

**UNIVERSITA' CA' FOSCARI DI VENEZIA**

**Scuola Dottorale di Ateneo  
Graduate School**

**Dottorato di ricerca  
in Filosofia  
Ciclo: XXVIII  
Anno di discussione: 2017**

***Titolo: Elementi per un'antropologia filosofica  
interculturale***

***Sottotitolo: Tra Cina e Occidente***

**SSD Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL/01 (e M-DEA/01)**

**Tesi di Dottorato di Massimiliano Cabella  
matricola 776475**

**Coordinatore del Dottorato**

**Prof.ssa Maria Emanuela Scribano**

**Tutore del Dottorando**

**Prof. Giorgio Brianese**

**Co-tutore del Dottorando**

**Prof. Marco Aime**

*Alla memoria di Massimo Strumia,  
Dai Do, mio caro amico e maestro,  
“missionario d'avanguardia” dello zen in Italia*

# ELEMENTI PER UN'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA INTERCULTURALE TRA CINA E OCCIDENTE

## ABSTRACT

La ricerca si propone di contribuire al chiarimento di alcuni problemi che si affacciano nell'interpretazione di visioni del mondo "altre" con particolare attenzione e riferimento alla cultura e al pensiero cinese (taoismo e confucianesimo in primis). In questa direzione si vengono delineando un metodo e un approccio di ricerca che, ruotando attorno ai concetti di cultura e identità in quanto costruzioni prive di una essenza stabile sia da un punto di vista antropologico sia filosofico, consentono di individuare alcuni elementi di quella che potremmo definire una nuova "antropologia filosofica interculturale" capace di evidenziare alcuni aspetti fondamentali sia della cultura cinese sia della cultura occidentale tra i quali centrale è l'assenza, nella cultura cinese, di un'idea del nulla in quanto incompletezza e carenza ontologica insita nella natura umana.

## **INDICE**

AVVERTENZE, 3

ABBREVIAZIONI, 4

INTRODUZIONE, 5

### **PARTE PRIMA – INTERCULTURA, CULTURA E IDENTITA'**

#### **CAPITOLO 1 – INTERCULTURA E RELATIVISMO**

1. Di fronte all'altro. Un approccio relativista e interculturale, 11
2. Relativismo ed etnocentrismo, 19
3. Relativismo e distinzione etico/emico, 24
4. Ancora sul nostro metodo in rapporto alla comparazione Cina-Occidente e in rapporto al relativismo epistemologico, 32

#### **CAPITOLO 2 – CULTURA E IDENTITA' COME COSTRUZIONI E RIMEDI**

1. Cos'è la cultura? Relatività e diversità dei concetti di cultura, 36
2. Cultura e identità come costruzioni tra filosofia e antropologia, 40
3. L'identità come invenzione erronea, finta e “folle” : i due come uno e l'uno come due, 44
4. Un concetto antropologico-filosofico di cultura: cultura come possibilità e come rimedio all'incompletezza, 50

### **PARTE SECONDA – STUDI DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA INTERCULTURALE**

## CAPITOLO 3 – CULTURE DIVERSE

1. Dal punto di vista dell'altro. Culture dell'armonia e della disarmonia dell'esistenza, 56
2. Jaspers verso l'Oriente e verso la Cina: il periodo assiale, l'assenza del tragico e l'armonia del Tutto, 60
3. Filosofia dell'esistenza e taoismo: due antropologie a confronto, 65

## CAPITOLO 4 – ANTROPOLOGIE DIVERSE

1. Antropologie filosofiche diverse, 79
2. Elementi per un'antropologia filosofica confuciana
  - 2.1. La Scuola dei Letterati, 81
  - 2.2. Il principio morale *ren-yi*, 83
  - 2.3. I due momenti dell'attuazione del principio morale *ren-yi*: *zhong* e *shu*, 87
3. Elementi per un' antropologia filosofica taoista
  - 3.1. La Scuola filosofica del *Tao*, 90
  - 3.2. Il principio della spontaneità (*zi ran*), 91

## CAPITOLO 5 – LINGUE DIVERSE

1. La lingua cinese, 99
2. Un'interpretazione antropologica del *Tao*: etimologia del carattere *tao* 道, 101
3. Un'interpretazione filosofica del *Tao*: il concetto taoista del *Tao* 道 e i suoi significati, 107
4. Un'interpretazione antropologico-filosofica dei concetti di *you* e *wu*: essere e nulla?, 111
5. Conclusione, 117

## APPENDICE, 120

## BIBLIOGRAFIA, 126

## 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, ad 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].

Dello stesso avviso sono comunque 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).

• Un'altra eccezione è costituita infine dai nomi latinizzati di Confucio e di Mencio, trascrizione che si è preferita a quella in *pinyin* che figura rispettivamente come Kong Zi e Meng Zi; inoltre si è scelto di scrivere i nomi dei classici cinesi separando le traslitterazioni dei singoli caratteri per facilitare la lettura: ad esempio Lao Zi invece che Laozi, Zhuang Zi invece che Zhuangzi, *Dao De Jing* invece che *Daodejing*.

## ABBREVIAZIONI

- F2 K. Jaspers, *Philosophie II – Existenzerhellung; Filosofia 2 – Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978.
- F3 K. Jaspers, *Philosophie III – Metaphysik; Filosofia 3 – Metafisica*, Mursia, Milano, 1972-2006.
- OSS K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1965.
- DT K. Jaspers, *Über das Tragische; Del tragico*, SE, Milano, 1987 e 2008.
- GF K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*; trad. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.

Testi cinesi:

- DDJ Lao Zi, *Dao De Jing 道德經* (o *Tao-Tê-Ching*); la numerazione dei capitoli fa riferimento a quella presente in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- ZZ Zhuang Zi, *Zhuang Zi 莊子* (o *Chuang-tzu*); la numerazione di riferimento è quella presente in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- K B. Karlgren, *Grammata serica recensa. Museum of Far-Eastern Antiquities*, bulletin n.29, Stockolm, 1957.
- JW G. Rong, Dizionario delle iscrizioni su bronzi, *Jin wen bian 金文編*, *Zhong hua shuju 中華書局*, Beijing 北京, 1985.
- JGW Z.s. Xu, Dizionario delle iscrizioni su carapaci e ossa, *Jia gu wen zi dian 甲骨文字典*, *Sichuan cishu chubanshe 四川辞书出版社*, Chengdu 成都, 1998.

## INTRODUZIONE

Trattandosi di una ricerca in ambito interculturale che guarda all'Oriente e all'Estremo Oriente (Cina) come possibili interlocutori “altri”, ho ritenuto opportuno e doveroso ampliare l'orizzonte delle mie ricerche di questi anni<sup>1</sup> e interpellare anche, oltre la filosofia e la sinologia, l'antropologia culturale in relazione ai concetti di *cultura, identità e differenza*.

Ritengo infatti che nella formulazione di una certa concezione di filosofia interculturale quale quella che stiamo cercando di elaborare (mi riferisco, usando il plurale, al percorso fatto negli ultimi anni con Giorgio Brianese e Luigi Vero Tarca), sia scientificamente importante il dialogo *interdisciplinare* in generale, ma soprattutto quello tra le scienze filosofiche e le scienze etno-antropologiche.

Rientra dunque in questo percorso e in questo quadro, l'idea di individuare alcuni *elementi* che possano costituire la base di partenza per l'elaborazione di un'antropologia filosofica interculturale capace di contribuire al dialogo tra Cina e Occidente e di arricchire lo *stato attuale delle ricerche* in questo ambito rappresentato per noi dagli studi di D. L. Hall, R. T. Ames, C. Hansen e altri ancora. Tali elementi derivano da una lettura filosofica e insieme antropologica delle culture, delle identità (culturali, etniche, sociali ecc.) e del senso dell'esistenza contenuto al loro interno.

---

<sup>1</sup> Nel corso di tali ricerche ho steso e raccolto vari scritti tra i quali quelli già pubblicati sono il recente saggio monografico dal titolo *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016 (Prefazione di E. Severino e Postfazione di G. Brianese) e i seguenti sei articoli: 1) *Zhuang Zi (Chuang-Tzu): la musica del Tao musica della spontaneità*, in L. Candiotta e L. V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari*, Mimesis, Milano-Udine, 2013; 2) *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», n. 02/2014, pp. 31-46; 3) con C. Doni e S. Sangiorgio, *Il corpo della relazione. A partire dallo zen, dal taoismo e dalla filosofia greca*, in L. Candiotta, L.V. Tarca (a cura di), *Comunicare in medicina. L'arte della Relazione*. Mimesis, Milano-Udine, 2014; 4) *Lo spazio vuoto della vocazione tra filosofia esistenziale, ermeneutica e pensiero cinese*, in Laura Candiotta, Luigi Vero Tarca (a cura di), *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 167-179; 5) *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 61-78; 6) *Il “divenire dell'essere” nel pensiero cinese e nel pensiero di Emanuele Severino*, “La Filosofia Futura”, n. 5/2015, pp. 25-45.



La nostra idea è che in connessione a un determinato *paradigma culturale* vi sia sempre un certo *paradigma antropologico* cioè una certa idea e immagine di “umanità”. E che in relazione a una certa idea di umanità vi sia sempre una certa idea dell'esistenza, della vita e della morte, cioè un certo *paradigma “ontologico-esistenziale”* – qui per “ontologia” non si intende “teoria epistemica” (la *filosofia prima* di Aristotele) o “teoria della verità oggettiva” (Quine), ma “teoria dell'esistenza vissuta” cioè ontologia *esistentiva*, nel senso dato a questo termine da Heidegger e Jaspers.

L'interdisciplinarietà è stata costantemente alla base delle mie ricerche: prima di tipo sinologico, poi divenute di tipo filosofico-interculturale e ora di natura antropologico-filosofica.

Il proposito di far interagire filosofia e antropologia sul campo della filosofia interculturale, nasce innanzitutto dai dialoghi con alcuni antropologi italiani quali Marco Aime e Francesco Remotti, sui concetti di cultura e identità, nonché da alcune lezioni e seminari da me tenuti negli anni passati sulla filosofia e la cultura cinese *in relazione all'Occidente*, prima presso l'Università Ca' Foscari entro i corsi dei proff. Brianese e Tarca, poi recentemente anche presso l'Università di Genova, all'interno dei corsi di Antropologia del prof. Aime.

Durante le ricerche, i seminari e le lezioni si sono definiti sempre meglio i problemi con cui ci confrontavamo. L'ambito problematico su cui ci siamo mossi e su cui ci muoviamo, è quello dell'interpretazione del pensiero e della cultura cinese (ma in parte anche di quella indiana e di quella giapponese – soprattutto per quanto concerne il buddhismo) *in quanto interpretati*, sottolineiamolo di nuovo, in relazione alla cultura e alla civiltà dell'Occidente.

La ricerca si è mossa dalla necessità di chiarire alcuni difficili problemi ermeneutici che mi hanno accompagnato per lungo tempo e in diversi ambiti, sia teorici che pratici.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Parlando di ambito “pratico” intendo alludere all'esperienza del *Seminario di pratiche filosofiche* condotto da L. V. Tarca e L. Candioto presso l'Università di Venezia, un Seminario che ha condotto a una collaborazione ormai pluriennale con l'Ordine dei medici della Provincia di Venezia e alle seguenti mie tre pubblicazioni, già indicate nella nota precedente: 1) *Zhuang Zi (Chuang-Tzu): la musica del Tao musica della spontaneità*, in L. Candioto e L. V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari, op. cit.*; 2) con C. Doni e S. Sangiorgio, *Il corpo della relazione. A partire dallo zen, dal taoismo e dalla filosofia greca*, in L. Candioto, L.V. Tarca (a cura di), *Comunicare in medicina. L'arte della Relazione, op. cit.*; 3) *Lo spazio vuoto della vocazione tra*

Sono problemi che derivano in generale dal tentativo di comprendere e tradurre visioni del mondo “altre”, diverse dalle nostre, con particolare attenzione, come detto, per quell'altro costituito dalla Cina. Il saggio e gli articoli fino a oggi pubblicati sono l'espressione e il risultato di questo tentativo di comprensione e traduzione.

La trama della presente dissertazione è costituita da due linee-guida sintetizzate dai due punti seguenti, corrispondenti alle due Parti della tesi:

- 1) gli *elementi* di questa nostra “antropologia filosofica interculturale” hanno preso forma cercando di chiarire l'approccio interpretativo interculturale e l'atteggiamento *di fronte all'altro* in generale, di fronte all'Oriente e alla Cina in particolare; il tentativo di chiarificazione di *metodo* e *approccio* deriva a sua volta dalle problematiche affrontate nel saggio e negli articoli citati; schematizzando: dalle esperienze, ricerche e pubblicazioni è derivata una progressiva chiarificazione metodologica e di approccio ai problemi dalla quale sono emersi questi primi elementi di un' antropologia filosofica interculturale tra Cina e Occidente; tra questi elementi i principali sono costituiti dall'*identità* e dalla *cultura* intese come opere di costruzione, separazione, purificazione e rimedio all'incompletezza umana e tali elementi ci aiutano a chiarire *in che senso*, entro questa ricerca, ci chiediamo *chi è l'altro* (e insieme chi siamo noi), e *cos'è la cultura*: sia l'antropologia sia la filosofia contemporanea insegnano come e in che senso *identità* e *cultura* siano *costruzioni* (Remotti e Severino sono le guide principali seguite), siano frutto di un'opera di separazione, purificazione e rimedio a un'esistenza che all'Occidente appare incompleta, priva di senso e di valore se si prescinde dall'agire umano o divino (Parte prima).
- 2) Gli elementi che emergono nella prima parte ci aiutano a definire meglio la

---

*filosofia esistenziale, ermeneutica e pensiero cinese*, in Laura Candiotti, Luigi Vero Tarca (a cura di), *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, op. cit. Parlando di ambito “teorico”, o meglio “teoretico”, alludo al saggio monografico *Il Tao e la Filosofia di Jaspers*, e agli altri tre articoli citati: 1) *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», n. 02/2014; 2) *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione tra Oriente e Occidente*, op. cit.; 3) *Il “divenire dell'essere” nel pensiero cinese e nel pensiero di Emanuele Severino*, “La Filosofia Futura”, n. 5/2015.

*cornice ermeneutica* mediante cui, nello spirito del «continuare a tradurre» come strada maestra alla pratica della comunicazione (cfr. J. Clifford, *Strade*) e come ricerca inesauribile della *verità in quanto comprensione dell'altro e di noi stessi* – verità con la “v” minuscola – (Gadamer), ci accingiamo a interpretare e tradurre alcuni aspetti e concetti chiave del “paradigma” antropologico e ontologico-esistenziale della cultura e del pensiero cinese, quali l'assenza del tragico e l'Armonia e “completezza” esistenziale che sta alla base della sfera naturale e umana (Jaspers), poi i concetti del *Tao*, di *Wu* – il “nulla” cinese – e di *You* – l' “essere” cinese, tali elementi ci consentono di abbozzare un paradigma antropologico e un paradigma “ontologico-esistenziale” *diverso* dove, come già detto, per “ontologia” si intende “ontologia ermeneutica” cioè si intende la riflessione sul senso della verità con la “v” minuscola e dell'esistenza nel suo complesso, e non teoria analitica della verità oggettiva come intende ad esempio Quine; questo paradigma esistenziale, antropologico e culturale *diverso* da quello occidentale, ci consente infine di guardare “da lontano” (Lévi-Strauss) i nostri paradigmi antropologici e ontologici e quindi di intraprendere un percorso di traduzione e comunicazione interculturale prezioso nel contesto storico attuale (Parte seconda).

La trama della tesi si articola poi nello specifico come segue.

Nella **Parte prima**, *Intercultura, cultura e identità* (capitoli 1 e 2), si definiscono un *metodo* e un *approccio* interculturale che funzionano da cornice di riferimento per i temi e i problemi prospettati nella Parte seconda.

Nella **Parte seconda**, *Antropologie/Studi di antropologia filosofica interculturale* (capitoli 3, 4 e 5), si raccolgono le sintesi delle ricerche e degli studi sopra menzionati – quelli sinologici svolti presso l'IsIAO (l'ex ISMEO fondato da Tucci) di Milano e in Cina raccolti ora in alcuni capitoli del recente saggio dal titolo *Il Tao e la Filosofia di Jaspers*, quelli filosofico-interculturali veneziani confluiti prima nella mia tesi di laurea e poi nel detto saggio, oltre che nei vari articoli citati e in altri ancora da pubblicare – , contestualizzandoli nella cornice dalla Parte prima.

Nel **Capitolo 1** (*Intercultura e relativismo*), tratta del metodo e dell'approccio adottati: tentando di chiarire i problemi che sono emersi e che continuano ad

affiorare, si è venuto a delineare un *metodo* di interpretazione dell'altro che è il riflesso di un *approccio* che possiamo definire moderatamente relativista e interculturale, “dialogalmente” opposto all'etnocentrismo (Panikkar).

Nel **Capitolo 2** (*Cultura e identità come costruzioni e rimedi*), partendo dal concetto antropologico di cultura (cultura come costruzione) si giunge ad un concetto antropologico-filosofico di cultura (cultura come rimedio) in cui *l'idea di fondo*, che dall'antichità giunge fino a noi, consiste nel ritenere che l'uomo mediante la religione, la cultura, la civiltà e la tecnica debba supplire e rimediare ad un'incompletezza a lui connaturata e forse, distintiva dell'esistenza come tale (Weber). Da questa idea di incompletezza, trasposta in termini ontologici, derivano la concezione dell'essere umano come *metaxy* (Platone), cioè come “essere oscillante” che si dibatte tra le alternative dell'essere e del nulla, e la stessa *idea del nulla* in quanto carenza ontologica originaria, vuoto d'essere originario, mancanza di senso e di realtà.

Nel **Capitolo 3** (*Culture diverse*) si mettono in rilievo in generale le più marcate *differenze culturali* tra Cina e Occidente, e più nello specifico le relative *differenze filosofiche*, facendo riferimento innanzitutto ai contributi di Karl Jaspers trattati nel mio recente saggio, e poi a quelli di D. L. Hall ed R. T. Ames.

Nel **Capitolo 4** (*Antropologie diverse*), si procede verso quelle che sono le correlate *differenze antropologiche* tra Cina e Occidente, non in senso “fisico”, chiaramente, ma in senso culturale e filosofico: si esplorano alcune delle differenti “antropologie filosofiche” (quella confuciana e quella taoista) e delle diverse idee di “umanità” che ne stanno alla base, cercando anche di far emergere quali visioni del mondo e quali idee dell'esistenza – quali “ontologie” – siano correlate a tali idee di “umanità”.

Nel **Capitolo 5** (*Lingue diverse*) ci si addentra in quelle che sono alcune *differenze linguistiche* tra Cina e Occidente, ci si immerge un po' nella lingua cinese, negli ideogrammi e nelle etimologie dei caratteri, cercando di guardare “da dentro” il mondo cinese o meglio, la pluralità e la varietà di quei *mondi* che restano, nonostante la globalizzazione, ancora *lontani*; e si cerca di interpretarli a partire dalle differenze individuate nei capitoli precedenti cercando di scorgere quale sia, o quali siano, le “ontologie”, i paradigmi “ontologico-esistenziali” impliciti in quella cultura o meglio, in quella molteplicità di espressioni culturali che siamo soliti chiamare “cultura cinese”.

**PARTE PRIMA**

**INTERCULTURA, CULTURA E IDENTITA'**

CAPITOLO 1  
INTERCULTURA E RELATIVISMO

1. *Di fronte all'altro. Un approccio relativista e interculturale*

L'intento, lo scopo di fondo della ricerca consiste nel contribuire, per quanto ci è possibile, a *chiarificare e ridurre gli ostacoli della comunicazione* tra culture e visioni del mondo differenti, nello specifico tra Cina e Occidente; gli ostacoli comunicativi sono costituiti spesso dall'ignoranza, dai pregiudizi, dalla paura del diverso e, non da ultimo, da rapporti di forza che traggono molto del loro potere dalla pratica del *divide et impera*, del “dividi e comanda”, una pratica sempre utilizzata.

Nell'attuale contesto globale, un tale obiettivo è dettato dalla constatazione che non resta ormai altra strada che quella indicata da J. Clifford del «continuare a tradurre» in una situazione storica dove si rileva una «condizione problematica» dovuta a una *crescente interconnessione unita a una crescente disomogeneità*: «Ne segue che i guai della politica culturale non possono trovare la loro soluzione in una qualche visione, vecchia o nuova che sia, del consenso o dei valori universali. Non c'è che continuare a tradurre».<sup>3</sup>

Ritengo a proposito dunque che l'idea e la pratica del «continuare a tradurre» indicata da Clifford, possa essere un buon modo per dare un nostro contributo alla comunicazione interculturale e così *re-sistere* alla logica dicotomica tipica dell'Occidente e alla relativa pratica del dividere per comandare che ha una lunga storia e importanti ripercussioni sul piano filosofico e ormai geo-politico globale.<sup>4</sup>

Un esempio di tale resistenza “non-violenta” esercitata mediante la riduzione degli ostacoli della comunicazione, è costituito dai *Post-Colonial Studies* che hanno chiarito come l'identità dell'altro (delle altre culture) non coincida in verità con l'immagine costruita dall'Occidente in base alle logiche di dominio e di potere

<sup>3</sup> J. Clifford, *Strade*, Bollati Boringhieri, To, 1999, p. 23.

<sup>4</sup> La questione della relazione tra logica dicotomica e principio pratico del dividere per comandare, ha ricevuto l'attenzione delle riflessioni molto interessanti di L. V. Tarca presenti ad esempio nel suo articolo *Lo spirito della tecnica: dal potere all'onnipotere*, in G. Pasquale (a cura di), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, 2012, pp. 389-397 e nel suo saggio *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001.

tipiche del colonialismo e dell'imperialismo euro-americano.<sup>5</sup>

Nell'attuale contesto globale un tale intento è dettato inoltre dal fatto che non si può più evitare di constatare, seguendo A. Appadurai, che la modernità si sta polverizzando<sup>6</sup> causando una omogeneizzazione e insieme una eterogeneizzazione che portano a dover guardare la globalizzazione e i flussi culturali globali da diversi punti di vista: a) dal punto di vista etnico – etno(pan)orami; b) dal punto di vista dei media – media(pan)orami; c) dal punto di vista della tecnica – tecno(pan)orami; d) da quello della finanza – finanzia(pan)orami; e) da quello delle idee e delle ideologie – ideo(pan)orami.<sup>7</sup>

Premesso ciò cominciamo il nostro viaggio verso Oriente, e specialmente tra Cina e Occidente, spiegando cosa intendiamo per approccio *relativista e inter-culturale* e chiarendo l'atteggiamento di fronte all'altro che ne sta alla base. Come forma di relativismo, il relativismo interculturale a cui facciamo riferimento come orizzonte paradigmatico delle nostre ricerche, si declina come un relativismo “moderato” e “inter-sistemico” che si guardi di continuo dall'etnocentrismo: il relativismo, se è moderato, è inter-culturale e dialetticamente (o meglio: “dialogalmente”, come dice Panikkar) opposto all'etnocentrismo.

Di fronte all'altro, alle altre culture e alle altre visioni del mondo, l'Occidente nella sua storia ha tenuto fondamentalmente due atteggiamenti: epistemico o assolutista e post-epistemico o relativista. Possiamo definirli anche come atteggiamenti di “assolutismo culturale” e di “relativismo culturale”.

A) *Assolutismo culturale*: nell'atteggiamento che chiamiamo “assolutista” o “epistemico” (che ha due varianti: 1. metafisico e 2. scienziata-universalistico post-metafisico) prevale l'idea che la molteplicità delle culture e delle visioni del mondo possa essere ricondotta a unità e debba esserlo: *i molti sono uno*, la verità è assolutamente una, dio è uno solo, la cultura di riferimento può e deve essere una sola, quella occidentale. La verità unica implica un'unica natura delle cose costituita da proprietà che vi ineriscono invariabilmente e che le espressioni linguistiche e di

<sup>5</sup> Sui contributi teorici degli studi postcoloniali si fa riferimento a B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London-New York, 200-2007 .

<sup>6</sup> Cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996; trad. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001, pp. 36-42.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 50-65, trad. it. e parentesi mie.

pensiero debbano avere un impiego univoco e universale.<sup>8</sup> Esempi paradigmatici di tale atteggiamento sono le tre religioni monoteiste, la teologia e la metafisica occidentale nel suo complesso, la posizione teorica e pratica delle missioni estere della Chiesa Cattolica, l'*assimilazionismo* francese nella politica coloniale, il riduzionismo hegeliano ma anche, per converso, l'esotismo di R. Guénon e della teosofia e, in un certo senso e in certa misura, il positivismo *super partes* di Masson Oursell che ha la pretesa di descrivere senza giudicare. Le derive di questo atteggiamento sono rappresentate dai sistemi totalitari del '900 dove l'altro diviene “icona del male”;<sup>9</sup> e in certa misura anche l'attuale predominio della ragione tecnico-strumentale su scala globale può essere interpretata come una forma di assolutismo culturale.

B) *Relativismo culturale*: nell'atteggiamento che chiamiamo “relativista” o “post-epistemico” prevale invece l'idea che la molteplicità delle differenze culturali e delle visioni del mondo non possa più essere unificata e debba restare tale: *i molti sono molti*, le verità sono tante e relative ai punti di vista, non c'è solo un dio ma gli dèi sono molti, la cultura occidentale è una tra le tante. Esempi: tutte le posizioni cosiddette “relativiste”, in certa misura i politeismi e anche, in un certo senso, il *multiculturalismo* della politica coloniale inglese.

L'atteggiamento (A) di “assolutismo culturale” che definiamo anche “epistemico” (i molti sono uno) si può dividere a sua volta in due grandi varianti: la variante epistemico-metafisica e quella epistemico-scientista, epistemico-universalista post-metafisica.

Nell'episteme metafisica l'uno a cui si riconducono i molti è il Dio della tradizione metafisica occidentale in qualcuna delle sue forme come il Logos o Verbo, l'Essere, il Bene, l'Uno, il Nulla dei mistici.

Nell'atteggiamento epistemico-scientista o epistemico-universalista post metafisico, l'uno a cui si riconducono i molti è la ragione scientifica o quella strumentale della

<sup>8</sup> G. Abel definisce questa posizione *essenzialista* e la distingue e oppone a quella *relativista* sostenendo la necessità di superarle entrambe. Cfr. G. Abel *Mondi dei segni e dell'interpretazione: la sfida del relativismo*, in L. Ruggiu, F. Mora (a cura di), *Identità, differenza e conflitti*, Mimesis, Milano-Udine, 2007, p. 131.

<sup>9</sup> L'espressione è tratta da M. Aime, E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.



tecnica.

L'atteggiamento (B) che definiamo “relativista” e “post-epistemico”(i molti sono molti) si configura anch'esso secondo due grandi varianti: la variante del *relativismo radicale* o forte e quella del *relativismo moderato* o debole.

Il relativismo forte si pone di fronte all'altro con una visione intra-sistemica e *intra-culturale*: i valori, le idee, gli usi e i costumi hanno senso e valore solo se riferiti a un contesto localizzato, alla cultura di appartenenza, ogni cultura è un caso a sé stante, ha un proprio valore assoluto che non ha

senso comparare e far dialogare con altre forme culturali. Gli esempi paradigmatici sono le teorie di O. Spengler e, più recentemente, le posizioni di S. Huntington e di R. Rorty, che chiama la propria prospettiva “etnocentrismo moderato”, una prospettiva definita da J. F. Lyotard come “imperialismo dolce”.<sup>10</sup>

Il relativismo moderato guarda all'altro invece partendo da una visione inter-sistemica e *inter-culturale*: i valori, le idee, gli usi e i costumi di una cultura sono il risultato di infinite correlazioni e mescolanze avvenute nella storia tuttora in corso, ogni cultura è in realtà inter-cultura.

Alcuni esempi paradigmatici sono l'antropologia culturale nel suo complesso, le proposte filosofiche interculturali come quelle di R. Panikkar e del filosofo indiano R. A. Mall e della *Società internazionale di filosofia interculturale* da lui presieduta, oltre a quelle di G. Pasqualotto e, a monte, la filosofia dell'esistenza di K. Jaspers e l'ermeneutica di Gadamer.

Esploriamo ora, per chiarire l'approccio di questa ricerca e per delineare meglio la nostra posizione di fronte all'altro, la differenza tra visione *intra-culturale* e *inter-culturale*.

Nella visione *intra-culturale* dei relativisti radicali, a domande quali “chi è l'altro?” e “quale atteggiamento dobbiamo assumere nei confronti del diverso?”, le risposte sono grossomodo le seguenti: l'altro è altro da noi, non ci sono elementi a noi comuni, non ci può essere una comune identità e non ci sono quindi possibilità e spazi di comunicazione e comprensione, non è possibile alcuna forma di coesistenza e convivenza che non sia conflitto e scontro. Ogni visione del mondo, ogni cultura, è

<sup>10</sup> Cfr. R. Rorty, *Le cosmopolitisme sans émancipation: en réponse à J. F. Lyotard*, in “La traversée de l'Atlantique” *Critique*, n. 456, Parigi, 1985, pp. 569-580. Parte dell'articolo di Rorty e della replica di Lyotard si trova in R. A. Mall, *Interculturalità*, ECIG, Genova, 2002, pp. 9-10.

come “una palla da biliardo” (E. Leach), un'entità “monadica” senza finestre (Leibniz) destinata a scontrarsi con le altre (Huntington).

Il relativismo forte consiste nel ritenere che non ci siano culture migliori o peggiori *in assoluto* in quanto non ci sono valori e idee universali – cioè validi per tutti in ogni tempo e luogo come nell'atteggiamento epistemico metafisico e post – a cui ci si possa riferire per giudicare gli altri: i nostri valori sono solo nostri, valgono solo per noi, come quelli degli altri valgono solo per loro in quanto dipendono strettamente dal contesto storico, geografico e culturale in cui nascono.

Questa assenza di idee e valori universali *assoluti*, in base alla quale il relativismo forte giunge ad affermare – a differenza di quello debole – che non si possono aprire spazi di comunicazione e comprensione reciproca (ognuno dovrebbe restare a casa propria), una tale assenza di absolutezza, è condivisa anche dal relativismo debole che però non sostiene *per questo* l'incomunicabilità, la incomprendibilità e l'incompatibilità tra le culture: il relativismo moderato, anzi, vede in quest'assenza la possibilità della comunicazione tra diversi.

Nella visione *inter-culturale* propria dei relativisti moderati, infatti, a domande quali “chi è l'altro?” e “quale atteggiamento dobbiamo assumere nei confronti del diverso?”, le risposte sono le seguenti: l'altro è altro da noi, differisce da noi, è diverso da noi, ma *al contempo* somiglia a noi, è a noi simile, come sottolinea in vari luoghi e contesti l'antropologo F. Remotti.<sup>11</sup>

Secondo una visione interculturale e moderatamente relativista, si possono sempre scorgere elementi comuni e si può rintracciare una comune “identità”,<sup>12</sup> una comune “umanità”; ci sono spazi possibili di comunicazione e comprensione reciproca ed è possibile trovare forme di convivenza e coesistenza non necessariamente conflittuale. Ogni visione del mondo e ogni cultura è un'entità “poliedrica”, dinamica e molteplice che si è formata attraverso continue mescolanze. Ogni cultura è “meticcica” e

<sup>11</sup> Su questo tema centrale dell'antropologia culturale, sono esemplari i lavori di Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007; *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990; *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

<sup>12</sup> Una strada potrebbe essere anche quella della ridefinizione del concetto stesso di “identità” (*tautotes*), come avviene nel discorso filosofico di Emanuele Severino secondo la cui lezione l'identità appare sì come ciò che accomuna ogni esistente a ogni altro esistente, ma non più in chiave metafisica: ogni esistente ha in comune con ogni altro esistente di *esser se stesso così com'è* – e com'è che è? rispondendo a questa domanda si entra per Severino in campo ermeneutico e non più metafisico (cioè il processo di interpretazione e determinazione resta aperto ed è infinito e inesauribile), un campo interpretativo che si ricollega continuamente e necessariamente alla dimensione “ontologico-esistenziale” dell'esser sé senza più la volontà di farlo *divenire altro* scorgendovi un'essenza.

essenzialmente costituita da “connessioni”, come sostiene l'antropologo J. L. Amselle.<sup>13</sup>

Le culture sono fatte di comunicazione con altre culture, si formano e si modificano continuamente attraverso relazioni, sia conflittuali sia cooperative, con altre visioni del mondo.

Il relativismo debole o moderato consiste quindi nel ritenere che oltre a non esserci culture migliori o peggiori *in assoluto* (nel senso che non c'è e non può esserci una cultura migliore in assoluto, valida per tutti e per sempre, cioè una visione epistemica dalla cui posizione si possano giudicare in modo epistemico e in base a valori universali e necessari le altre forme culturali – un tratto questo che accomuna il relativismo debole e il relativismo forte), i nostri valori e le nostre idee, la visione del mondo che vale per noi, *può* avere elementi comuni con quelle altrui; le culture, le visioni del mondo altre, i valori altrui possono aver a che fare con i nostri: non è impossibile comunicare e coesistere.

Anche Raimon Panikkar, ad esempio nel suo notevole articolo *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, si fa portavoce di una posizione vicina a quella moderatamente relativista e non-etnocentrica di cui stiamo trattando, posizione che Panikkar concepisce come una «necessaria *via media* tra il relativismo agnostico e l'assolutismo dogmatico. E' quanto si può chiamare “relatività”». <sup>14</sup>

Una *via media*, questa, percorribile attraverso un approccio filosofico transculturale e “dialogico-dialogale” che consenta di «trovare uno spazio intermedio per rendere possibile la critica reciproca orientata alla fecondazione e all'arricchimento di ciascuno». <sup>15</sup>

Il metodo del dialogo dialogale è secondo Panikkar «il metodo proprio della filosofia interculturale [...] nel quale le regole del dialogo non si presuppongono unilateralmente, né si danno per scontate a priori senza averle stabilite nel dialogo stesso». <sup>16</sup>

Parlando di dialogo-dialogico o dialogale, Panikkar intende prendere le distanze dal

<sup>13</sup> Si vedano a proposito J. L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999 e Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

<sup>14</sup> R. Panikkar, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in S. Latouche (a cura di), *Mauss#1. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 168-197: 187.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>16</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 41.

dialogo inteso “dialetticamente”. Riportiamo qui alcuni passi di Panikkar il cui contenuto riteniamo possa costituire un capitolo significativo di un auspicabile “manifesto” futuro dell’interculturalità e che, in questa ricerca, consideriamo tra gli elementi portanti della nostra “antropologia filosofica interculturale”:

Il dialogo dialogale è radicalmente differente da quello dialettico: non cerca di con-vincere l’altro, cioè di vincere dialetticamente l’interlocutore o, per lo meno, di ricercare con lui una verità sottomessa alla dialettica. Il dialogo dialettico presuppone l’accettazione di un campo logico impersonale al quale si attribuisce o riconosce una validità o giurisdizione puramente “oggettiva”. Il dialogo dialogale, invece, presuppone una fiducia reciproca in un comune avventurarsi nell’ignoto, giacché non si può stabilire *a priori* se ci si capirà l’un l’altro né supporre che l’uomo sia un essere esclusivamente logico. Il campo del dialogo dialogale non è l’*arena* logica della lotta fra le idee, ma piuttosto l’*agora* spirituale dell’incontro di due esseri che parlano, ascoltano e che, si spera, sono coscienti di essere più che “macchine pensanti”, o *res cogitans*. Dico “si spera” perché non si dovrebbe evitare il dialogo nemmeno con una mente “computerizzata” – badando però di non perdere mai di vista le premesse riduzionistiche di tale mente. Le conclusioni saranno valide solo “fin dove il dialogo ci porta”. Possiamo scendere nell’*arena*, ma dobbiamo mantenere sempre aperto l’invito all’*agora* e non rimanere intrappolati nell’*arena*. Nell’*agora* si parla, nell’*arena* si lotta [...] Ma c’è di più. Se il dialogo dialogale deve essere fecondo e non una semplice elucubrazione razionale, non può limitarsi a formalismi astratti genericamente validi, ma deve piuttosto calarsi nel dialogo fra culture concrete che entrano in contatto [...] Quando si parla di dialogo non si fa solo quindi solo un discorso teoretico anche se si deve cercare di basarlo su un *fondamento antropologico* perché sia un qualcosa di duraturo e non una strategia più o meno utilitaristica. Il dialogo non può essere condotto in astratto e in generale, non implica la vendetta dell’ “occhio per occhio” bensì il coraggio dell’ “occhio a occhio”[l’ultimo corsivo è nostro].<sup>17</sup>

Da un punto di vista più teoretico, formale e “oggettivo”, anche la *relatività* di G. Abel, la quale intende porsi oltre il dualismo relativismo-assolutismo (o relativismo-essenzialismo), ci pare possa costituire un riferimento teorico importante e in sintonia con il nostro approccio in via di definizione.<sup>18</sup>

Una proto-definizione potrebbe essere questa: tenendo presente quanto fin qui detto, si intende il *relativismo inter-culturale* come una forma di relativismo culturale

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 44-46.

<sup>18</sup> Cfr. G. Abel, *Mondi dei segni e dell’interpretazione: la sfida del relativismo*, in L. Ruggiu, F. Mora (a cura di), *Identità, differenza e conflitti*, Mimesis, Milano-Udine, 2007, pp. 131 e seguenti.

“moderato” e “inter-sistemico” che si guardi di continuo dall'etnocentrismo: se è moderato, il relativismo è inter-culturale.<sup>19</sup>

Con questa definizione si vorrebbe chiarire sia il tipo di approccio che sta a fondamento della ricerca, sia la metodologia che ne deriva. Come esempi d'applicazione di questo approccio e come “matrici metodologiche” sono tutti i capitoli della Parte seconda.

Procedendo a partire dalla definizione dell'approccio adottato emergono importanti assunzioni metodologiche:

1. di fronte all'altro questo approccio di principio si oppone “dialogalmente” all'*etnocentrismo* e perciò, rispetto all'interpretazione dell'Oriente, raccoglie il testimone dei *Post-Colonial Studies*, ad esempio studiando e tenendo conto delle immagini della Cina e dell'Oriente costruite dall'Occidente;
2. il tentativo metodico di opposizione dialogico-dialogale all'etnocentrismo implica l'adozione di una prospettiva *emica* (definizione coniata da Marvin Harris), cioè di uno sguardo che tenti di *comprendere* (*verstehen*) l'altro e non solo di *spiegarlo* (*erklären* – una distinzione questa elaborata dallo Storicismo tedesco e da Dilthey, che sta alla base anche della metodologia di Weber, della psicologia e della filosofia di K. Jaspers, nonché dell'antropologia interpretativa o “comprensiva” di C. Geertz), di comprendere l'altrui visione del mondo e l'altrui cultura partendo “da dentro” e non solo “da fuori”, un tentativo questo che in antropologia inizia ad esser messo in pratica con Malinowski e si definisce come *participant observation*, osservazione partecipante;<sup>20</sup>
3. evitando metodicamente l'etnocentrismo, e cioè la tentazione di considerare la propria cultura, il proprio mondo e le proprie opinioni come il *centro* di ogni

<sup>19</sup> Cfr. il *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano, alla voce *Relativismo*, UTET, Torino, 2005, pp. 913-916.

<sup>20</sup> La teoria e la pratica dell'osservazione partecipante viene inaugurata in antropologia da Malinowski nella sua celebre opera *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London, 1922 (trad. it. *Argonauti del pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma, 1973); nel suo *Diary*, pubblicato postumo dalla moglie col titolo *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Valletta Malinowska, London, 1967 (trad. it. *Giornale di un antropologo*, Armando, Roma, 1992), Malinowski solleva e riflette sul problema epistemologico centrale dell'etnografia: è davvero possibile porsi “dal punto dei vista dei nativi”? Su questo problema e sul dibattito che ne è emerso, si può consultare C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, il Mulino, 1988, pp. 71-90.

cosa, ci si viene a trovare di fronte all'altro secondo uno sguardo e una metodologia autenticamente filosofici, ossia ci si trova a *praticare* quello che Panikkar chiama il *dialogo dialogale*, ovvero il dialogo maieutico socratico che privilegia l'*argomentare* rispetto al *dimostrare*, la chiarificazione dei presupposti rispetto alla dimostrazione di una tesi, la ricerca della *verità in quanto chiarificazione e comprensione dell'altro e insieme di noi stessi* come processo inesauribile, rispetto alla ricerca della Verità in quanto acquisizione epistemica definitiva – è la lezione anche della filosofia dell'esistenza di Jaspers e dell'ermeneutica di Gadamer;

4. entro questo quadro di chiarificazione e comprensione dell'altro e insieme di noi stessi ci pare importante occupandoci di *inter-cultura* chiederci, con l'antropologia culturale, *cos'è la cultura* di cui noi stessi facciamo parte (ma è solo una? qui si apre il grosso problema delle culture dominanti in relazione alle “sub-culture” dominate) e dalle risposte a questa domanda vedere come siano diversi i concetti di cultura apparsi nella storia; chiedendoci cos'è la cultura si intende *problematizzarne* il concetto in linea con l'antropologia culturale, poi si intende proporre una riflessione sul problema del *paradigma* e del *senso* di una certa cultura in relazione alla *condizione umana*, e infine si propone in questa ricerca una chiave interpretativa “antropologico-filosofica” della cultura occidentale nel suo complesso che ci pare chiarificatrice nel dialogo interculturale con la cultura cinese.

## 2. *Relativismo ed etnocentrismo*

Il concetto di etnocentrismo è stato coniato da William Graham Sumner all'inizio del Novecento. Sumner così definisce l'etnocentrismo: «Etnocentrismo è il termine tecnico che designa una concezione per la quale il proprio gruppo è considerato il centro di ogni cosa, e tutti gli altri sono classificati e valutati in rapporto a esso».<sup>21</sup>

L'antropologo E. Leach ne ha descritto varie forme attraverso un modello a cerchi concentrici che parte dalla cerchia dei consanguinei e dai parenti più stretti per

<sup>21</sup> W.G. Sumner, *Folkways*, New York 1906; trad. it. *Costumi di gruppo*, Ed. di Comunità, Milano, 1962, p. 17.

arrivare agli stranieri e a coloro che «stanno oltre i confini dell'umanità».<sup>22</sup>

L'etnocentrismo secondo Sumner consiste essenzialmente nel ritenere che vi sia un gruppo di cui noi facciamo parte, un “gruppo-noi” (we-group) opposto a una molteplicità di “gruppi-altri” (others-groups).<sup>23</sup>

L'etnocentrismo si fonda sulla *separazione* tra noi e altri-da-noi (i molti sono molti, e sono separati e isolati) e si può manifestare a vari livelli di intensità: rifiuto di contatto, tentativi di allontanamento, discriminazione, segregazione, soppressione, annientamento.

Il relativismo moderato di cui si è detto, è un atteggiamento pratico e teorico che acquista il suo senso in quanto metodicamente “resistente” all'etnocentrismo. L'etnocentrismo è una forma di assolutismo e, come scrive il filosofo indiano R. A. Mall, «il relativista moderato, così come lo scettico moderato, non relativizza per principio, ma reagisce alle tendenze assolutizzanti».<sup>24</sup>

Ecco che allora potremmo definire il relativismo moderato in quanto “re-sistente” all'etnocentrismo e in quanto differente dal relativismo intra-culturale forte o radicale, come una sorta di “rela-centrismo”, “dia-logo-centrismo”, dove al centro si colloca non più un' identità (etnica o culturale), ma la relazione e la comunicazione tra culture e visioni del mondo diverse, tra noi e gli altri.

Allontanandoci ora dai problemi metodologici e di approccio, guardiamo da alta quota il panorama problematico su cui stiamo muovendoci per iniziare a farci un'idea del territorio che intendiamo attraversare seguendo il metodo della “re-sistenza dialogale” all'etnocentrismo proprio del nostro approccio moderatamente relativista.

Di fronte a quell'altro costituito dall'Oriente, le posizioni più diffuse in Occidente che hanno dato luogo alle diverse *costruzioni* dell’“Oriente” sono state connotate, come sostiene Pasqualotto,<sup>25</sup> dalle seguenti tendenze teoriche:

1) **Riduzionismo etnocentrico**: assunzione della superiorità dell'Occidente (ad es.

<sup>22</sup> E. Leach, *Etnocentrismi*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. V, Torino 1978, p. 958.

<sup>23</sup> Cfr. W.G. Sumner, *Costumi di gruppo*, op. cit., p. 16.

<sup>24</sup> R. A. Mall, *Interculturalità*, ECIG, Genova, 2002, p. 27.

<sup>25</sup> Cfr. G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, 2003-2008, pp. 10-11; inoltre per la definizione di un approccio filosofico interculturale si veda G. Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

Hegel pensa, come la Chiesa, che l'Oriente, a differenza dell'Occidente, viva in una fase ancora embrionale di bontà, bellezza, verità e giustizia)

- 2) **Esotismo**: assunzione della superiorità dell'Oriente (ad es. Guénon e la Società teosofica sostenevano che la Verità, fuggita dall'Europa con la modernità, andasse ora ricercata in una qualche forma della sapienza orientale quali per esempio la sapienza vedica, l'esoterismo islamico, il taoismo)
- 3) **Scientismo** positivista *super partes*: ci si propone di descrivere le culture d'Oriente senza giudicarle (ad es. la filosofia comparata di Masson Oursell e, in certa misura alcune correnti delle scienze etno-antropologiche)

Un quarta tendenza teorica, che qui abbracciamo, è quella dell'antropologia culturale e della filosofia interculturale di matrice ermeneutica (quale quella di Pasqualotto), di cui si è detto sopra, che pensa non sia possibile descrivere le culture “altre” senza giudicarle e senza ricorrere ai presupposti costituiti dalla nostra tradizione culturale e che tuttavia ritiene possibile e auspicabile il cammino del dialogo e della comunicazione tra le culture in vista di un reciproco scambio d'idee e di una reciproca collaborazione senza ritenere la “parzialità” dell'interpretazione dell'altro e la presenza di presupposti come limiti che ostacolano, compromettono e rendono impossibile la comunicazione. La comunicazione e il dialogo divengono impossibili se non si oltrepassa la prospettiva e etnocentrica.

La presenza dei presupposti è inevitabile e in quanto pre-supposti in qualche modo, se non tenuti presenti, ostacolano sempre la comunicazione. Tuttavia se non ci si fissa e se, invece, si trova il modo, la disposizione, lo spunto, la forza per oltrepassare l'*abitudine* di interpretare e valutare l'altro in base *ai soli* criteri a noi familiari e da noi accettati come validi, se cioè si va oltre l'*habitus* etnocentrico, allora comincia ad apparire la possibilità di comunicare e di vedere criticamente anche i nostri presupposti, cioè di vederli come tali.

Entrando poi nello specifico, di fronte a quell'altro costituito dalla Cina, se studiamo la storia delle relazioni con l'Occidente vediamo che quest'ultimo ha *costruito* nel corso di otto secoli (dal XIII al XX) diverse immagini del Paese del Centro.

Sono immagini che hanno determinato le varie interpretazioni e idee di quella lontana cultura e che hanno circolato fino a oggi. Vediamole brevemente.



Dal XIII al XVIII è prevalsa una descrizione elogiativa e via via più dettagliata della Cina, mentre dal XIX secolo fino a metà del XX è prevalsa un'immagine negativa derivante da un contesto storico mutato e da analisi decisamente più superficiali del mondo cinese rispetto a quelle elaborate dei gesuiti dei secoli precedenti. Solo attualmente, tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo, la Cina ha cominciato a parlare all'Occidente di se stessa con mezzi propri.

I momenti salienti della costruzione occidentale di una “identità cinese” sono in breve i seguenti:

1) XIII secolo: Giovanni dal Pian del Carpine, Giovanni da Montecorvino, Marco Polo:

grande superiorità dell'Impero cinese rispetto a una Europa frammentata in molteplici staterelli feudali in virtù della sua raffinatezza culturale, dell'enorme sviluppo urbano, dell'efficienza delle istituzioni e della mobilitazione di immense forze economiche ;

2) XVI-XVII-XVIII secolo: Mendoza, Matteo Ricci, Semedo, Le Comte: prosegue l'elogio della cultura e della civiltà cinese che viene studiata sempre più a fondo;

3) XIX secolo: Barrow (tesoriere dell'ambasceria inglese a Pechino) e Williams (missionario protestante): interpretazione “liberal-utilitaristica” e interpretazione “protestante” che hanno in comune la superficialità dell'analisi e l'immagine negativa di arretratezza, ristagno e depravazione morale della civiltà e cultura cinese;

4) XIX-XX secolo: abbiamo il salto verso un altro *mondo* , il crollo dell'Impero nel 1911, la nascita della Repubblica; i motivi e giudizi ricorrenti sulla Cina in Occidente dalla fine dell'ottocento fino all'istituzione della Repubblica Popolare nel 1949 sono grossomodo i seguenti:

- depravazione della Cina contrapposta ai periodi di fioritura passati
- idea del ristagno economico, sociale e culturale
- impossibilità di riformare la Cina dal suo interno
- esaurimento, temporaneo o definitivo, del ruolo storico universale e di grande potenza dell'Asia orientale
- fine dell'immagine unitaria della Cina e difficoltà di interpretazione del nuovo mondo cinese.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Per la storia della Cina e delle immagini costruite in Occidente si fa riferimento a M. Sabattini e P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Roma-Bari, 2005; a J. Gernet, *Le monde chinois*, Colin, Paris, 1972, trad. it. *Il mondo cinese*, Einaudi, Torino, 1978; a J. Osterhammell, *Storia della Cina moderna*, Einaudi, Torino, 1992; e a G. Samarani, *Cina, ventunesimo secolo*, Einaudi, Torino,

Tutte queste immagini, più o meno fedeli, più o meno approfondite, hanno in comune di essere state elaborate dall'Occidente.

Nei secoli XIII-XVIII, le immagini della Cina hanno risentito di quello che abbiamo definito l' "assolutismo culturale" della Chiesa Cattolica, anche se va sottolineato che Matteo Ricci costituisce in larga parte una felice eccezione (diciamo in larga parte perché Ricci non rinnegò mai ufficialmente la propria fede anche se, a nostro avviso, intravvide l'inutilità della *fede* nel pensiero e nella morale confuciana).

Nel XIX e nel XX secolo poi, le costruzioni occidentali dell'immagine della Cina hanno risentito di forti influenze politiche, economiche e ideologiche dettate dal colonialismo, dall'imperialismo, dall'ideologia liberal-utilitaristica che anima il capitalismo e il neo-liberismo.

Sulla scia degli studi post-coloniali, l'approccio interculturale che stiamo disegnando interpretando l'Oriente e la Cina, vorrebbe andar oltre e *re-sistere* alla logica dicotomica dell'Occidente e il primo passo a riguardo consiste nell'uscire dalla contrapposizione etno-eurocentrica Occidente/Oriente nel senso specifico indicato da E. Said e dai *Post-Colonial Studies* i quali mostrano come l' "Oriente" sia in larga misura una creazione occidentale funzionale a logiche di dominio e sfruttamento.

E. Said, seguendo l'idea gramsciana di "egemonia culturale", ha mostrato come come dietro l'orientalismo permanga «la convinzione che il popolo e la cultura europea siano superiori a qualsiasi popolo e cultura non europea» e come «Con straordinaria continuità, l'orientalismo ha potuto basare la propria strategia su questa flessibile superiorità di posizione, che permette agli occidentali di coltivare le più svariate forme di rapporto con l'Est, senza mai perdere la propria prevalenza relativa».<sup>27</sup>

Anche il filosofo cinese Wang Hui mette in luce come Cina e Tibet siano stati, in diversa misura, oggetti di una costruzione etnocentrica occidentale sempre ispirata da quell'orientalismo denunciato efficacemente da Said.<sup>28</sup>

Wang Hui inoltre fa risalire questo problema della costruzione etnocentrica delle

---

2010; inoltre alle opere di Wang Hui che rappresentano una voce critica "interna" al mondo cinese.

<sup>27</sup> E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 [1978], pp. 9-10

<sup>28</sup> Cfr. Wang Hui, *La questione tibetana tra est e ovest*, Manifestolibri, Roma, 2011, pp. 19-42.

identità “altre” operata dall'Occidente, alla grande questione del significato della *modernità* e al correlato tentativo di modernizzazione e colonizzazione del mondo da parte occidentale.<sup>29</sup>

A proposito, passando da Wang Hui a Franco Cassano attraverso una interessante convergenza di vedute e intenti, è importante per noi sottolineare – come fa efficacemente Cassano proponendo una posizione relativista “ben temperata” quale espressione di un sapere che sappia muoversi sui confini culturali – che

Oggi [...] il relativismo ha un segno politico fondamentale, in quanto esso è, nella grande maggioranza dei casi, l'espressione teorica di un atteggiamento critico verso l'occidentalizzazione del mondo. Chi sostiene oggi il relativismo non è un relativista assoluto né un nemico assoluto della verità; professa soltanto la convinzione che l'Occidente non possa pretendere per sé il monopolio della verità e il conseguente diritto alla colonizzazione del pianeta. [...] La differenza tra universalisti e relativisti non coincide quindi con la banale contrapposizione tra chi ha dei valori e chi non ne ha, tra chi ha forti principi etici e chi, affermando agnosticamente che “tutto è relativo”, accetta le usanze “barbariche” degli altri, ma tra coloro che vogliono imporre agli altri la propria forma di vita e quanti invece ritengono che il rispetto dell'altro impedisca di farlo [...] In tal modo la differenza più rilevante diventa quella tra chi ritiene che esista una sola verità, quella consegnata nella sua tradizione, e chi invece pensa che le vie della conoscenza passino attraverso molte lingue, molti libri, molti luoghi.<sup>30</sup>

### 3. *Relativismo e distinzione etico/emico*

Rivisitando in chiave etnografica e antropologica la distinzione della linguistica strutturale tra fonetica e fonologia, l'antropologo Marvin Harris ha definito due

<sup>29</sup> Su questi temi si possono consultare in lingua italiana anche altri due lavori di Wang Hui, *Impero o Stato-nazione?*, Academia Universa Press, Milano, 2009; e *Il nuovo ordine cinese*, Manifestolibri, Roma, 2006.

<sup>30</sup> F. Cassano, *Per un relativismo ben temperato*, in S. Latouche (a cura di), *Mauss#1. Il ritorno dell'etnocentrismo*, *op. cit.*, pp. 94-95. Sulle implicazioni di questo discorso nell'attuale dibattito politico e culturale in Italia e non solo, si possono consultare le seguenti opere di M. Aime: *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004; *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006-2008; *Una bella differenza. Alla scoperta della diversità del mondo*, Einaudi, Torino, 2009; *Etnografia del quotidiano. Uno sguardo antropologico sull'Italia che cambia*, Elèuthera, Milano, 2014.

diversi *punti di vista* attraverso i quali possiamo porci di fronte all'altro per interpretarlo: il punto di vista *emico* e il punto di vista *etico*.<sup>31</sup>

E' una distinzione questa che richiama in parte anche quella tardo-ottocentesca tra scienze *idiografiche* e *nomotetiche* proveniente dal dibattito sul metodo (*Methodenstreit*) delle scienze umane (*Geisteswissenschaften*) in contrapposizione a quello delle scienze naturali (*Naturwissenschaften*), confluita poi nelle teorie di Max Weber, Talcott Parsons e Clifford Geertz.

Secondo Harris, che declina antropologicamente la terminologia coniata dal linguista K. L. Pike,<sup>32</sup> la distinzione corrisponde a quella tra le categorie dei membri di una certa cultura osservata e le categorie degli osservatori.

Dalla linguistica strutturale all'antropologia quindi: emico sta per fon-emico ed etico per fon-etico. Qual è il senso e il significato di questa trasposizione semantica?

Cominciamo dal termine *etico*: la fon-etica è il settore della linguistica strutturale che studia i suoni (foni, *phoné*) della voce umana in quanto fenomeni fisici e naturali non dotati del significato simbolico che assumono nelle varie lingue (fonetica acustica, fonetica articolatoria, fonetica uditiva).

Il termine *emico* deriva dall'aggettivo fon-emico e dalla fon-ematica, che è un ramo di quel settore della linguistica strutturale chiamato fonologia; la fonemica e la fonologia studiano i suoni della

voce umana in quanto dotati di significato simbolico e in quanto inseriti nel contesto di un sistema di comunicazione quale quello delle varie lingue.

In antropologia il punto di vista emico indica un punto di vista capace di ascoltare e comprendere (fin dove si riesce) un'altra cultura dal suo interno, dall'interno dei suoi significati; corrisponde al tentativo di calarsi nei panni dell'altro e indica una "osservazione partecipante" (Malinowski) che tenga conto della visione del mondo dell'altro, del mondo simbolico dell'altro.

Il punto di vista etico in antropologia indica invece lo sguardo scientifico oggettivo, da fuori, indica la descrizione e la spiegazione dei fenomeni sociali in quanto

<sup>31</sup> Cfr. M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, «Annual Review of Anthropology», 1976, Vol. 5, pp. 329-350 : 340.

<sup>32</sup> Cfr. K. L. Pike, 1966, "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior", in A. G. Smith, a cura di, *Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, New York, Holt, Rinehart & Winston pp. 152-163, e K. L. Pike, 1971, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures Of Human Behavior*, The Hague, Mouton, p. 37.

descrivibili in termini scientifici e che quindi non parta “dal punto di vista del nativo” ma si muova a a partire da paradigmi stabiliti a priori.

Facciamo un esempio paradigmatico: la distinzione del *sex* (maschio/femmina) avviene su base fisiologica ed è considerabile una distinzione “etica”; la distinzione del *genere* (uomo in quanto maschio /donna in quanto femmina) invece non avviene su base fisiologica ma è una *costruzione culturale* (una *póiesis*) che stabilisce quali debbano essere i *comportamenti* adeguati ai due sessi ed è considerabile una distinzione “emica”.

In relazione allo studio della cultura cinese questa distinzione è utile ad esempio nell'analisi di alcuni concetti chiave della lingua cinese quali quelli di *you* e *wu*, solitamente tradotti con “essere” e “nulla”. Dal punto di vista *etico* possiamo analizzare filologicamente la lingua cinese e arrivare a capire e *spiegare* che in cinese non si ritrovano due concetti che corrispondano ai concetti occidentali di essere e non essere, sia se consideriamo l'essere in senso predicativo come mostra A. C. Graham, sia in senso esistenziale come mostra C. Hansen (cfr. Cap. 5).

Guardare una lingua da un punto di vista *emico* significa invece considerarne l'*uso* e il ruolo sociale.

Nel caso della cultura e della lingua cinese significa prendere in esame innanzitutto il ruolo politico e sociale svolto dalla scrittura ovvero i rapporti scrittura-burocrazia, scrittura-rituali (civili e religiosi), scrittura-potere e quindi il ruolo degli intellettuali in Cina e dei letterati confuciani *in primis*.

Dal ruolo socio-politico che ha rivestito e riveste la scrittura, si scorge il valore “esistenziale” che la cultura cinese attribuisce alla scrittura e alla cultura stessa. Il valore esistenziale che la Cina ha attribuito e attribuisce ancora, alla cultura e alla scrittura (ma, per estensione, anche alla scienza e alla tecnica), differisce dal valore esistenziale attribuito alla cultura, alla conoscenza e alla tecnica dall'Occidente.

Dal punto di vista *emico*, cioè partendo dall'interno della cultura cinese, possiamo *comprendere* che nel mondo cinese non compare il Nulla e non compare l'Essere con la “E” maiuscola, ossia non c'è alcunché di simile al Dio della tradizione occidentale, e non compare nemmeno il tragico come *páthos* esistenziale, né il tragico come genere letterario. Inoltre si può comprendere e ipotizzare *il perché* di tali macroscopiche assenze: la cultura in Cina non è interpretata e vissuta come un Rimedio alla condizione tragica dell'uomo e alle sue carenze naturali.

Adottare un approccio “comprensivo”, emico, relativista e inter-culturale significa per noi, come sostengono gli antropologi A. L. Kroeber e C. Kluckhohn, non dare «per implicito l'assunto che le nostre categorie siano “date” per natura; un assunto fortemente contraddetto d tutti gli studi sulle diverse culture». <sup>33</sup>

Cercare di studiare e presentare una cultura «soprattutto in base al sistema di categorie e all'interno del modo di pensare della cultura descritta» (*ibid.*), costituisce l'approccio da cui deriva il metodo della nostra ricerca.

Un tale approccio «ovviamente esclude la possibilità immediata di una raccolta completa di termini di riferimento comuni per il raffronto» (*ibid.*) e tuttavia consente di coltivare un *atteggiamento di rispetto* verso l'altro e di mantenere insieme un sguardo critico e dialettico verso noi stessi e la nostra cultura in modo da lasciare aperto lo spazio della comunicazione e di un possibile *dialogo dialogale*, come invita a fare Panikkar.

Con un approccio simile si muovono gli studi sulla cultura e il pensiero cinese di D. L. Hall e R. T. Ames, i quali cautamente tentano di ragionare a partire dalle categorie sorte nel pensiero cinese durante la dinastia Han e di pensare “attraverso Confucio” (*Thinking Through Confucius*). <sup>34</sup>

Hall e Ames individuano alcuni importanti presupposti radicati nella cultura greco-latina e in quella giudaico-cristiana, e infine nella stessa modernità. Tali presupposti vanno a costituire i vari paradigmi ermeneutici che l'Occidente ha utilizzato per interpretare il pensiero cinese, distorcendolo. Essi consistono in breve:

1. nella concezione “cosmo-gonica” dell'essere, cioè nell'idea che ciò che è sia il risultato di una cosmo-gonia, di una *creazione* del cosmo che invece non si può ritrovare restando aderenti alla cosmologia dell'*Yijing* che, da questo punto di vista, rimanda a una concezione “a-cosmogonica”;
2. nella concezione di un unico ordine riconducibile a un' unica *ratio*, presente nel supposto cosmo creato, concezione questa che consente di interpretare il mondo come una totalità ordinata secondo un unico principio primo, cosa che

<sup>33</sup> C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1963; trad. it. *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna, 1972, p. 359.

<sup>34</sup> 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.

non è possibile fare restando aderenti all'*Yijing* che, da questo punto di vista, rimanda invece a una concezione “a-cosmica” e “an-archica” dell'essere;

3. nella concezione metafisica e “parmenidea” di un essere eterno contrapposto al nulla e, in diverso modo, contrapposto al divenire e alla molteplicità degli enti: non c'è un Parmenide cinese;
4. nella concezione dell'opposizione tra ragione ed esperienza sensibile, tra essere e divenire, tra sostanzialità e accidentalità, cioè, sintetizzando, nella *differenza ontologica*, che è assente nel pensiero cinese;
5. nella presunzione di un'oggettività universale e necessaria, cioè di una verità oggettiva epistemica, che presuppone a sua volta una “prospettiva visuale divina” – “God's-eye-view” (H. Putnam);
6. nel conseguente rilievo dato dal pensiero occidentale alle costruzioni teoriche oggettive (quali sono quelle tecnico-scientifiche) e al rapporto soggetto-oggetto;
7. infine, e soprattutto secondo noi, nell'*idea del nulla* e dell'incompletezza “ontologica” e poi biologica dell'uomo, che si riflette nel ritenere che *ciò che più ha importanza per la vita* dell'essere umano non sia un che di ordinario, di immanente e di già esistente (l'esistente è infatti in Occidente carente, incompleto, diveniente), ma di straordinario, trascendente, non ancora esistente, *qualcosa d'altro* rispetto a cui *se* l'essere è ciò che si vede e si tocca, allora questo qualcosa è nulla (Jaspers), il che invece non accade entro l'antropologia del pensiero cinese e della nozione-chiave di *Tao*, il quale non è un ente trascendente altro dall'esserci, né una realtà ancora inesistente da progettare, costruire e raggiungere nel tempo, e tanto meno uno stato esistenziale da conseguire attraverso un'ascesi, una espiazione di colpe, o mediante una qualunque forma d'azione.<sup>35</sup>

Tutti questi presupposti, secondo Hall e Ames (il settimo è un'aggiunta nostra che integra quelli precedenti), vanno a distorcere *in profondità*, se non sono chiariti e tenuti presenti, l'interpretazione del pensiero e del mondo cinese, e quindi vanno a ostacolare quella possibile, auspicabile *comunicazione* tra le molteplici culture che

<sup>35</sup> Per l'interpretazione del concetto-chiave di *Tao* ad opera di Karl Jaspers, un'interpretazione a nostro avviso paradigmatica per l'Occidente in quanto basata sull'idea del nulla e dell'incompletezza ontologica dell'uomo, rimando alle analisi presenti nel mio studio monografico *Il Tao e la Filosofia di Jaspers, op. cit.*

dovrebbe essere progressivamente approfondita e coltivata fino a divenire il *fondamento* delle relazioni internazionali tra i popoli del pianeta.

Nel dialogo interculturale Cina-Occidente, inoltre, può essere fruttuoso integrare i risultati degli studi di Hall e Ames con quanto sostenuto da Jaspers a riguardo dell'assenza del tragico e dell'assenza della disarmonia dell'*esserci* nel pensiero cinese.

Ritornando al relativismo moderato e alla lezione di Kroeber e Kluckhohn, anche per noi non va trascurata l'idea secondo cui «il relativismo della cultura e dei valori» lungi dallo sfociare nel nichilismo, «è un potente strumento di progresso per una conoscenza più profonda, non solo del mondo, ma anche dell'uomo nel mondo».<sup>36</sup>

Per i due antropologi «il relativismo è un principio negativo soltanto per coloro che hanno l'impressione che il mondo intero abbia perso i suoi valori quando [invece, in realtà] il raffronto [tra le culture] ha fatto perdere *ai loro* personali valori la loro falsa assolutezza [parentesi e corsivo nostri]» (*ibid.*). A coloro che ricercano l'assolutezza dei *loro* valori, il relativismo appare, come dice E. Gellner, una sorta di spettro che infesta e ossessiona il pensiero umano.<sup>37</sup>

Uno spettro che fa paura. Ma noi, seguendo l'antropologia culturale nel suo insieme, la scienza e la filosofia nel suo significato esistenziale, riteniamo a proposito che, usando le parole di C. Geertz «*Casting out demons is a praxis we should practice as well as study* – Scacciare i demoni è un'attività che dovremmo praticare come pratichiamo lo studio» e che quindi «*A scholar can hardly be better employed than in destroying a fear* – Difficilmente uno studioso potrebbe trovare compito migliore che combattere una paura».<sup>38</sup>

Nello specifico Geertz affronta, nel suo celebre articolo *Anti anti-relativism*, quella paura del relativismo culturale la quale «*serves these days largely as a specter to scare us away from certain ways of thinking and toward others* – al giorno d'oggi è

<sup>36</sup> C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, *op. cit.*; trad. it. *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>37</sup> Cfr. E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 83 («*A spectre haunts human thought: relativism*»).

<sup>38</sup> C. Geertz, *Anti anti-relativism*, in «*American Anthropologist*», Vol. 86 n. 2, June 1984, p. 263; trad. it in C. Geertz, P. Feyerabend, *Anti anti-relativismo. Contro l'ineffabilità culturale*. Il Mondo 3 Edizioni, Roma, 1996, p. 16 e p.15.



utile come spettro per farci allontanare spaventati da certe correnti di pensiero e per indirizzarci verso altre». <sup>39</sup>

Sicché l'Anti anti-relativismo proposto da Geertz indica l'atteggiamento che si oppone “dialogalmente” a tutte le paure infondate e le “fedi” che si propongano come rimedi di quelle paure inconsistenti. La paura del relativismo culturale è secondo Geertz infondata «perché le conseguenze morali ed intellettuali che di solito si presume deriverebbero dal relativismo, – e cioè soggettivismo, nichilismo, incoerenza, machiavellismo, inettitudine etica, cecità estetica, e così via, – in effetti non si concretizzano, e i vantaggi che si otterrebbero sfuggendo alle sue grinfie sono ingannevoli, dato che hanno a che fare quasi sempre con un contenuto asettico (*pasteurized*) di conoscenza». <sup>40</sup>

La paura infondata del relativismo culturale va “esorcizzata”, similmente a quanto avvenne con la paura della Minaccia Rossa negli ultimi anni della guerra fredda. L'analogia dell'*Anti anti-relativismo* con l'anti anti-comunismo non è per Geertz sostanziale ma solo formale: pronunciarsi contro l'anti-comunismo non significava negli anni ottanta essere filo-sovietici così come pronunciarsi contro l'anti-relativismo non significa essere sostenitori di posizioni soggettiviste, nichiliste, incoerenti, machiavelliche, eticamente inette, esteticamente cieche, e così via (si veda sopra); non significa cioè sostenere posizioni relativiste “forti” o, ancor peggio, nichiliste, ma semmai mantenere una “postura” moderatamente relativista in modo da mettere in luce l'aspetto *caricaturale* del relativismo preso di mira dagli anti-relativisti: quella degli anti-relativisti è una parodia del relativismo (moderato).

Una volta che ci siamo esercitati nella opposizione “dialogale” alle paure che alimentano l'anti-relativismo, possiamo comprendere allora che l'atteggiamento di fondo dell'antropologia culturale, un atteggiamento condivisibile anche in ambito di filosofia interculturale, è *relativistico*: «L'atteggiamento antropologico è relativistico, nel senso che, anziché da una gerarchia di valori ereditata, parte dal concetto che ogni società cerca i valori, e talvolta li trova, attraverso la cultura; e che è compito dell'antropologia determinare la gamma, la varietà, la costanza e le interrelazioni di questi innumerevoli valori». <sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*; trad. it. p. 16.

<sup>40</sup> *Ibid.*; tr. it. p. 15.

<sup>41</sup> C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, p. 63.

In sintesi: non si sostiene che i valori *non ci siano* (posizione del nichilismo), ma che i valori siano molteplici, ossia che molteplici siano le espressioni possibili della verità, della giustizia, della bontà e della bellezza.

Riassumendo e ricucendo insieme quanto si sta argomentando. Nel tentativo di comprensione e traduzione di quell'alterità costituita dalla cultura cinese, è importante non fermarsi all'analisi filologica dei testi ma proseguire in direzione di un'analisi antropologica e filosofica dell'*uso* della lingua in quella cultura e dal *sensu* della cultura in quel mondo (un senso non soteriologico), integrata possibilmente da continue ricerche etnografiche sul campo per comprendere la “logica interna”, o meglio, la pluralità di logiche interne del mondo cinese – ricerche etnografiche che, tra l'altro, vantano già di una centenaria tradizione nell'ambito dello stesso mondo accademico cinese.<sup>42</sup>

La cultura nel mondo cinese non ha mai avuto una valenza soteriologica, almeno a partire da quello che Karl Jaspers ha definito il *Periodo assiale dell'umanità* (800-200 a.C.); e l'uso della lingua (in quanto espressione della cultura) risente inevitabilmente di questa caratteristica che differenzia profondamente la Cina dall'Occidente, ma anche la cultura cinese da quella indiana. Ricordando la lezione antropologica di Evans-Prichard sulla “razionalità” dei rituali magici della popolazione degli Azande del Sudan,<sup>43</sup> anche i sistemi culturali che possono apparire irrazionali hanno una loro propria logica interna, una propria “razionalità” che si scopre guardandoli da dentro: vi sono diverse forme di razionalità possibili e non è necessario ricondurre la molteplicità di queste forme ad un'unità: quella occidentale è solo *una tra* le molteplici forme possibili di “razionalità”.

In questo senso la prospettiva emica, partecipante e comprensiva si intreccia con l'atteggiamento relativista e lo alimenta dal suo interno.

Ogni cultura appare così come una tra le *molteplici forme possibili* di “costruzione logica del mondo” per usare il linguaggio di Carnap. Nella prospettiva del relativismo culturale non si pensa, come invece accade nella prospettiva dell’*“assolutismo culturale”* metafisico o post-metafisico descritto sopra, che i molti

<sup>42</sup> Sullo sviluppo storico dell'antropologia cinese quale disciplina scientifica si possono consultare G. E. Guldin, *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao*, Sharpe, New York, 1994; e Hu Hongbao, Wang Jianmin, Zhang Haiyang, *Storia dell'antropologia cinese*, a cura di A. Pia, SEID, Firenze, 2014.

<sup>43</sup> Cfr. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford, 1937; trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Angeli, Milano, 1976.

debbano o possano essere ricondotti a unità ( cioè che *i molti sono uno*), ma che i molti siano necessariamente molti e che per poter convivere e comunicare si debba partire innanzitutto dall'assunzione metodologica dell'*esistenza* di una tale molteplicità di forme culturali dotate di una propria “razionalità”, di un proprio senso e di un proprio valore.

#### 4. Ancora sul nostro metodo in rapporto alla comparazione Cina-Occidente e in rapporto al relativismo epistemologico

Il metodo che si è seguito nella ricerca comparativa è oltre che di tipo “ermeneutico” anche, in certa misura, di tipo “analitico”.

Al principio delle nostre ricerche l'attenzione si è rivolta a casi singoli con un approccio di tipo *idiografico*: ci si è rivolti *in primis* alla storia e alla cultura cinese, all'antropologia confuciana e taoista, alla lingua cinese attraverso l'analisi etimologica e filologica dei caratteri cinesi ecc., cercando di partire sempre da fonti cinesi e senza voler ricondurre quelle visioni del mondo alle nostre – si veda la Parte seconda.

L' “analiticità” dell'approccio consiste poi anche nell'esserci astenuti dall'idea di ridurre tutto per forza a sistema e a unità – una riduzione questa, tipica delle prospettive metafisiche e assolutiste della cultura occidentale.

In via del tutto ipotetica e per finalità esplicative può essere utile, in un secondo tempo, cioè dopo aver raccolto i risultati di ricerche specifiche e specialistiche, ipotizzare modelli da cui derivare spiegazioni complessive come quella del *periodo assiale* di Jaspers e quelle avanzate in questa dissertazione dell'assenza, nella cultura cinese, di un'idea del nulla e di un'incompletezza esistenziale dell'essere umano.

Alla base della ricerca deve comunque restare secondo noi l'idea dell'*importanza* di una “descrizione densa” (*thick description*), quale quella indicata da G. Ryle e C. Geertz.<sup>44</sup>

A fondamento della nostra ricerca vi è l'importanza attribuita all'esperienza diretta, all'esperienza vissuta e vivente. La Parte seconda, insieme agli articoli già pubblicati

<sup>44</sup> Cfr. C. Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, pp. 3-30; trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1987, pp. 39-71; e G. Ryle, *The Thinking of Thoughts*, in *Collected Papers*, Hutchinson, London, 1971, vol. 2, pp. 480-496.

e a tutte le ricerche svolte “sul campo”<sup>45</sup> in questi anni, si sono tutte mosse a partire da questo assunto metodologico dell'esperienza vissuta e vivente.

Nel campo interculturale tra Cina e Occidente, le ipotesi avanzate dell'*assenza* del nulla e dell'incompletezza ontologica degli esseri umani, si propongono di avere un valore *euristico*, cioè da controllare e convalidare.

In questo quadro epistemologico si inseriscono dunque le nostre proposte ermeneutiche dei capitoli ove si mettono a confronto Cina e Occidente da un punto di vista culturale, filosofico, antropologico e linguistico (cfr. capitoli 3, 4, 5).

Ad esempio, ci si addentra in varie sfaccettature della cultura cinese cercando di mantenere una prospettiva “emica”, uno sguardo non etnocentrico, tentando di comprendere “empaticamente” i contenuti del pensiero cinese e *al contempo* di scorgere i presupposti dai quali si muovono le nostre interpretazioni che, inevitabilmente, partono da un *background* occidentale.

Spiegare (*erklären*) non è comprendere (*verstehen*), lo hanno chiarito Dilthey, Weber e poi Jaspers.

Ciò che si comprende “empaticamente” non può mai essere del tutto spiegato.

L'*erklären*, lo spiegare, è un ricondurre le cose a un modello prestabilito, anche se pensato come rivedibile, falsificabile, in divenire.

Nel caso, ad esempio, della nostra ricerca antropologico-filosofica, il chiederci – entrando nella nostra esperienza vissuta e vivente (*Erlebnis*) –, *che cosa pensiamo di essere?* può avere una risposta “esplicativa” guardando cosa riteniamo *normale* pensare rispondendo alla domanda. Rispondendo alla domanda in modo “normale” *spieghiamo* cosa la nostra cultura stabilisce che la natura umana sia, intendendola “normalmente”, cioè riconducendola entro uno schema e un modello esplicativo culturalmente o scientificamente preordinato e prestabilito.

Il *verstehen*, il comprendere, invece è un guardare *ciò che esiste* (ad esempio noi stessi, l'esperienza vivente stessa, l'*Erlebnis*), partendo da *ciò che esiste* (ad esempio

<sup>45</sup> Con l'espressione “sul campo” intendo quattro momenti e aspetti delle mie ricerche: a) le ricerche strettamente sinologiche svolte presso l'IsIAO di Milano e presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e l'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia, b) quelle “etnografiche” svolte in Cina durante un arco di nove mesi in cui ho condotto ricerche per la tesi di laurea presso biblioteche e monasteri buddhisti e taoisti, insegnando parallelamente italiano alla Tongji University e presso alcune scuole di lingue straniere di Shanghai, c) la pratica costante di discipline “yogico-meditative” cinesi, giapponesi e indiane sotto la guida di diversi maestri tra i quali il più importante è stato per me Dai Do Massimo Strumia, “missionario” buddhista zen in Italia della Soto Zen Shu, scomparso nel 2010, alla cui memoria è dedicata questa tesi, d) l'esperienza del Seminario di pratiche filosofiche condotto dal prof. Tarca e dei relativi laboratori con i medici dell'Ordine della Provincia di Venezia.

noi stessi, la nostra esperienza vivente stessa) senza ricondurre l'*esistente*, cioè l'esperienza vivente, a un modello prestabilito ma lasciando aperto l'orizzonte delle possibilità.

Nel caso del presente studio interculturale tra Cina e Occidente, il movimento del *comprendere* è costituito dal giungere a modelli differenti partendo da noi e dall'altro *insieme*, stando di fronte all'altro e cercando di guardare le cose *anche* dal punto di vista di un modello culturale diverso.

Il comprendere in quanto appello alla nostra capacità di vedere nuove possibilità, è il *principio* del divenire esplicativo, del cambiamento dei modelli interpretativi, del mutamento dei paradigmi.

Gadamer parla a proposito della «forza originaria dell'uomo» (*Urkraft*), una forza che consiste in sostanza nella nostra «capacità di vedere delle possibilità».<sup>46</sup>

Per Gadamer «il comprendere è il modo di essere dell'esserci in quanto poter-essere e “possibilità” (*Möglichkeit*)»<sup>47</sup> dove i pregiudizi, che stanno a monte dei giudizi e che predeterminano *una certa* comprensione e spiegazione, costituiscono la realtà storica dell'essere di ciascuno.

Quando interpretiamo un testo o spieghiamo un fenomeno, lo intendiamo sempre a partire da una pre-comprensione, partiamo cioè sempre da ciò che è stato presupposto da una certa tradizione storico-culturale e da determinati *paradigmi*. Il *soggetto interpretante* è cioè, secondo l'ermeneutica di Gadamer, la tradizione storica, la cultura di appartenenza.

Nel nostro studio emerge come in connessione a determinati *paradigmi culturali* vi siano certi *paradigmi antropologici* cioè determinate idee e immagini di “umanità”. E che, in relazione a certe idee di umanità, vi siano determinate idee dell'esistenza, della vita, della morte, della condizione umana, cioè un certo tipo di *paradigma ontologico-esistenziale* – dove per “ontologia” non si intende “teoria epistemica dell'essere” (la *filosofia prima* di Aristotele) o “teoria della verità oggettiva” (Quine), ma “teoria dell'esistenza vissuta” cioè ontologia *esistentiva*, nel senso dato a questo termine da Heidegger e Jaspers.<sup>48</sup>

In relazione alla nozione di paradigma va specificato inoltre che riteniamo, sulla scia

<sup>46</sup> H. G. Gadamer, *Bildung e umanesimo*, il nuovo melangolo, Genova, 2012, p. 217.

<sup>47</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B Mohr, Tübingen, 1960; trad it. *Verità e metodo*, Bompiani-RCS, Milano, 2000, p. 539.

del relativismo epistemologico e dell'anarchismo metodologico di Paul Feyerabend,<sup>49</sup> non vi possa essere *un solo* metodo scientifico, un metodo *standard*, né un solo modello a partire dal quale si può interpretare il mondo.<sup>50</sup> Le forme di razionalità e i modelli possibili sono molteplici, così come molteplici sono i metodi di indagine *scientifica* della realtà. Inoltre siamo persuasi, sempre seguendo Feyerabend attraverso M. Marsonet, che

verrà sempre il momento in cui una norma rigida e tassativa si dimostrerà un vincolo non necessario alla creatività intellettuale che dovrebbe sempre caratterizzare tanto la scienza che la vita pratica. Pertanto, non bisogna porre limiti alla varietà e alla novità dei metodi o dei presupposti, anche di quelli che possono apparire stravaganti o metafisici: facendosi sostenitore di un'epistemologia "anarchica", egli [Feyerabend] sostiene che "anything goes", tutto può andar bene [parentesi mia].<sup>51</sup>

Lungi dall'essere un limite e un ostacolo, la molteplicità dei metodi della scienza, la pluralità dei punti di vista (compresi quelli del mito, della magia, della religione), la varietà dei modelli della realtà, delle forme di vita possibili, delle concezioni dell'uomo e delle *culture*, sono da considerarsi una ricchezza e, inoltre, il motore della ricerca e della storia.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Sulla distinzione *esistenziale-esistentivo* cfr. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 207-258 p. 208, cap. V. della parte seconda, "Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di M. Heidegger e di K. Jaspers".

<sup>49</sup> Cfr. P. K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.

<sup>50</sup> Sul dibattito epistemologico a partire da Popper cfr. G. Brianese (a cura di), "*Congetture e confutazioni*" di Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano, Paravia, Torino, 1988-2000.

<sup>51</sup> M. Marsonet, *Elementi di Filosofia della scienza*, CLU, Genova, 2008, p. 53. Il saggio di Marsonet ha costituito il nostro testo di riferimento sulle problematiche metodologiche delle scienze umane e sociali e sul relativismo in campo epistemologico. In particolare sull'epistemologia di Feyerabend si vedano le pp. 52-54.

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem*

## CAPITOLO 2

## CULTURA E IDENTITA' COME COSTRUZIONI E RIMEDI

1. *Cos'è la cultura? Relatività e diversità dei concetti di cultura*

Le forme culturali sono di fatto molteplici: *esiste* una molteplicità di culture. Molteplici sono le forme possibili di organizzazione dell'esperienza, di convivenza, di costruzione di un “mondo”.

Entro la definizione del nostro approccio relativista e inter-culturale, non si può eludere il problema del chiarimento di cosa si intenda col termine “cultura”.

Occuparsi di inter-cultura significa infatti occuparsi di culture differenti. Ma cosa intendiamo per “cultura”? Cos'è la cultura?

Nel loro saggio *Culture*,<sup>53</sup> Kroeber e Kluckhohn ripercorrevano la storia del termine, classificavano i concetti correnti di cultura e arrivavano a elencare più di duecento definizioni ed enunciazioni. Definizioni tutte relative alle varie declinazioni del concetto nell'antropologia culturale. Ma prima dell'arrivo dell'antropologia e della molteplicità di approcci da cui derivano le varie definizioni, la cultura aveva un significato diverso.

Nella storia del termine e del concetto ciò che emerge con forza è il suo graduale ma radicale cambiamento di significato avvenuto attraverso l'antropologia culturale ma in forza della tendenza di fondo del pensiero contemporaneo a lasciarsi alle spalle la metafisica e le forme epistemiche del sapere.

Tra l'Ottocento e il Novecento si assiste a una vera e propria, mi si conceda l'espressione, “rivoluzione culturale”.

L'antropologia culturale è stata tra i principali attori e artefici di quell'importante cambiamento semantico che il termine e il concetto di *cultura* hanno subito tra il XIX e il XX secolo passando dall'aver il tradizionale significato umanistico, paideutico, aristocratico, gerarchico, etnocentrico, assolutistico, derivante dal concetto classico di *paideia* che vede nella cultura l'ideale consapevole del

<sup>53</sup> C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Culture*, *op. cit.*

perfezionamento dell'uomo (Jaeger),<sup>54</sup> al moderno significato scientifico, universalistico e insieme relativistico, che non è basato su e non è l'espressione di una gerarchia ontologica e assiologica. Il nuovo significato “scientifico” della cultura è un significato che l'antropologia estende – scandalizzando gli umanisti come Werner Jaeger – alle così dette “culture primitive”, agli aspetti materiali più umili e talvolta anche volgari che caratterizzano i costumi e le abitudini dei popoli “primitivi” a noi lontani.<sup>55</sup>

Nella storia dell'antropologia il momento decisivo di questa “rivoluzione culturale” è solitamente fatto coincidere con l'anno della pubblicazione del saggio di Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (1871).<sup>56</sup>

Con Tylor si passa dal concetto umanistico, che esprime il significato classico del termine come *cultura animi* (quello dato al termine da Cicerone: «*Cultura animi philosophia est*», *Tusculanae disputationes*, II, 5, 13), al concetto antropologico secondo il quale

La cultura [...], presa nel suo significato etnografico più ampio, è quell'insieme che include conoscenze, credenze, arte, morale, legge, costume e ogni altra capacità e usanza acquisita dall'uomo come appartenente a una società.<sup>57</sup>

Secondo questa definizione la cultura appare come un *insieme complesso di tecniche* e di capacità attraverso le quali l'uomo vive insieme agli altri in un certo ambiente naturale e storico-sociale.

Il semplice titolo dell'opera di Tylor (*Primitive Culture*, “Cultura primitiva”), doveva suonare nell'Inghilterra dell'epoca vittoriana come un ossimoro e come

<sup>54</sup> Werner Jaeger esprime la sua opposizione al concetto antropologico di cultura attraverso la riproposizione del concetto classico di *paideia* e dell'ideale di perfezione che consegue, in *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, de Gruyter, 1959; tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano, 2003; sul problema filosofico della formazione dell'uomo nel mondo greco cfr. G. Brianese, *Il “Protagora” di Platone e il problema filosofico dell'educazione nel mondo greco*, Paravia, Torino, 1993.

<sup>55</sup> Cfr. C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Culture*, op. cit., tr. it. pp. 62-63.

<sup>56</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Murray, London, 1871, tr. it. *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985-88.

<sup>57</sup> Citazione tratta da M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 4.



un'espressione blasfema. Com'è possibile che i selvaggi e i primitivi posseggano una cultura? Non sono animali o quasi?

Nel contesto storico del Regno Unito di fine ottocento, il concetto antropologico di cultura conteneva *in nuce* un significato rivoluzionario e si poneva, fin dal suo inizio, come un manifesto contro l'assolutismo e l'etnocentrismo europeo, contro il colonialismo, l'imperialismo, il razzismo. Insomma, l'etno-antropologia nascente cercava di aprirsi la strada per un'esplorazione empirica, critica e autocritica insieme, dei costumi degli altri popoli e cercava una strada di ricerca sgombra dalla pesante impalcatura metafisica occidentale.

Il problema della liberazione dagli immutabili metafisici della tradizione non comincia né finisce con l'antropologia. L'antropologia è però un'espressione fedele di quel clima filosofico che dal Sei-Settecento fino a oggi (ad esempio con l'empirismo inglese di Locke e Hume) comincia a indicare la strada da percorrere per la liberazione dell'uomo dalle catene degli immutabili e della metafisica.

Gli immutabili della metafisica e del sapere *epistemico* hanno costituito per lungo tempo in Occidente l'orizzonte di riferimento della *cultura animi* di cui parla Cicerone.

In Occidente la filosofia e la arti liberali (cioè la cultura classicamente intesa) hanno avuto per due millenni il compito di elevare l'uomo colto oltre i confini degli usi e dei costumi locali, di fargli trascendere i limiti sociali, spaziali e temporali in direzione della contemplazione della Verità metafisica e della costruzione di quella Repubblica di governanti-filosofi teorizzata da Platone.

Il concetto classico e aristocratico di cultura destinato alla concreta costruzione della comunità dei dotti (la Repubblica di Platone) e finalizzato alla determinazione di una identità sociale "aristocratica", di un "noi" di buoni, belli e superiori agli "altri", ha eretto nella storia dell'Occidente una muraglia per arginare le invasioni dei *diversi*, stranieri o locali che siano.<sup>58</sup>

Nel concetto umanistico di cultura, oltre la muraglia degli immutabili della metafisica e della Repubblica dei filosofi, c'è il caos, il divenire incontrollabile e doloroso della molteplicità dei vincoli e delle innumerevoli "servitù mentali" inerenti al passato e inerenti all'appartenenza ad un gruppo, vincoli connessi col trovarsi ad essere storicamente situati in un certo "mondo".

<sup>58</sup> Cfr. F. Remotti, *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 130-132.

Scrivo a proposito Lévi-Strauss:

non va dimenticato che per l'umanesimo antico la cultura (il senso originario della parola, rimasto il solo per molto tempo, si riferiva al lavoro della terra) ha per fine il perfezionare una natura selvaggia, sia quella del suolo, sia quella dell'individuo ancora "inculto"; in quest'ultimo caso, il perfezionamento libera l'individuo dalle servitù mentali inerenti al suo passato e al suo gruppo, e gli permette di accedere allo stato incivilito.<sup>59</sup>

Francesco Remotti sottolinea con forza nelle sue opere l'importanza e la portata del concetto tyloriano di cultura (ad esempio in *Noi, primitivi*, *op. cit.*, pp. 127-132) nonché le problematiche identitarie che emergono quando la ricerca antropologica viene approfondita nella direzione indicata da quel concetto (cfr. *Contro l'identità*, *op. cit.*, e *L'ossessione identitaria*, *op. cit.*).

Col nuovo concetto di cultura l'antropologia parte per un lungo viaggio e intende esplorare come la cultura, o meglio le culture, diano risposte diverse e molteplici alle questioni e ai problemi comuni della condizione umana.<sup>60</sup>

Sulla scia del nuovo concetto di cultura che dalla fine del 1800 viene imponendosi, anche la filosofia comincia a tener conto della svolta avvenuta in seno alle scienze storiche ed etno-antropologiche. Ma l'influenza è reciproca.

Per concludere questo paragrafo accenniamo, in relazione a tale influenza reciproca tra filosofia e antropologia, ad un concetto "antropologico-filosofico" di cultura che riprenderemo più avanti: il concetto di cultura elaborato da E. Cassirer sulla scia di Nietzsche e del clima di fondo della filosofia contemporanea.

La cultura viene interpretata dal filosofo neokantiano in modo compatibile con la nozione tyloriana dell'antropologia moderna e cioè tenendo conto del cambiamento subito da tale concetto tra il XIX e il XX secolo ed è un concetto, quello di Cassirer, che ci pare possa costituire un elemento prezioso alle nostre ricerche di antropologia filosofica interculturale tra Cina e Occidente.

<sup>59</sup> C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984, p. 32.

<sup>60</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, "L'etnologo di fronte alla condizione umana", in *Lo sguardo da lontano*, Cap. secondo, pp. 32-45.

Nel *Saggio sull'uomo* Cassirer presenta la sua *filosofia della cultura umana* e scrive in conclusione:

Nella cultura presa nel suo complesso si può osservare il processo di una progressiva autoliberazione dell'uomo. Il linguaggio, l'arte, la religione e la scienza sono tante fasi di questo processo. In esse tutte l'uomo scopre e dimostra un nuovo potere, il potere di costruirsi un mondo proprio, un mondo «ideale». <sup>61</sup>

La cultura consiste per Cassirer nel *processo*, nel *divenire* attraverso cui l'uomo sperimenta il proprio potere costruttivo e la propria autoliberazione.

L'autoliberazione che si produce attraverso il potere costruttivo dell'uomo – un potere che si manifesta nelle fasi del processo – è per Cassirer «un compito fondamentale» che tiene insieme e fa convergere le varie forme della cultura:

Le varie forme della cultura non sono tenute insieme grazie ad una *identità della loro natura* bensì dal loro convergere in un compito fondamentale. Se nella cultura esiste un equilibrio, esso è un equilibrio dinamico, non statico; è il risultato della lotta fra forze opposte. Una tale lotta, o contrasto, non esclude quell'«armonia segreta» che, secondo Eraclito, «è migliore dell'armonia evidente (Eraclito, Fr. 54) [corsivo nostro]». <sup>62</sup>

Il compito fondamentale è l'autoliberazione derivante dalla scoperta di un “nuovo potere”: il potere di costruirsi, di costruire e inventare culture e identità.

## 2. *Cultura e identità come costruzioni tra filosofia e antropologia*

Il cammino dell'antropologia culturale è una sorta di progressiva e sempre più coerente applicazione dell'approccio autenticamente filosofico, cioè “dialogico-ermeneutico”, allo studio delle culture “altre”.

<sup>61</sup> E. Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1996 (1968), p. 374.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 366.

Esempi emblematici sono l'antropologia interpretativa di C. Geertz<sup>63</sup> e anche, a nostro avviso, l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, la quale possiede un'anima filosofica di tipo “ermeneutico” nella misura in cui, ad esempio, il concetto di struttura ha a che fare con le *relazioni* di parentela e le relazioni di parentela con la comunicazione interpersonale e con l'interpretazione (intanto da parte dell'antropologo che osserva, ma anche da parte di chi è coinvolto, seppur in certa misura inconsciamente, nella pratica) di comportamenti rituali e dei simboli correlati. Sia l'antropologia sia la filosofia interculturale che evitino metodicamente e “dialogalmente” l'etnocentrismo – cioè la tentazione di considerare la propria cultura, il proprio mondo e le proprie opinioni come il *centro* di ogni cosa –, vengono a trovarsi di fronte all'altro secondo uno sguardo e una metodologia propriamente filosofici, ossia secondo quell'atteggiamento che tenta di creare le condizioni per il *dialogo maieutico* socraticamente inteso (“dialogo dialogale” dice Panikkar, “comunicazione esistenziale” dice Jaspers) che privilegia l'*argomentare* rispetto al *dimostrare*, la chiarificazione dei presupposti rispetto alla dimostrazione di una tesi, la ricerca della verità come processo inesauribile (verità come *scepsi*, come ricerca che si oppone ai dogmi) rispetto alla ricerca della Verità orientata verso una meta definitiva (verità come *epistème*).

In un frammento dell'autunno 1880, Nietzsche scrive:

Il sentimento del soggetto cresce nella misura in cui, con la memoria e la fantasia costruiamo il mondo delle cose eguali. Noi inventiamo noi stessi come unità in questo mondo di immagini da noi stessi creato: ciò che permane nel cambiamento. Ma è un errore: noi poniamo segni come segni, e stati come stati.<sup>64</sup>

Dall'atteggiamento che assumiamo nella nostra ricerca, cultura e identità appaiono in larga parte come costruzioni e, seguendo Nietzsche, come “invenzioni”. Cultura e identità sono cioè il *risultato* di una costruzione, sono il frutto di una *poiesis*, di una produzione “poetica”.

<sup>63</sup> Si vedano C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 (trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1987) e *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, 1983 (trad. it. *Antropologia interpretativa*, il Mulino, 1988).

<sup>64</sup> F. Nietzsche, *Aurora e frammenti postumi 1879/81*, in Id., *Opere*, V, 1, Adelphi, Milano, 1986, p. 499.

La *poiesis*, dice Platone, «è ogni causa che faccia passare le cose dal non essere all'essere» (*Simposio*, 205b-c). Come ha sottolineato E. Severino, questa di Platone è una definizione *ontologica* della costruzione di qualcosa ed è, nel pensiero occidentale, anche uno degli aspetti più importanti di ciò che si intende per *divenire*.<sup>65</sup>

Il divenire è per l'Occidente il provenire dal nulla delle cose e il loro ritornar nel nulla *nel senso che* è quell'*agire* che *vuole* far essere le cose, che le vuol produrre o che le vuole far cessar di essere distruggendole. Ecco che, in questa luce, le culture e le *identità* (identità culturali, identità sociali, politiche, etniche, nazionali ecc.), appaiono come il *risultato* di un'opera di costruzione e invenzione, il risultato di un divenire-altro da ciò che erano in partenza.

Seguendo il discorso filosofico di Nietzsche, l'antropologo F. Remotti argomenta in modo molto analitico e persuasivo l'ipotesi della cultura e dell'identità come risultati di una costruzione fondata su un'opera di separazione, di *kátharsis*.

Remotti a proposito si rifà al *Sofista* (226 b-e), dove Platone introduce il tema della “catarsi” che originariamente significa “purga”: la *kátharsis* rimanda ai contesti semantici della “purificazione” e a tutte quelle attività che hanno come fattore comune il “separare”. Ad esempio il filtrare, il setacciare, il vagliare.<sup>66</sup>

In relazione a questo tema cruciale per le costruzioni identitarie e culturali, Remotti sottolinea che si possono avere due atteggiamenti e intenzioni differenti nel “separare”: si può separare il simile dal simile oppure si può cercare di separare il peggiore dal migliore, come dice Platone a riguardo della *kátharsis*, escludendo o eliminando la parte cattiva e conservando la buona.<sup>67</sup>

Inoltre l'operazione di costruzione dell'identità è costituita anche dall'altra faccia della medaglia che è l' “assimilare”: separare e assimilare vanno intesi insieme come *diairesi* e *sintesi*, ossia nel costruire l'identità bisogna sia dividere la parte cattiva dalla buona, sia contemporaneamente assimilare (rendere simile) ciò su cui stiamo operando a ciò che è buono o cattivo – il che implica aver stabilito a monte cosa sia buono e cosa cattivo e cosa sia bene e cosa sia male.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Cfr. E. Severino, *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007, pp. 61-62.

<sup>66</sup> Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 24.

<sup>67</sup> Cfr. *ibid*, pp. 24-25.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid*, p. 7.

Remotti riconduce la sua analisi antropologico-filosofica della costruzione dell'identità a uno schema esplicativo “tridimensionale”, nel senso che individua tre dimensioni o livelli dell'operazione di costruzione-produzione dell'identità e del suo senso esistenziale complessivo:

Possiamo immaginare che questi tre livelli siano sovrapposti. Avremo, allora, al livello più basso (A) il *flusso*. Esso si presenta come un mutamento continuo, oscuro, magmatico, radicalmente “de-struttivo”. Il secondo livello, intermedio (B), è quello delle *connessioni*, ed è caratterizzato da potenzialità ovvero da elementi alternativi. Da ultimo, il livello più alto (C), sovrapposto ai primi due, è quello delle *costruzioni* dell'identità [...] Ha senso recidere connessioni e tentare di dar luogo a forme che illusoriamente si sottraggano al flusso? Alle origini delle varie forme di identità vi sono da un lato “tagli” e “separazioni”, e dall'altro “assemblaggi” e “costruzioni”. Perché per un verso recidere, tagliare, separare, e per l'altro tentare di erigere strutture che inesorabilmente verranno inghiottite dal flusso? Lo schema che possiamo estrarre [...] ci è di aiuto a capire questo punto.

C ) costruzioni dell'identità

B) connessioni e alternative

A) flusso e mutamento

[...] Le costruzioni – si è visto – cercano di annullare il flusso e ridurre fortemente connessioni e alternative. Le strutture dell'identità non sono costruite sulla “roccia”; sono erette invece nonostante il flusso e al di là delle alternative. A e B non sono basi inamovibili; al contrario, sembrano quasi sabbie mobili, che inghiottono (A) o diversificano (B). Si ha l'impressione che sotto alle strutture di C non vi siano fondamenta, ma fiumi (flusso continuo) e meccanismi di alterazione o differenziazione (discontinuità).

Che cosa significa tutto ciò? In questione è la nozione di natura umana<sup>69</sup>

La costruzione-produzione dell'identità e della cultura in quanto sistema di identità tra loro in reciproca relazione, avviene sulla base instabile di una molteplicità di connessioni e di alternative possibili e sulla base ancor più precaria del flusso e del mutamento.

Remotti ha definito *antropo-poiesi* questo processo di costruzione.<sup>70</sup> Con *antropo-poiesi* l'antropologo intende il processo di produzione e costruzione dell'“umano”, la

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 9-11.

<sup>70</sup> Cfr. F. Remotti, *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Segnalibro, Torino, 1996, pp. 9-25.

nascita sociale e culturale degli uomini in quanto appartenenti a una determinata società, a un certo “mondo”.

Nella prospettiva antro-poietica, all'*origine* e al centro del processo di produzione c'è una *forza* che non viene più considerata divina, semi-divina, soprannaturale, ma umana. E' questa una forza che ad esempio Nietzsche chiama volontà di potenza, Jaspers esistenza possibile (*mögliche Existenz*) e Gadamer «forza originaria dell'uomo» (*Urkraft*), una forza che consiste in sostanza nella nostra «capacità di vedere delle possibilità». <sup>71</sup>

Anche nella prospettiva dell'antropologia culturale, come in quella del pensiero filosofico contemporaneo, un tal processo diveniente di produzione (di “divenire-altro” da parte dell'essere umano) possiede il carattere dell’“invenzione” e della “finzione”, non ha più cioè una matrice divina, metafisica e soprannaturale ma umana e naturale, come accade ad esempio già nell'antropologia di Feuerbach e poi, soprattutto, in quella di Nietzsche. Ascoltiamolo ancora:

«Noi inventiamo noi stessi – dice Nietzsche – come unità in questo mondo di immagini da noi stessi creato: ciò che permane nel cambiamento. Ma è un errore: *noi* poniamo segni come segni, e stati come stati». <sup>72</sup>

3. *L'identità come invenzione erronea, finta e “folle” : i due come uno e l'uno come due.*

Questo errore di cui parla Nietzsche richiama l'errore analizzato da David Hume nel suo *Trattato sulla natura umana*. Nell'opera *A Treatise of Human Nature* del 1739, Hume critica con un approccio empirico molto attento e accurato, la nozione di identità.

Se sfogliamo le pagine riguardanti l'identità personale (*Of Personal Identity*, sezione VI, Parte IV, Libro I) <sup>73</sup> come suggerisce di fare F. Remotti ripercorrendo alcune fra le tappe più significative della riflessione sull'identità dell'epoca moderna, <sup>74</sup> ci troviamo di fronte a uno “smascheramento” della nozione di identità che anticipa di un secolo e mezzo il discorso di Nietzsche.

<sup>71</sup> H. G. Gadamer, *Bildung e umanesimo*, il nuovo melangolo, Genova, 2012, p. 217.

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, loc. cit., corsivi miei.

<sup>73</sup> Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739], Clarendon Press, Oxford, 1896; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 503-527.

Hume invita il lettore a riflettere sull'operazione che *abitualmente* si compie nel ricavare l'identità dall'accostamento di due eventi diversi e distinguibili, tra due entità somiglianti.

L'identità è il *risultato* di un'operazione in cui da due entità se ne ricava "fittiziamente" una terza che le accomuna: l'identità appunto. L'identità è il fattore comune (fittizio e da noi inventato) delle due entità somiglianti di cui facciamo esperienza.

Ad esempio se, insieme a Hume, ciascuno di noi considera in modo attento se stesso (*self*), ammetterà che ciò che generalmente definiamo come "me stesso" (*myself*) altro non è che «un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e si trovano in perpetuo flusso e movimento – *a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*» (*op. cit.*, p. 507).

L' "io di poco fa" e l' "io di ora" si somigliano e si susseguono senza la possibilità di stabilire tra loro una *identità* o *medesimezza* («*identity or sameness*» – *ibid.*).

La costruzione dell'identità, il pensarla come tale, consiste per Hume nel *far scomparire le differenze* nel far finta che le differenze non ci siano, nel non tenerne conto e nel comportarsi di conseguenza. L'identità è in questa prospettiva dunque, il risultato di un'operazione di produzione fittizia, il risultato di una "tecnica" di produzione.

L'errore di questa operazione, che si manifesta a uno sguardo attento, consiste nella *identificazione*, di due somiglianti – che identici non sono –, nel render cioè identici i non-identici. Infatti tra loro, in quanto somiglianti, resta pur sempre una qualche differenza. Irriducibile.

Dal tempo dei Greci, la metafisica e l'*epistème* hanno pensato la *reductio ad unum* del molteplice, e ci hanno così abituati a pensare i somiglianti come identici, i due come uno. Hume tenta di mostrare che i due *non sono* uno, che è un errore pensarli come uno. Pensarli come uno, fare dei due una unità, è una finzione, un'illusione derivante dalle nostre abitudini culturali quella di "inventare" l'identità dei differenti

<sup>74</sup> Cfr. F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 58-65. Abbiamo qui accolto il suggerimento di Remotti e pensiamo che possa essere questa una direzione fertile e un filo rosso da seguire per future ricerche interdisciplinari tra filosofia e antropologia concernenti i concetti di identità e alterità. Un esempio interessante a proposito, che è stato uno dei principali riferimenti di questa nostra tesi di dottorato, è costituito dal dialogo tra Emanuele Severino e Marco Aime avvenuto "accidentalmente" durante l'evento *Torino e spiritualità* e pubblicato poi presso Bollati Boringhieri nel 2009 col titolo *Il diverso come icona del male*.



che identici non sono. I somiglianti, in quanto tali, sono sempre e necessariamente *diversi*.

Viene in mente a proposito il discorso di Lévi-Strauss sul mito dei gemelli e sulle radici etiche del dualismo nelle culture amerindiane.<sup>75</sup> Nei miti amerindiani, i gemelli non divengono mai uguali come accade a Castore e Polluce nei miti occidentali, ma restano sempre diversi: è nella diversità che si esprime la loro complementarità gemellare, un po' come accade per Yin e Yang nel millenario pensiero cinese – ma con la differenza che tra Yin e Yang non sussiste alcuna differenza gerarchica o di valore.<sup>76</sup>

A riguardo dell'identità come prodotto di una costruzione che deriva da una *tecnica umana* e non da una *tecnica divina* (da una *anthropine téchne* e non da una *theia téchne*, per usare la terminologia di Platone – *Sofista*, 265b-e), così come per Hume e per molte correnti della filosofia contemporanea,<sup>77</sup> anche le scienze antropologiche sostengono che l'identità sia un *prodotto* culturale e il risultato di una *pratica* e non una *essenza*: ci si allontana da prospettive “essenzialiste” ed “epistemiche” a favore di prospettive “relativiste” e “post-epistemiche”.

L'identità non ha più un'essenza stabile: non esiste un'essenza dell'identità, una *essentia*, *ousia*, una sostanza o un soggetto, un sostrato, un essere stabile e immobile dietro il velo del divenire fenomenico.

In sintonia con la lezione di Hume, di Nietzsche e poi di Wittgenstein, anche gli antropologi sostengono ormai che non si possa più parlare di un'essenza dell'identità, ma semmai di una *pratica* dell'identità: l'identità sta nell'uso che ne facciamo, è una pratica.<sup>78</sup>

L'identità, nostra e altrui, non è qualcosa di dato, qualcosa che c'è a priori e che va scoperta, ma un qualcosa che sempre costruiamo.

Panikkar, dalla sua prospettiva filosofica interculturale, in un'intervista televisiva,

<sup>75</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991; trad. it. *Storia di Lince*, Einaudi, Torino, 1993.

<sup>76</sup> Cfr. ad esempio M. Granet, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 1971.

<sup>77</sup> La mia tesi a riguardo segue quella di Severino ed è che le scienze DEA tendano ad andare verso l'orizzonte indicato dalla filosofia contemporanea e cioè verso l'identificazione dell'essenza con l'esistenza, verso cioè il riconoscimento del carattere diveniente, liquido, “ateo” di ogni identità, abbandonando progressivamente ogni forma di immutabile.

<sup>78</sup> Cfr. M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004, p. 102.

diceva che l'identità com'è ordinariamente intesa (l'identità della Carta d'identità), non è la vera identità ma è una *identi-ficazione*, una *costruzione* appunto, che in quanto tale è relativa alla cultura di appartenenza, risente della cultura in cui trova espressione.

Hume, nel passo sopra citato, insegna ad esempio (ma l'esempio è l'esempio per eccellenza) che quella della identità personale non è altro che «un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e si trovano in perpetuo flusso e movimento – *a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*».

Richiamando questa idea del flusso perpetuo, Remotti, come abbiamo visto, sostiene che le costruzioni identitarie «cercano di annullare il flusso e ridurre fortemente connessioni e alternative. Le strutture dell'identità non sono costruite sulla “roccia”; sono erette invece nonostante il flusso e al di là delle alternative».<sup>79</sup>

La costruzione dell'identità si basa su una scelta e una decisione tra molteplici possibilità e connessioni: «“De-cidere” l'identità è un “re-cidere” le connessioni che altrimenti la imbriglierebbero e la soffocherebbero».<sup>80</sup>

Riprendendo ancora la lezione di Hume, la costruzione dell'identità, il pensarla come tale – cioè come unità di una molteplicità –, consiste nel mascherare *le differenze* tra il prima e il poi, nel far finta che le differenze del molteplice non ci siano e nel comportarsi di conseguenza.

L'identità appare dunque in questo contesto come il risultato di un operazione di produzione fittizia, il risultato di una *tecnica* fondata sulla “purificazione” e la “recisione”, una tecnica che consente di decidere cosa tenere e cosa buttare, cosa è buono e cosa cattivo, ma anche – e qui scivoliamo su un piano ontologico – cosa esiste e cosa non esiste, cos'è che è e cos'è che non è.

Nell'ambito dell'antropologia culturale attuale l'identità appare dunque come qualcosa che costruiamo e che *facciamo* poi *valere* per noi e per gli altri, un qualcosa che a volte scegliamo di essere, altre volte subiamo, altre volte ancora scegliamo e subiamo contemporaneamente.

<sup>79</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, op. cit., p. 11.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 10.

Anche per M. Aime l'identità si fonda su una *recisione* necessaria: «L'identità è un fattore di scelta voluta o subita, in ogni caso è un processo di recisione: nel momento in cui scelgo di essere *questo* [e non *quello*], io perdo la possibilità di essere tutto ciò che non è questo. Si tratta di una scelta e anche di una rinuncia ad avere un'identità».<sup>81</sup>

Una scelta e una rinuncia che, secondo Remotti e secondo Hume, si fondano come detto su un errore: la costruzione fittizia dell'identità che cancella le differenze.

Nella prospettiva dell'*antropo-poiesi* di cui parla Remotti rifacendosi a Herder, l'uomo lungo tutto il corso della sua vita continua a nascere culturalmente, continua a “rinascere”.<sup>82</sup>

L'uomo, come sottolinea Nietzsche in *Ecce homo*, diventa ciò che è, in continuazione, fingendo di possedere molteplici e successive identità.

Paradossalmente, ironicamente e anche però *tragicamente*, quello dell'identità come costruzione, quello dell'identità fittizia, è un errore *comune* in Occidente, una “follia” diffusa che si annida nella cultura occidentale considerata nel suo complesso: l'identità come costruzione sembra essere, paradossalmente, un fattore comune identitario irrinunciabile, tipico della cultura occidentale.

L'antropologia si è posta il problema dell'identità, del suo errore e della sua “follia” a partire dalle concrete situazioni socio-politiche in cui si è trovata a operare.

Ad esempio J. L. Amselle, P. Bonte e M. Izard sottolineano che il problema si è posto con forza in relazione alla costruzione e organizzazione delle identità etniche africane in epoca coloniale e post-coloniale.<sup>83</sup> Altri come Francesco Remotti, Ugo Fabietti, Amartya Sen e Amin Maalouf hanno denunciato i pericoli e gli effetti nefasti di pratiche politiche e geo-politiche basate sul concetto di identità.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> M. Aime, E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati e Boringhieri, Torino, 2009, p. 48, parentesi quadra e corsivi miei.

<sup>82</sup> Cfr. F. Remotti, *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in *op. cit.*, p. 16.

<sup>83</sup> Si veda J. L. Amselle, *Logiche meticce*, *op. cit.*, e *Connessioni*, *op. cit.*; e P. Bonte, M. Izard, *Dizionario di antropologia e etnologia*, ed. italiana a cura di M. Aime, Einaudi, Torino 2006-2009, voce “Identità”.

<sup>84</sup> Ci si riferisce rispettivamente a F. Remotti, *Contro l'identità*, *op. cit.*, e Remotti, *L'ossessione identitaria*, *op. cit.*; a U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 2000; A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Co, New York, 2006; trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006; A. Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998; trad. it. *L'identità*, Bompiani, Milano, 1999.

Per cercare di approfondire la questione del *sensu* dell'errore, della finzione, della “follia” dell'*identità dell'Occidente* (dell'identità come costruzione in generale e dell'identità come costruzione in quanto fattore-comune-identitario della cultura occidentale nello specifico) e della *logica* che ne sta a fondamento, accenniamo qui solamente al discorso filosofico di E. Severino per trarne qualche spunto da sviluppare in altro contesto.

La logica in base alla quale si costruiscono le identità in Occidente – ma ormai in tutto il Pianeta –, può esser interpretata, seguendo Severino, come la “logica del nichilismo”.

Muovendoci in una nuova direzione rispetto a quelle più comuni in Occidente, indichiamo succintamente questa voce diversa dal coro di quelle, sempre preziose, che abbiamo fin qui ascoltato. Si discosta da quelle voci e si avvicina secondo noi a certe voci d'Oriente di cui parleremo nella seconda parte.

Anche per Severino, analogamente a quanto dicono gli antropologi – ma l'analogia tra il discorso filosofico di Severino e la posizione “moderatamente relativista” dell'antropologia è tutta da indagare nella direzione qui soltanto accennata –,<sup>85</sup> il problema filosofico per eccellenza è l'*isolamento*, la *separazione*, non solo tra *questo* e *quello*, tra me e altro da me, tra il me di prima e il me di dopo, ma soprattutto tra l'essente (ciò che esiste) e il suo essere (esser-ci): «l'isolamento è l'assenza del rapporto necessario, è l'assenza della relazione necessaria».<sup>86</sup>

Limitandoci a guardare il problema a partire dal dialogo che qui ci interessa tra filosofia e antropologia, Severino parla di un omicidio radicale, di un enti-cidio, di una uccisione dell'essere, sottolineando come alla base di ogni diversità concepita e vissuta come un “male”, e come icona del male, vi sia l'*idea del nulla* in quanto carenza originaria, l'idea di una incompletezza “ontologica”. E questa secondo Severino è la “follia” originaria, l'identità folle attribuita a *tutti* gli esseri dalla cultura d'Occidente, una identità che la teologia ebraico-cristiana ha formulato attraverso l'idea della nullità originaria che noi siamo.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> L'inizio, “fortuito”, di un dialogo in questa direzione tra la filosofia di Severino e l'antropologia, è costituito dal dialogo tra questi e M. Aime avvenuto a Torino nel settembre del 2006 durante l'evento *Torino e spiritualità*. Si veda a proposito M. Aime, E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

<sup>86</sup> E. Severino, *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano, 2009, “Il convitato di pietra”, p. 126.

<sup>87</sup> Cfr. M. Aime, E. Severino, *op. cit.*, pp. 50-53.

Invece secondo Severino ogni essente è se stesso, necessariamente, eternamente e in relazione con tutti gli altri. La relazione tra di loro è una “struttura originaria”, una struttura relazionale originaria che non elimina la molteplicità né le differenze e ne testimonia invece la necessaria esistenza reciproca.

Severino, rispetto a Hume, fa un passo in più. Non solo dice, seguendo Hume, che i due *non sono* uno (che i due somiglianti non sono un Uno-solo, non hanno un *sostrato* comune), ma ci dice anche che *ciascuno* dei due *non* va pensato, “al suo interno”, come una *dualità essente/non-essente* implicata dal pensare ciascuno come *diveni-ente*, un qualcosa che diviene-altro da sé: ciascuno dei due è necessariamente se stesso ed è “eterno”: eterno nel senso che *non si può* (è necessario non) volere e far finta che non esista l'esser sé di ciascuno e il molteplice differire.

Non si può far finta che i due siano uno (Hume) e non si può far finta nemmeno che ciascuno dei due divenga quell'altro da sé e sia quell'altro da sé che è il nulla: ciascuno è un “eterno” (Severino).

Ciascuno è se stesso e, *in relazione* al proprio simile, resta se stesso; al contempo, è *somigliante* all'altro e *differente* dall'altro (“so-diff” dice Remotti). La differenza resta, è un tratto del “destino”: Severino sostiene che la verità (l'innegabile, che chiama *de-stino*) consiste nel “semplice” differire dei differenti – e quindi nel somigliarsi dei somiglianti –, ovvero nell'esser se stessi da parte di tutti gli essenti.

#### 4. *Un concetto antropologico-filosofico di cultura: cultura come possibilità e come rimedio all'incompletezza*

Secondo i filosofi dell'esistenza, che avvalorano la lezione di Hume, la natura umana profonda è la libertà. Qualsiasi identificazione, oggettivazione e solidificazione della natura umana (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 (Jaspers).

In Occidente la libertà deriva all'uomo, distinguendolo così dagli altri animali, dalla sua *incompletezza*. L'idea di incompletezza antropologica ed esistenziale ha nella cultura occidentale almeno 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 vanità» dice il testo biblico.<sup>88</sup> Un'idea di vanità che giungerà fino a Pascal e poi a Leopardi che parlerà della «infinita vanità del tutto» di Leopardi (*A se stesso*, v. 16).<sup>89</sup>

Anche 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 “medianità” (*metaxy*, μεταξύ) tra l'essere e il non-essere, uno stato questo che caratterizzerebbe non solo l'uomo ma ogni cosa in quanto diveniente: ogni cosa è un che di “mediano”, è un essente che si dibatte tra l'essere e il nulla.

Nel Rinascimento l'idea dell'essere umano come *metaxy* (come essente “mediano”, *tò metaxy*) diventa centrale acquistando un valore nuovo: ad esempio 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 “medianità”, non è più soltanto, come nel Medioevo, la cifra della necessità di un rimando a Dio in quanto sommo rimedio al nulla, ma comincia a esser intesa con un senso nuovo: diviene cifra della libertà creatrice dell'uomo.

Nel platonismo rinascimentale l'idea della condizione dell'uomo 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. E' 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”, l'uomo produce innumerevoli tecniche e

<sup>88</sup> *La Bibbia Concordata*, vol. IV, Antico Testamento, Libri poetici – I, Arnoldo Mondadori, Milano 1982, p. 285.

<sup>89</sup> Cfr. G. Leopardi, *Poesie e prose*, I Meridiani Collezione, Milano 2006, p. 102.

arti per superare i limiti a lui imposti dalla natura.

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 e gli consente di superare i limiti della contingenza imposti dalla legge naturale e di trasformarsi in un qualcosa di divino, in un *quidam deus*.<sup>90</sup>

Karl Jaspers ha espresso bene questo senso dell'“essere intermedio”, del *metaxý* 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.*<sup>91</sup>

L'essere autentico dell'uomo è questo “essere oscillante” tra l'essere e il non essere, è questo essere intermedio 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, con diverse sfumature e tonalità, tutti i pensatori d'Occidente.

Per i platonici medievali, rinascimentali e moderni le facoltà che permettono all'uomo di distinguersi dal regno animale e naturale e di dominarlo, e che gli danno la possibilità di elevarsi e di avvicinarsi a dio, sono la ragione e l'intelletto (il *lógos* e il *nóus*), mentre per i “platonici” contemporanei come Jaspers, la facoltà “divina” per eccellenza diviene la *volontà* contrapposta al *lógos* sistematico della metafisica epistemica.<sup>92</sup>

I contenuti della ragione e dell'intelletto (le essenze, le idee, i valori eterni che

<sup>90</sup> 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*, Atti del VII Colloquio internazionale, Leo S. Olschki editore, Firenze, 1994.

<sup>91</sup> K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 69.

orientano la volontà e l'azione) vengono essi stessi, nell'epoca contemporanea, concepiti come prodotti di scelta e come creazioni della volontà e della libertà dell'uomo.

Tale concezione dell'uomo come “essere intermedio”, come *metaxý*, risuona anche nell'antropologia culturale. M. Aime nel suo saggio *Cultura*,<sup>93</sup> 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 in modo del tutto esplicito nelle antropologie filosofiche di Scheler, Plessner, Gehelen e Cassirer.

In Occidente si pensa dunque, generalmente, che la natura umana sia carente: si pensa necessiti di supporti, artifici e tecniche per contrastare in qualche modo il *flusso* e per darvi un senso.

La cultura ha per l'Occidente il senso del *rimedio* al flusso inarrestabile del divenire-altro continuo di ogni cosa.

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

Siamo qui giunti, con questo passo, ad un concetto “antropologico-filosofico” di cultura.

La cultura può essere intesa come frutto del *potere costruttivo* dell'uomo di fronte all'esistenza. Cassirer sulla scia di Nietzsche e del clima di fondo della filosofia contemporanea, elabora questo concetto nel suo *Saggio sull'uomo*.

Abbiamo detto sopra che questo di Cassirer è un concetto che fa tesoro di quello scientifico dell'antropologia moderna e che tiene dunque conto del cambiamento semantico subito dal termine tra il XIX e il XX secolo.

Il concetto di cultura che si ricava dalla filosofia delle forme di simboliche di Cassirer costituisce uno degli elementi dell'antropologia filosofica interculturale tra

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> Cfr. M. Aime, *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 13-16.



Cina e Occidente che stiamo cercando di elaborare.

La cultura consiste per Cassirer nel *processo*, nel *divenire* attraverso cui l'uomo sperimenta il proprio potere costruttivo e la propria autoliberazione che si produce attraverso la stessa possibilità costruttiva che si manifesta nelle varie fasi del processo.

Per Cassirer, come abbiamo visto, ciò che tiene insieme le varie fasi e i vari aspetti del processo diveniente in cui la cultura consiste (la cultura è il processo del divenire-altro da parte dell'essere umano) è «un compito fondamentale» (*ivi*, p. 366), un compito costituito dal processo stesso della sua autoliberazione. Il potere di costruirsi, di costruire e inventare nuove forme di cultura e di identità, è al contempo l' *essenza* dell'uomo e il suo fine, il suo «compito».

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

**PARTE SECONDA**

**STUDI DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA INTERCULTURALE**

## CAPITOLO 3

## CULTURE DIVERSE

1. *Dal punto di vista dell'altro. Culture dell'armonia e della disarmonia dell'esistenza*

Immergersi nella cultura dell'altro, mettersi nei suoi panni, osservarlo in modo partecipante, può comportare molte difficoltà quali ad esempio la possibilità di smarrimento dei propri punti di riferimento valoriali e l'apparire di diversi, la sensazione di impotenza nel voler tradurre quanto visto e compreso nei termini della propria cultura e tradizione, la difficoltà di spiegare la propria visione del mondo all'altro partendo dai punti di riferimento dell'altro, i quali non sempre ci sono del tutto chiari.

E' l'esercizio del dialogo che si ripropone sempre anche all'interno di una stessa cultura allorché si creino le condizioni tra due o più individui per comunicare in modo autentico.

Abbiamo concluso la prima parte individuando un'idea di fondo della cultura d'Occidente che dall'antichità giunge fino a noi: l'idea di *incompletezza* della natura umana.

Nelle teorie antropologiche occidentali, l'uomo mediante la religione, la cultura, le forme simboliche, la civiltà e la tecnica supplisce e rimedia ad un'incompletezza a lui connaturata e, per certi pensatori occidentali, distintiva dell'esistenza come tale.

Da questa idea di incompletezza, trasposta in termini ontologici, derivano la concezione dell'essere umano come *metaxý*, cioè come "essere oscillante" che si dibatte tra le alternative dell'essere e del nulla, e la stessa idea del *nulla* in quanto carenza ontologica originaria, vuoto d'essere originario e in quanto mancanza di senso e di realtà.

La concezione dell'essere umano e della condizione umana come *metaxý*, come essere "intermedio" e incompleto, intende in questa ricerca valere come un elemento di convergenza interdisciplinare, come *medium*, tra filosofia e antropologia, e dunque intende costituire uno degli elementi base di quella che andiamo definendo come

un'antropologia filosofica interculturale.

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

Alla base di questa concezione dell'essere umano riteniamo vi sia, come argomentato sopra, l'idea del nulla (in quanto “carenza ontologica”, vuoto d'essere, mancanza di senso di realtà).

La *cultura* in senso lato (le varie forme simboliche, la religione, la civiltà, la tecnica), cioè la cultura concepita antropologicamente, nel contesto dell'Occidente serve da rimedio a una condizione di dis-armonia e carenza ontologia originaria, da rimedio al nulla.

L'armonia è da costruire: è un'armonia *ex post*, ossia è il *risultato* di un divenire.

In Cina per contro, come sottolinea anche Jaspers, predomina dal periodo assiale in poi un'idea di armonia dell'esistenza *ex ante*, ossia che non è il risultato di un divenire.

La cultura in Cina non è, a partire dall'epoca assiale, concepita come un rimedio all'incompletezza originaria, come rimedio al nulla, non ha cioè una valenza *soteriologica*, né nel confucianesimo né nel taoismo. Solo con l'ingresso in Cina del buddhismo, nei primi secoli dopo Cristo, si affaccia un sapere che si propone come rimedio alla sofferenza prodotta dall'esistenza come tale. Ma il buddhismo in Cina subisce una “mutazione” derivante dal sostrato culturale in cui si innesta: il buddhismo chan-zen è una delle espressioni più significative di questa mutazione.

Che la cultura (che intendiamo nel senso antropologico più ampio) non sia concepita in Cina come un rimedio all'incompletezza umana, un rimedio alla sua carenza ontologica, costituisce una *grande differenza* rispetto all'Occidente; una differenza dalle vaste implicazioni.

Oltre agli studi analitici di D. L. Hall, R. T. Ames sopra menzionati, è stato fondamentale, in questa nostra ricerca antropologico-filosofica, il contributo di Karl Jaspers. Da molteplici punti di vista.

Intanto bisogna sottolineare che Jaspers è certamente un filosofo che si è rivolto

all'Oriente con un atteggiamento comunicativo autentico. Jaspers tenta di calarsi nella cultura cinese e di tradurla. Tenta di comprenderla e spiegarla insieme. In questo tentativo Jaspers chiarisce e sottolinea alcuni elementi importanti della cultura cinese emersi durante quello che Jaspers stesso ha definito il *periodo assiale* dell'umanità: a) l'assenza del tragico, sia come *pathos* esistenziale sia come genere letterario, b) la presenza di una concezione del Tutto come *armonia* che non richiede l'*azione* “culturale” umana per manifestarsi, c) la natura non-soteriologica della cultura cinese.

Inoltre la lezione di Jaspers ci pare preziosa e degna d'esser tenuta presente in relazione al metodo di ricerca dell'antropologia: sulla scia di Dilthey e poi di Max Weber, Jaspers ha approfondito il nesso che intercorre tra il *comprendere* (*Verstehen*) e lo *spiegare* (*Erklären*)<sup>94</sup> giungendo a risultati ancora oggi di riferimento in campo psichiatrico e psicologico, e anche di notevole interesse in relazione alla linea di ricerca sociologica e antropologica che da T. Parsons passa attraverso C. Geertz e la sua antropologia “comprensiva” , nota solitamente come antropologia interpretativa.<sup>95</sup>

## 2. Jaspers verso l'Oriente e verso la Cina: il periodo assiale, l'assenza del tragico e l'armonia del

### *Tutto*<sup>96</sup>

Nel suo saggio *Origine e senso della storia*<sup>97</sup> (da ora OSS), Jaspers individua un ipotetico asse della storia dell'umanità collocato in un momento epocale durante il quale «fu generato tutto quello che, dopo d'allora, l'uomo ha potuto essere», un

<sup>94</sup> Cfr. K. Jaspers , *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin, 1913-1965; trad. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Città di Castello (PG), 1964-2008, Parte seconda, *Le relazioni comprensibili della vita psichica (Psicologia comprensiva)*, pp. 327 e sgg.; la psicologia comprensiva jaspersiana verrà poi accolta e sviluppata da L. Binswanger (cfr. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Franke Verlag, Bern, 1955; trad. it. *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano, 1970-1984).

<sup>95</sup> Cfr. P. Bonte, M. Izard, *Dizionario di antropologia e etnologia*, ed. italiana a cura di M. Aime, Einaudi, Torino 2006-2009, voce “Antropologia interpretativa”, pp. 137-138,

<sup>96</sup> Si riprende e riassume in questo capitolo quanto già esposto e argomentato in M. Cabella, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016.

<sup>97</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949 ; trad. ital. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1965.

cardine del divenire storico che Jaspers ritiene il «punto della più straripante fecondità nel modellare l'essere-umano» (OSS, p. 19).

Un tale snodo storico sarebbe situato attorno al 500 a.C. , nell'ampio sviluppo spirituale collocabile tra l' 800 il 200 a.C.

Qui si rivela «la più netta linea di demarcazione della storia» e già appare «l'uomo come oggi lo conosciamo» (OSS, p. 20).

Vediamo quali sono le caratteristiche di questo periodo direttamente dalla voce di Jaspers:

In questo periodo si concentrarono i fatti più straordinari. In Cina vissero Confucio e Lao-tse, sorsero tutte le tendenze della filosofia cinese [...] In India apparvero le Upanishad, visse Buddha e, come in Cina, si esplorarono tutte le possibilità filosofiche fino allo scetticismo e al materialismo, alla sofistica e al nichilismo. In Iran Zarathustra [...] In Palestina [...] i profeti, da Elia a Isaia e Geremia, fino a Deutero-Isaia. La Grecia vide Omero, i filosofi Parmenide, Eraclito e Platone, i poeti tragici, Tucidide e Archimede [...] in Cina, India e nell'occidente [...] in tutti e tre i mondi l'uomo prende coscienza dell'essere nella sua interezza, di se stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere la *terribilità del mondo* e la propria impotenza. Pone domande radicali. Di fronte all'*abisso* anela alla *liberazione* e alla *redenzione*. Comprendendo coscientemente i suoi limiti si propone gli obiettivi più alti. Incontra l'*assolutezza* nella profondità dell'esser-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza [...] [in tale epoca] vennero formulate le categorie fondamentali, secondo cui pensiamo ancor oggi, e poste le basi delle religioni universali, di cui vivono tuttora gli uomini. In ogni senso fu compiuto il passo nell'universale [...]e] in seguito a tale processo le concezioni, i costumi e le condizioni fino allora inconsciamente accettati furono sottoposti ad esame, messi in dubbio, eliminati. Tutto fu risucchiato in un vortice [parentesi quadre e corsivi miei] (OSS, pp. 20-21).

Ciò che appare agli occhi dell'uomo è la terribilità del mondo, la limitatezza e la finitezza costitutiva della propria situazione esistenziale. A tale consapevolezza si spalanca una profonda voragine sotto i suoi piedi, un abisso infinito, la terra ora non lo sostiene più: «L'indiscusso esser-dentro della vita si allenta, dalla calma delle polarità si passa all'inquietudine degli opposti e delle antinomie. L'uomo [...] diviene incerto di se stesso, e quindi aperto a nuove sconfinite possibilità» (OSS, p. 21).

Quell'abisso genera angoscia , dubbi inestricabili, inquietudine, e allontana l'uomo

dalle certezze più intime e radicate, dalle convinzioni più salde, dalla confidenza con l'ambiente dove vive, dalla familiarità con la terra e la natura. La lucida coscienza della finitezza, dello scacco e dell'insuccesso a cui la vita è destinata, prende il posto della fiducia nell'eterna, benefica ed evidente alternanza ciclica di ogni cosa.

In questa nuova situazione, in cui il vecchio mondo mitico tramonta e cade nell'oblio, tuttavia l'uomo scopre in sé una forza che lo eleva, lo proietta al di sopra di se stesso, oltre la propria persona e il mondo intero, verso un' assoluta libertà e verso la salvezza. In fondo all'abisso si rivela all'uomo la trascendenza.

Ogni filosofia e religione, ogni forma di prassi e teoresi salvifica di questo periodo, indicano vie straordinarie verso la liberazione e la redenzione. Partendo dall'uomo in quanto legato al corpo, imprigionato dagli istinti, solo flebilmente consapevole di se stesso, esse mostrano l'autenticità dell'essere umano già in questa vita e in questo mondo. Queste straordinarie vie di liberazione permettono all'uomo autentico di realizzarsi in vari modi: nella contemplazione dell'idea del bene supremo - *tò agathón* (τὸ ἀγαθόν)-, nel conseguimento dello stato di assenza di turbamento e di tormento - l'atarassia (ἡ ἀταραξία) -, nelle tecniche yogiche di concentrazione e di meditazione - *dharana* e *dhyana* -, nella conoscenza di sé come sostanza eterna - *atman* -, nel conseguimento dell'illuminazione - *nirvana* -, nell'armonia col principio cosmico - *tao* -, nell'abbandono della propria volontà alla volontà di Dio (cfr. OSS., p. 22).

Esistono tra queste vie di salvezza e questi metodi di liberazione divergenze anche grandi. Tutte hanno però in comune il tentativo dell'uomo di oltrepassarsi, di diventar qualcosa d'altro, d'essenzialmente altro. Hanno come fondo comune l'esigenza e la volontà dell'uomo di identificarsi con una realtà trascendente, al di là della situazione in cui si trova gettato, e al di là di se stesso. La salvezza dal dolore, dalla sofferenza, dal perire di ogni cosa si realizza in tutte queste vie nel momento in cui l'essere umano «si spinge oltre se stesso prendendo coscienza di sé nella totalità dell'essere» (*ibid.*), innalzandosi all'essere inteso senza dualità, ad un'essenza priva di dualismi inquietanti, laddove soggetto e oggetto scompaiono e gli opposti si manifestano nella loro unità essenziale (cfr. *ibid.*).

Jaspers individua quindi una nuova *tensione spirituale* che si genera nel periodo assiale, la quale «dopo d'allora è stata continuamente all'opera, conferendo a tutta l'attività umana una nuova problematica e un nuovo significato» (OSS, p. 25).

Grazie a quella tensione si apre un varco nell'esistere umano in virtù del quale appaiono nuovi principi «che fino ad oggi sono stati validi per l'essere-umano nelle situazioni-limite» (OSS, p. 28). Le situazioni-limite a cui Jaspers fa riferimento sono ampiamente trattate nella seconda parte della sua *Philosophie*, dal titolo *Existenzerhellung* (*Chiarificazione dell'esistenza* – da ora F2).<sup>98</sup>

Sono le situazioni della vita in cui si apre l'abisso sotto di noi, in cui vediamo chiaramente il naufragio di tutto, e a cui siamo inevitabilmente destinati se restiamo nell'ambito dell'esserci.

Il limite contro cui ci si scontra nelle situazioni-limite costituisce però anche la vera *possibilità* di rinvio alla trascendenza e di *salto* nell'esistenza autentica; è la porta di accesso che consente di *ex-sistere*, di de-situarsi e di entrare in relazione con l'essere autentico (cfr. F2, p. 186).

Le situazioni-limite sono situazioni particolari come la morte, il dolore, la lotta, la colpa, ma anche situazioni generali dell'esserci, come la condizione di determinatezza storica in cui ci si trova gettati dalla nascita, come la problematicità di tutto l'esserci legata alla storicità del reale in generale.

La tensione spirituale del periodo assiale è la forza che veicola l'uomo ai limiti del suo esserci, che lo conduce a se stesso e all'esistenza autentica in rapporto e relazione con l'essere. Ciò che il periodo assiale ha visto generarsi e fiorire, ciò che allora è stato vissuto e pensato, ha nutrito la storia dell'umanità fino al giorno d'oggi. Il ricordo e l'attualizzazione delle forme di sapere e di saggezza emerse allora, hanno ripetutamente rivitalizzato i movimenti intellettuali, spirituali e religiosi durante lo sviluppo storico della civiltà cinese, di quella indiana e di quella occidentale (cfr. OSS, p. 26).

Cina, India, Occidente. Tre mondi che nella storia si sono preoccupati degli stessi problemi e tra i quali è sorto un interesse reciproco già dall'antichità. Ciò che li avvicina non è, secondo Jaspers, una comune verità, una unica comune verità oggettivata o scoperta una volta per tutte, e per tutti gli uomini universalmente e necessariamente valida, ma sono gli stessi problemi da affrontare. Ciò che accomuna i tre mondi è la *visione dell'abisso* che si spalanca qualora l'uomo prenda coscienza di se stesso, dei limiti che lo determinano essenzialmente e dell'inevitabilità del destino che lo attende e lo costituisce.

<sup>98</sup> K. Jaspers, *Philosophie II – Existenzerhellung*, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2 – Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978, pp. 184-227.



Ma le tre civiltà sono accomunate anche dal tentativo di andare oltre tale abisso, oltre i limiti e le situazioni-limite. Cina, India e Occidente condividono cioè, secondo Jaspers, la medesima visione dell'inquietante condizione esistenziale dell'uomo e al contempo condividono anche la volontà di andare oltre, di porvi rimedio, condividono la medesima volontà di salvezza, redenzione e libertà.

Potremmo affermare in conclusione, sintetizzando e riassumendo, che i tre mondi condividono la stessa fiducia nelle possibilità dell'uomo di salvarsi, di redimersi, di liberarsi, di indiarsi,<sup>99</sup> di trasfigurarsi, di sublimarsi, di *divenir altro*. Ma *altro* da cosa? Da ciò che la vita stessa ci costringe a essere, gettandoci in un mondo di dolore, di malattia, di morte, di colpa, di lotta, di naufragi e sconfitte ripetute, ultima delle quali, ad attenderci senza possibilità d'uscita, la morte eterna, l'annichilimento dell'esserci, il nulla. Questo è il *pathos* tragico del periodo assiale, in Oriente e in Occidente.

Dopo quanto detto, vediamo però ora come la Cina, anche per Jaspers, si discosti da questo quadro, che resta valido invece per l'India e per l'Occidente, ovvero per le civiltà di ceppo linguistico indoeuropeo.

Il pensiero cinese del periodo assiale si discosta da quello indiano e quello occidentale sia riguardo al tipo problemi che insorgono nella riflessione filosofica, sia riguardo ai metodi e alle vie che a tali problemi si propongono di dar risposta.

Si respira un'altra aria, il clima è differente. Ciò non toglie che alcuni elementi comuni individuati da Jaspers nei tre mondi non siano rilevabili, come la situazione di grande cambiamento epocale sia a livello socio-politico sia culturale, e come la permanenza fino a oggi di ciò che in quel periodo fu elaborato, stabilito, determinato. Lo stesso Jaspers d'altronde s' avvede dell'eccezione, e lo segnala nei suoi scritti.

Nel saggio citato *Origine e senso della storia*, che è del 1949, Jaspers ne fa cenno, ma senza soffermarsi, scrivendo che la Cina «produce [si] il ricco contenuto del periodo assiale, ma non la *coscienza tragica* e l'epopea» (OSS, p. 37). La coscienza tragica non è presente in Cina. Ecco l'eccezione. In Cina, nel pensiero cinese, nella civiltà cinese nel suo complesso, non si rileva la coscienza del tragico, così determinante nel pensiero occidentale fin dalla sua nascita e presente anche, seppure con diverse sfumature e tonalità, nel pensiero e nella letteratura indiana.

<sup>99</sup> Il verbo "indiare" indica l'avvicinamento al cospetto di Dio e l'immedesimazione nella sua contemplazione; usato da Dante, viene adoperato anche da filosofi e mistici medievali e rinascimentali.

Ma è nel saggio, di qualche anno posteriore, *Del tragico* (1952 – da ora DT)<sup>100</sup>, che Jaspers analizza e sviluppa più dettagliatamente questa tesi dell'eccezionalità della Cina assiale. E' una caratterizzazione della Cina ampiamente condivisa dall'*intelligenza* europea già a partire dal settecento, quando cominciarono a circolare con una certa diffusione le traduzioni e le interpretazioni dei classici della letteratura cinese, nonché le descrizioni di quel lontano mondo ad opera dei missionari gesuiti stabilitisi in Cina a partire dalla fine del cinquecento, tra i quali il più attivo e famoso fu Matteo Ricci.

La rappresentazione più diffusa contrapponeva un «sereno e libero mondo cinese [...] all'arcigno e tormentato Occidente» (DT, p. 20). Dunque nulla di nuovo. Ma nell'analisi e nel contesto del pensiero di Jaspers, della sua ipotesi storiografica del periodo assiale, dei problemi e dei nodi teoretici e pratici che emergono dalla sua filosofia dell'esistenza, l'eccezionalità del pensiero cinese acquista un rilievo particolare, di cui Jaspers coglie sì il senso profondo, senza tuttavia farne affiorare la vasta portata filosofica.

In *Del tragico*, Jaspers distingue la coscienza tragica dalla coscienza pretragica. E sostiene che vi sia «una *differenza enorme* tra le civiltà che mancano di coscienza tragica [...] e quelle la cui vita pratica è dominata da una autoconsapevolezza ispirata a una palese coscienza tragica [corsivo mio]» (DT, p. 18).

Dopo aver illustrato quali siano i caratteri della coscienza pretragica (che ora qui ometto rilevando però che il tema andrebbe approfondito ai fini del dialogo interculturale e interreligioso tra Occidente e Cina), Jaspers passa a esaminare quei casi storici in cui la coscienza pretragica non cede il posto alla coscienza tragica ma anzi «riesce ad affermarsi con una validità indipendente *in opposizione* alla visione tragica della vita [corsivo mio]» (DT, p. 19). In tali casi la coscienza tragica viene a mancare, anche se non viene a mancare con ciò la «sensibilità alla sventura» (*ibid.*). E viene a mancare «là dove riesce ad affermarsi un'*interpretazione armonica del mondo* e una realtà vitale ad essa conforme [corsivo mio]» (*ibid.*).

L'affermarsi di un'interpretazione armonica del mondo e di un'esistenza conforme a essa, è ciò che distingue la Cina antica del periodo assiale dagli altri due mondi, cioè India e Occidente. Questa situazione è chiarissima in Cina fino all'arrivo e alla diffusione del buddhismo (il che avviene a partire dal secondo secolo d.C.).

<sup>100</sup> K. Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, München, 1952 ; trad. it. I. A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, 1987 e 2008.

Vediamo in cosa consista tale interpretazione armonica del mondo che Jaspers oppone alla coscienza tragica. Scrive Jaspers che in una tale prospettiva:

Tutto il male, ogni sventura, ogni miseria non sono che turbamenti passeggeri, la cui esistenza *non è imposta da alcuna necessità*. Non c'è l'orrore del mondo, il rifiuto e la giustificazione del mondo, *non c'è l'accusa contro l'essere* e la divinità [ma nemmeno c'è la divinità com'è intesa in Occidente e in India quale sfera privilegiata rispetto alla natura], ma tutt'al più un blando compianto. Non c'è lo strazio della disperazione, ma un sopportare e un morire pacato. Non ci sono grovigli inestricabili, oscuri sconvolgimenti, ma tutto è fondamentalmente luminoso, bello e vero. L'atroce e il terrificante sono conosciuti e sentiti non meno che nelle civiltà illuminate dalla coscienza tragica. Ma *l'atmosfera vitale resta serena*, non insorgono *né lotta né sfida*. Una profonda coscienza storica unisce tali civiltà al *fondo primordiale di tutte le cose* [il *Tao*], ma esse non cercano alcun movimento nella storia, bensì solo la perenne restaurazione dell'*eterna realtà* [il *Tao*], che è perfettamente giusta e buona. Dove inizia la coscienza tragica, è andato perduto qualcosa di straordinario: una *sicurezza priva di tragicità* e una *sublime umanità naturale*, la *gioia* di sentirsi a casa propria nel mondo e una ricchezza d'intuizioni concrete, e *tutto questo in Cina fu una realtà* [corsivi e parentesi quadre miei] (DT, pp. 19-20).

Con queste poche eccezionali parole Jaspers giunge al nucleo essenziale della differenza tra Cina e Occidente (ma anche di quella tra India e Cina), e rappresenta un caso più unico che raro nel panorama della filosofia occidentale.

Dovrebbe essere chiaro a questo punto quale sia la peculiarità fondamentale del mondo e della cultura cinese del periodo assiale; ma data l'importanza del tema ai fini della presente dissertazione, ripetiamo e mettiamo ancor più in luce quest'aspetto: è assente nella Cina assiale l'idea di una *disarmonia* di fondo che domina invece il mondo nell'interpretazione “indo-europea”.

Nella tradizione “indo-europea” nessuna armonia vela la fondamentale *disarmonia dell'universo*. Per contro in Cina nessuna disarmonia vela la fondamentale *armonia dell'universo*. Dunque nella Cina antica sono assenti forme di sapere salvifico, soteriologico, che propongano *vie* d'uscita dalla disarmonia del mondo, dell'universo e della natura. Dobbiamo tener saldamente presente questo punto, soprattutto per non fraintendere il concetto di *tao*, definito generalmente in Occidente come *via*: il

*tao* non è la via della salvezza e il taoismo non è una soteriologia.

Questi due elementi, l'armonia dell'universo e l'assenza del tragico, ci avviano correttamente al contatto e alla comunicazione con le forme sapienziali, le espressioni artistiche e letterarie germogliate in Estremo Oriente a partire dal periodo assiale, senza cadere in affrettate e comode assimilazioni. Quanto sostenuto da Jaspers a riguardo, in questo studio accolto pienamente, è testimoniato da una lingua e da una letteratura plurimillenaria vastissima, come pure dalla storia dell'arte di quel mondo. Ma per Jaspers si tratta di un *limite* del pensiero e dello spirito cinese, un limite che si riflette anche nel taoismo e in Lao Zi.

E per Jaspers si tratta di un limite in quanto, se una “concezione armonica del mondo” funzionasse da presupposto della nostra visione del mondo, non si aprirebbe l'autentica *possibilità* della comunicazione esistenziale con l'altro, non si genererebbe «il vero impulso verso la comunicazione» (cfr. F 2, p. 107).

Ma vediamo adesso cosa accadde in Cina durante il periodo assiale e quali forme di sapere sorsero a quel tempo.

### 3. *Filosofia dell'esistenza e taoismo: due antropologie a confronto*

Correlato a un determinato *paradigma culturale* vi è sempre un certo *paradigma antropologico* cioè una certa idea e immagine di “umanità”. E in relazione a una certa idea di umanità vi è sempre una certa idea dell'esistenza, della vita e della morte, un certo senso dell'essere cioè un certo *paradigma “ontologico-esistenziale”* – qui per “ontologia” non si intende “teoria della verità oggettiva” come in Quine, ma “teoria dell'esistenza vissuta” cioè ontologia *esistentiva* nel senso dato a questa espressione da Heidegger e Jaspers.

Ci interessa qui sottolineare che Jaspers, rispetto ad Heidegger, concentra la sua riflessione filosofica sulla sfera *esistentiva* più che quella *esistenziale*: mentre «la filosofia dello Heidegger è esistenziale, e riguarda la struttura, la modalità, la trascendentalità dell'esistenza, il pensiero di Jaspers è esistentivo, perché punta

sull'esistenza nella sua concretezza, singolarità ed irripetibilità». <sup>101</sup>

La *concretezza* dell'esistenza vivente a cui Jaspers si riferisce, è la concretezza della comunicazione esistenziale e dell'apertura comunicativa all'altro. Jaspers era uno psichiatra e si occupò di psicopatologia prima che di filosofia.

La filosofia dell'esistenza nel suo complesso e nel suo significato più profondo è la cornice e il paradigma attraverso cui Jaspers legge e interpreta la cultura e il pensiero cinese in generale e il taoismo di Lao Zi in particolare. <sup>102</sup>

Il significato e il senso di fondo della filosofia dell'esistenza è costituito dal senso espresso dalla stessa nozione di *esistenza* come divenir-altro. A sua volta l'*esistenza* degli esistenzialisti è strettamente correlata al senso dato all'essere, al nulla e al divenire dal pensiero greco antico. Jaspers e Heidegger sono a loro modo discendenti di Eraclito, Parmenide e Platone. Parlano la stessa lingua. Ma tale lingua può esprimere e tradurre adeguatamente gli insegnamenti contenuti nei testi cinesi e nel *Dao De Jing* di Lao Zi?

La nostra tesi è che tale lingua, la lingua dell'ontologia greca, la lingua filosofica dell'Occidente, *non possa* parlare del senso dell'esistere e del senso del *Tao* di cui trattano gli antichi taoisti.

Il problema di fondo risiede nelle differenti "ontologie dell'esistenza" che stanno alla base dei due mondi.

La nostra tesi a riguardo è la seguente: *se* è valida l'interpretazione di E. Severino secondo la quale l'anima dell'Occidente è il *nichilismo*, allora l'Occidente può comprendere il pensiero cinese solo oltrepassando se stesso, solamente superando la propria anima. E la filosofia dell'esistenza è una delle forme più mature e consapevoli di quest'anima.

Il *Tao* del taoismo costituisce, nel contesto dell'Occidente, un'eresia e un qualcosa di davvero "nuovo" e inaudito. Il *Tao* del taoismo di Lao Zi e Zhuang Zi non è un

<sup>101</sup> L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950, p. 208; si veda a proposito tutto il cap. V della parte seconda, "Esistenziale ed esistentivo nel pensiero di M. Heidegger e di K. Jaspers", pp. 207-258. Per Heidegger, che introduce la differenza, "Esistentivo" (*existenziell*) è un aggettivo che si riferisce alla sfera dell'esistenza in quanto concretamente vissuta nei suoi processi intimi, giorno per giorno, all'interno del mondo in cui ci troviamo situati; "esistenziale" (*existenzial*) è invece un aggettivo che allude alla sfera dell'esistenza in quanto concepita analiticamente, riflessivamente e, soprattutto, in quanto rinviante al problema filosofico e metafisico fondamentale che così suona: *perché c'è l'essere e non invece il nulla?*

<sup>102</sup> Non problematizza né si discosta da questa cornice ermeneutica lo studio – l'unico che ci risulta sia stato fatto del Lao Zi di Jaspers – fatto da L. V. Arena: "Il Lao-tzu di Karl Jaspers", *Annali dell'Istituto di Filosofia*, Urbino, 1987, n. 2, pp. 185-233.

soggetto trascendentale, non ha analogie col *cogito* cartesiano; non è un super-ente metafisico, un super-ente che stia oltre l'esperienza sensibile; né una super-essenza, un *quid* sovra-essenziale come il Bene di Platone e l'Uno di Plotino. Nonostante venga a trovarsi in un certo senso “oltre” il linguaggio, in una sorta di situazione pre-linguistica dell'essere, il *Tao* non scavalca l'esperienza, non è al di là della natura materiale e organica, non è fuori dall'*esserci* puro e semplice delle cose.

Il *Tao* non presuppone l'*ex-sistere* per potersi manifestare. L'apparire del *Tao* non presuppone il divenir altro dell'esserci e il diventar altro *dall'esserci*, cioè non comporta l'*esistenza*, intesa nel senso peculiare con cui è concepito il termine da Kierkegaard e dall'esistenzialismo.

Per l'esistenzialismo l'esistenza è l'*essenza* dell'essere in quanto *poter* essere, in quanto *esistenza possibile* dice Jaspers.

La storica ricerca filosofica dell'*essenza* dell'essere e dell'uomo, si risolve nella filosofia dell'esistenza, e nel complesso del pensiero contemporaneo, con l'affermarsi della coincidenza di essenza e esistenza, coincidenza che per i filosofi dell'esistenza equivale alla negazione più radicale di ogni essenza stabile ed eterna dell'essere dell'uomo.

L'essenza dell'essere e dell'uomo, dicono i filosofi dell'esistenza, non è un qualcosa di fisso e definitivo, raggiungibile una volta per tutte e dalla quale sia possibile poi dedurre una morale, un'etica, un diritto, una politica, una filosofia pratica.

L'essenza dell'essere e dell'uomo, lungo tutto il corso della storia della filosofia occidentale, da Platone in poi, viene intesa come «il principio che costituisce stabilmente e definitivamente l'esser uomo».<sup>103</sup> L'esistenza è, all'opposto, per la filosofia dell'esistenza, «il centro del divenire, è l'intensità e radicalità estreme del divenire», e tali radicalità e intensità estreme, si manifestano primariamente nell'esistenza dell'uomo: «L'esistenza è cioè il divenire *dell'uomo*».<sup>104</sup>

L'uomo è immerso in un processo storico di continua ricerca e definizione della propria identità e della propria essenza. Questo processo però non è più nel pensiero contemporaneo – a differenza del pensiero antico, medioevale e moderno – , il disvelamento di una certa essenza-identità stabile che nella storia si rivela con una forma determinata e con caratteri stabili e definibili, al di sotto o al di là dei continui

<sup>103</sup> E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1995, p. 231

<sup>104</sup> *Ibid.*

cambiamenti.

Ad esempio Nietzsche, Kierkegaard e i filosofi dell'esistenza intendono chiudere definitivamente i conti con la tradizione metafisico-epistemica. Non esiste alcuna stabilità al di sotto o al di là del divenire incessante dell'uomo. E' l'uomo che di volta in volta stabilisce, istituisce, progetta, produce, dà forma ai mondi e crea se stesso. *Nulla c'è di stabile al di là della forza della volontà e della libertà creatrice.*

L'uomo, in quanto esistenza, crea la propria essenza. L'esistenza, il centro di forza del divenire, è il fondamento di ogni essenza. L'essenza (l'idea platonica) cessa di essere la condizione dell'esistenza e, nella contemporaneità, diviene il *prodotto* della creatività umana, cioè dell'esistenza: l'esistenza diviene *essa stessa* la condizione dell'essenza, rovesciando il millenario rapporto tra dio e uomo.

Quindi il pensiero contemporaneo giunge a dire che l'uomo non ha un'essenza stabile. Deve crearsela. Deve crearsi. E siccome non possiede un'essenza determinata, l'uomo è, rispetto a se stesso, una *possibilità pura*.

L'esistenza, in quanto divenire, è la natura più intima e originaria dell'uomo, è la sua essenza più profonda. Jaspers la chiama *libertà*; Nietzsche *volontà di potenza*.

A differenza di questa concezione filosofica e antropologica, il *Tao* si colloca invece “prima” e “oltre” il divenire, prima e oltre *l'ex-sistere*. Il *Tao* sta davanti a noi da sempre, senza bisogno di divenire: non dobbiamo diventare altro da ciò che già da sempre siamo per poterlo comprendere e contemplare. Non c'è bisogno che la volontà di potenza, la volontà poetante e la volontà tecnica trasformino tutto in simbolo, segno, cifra, artefatto, per poter scrutare gli orizzonti immensi del *Tao*. Anzi, più si coltiva la volontà e più ci si allontana dal meraviglioso centro del *Tao* (cfr. DDJ, I).

Il *Tao* sta prima e oltre la volontà, prima e oltre il *lógos*, prima e oltre il linguaggio, prima e oltre *l'esistenza*. Il *Tao* è per l'Occidente l'eresia più radicale. In che senso?

Siamo qui nel punto nevralgico. A nostro avviso è questo il punto fondamentale del confronto tra il taoismo e la filosofia dell'esistenza – ma il discorso vale per il pensiero cinese nel complesso se confrontato con l'intera tradizione del pensiero occidentale.

Il *Tao* è *essente*, è esistente *in re* (è la realtà naturale) ed è la “condizione incondizionata” del linguaggio e del pensiero discriminante.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> C. y. Cheng, *Dao (Tao): The Way*, in AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003, p. 204.

Nella sua opera *I grandi filosofi* (da ora GF), Jaspers presenta Lao Zi tra i pensatori metafisici che hanno attinto direttamente all'origine dell'essere.<sup>106</sup> Come ha messo in evidenza U. Galimberti, in questa opera Jaspers percorre la storia della filosofia «per rintracciare quegli episodi di naufragio che la 'filosofia delle università' rifiuta come errori logici, mentre la filosofia di Jaspers recupera e interpreta come cifre a cui occorre ispirarsi per risolvere il problema dell'essenza della filosofia e della possibilità del suo avvenire».<sup>107</sup> La possibilità dell'avvenire della filosofia consiste per Jaspers nel tramonto della filosofia europea e nell'alba di una filosofia mondiale. Dopo aver analizzato le dottrine di Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Plotino, Anselmo d'Aosta, Cusano e Spinoza, Jaspers introduce ai lettori l'antico pensiero taoista di Laozi, a cui segue la trattazione del pensiero di Nagarjuna, un pensatore buddhista del Grande Veicolo (Mahayana) i cui insegnamenti giungeranno fino in Cina e incideranno profondamente, insieme al taoismo, sulla formazione del buddhismo chan-zen.

E' un'operazione filosofica preziosa e quanto mai rara questa di Jaspers. L'apertura d'orizzonte e di vedute in cui Jaspers si cimenta in questa opera pubblicata nel 1957, è paragonabile solo a quella di Heidegger.<sup>108</sup>

I due pensatori tedeschi si imbattono nel pensiero cinese e vi scorgono un complesso di insegnamenti che si avvicina per molti versi alla loro filosofia dell'esistenza, soprattutto a riguardo della mancanza nel pensiero cinese e giapponese di una ontologia metafisica.

Né Jaspers né Heidegger tuttavia riescono a spingersi nel “cuore pulsante” del taoismo e del pensiero sino-giapponese. Jaspers e Heidegger vi si avvicinano moltissimo, e rilevano l'assenza di una metafisica dell'essenza e l'assenza di una teologia razionale. Ma, restando fedeli al senso dell'essere e del nulla che domina il pensiero occidentale fin dai suoi albori – cioè restando aderenti al senso dell'*essere in quanto divenire* – non vedono la fisionomia originaria, il “cuore pulsante” del taoismo antico che batte anche nel confucianesimo e in gran parte della letteratura

<sup>106</sup> Cfr. K. Jaspers, “Laotse”, in *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957; trad. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973, pp. 1183-1217.

<sup>107</sup> La citazione è tratta dalla Presentazione di U. Galimberti alla sua stessa traduzione di K. Jaspers, *Metafisica*, Mursia, Milano, 1972-2006, p. 9 (da ora F 3).

<sup>108</sup> Sui rapporti intercorsi tra Heidegger e il pensiero estremo orientale, nonché con i pensatori cinesi e giapponesi suoi contemporanei è d'utile consultazione lo studio di Carlo Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, il melangolo, Genova, 1998.



cinese.

La rivendicazione del senso dell'essere in quanto divenire, dell'essere che appare in quanto l'esserci fa naufragio così che si possa aprire all'esistenza la trascendenza, è l'anima della filosofia esistenziale di Jaspers, così come lo è dell'intero pensiero occidentale contemporaneo che, a partire da Schopenhauer e poi da Nietzsche (o meglio, da Leopardi, che anticipa nell'essenza la filosofia di entrambi), tenta con sempre più determinazione di liberarsi dai vincoli e dai limiti imposti dalla metafisica tradizionale.<sup>109</sup>

Jaspers e Heidegger sono da questo punto di vista filosofi paladini dell'Occidente, filosofi fedeli al presupposto di fondo che giace indisturbato nei fondali del pensiero occidentale: l'incontestabile realtà del *divenire*, del progresso, della storia, della volontà di potenza. E, quali “filosofi del divenire”, Jaspers e Heidegger sono filosofi fedeli al *nichilismo* dell'Occidente.<sup>110</sup>

Il presupposto che li accomuna, e che accomuna tutti i pensatori occidentali con differenti sfumature, è il “senso greco del divenire”, che consiste nella convinzione della realtà inoppugnabile del divenire nulla, e *dal* nulla, delle cose.<sup>111</sup>

Convinzione nel divenir nulla delle cose significa anche convinzione nell'evidenza del *divenire altro* delle cose. Altro da ciò che sono. Qualcosa divenendo nulla diviene quel *totalmente altro* che è il proprio non esistere mai più. Il diventare nulla è la forma estrema del diventare altro delle cose del mondo. E quella del diventare altro e del diventare nulla è la forma essenziale della volontà di potenza e della volontà di

<sup>109</sup> Su questo tema e sul senso del divenire come liberazione dai vincoli e dai limiti imposti dalla tradizione epistemico-metafisica, si veda E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1995, pp. 262-264.

<sup>110</sup> Si rimanda qui al concetto di *nichilismo* della lezione filosofica di E. Severino le cui opere di riferimento sono elencate nella bibliografia generale. Ne forniamo qui uno stringatissimo sunto. Il nichilismo di cui tratta E. Severino differisce da quelli di Nietzsche, di Heidegger e di Jaspers poiché si spinge a rilevare che il *l'essenza* del nichilismo – essenza che dà vita, seppur con diverse sfumature, ai pensieri di Nietzsche, Heidegger, Jaspers e alla maggior parte delle dottrine di pensiero occidentali – consiste nell'identificare l'ente al niente, e l'essere al nulla, mediante l'affermazione della realtà del *divenire* dal nulla e nel nulla delle cose: ciò che è, che esiste, in verità non è, non esiste, poiché diviene sempre altro da se stesso. Divenendo sempre altro, le cose, in realtà, non sono, sono nulla. Sicché fondamentalmente, a rigore, l'Occidente pensa che l'essente è niente e che *l'essere è nulla*. Tale identificazione di essere e non essere è il radicale travisamento della *verità dell'essere* e, insieme, è, “assurdamente”, l'essenza del pensiero occidentale. Il pensiero occidentale nasce e cresce infatti intendendo difendere quella verità dell'essere che invece poi, contraddittoriamente, si trova a negare radicalmente. Su questo confronto tra le forme e il peso che il nichilismo assume in Nietzsche, Heidegger, Jaspers e Severino si veda U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005-2008, pp. 533-561.

<sup>111</sup> Cfr. E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1995, pp. 262-264.

libertà dall'essente, da ciò che c'è, dall'esser-ci delle cose nel mondo.

Restando all'interno di questo presupposto, di questa convinzione assunta e presupposta come fosse un'evidenza incontestabile, di fronte a questa *fede* e volontà che vuole il variare e il “muoversi” delle cose del mondo come un divenir altro e un divenir nulla – un divenire che per esempio viene chiamato, a seconda delle epoche e delle correnti di pensiero, Genesi, Evoluzione, Progresso, Storia –, restando entro questa *interpretazione* del mondo che permea non solo la filosofia, la religione, la letteratura, l'arte, ma anche le forme dell'agire e le opere della civiltà occidentale, non è possibile *avvertire* quel “cuore pulsante”, che è poi semplicemente il nostro stesso cuore, così com'è.

Jaspers vi si avvicina moltissimo, dicevamo. Molto più di Heidegger. Come già detto sopra, a Jaspers interessa più la sfera *esistentiva* che quella *esistenziale*: Pareyson sottolinea che mentre «la filosofia dello Heidegger è esistenziale, e riguarda la struttura, la modalità, la trascendentalità dell'esistenza, il pensiero di Jaspers è esistentivo, perché punta sull'esistenza nella sua concretezza, singolarità ed irripetibilità». <sup>112</sup>

Questo atteggiamento filosofico avvicina Jaspers al cuore della questione. Jaspers coglie due punti chiave del pensiero cinese: l'assenza della coscienza tragica e la concezione armonica del tutto, che sono poi due facce della stessa medaglia.

L'altro punto chiave per comprendere il taoismo e il pensiero cinese ancor più a fondo, da aggiungersi ai due elementi indicati da Jaspers e strettamente correlato a essi, è l'assenza dell'interpretazione della realtà come *divenir-altro* e, sotto altro rispetto, l'assenza della centralità della *volontà di potenza* intesa come motore di quel divenire in quanto volontà che le cose divengano altro da ciò che sono.

Jaspers interpreta Lao Zi e il taoismo restando all'interno di quell'idea di fondo della natura umana comune a tutti i filosofi dell'esistenza e così facendo lo fraintende non cogliendo quel tratto distintivo del taoismo, ma anche del confucianesimo, costituito dall'assenza di quella volontà di potenza e di quella volontà di trasformar le cose che, nel pensiero occidentale, rappresenta la quintessenza del divenire dell'essere, la sua sotterranea spinta, il sostrato della sua manifestazione.

---

<sup>112</sup> L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950, p. 208.

Approfondiamo l'analisi. Nell'interpretazione che Jaspers presenta del *Dao De Jing* di Lao Zi emerge con chiarezza inequivocabile il paradigma metafisico e “nichilistico” che avvolge la filosofia dell'esistenza e, a monte di essa, la filosofia occidentale nel suo insieme, un paradigma ontologico questo che nasce con la filosofia greca antica.

Il *presupposto* metafisico-nichilistico di Jaspers si rende esplicito entro l'*Esposizione della filosofia di Laotse*, nel paragrafo che ha per titolo *Il Tao* (cfr. GF, pp. 1185-1187).

Andiamo a leggere il passaggio in questione:

Per tanto che l'essere è ciò che vediamo, ascoltiamo, prendiamo, che è immagine e figura, il Tao è nulla. L'origine si può raggiungere solo nel Tao privo di essere. Questa origine non è un nulla nel senso di non essere assolutamente nulla, ma nel senso del più che essere da cui proviene l'essere: “L'essere sorge dal non essere” [citazione da DDJ, XL]. Questo non essere, essendo origine e scopo di ogni essere, è già di per sé essere autentico, ma come superessere (GF, pp. 1185-1186).

Rileviamo come prima cosa che, da un punto di vista strettamente filologico, è inappropriato fare uso della coppia *essere/non-essere* per tradurre la coppia *you/wu*, che invece è più correttamente interpretabile e traducibile con le coppie *ad-sum/ab-sum*, *pre-senza/as-senza*, *vicinanza/lontananza*, *manifestazione/latenza* (cfr. cap. 5). Utilizzare la coppia *essere/nulla* per tradurre *you/wu* è una evidente forzatura ermeneutica poiché in cinese classico non esiste un verbo essere che rimandi a un significato contrapposto al nulla, né nell'uso “predicativo” come copula come sostiene Graham, né nell'uso propriamente “esistenziale” come abbiamo cercato di mostrare nel quinto capitolo.

Il ricorrere alla coppia concettuale *essere/nulla* per tradurre la coppia *you/wu* è secondo noi una manifestazione palese dell'assimilazione che il *nichilismo* occidentale tenta di operare su culture e civiltà differenti – in questo caso sulla tradizione filosofica cinese.

Questo utilizzo della coppia *essere/nulla* è dunque, a ben guardare, un'espressione della volontà di potenza dell'Occidente, della sua volontà di unità e di assimilazione del diverso.

Tornando all'interpretazione di Jaspers: «il Tao è nulla [...] è privo di essere». Qui per

“essere” si intende «ciò che vediamo, ascoltiamo, prendiamo, [ciò] che è immagine e figura», ossia tutto ciò che rientra nell'esperienza sensibile e anche ciò che appartiene alla dimensione fantastico-immaginativa. Il pensiero di Jaspers, come d'altra parte la filosofia dell'esistenza nel suo insieme, è una grandiosa variante contemporanea del platonismo.

Siamo in pieno clima platonico: la vera realtà, l'Essere con la “E” maiuscola, sta oltre la materia, oltre la sensazione, oltre l'immaginazione, oltre la fantasia e comincia a esser colta dall'uomo attraverso la *ratio*, il *lógos*, per poi manifestarsi attraverso una intuizione intellettuale, cioè attraverso il *nóus*, e rivelarsi infine come idea del Bene e dell'Uno.

Nel platonismo rinascimentale ad esempio, la *ratio*, l'anima razionale umana, funziona da anello di collegamento tra la sfera umana e quella divina, funziona da *copula mundi* (Marsilio 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. E' un *metaxy* (μεταξύ), 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”, l'uomo produce innumerevoli tecniche e arti per superare i limiti a lui imposti dalla natura. La *ratio* distogliendo l'uomo dalla cura immediata del corpo e quindi distogliendolo dalla *lex fatalis* che determina le disposizioni e le inclinazioni naturali, lo indirizza a mete sempre più alte e gli consente di superare i limiti della contingenza imposti dalla legge naturale e di trasformarsi in un qualcosa di divino, in un *quidam deus*.<sup>113</sup>

Jaspers esprime questo senso dell’“essere intermedio”, del *metaxy* – 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

<sup>113</sup> 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*, Atti del VII Colloquio internazionale, Leo S. Olschki editore, Firenze, 1994.

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.*<sup>114</sup>

L'essere autentico dell'uomo è questo “essere oscillante” tra l'essere e il non essere, è questo essere intermedio 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'essere accomuna, con diverse sfumature e tonalità, tutti i pensatori d'Occidente.

Per i platonici medievali, rinascimentali e moderni le facoltà che permettono all'uomo di distinguersi dal regno animale e naturale e di dominarlo, che gli danno la possibilità di elevarsi e di avvicinarsi a dio, sono la ragione e l'intelletto (il *lógos* e il *nóus*), mentre per i “platonici” contemporanei come Jaspers, la facoltà “divina” per eccellenza diviene la *volontà* contrapposta al *lógos* sistematico della metafisica epistemica.<sup>115</sup>

I contenuti della ragione e dell'intelletto (le essenze, le idee, i valori eterni che orientano la volontà e l'azione) vengono essi stessi, nell'epoca contemporanea, concepiti sempre più come prodotti e creazioni della volontà, dell'*esistenza* e della libertà dell'uomo. La volontà umana produce e crea i mondi in cui l'uomo vive.

Il “mondo” e la cultura sono un complesso di strutture, di essenze, idee, valori, enti, istituzioni, leggi, usi, costumi, disposizioni, abiti, abitudini, e consuetudini.

La volontà è l'*esistenza* dell'uomo che si esplica nella creazione del mondo. Jaspers chiama questo aspetto demiurgico dell'esistere umano “esistenza possibile” (*mögliche Existenz*), per sottolineare appunto la capacità-possibilità-potenzialità della volontà umana di vedere e creare mondi, di “fare mondo”. L'*esistenza* è quindi essenzialmente volontà di potenza sul mondo e di trascendimento della natura.

Questa impostazione esistenziale di matrice platonica è quanto più vi è di distante dallo spirito del taoismo antico. Jaspers afferma che “il Tao è nulla” che è “privo d'essere” e che *non è* “ciò che vediamo”. Il *Tao* è assimilato da Jaspers all'Essere immutabile e trascendente del platonismo, al suo *Umgreifende*, “origine e scopo

<sup>114</sup> K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 69.

<sup>115</sup> Sulla polemica di Jaspers contro ogni sistema, ogni totalità chiusa e ogni oggettività sono interessanti le pagine di L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 263-267.

d'ogni essere”, *arché e télos* d'ogni ente e d'ogni esserci.

Questo Essere che avvolge la totalità dell'esserci può esser colto dall'uomo grazie all'*essenza* di se stesso, una essenza che per i filosofi dell'esistenza coincide con l'*existere*, con la volontà e la libertà, mentre per i platonici moderni, rinascimentali e medievali con il *lógos* e il *nóus*.

Questo Essere con la “E” maiuscola, rispetto all'essere con la “e” minuscola – cioè rispetto all'esserci e all'ente –, è *Nulla*. Insieme e viceversa, l' “essere-esserci-ente” rispetto all'Essere trascendente, all'*Umgreifende*, al “Tao”, è *nulla*.

La “platonizzazione” del cuore più intimo del taoismo operata da Jaspers è completamente fuorviante: come mostrano gli studiosi cinesi e parte della sinologia occidentale, il *Tao* coincide con l'esser-ci delle cose, con le cose stesse, con il mutamento della realtà semplicemente esperita, con la “spontaneità” delle cose stesse, con il loro esser se stesse. Il *Tao* è sia l'uomo, sia la totalità della natura e dell'esserci. E non è un dio che parla e crea, che salva e che condanna. Non c'è un qualcosa di assimilabile a un dio nel pensiero cinese, almeno a partire dalla fine del periodo assiale (cioè a partire dall'unificazione imperiale del 221 a.C.).

La natura e l'essere con la “e” minuscola, bastano a se stessi. Non c'è carenza d'essere e disarmonia nell'esserci che debbano essere colmate e fatte *divenir altro* da un dio o dall'uomo.

Non c'è nel taoismo un dio che salvi dai mali del mondo. Ma i mali ci sono, chiaramente. L'ingiustizia, la guerra, la miseria, la fame, la tribolazione, l'angoscia, la disperazione e le sventure sono tutte situazioni innegabilmente reali nel pensiero cinese, *non sono illusioni*, non sono *maya*, come nelle scuole sapienziali di matrice induista (Vedanta, Samkya, Yoga).

I “mali” del mondo sono quelli essenzialmente provocati dall'uomo stesso, dal suo *modo* di associarsi, di produrre, di organizzarsi, di vivere, cioè dal suo modo d'essere nel mondo e *non* dal suo esserci stesso.

Il taoismo non è poi una forma di antropocentrismo. E' una concezione dell'essere semmai “cosmo-centrica”. Il male deriva dalla distanza dell'uomo da se stesso e dal *Tao*. Se l'uomo asseconda se stesso, se ascolta la propria natura spontanea, il *Tao* spontaneamente opera, diviene *presente* e si manifesta. Se non lo asseconda, se non ascolta e asseconda se stesso, allora il *Tao* si allontana, diviene *assente* e distante, si cela. Il re saggio che governa il popolo seguendo il *Tao*, favorisce e non ostacola

questo spontaneo operare del *Tao*, non si oppone alle naturali inclinazioni degli esseri umani, li lascia esser se stessi e perciò si può dire che “governi senza governare”, agisca senza agire. Cioè agisce senza interferire con la spontaneità naturale di ciascun essere umano.

A noi occidentali questo modo di operare pare *impossibile*. Eppure la vera impossibilità è quella che l'Occidente considera come la più ovvia delle realtà, ossia che le cose e gli esseri debbano esser formati, istruiti, controllati, governati, prodotti, creati *ex novo*, fatti *diventare altro* da ciò che sono. Così come sono non vanno bene. Devono per forza divenire qualcos'altro. Addirittura si arriva a sostenere che gli esseri, gli essenti, le cose che ci sono, noi stessi compresi, in quanto essenti *siamo nulla*: ciò che è presente, ciò che è proprio qui, adesso, è, a rigore, *niente*. Il pres-ente non esiste: non appena lo si pensa, l'attimo è già fuggito.

Si afferma e pensa questo perché si pensa con Eraclito che “tutto scorre e niente permane” e che *dunque* niente, in realtà, è. Questa *verità del divenire* risale a tempi remoti, Platone stesso nel *Cratilo* e nel *Teeteto* la ricorda al lettore attribuendola agli antichi pensatori che lo hanno preceduto, quali Omero, Orfeo, Esiodo, Eraclito (cfr. *Cratilo*, 402 a-b).

La filosofia dell'esistenza è l'espressione rigorosa di quell'antico sapere, per il quale il significato del verbo essere è “divenire” e non “sussistere”: esistere significa divenire, e non “stare”. Ecco perché sosteniamo nel quinto capitolo che il verbo essere non si ritrovi nel suo significato “esistenziale” – oltre che in quello “predicativo” – nel pensiero cinese, in quanto per l'Occidente il verbo essere non significa “stare”. Se significasse “stare”, “star-ci”, allora un parallelismo con *you* ci sarebbe. Ma siccome significa “diventare”, questo possibile parallelismo non sussiste, è un equivoco.

Il *divenire* com'è inteso dall'Occidente non corrisponde alla concezione del *mutamento* (*yi*) che sta alla base dell'onto-cosmologia cinese. Nel *mutamento*, *yi* 易, non ne va dell'essere delle cose. Anzi, è *grazie* a esso che le cose possono riprodursi eternamente. E' una differenza fondamentale.

L'altra fondamentale differenza sta nel fatto che *l'essere* delle cose non è nel taoismo, ma anche nel confucianesimo, un “superessere” come pensa Jaspers, ma coincide con la loro “spontaneità”, con *l'esser-ci* delle cose così come sono (*ziran*, *Tao*).

Ritornando alla paradigmatica interpretazione di Jaspers, il *Tao* in quanto “super-

essere” (o “nulla”) da cui proviene tutto l'essere è, *in un certo senso determinato* – e il senso è quello che è stato dato una volta per tutte a questo “superessere” da Platone e da Aristotele –, un non-essere, un non-esistente, un ni-ente.

Jaspers interpreta e intende il *Tao* di Lao Zi, sulla base delle traduzioni circolanti a sua disposizione, come il non essere da cui sorge l'essere.

Il passo citato a supporto dell'interpretazione è contenuto nel quarantesimo capitolo del *Daodejing* e nella traduzione utilizzata da Jaspers così suona:

L'essere sorge dal non essere (GF, p. 1186).

Guardiamo ora il testo cinese. Il passo citato, nel testo cinese, è il seguente:

有生於無 *you sheng yu wu* (DDJ, XL)

Il primo e l'ultimo carattere sono rispettivamente *you* e *wu*, 有 e 無, che Jaspers interpreta, sulla scorta di varie traduzioni di cui disponeva, come “essere” e “non essere”, e che noi invece proponiamo di tradurre con “presenza” e “assenza” (cfr. cap. 5).

Tra questi due caratteri ve ne sono altri due che si pronunciano *sheng* e *yu* (生 e 於) che insieme significano “sorgere da”, “nascere da” (*sheng* significa “nascere”, “sorgere”, “venire alla luce”; *yu* funge invece da preposizione che indica il moto *da* luogo).

Jaspers, come la stragrande maggioranza degli studiosi occidentali traduce: «l'essere sorge dal non essere». Ma, per varie ragioni, bisognerebbe tradurre: “la presenza nasce dall'assenza”, “la vicinanza dalla lontananza”, “la manifestazione da ciò che non è manifesto”: *you sheng yu wu*.

Che significa: “la presenza delle cose del mondo sorge da una loro assenza”, “la vicinanza e la prossimità delle cose nasce da una loro lontananza”, “l'apparire e il manifestarsi delle cose proviene da un loro, precedente, nascondimento”. Le cose *ci sono* sempre, ma vanno e vengono. Appaiono e scompaiono dall'orizzonte, ma ci sono eternamente, come il sole e le stelle.

Questo è, a nostro avviso, il senso profondo dell'essere che, seppure non esplicitato da un'ontologia, è custodito nel *Dao De Jing* di Lao Zi, del taoismo antico e anche



negli insegnamenti della Scuola dei Letterati, o Scuola confuciana.

*Wu*, l'assenza, non è un altro luogo, un al di là soprannaturale, un altrove, un non-essere. E' invece un'assenza *relativa* a una presenza, una lontananza correlata a una vicinanza, una distanza *non assoluta* come quella del non essere, del non esistere, del nulla, ma una distanza *relativa*, “prospettica”. Il *Tao* è sia *wu* sia *you*, presenza e assenza, *non è solo wu*.

Detto ciò, se interpretiamo il *Tao* (un ideogramma che è il centro dell'antropologia filosofica taoista in quanto indica ciò che è più importante, l'“essenza” della natura umana), assimiliamo la coppia *you-wu* alla coppia essere-nulla, compiamo il seguente errore interpretativo: assimiliamo *you* all'essere e *wu* al nulla e così facendo riconduciamo forzatamente e acriticamente *you* e *wu* all'ontologia greca, a due significati che non compaiono in cinese e a un orizzonte di senso per molti aspetti davvero *altro* da quello occidentale.

Quelli di essere e nulla sono due significati “assoluti” che non possono indicare due elementi co-esistenti, che si contendono l'intero campo del significare, cioè che non possono riferirsi a due entità entrambe esistenti in quanto uno è l'assoluta negazione dell'altro: sono cioè i due significati *contraddittori* per eccellenza.

Per contro *you* e *wu* sono concetti correlati, complementari, e si riferiscono a due aspetti dell'essere co-esistenti, coesistenti nella “grande unità” e interezza dell'esserci.

Ricapitolando. I tratti salienti dell'alterità culturale cinese rispetto all'Occidente possono essere enumerati seguendo la serie dei sei presupposti ermeneutici presi in esame da Hall e Ames esposti nel primo capitolo e aggiungendovi il settimo nostro, relativo all'idea del nulla e dell'incompletezza ontologica ma anche biologica dell'uomo.

CAPITOLO 4  
ANTROPOLOGIE DIVERSE

1. *Antropologie filosofiche diverse*

Come insegnano le scienze etno-antropologiche, le “antropologie” degli altri, le concezioni 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».<sup>116</sup>

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 nostra]».<sup>117</sup>

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);<sup>118</sup> 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».<sup>119</sup>

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

<sup>116</sup> F. Remotti, *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Paravia Scriptorium, Torino, 1997, p. 40.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Cfr. E. Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1972, p. 52.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 51.

culture e che proprio per questo esige l'attraversamento di confini propri e altrui (com'è tipico della ricerca antropologica)». <sup>120</sup>

Con questo tipo di approccio interculturale tipico della ricerca antropologica – ma caratterizzante anche le ricerche filosofiche di R. Panikkar, così come gli approcci ermeneutici ed “esistenziali” quale quello di Karl Jaspers –, ci accingiamo a studiare alcune delle concezioni della natura umana che hanno caratterizzato in profondità la cultura cinese.

Nell' “antropologia cinese”, nella riflessione sull'uomo e la sua natura testimoniata in Cina, emerge chiaramente, già a partire dal “periodo assiale” (intorno al 500 a. C.), un'idea dell'uomo diversa da quelle d'Occidente. <sup>121</sup>

*Ren*, l'essere umano (*ren* 人 – è un ideogramma che non ha connotazioni di sesso né di genere) non viene concepito come un essere incompleto che attraverso la cultura cerca di supplire alle proprie carenze naturali; l'essere umano è abitato, come tutti gli altri esseri e tutta la Natura, da una armonia che sta all'origine e che *si manifesta* nell'esistenza, e grazie alla quale la cultura può costituirsi senza alterarne i tratti: la cultura non è un rimedio alla sua incompletezza ma è un suo modo di essere che *non* lo distingue dalla Natura ma ne manifesta, in modo particolarmente raffinato, quell'armonia originaria che tutto abbraccia.

Non abbiamo in Cina i *due mondi* del divino-spirituale-ideale da una parte e del naturale-istintuale-materiale dall'altra, rispetto ai quali l'uomo viene a trovarsi come un anello di congiunzione tra le due dimensioni e come *copula mundi* (Ficino) cioè come un essere che si dibatte tra l'eternità dell'Essere e l'accidentalità del divenire e della storia, come un essente che oscilla tra l'essere e il nulla.

Come stiamo suggerendo, ci pare metodologicamente fruttuoso accostare la cultura cinese rilevandone una sostanziale *differenza* da quella occidentale – e, forse, non è solo *una* differenza ma è *la* differenza più importante: la cultura cinese non è una “cultura del rimedio”.

Da questa differenza filosofica e culturale deriva una differente concezione antropologica. La concezione antropologica (cioè l'idea della natura umana) che contraddistingue la cultura occidentale è di tipo greco-giudaico-cristiano. Quella

<sup>120</sup> F. Remotti, *Le antropologie degli altri*, op. cit., p. 40.

<sup>121</sup> 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.

cinese è invece di tipo confuciano-taoista.

Nell'“antropologia occidentale”, nella riflessione sull'uomo e la sua natura testimoniata in Occidente, emerge chiaramente, soprattutto a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, un'idea dell'uomo molto precisa che proviene dagli antichi greci: 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 *divenir-altro* (Severino – ma Severino, a differenza degli altri pensatori occidentali, vede questa idea di uomo come una “follia”, una follia che non nasce nella modernità ma nell'antichità con i greci, e che contraddistingue anche tutto il pensiero cristiano dalle origini ai tempi nostri: in epoca moderna questa “follia” diventa più coerente ma abita l'Occidente già da prima).

Questa è un'idea dell'uomo che ha radici nel pensiero greco antico (in Platone è già del tutto esplicita, così come nel pensiero tragico) e nella Bibbia, ed è anche caratterizzante, seppur in modo critico, la nozione di “uomo” presente nell'antropologia culturale.<sup>122</sup>

## 2. Elementi per un'antropologia filosofica confuciana

### 2.1. La Scuola dei Letterati

Il confucianesimo concepisce la natura umana (*xing* 性) come una natura “morale” che si deve orientare in base ad alcuni principi. Uno di questi principi è il *Tao*. Tra le nozioni-chiave del pensiero cinese, 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

<sup>122</sup> Si veda a proposito M. Aime, *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 13-16; è un'idea questa presente anche nel pensiero di antropologi come L. Kroeber e C. Kluckhohn, come C. Geertz e come F. Remotti, mentre in Lévi-Strauss, in *Tristi tropici* ad esempio, sembra decisamente problematica la posizione a favore di un uomo che supplisce con la cultura alla propria incompletezza naturale, cioè la posizione tipica “occidentale” secondo cui la cultura funziona da rimedio alla natura “carente” dell'uomo; si veda a proposito la parte sui Nambikwara e sul buddhismo in chiusura di *Tristi tropici* e anche il suo riferimento a Rousseau come “fondatore delle scienze dell'uomo” in *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze de l'homme*, trad. it. in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967, pp. 83-96.

interpretabile come un forma di “antropologia filosofica”.

Anche nel taoismo il *Tao* significa il il *principio* in base al quale l'uomo *deve* orientare la propria condotta e la propria esistenza, sicché anche il taoismo si presta ad 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 filosofiche,<sup>123</sup> la Scuola dei Letterati era costituita dai dotti di corte che sotto la dinastia Zhou facevano parte del Ministero dell'Educazione. I Letterati 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., proprio a cavallo del periodo assiale. Nacque nel villaggio di Zou, nel regno di Lu, nell'attuale provincia dello Shang Dong. 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 dinastie.<sup>124</sup>

A riguardo della teoria del periodo assiale di Jaspers, Confucio può esser portato come esempio per eccellenza: il pensiero confuciano caratterizzò da allora gran parte

<sup>123</sup> 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, pp. 131-157, in cui è presente una notevole bibliografia a riguardo dei problemi storiografici attinenti le fonti cinesi.

<sup>124</sup> Per quanto concerne la vita e l'opera di Confucio si rimanda il lettore al volume curato da Tiziana Lippello, *Confucio. Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003 e 2006.

della vita sociale e culturale della Cina. E' 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”.<sup>125</sup> Non a caso Jaspers lo colloca, nella sua opera *I grandi filosofi*,<sup>126</sup> tra le “personalità decisive” insieme a Socrate, Buddha e Gesù.

## 2.2. Il principio morale ren-yi

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, benevolenza, carità, umanità), si nota come esso raffiguri e sintetizzi la *coincidenza* della relazione con se stessi e della relazione con gli altri esseri umani, una sorta di “principio dell'intersoggettività originaria” e del riconoscimento dell'altro come *misura* di se stessi.

La definizione qui proposta di *ren* 仁, la sensibilità umana, come coincidenza della relazione con se stessi e della relazione con l'altro da sé e di principio dell'“intersoggettività” originaria si richiama a quelle date al termine *esistenza* dalle filosofie dell'esistenza 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'altro essere umano come tale e non un super-ente, un super-essere trascendente e divino, ma neppure ciò che non è ancora, il futuro che ancora attende. Il confucianesimo è una sorta di “umanismo”, per dirla con Sartre, senza dio né dei, e inoltre privo di quel 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, e che sta a fondamento anche della civiltà della tecnica.

<sup>125</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997; tr. it. *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 43-44.

<sup>126</sup> K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957; trad. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.

Questa sorta di *coincidentia oppositorum* non ha caratteri metafisici e trascendenti ma, potremmo dire, “ontico-morali”, “etico-esistenziali” o meglio, “etico-esistentivi”.

Cerchiamo ora di chiarire questo aspetto del pensiero confuciano facendo riferimento al contesto storico in cui questa “antropologia filosofica” è nata.

La virtù morale dell'antropologia confuciana è connessa al concetto di “mandato celeste”, *Tian Ming* 天命. Il “mandato celeste”, che possiamo anche tradurre con “volontà del Cielo”, era in epoca Zhou 周 (1122-222 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 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 la virtù (*de*), e la volontà ordinatrice del Cielo (*ming*) iniziarono a essere concepite naturalisticamente e razionalmente.

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”, “naturalità”, letteralmente significa “di per sé tale”, “da sé così”), è la stessa manifestazione della “volontà” celeste, è lo stesso *Tao*.

Il carattere *tao*, nel confucianesimo come nel taoismo, indica 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, ordine 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”.

L'agire dell'essere umano dovrebbe adeguarsi al *Tao*. Dovrebbe farsi guidare dalla sua 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 asseconi 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 *idem*. Ma mentre per Confucio agire secondo il *Tao* significa agire rettamente secondo l'etichetta e secondo le antiche consuetudini rituali; per i taoisti invece 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 se 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. 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 ed ascoltare l'altro *sapendo* osservar se stessi insieme. *Sapendo* fare ciò, è possibile allora vedere se stessi nell'altro e l'altro in se stessi – dove questo “sapere” è un “esser *disposti a*” che rimanda a una serie di caratteri della dottrina etico-morale confuciana che l'avvicinano in modo notevole a quella aristotelica fondata sulle *disposizioni* e sugli *abiti*.

Potremmo anche spingerci a interpretare *ren* come se fosse il fondamento del *Verstehen*, della comprensione dell'altro, e il fondamento di una possibile “osservazione partecipante”, della *participant observation* di Malinowski.<sup>127</sup>

Proviamo ad approfondire un poco la dottrina etico-morale confuciana. Vedendo se stessi nell'altro e l'altro in se stessi, agendo e pensando di conseguenza, assumendo *ren* come “imperativo categorico”, secondo i confuciani ci si perfeziona moralmente e si diviene col tempo uomini nobili, saggi e “santi”. Possiamo dire che il termine

<sup>127</sup> Sarebbe interessante studiare come è stata recepita e applicata in Cina la teoria dell'osservazione partecipante da Fei Xiaotong, padre dell'antropologia cinese e allievo Malinowski.



*ren* nel confucianesimo indichi il *principio originario*, la *guida* della saggezza interiore, cioè il principio etico e morale che abbiamo detto essere una sorta di principio della coincidenza originaria di sé e dell'altro.

Il *Tao* nel confucianesimo coincide con la stessa virtù morale, con *ren*: se si agisce in sintonia col principio morale di *ren*, ci si avvicina e si può restare nei pressi del principio celeste ovvero del *Tao*. Restare nei pressi del *Tao* significa permanere nella perfezione morale interiore, fonte di ogni virtù e apice della perfezione etica nelle relazioni umane, pubbliche e private.

Il *Tao* si manifesta e si concretizza per i confuciani nell'esercizio di *ren*, cioè nell'applicazione ad ogni istante e in ogni situazione possibile e immaginabile, della sensibilità umana a tutti i rapporti e tutte le relazioni umane. La coltivazione delle virtù e il perfezionamento morale coincidono con l'agire e il pensare in modo conforme al volere del Cielo e con il giusto modo di fare e di volere.

Il pensare, il volere e l'agire in modo *adeguato* al *Tao*, costituiscono anche, sotto altro rispetto, l'esercizio della virtù somma, il *de* 德, la virtù delle virtù. *De* è la virtù in quanto tale, cioè è la *summa* di ogni virtù. *De* si individua e determina poi nelle molteplici virtù di cui *ren*, la sensibilità umana, è la più importante.

*De* è il potere, la forza e la capacità di apportare benessere e dignità a se stessi e insieme alla comunità umana nel suo complesso. *Ren* consiste più specificamente nell'amare gli altri e nel trattarli con considerazione e compassione.

La sensibilità umana, *ren*, è strettamente connessa poi a un'altra virtù: *yi* 義. *Yi* è la rettitudine morale, il "devi" di una situazione determinata, una sorta di imperativo categorico. Agire secondo *yi* significa fondamentalmente imporsi di agire assumendo *ren* come *principio guida*. E 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*, il *Tao* si riflette nel *de*, e quindi in *ren*, e *ren* in *yi*, e viceversa.

*Yi* è primariamente il senso di giustizia morale e 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*.

### 2.3. I due momenti dell'attuazione del principio morale ren-yi: zhong e shu

*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.

*Zhong* consiste in pratica 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,<sup>128</sup> l'altra il cuore 心, che in cinese significa anche “mente”. L'ideogramma esorta a permanere al centro di se stessi, del proprio “cuore-mente” (le emozioni, i sentimenti e gli affetti sono compresi nel significato di “cuore-mente”, *xin* 心),<sup>129</sup> 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 se 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”.

Al centro di noi stessi la nostra vera “identità” appare chiara, e ci guida nelle relazioni umane indicandoci la *via* da seguire. La nostra vera “identità” è costituita dalla coincidenza e dalla correlazione essenziale di noi stessi con gli altri esseri umani, è “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 un'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 noi stessi, e nel non fare al

<sup>128</sup> Come nella dottrina etica aristotelica la *medietà* è il giusto mezzo tra due estremi, 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.

<sup>129</sup> Cfr. E. Rossi, *Shen. Aspetti psichici nella medicina cinese*, CEA Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2002.

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 è che l'altro e noi stessi siamo “uguali”, siamo “lo stesso” cuore-mente. L'altrui cuore-mente è “come” il nostro. Cioè 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 esplica 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 se stesso, aiuta gli altri e, desiderando sviluppare se stesso, sviluppa gli altri» (*Lun Yu* 论语, VI, 28).<sup>130</sup>

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

Questa regola etico-morale si fonda sull'adottare principalmente se 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 nell'iperuranio, 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 se 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

<sup>130</sup> Traduzione dal cinese di Fung Yu-lan (Feng Youlan) in Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 38.

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 se 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 psicologica, affettiva, "esistenziale" dell'uomo, e a quella politica e sociale, 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 stessi.<sup>131</sup>

Tutte le virtù nel confucianesimo vengono però iscritte in un sistema di codici e di regole: il sistema di parentele e relazioni sociali tramandato dall'epoca Zhou (sistema *Zhou li*), il sistema dei riti (*li* 禮).

Se relativamente alla concezione cosmologica e a quella etico-morale della virtù (*de*) in quanto fondata su se 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 i taoisti non lo negano, ma lo danno per scontato, 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

---

<sup>131</sup> Cfr. Fung Yu-lan, *ibid.*

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.

### 3. Elementi per un'antropologia filosofica taoista

#### 3.1. La Scuola filosofica del Tao

Torniamo all'elenco delle scuole filosofiche di Sima Qian. La sesta scuola del suo elenco 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”; 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* 隐士, “eremiti”.

Per Scuola del *Tao* – o taoismo filosofico<sup>132</sup>–, 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.

Lao Zi è un personaggio semilegendario a cui è attribuita tradizionalmente l'opera intitolata *Lao Zi Dao De Jing* 老子道德经, composta nello stile del monologo e

<sup>132</sup> 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 secondo secolo d.C. (*op. cit.*, pp. 6-7).

dell'aforisma. 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 ad 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.

### 3.2. Il principio della spontaneità (zi ran 自然)

Anche nel taoismo il Tao significa il *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 ad esser interpretato come una forma non-occidentale di “antropologia filosofica”.

E' cioè, come il confucianesimo, una filosofia “pratica” che si occupa della posizione dell'uomo nell'esistenza e dei suoi vissuti e problemi quotidiani, degli aspetti “esistentivi” più che “esistenziali”, della cura di sé e della corretta maniera di vivere.

Proviamo ora a sondare il famoso *Dao De Jing* 道德经 di Lao Zi alla luce di quanto stiamo argomentando e disegniamo una bozza di quella che potremmo definire una “antropologia filosofica interculturale” che si muova tra Cina e Occidente.

Seguendo Nietzsche, la volontà di potenza sta alla base dei linguaggi. Nel pensiero cinese questa consapevolezza si rende esplicita con il taoismo nel nesso che unisce *yu* 欲 (desiderio, volontà) a *ming* 名 (nome, simbolo), e che unisce *ming* 名 (nome, nominare) a *ming* 命 (decreto, decretare, ordinare).<sup>133</sup>

Nel primo e più noto capitolo del *Dao De Jing* di Lao Zi, viene fatta emergere la problematica teorica, pratica, esistenziale, antropologica relativa a un tale nesso. Il

<sup>133</sup> «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.

volere è strettamente connesso al nominare, cioè al linguaggio, al *logos*, e al dominare mediante l'imposizione di nomi, regole e istituti. Il decretare e lo stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e l'ordinare 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 (*jiao* 微) del *Tao*, delle cose e di noi stessi. Le meraviglie (*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* 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 dall'originarietà e 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 della “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”.

Ma cosa significa nel taoismo assenza e vuoto di volontà? Significa *in primis* assenza di volontà di dominio e d'un ordine imposto alla realtà con l'uso della forza: vuoto di potere, di dominio, di volontà coercitiva. Significa assenza di violenza, di forza e assenza di un potere politico fondato 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 De Jing* si riferisce all'*inadeguatezza* di ogni delimitazione e misura posta e voluta come universalmente valida 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, e cioè per ordinare la realtà secondo determinati criteri e finalità: *wu ming* 無命.

L' "assenza" 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 assenza di molteplicità. Il taoismo è sempre stato caratterizzato infatti da un'indefessa apologia del molteplice e delle diversità e, in questo senso, è sicuramente interpretabile come una forma di pensiero libertario e "anarchico".

L' "assenza" di Lao Zi e Zhuang Zi è in sintesi essenzialmente assenza di violenza, di forza costrittiva e coercitiva, e anche assenza di volontà e fede nella *possibilità* che le cose divengano il proprio altro.

I taoisti hanno, lungo la storia della civiltà cinese, sempre denunciato la situazione di lotta fra gli stati e fra i popoli, tra i gruppi e le classi sociali, e si sono costantemente riferiti a un'utopica assenza di quelle distinzioni di genere, di ruolo e di status, che così come erano strutturate tradizionalmente, supportavano le gerarchie di potere sulle quali si fondava, ad esempio, l'ordine sociale della Cina pre-imperiale, un ordine che aveva condotto i popoli nella situazione di guerra totale del periodo degli Stati Combattenti (453-222 a.C.).

Quindi *wu*, l' "assenza" di Lao Zi, il "nulla" taoista, evoca e si riferisce anche all'*assenza dello sfruttamento e della sottomissione* dell'essere umano a danno dell'altro essere umano. E' l'assenza d' "ingiustizia" quella che guida il ragionamento di Lao Zi e dei taoisti. Un profondo senso di giustizia anima il taoismo filosofico antico.



Giustizia terrena, politica, sociale. Non divina, metafisica, ideale. Nel taoismo un concetto di “giustizia” come positiva espressione del diritto (il termine italiano “giustizia” deriva dal latino *iustitia*, da *iūstu* 'conforme al diritto', dove il morfema *iūs* sta per 'diritto') non appare. E nemmeno nel confucianesimo. Nel confucianesimo c'è un'idea di giustizia sicuramente più vicina alla *Dike* dei greci che alla *Iustitia* romana, cioè non necessariamente connessa a un ordine giuridico.

Il taoismo approfondisce a riguardo il tema, mostrandoci come la volontà di *determinazione* univoca del *Tao* ne “corrompa” la natura. Il *Tao* è la fonte d'ogni bene e d'ogni *virtus* e perciò anche della “giustizia”; ma, se lo si vuol determinare *univocamente*, lo si smarrisce, scompare dalla vista. E insieme, poiché lo si smarrisce si cerca allora di determinarlo.

Parliamo di “senso di giustizia”, ma nel taoismo sarebbe più corretto fermarsi a concepire la giustizia come semplice “assenza di ingiustizia”. Sono infatti il confucianesimo e soprattutto la Scuola Legista, che si spingono a determinarne positivamente i caratteri. Quella dell'ingiustizia (o della giustizia) è tuttavia *la* problematica di fondo da cui muove il taoismo filosofico.

Il “senso di giustizia”, o il sentimento di riprovazione verso l'ingiustizia, le violenze e i soprusi che è presente al saggio o al “santo”, è, in Lao Zi e Zhuang Zi ma anche, con differente declinazione, in Confucio, l'*arché*-principio della conoscenza, della saggezza interiore e del comportamento esteriore, il principio filosofico per eccellenza: Principio dei principi.

Quindi il *Tao*, in quanto *wu*, è considerabile come principio gnoseologico e anche come principio etico e politico. Dal senso di giustizia (o di ingiustizia) deriva la vita vissuta in *armonia* con il *Tao*, cioè la vita dei saggi e dei “santi”.

Uno degli insegnamenti che emerge con forza dal *Dao De Jing* di Lao Zi consiste proprio nel nesso profondo che lega il sapere filosofico alla politica e al senso di giustizia intimo a ciascuno. Il nesso tra teoria (intesa nel senso profondo di “contemplazione della verità”) e prassi.

La chiarificazione del principio secondo cui la teoria e la prassi, la filosofia e la politica sono un tutt'uno, è anche per Platone il presupposto per la cessazione dell'ingiustizia (*a-dikía*, “assenza di giustizia”) e dei mali che affliggono la vita delle comunità umane. La contemplazione della *verità* dei governanti-filosofi e l'adeguamento pratico a essa nella vita della *pólis*, così come la vita vissuta in

armonia con il *tao* del sovrano saggio che si riflette sul popolo, sono temi legati per doppia mandata al tema della giustizia. Gnoseologia, ontologia, etica e politica fanno un tutt'uno.

La spontaneità originaria del *Tao* si manifesta nella “assenza” (*wu* 無) e nel “vuoto” (*xu* 虛) della volontà. Lao Zi usa il termine-carattere *wu* 無, che possiamo tradurre con “assenza”, e il termine-carattere *xu* 虛, che si traduce generalmente con “vuoto”.

Dopo aver cercato di chiarire in qualche misura cosa si intenda nel taoismo per *wu* 無 in relazione alla spontaneità originaria del *Tao*, resta ora da prendere in esame il concetto di *xu* 虛, il “vuoto”, anche questo tradotto molto spesso con “nulla” e “niente”. Siccome però 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, ci porterebbe troppo lontano e ci limiteremo quindi a considerarne soltanto, molto in superficie, il nesso con *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*, ossia 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).<sup>134</sup>

Siccome nel taoismo il pensiero e l'azione sono due forme della volontà (*yu*), 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 e soprattutto l'assenza della sua *persistenza* (*chang wu yu* – DDJ, 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.

<sup>134</sup> Per quanto concerne la seguente breve trattazione del concetto di vuoto (*xu*) nel taoismo, si fa riferimento a Liu Xiaogan, *Xu (Hsü): Emptiness*, in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, op. cit., pp. 809-811. Per quanto concerne *Han Fei zi* 韓非子, si è consultata l'edizione curata da Chen Qiyou 陳奇猷, *Han Fei zi jishi* 韓非子集釋, Shanghai renmin chubanshe, 1974.

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, la vacuità di ogni senso predicabile a riguardo dell'essere autentico: la realtà è priva di senso e significato, è *nonsense*.<sup>135</sup> Il molteplice fenomenico è un'illusione.

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 di Parmenide e di Hegel.

Il vuoto taoista è molto diverso. E' infatti, in un certo senso, una “pienezza”. Anche ciò che si ritiene “vuoto” 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 l'ha. E' l'opposto del vuoto buddhista.

A ben vedere, secondo il taoismo, ciò che è considerato ordinariamente nel mondo 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 *téchnē* (simboli, segni, linguaggi, costruzioni, istituzioni, leggi) che pretendono invece 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 ad un' “invisibile” pienezza – invisibile solo a chi non vi *voglia* fare caso, e non a chi non vi riesca (ognuno di noi può infatti riuscirvi spontaneamente) – che *sta* alla base di ogni possibile forma dell'agire e del costruire. In termini ontologici diremmo che il vuoto del *tao* è l'essere che tutto pervade e che non può che essere. E' l'essere che sta prima e alla base di ogni *divenire*.<sup>136</sup>

<sup>135</sup> Il testo di riferimento della cosiddetta Scuola del vuoto (*sunyavada*), che ne sintetizza e sistematizza gli insegnamenti, è la *Madhyamika Karika* scritta 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.

<sup>136</sup> Tra coloro che in Occidente hanno compreso la questione del vuoto nel taoismo sono da citare

A un primo livello di interpretazione, in quanto assenza primordiale di artificio, di costruito, di forma, di linguaggio (entro un contesto politico e sociale dove predomini la violenza e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo), *xu* coincide con *wu*, cioè il vuoto coincide con l'assenza di tali forme.

A un secondo livello di interpretazione, *xu* e *wu* in quanto indicano ed esprimono essenzialmente 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.

La “spontaneità” – che nei termini di una nuova ontologia esistenziale potremmo intendere, seguendo Severino, come *l'essere sé di ogni esistente* – è il *Tao*, è l'assenza di persistenza della volontà ed è il vuoto-assenza di forma artificiale che sempre accompagna la pienezza-presenza delle forme e dei costrutti della volontà.

Il vuoto è il “sostrato” o meglio il “correlato originario” della forme artificiali e simboliche. Il “vuoto correlato” della forma simbolica e artificiale si accompagna sempre a essa ed essa, a sua volta, non è mai *isolata* dal vuoto originario.

E' chiaro che all'Occidente un simile discorso paia assurdo, privo di senso e di valore. L'Occidente infatti è l'apoteosi della volontà. In Occidente la volontà si isola dal suo vero “correlato”, e si pone essa stessa come sostanza demiurgica del divenire che fa divenir-altro quel vuoto di originario *producendo* le cose dal nulla.

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

La *saggezza* proverbiale della Cina affonda le proprie radici proprio qui, nella sintesi che il taoismo e il confucianesimo del periodo assiale riescono a operare tra il sapere cosmologico, il sapere antropologico-filosofico e le dottrine etico-politiche.

---

John Cage e Van Gogh (cfr. per un breve accenno alla questione, l'Appendice di M. Cabella, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers*, op. cit.). 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.

CAPITOLO 5  
LINGUE DIVERSE

1. *La lingua cinese*

L'assenza della copula, l'assenza talvolta del verbo stesso in aggiunta 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 delle relative negazioni<sup>137</sup> – costituisce secondo F. Jullien un *elemento*

<sup>137</sup> Sul problema delle forme della negazione nella lingua cinese rimando a M. Cabella, *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 61-78; dall'articolo citato è tratta parte anche dell'argomentazione che segue.

*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 elemento fondamentale della lingua cinese rappresenta secondo F. Jullien un «fatto elementare» e «troppo elementare per misurarne adeguatamente la portata, le sue infinite conseguenze».<sup>138</sup>

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 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 inesplorato (*ibid.*, p. 24).

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, fa diventare stabile il divenire temporale, e lo trasforma in una successione giustapposta nello spazio, ordinata e grammaticalmente espressa con l'uso delle desinenze.

Ma il divenire, il tempo, la durata, il movente, l'ente in movimento, 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 nasconde la natura essenziale (cfr. *ibid.*). E la natura essenziale del tempo è, per Bergson come per Jullien, il suo *rinnovamento* continuo, il suo divenire, la sua creatività illimitata,

---

<sup>138</sup> F. Jullien, *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Luca Sossella editore, Roma, 2002, p. 23.

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)<sup>139</sup> 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 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.

Questo fatto sembrerebbe condurci alla conclusione secondo cui la lingua cinese, in relazione 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.

Infatti, a riprova di quanto sostiene Jullien, ai cinesi sembra 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 nella mia esperienza "etnografica" sul campo, insegnando italiano per un semestre presso l'Università Tongji e presso alcune scuole di lingue straniere di Shanghai.

Per Jullien, non essendoci la coniugazione del verbo, la lingua cinese rispetterebbe maggiormente la natura dell'esistenza la quale è interpretata e vissuta in Occidente essenzialmente come un fluido *divenir-altro*, come rinnovamento continuo, come *possibilità* delle cose di essere e di non-essere.

Nella cultura cinese e nella storia di quella civiltà è testimoniato invece un *diverso senso dell'esistenza* che influenza ancora oggi, in varia misura e a seconda dei contesti, la vita di più di un miliardo di esseri umani.

Questa diversità ontologico-esistenziale si riflette nella cultura e nell'"antropologia" cinese. Una delle nozioni-chiave della cultura è quella del *Tao* (cfr. cap. 4). Andiamo dunque a esplorarne l'etimologia e i significati filosofici e antropologici.

## 2. Un'interpretazione antropologica del Tao: etimologia del carattere tao 道

Il termine e il carattere di *tao* 道, hanno una lunga storia nell'ambito della civiltà

<sup>139</sup> Per un quadro complessivo della dottrina della volontà di potenza e della relativa concezione nietzscheana di oltreuomo o superuomo, si fa riferimento a G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974, e a G. Brianese (a cura di), *La "volontà di potenza" di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo*, Paravia, Torino, 1989.

cinese. Il carattere 道, che si legge *tao*, ha un ampio raggio d'azione e una straordinaria densità di significati. Esso è infatti il termine fondamentale della filosofia cinese, e designa insieme la realtà “prima e ultima”, la verità, il metodo o modo d'operare, l'essenza d'ogni cosa. In quanto alla sua profondità semantica e alla sua centralità nel pensiero cinese, potremmo avvicinare il concetto di *Tao* a quelli di *arché*, di *phýsis* e anche di *eínai*, della filosofia greca.

La prossimità del concetto di *Tao* a quelli filosofici occidentali di *arché* principio, di *phýsis* natura e di *eínai* essere non riguarda però solamente la profondità e la centralità di tali nozioni: vi è anche una certa vicinanza nei significati che li costituiscono.

Letteralmente il carattere *tao* 道 significa “via”, “strada”, “sentiero”, ma anche “metodo”, “modo di procedere”. Questi sono i significati più antichi attestati nello *Shi Jing* 詩經, il *Classico delle Poesie*, o *Libro delle Odi*.

Successivamente nei *Dialoghi* di Confucio cominciò a essere usato sempre più col significato metaforico di “metodo” e “modo d'operare”, nonché di “principio (morale) dell'agire”.

Nello *Zuo Zhuan* 左傳, che è uno dei commentari al *Chun Qiu* 春秋, gli *Annali delle primavere e autunni*, appare con i significati di “mostrare la strada”, “guidare” e “condurre”.

Nel *Li Ji* 禮記, le *Memorie sui Riti*, un complesso testo rituale della Cina antica, appare inoltre con il significato di “spiegare”.

Nel *Meng Zi* 孟子, l'ultimo dei *Quattro Libri* confuciani canonici, che prende il nome dal suo autore Meng Ke (Mencio, 374-289 a.C.) il più grande continuatore dell'insegnamento di Confucio, il carattere *tao* 道 si arricchisce dei significati di “parlare”, “esprimere”, “dire”.<sup>140</sup>

Nel taoismo classico di Lao Zi e Zhuang Zi il termine-carattere *tao* acquista poi ulteriore spessore semantico fino a condensare in sé tutti i significati precedenti e a superarli cercando di indicare la realtà nel suo aspetto interale ed “essenziale”.

<sup>140</sup> Nella ricostruzione della storia dei significati e dell'etimologia dei caratteri cinesi si fa riferimento a Bernhard Karlgren, *Grammata serica recens. Museum of Far-Eastern Antiquities*, bulletin n.29, Stockolm, 1957, pp. 1-332. Con la sigla K + numero si intende da ora il detto volume e il numero di riferimento del carattere secondo la numerazione di Karlgren; ad esempio per il carattere *tao* il riferimento è **K 1048**. Si è inoltre fatto ricorso al dizionario delle iscrizioni su bronzo di Rong G., *Jin wen bian* 金文編, *Zhong hua shuju* 中華書局, Beijing 北京, 1985, una raccolta dei caratteri in uso durante il periodo assiale dei Zhou, caratteri che compaiono sui vasi di bronzo dell'epoca, da cui deriva la definizione di *jin wen* 金文 ossia di “scrittura” (*wen* 文) su “metallo” *jin* 金. La sigla di riferimento al *Jin wen bian* è da ora **JW** seguita dal numero del carattere secondo la numerazione ivi presente.



Vedremo come tale aspetto interale ed “essenziale” della realtà delle cose non possa essere, secondo i taoisti, definito e determinato attraverso il linguaggio, seppure il ricorso al linguaggio sia in certo modo fondamentale alla comunicazione, almeno in prima istanza.

L'etimologia del carattere *tao* 道<sup>141</sup> rinvia a due caratteri distinti che si fondono poi insieme; i due caratteri e i due significati che vengono graficamente e semanticamente fusi insieme sono: il cammino, l'andare (a piedi) per una strada<sup>142</sup> e la testa cornuta.<sup>143</sup>

Sia nelle grafie della “scrittura su metallo” (*jin wen* 金文), sia soprattutto nella grafia più antica della “scrittura su carapaci di tartaruga e ossa” (*Jia gu wen* 甲骨文)<sup>144</sup> – carapaci (*jia* 甲) e ossa (*gu* 骨) che venivano utilizzate per la divinazione in epoca Shang e Zhou – il primo dei due elementi chiaramente raffigura un incrocio di due strade al centro del quale è posto un piede,<sup>145</sup> che sta a indicare il cammino per una strada. Il secondo invece raffigura la testa di un animale con le corna.<sup>146</sup>

Il carattere *tao* è dunque ottenuto dalla fusione del carattere indicante un incrocio, un bivio entro cui viene a trovarsi un viandante, e del carattere indicante la testa di un animale con le corna che, se guardiamo la grafia, va ad aggiungersi o, in certe varianti grafiche, a sostituire, il piede (o i due piedi) al centro dell'incrocio delle vie percorribili.<sup>147</sup> In aggiunta o al posto del piede del viandante troviamo dunque la raffigurazione di una testa zoomorfa con corna.

Il nesso che lega questi due elementi del carattere *tao* resta oscuro. Ma, a nostro avviso, il senso e il significato del *tao* si lascia intuire abbastanza chiaramente dalla lettura dei classici taoisti (nonostante numerose traduzioni-interpretazioni nelle lingue occidentali spesso risultino equivoche, imprecise e oscure - cosa che invece non avviene nelle versioni in cinese moderno) e che quindi l'analisi etimologica, di

<sup>141</sup> Cfr. K 1048 a-c, JW 0244.

<sup>142</sup> Cfr. K 1258 b-d, JW 0293.

<sup>143</sup> Cfr. K 1102 a-c, JW 1484.

<sup>144</sup> Per quanto riguarda gli antichissimi caratteri del *Jia gu wen*, si fa riferimento al dizionario delle iscrizioni su ossa di Xu Z. S., *Jia gu wen zi dian* 甲骨文字典, *Sichuan cishu chubanshe* 四川辞书出版社, Chengdu 成都, 1998, da ora abbreviato con la sigla **JGW** seguita dal numero della pagina di riferimento.

<sup>145</sup> Cfr. K 1258 c, JW 0293-0294, e anche JGW p. 149 (一四九).

<sup>146</sup> Cfr. K 1102 a-c, JW 1484, e anche JGW p. 993 (九九三).

<sup>147</sup> Cfr. K 1048 b-c, JW 0244.

certo estremamente interessante, non sia una *conditio sine qua non* della comprensione di quella dottrina.

Precisato e premesso ciò, avanziamo una nostra ipotesi interpretativa che ci conduce nell'ambito della ricerca antropologica e della storia delle religioni. La nostra ipotesi è che il carattere *tao*, e il correlato carattere *de*, come già segnalato anni fa da Marcel Granet, potrebbero indicare nel pensiero cinese pre-assiale (cioè nel pensiero dell'epoca grossomodo antecedente l'800 a.C.) qualcosa di simile, ma non di identico, a ciò che alcune popolazioni polinesiane chiamano *mana*.<sup>148</sup>

Il *mana* è un'energia magica presente dappertutto ma che si manifesta con diversa intensità in certi uomini e in certe cose. La nozione di *mana* è comune a varie popolazioni che la definiscono in modi differenti riferendosi tuttavia pressappoco alla stessa cosa, e cioè a una forza “capace di rendere le cose potenti, *reali* nel pieno senso della parola” scrive M. Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni*.<sup>149</sup>

E' una forza misteriosa posseduta da alcune persone, dalle anime dei morti, dagli spiriti, dalle divinità, dagli eroi e dagli oggetti che hanno una certa relazione con il sacro. I Sioux la chiamano *wakan* e si riferiscono a una forza che pervade la natura intera e si manifesta nel sole, nel vento, nel tuono ecc., nonché nelle personalità forti. Gli Irochesi la chiamano *orenda*, gli Uroni *oki*, le popolazioni delle Antille *zemi*, i Pigmei africani *megbe*.<sup>150</sup>

Le antiche nozioni cinesi di il *Tao* 道, il *de* 德 e il *qi* 氣 precedenti al periodo assiale e al relativo processo di naturalizzazione, razionalizzazione e laicizzazione, sembrano indicare qualcosa di simile al *mana*.

A partire dal periodo assiale invece, il *Tao*, il *de* e il *qi* tendono a indicare, a differenza del *mana*, l'energia vitale e la forza creativa e creatrice posseduta da *ogni* cosa. Eliade sottolinea non a caso l'esigenza di porre il problema dell'interpretazione di questa “energia magica” in termini *ontologici*.<sup>151</sup> Quell'idea di Eliade potrebbe trovare un qualche punto di appoggio nell'analisi che qui si sta facendo delle nozioni di *Tao*, *de* e *qi* nel taoismo classico, un pensiero che supponiamo basarsi su una certa

<sup>148</sup> Cfr. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934; tr. it. *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 1971-1995, p. 226, n. 1.

<sup>149</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1957-2008, p. 23.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

concezione ontologica che resta implicita e implicata dalla dottrina taoista.

Riprendendo il filo del discorso a riguardo dell'ipotetica etimologia del carattere *tao*, è possibile che anche in Cina la forza-energia magica e vitale (*qi* 氣, *de* 德), venisse stimolata e propiziata attraverso rituali magici che dovevano consentire alla comunità umana di operare e vivere in armonia con le forze della natura. Questi rituali, diffusi soprattutto nella Cina centro-meridionale, sono testimoniati dalla letteratura del Regno di Chu, uno degli stati più vasti che lottavano per l'egemonia nel periodo degli Stati Combattenti e che presentava caratteristiche socio-culturali assai diverse da quella del resto della Cina. Caratteristiche peculiari quali per esempio una religione a sfondo sciamanico che non aveva ancora risentito dell'influenza del razionalismo confuciano.<sup>152</sup>

La religione sciamanica del Regno di Chu, secondo quanto testimoniato dai *Testi poetici di Chu* (*Chuci* 楚辭), aveva caratteri simili allo sciamanismo siberiano e dell'Asia Centrale: come gli sciamani del resto d'Asia, gli sciamani di Chu, i *wu* 巫 e le *wu* (erano soprattutto donne) predicevano il futuro, eseguivano esorcismi e invocavano la pioggia attraverso rituali e danze magiche. I *wu* e le *wu* agivano come *medium* tra il mondo umano e il mondo divino degli spiriti.<sup>153</sup>

Anche nell'arte di epoca Shang e Zhou sono rintracciabili simbologie e riferimenti a pratiche sciamaniche, soprattutto incentrate sulle virtù apotropaiche degli animali. Non è forse un caso che il tema decorativo più diffuso e ricorrente nell'arte Shang e poi Zhou, sia il *tao tie* (饕餮). Il *tao tie* è la raffigurazione di un animale multiforme terrificante, con muso simmetrico caratterizzato da grandi occhi tondi, frogie, baffi, corna, orecchie di pecora e il corpo di serpente che aveva probabilmente la funzione di allontanare le forze naturali nefaste e di avvicinare quelle propizie.<sup>154</sup>

C.P. Fitzgerald ritiene plausibile l'ipotesi che il *tao tie* raffigurasse il drago. Il drago nella mitologia cinese simboleggia lo spirito della pioggia. Non è una creatura malefica come in Occidente, bensì lo spirito portatore della pioggia, che aduna le nubi, porta l'umidità desiderata e presiede ai corsi d'acqua. Per i cinesi il drago portatore della pioggia rappresenta una forza benefica della natura, che può però manifestarsi anche in forme catastrofiche e tremende quali quelle delle inondazioni

<sup>152</sup> Cfr. G. Bertuccioli, *La letteratura cinese*, Sansoni, Firenze, 1968, p. 94.

<sup>153</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 94-95, e L. Lanciotti, *Letteratura cinese*, ISIAO, Roma, 2007, pp. 59-60.

<sup>154</sup> Cfr. G. Fahr-Becker (a cura di), *Arte dell'Estremo Oriente*, Tandem Verlag GmbH-Könemann, 2006, pp. 28-33.

dei fiumi e delle tempeste.<sup>155</sup>

Il potere dell'acqua, dello spirito della pioggia e delle forze sovrumane della natura in generale, e quello, strettamente connesso, del controllo e della comunicazione con esse, venivano gestiti anticamente, in una mitica età dell'oro, attraverso forme di culto religioso e di organizzazione sociale egualitarie e popolari, nonché mediante feste e rituali sciamanico-stregoneschi che dovevano consentire la comunicazione tra la Terra e il Cielo, cioè tra la sfera umana e quella sovrumana, come lasciano intravedere le fonti storiche e letterarie dello Stato di Chu (*Chu Yu* 楚語).<sup>156</sup> Il potere di guida della comunità andò gradualmente spostandosi dalla sfera magico-sciamanica a quella cosmologico-razionale ed etico-morale, e inoltre passò dall'essere organizzata in forma “comunistico-popolare” all'esser strutturata e codificata in una forma politica di tipo “feudale”, secondo il sistema socio-rituale dei lignaggi (*zong fa*), fino a prender forma definitiva nello Stato burocratico centralizzato dei Qin e degli Han.

La possibilità d'ogni essere umano di comunicare direttamente con il Cielo, a un certo punto della storia si interruppe, divenendo progressivamente monopolio esclusivo delle classi nobiliari e del re (*wang*) in epoca “feudale”, dell'imperatore e dello Stato in epoca imperiale – cioè dal 221 a.C. fino al 1911.

Alla luce di quanto detto, ci pare plausibile l'ipotesi secondo cui il carattere *tao*, strettamente connesso al carattere *de* che allude alla “forza-virtù magica” del Cielo, indicasse la forza-virtù apotropaica dell'animale, la forza-energia dell'elemento naturale, e insieme, la capacità dello sciamano (e poi del sovrano) di comunicare e di servirsi di essa. Questa forza sovrumana che condiziona profondamente la vita degli uomini dispensando loro le materie prime essenziali alla sopravvivenza, sarebbe simboleggiata dalla testa cornuta dell'animale.

Allontanando le forze nefaste ed evocandone di propizie, lo sciamano con l'aiuto dell'animale indicava alla comunità quale fosse la *via* da seguire all'interno di un

<sup>155</sup> Cfr. C.P. Fitzgerald., *China. A Short Cultural History*, The Cresset Press Ltd, London, 1935-1961; trad. it. *La civiltà cinese*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 101-102.

<sup>156</sup> Nella “Raccolta della letteratura degli Stati”, entro la sezione relativa alla letteratura del regno di Chu, si parla di una sopravvenuta nefasta “interruzione (*jue*) della comunicazione (*tong*) tra la Terra e il Cielo (*di tian*)” – *jue di tian tong* 絕地天通 – e della conseguente sopravvenuta impossibilità per gli esseri umani di comunicare tra loro e direttamente col Cielo; cfr. AA. VV., *A Concordance to the Guoyu, Guoyu zhuzi suoyin*, 國語逐字索引, The Commercial Press (H.K.) Ltd, Hong Kong, 1999, parte relativa allo Stato di Chu, *Chu Yu* 楚語, paragrafo 6.10, pag.106, riga 4.

*incrocio* di alternative possibili. L'officiante guidava (*dao-tao*) la comunità umana attraverso strade che potessero preservare e stimolare l'energia vitale (*qi* 氣, *mana*), che nel concreto significava agire in modo tale da poter garantire la crescita, la sopravvivenza e la riproduzione sia delle colture che dei membri della comunità.

Sottolineiamo ancora in conclusione che però, a differenza del *mana*, le nozioni di *Tao*, *de* e *qi*, almeno nel taoismo filosofico e nel confucianesimo, non si riferiscono alla straordinarietà di certi aspetti dell'esperienza, bensì all'*ordinarietà* della natura e dei suoi fenomeni. Tale ordinarietà delle cose tende a essere considerata dai taoisti – ma anche da altre correnti filosofiche, artistiche e letterarie cinesi – come un qualcosa di “straordinario” di per sé: tutte le cose, *così come appaiono* ordinariamente in natura, hanno il “*mana*”, hanno il *de*, hanno e sono il *Tao*.<sup>157</sup>

### 3. Un'interpretazione filosofica del Tao: il concetto taoista del Tao 道 e i suoi significati

Seguiremo ora nell'esposizione del concetto taoista di *Tao* e dei suoi molteplici significati tra loro interconnessi, l'argomentazione e lo schema forniti dal filosofo contemporaneo e storico della filosofia Cheng Chung-ying (o Cheng Zhongying), schema e argomentazione presenti in un suo breve saggio, ma esemplare per chiarezza e sinteticità, contenuto all'interno della *Encyclopedia of Chinese Philosophy*.<sup>158</sup>

I vari pensatori che lungo la storia del pensiero cinese hanno richiamato l'attenzione sul concetto di *Tao*, ne hanno fatto di volta in volta un uso creativo, evidenziando e “incarnando” in questo modo la *forza-energia creativa* della stessa realtà a cui il termine-carattere *tao* 道 intende riferirsi.

In questa “incarnazione” sta il cuore pulsante della filosofia taoista; qui risiede il *Tao* “vivente” di cui trattano ampiamente, a partire dal taoismo filosofico classico di Lao

<sup>157</sup> Più che al *mana*, il *Tao*, il *de* e il *qi* sembrano richiamare la *Potnia*, l'eterno e originario Femminino, la Terra Dea Madre, la Natura, ovvero la concezione cosmologica della religiosità mediterranea preellenica dalla quale emerge anche l'antico concetto di *phýsis*. Sulla *Potnia*, il femminile mediterraneo, si rimanda all'opera di Uberto Pestalozza, *Eterno femminile mediterraneo*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1996 (1954). Sull'accostamento tra il *tao* e il Femminino si segnala il saggio di Hans-Georg Moeller, *La filosofia del Daodejing*, Einaudi, Torino, 2007, in particolare le pp. 17-21.

<sup>158</sup> Chung-ying Cheng, *Dao (Tao): The Way*, in AA. VV. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003, pp. 202-206.

Zi e Zhuang Zi, tutti i taoisti del passato e del presente. Ma questo è anche il pensiero fondamentale germinato nell'antica sapienza ed esperienza del mondo raccolta nell'*Yi jing (Libro dei mutamenti)*, un pensiero che poi si articola e dispiega nel complesso dei commentari conosciuti con il nome di *Yi Zhuan (Commentari al Libro dei mutamenti)*.

Senza ora prendere in esame i contenuti di questa antica tradizione che affonda le proprie radici negli albori della civiltà e alla quale il taoismo classico si richiama di continuo, vediamo di chiarire, per quel che è possibile, il concetto di *Tao* nei suoi significati principali secondo quanto possiamo apprendere dai testi taoisti.

Seguendo Cheng C.Y., possiamo riassumere i significati del *Tao* del taoismo così come segue:

1. Il *Tao* indica l'intera natura e l'intero universo, così come si mostrano nelle nostre esperienze *ordinarie* e naturali. Al contempo si può dire che il *Tao* avvolga e generi la natura intera o meglio, che il *Tao* sia l'auto-generarsi e l'auto-manifestarsi della natura intera (vedi il secondo significato). A nostro avviso questo primo significato del *Tao* come “intero” è avvicicabile, con tutte le dovute cautele, alle nozioni greche di *natura (phýsis)*, *essere (eínai)* e *intero (hólon)*, in quanto conduce lo sguardo ad affacciarsi, come quei fondamentali concetti del pensiero aurorale dell'Occidente, sull'orizzonte della totalità infinita dell'essere;
2. Il *Tao* è in questa prospettiva il *processo* nel quale l'intera natura manifesta se stessa, in cui l'*intero* manifesta se stesso, e insieme il processo nel quale, e col quale, le cose vengono generate, il processo nel quale e col quale la natura delle cose si manifesta così com'è. Il *processo* del mutamento è il *Tao* in quanto “via”, e il *Tao* in quanto “via” è, ripetiamo, il processo di generazione e di manifestazione sia della natura intera che della natura di ogni singola cosa. Quindi, a nostro avviso, è legittimo intendere il *Tao* anche come *modo d'essere e di manifestarsi* di ogni singola cosa, e dell'interezza delle cose nel loro complesso. Se facessimo un primo balzo filosofico in avanti e intendessimo le cose come *enti*, cioè come *essenti* che, secondo balzo, in quanto essenti *non possono non essere*, potremmo allora dire che il *Tao* è il *necessario* modo d'essere e di manifestarsi dell'essente in quanto essente, cioè di *ogni* essente (e ogni essente si manifesta necessariamente *a modo suo*).

Cioè il *Tao*, sotto questo rispetto, è l'esser sé di ogni cosa, l'esser sé di ogni essente. Attraverso la manifestazione e il suo processo, l'intero essere (il *Tao* nel primo significato) esiste – ogni cosa esiste;

3. Il *Tao* è poi anche l'*origine*, la *fonte* del processo di generazione e mutazione delle cose. Questa origine e fonte delle cose è considerata infinita, eterna e il suo potere, la sua forza generativa e la sua virtù (da intendersi nel senso latino di *virtus*) *de* 德, sono considerati inesauribili. Quindi il *Tao* è una “potenza” e una *forza*, una *energia creativa inesauribile*, che sostiene le cose generandole e le genera sostenendole – nel senso che le cose, rigenerandosi, si sostengono a vicenda. Quindi a nostro avviso il concetto di *Tao* in quanto origine-fonte e in quanto energia creativa, è avvicicabile, con tutte le dovute cautele, ai concetti greci di *arché*<sub>principio</sub>, *ápeiron*<sub>infinito, indeterminato</sub> e *aión*<sub>eterno, senza-limiti</sub> della filosofia occidentale degli albori, che cresce e si struttura proprio nello stesso periodo storico;
4. poiché il *Tao* rappresenta il processo, la “via” attraverso cui le cose si generano, mutano e si manifestano – cioè il *modo* in cui le cose esistono –, esso può rappresentare anche le leggi, i limiti, il destino e la sorte che le cose devono seguire e a cui devono necessariamente adeguarsi. In questo senso, a nostro avviso, il *Tao* si può avvicinare, con tutte le dovute cautele, anche all'*Anánche*<sub>necessità, destino</sub>, alla *Moíra*<sub>fato, destino</sub> e alla *Týche*<sub>fortuna, sorte</sub> del pensiero greco aurorale. Sotto questo rispetto il *Tao* appare come la *necessità* dell'ordine della natura e dell'essere, un ordine però che nel taoismo non è definibile in modo assoluto, universale e necessario, ma solo “relativo”;
5. sebbene il *Tao* “trascenda” lo spazio e il tempo *determinati*, esso si può dire che appaia come la *presenza concreta* delle cose in quanto “interamente” ed “essenzialmente” correlate le une con le altre. Il *Tao* è in questa luce da intendersi come una concreta presenza dinamica quanto lo sono gli eventi e le cose manifeste, ovvero il movimento delle cose manifesta lo stesso movimento del *Tao*. Le cose e gli eventi non devono essere considerati separati dal *Tao*, non sono *altro* dal *Tao*. Potremmo dunque dire che il *Tao* è *immanente* e non trascendente e che, adottando la felice espressione coniata da G. Pasqualotto riecheggiando Spinoza, il *Tao* è la natura stessa, è la

totalità immanente dell'esserci: *Tao sive Natura*.<sup>159</sup>

Questo schema esemplificativo mette immediatamente in chiaro un aspetto importante per gli studiosi occidentali della materia. Tradurre il carattere *tao* – che rimanda alla nozione *centrale* del plurimillenario pensiero cinese – con “via”, non è scorretto filologicamente, ma è a dir poco riduttivo e limitante da un punto di vista filosofico.

La traduzione del concetto filosofico-antropologico di *Tao* con “via”, è una traduzione letterale alquanto fiacca, come possiamo notare dopo quanto detto sopra. Inoltre l'idea di “via” può rimandare in modo ambiguo agli ambiti teorici e pratici delle grandi soteriologie indoeuropee e alle vette della sapienza occidentale, ma non ci dice granché delle profondità della saggezza cinese la quale, soprattutto rispetto al tema della *salvezza dell'uomo*, si trova veramente agli antipodi dell'Occidente.

Non è comunque un caso che il carattere *tao* sia stato tradotto con “via”, cioè con il suo significato più letterale, meno profondo e più avvicicabile all'idea di un “cammino” dell'uomo verso la salvezza. Ci sono delle precise ragioni storiche e geopolitiche alla base di una tale scelta ermeneutica. Tale traduzione del carattere *tao* come “via” risale all'opera dei missionari gesuiti che per primi ebbero modo di leggere e tradurre le opere dei pensatori cinesi. Gli scopi di quelle traduzioni erano di ricondurre in qualche modo il pensiero cinese al pensiero occidentale e, innanzitutto, al cristianesimo; poi di presentarlo agli europei come un pensiero immaturo e non ancora evoluto. Lo scopo primario era però, a quei tempi, quello di evangelizzare il popolo cinese, per facilitare l'espansione economica e militare delle potenze europee in Estremo Oriente, secondo uno schema già rodato nel Nuovo Mondo.

Ma il *Tao* del taoismo e del confucianesimo non si può intendere riduttivamente come “via”. E' come se dei pensatori “materialisti” cinesi, poco propensi alle allegorie metafisiche, avessero tradotto “Cristo” con “unto” (*khristós*) in senso letterale, e avessero spiegato poi ai cinesi che l'unguento aromatizzato (*khrísma*) è il vero cardine del cristianesimo, in quanto l'olio aromatizzato di per sé avvicina a Dio. Intendendo il *Tao* allegoricamente come “via spirituale”, per converso, come percorso, cammino o itinerario interiore, divenir-altro di se stessi, l'equivoco si rende

<sup>159</sup> G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia*, Pratiche Editrice, Parma, 1989, cap. 3, pp. 69-102.



ancora più profondo. Basterebbe, per non cadere nell'equivoco, approfondire un poco il pensiero cinese antico, senza volerlo per forza assimilare a una delle varie forme di soteriologia apparse in Occidente e in India.<sup>160</sup>

Il termine e il concetto di “via” rinviano, nella civiltà occidentale, a quell'orizzonte esistenziale della salvezza, che Emanuele Severino ha definito “la fede nel divenir-altro delle cose”, una fede che sta a fondamento di *tutte* le forme del sapere e dell'agire dell'Occidente e che costituisce l'essenza del nichilismo quale anima nascosta della civiltà della tecnica in quanto civiltà del *rimedio* e della salvezza.

Il punto secondo noi cruciale, l'elemento-chiave nell'ambito dello studio del pensiero cinese, della comparazione filosofica e di un'antropologia filosofica interculturale tra Cina e Occidente, è a nostro avviso rappresentato dall'assenza in quel pensiero – e nel taoismo in primo luogo –, di quell'idea di incompletezza che caratterizza il *nichilismo* dell'Occidente, cristiano e non.

Il pensiero cinese del periodo classico, taoismo in testa, non ha infatti nulla a che vedere con le soteriologie indoeuropee, poiché non si preoccupa minimamente di giungere a un sapere che garantisca all'uomo la Salvezza (gr. *sōtēria*, σωτηρία): nel pensiero cinese l'essere umano non ha motivo di salvarsi da alcunché.

K. Jaspers rileva che in Cina è assente la coscienza tragica ed è presente, per contro, una coscienza ben radicata dell'armonia del tutto; un'armonia dell'esserci questa, che renderebbe prive di senso le sapienze e le pratiche salvifiche di matrice indoeuropea, tutte incentrate su di una concezione “disarmonica” dell'esistenza (o di un'armonia nascosta che va raggiunta mediante un divenir-altro), un'esistenza che sempre deve conquistarsi e lottare per poter ottenere un'armonia e una qualche forma di pace.

Ritornando ai cinque aspetti tra loro legati del significato del *Tao* sopra elencati, essi evidenziano come il taoismo possa essere considerato un pensiero cosmologico, filosofico-esistenziale e insieme “ontologico”.<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Per quanto concerne le forme di sapere soteriologico indiane si rimanda a G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari, 2012 (1957) e a R. A. Mall, *L'Induismo*, ECIG, Genova, 2000.

<sup>161</sup> Anche se l'aspetto ontologico della riflessione filosofica, cioè la riflessione esplicita sull'essere e sull'ente in quanto opposti semanticamente al nulla e al niente, non appaia nel pensiero cinese e resti dunque nel taoismo e nel confucianesimo non esplicitato, è possibile desumere dalle dette dottrine una sorta di “ontologia implicita dell'intero” che viene, per così dire, data per ovvia e per scontata. Ne è dimostrazione il tentativo dei pensatori cinesi attuali quali il neoconfuciano Cheng C.Y di fondare l'etica, l'ermeneutica e la cosmologia su di una “ontologia” che ricavabile dal pensiero taoista, confuciano e neo-confuciano.

Le nozioni basilari della filosofia taoista sono rintracciabili essenzialmente nei tre testi dell'*Yi Jing* (conosciuto in Italia e in Occidente solitamente come *I King*, o *I Ching*, o *Libro dei mutamenti*),<sup>162</sup> che abbiamo detto essere la custodia di un'antica tradizione sapienziale che risale agli albori della civiltà, del *Dao De Jing* di Laozi (conosciuto più comunemente come *Tao Te Ching*, o *Libro della Via e della Virtù*), che è considerato comunemente come il testo basilare del taoismo filosofico, e del *Zhuang Zi* (conosciuto anche come *Chuang Tzu*), l'opera che prende il nome dal suo autore e che prosegue, specifica e articola magistralmente i contenuti essenziali dei primi due testi.

#### 4. *Un'interpretazione antropologico-filosofica dei concetti di you e wu: essere e nulla?*

Tra gli elementi di un'antropologia filosofica interculturale che si muova tra Cina e Occidente quale quella che stiamo disegnando, non può mancare in conclusione una riflessione sui concetti di *you* e *wu* in relazione a quelli di essere e nulla.

Il nulla e l'essere non sono concetti con i quali sia possibile non confrontarsi nel momento in cui ci si occupi di filosofia interculturale, soprattutto per non cadere in equivoci e assimilazioni fuorvianti. Nei concetti di essere e non-essere si nascondono infatti i pre-concetti e i pregiudizi più radicati della nostra cultura.

In sede di letteratura comparata, di filosofia interculturale e di antropologia come possiamo 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 Oursel?<sup>163</sup>

<sup>162</sup> 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 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.

<sup>163</sup> Cfr. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, 2003-2008, pp. 10-11.

La “problematicità ontologica” sollevata dalla riflessione sui concetti atomici di essere e nulla può funzionare, in ambito di ricerca filosofica interculturale, come *consapevolezza* del “baricentro greco” del nostro modo di intendere e interpretare l’altro.<sup>164</sup>

La “problematicità ontologica” che qui si solleva, può esser intesa come un avvicinamento ai nostri pregiudizi in quanto «condizioni della comprensione», dice Gadamer nel titolo di un celebre paragrafo di *Verità e metodo*.<sup>165</sup>

Una prima conclusione e un punto rilevante per le nostre ricerche, a cui siamo giunti nell’articolo *Essere e nulla nella lingua cinese*,<sup>166</sup> è la seguente:

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* 非 e *bu* 不; tali forme di negazione non vengono però generalmente utilizzate nei giudizi di esistenza; per dire che qualcosa esiste o non-esiste, che c’è o non-c’è, non si usano *fei* e *bu*.

Per negare l’esistenza e l’esserci delle cose, cioè *you*, si usa infatti un verbo a parte che è *wu*, un verbo che possiamo intendere come “esser assente”, “esser lontano”, “esser nascosto”, “esser non visibile”.

*You* e *wu* formano nel pensiero cinese una *coppia di concetti complementari*, come *shi* 實 “realtà tangibile”, “pienezza” e *xu* 虛 “realtà intangibile”, “vacuità” e come Yin 陰 e Yang 陽 e non una *coppia di concetti contraddittori*.<sup>167</sup>

Il cuore del problema è il modo con cui il cinese classico esprime l’essere *in senso esistenziale*. Guardando nel dettaglio perché e in che senso la coppia *you/wu* non abbia attinenza con la coppia essere/nulla, esser essente/esser niente si scopre il perché l’analogia ipotetica tra queste due coppie di concetti non sia corretta.

C. Hansen, un filosofo taoista dell’Università di Hong Kong, scrive:

Il verbo *you* nella lingua cinese classica si comporta approssimativamente come il

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>165</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B Mohr, Tübingen, 1960; trad it. *Verità e metodo*, Bompiani-RCS, Milano, 2000, p. 573.

<sup>166</sup> Cfr. M. Cabella, *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 61-78; qui di seguito ne riprendiamo alcuni snodi.

<sup>167</sup> 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*, Singapore: National University of Singapore – Institute of East Asian Philosophies. 1986, 345-346.

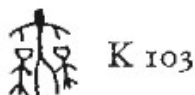
quantificatore esistenziale, mentre *wu* come la sua negazione. Così *you X* esprime semplicemente l'esistenza di X e *wu X* ne esprime invece la negazione. Ma l'impiego grammaticalmente più elegante di questa coppia di verbi è costituito dall'estensione del loro uso transitivo.<sup>168</sup>

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 star vicino, dello star 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 star 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 prevalente donne) acconciata per una danza rituale.<sup>169</sup>



Resta 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* sebbene a noi occidentali non sembri affatto strana, non

<sup>168</sup> C. Hansen, *Youwu (Yu-wu): Being and Nonbeing*, in AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003, p. 847.

<sup>169</sup> La sigla K 103, a fianco del carattere, rimanda alla classificazione di Bernard Karlgren, *Grammata serica recensa*, op. cit.

è poi così scontata. In altre culture, come quella cinese, non è stata pensata l'opposizione assoluta di essere e nulla. I due concetti 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, che non possono co-esistere. Essere e nulla sono i due concetti contraddittori per eccellenza, incompatibili per definizione e tuttavia, entro un certo orizzonte logico, indispensabili l'uno all'altro.

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.

Tra i presupposti più radicati in Occidente, oltre a quelli rilevati da D. L. Hall e R. T. Ames elencati nella prima parte della nostra dissertazione (cfr. cap. 1 – riassumendoli: la concezione "cosmo-gonica" dell'essere di matrice giudaico-cristiana diversissima da quella "a-cosmogonica" del pensiero cinese, 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 ad un unico 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"), va preso in considerazione quello costituito dall'assenza del nulla e della relativa idea di incompletezza ontologica.

E. Severino ha mostrato come il presupposto dei presupposti dell'Occidente, messo in luce nella *pars destruens* del suo illuminante discorso filosofico, consista nella

*fede* che le cose possano divenire altro da ciò che sono, una fede e una volontà collegata all'idea che *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 filosofica che ritroviamo nel pensiero cinese, ciò 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.

Ritornando alla frase esistenziale, essa deriva come dice C. Hansen dall'uso transitivo di *you* e *wu*. Quando l'elemento preverbale (il tema, il soggetto, nel nostro esempio simboleggiato con S) non sia presente nella predicazione, o venga considerato opzionale esprimerlo, viene però sempre 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'.

A proposito del *senso* dell'uso transitivo di *you* e *wu*, anche Graham sottolinea che in cinese le cose vengono sempre approcciate da fuori, dal mondo che le possiede e nel quale stanno. Nelle lingue indoeuropee solitamente invece una cosa 'è' semplicemente, senza che ciò implichi l'esistenza di qualcos'altro al di fuori di essa.<sup>170</sup>

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.

<sup>170</sup> Cfr. A. C. Graham, 'Being' in *Western Philosophy compared with Shi/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*, op. cit., p. 343.

Pensare e concettualizzare le cose *come enti*, significa concepirle nel loro esser opposte al nulla, 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”– che si riflette sulla concezione delle cose come cose isolate dal contesto, e isolatamente sussistenti, quale quello platonico della tradizione d'Occidente, non è mai stato presente in Cina. Il pensiero cinese vede invece le cose sempre contenute in un mondo, abbracciate dall'universo, originariamente correlate, totalmente interdipendenti e “possedute” (*you*) dall'essere naturale che le avviluppa. Questo ci sta dicendo Graham. Il riflesso nel linguaggio di un tale *senso 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*’.

Una conclusione a cui giungiamo attraverso un metodo d'indagine filologico è dunque che in cinese classico l'esistenza non si può negare con le modalità operanti negli altri giudizi.

*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, come sosteneva già il filosofo neotaoista “medievale” Guo Xiang, si manifesta, appare: *you*.

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

Il problema si potrebbe porre anche prendendo un'altra strada: non solo rileviamo che in cinese l'esistenza, in un certo senso, non si può negare, ma potremmo anche cominciare a notare che in cinese *l'esistenza non si può*, in un certo senso, nemmeno *affermare*. Non si può negare ma neanche affermare, come pretende invece di fare l'ontologia metafisica occidentale.

E qui ci avvicineremmo, in certa misura, al discorso che fa Kant secondo il quale l'esistenza non è un predicato, a quello di Frege relativo alla determinazione delle diverse funzioni che può svolgere la parola *essere* sostenendo con C. Penco che se Aristotele fosse stato cinese non avrebbe potuto dire che “l'essere si dice in molti

modi”.<sup>171</sup>

Il pensiero cinese, da questo punto di vista, sembrerebbe tener conto *ab initio* delle teorie di Kant e Frege. Ma il pensiero cinese nel suo complesso, anche quello contemporaneo sempre più orientato ad un ripensamento del marxismo in chiave neo-confuciana, non ci pare stia muovendosi verso un orizzonte simile a quello delle filosofie “analitiche” occidentali (Frege, Russel, Wittgenstein) né verso un orizzonte coincidente con quello delle filosofie esistenziali ed ermeneutiche (Heidegger, Jaspers, Gadamer), se non a riguardo della *critica alla metafisica*, una critica che in Cina è condivisa ed ha una lunghissima storia: è cominciata infatti con Confucio e i taoisti nel *periodo assiale*. E non è questo un elemento di poco conto.

### 5. Conclusione

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 macroscopiche assenze sono il confucianesimo e il taoismo, ma anche il buddhismo chan-zen può esser portato come esempio. E le antropologie filosofiche che ne derivano.

L’elemento che connota essenzialmente questa grande differenza culturale è, secondo quanto esposto in questa dissertazione, l’assenza in Cina di una *valenza soteriologica* della cultura, del sapere e della conoscenza. E la ragione dell’assenza di una tale valenza soteriologica della cultura e della conoscenza nel pensiero cinese va ricondotta all’idea di un’armonia esistenziale che abbraccia l’interezza dell’essere naturale immanente, uomini e donne compresi, 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 divina.<sup>172</sup>

L’idea del nulla in quanto incompletezza e carenza ontologica appare invece in Occidente, in modo grandioso e sublime, nella tragedia greca e nella filosofia, e poi

<sup>171</sup> Cfr. C. Penco, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Angeli, Milano, 1994-2000, p. 189.

<sup>172</sup> Cfr. K. Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, München, 1952 ; trad. it. I. A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano, 1987-2008, pp. 19-20.



nella cultura occidentale nel suo complesso. A sostegno della nostra tesi invece, la *visione tragica* dell'esistenza in Cina è assente (cfr. cap. 3).

La visione tragica dell'esistenza che caratterizza nel profondo l'Occidente, è essenzialmente legata alla volontà di potenza e di dominio sull'essere, di cui l'attuale civiltà della tecnica è la massima espressione. 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 filosofia.<sup>173</sup>

Concludiamo la nostra dissertazione con alcune domande. Se il *senso dell'esistenza* come oscillazione delle cose tra essere e nulla e come incompletezza protesa verso varie forme di rimedio (culturale, tecnico-scientifico, religioso) fosse *assunto* come il fondamento indiscutibile del senso che la storia e il tempo posseggono in quanto tali (cioè ovunque e in ogni tempo), si potrebbe guardare ancora l'esistenza al di fuori della prospettiva "tragica" occidentale?

Oppure al di fuori di quella tecnico-scientifico-finanziaria occidentale? Se il senso "occidentale" dell'esistenza fosse assunto come *il solo* possibile – e di fatto *viene* considerato e voluto come il solo possibile –, il solo valido, cioè il solo che valga la pena di assumere come *utile* ai fini, ai progetti e alle realizzazioni del genere umano, potremmo ancora rivolgerci all'altro, guardare gli altri "occhio a occhio" come dice Panikkar? No di certo.

Ecco allora che concepire l'essere umano, la natura umana, la condizione umana, al di fuori della prospettiva ontologica, filosofica, antropologica occidentale diviene una sorta di "imperativo categorico" per tentare di non distorcere e distruggere del tutto la "natura", e la nostra "natura" (*zi ran* dicono i cinesi riferendosi al taoismo).

Un giorno sarà possibile osservare *davvero* in modo partecipe gli altri, le altre culture, gli altri mondi? Ad esempio la Cina? O, altro esempio, i Nambikwara del Brasile ormai quasi scomparsi?

Ci si potrà un giorno destare dal "sogno del demone" di cui parla Severino ne *La guerra*,<sup>174</sup> che sogna il dominio della volontà sulla totalità dell'essere, e cominciare a

<sup>173</sup> Cfr. E. Severino, *Il giogo*, Adelphi, Milano, 1989.

<sup>174</sup> Cfr. E. Severino, *La guerra*, Rizzoli, Milano, 1992, pp. 136-137.

guardare l'esistenza anche dalla prospettiva di una farfalla?<sup>175</sup>

Se un giorno così si presenterà, anche tra diecimila generazioni, come dice Zhuang Zi,<sup>176</sup> sarà come se apparisse ora.

## APPENDICE

### *Taoismo, buddhismo, esistenzialismo*

Zhuang Zi è stato considerato, nella storia del pensiero cinese, un anticipatore degli insegnamenti del buddhismo chan-zen (cin. *chan*, giapp. *zen*, 禪) inerenti al “risveglio” (*wu* 悟) e all’ “illuminazione” (*ming* 明).

La vera conoscenza (*zhen zhi* 真知) deriva dal trascendimento della conoscenza *oggettiva* stessa e dal superamento del desiderio (*yu* 欲) e dell'intenzione (*zhi* 志) di attribuire alle cose un nome e una misura stabili e definitivi. La vera conoscenza deriva dall'oltrepassamento della volontà che vuole imporre un ordine *artificiale* alle cose e vuole che tale ordine valga universalmente e necessariamente, cioè per tutti, in

<sup>175</sup> A questa domanda ho provato a rispondere nell'articolo *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», n. 02/2014, pp. 31-46, ricollegandomi alla famosa storiella del sogno della farfalla scritta da Zhuang Zi (cfr. Zhuang Zi, *Zhuang Zi* 莊子, in *Dao Zang* 道藏 (Canone taoista), Shanghai shudian chubanshe, Shanghai, 1996, vol. 16, pag. 6 e sgg.; trad. it. dal cinese di F. Tomassini, *Chuang-tzu*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003, p. 368 – da ora ZZ).

<sup>176</sup> Cfr. ZZ, p. 366.

ogni tempo e luogo. Un superamento questo, che non può avvenire per opera della volontà stessa, chiaramente. Qui sta la difficoltà e anche la semplicità, del discorso sia di Zhuang Zi, sia di Lao Zi.

Per Zhuang Zi il “risveglio” (*jue* 覺) si realizza nel momento in cui ci liberiamo dai costrutti teorici, dalle abitudini, dalle opinioni e dalle emozioni derivanti dalla nostra identità storico-sociale in quanto isolata e negante la nostra vera “identità” naturale. E' questo per Zhuang Zi il risveglio dal “grande sogno” (*da meng* 大夢).

Nel momento del risveglio, del “grande risveglio” (*da jue* 大覺), si perviene a un'interiore soavità e libertà, un'armonia e una tranquillità del cuore che coincide col *Tao* stesso.<sup>177</sup> Nel *Trattato sull'identità delle cose (Qi Wu Lun)*, così Zhuang Zi si esprime a proposito:

Come so che amare la vita non sia un errore? Come so che odiare la morte non sia fare come il fanciullo che si è smarrito e non sa tornare a casa? [...] Come so che chi è morto non si rammarica d'aver prima agognato la vita? Chi sogna una festa, al mattino si lamenta e piange; chi sogna di lamentarsi e piangere, al mattino va alla caccia [va ad una festa]. Mentre sogna non sa di sognare e nel sogno interpreta perfino il sogno: solo dopo il risveglio sa d'aver sognato.

C'è [poi] il grande risveglio (*da jue* 大覺), dopo il quale sappiamo che questo è il grande sogno (*da meng* 大夢) [dopo il quale ci accorgiamo del grande sogno].

Gli stolti credono d'esser desti e sanno minuziosamente se sono principi o pecorai. Che certezza!

Tanto io che tu sogniamo. E' un sogno anche che io dica che tu sogni. [...] questo discorso è sommamente straordinario! [E' straordinario a tal punto che] se dopo diecimila generazioni s'incontrasse un gran santo che sapesse spiegarlo, sarebbe come incontrarlo ad un tratto [sarebbe come incontrarlo questa sera – parentesi mie] (ZZ, II 16, p. 366).

Un essere umano per Zhuang Zi *può* realizzare e sperimentare il potere creativo della autotrasformazione di sé, delle cose e del *Tao*, senza essere con ciò disturbato, sconvolto e obnubilato dall'angoscia dalla morte e dai mali del mondo.<sup>178</sup>

<sup>177</sup> C.Y. Cheng così esprime questo punto essenziale del pensiero di Zhuang Zi: “ If we can achieve awakening, we will be liberated from emotion and knowledge and thus attain an internal spiritual freedom of the mind, identified with the *dao*” , *Dao (Tao): The Way*, in AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003. p. 204.

<sup>178</sup> Cfr. C.y. Cheng, *ibid.*, :“a human being may realize the creative power of self transformation and transformation of of things without being disturbed by death or harm”.

Questa è una grandissima differenza dalle tormentate e tormentose visioni della vita e dell'esserci delle filosofie esistenziali contemporanee. Ma la melanconia non è certo una caratteristica della contemporaneità; accompagna infatti la maggioranza dei grandi pensatori dell'Occidente.

La filosofia di Zhuang Zi conduce invece il *Tao* vicino alla nostra ordinaria-straordinaria esperienza della natura e di noi stessi, vicino alla *spontaneità* del *Tao*.<sup>179</sup> Jaspers ci dice che il vero sapere filosofico, la vera filosofia deriva dal *naufragio* del sapere oggettivo, cioè dall'operazione filosofica fondamentale, e dalla correlata chiarificazione dell'*esistenza possibile*. Il vero sapere e la vera salvezza si costituiscono a partire dalle situazioni-limite e dal naufragio dell'esserci.

Secondo il buddhismo chan-zen le disposizioni, gli abiti, le inclinazioni e le abitudini che ci determinano nel profondo, insieme alle emozioni che da queste derivano, vanno a confinarci in un'ambito esistenziale stretto e angusto che pregiudica e limita la nostra sfera di comprensione della realtà e inibisce l'interesse, la curiosità e la gioia per la vita.

Jaspers parla dell'esistenza autentica come apertura dell'esistenza possibile oltre la sfera dell'oggettività e dell'esserci limitata dalla *situazione* entro cui veniamo a trovarci dalla nascita ed entro la quale dobbiamo poi vivere e agire. L'esistenza autentica è appunto per Jaspers (ma come per tutti gli esistenzialisti) l'*ex-sistere*, il de-situarsi, l'uscir fuori dalla situazione che determina e limita fin nel profondo la nostra vera identità.

L'esistenza autentica è l'*apertura* dell'esistenza possibile, la manifestazione di quella *libertà* che ci costituisce essenzialmente e che sta oltre la dimensione limitata e limitante dell'esserci e della situazione storica entro cui veniamo a trovarci. Attraverso vari naufragi la coscienza assoluta, la libertà, si de-situa, si leva al di sopra dalla situazione asfittica che la determina. La coscienza assoluta *può* cioè esistere veramente naufragando, può esistere autenticamente a partire dal naufragio dell'oggettività della situazione storica determinata in cui viene a trovarsi.

Analogamente, ma non identicamente, nel buddhismo chan-zen le abitudini, le disposizioni, gli abiti mentali, le credenze, le opinioni e le emozioni derivanti da un certo contesto storico e culturale, vanno a inibire la nostra natura autentica (*zhen xing* 真性).

<sup>179</sup> Cfr. C.Y. Cheng, *ibid.*: “brings the *dao* closer to our experience of nature and ourselves”.

Il sapere oggettivo, che deriva essenzialmente dall'argomentazione logico-razionale, non è che un intralcio alla vera conoscenza (*zhen zhi* 真知) della propria natura autentica (o natura buddhica), e non fa che intrappolarci in regressioni all'infinito e in contraddizioni continue.

Nel buddhismo chan-zen quindi, è importante saper trascendere la tendenza abituale alla concettualizzazione e alla verbalizzazione delle cose, liberandosi prima di tutto dall'abitudine di oggettivare *se stessi in relazione agli altri* mediante rappresentazioni, concetti e nomi, secondariamente liberandosi dalle disposizioni acquisite, dagli abiti mentali e non, e da tutti gli *habitus* che velano la natura originaria.

L'*immagine* che abbiamo e vogliamo dare – o che non vogliamo dare – di noi stessi (我相 *wo xiang*), è un *io illusorio*, è un io immaginario che non va confuso con l'*io vero* (*zhenwo* 真我).<sup>180</sup> L'io illusorio è l'io che la società ci costringe ad assumere come reale. E' l'io che siamo costretti a volere come la nostra identità. Cioè è quel ganglio di opinioni, credenze, abitudini, desideri, paure, ambizioni, progetti che la società ci costringe a mettere “in atto” e a volere.

Possiamo anche dire che l'io illusorio consiste in ciò che la società vuole che si voglia. E' ciò che la società costringe a volere. Ecco perché nel buddhismo il desiderio e la volontà vengono considerati come la matrice dell'ignoranza e della sofferenza.

L'ignoranza (in sanscrito *a-vidya*, cin. *wu ming* 無明) è la condizione di *assenza di luce*. E' il buio della caverna in cui ci troviamo intrappolati a vagare qualora perdiamo il contatto con la luce solare della nostra vera “identità”, con l'io vero, con l'io-buddha. Tale smarrimento della luce, tale oblio di noi stessi è continuamente sperimentato da ciascuno di noi, così come ciascuno di noi sperimenta di continuo i bagliori della propria natura autentica.

La sofferenza e il dolore sono costituiti dalla contraddizione originaria della negazione della nostra vera “identità”. Il “Conosci te stesso” dell'oracolo delfico, con cui Socrate sintetizza il proprio insegnamento, sembra proprio essere un invito a risolvere questa contraddizione.

La nostra identità sociale non è la nostra vera “identità”. Il significato profondo

<sup>180</sup> Si fa riferimento per questa terminologia al *Zhanyu laoren Xindeng lu*, 湛愚老人心燈錄, (*Annali della Lampada del cuore del Maestro Stupidità Profonda*), Shanghai Foxue shuju, Shanghai, 1992, che è un testo buddhista composto tra il 1710 e il 1720, tradotto in italiano da A. Cadonna per un corso universitario.

dell'*éteron* di Platone a nostro avviso sta precisamente in questo significato “esistenziale”: il nostro vero io *non è* l'io socialmente e storicamente *determinato*. L'io sociale *non è* l'io vero. In un certo senso e sotto un certo rispetto l'io storico-sociale *non è*. E' *altro* dall'essere. E' un che di *diverso* (*éteron*) dall'essere.

L'io storico-sociale è un *qualcosa* (gr. *τι, τῆ*) di diverso dall'essere dell'io vero, dal vero esser se stessi. A suo modo esiste, c'è, è, ma *non è* identico all'io vero.

Si potrebbe provare a leggere “taoisticamente” il “parricidio” operato da Platone nei confronti di Parmenide. Per Parmenide la molteplicità delle determinazioni che costituiscono le identità storico-sociali è nulla, non esiste in realtà, è illusoria.

Per Platone invece *anche* tale molteplicità di determinazioni, conflittuale e contraddittoria, è reale, è esistente e bisogna affermare *che è*. E' altro, diversa dall'essere vero ma tuttavia è, c'è. Questa realtà “virtuale” dell'io sociale e mondano, considerata e voluta però ordinariamente come la vera realtà, non va confusa e identificata “contraddittoriamente” con l'io originario.

La “realtà virtuale” dell'identità sociale e mondana è la *maschera* dell'io vero, dell'esser se stessi. Ma la maschera *vuole* esser reale, preme per essere reale. Più reale della vera realtà. Le maschere dei ruoli sociali, dei giochi delle parti, delle dissimulazioni oneste e delle simulazioni disoneste, vogliono occultare le vere “identità”. Le vere “identità” non servono al sistema sociale. Dunque non devono *essere*. Devono essere nulla.

Eccoci nel cuore della contraddizione *κατ' ἐξοχήν*, ovvero la contraddizione per eccellenza. La storia sembra testimoniare con forza che la confusione e l'alienazione della verità dell'esser se stessi è costitutiva del mondo sociale e civile umano nelle sue svariate forme storicamente apparse; tuttavia se ci confondessimo su questo delicatissimo punto ne andrebbe della nostra esistenza. Dunque soffermiamoci ancora un poco sul punto delicato dell'esistenza alla luce di quanto ci dicono gli insegnamenti della filosofia dell'esistenza, del buddhismo chan-zen e del taoismo.

Nell'insegnamento del buddhismo chan-zen, e nel taoismo, questo è uno dei punti pratico-teorici, uno dei “nodi esistenziali” su cui si ritorna continuamente da direzioni e contesti argomentativi diversi.

La nostra vera identità non è quella sociale (della carta d'identità per esempio), poiché la nostra vera “identità” non corrisponde mai solamente a ciò che interpretiamo essere “noi stessi”. Non siamo né potremo mai essere *identici* a un

*contenuto* di una determinata configurazione di pensiero, in quanto non siamo né potremo mai essere un contenuto della volontà interpretante che mette in atto il “noi stessi” come oggetto di pensiero, come un che di *pensato*, come una rappresentazione. Noi siamo sempre infatti il *pensante* che pone le identità oggettive. L'identità sociale, come una qualunque altra identità oggettiva, è frutto del nostro interpretare. E' frutto dell'intenzionalità e della volontà interpretante che ne definisce e determina *contenuto* e *forma*.

L'alienazione originaria consiste nella convinzione d'essere *ciò che pensiamo* d'essere. E soprattutto nella persuasione di poter *diventare* ciò che pensiamo e vogliamo. La contraddizione “essenziale” sta nell'identificazione, nel voler (o nell'essere costretti a voler) considerare come identico a noi stessi ciò che pensiamo-vogliamo (o che siamo costretti a volere) di noi stessi; ciò che invece siamo in realtà qui ora in carne e ossa non coincide mai con la rappresentazione che di noi abbiamo, o che di noi gli altri hanno. La contraddizione essenziale si stabilisce tra l'essente in quanto essente e l'essente in quanto interpretato e voluto, diremmo in termini ontologico-esistenziali. La nostra vera “identità” non è né quella che vogliamo né quella che non vogliamo che sia. E' semplicemente su un piano diverso da quello della volontà identificante. Così come l' “identità vera” di noi stessi e delle cose non è mai coincidente con quella che definiamo e che *vogliamo* che sia: ciò che pensiamo d'essere e ciò che vogliamo essere, non è il nostro vero essere.

Qui siamo in uno dei punti nevralgici del buddhismo, del taoismo e della filosofia in generale. Nel momento in cui ci immedesimiamo nelle immagini di noi stessi che produciamo, ecco che smarriamo la natura autentica. Smarrita la natura autentica è smarrito anche il *Tao*. Se siamo distanti dall'io vero, dalla nostra vera natura, siamo distanti anche dal *Tao*. Se siamo vicini a noi stessi, vicino è anche il *Tao*.

## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *A Concordance to the Guoyu*, *Guoyu zhuzi suoyin*, 國語逐字索引, The Commercial Press (H.K.) Ltd, Hong Kong, 1999.
- AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003.
- ABEL G., *Mondi dei segni e dell'interpretazione: la sfida del relativismo*, in L. Ruggiu, F. Mora (a cura di), *Identità, differenza e conflitti*, Mimesis, Milano-Udine, 2007, pp. 131 e sgg.
- ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Terza edizione, UTET, Torino, 2005.



- AIME M., *Una bella differenza. Alla scoperta della diversità del mondo*, Einaudi, Torino, 2009.
- , *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004.
- , *Gli specchi di Gulliver*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- , *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008.
- , *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- , *Etnografia del quotidiano. Uno sguardo antropologico sull'Italia che cambia*, Elèuthera, Milano, 2014.
- AIME M., SEVERINO E., *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- ALLOVIO S., FAVOLE A. (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Il Segnalibro, Torino, 1996.
- AMSELLE J. L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- , *Connessioni: antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- ANDREINI A. (a cura di), *Laozi. Genesi del "Daodejing"*, Einaudi, Torino, 2004.
- , *Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti*, in «*Litterae Caelestes*», Aracne Editrice, Roma, 2005, Vol. 1, pp. 131-157.
- APPADURAI A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996; trad. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001.
- ASCHCROFT B., GRIFFITHS G., TIFFIN H., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London-New York, 2000-2007 .
- BERTUCCIOLI G., *La letteratura cinese*, Sansoni, Firenze, 1968.
- BINSWANGER L., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Franke Verlag, Bern, 1955; trad. it. *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano, 1970-1984.
- BONTE P., IZARD M., *Dizionario di antropologia e etnologia*, ed. italiana a cura di M. Aime, Einaudi, Torino 2006-2009.
- BRIANESE G. (a cura di), *"Congetture e confutazioni" di Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, Paravia, Torino, 1988-2000.

- , La “volontà di potenza” di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo, Paravia, Torino, 1989.
- , *Il “Protagora” di Platone e il problema filosofico dell'educazione nel mondo greco*, Paravia, Torino, 1993.
- CABELLA M., *Dal sogno del demone al sogno della farfalla*, in «La Filosofia Futura», n. 02/2014, pp. 31-46.
- , *Essere e nulla nella lingua cinese*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 61-78.
- , *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016 (Prefazione di E. Severino e Postfazione di G. Brianese).
- CANDIOTTO L. e TARCA L. V. (a cura di), *Primum Philosophari*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- , *Comunicare in medicina. L'arte della Relazione*. Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- , *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.
- CASSANO F., *Per un relativismo ben temperato*, in S. Latouche (a cura di), *Mauss#1. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- CASSIRER E., *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1968-1972.
- CHENG A., *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997; tr. it. *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000.
- CHENG C.Y. (CHENG Z.Y.), *Dao (Tao): The Way*, in AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003.
- CLIFFORD J., *Strade*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1957-2008.
- EVANS-PRITCHARD E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Claredon Press, Oxford, 1937; trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Angeli, Milano, 1976.
- FABIETTI U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2011.
- FAHR-BECKER G. (a cura di), *Arte dell'Estremo Oriente*, Tandem Verlag GmbH-Könemann, 2006.
- FEYERABEND P. K., *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.

- FITZGERALD C. P., *China. A Short Cultural History*, The Cresset Press Ltd, London, 1935-1961; trad. it. *La civiltà cinese*, Einaudi, Torino, 1974.
- FUNG Y. L. (FENG Y. L.), *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948; trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano 1956, 1975, 1990.
- GADAMER H. G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B Mohr, Tübingen, 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani-RCS, Milano, 2000.
- , *Bildung e umanesimo*, il nuovo melangolo, Genova, 2012.
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973; trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1987.
- , *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, 1983; trad. it. *Antropologia interpretativa*, il Mulino, 1988.
- , *Anti Anti-relativism*, in «American Anthropologist», Vol. 86 n. 2, June 1984, pp. 263-278; traduzioni italiane in C. Geertz, P. Feyerabend, *Anti anti-relativismo. Contro l'ineffabilità culturale*. Il Mondo 3 Edizioni, Roma, 1996, pp. 15-62, e in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 57-83.
- , *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000; trad. it. *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- GEERTZ C., FEYERABEND P. K., *Anti anti-relativismo. Contro l'ineffabilità culturale*. Il Mondo 3 Edizioni, Roma, 1996.
- GELLNER E., *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985
- GRAHAM A. C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1989; trad. it. *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999.
- , *'Being' in Western Philosophy compared with Shi/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*, in «Asia Major», n.s., 7, 1959, pp 79-112; poi in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East Asian Philosophies, Singapore, 1986, pp. 345-346.
- GRANET. M., *La pensée chinoise*, Paris, 1934; trad. it. *Il pensiero cinese*, Adelphi, 1971-1995.
- GULDIN G. E., *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow*

- to Mao, Sharpe, New York, 1994.
- HAN FEIZI, *Han Fei zi jishi* 韓非子集釋, Shanghai renmin chubanshe, 1974.
- HALL D. L. e AMES R. T., *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.
- HANSEN C., *Youwu (Yu-wu): Being and Nonbeing*, in AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003.
- HARRIS M., *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, «Annual Review of Anthropology», 1976, Vol. 5, pp. 329-350.
- HU H.B., WANG J.M., ZHANG H.Y., *Storia dell'antropologia cinese*, a cura di A. Pia, SEID, Firenze, 2014.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature* [1739], Clarendon Press, Oxford, 1896; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001.
- I CHING (YI JING), *Il libro della versatilità*, UTET, Torino, 1997.
- JASPERS K., *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin, 1913-1965; trad. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Città di Castello (PG), 1964-2008.
- , *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1919; trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.
- , *Philosophie*, Springer, Berlin, 1932 e Springer-Verlag OHG, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956; trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, UTET, Torino, 1978.
- L'opera *Philosophie* è in suddivisa tre libri:
- *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung*, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 1: Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano, 1977;
  - *Philosophie II: Existenzerhellung*, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2: Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978;
  - *Philosophie III: Metaphysik*, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 3: Metafisica*, Mursia, Milano, 1972.
- , *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. di G. Penzo, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

- , *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949 ; trad. ital. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano, 1965.
- , *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957; trad. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.
- JAEGER W., *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, de Gruyter, 1959; trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano, 2003.
- 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, Stockolm, 1957.
- KLUCKHOHN C., KROEBER A. L., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1963; trad. it. *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna, 1972.
- LANCIOTTI L., *Letteratura cinese*, ISIAO, Roma, 2007.
- LAO ZI, *Dao De Jing 道德經*, in *Dao Zang 道藏 (Canone taoista)*, Shanghai shudian chubanshe, Shanghai, 1996, vol. 11, pag. 474; trad. it. dal cinese di F. Tomassini, *Il libro del Tao e della Virtù (Tao Tê Ching)*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- LATOUCHE S., (a cura di), *Mauss#1. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- LEACH E., *Etnocentrismi*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, 1978, vol. V.
- LÉVI-STRAUSS C., *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955; *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- , *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967.
- , *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983; trad. it. *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984.
- , *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991; trad. it. *Storia di Lince*, Einaudi, Torino, 1993.
- LIPPIELLO T. (a cura di), *Confucio. Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003 e 2006.
- LIU X.G., *Xu (Hsü): Emptiness*, in AA. VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, pp. 809-811.
- MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998; trad. it. *L'identità*, Bompiani, Milano, 1999.

- MALINOWSKI B., *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London, 1922;  
trad. it. *Argonauti del pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma, 1973.
- , *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Valletta Malinowska, London, 1967;  
trad. it. *Giornale di un antropologo*, Armando, Roma, 1992.
- MALL R. A., *Interculturalità*, ECIG, Genova, 2002.
- , *L'Induismo*, ECIG, Genova, 2000.
- MARSONET M., *Elementi di Filosofia della scienza*, CLU, Genova, 2008.
- MOELLER H.G., *La filosofia del Daodejing*, Einaudi, Torino, 2007.
- NAGARJUNA, *Madhyamika Karika*, trad. it. di R. Gnoli, *Le stanze del cammino di mezzo*, Boringhieri, Torino, 1979.
- NIETZSCHE F., *Aurora e frammenti postumi 1879/81*, in Id., *Opere*, V, 1, Adelphi, Milano, 1986.
- OSTERHAMMEL J., *Storia della Cina moderna*, Einaudi, Torino, 1992.
- PANIKKAR R., *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano, 2002.
- , *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in S. Latouche (a cura di), *Mauss#1. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 168-197.
- PAREYSON L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950.
- PASQUALOTTO G., *Il Tao della filosofia*, Pratiche Editrice, Parma, 1989.
- , *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, 2003-2008.
- , (a cura di) , *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.
- PENCO C., *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Angeli, Milano, 1994-2000.
- PESTALOZZA U., *Eterno femminile mediterraneo*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1954-1996.
- PIKE K. L., *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior*, in A. G. Smith editor, *Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966.
- , *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures Of Human Behavior*, Mouton, The Hague, 1971.
- REMOTTI F., *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

- , (a cura di), *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Paravia, Torino, 1997.
- , *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- , *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- RONG G., *Jin wen bian 金文編*, (*Dizionario delle iscrizioni su bronzi*), Zhong hua shuju 中華書局, Beijing 北京, 1985.
- RORTY R., *Le cosmopolitisme sans émancipation: en réponse à J. F. Lyotard*, in «La traversée de l'Atlantique» *Critique*, n. 456, Parigi, 1985, pp. 569-580
- ROSSI E., *Shen. Aspetti psichici nella medicina cinese*, CEA Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2002.
- RUGGIU L., MORA F. (a cura di), *Identità, differenza e conflitti*, Mimesis, Milano Udine, 2007.
- RYLE G., *Collected Papers*, Hutchinson, London, 1971.
- SABATTINI M. e SANTANGELO P., *Storia della Cina*, Laterza, Roma-Bari, 1986-2005.
- SAID E., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 [1978].
- SAMARANI G., *Cina, ventunesimo secolo*, Einaudi, Torino, 2010.
- SAVIANI C., *L'Oriente di Heidegger, il melangolo*, Genova, 1998.
- SCARPARI M., *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia, 1991.
- SEN A., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Co, New York, 2006; trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972, (nuova ed. Adelphi, Milano, 1982).
- , *Téchne*, Rizzoli, Milano, 1979 (edizioni successive 2002-2010) .
- , *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980-1999.
- , *Il giogo*, Adelphi, Milano, 1989.
- , *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1995.
- , *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.
- , *La guerra*, Rizzoli, Milano, 1992.
- , *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001.
- , *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.
- , *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007.

- , *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano, 2009.
- , *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011.
- , *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano, 2012.
- , *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013.
- , *Dike*, Adelphi, Milano, 2015.
- SUMNER W.G., *Folkways*, New York 1906; trad. it. *Costumi di gruppo*, Ed. di Comunità, Milano, 1962.
- TARCA L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001.
- , *Lo spirito della tecnica: dal potere all'onnipotere*, in G. Pasquale (a cura di), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, 2012, pp. 389-397.
- TIRINNANZI N., *Umbra Naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2000.
- TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari, 2012 (1957).
- TYLOR E. B., *Primitive Culture*, Murray, London, 1871; trad. it. *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985-88.
- XU Z. S., *Jia gu wen zi dian 甲骨文字典*, (*Dizionario delle iscrizioni su ossa*), *Sichuan cishu chubanshe 四川辞书出版社*, Chengdu 成都, 1998.
- VASOLI C., *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in *Atti del VII Colloquio internazionale*, Leo S. Olschki editore, Firenze, 1994.
- VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1974.
- WANG H., *Il nuovo ordine cinese*, Manifestolibri, Roma, 2006.
- , *Impero o Stato-nazione?*, Academia Universa Press, Milano, 2009.
- , *La questione tibetana tra est e ovest*, Manifestolibri, Roma, 2011.
- ZHUANG ZI, *Zhuang Zi 莊子, Dao Zang 道藏* (*Canone taoista*), Shanghai shudian chubanshe, Shanghai, 1996, vol. 16, pag. 6; trad. it. dal cinese di F. Tomassini, *Chuang-tzu*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.