’, nel senso dato a questa parola da Zhang. Tutto è ‘processo relazionale’. ‘Struttura’ significa per Zhang ‘rapporto di parentela tra tutte le cose’ (in cinese: *yin yuan* 因缘, in sanscrito: *paccaya*), un concetto che il filosofo riprende dal buddhismo del Grande Veicolo (cfr. CCP, p. 64 e p. 68), e tale rapporto di parentela vale per Zhang, come per tutto il pensiero cinese, anche a livello ontologico e non solo gnoseologico, seppur declinato in maniera differente.

2.3. La scuola del Nuovo Neo-confucianesimo: Chen Lai

Una terza tendenza è costituita dal ritorno del confucianesimo. Il ritorno di Confucio nella contemporaneità cinese può essere rappresentato dalla scuola filosofica del Nuovo Neo-confucianesimo, nata con il movimento del 4 maggio 1919, grazie soprattutto al filosofo Xiong Shili (1885-1968)²¹.

Dopo il movimento del maggio 1919 si diffuse tra gli intellettuali l’idea che il confucianesimo fosse una delle cause principali del declino della Cina e della debolezza mostrata nei confronti dell’aggressione imperialistica occidentale e giapponese, e che quindi andasse abbandonato definitivamente e sostituito a favore dell’introduzione della democrazia e della scienza occidentali. Tuttavia, vi erano intellettuali non propensi a

²¹ Le opere di Xiong Shili sono state raccolte e pubblicate in tre volumi dal titolo 熊十力論著集 *Xiong Xili lunzhuji* (*The collected works of Xiong Shili*), Chinese Book Bureau, Beijing, 1985 (Vol. I), 1994 (Vol. II), 1996 (Vol. III).

leggere la situazione in questi termini. Alcuni sostenevano infatti che il confucianesimo andasse reinterpretato e rivalutato ma non abbandonato. La causa della decadenza della Cina non era per costoro il confucianesimo in quanto tale, bensì lo smarrimento dell'insegnamento *autentico* di Confucio (cfr. CCP, p. 127). Tra questi vi era il filosofo Xiong Shili che divenne, a partire dalla metà degli anni Ottanta, uno dei punti di riferimento della scuola filosofica nota come Nuovo Neo-confucianesimo.

Chen Lai (1952-) rientra tra i pensatori più significativi di questa scuola di pensiero. Studioso del Neo-confucianesimo delle epoche Song (960-1279) e Ming (1368-1644), che resta il fondamento da cui partono le sue riflessioni²², nonché seguace del Nuovo Neo-confucianesimo di Xiong Shili, Chen simboleggia l'ottimistica riproposizione del pensiero del Maestro Kong (Confucio) nel contesto della Cina globale contemporanea, secondo l'interpretazione 'neo-neo-confuciana' di Xiong Shili.

Come Xiong Shili, Chen sottolinea l'importanza della tradizione come risorsa per la modernità e non vede una rottura irreparabile tra l'insegnamento di Confucio e l'avvento della società industriale moderna. Chen considera la tradizione una fonte importante da cui apprendere i valori confuciani, i quali possono costituire un elemento importante di stabilità e giustizia sociale nel mondo attuale, contraddistinto per contro da violenti cambiamenti. Il Tao (l'insegnamento) confuciano incorpora secondo Chen il migliore spirito e il più alto valore dell'umanità e dunque è saggio farvi ritorno (cfr. CCP, pp. 351-352)²³.

²² Tra le opere di Chen Lai più significative rientrano i suoi due studi sul Neo-confucianesimo di epoca Song e Ming, uno dedicato al filosofo Zhu Xi, *A study of the philosophy of Zhu Xi* (朱喜哲学研究 *Zhuxi zhexue yanjiu*), Wenchiu Chubanshi, Taipei, 2000, l'altro dedicato al filosofo Wang Yang-ming, *The world between being and nonbeing: the spirit of philosophy in Wang Yangming* (有无之境：王阳明哲学的精神 *You wu zhi jing: Wang Yangming zhexue de jing shen*), Renmin Chubanshe, Beijing, 1991.

²³ Per quanto concerne la nozione di Tao nel confucianesimo, si rimanda al Cap. 4, paragrafo 3.

2.4. La scuola Post-marxista o 'Neo-marxista' di Li Zehou

Una quarta tendenza è costituita dal ripensamento del marxismo in chiave confuciana e può essere rappresentata dal post-marxismo o neo-marxismo di Li Zehou. Dopo quanto argomentato fin qui, appare chiaro come non sia così strano il ripensamento del pensiero di Marx e del socialismo in chiave cinese. Il ripensamento della filosofia occidentale in chiave cinese, adattata cioè alla realtà storica e culturale della Cina moderna, è un processo che ha già un secolo e mezzo di storia.

Come tutti i marxisti cinesi, Li attacca l'idealismo e la dialettica hegeliana in quanto concepita come movimento di uno Spirito assoluto che si concretizza da ultimo nello Stato.

Tutti i marxisti cinesi hanno sempre sistematicamente criticato la concezione organicistica dello Stato teorizzata da Hegel. Nella filosofia politica di Hegel e nella sua concezione dello Stato etico, i singoli esseri umani vengono svalutati e annullati. Per Hegel il singolo individuo acquista un valore e un'identità solo se diviene parte attiva della storia e dello Stato (così come nella prima triade della *Scienza della logica*, il puro essere parmenideo è nulla fin tanto che non *diviene altro*).

Secondo Li Zehou questa nullificazione e svalutazione dei singoli esseri umani nei confronti dello Stato è inaccettabile; inoltre, la dialettica non è da concepirsi come il divenire di uno Spirito assoluto, bensì come il concreto movimento storico prodotto da concrete condizioni materiali e dalle relative volontà umane contrapposte.

Muovendosi all'interno di questa tradizionale critica marxista nei confronti dell'idealismo hegeliano, Li Zehou giunge a una concezione del marxismo vicina a quella della Scuola di Francoforte, di Marcuse e di Habermas, e sempre più distante dal marxismo ortodosso di Lenin e Stalin. Allontanandosi criticamente dalla versione staliniana del materialismo dialettico, Li propone poi una via riformista «senza spargimenti di sangue» e una «rivoluzione senza violenza» realizzabile attraverso l'*educazione* (cfr. CCP, p. 251).

Li parla di educazione 'estetica', riprendendo le teorie confuciane del *junzi* (l'essere umano perfetto, completo) e dell'educazione come

coltivazione etica e morale, giungendo a proporre una nuova 'ontologia antropologica'.

Con questa definizione Li Zehou intende un'ontologia 'umanista', cioè una filosofia esistenziale che, come in Feuerbach, concentri l'attenzione sull'essere umano quale entità naturale e sociale, e non spirituale e divina, come accade invece nell'idealismo e nella teologia metafisica (cfr. CCP, p. 252).

Va sottolineato a proposito che questo spostamento della filosofia dalla riflessione su Dio alla riflessione sull'uomo, questo passaggio dalla teologia all'antropologia, di cui Feuerbach è stato in Occidente uno degli attori principali²⁴, ha in Cina un'origine antica e risale a quello che Karl Jaspers ha definito il Periodo assiale dell'umanità (800-200 a.C.)²⁵. Durante questo arco di tempo in Cina si affermò la visione confuciana del mondo, ossia una concezione dell'esistenza naturalistica, laica e razionale che sostituì le antiche concezioni magiche e religiose.

Li Zehou descrive questo passaggio chiave, avvenuto nel periodo pre-Qin (770-221 a.C.), come una transizione verso una nuova epoca in cui il confucianesimo divenne «la base ideologica della cultura cinese» (Li Zehou, *La via della bellezza*, op. cit., p. 50). Il merito del confucianesimo, secondo Li, è stato ridefinire

²⁴ «La nuova filosofia è la risoluzione completa, assoluta, coerente della teologia in antropologia» scriveva Feuerbach nella sua opera *Principi della filosofia dell'avvenire* (cfr. trad. it. contenuta in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1976, il passo si trova a p. 269). A proposito della tematica si può consultare anche E. Severino, *Dalla teologia all'antropologia*, in E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1996, Cap. III, pp. 47-55.

²⁵ Sulla concezione del Periodo assiale dell'umanità di Karl Jaspers si veda K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949; trad. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano, 1965, pp. 19-21; sulle caratteristiche principali del Periodo assiale in Cina si può consultare M. Cabella, *I caratteri della Cina del periodo assiale: l'assenza del tragico e l'armonia del tutto*, in M. Cabella, *Il Tao e la filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016, pp. 58-61.

la cultura, i riti, e la musica dell'antichità trasferendoli nell'ambito della razionalità pratica, ossia riferita alla vita quotidiana, alle relazioni umane e alle concezioni politiche, e non concepì il razionalismo come una teoria astratta e astrusa [...] Il confucianesimo rivolge i riti, che in precedenza erano al servizio degli dèi e a loro subordinati, al servizio degli esseri umani. Confucio non orienta le emozioni, le concezioni e i riti umani – i tre elementi costitutivi della religione – verso un qualche oggetto esterno di devozione o verso un ambito soprannaturale; piuttosto, li dirige verso le relazioni mondane, modellate sui legami di sangue fra genitori e figli, incorporandoli nella vita umana. Le emozioni umane sono distolte da alieni oggetti teologici e da simboli simili a idoli, e trovano invece espressione e appagamento nell'ambito della psicologia e dell'etica pratica della vita sociale²⁶.

La proposta antropologico-filosofica di Li Zehou è una riproposizione originale di alcune idee-chiave del giovane Marx declinate in chiave confuciana. Per questo motivo penso si possa considerare un filosofo 'neo-marxista' più che 'post-marxista'. Ad ogni modo l'appellativo 'post-marxista', assegnato al pensiero di Li Zehou da alcuni critici²⁷, vuole collocarlo oltre il marxismo ortodosso di Lenin e Stalin, e non oltre il marxismo in quanto tale.

Insieme al materialismo storico del giovane Marx, Li Zehou ripropone, in modo creativo e originale, alcuni aspetti ritenuti sempre attuali del confucianesimo, tra i quali l'orientamento di fondo scettico e ateistico di Confucio (un orientamento comune al taoismo), seppur ottimistico e positivo nei confronti dell'esistenza e dei valori morali²⁸.

²⁶ Li Zehou, *La via della bellezza*, op. cit., pp. 50-52.

²⁷ Si fa riferimento al saggio di J.Z. Ding, *Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Maxist and Confucian Perspective*, in CCP, pp. 246-259.

²⁸ Cfr. Li Zehou, *La via della bellezza*, op. cit., p. 51.

Una prossimità non trascurabile esiste effettivamente tra Feuerbach e Marx da un lato e Confucio dall'altra. Come non notare ad esempio, ma è questo l'*exemplum princeps*, la vicinanza estrema tra Confucio e Feuerbach rispetto al 'primo principio' dell'esistenza e all'essenza dell'uomo che i confuciani, come i taoisti, chiamano Tao?

Scriva Feuerbach a proposito del primo principio: «la comunità dell'uomo con l'uomo è il primo principio, è il criterio di verità e di universalità»²⁹; e ancora: «Il principio supremo e definitivo della filosofia è quindi l'unità dell'uomo con l'uomo. Tutti i rapporti essenziali – i principi cioè delle diverse scienze – sono soltanto tipi e modi diversi di questa unità [...] Anche l'atto di pensare può essere compreso e derivato solo partendo da questa unità»³⁰.

E rispetto all'essenza della natura umana Feuerbach scrive: «L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra io e tu»³¹.

Una definizione questa che potrebbe valere comodamente per il 'principio dei principi' e per la virtù morale cardinale del confucianesimo (il Tao), ossia *ren*, dove il carattere che simboleggia tale virtù è la raffigurazione di un essere umano affiancato dal numero due (仁).

E come non notare la vicinanza tra Confucio e Feuerbach, o tra confucianesimo e sinistra hegeliana, rispetto al problema antropologico del ruolo del soprannaturale quale riferimento dell'etica?

Nella sua opera *L'essenza del cristianesimo* (1841) Feuerbach sostiene che, semplificando, il fondamento dell'esistenza, come del materialismo filosofico, è l'amore umano, tra esseri umani, senza bisogno di un riferimento a Dio.

²⁹ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *Scritti filosofici*, op. cit., p. 259.

³⁰ Ivi, p. 273.

³¹ Ivi, p. 272.

Questo è il nucleo del suddetto passaggio moderno dalla teologia all'antropologia. Un nucleo essenziale per comprendere la filosofia occidentale e il suo carattere fundamentalmente tragico. La modernità porta infatti progressivamente in luce l'anima autenticamente *filosofica* ovvero atea e tragica del pensiero occidentale³².

Sia Marx in Occidente, sia ad esempio Li Zehou in Cina, proseguono a riguardo la strada indicata da Feuerbach e, per quanto concerne Li Zehou, anche da Confucio.

Mi preme sottolineare *en passant* che si toccano qui due punti di convergenza vertiginosa tra la Cina tradizionale e l'Occidente moderno: il materialismo filosofico e l'agnosticismo come dovere morale.

In conclusione, come non notare dunque la vicinanza tra il pensiero di Feuerbach e quello dei pensatori cinesi attuali rispetto al fondamento naturale e materiale dell'esistenza? Ne *Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia* del 1862³³, Feuerbach avanza una proposta di naturalizzazione dell'uomo analoga a quelle confuciana e taoista. Non deve stupire quindi che Li Zehou, da profondo conoscitore della filosofia, sia cinese sia occidentale, abbia sintetizzato la propria posizione filosofica rispetto al confucianesimo e al pensiero moderno (marxismo *in primis*), come 'Filosofia del mangiare' e con la massima 'il cibo prima dell'etica', una definizione e un motto che chiaramente rimandano alla proposta antropologica di Feuerbach³⁴.

³² Sul nesso tra ateismo, filosofia e tragedia si rimanda il lettore interessato alle opere di E. Severino, in particolare il riferimento è qui M. Aime, E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, pp. 20-24.

³³ In italiano tra le edizioni più recenti, si può consultare L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, A. Tagliapietra (a cura di), di Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

³⁴ Cfr. M. Scarpari, *L'arte come anima del tempo*, in Li Zehou, *La via della bellezza*, op. cit., pp. VII-XV: IX, nota 10. Scarpari giudica qui tale definizione 'inusuale' e 'forse provocatoria', ma non lo è affatto: anche in Cina, come in Occidente, la frase di Feuerbach 'l'uomo è ciò che mangia' è ormai un classico *topos* filosofico-letterario.

Bibliografia

- Aime M., Severino E., *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- Avanzini F., *La ricezione del marxismo in Cina*, in «Mondo cinese», 47/1984, pp. 19 e seguenti.
- Cabella M., *Zhuang Zi (Chuang-Tzu): la musica del Tao musica della spontaneità*, in L. Candiottio, L.V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Cabella M., *Il “divenire dell’essere” nel pensiero cinese e nel pensiero di Emanuele Severino*, «La Filosofia Futura», 5/2015, pp. 25-45.
- Cabella M., *Il Tao e la filosofia di Jaspers. Ontologie dell’esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016.
- Capra F., *The Web of Life*, Doubleday Anchor-Book, NY, 1996; trad. it. *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, (1997) 2016.
- Chen Lai, *The world between being and nonbeing: the spirit of philosophy in Wang Yangming* (有无之境: 王阳明哲学的精神 *You wu zhi jing: Wang Yangming zhexue de jing shen*), Renmin Chubanshe, Beijing, 1991.
- Chen Lai, *A study of the philosophy of ZhuXi* (朱喜哲学研究 *Zhuxi zhexue yenjiu*), Wenchiu Chubanshi, Taipei, 2000.
- Cheng C.y., Bunnin N. (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
- Feuerbach L., *Scritti filosofici*, C. Cesa (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1976.
- Feuerbach L., *L’uomo è ciò che mangia*, A. Tagliapietra (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 2017.
- Hu Hongbao, Wang Jianmin, Zhang Haiyang, *中国人类学史, Zhong Guo renleixue shi*, Renmin University Press, Beijing, 2006; trad. it. *Storia dell’antropologia cinese*, SEID, Firenze, 2014.
- Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949; trad. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano, 1965.
- Jin Wulun, *Feeling: Philosophy of Science inquire*, Hunan People’s Publishing House, Changsha, 2007.

- Jin Wulun, *New Theory on the Divisibility of matter* (Wuzhi kafenxing xinlun 物質 可分性新論), Chinese Social Sciences Press, Beijing, 1988.
- Knight N., *Rethinking Mao. Exploration in Mao Zedong's Thought*, Lexington Books, Plymouth (UK), 2007.
- Li Dazhao 李大钊, *Li Dazhao xuanji* 李大钊 选集, *Opere scelte di Li Dazhao*, Renmin chubanshe 人民出版社, Beijing, 1959.
- Li Zehou, *La via della bellezza*, Einaudi, Torino, 2004.
- Meisner M., *Li Ta Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1968.
- Needham J., *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1983, Vol. II.
- Severino E., *La guerra*, Rizzoli, Milano, 1992.
- Severino E., *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1996.
- Xiong Xili 熊十力, *The collected works of Xiong Shili* (熊十力論著 集 *Xiong Xili lunzhujì*), Chinese Book Bureau, Beijing, 1985 (Vol. I), 1994 (Vol. II), 1996 (Vol. III).
- Ye Xiushan 叶秀山, *The Study on Pre-Socrates Philosophy* (前苏格拉底哲学研究 *Qian Sugeladi zhexue yanjiu*), People's Publishing House, Beijing, 1982.
- Ye Xiushan, *Socrates and His Philosophical Thoughts* (苏格拉底及其哲学思想), People's Publishing House, Beijing, 1986.
- Ye Xiushan, *Ideology, History and Poetry. The Study on Phenomenology and Philosophy of Existence* (思 史 诗: 现象学和存在哲学研究), People's Publishing House, Beijing, 1988.
- Ye Xiushan, *A Thorough Understanding of Chinese and Western Wisdom* (中西智慧的贯通), Jiangsu People's Publishing House, Nanjing, 2002.
- Ye Xiushan, *Philosophy as Creative Wisdom. A Collection of Ye Xiushan's Essays on Western Philosophy* (1998-2002) (哲学作为创造性的智慧), Jiangsu People's Publishing House, Nanjing, 2003.
- Ye Xiushan, *The knowledge of "Self-knowledge"* ("知己"的学问), China Society Science Publishing House, Beijing, 2014.
- Zhang Dongsun, *Knowledge and Culture* (知识与文化 *Zhishi yu wenhua*), Commercial Press, Shanghai, 1946.

APPENDICE

Van Gogh, Jaspers e l'Oriente

1. La fede e l'altissimo pensiero etico

Karl Jaspers ha colto nella patografia dedicata a Van Gogh alcuni tratti importanti della sua personalità e della sua originaria disposizione di carattere.

Jaspers mette in luce un tratto essenziale dell'*esserci* (*Dasein*)¹ irrequieto del geniale pittore olandese: la *fede* (*Glaube*) che lo ha sostenuto e guidato fino al termine dei suoi giorni. E riconosce l'importanza che riveste la fede nella vita e nell'opera di Van Gogh in apertura del suo scritto patografico:

Quello di Van Gogh non è un carattere comune. Tende a isolarsi, ma allo stesso tempo è sempre alla ricerca di amore e d'amicizia [...]. Gli è

¹ Per Jaspers la dimensione del *Dasein* (esserci, essere presenti) è quella dell'«esserci che ha un principio e una fine, che nel proprio mondo si affatica e lotta, si stanca e cede, gode e soffre, ha speranza ed angoscia» (K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 20). Jaspers, a differenza di Heidegger, concepisce il *Dasein* come il semplice *esser-ci* ed *esser-lì* delle cose, degli eventi naturali, dell'uomo e del suo mondo fatto di prodotti e di creazioni (Galimberti).

difficile, anzi impossibile adattarsi, non sembra avere una meta, e, nonostante ciò, è profondamente animato da qualcosa che bisogna chiamare fede. Malgrado lunghi periodi di inattività restò sempre convinto di essere chiamato dal destino. Molto religioso fin dalla giovinezza, fino alla fine fu sostenuto da una fede che niente doveva alla chiesa o ai dogmi. Guardò sempre alla sostanza, al senso profondo dell'esistenza².

La fede nella chiamata del destino resta sempre presente nelle lettere di Van Gogh. La speranza nutre di continuo la sua opera e i suoi scritti, nonostante l'avanzare della malattia. Le lettere che Jaspers studia e cita testimoniano, insieme ai dipinti, una visione religiosa del mondo animata da una fede incrollabile nella possibilità di realizzare un mondo più giusto, più bello, più libero e più umano. Le continue delusioni, i ripetuti fallimenti e i naufragi numerosi che costellano la sua vita non lo scoraggiano, almeno fino agli sviluppi ultimi della malattia nel luglio del 1890.

Le lettere testimoniano come la speranza e la fede in questa possibilità siano la guida interiore del pittore lungo il travagliato percorso esistenziale che, a partire dagli anni della gioventù, lo condurrà a dipingere i suoi capolavori.

Jaspers comprende che quanto di rilevante emerge dalle lettere, ossia il suo dramma esistenziale e la psicosi relativa, sono legati a una particolare visione del mondo che si fonda su un 'altissimo pensiero etico' che è frutto di una 'sincerità assoluta' e di una 'fede profonda':

Queste lettere costituiscono nell'insieme il documento di una concezione del mondo, di un altissimo pensiero etico, espressione di una sincerità assoluta, di una fede profonda, di una carità infinita, di una generosa umanità, un imperturbabile *amor fati*. È questa una delle

² K. Jaspers, *Strindberg und Van Gogh*, Bircher, Bern, 1922; trad. it. di U. Galimberti, *Genio e Follia*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1990, p. 145, da ora GeF.

testimonianze più commoventi della nostra epoca. Quest'*etos* esiste indipendentemente dalla psicosi, anzi, in essa si consolida³.

La psicosi è un accidente della sostanza etica ed esistenziale di Van Gogh. Jaspers sottolinea che Van Gogh mantiene di fronte alla malattia un atteggiamento di 'dominio' («Ci rimane da constatare una cosa sconcertante: l'atteggiamento di Van Gogh di fronte alla malattia: egli la domina»)⁴ e di comprensione, mettendo in atto un lavoro di autoanalisi continuo: «negli intervalli di lucidità si dedica a un lavoro intimo e continuo per comprendere il suo stato e il suo destino»⁵.

Lo slancio etico e religioso, basato su di un *amor fati* incrollabile, «gli faceva "sentire l'infinito"»⁶ e tuttavia Vincent rifuggiva dal soprannaturale e preferiva restare aderente e vicino alla realtà delle cose concrete e ordinarie della vita di tutti i giorni: «Questa aspirazione alla chiarezza, alla verità, a un giudizio realistico, lo anima fin dall'inizio». Inoltre, rileva Jaspers, «Si stupisce – atteggiamento singolare in uno schizofrenico – degli elementi "superstiziosi" delle sue crisi acute, li rifiuta e non vuole lasciarsi influenzare da loro. È per questo che ha riversato nella semplicità, nel suo amore della sincerità, nel suo modo di dipingere gli oggetti quotidiani, questa forza concentrata, quest'informulabile pensiero – che si voglia chiamare religioso o filosofico»⁷.

Nelle *Lettere a Theo* si può scorgere quale sia la radice di questo 'informulabile pensiero' filosofico-religioso e di quella 'forza concentrata' capace di dare vita sulla tela agli oggetti quotidiani e agli enti naturali. Nelle *Lettere* alcuni passaggi chiariscono in modo semplice, intenso ed efficace ciò che sta a fondamento della visione del mondo di Van Gogh e della sua fede.

³ GeF, p. 159.

⁴ Cfr. GeF, p. 168.

⁵ GeF, p. 168.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

2. L'intima simpatia interiore

L'amore per la natura e le cose semplici coesiste in Van Gogh con l'amore verso il prossimo e con la fede, senza che tra queste due dimensioni appaia una scissione, una differenza ontologica. Inoltre, la fede nella possibilità di un mondo più giusto e più umano, unita all'amore per la natura, lo guida attraverso gli insuccessi, la solitudine, la mancanza di affetti, e gli sta davanti come un orizzonte di senso, anche nei periodi più bui della malattia.

In una lunga lettera scritta al fratello Theo nel luglio del 1880, scritta da Cuesmes, una località sita nella regione belga del Borinage dove il pittore visse dal 1879 al 1880, Van Gogh chiarisce ed esplicita in cosa consista la sua «fede incrollabile»⁸.

Seguiamo dunque alcuni dei passaggi di questa lettera. Van Gogh confida al fratello che per una sua disposizione naturale inconscia, «involontariamente», è

sempre portato a credere che il mezzo migliore per conoscere Dio sia di amare molto. Amare un amico, una persona, una cosa, quello che vuoi tu, e tu sarai sulla buona strada per saperne di più, ecco ciò che mi dico. Ma bisogna amare di *intima simpatia interiore*, con volontà, con intelligenza, cercando sempre di approfondire la conoscenza in ogni senso. Tutto ciò conduce a Dio, tutto ciò conduce alla fede incrollabile [...] pensate questo molto, pensate questo tutto, e il pensiero si solleverà al di sopra del livello ordinario nonostante voi stessi⁹.

Qui Van Gogh parla da filosofo dell'esistenza. L'«intima simpatia interiore» con tutto ciò che esiste conduce oltre le mura della prigione in

⁸ V. Van Gogh, *Lettere a Theo*, M. Cescon (a cura di), con un saggio introduttivo di K. Jaspers, Guanda Editrice, Parma 1984, p. 87, da ora LT.

⁹ LT, pp. 86-87.

cui ci si viene a trovare a causa della situazione storica del momento, lascia trasparire la possibilità d'uscita dalla gabbia in cui si è ordinariamente confinati dalla società e dalla cultura dominante. In questo consiste sostanzialmente il dramma di Van Gogh, nel sentirsi prigioniero di circostanze avverse e nel non essere disposto a rinunciare a vivere per «tutto ciò che c'è di veramente buono e bello, di beltà interiore morale, spirituale e sublime negli uomini e nelle loro opere»¹⁰.

L'arte, congiuntamente alla fede, è lo strumento che Van Gogh impara a utilizzare per liberarsi, anche solo per pochi istanti, dal giogo a cui si sente vincolato. È molto bello e chiarificante leggere come descrive metaforicamente questa sua situazione nella lettera al fratello del luglio 1880 da Cuesmes:

Un uccello chiuso in gabbia in primavera sa perfettamente che c'è qualcosa per cui egli è adatto, sa benissimo che c'è qualcosa da fare, ma che non può fare; che cosa è? Non se lo ricorda ben, ha delle idee vaghe e dice a sé stesso: "Gli altri fanno il nido e i loro piccoli e allevano la covata", e batte la testa contro le sbarre della gabbia. E la gabbia rimane chiusa, e lui è pazzo di dolore. "Ecco un fannullone" dice un altro uccello che passa di là, "quello è come uno che vive di rendita." Intanto il prigioniero continua a vivere e non muore, nulla traspare di quello che prova, sta bene e il raggio di sole riesce a rallegrarlo. <ma arriva il tempo della migrazione. Accessi di malinconia – ma i ragazzi che lo curano nella sua gabbia si dicono che ha tutto ciò che può desiderare – ma lui sta a guardare fuori il cielo turgido, carico di tempesta, e sente in sé la rivolta contro la propria fatalità [...]. E gli uomini si trovano spesso nell'impossibilità di fare qualcosa, prigionieri di non so quale gabbia orribile, orribile, spaventosamente orribile¹¹.

¹⁰ LT, p. 86.

¹¹ LT, p. 88.

Vincent sbatte la testa contro le sbarre della gabbia, ed è pazzo di dolore. E con l'arte e la fede si rivolta contro la fatalità. Ma insieme, in questa lettera come in altre, analizza la situazione e tenta di comprendere la forma della gabbia: «Una reputazione rovinata a torto o a ragione, la timidezza, la fatalità delle circostanze, la disgrazia, ecco tutto quello che rende gli uomini dei prigionieri [...]. Talvolta la prigione si chiama: pregiudizio, malinteso, ignoranza fatale di questa o di quest'altra cosa, sfiducia, falsa vergogna»¹².

Non sempre è possibile riconoscere cos'è che ci imprigiona, quale dinamica «ti mura vivo», eppure le sbarre e i muri si avvertono eccome, e non sono frutto di un'illusione, di un gioco della fantasia: «Non si sa sempre riconoscere che cosa è che ti rinchiude, che ti mura vivo, che sembra sotterrarti, eppure si sentono non so quali sbarre, quali muri. Tutto ciò è fantasia, immaginazione? Non credo, e poi uno si chiede: "Mio Dio, durerà molto, durerà sempre, durerà per l'eternità?"»¹³.

A questo punto, e questo è il punto cruciale della lettera e della sua meditazione esistenziale, Van Gogh intuisce e propone una via di liberazione dalla situazione di prigionia, in linea con quanto già anticipato sopra a riguardo della «fede incrollabile» e dell'«intima simpatia interiore»:

Sai tu ciò che fa sparire questa prigione? È un affetto profondo, serio. Essere amici, essere fratelli, amare spalanca la prigione per potere sovrano, per grazia potente. Ma chi non riesce ad avere questo rimane chiuso nella morte. Ma dove rinasce la simpatia, lì rinasce anche la vita¹⁴.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

Van Gogh appare qui un anticipatore della filosofia esistenziale. La fede e la simpatia interiore (nel senso filosofico del termine, ovvero in quanto *συμπάθεια*, *sym-patheia*, 'sentire insieme', 'vibrare insieme') consentono di fuoriuscire dalla situazione di prigionia storica in cui le circostanze ci gettano. L'affetto profondo, la simpatia e la fede costituiscono per Van Gogh la forza e la spinta che consentono, seppur anche solo per un istante, di *ex-sistere* e di lasciarci abbracciare da quella Totalità onnicomprensiva che Jaspers definisce *Umgreifende*, la Totalità che comprende (*um-greift*) e insieme trascende ogni ente, ogni oggetto conosciuto e ogni fenomeno determinato.

3. L'Oriente di Van Gogh: vivere come fiori

Il salto che conduce fuori dalla gabbia grazie alla fede e alla simpatia, consente a Van Gogh di intravedere un altro mondo anzi, altri mondi possibili. Grazie a questa sensibilità maturata attraverso la pittura, l'introspezione, la scrittura e lo studio, Van Gogh coglie nei lavori dei pittori giapponesi, un altro modo possibile di stare al mondo, un diverso modo d'esserci.

La distanza, tragica, che la società e la cultura di fine Ottocento frapponono tra Vincent e i suoi simili, la «gabbia orribile», sembra oltrepassabile, a partire dalla fede e dalla simpatia, sia contemplando e dipingendo la natura, sia attraverso lo studio dei pittori giapponesi.

La contemplazione della natura scevra da artifici e pregna dei suoi silenzi maestosi, rivela a Van Gogh una semplicità straordinaria e impressionante; scrivendo al fratello Theo e narrando di una passeggiata svolta su di una spiaggia nei dintorni dell'Aja, Vincent dice:

è proprio la caratteristica della verginità dalla natura che mi ha colpito moltissimo nel corso di quella passeggiata [...]. È raro che il silenzio e la sola natura mi *impressionino* tanto. Proprio questi posti in cui non resta nulla di quel che si suole denominare civiltà, dove tutto viene

decisamente lasciato alle spalle, son proprio questi i luoghi di cui si ha bisogno [corsivo mio]¹⁵.

Lo spettacolo della natura vergine e dei suoi silenzi desta ammirazione nel pittore, lo impressiona, lo stupisce. E infatti in un'altra lettera a Theo scritta nello stesso periodo di soggiorno a L'Aja ribadisce che «Non è il linguaggio dei pittori, ma quello della natura che bisogna ascoltare»¹⁶.

Stupore e ammirazione che nota anche ispirare gli artisti giapponesi attraverso le stampe che comincia a comprare, collezionare, studiare e riprodurre, interpretandole a suo modo, a partire dal 1886 quando si trasferisce a Parigi.

Nelle sue lettere, tanto quanto nei suoi dipinti, Van Gogh dimostra di cogliere l'ordinarietà straordinaria di ogni cosa che anima l'arte cinese e giapponese e che rappresenta uno degli aspetti essenziali del taoismo e del pensiero cinese in generale. Ecco cosa scrive per esempio al fratello Theo nel settembre del 1888:

Studiando l'arte giapponese si vede un uomo indiscutibilmente saggio, filosofo e intelligente, che passa il suo tempo a fare che? A studiare la distanza fra la terra e la luna? No. A studiare la politica del Bismarck? No. A studiare *un unico filo d'erba*. Ma quest'unico filo d'erba lo conduce a disegnare tutte le piante, e poi le stagioni, e le grandi vie del paesaggio, e infine gli animali, e poi la figura umana [...]. Ma, insomma, non è quasi una vera religione quella che ci insegnano questi giapponesi così semplici e che *vivono* in mezzo alla natura *come se fossero* essi stessi dei *fiori*? [corsivi miei]¹⁷.

¹⁵ V. Van Gogh, *Lettere a Theo*, Tullio Pirroni Editore, Napoli 2003, p. 121.

¹⁶ V. Van Gogh, *Lettere a Theo sulla pittura*, TEA Arte, Milano, 1994, p. 29.

¹⁷ V. Van Gogh, *Lettere a Theo sulla pittura*, op. cit., pp. 154-155. Il riferimento al filo d'erba non è casuale. Qui Van Gogh allude probabilmente a un famoso trattato sulla pittura di Shi Tao, un pittore taoista di epoca Qing. A riguardo

Queste poche righe testimoniano quanto Van Gogh avesse compreso a fondo l'anima dell'arte estremo-orientale, che recepisce come una nuova forma di rivelazione religiosa. Dalle lettere si evince chiaramente il valore rivoluzionario che Van Gogh attribuisce all'estetica dei pittori giapponesi. Nella stessa lettera, poco prima, si sofferma a profetizzare, sulla scia di Tolstoj, la venuta di una nuova religione, di «un qualcosa di assolutamente nuovo» che si farà strada attraverso una rivoluzione non violenta, «una rivoluzione intima e segreta fra i popoli dalla quale nascerà una religione nuova»¹⁸. E nei passaggi citati emerge appunto il riferimento alla religione «che ci insegnano questi giapponesi [...] che vivono in mezzo alla natura come se fossero essi stessi dei fiori». Qui Van Gogh coglie appieno lo spirito taoista che è a fondamento dell'estetica cinese e giapponese¹⁹.

4. L'Oriente come nuova visione religiosa del mondo

Nella filosofia, nella poesia e nell'arte cinese e giapponese la natura è lo sfondo eterno dell'esistere umano. L'esistere umano nel mondo sociale e l'esistere umano nel mondo naturale sono essenzialmente correlati e intrecciati. Sono destinati a vivere insieme. Tutto è profondamente correlato e intrecciato.

di Van Gogh e il taoismo, il tema può essere approfondito seguendo il trattato di Shi Tao e il suo studio estetico sul filo d'erba. Il discorso di Shi Tao mette in evidenza il legame profondo che unisce i due pittori. Su Shi Tao e il suo trattato cfr. F. Cheng, *Il vuoto e il pieno*, Guida, Napoli, 1989, pp. 81-119.

¹⁸ V. Van Gogh, *Lettere a Theo sulla pittura*, op. cit., p.154.

¹⁹ A sostegno di quanto si sta dicendo si rinvia al saggio di F. Cheng, *Il vuoto e il pieno*, op. cit., ove si chiarisce quale sia lo sfondo estetico e filosofico della pittura cinese e giapponese che tanto aveva entusiasmato Van Gogh, Monet, Gauguin, e poi Mirò, per giungere in tempi più recenti a influenzare profondamente anche l'Action Painting di Pollock.

La natura, l'essere, accompagna ogni situazione, necessariamente, così come il nostro sentire più profondo, anche se offuscato da nebbie dense e fitte, non smette mai di essere, smette solo di apparire. C'è sempre, come il sole di notte che illumina la luna. Questa similitudine, questa analogia, è il cuore della poesia e dell'arte cinese e giapponese.

L'analogia poetica si costituisce tenendo saldamente presente il nesso che intercorre tra la natura e il nostro sentire più intimo, tra l'essere fisico-naturale sempre presente intorno a noi e la nostra interiorità.

C'è dialogo tra queste due sfere dell'essere. Un dialogo, una comunicazione che nei grandi poeti cinesi come Li Bai e Wang Wei tende a identificarle. Le due sfere sono in fondo una sola, anche se solitamente le si considera due realtà isolate e differenti. Tutto l'essere naturale nella sua semplice naturale originarietà e ordinarietà, appare abissalmente straordinario, infinito, eternamente e necessariamente correlato ai destini umani.

La fuga dalla società e dalle convenzioni mondane, il rifugio nella natura, il ritorno alla spontaneità originaria dell'essere e la serenità dello spirito, sono un tutt'uno nella poesia e nella pittura di ispirazione taoista e buddhista. La pittura cinese, la poesia di Tao Qian (365-427), la grande poesia cinese di epoca Tang (618-907), testimoniano quanto si sta dicendo, soprattutto attraverso le sublimi opere di Li Bai (o Li Bo) e Wang Wei.

La natura fa sempre da sfondo originario alle vicissitudini del mondo umano, così come fa da guida all'arte e alla poesia quando, guardando al mondo degli uomini, cercano di scorgervi un qualche senso e una qualche bellezza. La natura sta lì, attende silenziosa d'esser guardata e ascoltata per ispirare senso e bellezza. Così come la nostra natura interiore profonda.

Questo aspetto del pensiero orientale è ciò che più lo rende a noi occidentali distante e incomprensibile. Ma questo accade perché la natura, per lo più, costituisce in Occidente un sostrato inerte e informe, un 'quasi nulla' (*prope nihil*), una pura potenzialità senza virtù e perfe-

zione, una materia che prende forma estetica e poetica grazie alla creatività umana; oppure essa viene considerata simbolo e cifra del divino e della dimensione spirituale.

Mai la natura appare, dopo l'età arcaica, salvo rare eccezioni, quale principio ontologico non gerarchicamente inferiore allo spirito, al sentimento, alla poesia e all'arte. È assente nella storia della filosofia e della cultura occidentali, l'idea di una natura di per sé intelligente, non gerarchicamente subordinata alla *téchne*, divina o umana che sia.

Escludendo i filosofi dell'età arcaica, i presocratici o presofisti, una natura siffatta non esiste nella nostra tradizione. In Occidente la funzione ontologica e gnoseologica di *arché* è svolta dal divino, oppure dall'idea, dallo spirito, dall'intelligenza, dalla volontà. Mai però dalla natura organica, sensibile e materiale stessa.

Si è passati attraverso una concezione teocentrica dell'essere, in cui l'*arché* veniva concepito come intelligenza divina motrice, per giungere a un radicale antropocentrismo, in cui l'*arché* viene a coincidere con la capacità tecnico-poietica umana di costruzione del futuro e di distruzione del passato; è l'orizzonte questo dell'attuale civiltà tecnico-scientifica.

Una filosofia cosmo-centrica, fisio-centrica ed ecosistemica in senso nuovo, attende invece di esser portata alla luce insieme a una nuova sensibilità filosofica e 'religiosa'.

Solo pochissimi in Occidente hanno colto e cercato di esprimere, testimoniare e comunicare a loro modo, quell'ordinarietà straordinaria dell'essere naturale che tutto e tutti abbraccia, testimoniata in Estremo Oriente. Quei pochi che ci hanno provato, hanno tratto ispirazione dagli insegnamenti dei pensatori, dei poeti e dei pittori cinesi e giapponesi. Tra questi pochi occidentali che hanno colto l'essenza vibrante di quegli antichi insegnamenti, inascoltato e incompreso a riguardo, primo fra tutti è stato Vincent Van Gogh.

Bibliografia

- Cheng F., *Il vuoto e il pieno*, Guida, Napoli, 1989.
- Jaspers K., *Strindberg und Van Gogh*, Bircher, Bern, 1922; trad. it. di U. Galimberti, *Genio e Follia*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1990.
- Jaspers K., *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Van Gogh V., *Lettere a Theo*, M. Cescon (a cura di), con un saggio introduttivo di K. Jaspers, Guanda Editrice, Parma, 1984.
- Van Gogh V., *Lettere a Theo*, Tullio Pirroni Editore, Napoli, 2003.
- Van Gogh V., *Lettere a Theo sulla pittura*, TEA Arte, Milano, 1994.

Postfazione Praticare un pensiero

Stefania Consigliere

Ogni anno, verso la fine del semestre d'insegnamento e a coronamento (o forse *a riprova*) dei percorsi proposti in aula, invito Massimiliano Cabella a tenere una lezione per ciascuno dei miei corsi. Per quello di «Antropologia», dedicato per la seconda metà all'antropologia medica, Massimiliano illustra i lineamenti di base della Medicina Tradizionale Cinese. Per quello di «Antropologia dei sistemi di conoscenza» discute invece le linee fondamentali dell'ontologia (ma si potrà ancora chiamarla così?) del pensiero cinese classico. Nel presentarlo, dico di lui che non è “solo” sinologo – e cioè, nella nostra interpretazione, qualcuno che ha una profonda e raffinata conoscenza della lingua e della cultura cinesi – ma, in modo ben più cruciale, che è un *praticante* del pensiero cinese.

La prima volta che ci siamo incontrati, dopo una lunga conoscenza reciproca per sentito dire, è stato nella palestra dove Massimiliano insegna Tao Yoga, pratiche orientali di meditazione. Fondamentalmente, si tratta di respirare: con il naso, con l'addome, con il torace, con la mente. Fare spazio al vuoto. È l'intero della persona a essere coinvolto. Solo che – irrigiditi come siamo da una vita fatta di frammentazione, produttività, ansia e competizione – non basta sedersi immobili o staccare la musica per sciogliere legnosità e fissazioni; non basta chiudere gli occhi per riprendere il filo dell'interezza. La centratura (la presenza al mondo, avrebbe detto Ernesto de Martino) richiede attenzione ed

esercizio. Bisogna sciogliere ciò che in noi è stato raggrumato, rammentare ciò che è stato lacerato: questo richiede l'uso di gambe, braccia, diaframma; di muscoli, articolazioni e tendini; la disponibilità a muovere il bacino, a torcersi intorno alla colonna, a mettersi a testa in giù. *Senza sentirsi ridicoli.*

Qui, ancor oggi, si apre uno scarto antropologico rilevante fra questa parte del globo e quella che riassumiamo sotto l'etichetta «Cina». Nonostante le ricerche di Pierre Hadot, la nostra comune percezione di *che cos'è la filosofia* ancora risente di un pregiudizio intellettualistico. Filosofo, pensatore, è chi usa il cervello; chi usa altre parti del corpo è qualcos'altro, solitamente meno prestigioso. Qui si avverte fino a che punto il dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans*, che sottende l'intramodernità occidentale, agisca fin nelle nostre cellule, dettando le reazioni più quotidiane e scontate: la sottile svalutazione che collettivamente gettiamo sui mondi umani che non separano le due sfere (né si sognerebbero di nobilitarne una a scapito dell'altra) è sintomo della nostra appartenenza alla – e della nostra cattura nella – cosmovisione moderna.

In teoria, in ciò non ci sarebbe niente di male: antropologicamente parlando, ogni umano nuota nell'acqua culturale che lo ha plasmato, vive e muore delle credenze, dei modi e dei limiti del contesto a cui appartiene. Ma di solito i diversi mondi umani prevedono, fra i loro assunti fondamentali, la presenza di altre forme d'esistenza; sanno di essere *un'acqua* fra le tante e che altrove (in luoghi talora lontani, a volte assai prossimi) ci sono ontologie differenti, relazioni ecologiche diverse e forme altre di umanità. E anzi, da un certo punto di vista, accedere all'età adulta significa proprio questo: sapersi situati, scendere a patti con la specificità del proprio mondo e imparare la diplomazia fra umani, fra gruppi, e fra umani e non-umani. Questo, tuttavia, è precisamente ciò che la modernità egemone rifiuta di fare. Dopo quattro secoli di colonialismo (ovvero di distruzione sistematica di ogni mondo umano differente dal nostro), capitalismo (distruzione di ogni forma di sussistenza diversa da quella del plusvalore), scientismo

(negazione di ogni forma di conoscenza diversa da quella calcolante) e individualismo (negazione della profonda, esistenziale relazionalità degli umani e di tutto ciò che esiste), ci è difficile uscire dalla presunzione di superiorità che, da sempre, caratterizza la nostra relazione con l'alterità. Addestrati fin da piccoli a pensare che il nostro mondo è migliore e più desiderabile di qualsiasi altro, faticiamo a uscire dalla gabbia concettuale e materiale che esso ci getta addosso, dai suoi vantaggi come dal suo disastro. È la catastrofe ecologica, bellica ed esistenziale in cui ci troviamo a costringerci, oggi, a ritornare sui fondamenti filosofici della modernità e a cominciare a esplorarne altri.

Non solo intellettualmente. All'inizio del viaggio antropologico, sapere che esistono mondi umani differenti aiuta a uscire dall'orizzonte asfittico del realismo capitalista. Ma è solo accettando di essere trasformati da uno di essi che si arriva davvero a comprendere la molteplicità, a navigarla e a sentirne tutta la portata trasformativa. Se altri mondi sono possibili, e reali, non c'è nessuna ragione di pensare che quello in cui viviamo sia un orizzonte ineludibile e assoluto.

Quasi sempre – e di certo nel caso del pensiero cinese – questo comporta anche il recupero del sensibile, di una relazione con l'esistente (e con quella parte di esistente che, da noi, è detta "corpo") che non sia solo di uso e sfruttamento, ma di attenzione, cura e reciprocità. I nostri corpi sono storici, costruiti dai tempi, dai luoghi e dai modi che hanno accolto la nostra traiettoria biografica; funzionano secondo registri epigenetici, fisiologici, pulsionali, cognitivi e perfino patologici costruiti in noi dalla lunga consuetudine con un certo contesto. In quanto tali, possono essere dolcemente modificati facendoli entrare in relazioni ecologiche (interne ed esterne) differenti, agendo sull'ambiente, trasformando gli attaccamenti. È quanto le pratiche orientali teorizzano e insegnano da sempre.

Ci sono buone ragioni individuali per praticare queste discipline anche senza conoscere nulla del pensiero cinese – o indiano, giapponese, tibetano ecc. C'è in esse qualcosa di gentilmente terapeutico e la loro efficacia è tale da richiedere soltanto una certa dose di dispo-

bilità e un minimo di costanza: ne testimonia il numero di praticanti nelle palestre, come anche – in termini un po' più tecnici – l'offerta dell'agopuntura in alcuni servizi sanitari italiani ed europei. A taluni della 'parte nostra', tuttavia, tutto ciò sembrerà irrisorio: cosa importa del benessere dei singoli (e, peraltro, di singoli privilegiati quali sono gli occidentali) in un mondo in fiamme? Perché non destinare alla lotta – una lotta urgente come non mai contro i genocidi, le bombe, l'estrattivismo, la violenza strutturale – il tempo che s'impegna a stirarsi, rovesciarsi, torcersi e respirare in silenzio?

L'obiezione è sensata e muove da un'esigenza etica profonda. Come tale, va presa sul serio: non c'è benessere individuale in un mondo devastato, illudersi del contrario significa fare il gioco della distruzione individualistica dei legami. Tuttavia, in essa echeggia un'incuranza del limite che rischia di colludere con la moderna passione per la dismisura. Al pari dei combustibili fossili, delle acque, dell'ossigeno, della terra coltivabile e delle selve, anche i nostri corpi sono finiti: non si può estrarne energia (ed entusiasmo, intelligenza, coraggio) all'infinito. A un certo punto, bisogna fermarsi e prendersene cura: rassicurarli, consolarli, metterli a maggese. Indurli a togliersi di dosso la corazza con cui riescono a sopravvivere nella palude tossica neoliberista. Insegnar loro come entrare in uno scambio reciproco di vita – e non più solo di sopravvivenza – con quel che sta intorno.

Un amico e collega, antropologo di lungo corso in Palestina, dice che se i palestinesi riescono a resistere al colonialismo israeliano è perché ancora sanno ridere, cantare e ballare. *E lo fanno*, anche nelle circostanze più atroci: scherzare, cantare e ballare non sono epifenomeni della lotta o momenti di svago, ma pratiche fondamentali di apertura, legame e resistenza nella vita dei singoli e dei collettivi. Altre popolazioni colonizzate – che hanno dunque già vissuto la fine del mondo che a noi si para innanzi, e che sono sopravvissute – dispongono di altre pratiche di connessione e cura. Poco importa, qui, quali siano. Il punto è che la gioia, l'aiuto, il riposo, l'attenzione, la coralità sono sparite dalla vita dei moderni e nessuno se ne preoccupa: tale è il nostro

asservimento collettivo alle passioni tristi. Nel rovesciarmi, stirarmi, torcermi e cercare di respirare in quiete, insieme ad altri, una delle cose più fondamentali che ho sentito dire a Massimiliano (il quale, a sua volta, l'aveva ricevuta dalla lunga catena dei suoi maestri) è che ciò che stavamo praticando non era nato per sollazzare gente che viveva serena in tempi tranquilli, ma per sostenere chi nel passato, come noi oggi, ha dovuto resistere a tempi cupi.

Collana Antropologie

1. *African Power Dressing: il corpo in gioco*, a cura di Giovanna Parodi da Passano, 2015; ISBN 978-88-97752-57-8.
2. *Noi e altri. Identità e differenze al confine tra scienze diverse*, a cura di Emilio Di Maria, 2017; e-ISBN (pdf) 978-88-97752-77-6.
3. *Global China. Uno sguardo interdisciplinare sulla Cina contemporanea*, a cura di Massimiliano Cabella, 2019; ISBN 978-88-94943-81-8, e-ISBN (pdf) 978-88-94943-82-5.
4. M. Aime, B. Barba, E. Garbarino, M. Surace, *Antropologi tra le righe. Quattro saggi sull'incontro in letteratura*, 2020; ISBN 978-88-3618-030-1, e-ISBN (pdf) 978-88-3618-031-8.
5. Massimiliano Cabella, *Il Drago e la Tigre. Antropovisioni tra Cina e Occidente*, 2026; ISBN 978-88-3618-364-7, e-ISBN (pdf) 978-88-3618-365-4.

Massimiliano Cabella, PhD in Filosofia e Antropologia, allievo di Emanuele Severino e Marco Aime, si è diplomato all'ISMEO c/o Università Statale di Milano, in Lingua e cultura cinese e ha insegnato in Cina, a Shanghai, presso la Tongji University. È cultore della materia in Antropologia presso l'Università di Genova dove tiene seminari e lezioni sulla cultura e la filosofia cinese. È autore dei saggi *Idee dell'umano tra Cina e Occidente* (ECIG, 2017) e *Il Tao e la Filosofia di Jaspers* (ECIG, 2016), oltre che di numerosi articoli scientifici e ha curato il volume, edito per la Genova University Press, *Global China. Uno sguardo interdisciplinare sulla Cina contemporanea* (GUP, 2019).

Il Drago e la Tigre rappresentano in questo libro innanzitutto la Cina e l'Occidente. Nella cultura cinese il Drago e la Tigre simboleggiano i luoghi dove le cose cominciano a manifestarsi e dove iniziano a celarsi. Sono simboli, insieme, dell'umano e dell'esistenza in senso lato. In Cina sono fiorite idee dell'umano e della natura (antropo-visioni) differenti dalle nostre; sebbene il processo di modernizzazione abbia trasformato radicalmente il mondo cinese, il cambiamento intervenuto non ha cancellato tali idee. La Cina del XXI secolo è un'alterità concreta, capace di competere e criticare il monismo tecno-scientifico-capitalistico occidentale. Si configura la possibilità di intendere la modernità in senso nuovo, a partire da una delle tante culture destinate a sparire di fronte alla spinta delle rivoluzioni industriali capitanate dalle potenze coloniali. Così però non è stato: il mondo non è più solo uno, non è più solo quello occidentale.

In copertina:
Roberto Guerrini,
Distinguere non distinguendo,
matita su carta, 2025

e-ISBN: 978-88-3618-365-4