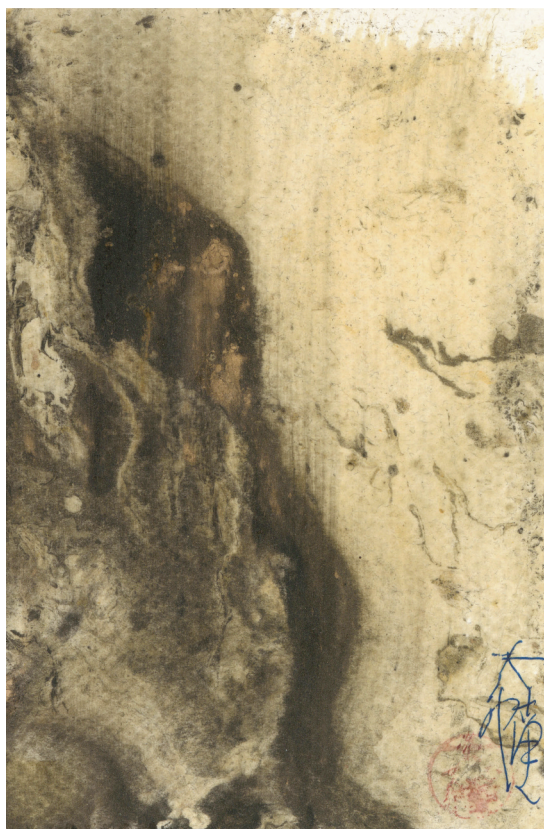




# Il *Tao* e la Filosofia di Jaspers

ONTOLOGIE DELL'ESISTENZA TRA CINA E OCCIDENTE



DAI DO MASSIMO STRUMIA, *Cascata*.







MASSIMILIANO CABELLA

# Il *Tao* e la Filosofia di Jaspers

ONTOLOGIE DELL'ESISTENZA TRA CINA E OCCIDENTE

*prefazione* di EMANUELE SEVERINO

*postfazione* di GIORGIO BRIANESE

ECIG *Edizioni Internazionali Culturali Genova*





*Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte del libro può essere riprodotta o trasmessa sotto qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo elettronico o meccanico, comprese fotocopie, registrazioni su nastro o mediante memorizzazione, senza il permesso scritto dell'Editore. Le eventuali trasgressioni saranno perseguite ai sensi di legge.*

Proprietà letteraria riservata  
© ECIG s. r. l.  
*Edizioni Culturali Internazionali Genova*  
Via Brignole De Ferrari, 9 - 16125 Genova

ISBN 978-88-7544-334-4





*A mio figlio Francesco  
mia stella del mattino,  
e a mamma Anto,  
naturalmente*



空山不見人  
但聞人語向  
返景入深林  
復照青苔上

*Sul monte vuoto  
non si scorge presenza umana  
ma se ne odono gli echi soltanto.  
La visione originaria  
permea il bosco nel profondo  
nuove luminosità  
sul muschio verde.*

*Wang Wei*

calligrafia e traduzione di M. CABELLA

## INDICE

Avvertenze	9
Abbreviazioni	10
<i>Prefazione</i> di EMANUELE SEVERINO	11
Introduzione	17

Parte Prima  
JASPERS

I	IL MARE DELL'ESISTENZA E IL DIVENIR-ALTRO	23
	1. Il mare dell'esistenza	23
	2. L'esistenza come <i>divenir-altro</i>	30
II	L'ESSERE COME TUTTO-AVVOLGENTE E COME POSSIBILITÀ ESISTENZIALE	39
	1. Il Tutto-avvolgente ( <i>Umgreifende</i> ) e suoi modi d'essere: coscienza in generale, esserci, spirito, esistenza	39
	2. Le decisioni filosofiche fondamentali e il punto d'intersezione d'eternità e tempo nell'"istante supremo" ( <i>Augenblick</i> )	46
III	VERSO L'ORIENTE E VERSO LA CINA	55
	1. Il periodo assiale dell'umanità	55
	2. I caratteri della Cina del periodo assiale secondo Jaspers: l'assenza del tragico e l'armonia del tutto	58

Parte Seconda  
IL TAO

IV	LA CINA DEL PERIODO ASSIALE E LA NASCITA DELLE SCUOLE FILOSOFICHE	65
	1. Il contesto storico della Cina assiale	65
	2. Società e politica: la "rivoluzione" dell'epoca Zhou	67

3. Filosofia e religione: la naturalizzazione e razionalizzazione del Principio ordinatore ( <i>Tian</i> 天, <i>Tao</i> 道)	69
4. Le sei scuole filosofiche e la loro origine	72
V IL <i>TAO</i> DEL CONFUCIANESIMO	77
1. L’“antropologia filosofica” confuciana e il principio etico-morale <i>ren-yi</i> quale manifestazione del <i>Tao</i> e della “volontà” del cielo	77
2. I due momenti del principio e dell’esercizio morale <i>ren-yi</i> : <i>zhong</i> e <i>shu</i>	81
VI IL <i>TAO</i> DEL TAOISMO	87
1. La Scuola filosofica del <i>Tao</i>	87
2. Il concetto taoista del <i>Tao</i> : etimologia e significati del carattere <i>tao</i> (道)	89
3. L’“antropologia filosofica” taoista e il principio della spontaneità quale manifestazione del <i>Tao</i> e della sua virtù	94
4. La lingua cinese e la “problematicità ontologica”	101

Parte Terza  
JASPERS E IL *TAO*

VII IL LAO ZI METAFISICO DI JASPERS E LA FILOSOFIA DELL’ESISTENZA	107
1. Lao Zi il grande filosofo “impassibile”	107
2. Il limite della grandezza di Lao Zi	112
3. La radice del limite di Lao Zi: l’“intuizione fondamentale”	117
VIII TAOISMO E NICHILISMO	121
1. Il <i>Tao</i> come nulla nell’interpretazione di Jaspers	121
2. Conclusione: il mare del <i>Tao</i> , mare dell’esserci infinito	125
APPENDICE - Van Gogh, Cage e il taoismo	129
Postfazione di GIORGIO BRIANESE	135
Bibliografia	145



## 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 anche G. Casaccia 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 per maggior chiarezza e per semplificare la lettura dei non specialisti si è deciso, seguendo il metodo Wade-Giles, di non fondere insieme alcune trascrizioni dei caratteri cinesi indicanti autori e opere di rilievo: ad esempio si è trascritto Lao Zi, invece di Laozi e Zhuang Zi anziché Zhuangzi.

- Per quanto concerne invece il concetto di *esserci* che viene qui spesso accostato a quello di Tao, è una sorta di estensione del significato che l’*esserci* (*Dasein*) possiede nella filosofia di Jaspers, che, a differenza di Heidegger, concepisce il *Dasein* come il semplice *esser-ci* ed *esser-li* delle cose, degli eventi naturali, dell’uomo e del suo mondo fatto di prodotti e di creazioni (Galimberti). Questo significato “esteso” dell’*esserci* non è però, a differenza del *Dasein* jaspersiano, l’ente *finito* contrapposto al vero essere eterno della trascendenza, non è cioè l’ente contrapposto all’Essere, ma è l’*essente* eterno, l’essente in quanto essente che appare oltre il nichilismo, l’essente eternamente esistente testimoniato dalla lezione filosofica di E. Severino.

## ABBREVIAZIONI

### OPERE DI JASPERS:

- PVM *Psychologie der Weltanschauungen; Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.
- F1 *Philosophie I - Philosophische Weltorientierung; Filosofia 1 - Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano, 1977.
- F2 *Philosophie II - Existenzerhellung; Filosofia 2 - Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978.
- F3 *Philosophie III - Metaphysik; Filosofia 3 - Metafisica*, Mursia, Milano, 1972-2006.
- FE *Existenzphilosophie; La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- OSS *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1965.
- DT *Über das Tragische; Del tragico*, SE, Milano, 1987 e 2008.
- GF *Die grossen Philosophen*; trad. it. di F. COSTA, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.

### CLASSICI TAOISTI:

- DDJ *Dao De Jing* (o *Tao-Tê-Ching*); la numerazione dei capitoli fa riferimento a quella presente in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- ZZ *Zhuang Zi* (o *Chuang-tzu*); la numerazione di riferimento è quella presente in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.

### STRUMENTI DI CONSULTAZIONE DELLE ISCRIZIONI CINESI:

- K B. KARLGREN, *Grammata serica recensa. Museum of Far-Eastern Antiquities*, bulletin n. 29, Stockholm, 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.

## PREFAZIONE

di EMANUELE SEVERINO

La volontà ha come scopo la trasformazione delle cose ed è convinta, quando decide, di avere la capacità di realizzarlo. Ciò che sappiamo della storia dell'uomo mostra che l'"uomo" è, *sin dall'inizio e ovunque*, volontà. Questo, anche se ogni conoscenza storica è una interpretazione che per quanto confermata non cessa di essere un supporre, cioè, a sua volta, una volontà che qualcosa abbia un certo senso piuttosto che un altro.

L'esser "uomo", come volontà di trasformare le cose appartiene all'alienazione essenziale della verità. Lo si mostra nei miei scritti. Questa appartenenza *non* è volontà e interpretazione, ma necessità; tuttavia è volontà e interpretazione che la volontà dell'esser "uomo" sia il modo in cui l'uomo *sin dall'inizio e ovunque* abita la terra. Ovunque; dunque anche in Occidente e in Oriente; dunque anche in Cina, il luogo che ha le proprie radici più profonde e più antiche nel taoismo.

La volontà di trasformare le cose del mondo presuppone non solo la convinzione che esse siano disponibili alla trasformazione, ma che siano anche di per sé stesse un trasformarsi, cioè un diventare altro da ciò che esse sono e un esser divenute da altro. Quando, all'inizio della storia dell'Occidente, il pensiero filosofico incomincia a rendere esplicito il senso radicale dell'opposizione tra l'essere e il nulla, e le cose sono pensate come "enti" (*onta*), il diventare altro e da altro incomincia a essere inteso, appunto, "ontologicamente", ossia come il diventare nulla e da nulla, da parte degli enti. La volontà di trasformare le cose del mondo si presenta allora come quella forma estrema della volontà che è il voler far diventare enti le cose che ancora sono nulla e far diventare nulla quelle che sono enti. E questa forma estrema della volontà presuppone a sua volta non solo la convinzione che gli enti siano disponibili all'esser così trasformati, ma anche che essi siano di per sé stessi un diventare nulla e dal loro esser stati nulla (il nulla essendo l'assolutamente altro dall'ente che si trasforma).

Le ricerche che Massimiliano Cabella sta conducendo sulla cultura cinese, e in particolare sul taoismo, sono di rilevante importanza e originalità anche in relazione al quadro qui sopra tratteggiato. Anche per lui, e anche in questo suo saggio, il taoismo si mantiene nella dimensione *pre-ontologica* del modo di considerare la volontà. Non è cioè un irenismo ingenuo che ignori l'esi-

stenza della volontà, ossia della violenza; sì che, più o meno esplicitamente, il taoismo riconosce che la volontà presuppone l'esser convinti sia della disponibilità delle cose all'esser volute, trasformate, sia del loro trasformare sé stesse. Ma – e qui sta l'importanza e l'originalità della interpretazione di Cabella –, a differenza di ogni altro atteggiamento pre-ontologico, il taoismo a suo avviso *si dirige verso* la consapevolezza che la volontà è alienazione della verità, ossia è il non adeguarsi ad essa, e che le cose non sono di per sé stesse ciò che la volontà crede che siano.

Il taoismo *si dirige verso* il modo in cui la verità è intesa nei miei scritti – e Cabella sa molto bene che il “dirigersi verso” *non è* il coincidere con ciò verso cui ci si dirige. D'altra parte, l'originalità e importanza di questa sua interpretazione del taoismo sono date anche dal fatto che essa richiede, qualora debba venire adottata, che *non* si possa più dire quel che si diceva nelle prime righe di questa prefazione relativamente a quanto sappiamo della storia dell'uomo, ossia che essa spinge ad affermare che l'“uomo” è, *sin dall'inizio e ovunque*, volontà, cioè un atteggiamento che si fonda sulla fede che le cose sono di per se stesse un diventar altro e da altro.

Prima del buddhismo, il taoismo mostrerebbe infatti un senso dell'esser uomo diverso da quello in cui l'“uomo” è volontà. Ma a differenza del buddhismo l'alternativa alla volontà non sarebbe la cancellazione della molteplicità delle cose; sarebbe invece una dimensione – il *Tao* – in cui le cose non sono un diventar altro e da altro, ma dove il loro divenire ha un carattere ciclico, “stagionale”. Concetto, questo, che Cabella accoglie dal filosofo e sinologo François Jullien, ma sottolineando con forza il *permanere* di ogni stagione dell'anno anche quando le subentra quella successiva: il permanere per il quale il suo terminare non è il suo diventar altro, ma il suo allontanarsi e assentarsi per poi ritornare ed essere presente quando giunge il suo turno. Da questa tesi risulta quanto profonda sia la differenza tra il senso che Cabella attribuisce al *Tao* e il senso dominante, espresso con particolare intensità nelle analisi di Jaspers sul taoismo e le sapienze dell'Oriente.

Una differenza che peraltro è unita a una concordanza su alcuni tratti decisivi. Soprattutto su quello – noto peraltro da secoli – consistente nella totale mancanza, nella Cina del “periodo assiale”, della coscienza del carattere *tragico* dell'esistenza umana (il “periodo assiale” essendo per Jaspers l'epoca in cui, intorno al sesto secolo a.C., sia in Occidente sia in Oriente vengono poste le fondamenta dell'intera storia della civiltà umana).

Le radici del “tragico” – osservo – sono infatti la fede nel diventar altro delle cose e la volontà di farle diventar altro: anche nel tempo preontologico la forma decisiva del diventar altro è la morte, il dolore. Ma se si tien ferma l'interpretazione di Cabella, il carattere ciclico e “stagionale” del divenire è,

nel taoismo, rifiuto del diventar altro e quindi è inevitabile che sia rifiuto del carattere tragico dell'esistenza. La fede nel diventar altro delle cose e la volontà di farle diventare altro è la non verità, l'alienazione della verità, il sogno che l'"uomo" considera tuttavia come il terreno sicuro con cui egli ha a che fare. Nei miei scritti questa fede (che è il fondamento di ogni fede) è intesa come l'isolamento della terra dal destino della verità. Cabella ritiene che anche il taoismo giunga *in qualche modo* a pensare che quella fede non sia "verità" e che la "verità" (il *Tao*) sia il mutamento in cui esse tuttavia permangono.

E comunque, se la mancanza di una coscienza tragica in Cina è per Jaspers un limite, per Cabella diventa invece una prova eminente del carattere eccezionale del taoismo non solo rispetto all'Occidente ma anche rispetto alle altre grandi forme di sapienza dell'Oriente. D'altra parte – egli ne è ben consapevole – la "verità" che a suo avviso nel taoismo si contrappone alla volontà e alla fede nel diventar altro non può essere il *destino della verità*: non può esserlo perché, innanzitutto, il taoismo è un atteggiamento prefilosofico e preontologico, ossia è esso stesso fede.

Si tratta dunque di *accertare* se e fino a che punto sia da tener ferma la sua interpretazione, per la quale il taoismo non sarebbe affermazione del diventar altro, ma *prefigurazione* – in quanto affermazione della permanenza delle cose nel ciclo "stagionale" – del destino della verità in quanto apparire dell'eternità di ogni essente. E si aggiunga subito che in qualsiasi modo dovesse concludersi quell'accertamento, la ricerca di Cabella è di grande importanza e interesse *già come prospettazione del problema*. Da parte mia mi limito a indicare alcune delle difficoltà che a mio avviso tale ricerca ha il compito di affrontare.

Il carattere ciclico-stagionale del divenire, che è una delle basi dell'interpretazione di Cabella, è sì presente nel taoismo, ma sembra avere un carattere *formale*: quello per cui sono le *forme* (o addirittura le forme generali) delle cose a permanere e a ritornare dopo essersi assentate – le forme o certe cose eminenti come il sole e la luna. A primavera ritornano le foglie sui rami dell'albero; ma nel senso che ritorna la *forma* dell'esser foglia, non quelle certe foglie che con l'autunno erano cadute dai rami *e che marcendo sono diventate altro*. Il che sembra confermato dal *Libro dei mutamenti (I Ching)*, per il quale le *forme essenziali* del mutamento sono gli opposti-complementari *Yin* e *Yang*, che diversamente *combinandosi* danno luogo a tutte le cose del mondo. (Cabella considera con particolare attenzione questo tema nel suo saggio *Il "divenire dell'essere" nel pensiero cinese e nella filosofia di Emanuele Severino*, "La filosofia futura", Mimesis, n. 5/2015). Sembra cioè che in base alla loro definizione si debba dire che, certamente, le due forme essenziali sono intese nell'*I Ching* come permanenti (così come permanente, nel pensiero greco, è

la *physis-arché* rispetto alle cose che da essa si generano e in cui ritornano; o come per la fisica la quantità di energia dell'universo rimane costante), ma da questo non segue che permanenti siano anche le specifiche combinazioni ottenute dall'unione delle due forme essenziali, nè che l'*I Ching* lo sostenga. (Resterebbe poi a Cabella il compito di affrontare il problema di come ridefinire la "consonanza" tra il pensiero cinese e il destino della verità, dato che in quel pensiero è essenziale la ciclicità, l'eterno ritorno di tutte le cose, mentre nei miei scritti tale ciclicità e ritorno sono essenzialmente esclusi).

Molto interessante la critica di Cabella al modo in cui l'Occidente e quindi anche Jaspers traducono i termini cinesi *you* e *wu*: per Cabella non significano "essere" e "nulla", ma "presenza" e "assenza". Ma – chiedo – qual è il significato di questa seconda coppia di termini? Anche l'intento di questo suo saggio è di intendere tale "presenza" e "assenza" come l'*apparire* e lo *scomparire* ai quali si rivolgono i miei scritti, in modo che il mutamento considerato dal taoismo non sarebbe un divenir altro, ma, appunto, l'apparire e lo scomparire delle cose che rimangono eterne assumendo ora la forma dello stare nell'apparire, ora quella del non apparire. Ma tutto questo non è chieder *troppo* alla "presenza" e "assenza" di cui parla il testo cinese? L'avvicinarsi di quell'*apparire* e *scomparire* richiede inoltre il luogo in cui essi stessi appaiono, ossia richiede l'*apparire trascendentale* come luogo non sopraggiungente in cui essi sopraggiungono. Una dimensione, questa, troppo lontana da ciò che il taoismo può dire.

L'"uomo" prefilosofico-preontologico giunge a un certo punto (sia pure non ovunque) a convincersi della differenza tra l'assentarsi da cui si ritorna e quello da cui invece non si ritorna, e "si muore", "si va distrutti". Per il taoismo, invece, tutto ciò che si assenta ritorna. Ma che si ritorni da ogni assentarsi *non implica l'esclusione che per assentarsi si debba diventar altro*. Anzi, l'"uomo" ritiene che per assentarsi e per ripresentarsi sia necessario diventar altro (ritiene che per uscire di casa e sottrarsi alla vista di chi rimane in casa ci si debba spostare, si debba muovere il proprio corpo, diventar altro, appunto). Che l'uomo taoista non sia "uomo" è a questo punto un presupposto. Intendo dire che anche se il taoismo pensa che tutto ciò che si assenta ritorna, non per questo si può concludere che il taoismo escluda che per assentarsi e ritornare si sia costretti a diventar altro. E comunque si apre il problema dell'*accertamento* della presenza o meno, nel taoismo, di tale esclusione.

Ma già questo problema, alla cui apertura le ricerche di Cabella conducono (forse anche al di là delle loro intenzioni), è di per sé di rilevante importanza. Tale importanza sussisterebbe peraltro anche se si accertasse che il taoismo ritiene che per assentarsi e ritornar presenti le cose devono diventar altro. In questo caso il taoismo non sarebbe una sapienza che nel tempo prefilosofico-



preontologico esclude il diventar altro, ma una sapienza che porta alla luce una forma del diventar altro diversa da quella pensata e vissuta dall'Occidente e dalle altre forme della sapienza orientale. E anche questo sarebbe un risultato rilevante.

Non può infine essere escluso che un approfondimento dei testi conduca al risultato verso il quale Cabella propende (anche se per ora in modo implicito), ossia che per il taoismo – sia pure nella dimensione prefilosofico-preontologica – tutte le cose non solo ritornano dopo la loro assenza, e pertanto non diventano altro, ma che nemmeno il loro assentarsi e ritornare richiedono il loro diventar altro.

Nel frattempo si può tener ferma l'interpretazione per la quale, come dicevo nelle prime righe, l'“uomo” è, sin dall'inizio *e ovunque*, volontà di trasformare le cose e quindi fede che esse siano un diventar altro. E nello stesso tempo va espresso a Cabella il compiacimento per la ricchezza della sua ricerca e la varietà di prospettive, dove le competenze storico-linguistiche si uniscono felicemente alla comprensione dei temi di fondo del pensiero filosofico.







## INTRODUZIONE

Nell'ambito del dialogo filosofico interculturale tra Cina e Occidente, il presente saggio mette in rilievo il "presupposto nichilistico" che, nell'interpretazione di E. Severino, avviluppa e domina la cultura occidentale nel suo complesso.

L'assenza nel pensiero cinese di un tale presupposto, indica per noi l'assenza in quella cultura del "nichilismo" inteso come fede nel divenir-altro, e nel divenir nulla e dal nulla di ogni cosa esistente.

L'idea del *divenire* inteso come divenir nulla e dal nulla delle cose (che è l'espressione estrema del divenir-altro) compare in Occidente con l'ontologia greca. Che un divenire siffatto esista e sia evidente è una persuasione che caratterizza tutta la produzione filosofica e culturale dell'Occidente.

Nel dialogo interculturale Cina-Occidente, il riconoscimento di tale persuasione integra quanto sostenuto da Jaspers a riguardo dell'assenza del tragico e dell'assenza della disarmonia dell'esserci nel pensiero cinese.

Inoltre, l'individuazione e la chiarificazione di una tale persuasione latente nel pensiero occidentale, integra e arricchisce la serie dei presupposti ermeneutici presi in esame da D.L. Hall e R.T. Ames nei loro studi quali elementi che inficiano in profondità la nostra lettura del mondo cinese.

Tali elementi individuati da Hall e Ames sono i presupposti di fondo dell'Occidente, ossia quelli radicati nella cultura greca e latina, poi in quella giudaico-cristiana, e infine nella stessa modernità. Essi consistono in breve:

1. nella concezione "cosmogonica" dell'essere, cioè nell'idea che ciò che è sia il risultato di una cosmogonia, di una *creazione* del cosmo che invece non si può ritrovare restando aderenti all'ontocoscologia dell'*Yi Jing* 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 non è possibile fare restando aderenti all'*Yi Jing* 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, nell’idea che *ciò che più ha 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 esistente, qualcosa d’*altro*, il che invece non accade entro l’antropologia del pensiero cinese e della nozione 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>1</sup>

Tutti questi presupposti, secondo Hall e Ames (il settimo è un’aggiunta nostra), 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, seguendo la lezione politica di Jaspers, dovrebbe essere progressivamente approfondita e coltivata fino a divenire il *fondamento* delle relazioni internazionali tra i popoli del pianeta (ma il problema a monte è il *nichilismo* dell’Occidente, che è innanzitutto costituito dalla fede-volontà che le cose debbano divenire necessariamente altro da ciò che sono).

È innanzitutto in questo senso, nel senso di un’apertura comunicativa tra i popoli, che si dovrebbe e si potrebbe parlare di “progresso” e di “evoluzione”

(1) 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.

dell'umanità. Progresso ed evoluzione che dovrebbero essere spinti dal senso del rispetto di quella "correlazione originaria" (πάντα ἥρτηται, *pánta értētai*, "tutto è correlato", dice Platone nel *Teeteto* sull'onda di un'antica saggezza – *Teet.* 156 a) che tiene saldamente legati tutti insieme gli esseri della Terra. Ma questo significa, intanto, oltrepassare l'Occidente e, con l'Occidente, pure l'Oriente.

Lo *scopo* complessivo del saggio è contribuire a una maggiore comprensione della cultura e del pensiero cinese in generale, e del taoismo filosofico in particolare, attraverso l'interpretazione "esistenzialista" del *Dao De Jing* di Lao Zi tentata da Karl Jaspers.

Il *focus* del saggio è l'analisi dell'*assimilazione*, in certa misura "etnocentrica" e fuorviante, del taoismo alla sua filosofia dell'esistenza; la filosofia jaspersiana è assunta, nella nostra presente interpretazione, sia come forma paradigmatica di traduzione del taoismo in Occidente, sia come una delle forme più coerenti di "nichilismo", nell'accezione data a questo termine E. Severino, ovvero sia come fede nel divenir nulla e dal nulla di ogni cosa.

In relazione al *metodo* seguito, ho tentato di chiarire *il come e il perché* Jaspers assimili e fraintenda Lao Zi e il taoismo seguendo il seguente percorso:

1. esplorando il concetto di *esistenza* elaborato da Jaspers (*mögliche Existenz*) nonché la sua ipotesi storiografica del *periodo assiale* dell'umanità (parte prima: Jaspers);
2. esplorando quanto di importante accadde nel periodo assiale in Cina e le "antropologie filosofiche" confuciana e taoista entrambe incentrate sulla nozione di *Tao*, facendo un'analisi del carattere *tao* ed esponendo i significati filosofici del concetto di *Tao* nel confucianesimo e nel taoismo, introducendo il problema dell'assenza del verbo essere in cinese (parte seconda: Il *Tao*);
3. analizzando e confutando l'interpretazione jaspersiana di Lao Zi e la sua traduzione del concetto di *Tao* come nulla, argomentata compiutamente da Jaspers ne *I grandi filosofi*, alla luce di quanto esposto nella prima e nella seconda parte (parte terza: Jaspers e il *Tao*).

Lo studio condotto consente di giungere ai seguenti *risultati*:

- A. La causa principale del fraintendimento della nozione di *Tao* nell'interpretazione di Jaspers è riposta nel concetto guida della sua filosofia: il concetto di *esistenza*.

Jaspers parla di esistenza possibile (*mögliche Existenz*) concetto questo che si fonda sull'idea di possibilità (ted. *möglichkeit*, gr. δύναμις) esistenziale, ovvero sull'idea della *possibilità d'essere o non essere* da parte d'ogni esserci e d'ogni cosa.

In virtù di tale idea Jaspers afferma che *il Tao è nulla* – nulla di ciò che possiamo vedere, udire, toccare e prendere: «Per tanto che l'essere è ciò che vediamo, ascoltiamo, prendiamo, che è immagine e figura, il *Tao* è nulla» afferma risolutamente Jaspers in *Die grossen Philosophen*.

Il *Tao* sta, in questa interpretazione, oltre l'esperienza sensibile ordinaria. È un essere trascendente e però, *allo stesso tempo*, è l'immanente processo del divenire tra l'essere e il nulla di ogni cosa. Il *Tao* è per Jaspers “esistenza possibile”; è cioè la possibilità e la libertà d'essere o non essere propria d'ogni cosa e d'ogni esserci;

- B. Jaspers tuttavia, al di là di questa fuorviante assimilazione e di tale forzatura ermeneutica, coglie e chiarisce alcuni importanti aspetti della cultura e del pensiero cinese che sono: “l'armonia del tutto”, “l'assenza del tragico” e “la mancanza di soteriologie” nella sapienza cinese;
- C. Jaspers ad ogni modo non coglie il cuore pulsante del taoismo: non si avvede infatti che nel taoismo ogni cosa e ogni essere, così come appaiono e si manifestano nell'esperienza, sono il *Tao*.

In *conclusione*, disegnando un futuro itinerario di ricerca da percorrere, il saggio presente cerca di mettere in luce, come detto, *il come e il perché* Jaspers non comprenda appieno il taoismo (Jaspers intende il *Tao* in virtù del suo concetto d'*esistenza* come un super-essere, come un essere straordinario esistente oltre l'esperienza sensibile e, in questo, il suo *Umgreifende* somiglia al Bene di Platone, all'Uno di Plotino e al Dio dei mistici) e cerca di suggerire che per comprendere il taoismo e, in generale, il pensiero cinese, per poter compiere quella che viene definita una immersione nel mare del *Tao*, Jaspers e tutti noi – in quanto occidentali –, dovremmo oltrepassare il nostro *ethos* dismettendo l'*habitus* a noi connaturato d'intendere e vivere il cambiamento come un divenir-altro, come la manifestazione della “possibilità esistenziale” (δύναμις), cioè la possibilità propria d'ogni cosa d'essere e/o non essere.

Questo passo implica però il ricorso a una nuova *ontologia dell'esistenza* che si muova su un terreno *interculturale*. È in questa prospettiva e con questo intento che si è chiamato in causa il discorso filosofico di E. Severino e che si ritiene preziosa la sua interpretazione dell'Occidente in relazione al dialogo con la cultura cinese.



Parte Prima

JASPERS

有

*You: "essere"*





## Capitolo I

# Il mare dell'esistenza e il divenir-altro

### 1. IL MARE DELL'ESISTENZA

Un proverbio genovese ancora oggi d'uso comune tra la gente di mare così suona:

*Fin che o' m̃a se ciamià m̃a, du ben ne puià fa*  
«finché il mare si chiamerà 'male', nessun bene potrà fare»<sup>2</sup>.

Mare e male in genovese sono omonimi, entrambi si chiamano *m̃a*. Il senso è questo: se il mare non fosse (un) male non si chiamerebbe *m̃a*.

Questo adagio marinaresco richiama quell'antica verità che Platone, nel *Cratilo* (402 a-b) e nel *Teeteto* (152 e), attribuisce ad autorevoli poeti e sapienti quali Omero, Esiodo, Orfeo, Epicarmo e a «tutti i filosofi, uno dopo l'altro, a eccezione di Parmenide» (*Teeteto*, 152 e), tra i quali Platone cita Protagora, Eraclito ed Empedocle. È l'antica verità per la quale il “male” del divenire, può esser simboleggiato dalla «natura del mare» (ἡ τῆς θαλάττης φύσις, *Cratilo*, 402 e).

Il mare è per l'Occidente la cifra, il simbolo del divenir-altro dell'essere, cioè dell'*esistenza*, dell'assoluta assenza di vincoli, stabilità e certezze. L'unica evidente certezza, l'unico vero fondamento delle cose è *questo* mare dell'esistere qui e ora, dalle onde infinitamente varie e infinitamente in movimento: «tutto scorre e niente permane [πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει]» recita Eraclito secondo Platone (*Cratilo*, 402 a).

Il mare e l'acqua sono il simbolo, la cifra dell'instabilità, dell'infinita precarietà di ogni costruito umano e divino. Il mare è il simbolo della verità del divenire.

(2) Questa riportata è la versione attualmente viva nel dialetto genovese di un vecchio proverbio che ha lo stesso significato e senso ma che così suona: *Fin che a-o m̃a no ghe dixan ben, navegà no me conven*, “finché il mare non lo chiameranno 'bene', navigar non mi conviene”, cfr. Nelio e Ivana FERRANDO, *I Proverbi dei Genovesi*, Sagep, Genova, 1997-2003, proverbio n. 385.

Il marinaio è consapevole di questa verità. Non ha bisogno di apprenderla dai testi degli antichi. La nave su cui poggiano i suoi piedi può, in ogni istante, naufragare.

I marinai sono inconsapevoli filosofi dell'esistenza. Sono irriflessivamente consci della verità. Il mare si chiama *mare* (*mâ*) poiché, secondo una proverbiale saggezza, può improvvisamente assumere l'aspetto del *male* per eccellenza: l'aspetto del nulla eterno che sta sotto la nave, che sta sotto ogni costruzione umana e divina.

Noi tutti, in quanto abitatori dell'Occidente, in quanto abitatori del tempo,<sup>3</sup> siamo marinai del divenire, marinai del nulla.

Karl Jaspers (1883-1969) nacque a Oldenburg, nel nord della Germania, sulle rive del Mare del Nord. Il mare, nel suo splendore e nella sua infinità, ritorna nei ricordi dell'infanzia e della giovinezza: «Sono cresciuto con il mare», afferma Jaspers in un'intervista del 1966.<sup>4</sup> E prosegue:

Lo vidi per la prima volta a Norderney. Una sera mio padre, tenendo il ragazzino per mano, discese lungo l'ampia spiaggia. Il mare era in piena bassa marea, il tragitto sulla sabbia fresca e pulita fu molto lungo prima di arrivare all'acqua. Vi giacevano le meduse, le stelle di mare, segni del mistero delle profondità marine. Ero come incantato [...] Quella volta, irriflessivamente ho esperito l'infinità. Da allora per me il mare è come *il naturale recondito fondamento della vita* in generale. Il mare è *la visibile presenza dell'infinito*. Infinite le onde. *Tutto è costantemente in movimento*, nel pur avvertibile ordine infinito non esiste in nessun luogo nulla di stabile e di intero. Vedere il mare diventò per me l'esperienza più meravigliosa tra quelle offerte dalla natura. Avere una dimora, sentirsi protetti per noi è inevitabile e piacevole. Ma non ci è sufficiente. C'è questo qualcos'altro. Il mare è la sua tangibile presenza. Andando al di là della protezione esso libera, conduce là dove ogni stabilità vien meno, ma dove non sprofondiamo nell'assenza di fondamento. Ci affidiamo al mistero infinito, all'imprevedibile, al caos e all'ordine. Non so quanto tempo della mia vita ho trascorso a guardare il mare, senza annoiarmi. Nessun'onda è uguale all'altra. Movimento, luce e colori si trasformano continuamente. È meraviglioso muoversi nei puri elementi, vagare lungo il frangente nella tempesta e nella pioggia, senza paesaggio, senza persone.

Nel rapporto con il mare risiede fin dal principio la disposizione d'animo del filosofare. Così fu per me, inconsciamente, già dall'infanzia. Il mare è allegoria di

(3) La citazione fa riferimento allo scritto di E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978.

(4) K. JASPERS, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Piper, München, 1967; trad. it. R. BRUSOTTI, *Volontà e destino. Scritti autobiografici*, Il Melangolo, Genova, 1993, p. 19. Per le notizie biografiche di Jaspers di seguito riportate e le citazioni tra «virgolette a caporale» si è fatto riferimento a questo volume.



libertà e trascendenza. È come una tangibile rivelazione del fondamento delle cose [del divenire dell'esistenza]. Il mare pone quest'esigenza. Là non v'è alcun tipo di vincolo. Questa è l'inquietante unicità del mare [...] Che la filosofia in Talete inizi con l'acqua, mi sembra il fatto più naturale e ovvio. [corsivi e parentesi miei].<sup>5</sup>

Dopo aver frequentato il Liceo-Ginnasio della sua città, i suoi studi universitari cominciarono con il diritto ma, poco dopo, proseguirono con la medicina e si conclusero nel 1908, anno nel quale conseguì il titolo di dottore in medicina con una dissertazione a indirizzo psichiatrico dal titolo *Nostalgia e delitto*. Dal 1910 al 1915 fu assistente volontario presso la clinica psichiatrica di Heidelberg e cominciò a stendere i suoi primi scritti psicopatologici che lo condussero all'elaborazione della *Psicopatologia generale* (1913) e poi della *Psicologia delle visioni del mondo* (1919). La sua fu dunque una formazione di tipo scientifico e non filosofico. Il pensiero filosofico di Jaspers si delineò gradualmente a partire da, e attraverso il continuo confronto con la scienza e, soprattutto, con la psicologia e la psichiatria.

Nel 1913 conseguì l'abilitazione all'insegnamento della psicologia presso la facoltà di filosofia di Heidelberg e gli venne assegnata la prima cattedra di psicologia della facoltà, cattedra che ancora non esisteva. Solo nel 1921 divenne professore ordinario di filosofia, nonostante la disapprovazione di Rickert che, in quell'università, nel 1916 aveva succeduto Windelband.

Tre persone furono fondamentali nella vita di Jaspers: Ernst Mayer, «amico solidale nella lotta costante» dell'esistenza e persona con la quale si realizzò quella «amicizia senza riserve» che costituisce uno degli aspetti essenziali della sua intera opera e, in particolare, del concetto di *comunicazione esistenziale* (cfr. F2, pp. 65-116)<sup>6</sup> e di amicizia come «sostanza della filosofia

<sup>(5)</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>(6)</sup> La *comunicazione esistenziale* insieme alla *storicità* e alla *libertà* sono per Jaspers tratti e segni distintivi (e non *categorie*) dell'*esistenza possibile*; sono *signa* che conducono all'origine, alla possibilità cioè d'essere se stessi. Questi temi vengono svolti nella sua opera fondamentale che è *Philosophie (Filosofia)*, pubblicata da Springer, Berlin, nel 1932 e poi da Springer-Verlag OHG, Berlin, Göttingen, Heidelberg, nel 1956; l'opera si divide in tre volumi: *I-Philosophische Weltorientierung (Orientazione filosofica nel mondo)*, *II-Existenzerhellung (Chiarificazione dell'esistenza)* e *III-Metaphysik (Metafisica)*. Tutti e tre i volumi sono stati tradotti in italiano e curati da U. GALIMBERTI e pubblicati prima separatamente e poi raccolti in un unico volume dal titolo *Filosofia*, UTET, Torino, 1978. Noi facciamo riferimento alle tre edizioni separate che sono rispettivamente: *Filosofia 1 - Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano, 1977 (da ora F1); *Filosofia 2 - Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978 (da ora F2); *Filosofia 3 - Metafisica*, Mursia, Milano, 1972 (da ora F3).

stessa»; Gertrud Mayer, sorella di Ernst, l'«amata moglie», «la persona da amare come se ci si appartenesse l'una all'altro fin dall'eternità», fonte e spinta costante di quella *lotta amorosa* in cui consiste la comunicazione nella quale manifestiamo noi stessi, «una *lotta* che è, ad un tempo, *amore* [...] l'amore che lotta e che vede con chiarezza [...] un amore che problematizza, che crea difficoltà, che ha delle esigenze, che da un'esistenza possibile, coglie un'altra esistenza possibile» (F2, p. 75), e che rappresenta la quintessenza dell'esistenza e la porta autentica della trascendenza; e infine Max Weber, «la persona in cui vedere con toccante sgomento il destino, che forza ogni barriera, di un compiuto fallimento», «l'uomo che rimane a una distanza incolmabile, che esperisce il mondo nella disperazione e lo abbraccia nel sapere, scisso e dilaniato dentro di sé, l'uomo che mai approda all'unitarietà e alla chiarezza» ma che Jaspers considera il «più grande uomo della nostra epoca», il «Galilei delle scienze umane, con la volontà di realizzare al massimo grado quanto in questo campo alla scienza è possibile», ma «per il quale tutto questo movimento scientifico è soltanto una superficie» e nella vita del quale si scorge «un totale irrimediabile dissidio [...] mai ricondotto all'unità», che è il dissidio e la lacerazione senza rimedio e senza salvezza della modernità, ossia «la tragedia di un uomo moderno, e cioè la tragedia di Kierkegaard e Nietzsche [...] gli eterni adolescenti, gli impetuosi che afferrano intuitivamente e abbracciano lo straordinario», mentre Weber è invece «l'uomo che sopporta realmente il dissidio», un dissidio «ineliminabile» dell'esserci, che per Jaspers rappresenta la situazione limite per eccellenza e la cifra emblematica della trascendenza.<sup>7</sup>

Nella relazione con queste tre persone, Jaspers avverte il senso del suo anelito verso la trascendenza. In quelle relazioni Jaspers riconosce le persone da sempre cercate, le persone «il cui essere mi mostrasse l'attuazione di ciò che all'uomo è possibile, come garanzia che ad ogni modo nel fondamento delle cose esiste anche qualcosa per cui vale la pena di vivere e mediante il quale la vita stessa può diventare una meravigliosa realtà».<sup>8</sup>

Dopo l'ascesa al potere dei nazionalsocialisti la paura crebbe progressivamente, soprattutto per il fatto che Gertrud ed Ernst erano ebrei. Tra il 1937 e il 1938 a causa del suo matrimonio con Gertrud, Karl venne allontanato dalla cattedra universitaria e venne interdetta, poco dopo, la pubblicazione delle sue opere.

Riportiamo ora ciò che Jaspers racconta nella Postfazione alla seconda edizione (1956) delle sue *Lezioni universitarie* di qualche settimana precedenti

(7) Cfr. K. JASPERS, *Volontà e destino*, op. cit., pp. 38-42.

(8) *Ibid.*, p. 38.

il suo allontanamento, che ci pare sia una testimonianza diretta di ciò che non deve cadere nell'oblio della memoria collettiva:

In quei giorni in cui tenevo le mie conferenze, reso più debole del solito a causa di una malattia fisica che sembrava assumere un carattere simbolico, potevo soltanto far risuonare una voce che in quel momento sembrava disperata. Una voce che doveva avere lo scopo di provocare la memoria. [...] Ma in queste Lezioni non si trovano allusioni dirette alle manifestazioni del nazionalsocialismo; ciò avrebbe significato a quel tempo pronunciare la propria condanna a morte. [...] Non solo le mie forze vitali mi rendevano incapace di condurre una resistenza attiva e sistematica, ma indipendentemente da ciò non mi sarei deciso probabilmente, in quanto professore isolato, ad agire. Ritenni quindi che non mi rimanesse altro da fare che mantenere almeno una chiara coscienza di ciò che stava accadendo e di ciò che si voleva, per poter trarre le dovute conseguenze. Per noi era necessario mostrarci degli ingenui, presentarci cioè come gente fuori del mondo, conservare una certa dignità (che ci fu ancora di aiuto in diverse circostanze), e persino mentire talvolta senza scrupoli. Infatti, le bestie, quando posseggono ogni forza di annientamento, vanno trattate con astuzia e non come si trattano gli uomini e gli esseri razionali. [...] Il sentimento personale rifletteva il funesto destino della Germania. [...] Ma ancora non presagivamo quel che sarebbe accaduto. Le mostruosità succedute più tardi fanno impallidire al confronto di quel che fu ancora il 1937. [...] In queste Lezioni perciò parlai solo di ciò di cui si poteva parlare senza pericolo: di filosofia. E questo rimase possibile, perché i nazionalsocialisti, dai primi dirigenti fino agli infimi subalterni, affiancavano a un'intelligenza straordinaria nel settore organizzativo, tecnico, propagandistico e sofisticato, una stupidità quasi incredibile rispetto ai problemi spirituali (a differenza dei comunisti russi). Per di più essi disprezzavano la filosofia che, secondo loro, nessuno capisce.<sup>9</sup>

Con la notte dei cristalli del 1938, improvvisamente, i funesti presagi divennero realtà. Nel periodo nazista, racconta ancora Jaspers, il principio guida per poter sopravvivere era quello di «non dare nell'occhio». Altro principio era quello dell'uso, nei confronti del regime, della menzogna: «Ovviamente nei confronti delle autorità naziste [il principio pratico era] permettersi ogni menzogna, quando era necessario; ma comportarsi in modo da dare sempre l'impressione, senza ostentazione, di possedere una segreta dignità».<sup>10</sup>

(9) K. JASPERS, *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. G. PENZO, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 94-96 (da ora FE). Abbiamo ritenuto opportuno riportare questi passi per contestualizzare meglio il pensiero di Jaspers e perché in seguito faremo frequente riferimento a queste Lezioni le quali sintetizzano la sua precedente opera basilare, *Filosofia*, e anticipano nei tratti essenziali i temi che poi Jaspers svilupperà nell'altra sua opera del 1947, *Sulla Verità (Von der Wahrheit)*.

(10) *Ibid.*, p. 44.

La deportazione in un campo di concentramento di Karl e di Gertrud era già stata predisposta, ma i fatti del '45 evitarono il loro internamento e Jaspers potette riprendere, dopo la liberazione operata dalle truppe alleate, la sua attività di insegnamento.

Con la distruzione dello stato nazionalsocialista ci fu la grande svolta. «Da un giorno all'altro ci trovammo improvvisamente trasportati in un altro mondo. Eravamo liberi» racconta Jaspers. Ma si pose subito la domanda sul problema della colpa: «negli anni oscuri non ci siamo forse tirati indietro, in colpevole passività?»<sup>11</sup>

Nel suo primo discorso pubblico Jaspers «prese subito il toro per le corna»<sup>12</sup> e sottolineò con forza due punti (poi sviluppati durante il primo semestre di insegnamento all'Università che intitolò *Il problema della colpa*)<sup>13</sup> che qui riportiamo attraverso le sue stesse parole, per l'universale attualità storica, etica e morale che rivestono:

1. Quando i nostri concittadini ebrei furono portati via, noi non siamo scesi per strada, non abbiamo urlato fino a che eliminassero anche noi, per il motivo giusto ma affatto insoddisfacente: non sarebbe comunque servito a nulla, non avrebbe avuto alcun effetto e sarebbe stato insensato. *Vivere ancora* è la nostra colpa!
2. Abbiamo vissuto in uno stato che ha commesso questi crimini. In effetti personalmente non abbiamo nessuna colpa in senso morale o criminale. Ma poiché abbiamo vissuto come cittadini in questo stato, non possiamo dissociarci da esso. Vale a dire: assieme al nuovo stato rispondiamo di ciò che il precedente stato criminale ha compiuto. Dobbiamo sopportare le conseguenze. Ciò significa responsabilità politica [corsivo mio].<sup>14</sup>

Il problema della colpa di vivere e d'esserci ancora, a dispetto di coloro che hanno perso la vita, nonché della responsabilità politica e giuridica del popolo tedesco, ritornerà costantemente nell'opera di Jaspers del dopoguerra.

L'impegno politico costituì da allora un ruolo determinante della sua attività filosofica e la sua attenzione fu volta in questo ambito a illuminare l'in-

(11) *Ibid.*, p. 46.

(12) J. HERSCH, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie* (1981); trad. it. *Storia della filosofia come stupore*, Paravia-Bruno Mondadori, Milano, 2002, p. 316.

(13) Dai contenuti del corso universitario venne poi edito il saggio *Die Schuldfrage*, Schneider, Heidelberg, 1946 e Artemis, Zürich, 1946; trad. it. *La colpa della Germania*, Esi, Napoli, 1947 e più recentemente col titolo *La questione della colpa*, Cortina, Milano, 1996.

(14) K. JASPERS, *Volontà e destino*, *op. cit.*, p. 46.

timo nesso che unisce politica e filosofia, etica e ontologia, pratica e teoria, azione e pensiero, volontà e ragione, l'intimo nesso che, come vedremo, contraddistingue anche la filosofia taoista.

Questa iniziale e parziale nota biografica mette in luce il *sensu* che all'*esistenza* viene dato da Jaspers e dalla filosofia esistenziale. L'*ex-sistere* è l'esistere aperto alla trascendenza, l'esistere che si mantiene aperto a ciò che non è ancora, aperto e pronto al nuovo mondo in cui «da un giorno all'altro ci troviamo improvvisamente trasportati», dice Jaspers, dopo il crollo del regime nazionalsocialista.

L'esistere è il mare sconfinato delle *possibilità* custodite nel divenire della storia, della politica, delle singole esistenze. Il senso di fondo dell'esistenza è la *libertà*.

Ma, insieme, è il saper accettare, il saper sopportare e il saper fare i conti fino in fondo con la situazione storica ed esistenziale in cui ci si trova a vivere, è la *necessità* costituita dai naufragi che si è costretti a subire, è insieme l'urto con i limiti della finitezza.

Nel caso di Karl, Gertrud, Ernst e dell'intero popolo tedesco nell'immediato dopoguerra, tutto ciò significava affrontare la realtà dei fatti e assumersene l'onere: «assieme al nuovo stato rispondiamo di ciò che il precedente stato criminale ha compiuto. Dobbiamo *sopportare le conseguenze*. Ciò significa responsabilità politica [corsivo mio]» (*ibid.*).

L'esistenza è libertà e necessità al contempo. È libertà d'azione, di decisione e di pensiero, ma anche consapevolezza dei propri limiti costitutivi, consapevolezza delle *situazioni-limite* che la rendono finita. L'esistenza è «ciò che gli antichi chiamarono *Tyche*, la *Tyche* dell'attimo che presuppone lo sforzo personale e la *Tyche* del destino nel suo complesso»; l'esistenza è insieme, volontà e destino.<sup>15</sup>

La chiarificazione dell'esistenza, l'anelito alla trascendenza vissuto attraverso le persone amate, la *comunicazione esistenziale*, la *lotta amorosa*, sono tutti momenti di questo necessario e imprescindibile *ex-sistere*, di questo saper guardare e andare oltre la drammaticità della situazione storico-sociale presente, oltre le situazioni-limite della colpa, della disperazione, dell'angoscia, della morte, oltre i naufragi della conoscenza, oltre se stessi e verso l'altro.

L'esistere consiste essenzialmente nel *diventare l'altro*, nel *divenir-altro*: esistere significa saper nuotare nell'oceano del divenire. E l'esistenza è, in quanto divenire inquieto e incessante, «il naturale recondito fondamento della vita [...] la visibile presenza dell'infinito [...] l'inquietante unicità del mare».

(15) Cfr. K. JASPERS, *Volontà e destino*, op. cit., p. 37.

«Il mare reale è per noi cifra di un che di insondabile» (F 3, p. 246); il mare dell'esistenza è la cifra della trascendenza.

## 2. L'ESISTENZA COME *DIVENIR-ALTRO*

L'immagine della «inquietante unicità del mare» dell'esistenza quale «cifra di un che di insondabile», ci conduce subito al cuore della questione che qui ci preme chiarire: il *sensu* dell'essere e dell'esistenza come *divenir-altro*. Scrive Jaspers: «Ciò che è, qualunque esso sia, deve pur sempre divenire altro» (FE, p. 73).

Jaspers con queste parole invita a contemplare la profondità del mare dell'esistenza: «La profondità dell'esistenza c'è solo quando essa si rende conto del suo destino» (F 3, p. 224).

Nella filosofia esistenziale il *destino* dell'esistenza è l'*ex-sistere* stesso, è l'uscir fuori dalla palude del mondo, il de-situarsi, il trascendere le situazioni-limite, l'oltrepassare il *tutto-vivente* dell'esserci naturale mediante il suo stesso divenire, a noi, cifra della trascendenza: «la natura è ciò che mi abbraccia nella sua strapotenza, ciò che mi si concentra in questo punto del mio esserci e che, in quanto sono esistenza possibile, mi diventa cifra della Trascendenza» (F 3, p. 295).

Esistere divenendo altro, è il senso dell'essere dell'uomo nel mondo, è il suo destino. L'*ex-sistere* è il divenire dell'essere, è l'*essere in quanto divenire*.

L'esistenza così intesa rappresenta, nel linguaggio filosofico dell'Occidente, l'*essenza* dell'essere. La filosofia dell'esistenza si fa portatrice del senso greco del divenire,<sup>16</sup> del senso dato dal pensiero greco all'essere e al divenire delle cose. Un senso del tempo e dell'essere questo, che, risalendo agli antichi

(16) Si assume qui come paradigma interpretativo di riferimento, quello della civiltà dell'Occidente come civiltà che cresce restando fedele al senso dell'essere e del divenire delle cose affermatosi nella Grecia antica con la nascita della filosofia. Tale interpretazione viene argomentata sistematicamente da Emanuele Severino (1929-) nella sua poderosa produzione filosofica e letteraria a partire dalla sua tesi di laurea dal titolo *Heidegger e la metafisica*, Vannini, Brescia, 1950 (nuova ed. Adelphi, Milano, 1994) e da *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958 (nuova ed. Adelphi, Milano, 1981-1995). A queste opere iniziali seguono, tra i tanti lavori che qui omettiamo di citare, l'articolo "Ritornare a Parmenide", *Rivista di filosofia neoscolastica*, LVI, 1964, n. 2, pp.137-175, poi pubblicato in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972, pp.13-66 (nuova ed. Adelphi, Milano, 1982, pp. 19-61); *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980 (nuova ed. 1999); *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995; *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001; *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005; *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.

sapienti e ai filosofi greci, riemerge nella storia con rinnovato rigore e vigore tra il seicento e la fine del settecento attraverso la rivoluzione scientifica e industriale, e attraverso l'illuminismo. Poi con sempre maggior coerenza forza e decisione, durante l'ottocento e il novecento tenta di spazzar via ogni residuo di metafisica e di concezione stabile dell'essere.

Ogni cosa diviene altro, dice Platone riportando la dottrina di Eraclito: «tutto scorre e niente permane» (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, Platone, *Cratilo*, 402 a).

Tutto diviene, niente è immutabile. Questa è l'antica, attualissima verità che, con il pensiero contemporaneo, riemerge ed elimina progressivamente ogni idea, ogni valore e ogni verità *immutabile*. Niente è immutabile e tutto cambia sempre, ci dice questa nuova, antica verità.

Gli immutabili della tradizione metafisica dell'Occidente, gli immutabili della tradizione morale platonico-cristiana (idee, valori, verità, forme, canoni estetici, istituzioni, usi, costumi, leggi, abitudini ecc.) cessano di avere il valore loro attribuito per millenni da quella tradizione, ossia cessano di valere come *rimedi* dell'angoscia prodotta dal divenire dell'essere.

L'*episteme*, la verità divina unica, incontrovertibile e immutabile, cessa di valere come riparo e rifugio dalla molteplicità caotica dell'essere che diviene, cessa di fungere da rimedio del nulla a cui ogni cosa è destinata. Meglio il nulla che la verità dell'*episteme*, ci dice la contemporaneità in varie maniere e con molteplici sfumature. Il pensiero contemporaneo nel suo complesso non è una forma ingenua di scetticismo e di relativismo. Lo scetticismo ingenuamente inteso non ha come fondamento la *verità* evidente e incontestabile del divenire d'ogni cosa. Il pensiero contemporaneo afferma invece, più o meno esplicitamente, con modalità e declinazioni differenti, la verità del divenire e della temporalità dell'essente.<sup>17</sup>

Una delle forme del pensiero contemporaneo più esplicite a riguardo è, per l'appunto, la filosofia dell'esistenza di Jaspers: «Per il filosofo [...] Il suo essere si realizza solo nel divenire, senza però raggiungere, nell'esserci temporale, alcun compimento» (F 2, p. 357).

Essere è divenire e divenire è *ex-sistere*, dice Jaspers, e dicono i filosofi dell'esistenza. Divenire è essere autenticamente. E il divenire non solamente è il senso autentico dell'essere del filosofo e dell'uomo in genere ma, per il pensiero contemporaneo, è il senso della totalità dell'essere, dell'essente in quanto essente, cioè d'ogni ente e d'ogni cosa.

(17) Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, BUR, Milano, 1995, pp. 16-20, "Scetticismo e filosofia contemporanea".

La filosofia di Jaspers è un'espressione coerente di questa antica verità e si colloca nell'alveo scavato in modo permanente dai pensatori greci. Jeanne Hersch raffigura magnificamente la filosofia di Jaspers come filosofia dello slancio e della tensione verso l'inaccessibile, tensione e slancio alle quali vogliono rinviare in modo analogo le architetture gotiche:

La filosofia di Jaspers è confrontabile a una costruzione di stile gotico. Come ogni linea di questa architettura, ogni idea di Jaspers e ogni scacco spingono lo sguardo verso una linea più alta. Come lo slancio gotico tende a vincere la pesantezza della pietra fino a negarne la sua realtà, questo pensiero vince senza tregua e respinge il suo apparato, i suoi risultati, la sua materia. E se la chiesa gotica, sempre più sottile, finisce per disegnare qualcosa al di là di sé per la sua impotenza stessa a innalzarsi più in alto, la filosofia Jaspers, di tappa in tappa e di scacco in scacco, finisce per non essere più che un segno teso verso ciò che resta, ad essa, inaccessibile.<sup>18</sup>

La tensione e lo slancio che innalzano il filosofare verso l'*ulteriorità* (Pareyson) della trascendenza, fanno della filosofia esistenziale una delle forme più coerenti di teoria del divenire, ne fanno una fedele espressione del "senso greco della cosa", del senso che il pensiero greco ha dato alle cose (Severino).

L'uomo per essere veramente se stesso deve *divenir-altro*. Altro da ciò che è ora, qui, in questa situazione storica determinata. Deve *ex-sistere*, cioè deve balzar fuori dalla situazione che lo limita e delimita, e guardare oltre, inventare altro, farsi nuovo, progettarsi, liberarsi, diventare altro da ciò che è nel presente: «ciò che è [...] deve pur sempre divenire altro» dice Jaspers (FE, p. 73).

Jaspers, insieme a Nietzsche, afferma la necessità di *diventare* ciò che si è: ciò che si è lo si diventa, non lo si è già. La nostra essenza, la parte più profonda e vera di noi stessi, ciò che non possiamo non essere, va raggiunto. Non è qui adesso. Non è questo essere qui adesso, nelle immediate vicinanze, così come siamo. Per essere ciò che siamo veramente dobbiamo diventarlo. O, facendo un passo ulteriore, ciò che siamo veramente è questa stessa *tensione* verso l'altro che non siamo ancora, questo stesso diventare l'altro.

Per Jaspers, come per Nietzsche, la nostra essenza, la nostra più intima e più vera natura, è costituita da questo incessante e necessario *divenir altro* da ciò che siamo adesso, è, in altri termini, la volontà creatrice, la volontà di libertà.<sup>19</sup>

(18) J. HERSCH, *L'illusion philologique*, Librairie Féix Alcan, Paris, 1936; trad. it. F. PIVANO, *L'illusione della filosofia*, Einaudi, Torino, 1942, p. 149 (traduzione introdotta da un saggio di N. ABBAGNANO).

(19) Per quanto concerne la "volontà di potenza" e il correlato concetto del "superuomo" nel pensiero di Nietzsche, nonché delle molteplici interpretazioni che ne sono state date, è di utile e agile consultazione il volume curato da G. BRIANESE, *La "volontà di potenza" di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo*, Paravia, Torino, 1989.



Ciò che siamo adesso, è solo ciò che la situazione storica, in cui nasciamo e cresciamo, ci costringe a essere. Ma l'essenza più profonda di noi stessi, non è questo essere qui determinato storicamente, non è questo essere temporalmente situato. L'essenza più profonda di noi stessi è *libera* dalla situazione storico-sociale o meglio, *può* esserlo, volendolo. O, meglio ancora, *può diventarlo*, trascendendo verso l'altro, verso altri mondi possibili e trascendendo quindi innanzitutto la situazione storico-sociale determinata. L'uomo può essere libero guardando all'avvenire e volendo un mondo diverso. Il significato della jaspersiana *esistenza possibile* (*mögliche Existenz*) coincide con quello della volontà di potenza e sta nella possibilità per l'esserci di *divenir altro* da ciò che è, nel poter diventare ciò che ancora non è, ossia sta nella possibilità che l'esserci ha di diventare un non-esserci più, un nulla e, insieme, nella possibilità che ha il nulla, il non-esserci ancora, di diventare un essere.

La totalità dell'essere diviene. La volontà di potenza è il cuore, il motore di questo diventare altro da parte dell'intero essere.

La *dýnamis* è il senso profondo della totalità dell'essere, dell'ente in quanto ente, di tutto ciò che è, dice Platone: τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις, «le cose che sono non sono altro che potenza» (*Soph.* 247 e).<sup>20</sup>

Le cose che sono (τὰ ὄντα), non sono altro che (ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν) potenza-possibilità (δύναμις) d'essere e non essere. Tutto ciò che è, è essenzialmente *possibilità d'essere e non essere*; tutto può essere e non essere, può essere oppure non essere. Nessuna necessità vincola la totalità dell'esserci. La totalità di ciò che esiste è essenzialmente *libertà* d'essere e non essere. Libertà d'oscillazione tra le possibilità estreme dell'essere e del nulla, libertà dell'ente di divenire altro da ciò che è.

Seguendo l'interpretazione di E. Severino, nella *Repubblica* Platone giunge alla definizione del divenire dell'ente in quanto ente.

Il divenire a cui ogni cosa è necessariamente partecipe è un *ep-amphoterizein*: il divenire è una lotta, una guerra, un dibattersi (*erizein*) dell'ente sulle e tra (*epi*) le alternative possibili (*tà amphótera*) dell'essere e del non essere, della scelta e della decisione.

Anche se nel contesto del discorso platonico (*Rep.* 479 b, c) l'*epamphoterizein* sembra indicare solamente l'ente che diviene – cioè il contenuto oscillante dell'opinione, contrapposto a quello immutabile della scienza epistemica –, in

(20) PLATON, *Le Sophiste*, Société d'édition "Le belles lettres", Collection des Universités de France, Paris, 1969, tome VIII-3° partie; trad. it. A. ZADRO, in *Opere complete. Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1975, vol. II.

realtà tale costruito linguistico di Platone vuole esprimere l'essenza dell'ente in quanto ente e cioè l'essenza d'ogni cosa.<sup>21</sup>

L'essenza d'ogni cosa è quella che nel *Sofista* Platone definisce come *possibilità*. La volontà di potenza di Nietzsche è l'espressione più radicale di quel senso del divenire e della possibilità esplicitato da Platone. È la possibilità estrema di svincolamento dagli immutabili e dall'esserci, la massima espressione della libertà dell'esistere.

La volontà, l'esistenza e il divenire così intesi coincidono con l'*infinita apertura dell'orizzonte simbolico* operata dall'*oltre-uomo* – come traduce G. Vattimo,<sup>22</sup> l'*Übermensch* di Nietzsche.

L'essenza più verace e autentica dell'uomo, la sua natura originaria, è per Jaspers così costituita dalla possibile liberazione dalla determinatezza storica e dalla spinta verso qualcos'altro. La nostra natura essenziale è il *movimento* di liberazione dalla condizione in cui siamo gettati dalla nascita e con cui dobbiamo fare continuamente i conti; e insieme è la spinta alla progettazione di nuovi mondi.

Il mondo presente, la situazione storico-sociale attuale e quella in cui nasciamo, *rispetto* alla nostra natura essenziale, che coincide con la natura dell'essere, sono nulla. Il mondo presente, *rispetto* all'origine dell'essere e alla nostra natura più profonda, è nulla. Allo stesso tempo, la nostra essenza originaria, la fonte del nostro essere autentico – quell'essenza che i filosofi esistenzialisti chiamano *esistenza* –, *rispetto* all'esserci del mondo storico-sociale è, a sua volta, nulla: è il nulla della possibilità che ancora attende.

Dio e mondo, per usare due termini della metafisica tradizionale, stanno tra loro in un rapporto di contraddizione dialettica: se l'uno viene concepito come l'essere, allora l'altro appare come nulla e, al contempo, se il mondo appare come essere allora dio appare come nulla. Sono termini antitetici.

La natura originaria dell'uomo, la sua anima, è costituita da questa antitesi, da questa originaria contraddittorietà che innesca la *possibilità* di divenire altro da ciò che si è; questa possibilità di divenire altro è l'*esistenza*.

La contraddittorietà della situazione umana è il *fuoco* che anima l'esistenza e la possibilità della sua libertà. Jaspers chiama questo fuoco *esistenza possibile* (*mögliche Existenz*). L'esistenza possibile è la nostra natura originaria, è la nostra essenza che coincide con il continuo perpetuo movimento del *trascendere verso l'altro*.

(21) Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, op. cit., p. 22.

(22) Sull'interpretazione dell'*Übermensch* di Nietzsche come "oltre-uomo" invece che come "superuomo" si veda G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1974, pp. 283-348.

Con questa mossa Jaspers si colloca nel grande fiume del pensiero contemporaneo, pensiero che sempre più coerentemente rovescia la filosofia metafisica tradizionale dell'Essere e dell'essenza, e propone una filosofia alternativa del divenire e dell'esistenza.

Il tradizionale rapporto tra essenza e esistenza si rovescia. Nell'antichità e nel medioevo l'*essenza* (=forma, concetto, idea, intelletto, Essere) veniva pensata come condizione di possibilità dell'*esistenza* (=materia, vita, natura, mondo, divenire, storia): l'essenza precedeva l'esistenza.

Con l'avvento della modernità gradualmente il rapporto si ribalta e, con il pensiero contemporaneo, l'esistenza inizia a essere pensata come la condizione di possibilità dell'essenza: l'esistenza precede ora l'essenza. Questo passaggio è chiarissimo e del tutto esplicito nella filosofia esistenziale dove, per esempio, Sartre così si esprime:

...gli esistenzialisti [atei e non] [...] hanno in comune soltanto questo: ritengono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività. [...] Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza. [...] L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, [che si distingue da quello cristiano di Jaspers e Marcel] è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui *l'esistenza precede l'essenza*, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana [*Dasein* – corsivi e parentesi miei].<sup>23</sup>

Il divenire della vita, il mondo della storia e della natura umana, si ribella alla pretesa della metafisica di controllarlo attraverso forme-valori immutabili. La gabbia delle forme e dei valori immutabili della tradizione viene divelta.

Jaspers, seguendo in certo modo Nietzsche, cerca di salvare il divenire senza far sfociare il suo pensiero nel nichilismo passivo e nell'ateismo.

Negli ultimi due secoli dunque, l'Occidente cambia strada e si avvicina con crescente determinazione e fedeltà alla «verità del nulla»<sup>24</sup> e del divenire.

La civiltà scientifico-tecnologica si sviluppa e progredisce in virtù della spinta della libertà. Libertà che si configura innanzitutto come liberazione. Liberazione dalle forme epistemiche, immutabili, indiscutibili del sapere e del-

(23) J.P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel S.A., Paris, 1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 1963, pp. 24-28.

(24) Questa definizione è tratta da S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 1995, ove l'autore si fa portavoce di una "verità del nulla" contrapposta alla tradizionale "verità dell'essere" di Parmenide.

l'agire. E progredisce in virtù della persuasione e della fiducia nell'assenza di forme stabili ed eterne sia nella realtà umana, sia nella realtà delle cose.

Questa essenziale assenza di stabilità e di immutabilità, è vista come la sostanza costitutiva dell'essere umano e del mondo storico-sociale, nonché del mondo fisico-naturale e del sapere scientifico-oggettivo che ne indaga le leggi e che si propone di trasformarlo.

Le diverse correnti della filosofia esistenziale hanno in comune, come sostanzialmente Sartre sostiene, l'idea che la realtà, l'essere in quanto essere – cioè *ogni* essere –, sia essenzialmente *divenire*, *possibilità* d'essere e non essere, libertà: hanno in comune l'idea che l'esistenza preceda l'essenza.

Heidegger parla di essere-per-la-morte (*Sein zum Tode*) come esistenza autentica e come apertura della *possibilità* (*Möglichkeit*). L'essere-per-la-morte è l'esistere autentico dell'uomo, l'esistere che tiene sempre aperta e presente la possibilità più radicale: la possibilità dell'impossibilità dell'essere. Possiamo non esserci più; è *possibile* non aver più alcuna possibilità di fronte a noi. Da ciò scaturirebbe, secondo Heidegger, la possibilità più autentica di libertà dalle situazioni in cui ci troviamo gettati, che sono tutte oltrepassabili, superabili e trasformabili, a differenza di quella possibilità estrema che definisce il limite costitutivo dell'esserci: la morte.

La possibilità dell'impossibilità d'essere di Heidegger, consiste nella possibilità dell'esistenza del nulla, nella possibilità d'essere del nulla, dell'essere nulla dell'essente, cioè la possibilità estrema della contraddizione essenziale in cui si identifica l'essere al nulla, l'ente al niente.

In altri termini Jaspers parla, con Kierkegaard, di naufragio, di scacco, di situazioni limite, di tragicità dell'esistenza; l'esistenza possibile ha di fronte il nulla, l'esser nulla possibile dell'esserci, che sperimenta via via attraverso varie forme di naufragio, attraverso l'angoscia, la disperazione, la colpa inevitabile, lo scacco delle situazioni-limite a cui l'esistenza nel mondo è destinata.

Ma l'esistenza, per Jaspers, ha di fronte anche la trascendenza del Tutto-avvolgente (*Umgreifende*), solo al cospetto della quale il nulla dell'esserci esce di scena, anche solo per un fugace istante, e si manifesta allora l'Essere assoluto e necessario.

Questo itinerario dell'esistenza sospinta dal divenire dell'esserci, guida l'esistenza all'intersezione di eternità e temporalità, al supremo «istante» (*Augenblick*) in cui eterno e contingente si incrociano.

In questo itinerario a cui la filosofia sprona e in cui la filosofia conduce, Jaspers vede il vero significato della filosofia dell'esistenza, cioè «dell'unica, antichissima filosofia» in cui il termine «esistenza» accentua «il compito della filosofia che per qualche tempo è stato dimenticato: *cogliere la realtà nella*

*sua dimensione originaria e percepirla nello stesso modo in cui riesco a cogliere me stesso, pensando, nel mio agire interiore» (FE, p. 3).*

L'itinerario della filosofia esistenziale di Jaspers si articola attraverso questo «agire interiore del pensare», un agire che si muove su vari livelli e procede per gradi diversi e intermedi. Siamo di fronte a un filosofare che sembra in certa misura ripercorre la filosofia neoplatonica di Plotino e il processo dell'*anamnesi* platonica alla quale Plotino si riferisce nella sua dottrina del movimento circolare delle tre *ipóstasi* (Uno-*én*, Intelletto-*noûs*, Anima-*psyché*), un movimento che si origina nell'Uno e all'Uno fa ritorno.

Il naufragio dell'esserci e del sapere oggettivo che conduce alla chiarificazione dell'esistenza e alla trascendenza nella filosofia di Jaspers, appare come una sorta di grandiosa variazione contemporanea del tema plotiniano del ritorno all'Uno da parte dell'Anima e dell'Intelletto. Tali gradi e livelli dell'agire interiore del pensiero, sono i livelli e i gradi dell'essere stesso (per "essere" qui si intende l'Uno in sé di Plotino, che sembra equivalere all'*Umgreifende* di Jaspers) e ne rappresentano quindi i vari *modi d'essere*, i vari modi in cui l'*Umgreifende* (il Tutto-avvolgente, l'Abbracciante), *esistendo*, ritorna a se stesso.





## Capitolo II

# L'essere come Tutto-avvolgente e come possibilità esistenziale

### 1. IL TUTTO-AVVOLGENTE (*UMGREIFENDE*) E SUOI MODI D'ESSERE: COSCIENZA IN GENERALE, ESSERCI, SPIRITO, ESISTENZA

Schematizzare e riassumere in poche nozioni il pensiero di Jaspers è un'operazione riduttiva e poco adatta a ripercorre i numerosi e articolatissimi passaggi della sua complessa costruzione filosofica "gotica". Qui stiamo tentando solo di abbozzarla, andando però a evidenziarne gli snodi essenziali che riguardano da vicino il nostro argomento. Il nesso, lo snodo che approfondisce la conoscenza-comprensione del taoismo e valuta l'interpretazione jaspersiana di Lao Zi, del taoismo e dell'intero pensiero cinese, è proprio la centralità della *decisione*, della scelta e della volontà nella sua filosofia.

La decisione (*Entscheidung*) – cioè la *fede* (*Glaube*), la volontà, l'intenzionalità – è per Jaspers l'*arché*, il principio della filosofia (FE, p. 25) e la porta del ritorno all'essere, che coincide col ritorno a se stessi.

Le *decisioni filosofiche fondamentali* (cfr. FE, pp. 76-78) si realizzano *dopo che* l'agire interiore del pensiero abbia compiuto una serie di passaggi che nella *Filosofia* di Jaspers corrispondono al naufragio, al superamento e al progressivo divenire dei vari stadi della conoscenza. Tali passaggi vengono articolati nei tre successivi volumi che costituiscono la sua *Philosophie*, e sono le fondamenta e i pilastri di tutto il suo edificio filosofico. Il primo viene sviluppato nell'ambito dell'*Orientazione filosofica nel mondo*, il secondo nell'ambito della *Chiarificazione dell'esistenza*, il terzo nell'ambito della *Metafisica*, che è la regione dell'apertura dell'esistenza alla trascendenza.<sup>25</sup>

(25) Per un affresco riassuntivo e complessivo dei passaggi speculativi di *Philosophie* in relazione al tema dei vari gradi e livelli intermedi dell'essere e della realtà, si rimanda in primo luogo alle lezioni universitarie raccolte in *Existenzphilosophie* (FE) – lezioni di poco precedenti il suo allontanamento dall'insegnamento deciso dalle autorità naziste, esemplari per chiarezza espositiva e sinteticità, e alle quali si farà ora riferimento nel seguito del discorso (ci si rifarà soprattutto al primo capitolo "L'essere dell'*Umgreifende*" - FE, pp. 17-29) –; in secondo luogo si rimanda alle sintesi del pensiero jaspersiano di Jeanne Hersch contenute in *L'illusione della filosofia, op. cit.*, cap. VI, pp. 125-15, e in *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie* (1981), trad. it. *Storia della filosofia come stu-*



Questi tre passaggi, che corrispondono ai modi d'essere del Tutto-avvolgente, (cioè dell'Essere stesso), e ai vari gradi della verità e della realtà, possono essere sinteticamente ricondotti a tre passaggi fondamentali che sono la base del movimento del filosofare jaspersiano.

I) Primo passo, che consiste in quella che Jaspers ritiene l'operazione filosofica fondamentale: l'essere *conosciuto* non è mai l'essere stesso, l'essere *che diventa oggetto* di pensiero non è mai l'essere in quanto tale, l'essere stesso non è mai un essere *determinato*; questo poiché ogni pensiero che faccia divenire oggetto l'essere stesso, che lo consideri come un essere determinato, per esempio come "materia", "energia", "spirito", "vita", non è che un tentativo tra tanti altri possibili di far coincidere l'essere stesso con un qualcosa che è invece solamente un *modo determinato* dell'essere tra tanti altri possibili (cfr. FE, pp. 17-19).

II) Secondo passo: grazie all'operazione filosofica fondamentale (primo passo) appare che l'essere stesso, l'essere in quanto essere, non può esser determinato, non può diventare un oggetto di pensiero, non può esser conosciuto entro un sapere categoriale e non può essere compreso concettualmente entro una ontologia; può essere però illuminato mediante una *chiarificazione della coscienza dell'essere*, "chiarificazione" che non ha a che vedere con le forme del sapere concettuale, oggettivo e determinato, poiché ogni oggetto, ogni idea, ogni ente conosciuto appaiono qui, a questo livello, come abitanti del «più vasto spazio del possibile», e quindi solo come cifre e simboli dell'essere che si rapporta a se stesso (cfr. FE, p.19).

III) Terzo passo: grazie al superamento dell'essere oggettivo (primo passo), e grazie alla chiarificazione della coscienza dell'essere, cioè grazie alla chiarificazione dell'*esistenza*, la chiarificazione del mare delle possibilità

---

*pore*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 315-337 ("Karl Jaspers"); in terzo luogo al saggio fondamentale di L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, soprattutto la Parte prima: "L'esistenza", pp. 33-131 (quest'opera è la riedizione de *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli, 1940); in quarto luogo agli illuminanti scritti di U. Galimberti raccolti in *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005-2008, pp. 43-53 ("Il senso di una testimonianza. Jaspers: dalla scienza alla filosofia"), pp. 54-64 ("La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers"), pp. 78-85 ("Jaspers: L'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale"), pp. 233-243 ("Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia"), pp. 569-615 (Parte quattordicesima, Jaspers e il linguaggio della scrittura cifrata), pp. 659-678 (Parte sedicesima, L'origine e la traccia: l'ermeneutica di Jaspers); in quinto luogo a G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari, 2001-2006, capp. IV e V, pp. 52-112, e a G. PENZO, *La "Metafisica" di Jaspers e l'ermeneutica scientifico-filosofica in rapporto al problema della libertà*, Paravia, Torino, 1992, pp. 21-30.



ermeneutiche dell'essere che si rapporta a se stesso (secondo passo), si giunge alla metafisica delle cifre e dei simboli attraverso i quali l'essere stesso si rende a suo modo manifesto come *trascendenza* (cfr. FE, p. 21).

È in quest'ultimo terzo passo, il passaggio dall'immanenza alla trascendenza, che la filosofia esistenziale di Jaspers si distingue dalle forme di esistenzialismo schiettamente immanentiste quali quelle di Sartre e Camus. Inoltre si tenga fin da ora presente che, mentre restando entro l'ambito dei primi due passi, una qualche analogia col pensiero taoista può ancora sussistere, con questo terzo passo, Jaspers si allontana radicalmente dal pensiero cinese e dal taoismo.

Ma continuiamo sul sentiero di Jaspers. Queste tappe dell'itinerario dell'esistenza e dell'agire interiore del pensiero, che sono modi d'essere dello stesso *Umgreifende*, conducono a una *decisione filosofica fondamentale*: la decisione relativa all'assunzione o meno del *salto* dalla totalità dell'immanenza alla trascendenza come *principio* del filosofare (cfr. FE, p. 25).

Un tale salto decisionale «segna il passaggio da tutto ciò che è sperimentabile temporalmente e che è conoscibile come non temporale [...] all'essere stesso che è reale ed eterno» e inoltre «segna il passaggio dall'*Umgreifende* [il Tutto-avvolgente, l'Abbracciante, l'essere stesso] che *noi siamo*, [...] all'*Umgreifende* che *noi possiamo essere* o propriamente siamo come esistenza [parentesi mie]» (FE, p. 25).

Il salto decisionale dalla totalità dell'immanenza alla trascendenza è inoltre il principio della nostra libertà, “decide della mia libertà”, in quanto «la libertà è possibile soltanto con la trascendenza e per mezzo della trascendenza» (*ibid.*).

Con ciò Jaspers intende sottolineare che solo grazie alla trascendenza dell'*Umgreifende* (dell'essere stesso che noi stessi in origine siamo), è possibile mantenere «desta la nostra *propria possibilità*» (FE, p. 27), una possibilità che «apre l'anima alla percezione dell'origine» (FE, p. 28). E questo può avvenire poiché «l'essenza dell'uomo non consiste già in un fisso e stabile ideale, ma consiste invece nel suo illimitato compito, il cui adempimento lo porta a raggiungere l'origine, dalla quale deriva e a cui ritorna» (*ibid.*).

L'essenza dell'uomo non consiste in un che di stabile e di fisso; Sartre dice che l'uomo è «un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto».<sup>26</sup> L'essenza vera dell'uomo non consiste quindi in ciò che può essere definito oggettivamente dalle scienze antropologiche e mediante una *coscienza in generale* che ne osservi le caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche:

(26) J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, op. cit., p. 28.

Nessuna antropologia conosce quale sia l'esserci vivente dell'uomo in realtà. La conoscenza biologica dell'*esserci vivente che noi stessi siamo*, in quanto *Umgreifende* [l'*Umgreifende* è l'essere in quanto essere originario di noi stessi che abbraccia e avvolge ogni possibile conoscenza e ogni possibile atto conoscitivo], rappresenta di quest'ultimo solo una *prospettiva* e se ne serve come mezzo [parentesi e corsivi miei] (FE, p. 23).

Noi stessi siamo per noi stessi inconoscibili scientificamente in quanto l'oggetto della scienza siamo noi stessi a porlo:

Noi come indagatori di noi stessi ci muoviamo nell'*Umgreifende* che noi siamo [cioè nell'essere che avvolge ogni possibile atto conoscitivo], in modo da farci oggetto il nostro stesso esserci, operiamo su di esso, trattiamo con esso, ma al tempo stesso questo ci fa capire che noi non ce ne impadroniremo mai [parentesi mie] (*ibid.*).

Quindi in quanto oggetti del nostro conoscere scientifico, non siamo mai coincidenti con noi stessi in quanto realtà vivente. Allo stesso non vi è scienza dell'arte, in quanto scienza, che possa cogliere «la vera realtà dell'arte, ossia ciò che nell'arte è stato sperimentato e prodotto come verità» (*ibid.*); e così nessuna scienza delle religioni, che sia storia, psicologia, sociologia della religione, «comprende quello che è in realtà la religione» (FE, p. 24).

Dopo aver chiarito che l'essere originario che noi siamo, il Tutto-avvolgente, l'*Umgreifende*, non è riducibile alla coscienza in generale oggettivante e a un contenuto del sapere scientifico, Jaspers chiarisce che l'essenza dell'uomo, l'essere che noi propriamente siamo, non può nemmeno esaurirsi nella sfera dell'*esserci*, cioè nella dimensione di ciò «da cui la coscienza [in generale] è portata» (FE, p. 20), che è la dimensione dell'esserci reale, dell'«esserci che ha un principio e una fine, che nel proprio mondo si affatica e lotta, si stanca e cede, gode e soffre, ha speranza ed angoscia» (*ibid.*).

«Il ritorno alla realtà [un ritorno che richiama la “conversione” di Plotino, la *epistrophé*, ἐπιστροφή] compie il passaggio *dalla* pura coscienza *all'* esserci reale [corsivi e parentesi miei]» (*ibid.*), ma non si ferma qui.

Dall'esserci reale a cui si è giunti attraverso il superamento del limite dell'oggettività della coscienza in generale, si passa alla considerazione di se stessi in quanto *spirito*, in quanto realtà spirituale. Come spirito, noi stessi siamo ciò «nelle cui ideali totalità tutto ciò che è pensato dalla coscienza [in generale] e che è reale come esserci può venire percepito» (*ibid.*). Qui si fa evidente il “neoplatonismo” della filosofia di Jaspers: sono le “ideali totalità”, le idee platoniche, le *cause* che danno forma alla realtà dell'esserci e agli oggetti dalla coscienza in generale, dalle quali si genera e procede (come nella “processione” di Plotino, la *próodos*, πρόοδος) il mondo fenomenico dell'esserci.

Gli ideali, le idee platoniche, non sono gli oggetti della coscienza in generale, non sono determinazioni concettuali, ma sono i *valori* ideali ultimi di riferimento della nostra vita, che orientano in profondità il nostro pensare e il nostro agire: «Noi in verità siamo soltanto perché continuamente abbracciamo ciò che è vicino alla luce degli ideali che finora per noi si sono chiariti» (FE, p. 28).

Ma il cammino del “ritorno alla realtà” non termina qui ma procede a ritroso verso l’origine essenzialmente “instabile” e “fluida” di noi stessi, e oltrepassa pure lo spirito e le sue idealità. I valori ideali di riferimento infatti non sono nemmeno essi un che di stabile, di immutabile, di universale e necessario, che una volta raggiunti, chiariti e definiti orientino poi la volontà e l’agire, come la tradizione metafisica dell’Occidente aveva voluto e creduto. I valori ideali di riferimento, come ogni altra cosa del mondo, sono fluidi e mutevoli, sono instabili, divengono altro di continuo. L’orizzonte delle idee-valori si dilata illimitatamente e di continuo. Questo infinito, eterno dilatarsi dell’orizzonte ideale costituisce l’«illimitato compito [dell’uomo], il cui adempimento lo porta a raggiungere l’origine, dalla quale deriva e a cui ritorna» (FE, p. 28).

L’essenza dell’uomo non è né riducibile alla *coscienza in generale*, né all’*esserci*, né allo *spirito*:

Per il filosofo, questi sono i campi in cui egli interviene con il proprio esserci. Con essi non si identifica, ma senza di essi non sussiste. Il suo essere si realizza solo nel divenire, senza però raggiungere, nell’esserci temporale, alcun compimento (F 2, p. 357).

L’essenza dell’uomo è tutti questi modi d’essere presi insieme, ma non solo. Tali modi d’essere sono tutti modi d’essere dell’*Umgreifende*, dell’essere che originariamente siamo. Ma ve n’è un altro, che li raccoglie e li oltrepassa tutti, e che avvicina ulteriormente l’uomo all’*Umgreifende*: è l’*esistenza*.

L’esistenza è la vera essenza dell’uomo. E il cuore dell’esistenza è costituito dalla *decisione* che riguarda l’esistere stesso, dalla scelta, dalla volontà creatrice che dà e può dar forma e senso al vivere stesso (su questo punto Jaspers è vicinissimo alla dottrina della volontà di potenza del superuomo di Nietzsche). Qui il cerchio si chiude; e torniamo a quanto s’è detto sopra a riguardo del senso dell’essere come *ex-sistere* e come divenire che caratterizza, con diverse sfumature e differente intensità, il pensiero occidentale contemporaneo.

Resta però da fare ancora un passo. Ed è quello che Jaspers intende essere più che un passo, un *salto*. La chiarificazione infinita dell’esistenza giunge sull’orlo dell’abisso della trascendenza, ove l’attende la possibilità

più propria dell'uomo, ossia la possibilità di compiere quel *salto* decisionale dall'immanenza alla trascendenza dell'essere stesso. Il *salto* esistenziale può condurre e guidare l'uomo dall'immanenza irrequieta e provvisoria dell'esserci, dall'immanenza dell'*angoscia* d'essere, alla *pace* della trascendenza dell'*Umgreifende*.

Nella sua *Metaphysik* (F 3), Jaspers afferma a proposito che «Il salto dall'angoscia alla *pace* è il più gigantesco che l'uomo possa compiere» (F 3, p. 366). È il salto dall'esserci alla trascendenza mediato dall'angoscia esistenziale, che è la componente fondamentale dell'esistenza, come aveva già insegnato Kierkegaard.

Il salto esistenziale è il salto che l'esistenza compie dopo aver scalato i crinali della coscienza in generale, della realtà vitale dell'esserci nel mondo, delle totalità ideali dei valori dello spirito, e dopo aver trovato davanti a se stessa e, soprattutto, *in se stessa*, l'abisso della *possibilità esistenziale* (*dynamis*) e del nulla. Ed è il salto che risveglia in noi il *ricordo* della nostra appartenenza all'origine.

Ascoltiamo però quanto a proposito di questo delicato tema dice Jaspers, con una limpidezza e una forza che non possono esser mediate da una parafrasi:

Ma se noi come esseri finiti e temporali siamo avvolti in una sfera di apparenze e se per il momento dobbiamo contentarci irrequieti del provvisorio, in noi sta implicita una profondità occulta che diviene sensibile nei momenti sublimi. È un qualche cosa che, penetrando in tutti i modi dell'*Umgreifende*, per mezzo loro diviene certo per noi; Schelling chiamava ciò «la nostra cosciente partecipazione alla creazione», come se noi fossimo stati presenti all'origine di tutte le cose, e questo fatto fosse stato da noi obliato, una volta rinchiusi nelle angustie del nostro mondo. Col filosofare, noi ci mettiamo sulla via di risvegliare il ricordo, mediante il quale ritorniamo al nostro fondamento (FE, p. 28).

La filosofia ha dunque il potere di ricondurci all'origine di noi stessi, ha il potere di sollecitare il processo dell'*anamnesi*, e di spronarci a *ex-sistere*.

Tuttavia a differenza del platonismo o dell'idealismo, la filosofia di Jaspers si colloca nel fiume del pensiero contemporaneo e, come tale, non è una filosofia dell'Essere e dell'essenza, bensì del divenire e dell'esistenza. Ciò che più è vicino all'origine dell'essere stesso sono la volontà e la decisione, non l'intelletto, la ragione e l'idea.

È una filosofia del “concreto” e non dell’“astratto”, più ontica che ontologica, più esistenziale che esistenziale, dai tratti più psicologici che teoretici, potremmo dire. E infatti Jaspers, dopo aver detto quanto sopra riportato, continua il discorso riconducendolo a una duplice possibilità esistenziale, cioè alla scelta, alla decisione e alla volontà, nelle quali fondamentalmente l'esistenza dell'uomo consiste. Riportiamo il seguito del discorso per evidenziare

e rendere percepibile ancor di più, il *clima* della filosofia jaspersiana (un clima a cui abbiamo cercato di introdurre il lettore nel paragrafo iniziale sul “mare dell’esistenza”):

In questo modo, però, abbiamo indicato una *vastità* ed una *profondità* in senso soltanto *astratto*. Restano queste [vastità e profondità] forse *vuote*, oppure in esse si rivela l’*essere* nella sua realtà? La coscienza della vastità come tale non ci dà ancora nessun contenuto ma solo l’impulso. Dopo che siamo entrati nello spazio dell’*Umgreifende*, ci si offre una duplice possibilità:

Da un lato posso affondare nell’immensità dell’infinito e trovarmi nel *nulla*, al cospetto del quale io sono soltanto quello che posso essere *per mezzo mio*. Se questo pensiero non agirà in senso distruttivo sulla mia natura così problematica, in modo che alla fine io perda ogni coscienza dell’essere, esso agirà portandomi, in uno stato di fanatismo, a salvarmi in qualcosa di particolarmente determinato colto forzatamente – io cieco di fronte all’*Umgreifende*, di fronte al nulla.

Da un altro lato, la coscienza della vastità può produrre una capacità visiva e una potenza di accettazione illimitata: nell’*Umgreifende* viene incontro a me l’*essere* da tutte le fonti originarie. Io sono così donato a me stesso.

È possibile l’una e l’altra alternativa. Nella perdita sostanziale di me stesso io sento il nulla. Sento [invece, nell’altra alternativa] la pienezza dell’*Umgreifende* [la pienezza dell’essere] in questo esser donato a me stesso [parentesi mie] (FE, pp. 28-29).

Il salto decisionale apre insieme lo spazio dell’esistenza possibile, lo spazio della trascendenza e lo spazio – che comprende i primi due – di quella “duplice possibilità” dell’esistenza a cui Jaspers fa sopra riferimento, la quale corrisponde essenzialmente al concetto platonico della *dýnamis*, la possibilità insita in ogni cosa d’essere e non essere.

Ma, come possiamo noi concretamente *comportarci* dopo il balzo nel vuoto della possibilità esistenziale? Come posso destreggiarmi tra l’essere e il non essere, una volta abbandonata *ogni* certezza? Come posso sentire la pienezza dell’essere piuttosto che l’angoscia del nulla?

Non posso ottenere con la forza né l’uno né l’altro. Posso con la mia volontà soltanto essere onesto, posso preparare e posso ricordare [ricordare innanzitutto quella «profondità occulta che si rende sensibile nei momenti sublimi» – si veda sopra].

Se nulla si muove incontro a me, se io non amo, se per mezzo del mio amore non mi si manifesta nulla di ciò che è, e se io perciò non divengo me stesso, resterò alla fine come un esserci che non vale a null’altro che ad essere usato come materiale. Ma poiché l’uomo non è soltanto mezzo ma è sempre, al tempo stesso, scopo finale, il filosofo, dinanzi a questa *duplice possibilità*, nella costante minaccia cui va soggetto da parte del nulla [nulla che qui significa sia la possibilità d’essere nulla costituita dalla morte, sia la possibilità di vivere non essendo se stessi autenticamente], *vuole* la piena realizzazione a partire dall’origine [corsivi e parentesi miei] (FE, p. 29).

Questa esposizione alla “duplice possibilità” esistenziale delle alternative di essere e non essere, questo doverci dibattere tra gli *aut-aut* dell’esistenza, è l’espressione fedele del senso dell’essere come divenire che i pensatori greci hanno portato alla luce della consapevolezza filosofica.

## 2. LE DECISIONI FILOSOFICHE FONDAMENTALI E IL PUNTO D’INTERSEZIONE D’ETERNITÀ E TEMPO NELL’“ISTANTE SUPREMO” (*AUGENBLICK*)

Vediamo ora più da vicino in che senso il salto esistenziale sia un salto decisionale, operato cioè dalla volontà – o da quella che Jaspers chiama “fede filosofica” (*philosophische Glaube*).

Abbiamo già detto che il salto che l’esistenza compie verso la trascendenza avviene attraverso una decisione filosofica fondamentale e che la volontà e la decisione acquistano a questo punto del cammino un ruolo imprescindibile. La decisione e la volontà divengono l’*arché* stesso dell’esistenza, del divenire e del filosofare stesso. Le parole di Jaspers riportate nel passo sopra citato mettono in evidenza bene questo ruolo della volontà.

Il salto esistenziale è un tuffo nell’Oceano immenso ove *ogni* certezza, prima o poi, naufraga. Ecco che allora si fa luce poco a poco, naufragio dopo naufragio, quella “*realtà affermantesi nello spezzarsi di ogni esserci*” costituito dalla trascendenza (cfr. FE, p. 77). Lasciamo però per ora sullo sfondo la questione relativa allo svanire dell’*esserci* come cifra e simbolo per eccellenza della trascendenza, tema che Jaspers tratta ampiamente nella *Metafisica* (F 3, pp. 347-369) mostrando chiaramente di muoversi entro un paradigma ontologico sostanzialmente coincidente con quello della tradizione platonica e aristotelica, seppur purificato da ogni possibile “entificazione” dell’essere divino.

Concentriamo invece l’attenzione sulle decisioni fondamentali della fede filosofica, che «*corrispondono alle forme con cui io afferro il reale*» (FE, p. 76), cioè sono l’*arché*, il principio della nostra successiva comprensione della realtà. Esse sono due:

- La prima decisione concerne il passaggio dall’immanenza alla trascendenza: «La prima decisione filosofica riguarda il problema se sia da pensarsi come possibile *la perfezione del mondo in sé* o se la *trascendenza* debba guidare il pensiero» (*ibid.*).
- La seconda decisione concerne l’interrogativo se il mondo debba essere superato del tutto (una volta avvenuto il passaggio della prima decisione) e quindi negato dalla trascendenza, oppure se il mondo sia il luogo ove io mi realizzo, cioè se la trascendenza sia anche quaggiù e non solo in un altrove: «La seconda decisione riguarda il

problema se la trascendenza mi guidi fuori del mondo alla *negazione del mondo*, o se la trascendenza richieda che io mi realizzi soltanto *nel mondo*» (FE, p. 77).

La prima decisione decide della perfezione o meno del mondo in sé e decidendo per il no, cioè constatandone fondamentalmente il carattere di insufficienza, di precarietà, caducità, finitezza e angoscia, decide per la necessità che il mondo in sé abbia da *diventare altro*. La seconda decisione investe invece il *senso* di questo diventar altro: decide se il senso del mio essere debba essere quello di realizzarmi nel mondo oppure quello di negarlo e di guardare assolutamente al di là di esso.

Vediamo intanto come maturi la prima delle due. Jaspers chiarisce quale sia a suo avviso l'atteggiamento che afferma la "perfezione del mondo in sé" e della "pura immanenza", e che si mantiene lontano dalla trascendenza come guida del vivere e del pensare:

L'esigenza di una pura immanenza si basa sull'affermazione che ogni trascendenza sia una finzione, una illusione di uomini inattivi, sia soltanto una sfera immaginaria in cui l'uomo evade di fronte alla durezza della realtà. L'immanenza s'impone come l'essere stesso, perchè essa solamente è conoscibile. Solo l'immanenza può divenire oggetto della conoscenza [...] [tuttavia] L'immanenza si palesa fragile per mille divisioni e lacerazioni, per la mancanza di unità e per la molteplicità nell'ambito del fenomeno, per l'impossibilità di compiutezza [parentesi mie] (FE, p. 76).

I sostenitori della pura immanenza e della sufficienza del mondo in sé, sono per Jaspers innanzitutto coloro che ripudiano la trascendenza come se fosse una favola, una finzione e un'illusione. Inoltre sono coloro che pretendono di fondarsi sull'immanenza in quanto solo essa è conoscibile e oggettivabile; sono cioè tutti coloro che abbracciano, assolutizzandolo, l'atteggiamento scientifico-positivista.

Rispetto a questo atteggiamento muove la critica seguente – critica che è il riflesso di tutta quanta la sua concezione esistenziale esposta in *Philosophie*:

La pura immanenza, nonostante la sua forza momentanea, nonostante la chiarezza momentanea del sapere, ha una superficialità priva di trasparenza, manca dell'incondizionatezza, della fedeltà, del progredire nella lotta amorosa, della presenza della realtà autentica. Essa rimane nella disperazione di una appena velata lotta per la vita che finisce nel nulla (*ibid.*).

La mancanza di trasparenza, di fedeltà e incondizionatezza del sapere oggettivo che assume la pura immanenza come suo orizzonte ultimo e inltrepassabile, è anche sintomo e riflesso di una più profonda superficialità e po-

verità in ambito esistenziale, nella sfera della relazione e della comunicazione con le altre esistenze:

Anche nell'amore che rimane immanente manca la forza delle ali, forza che con il suo slancio fa amare più profondamente e più chiaramente tutto ciò che è degno di essere amato, come se soltanto allora tutto l'essere si rivelasse. L'amore d'immanenza invece si degrada a passione, che è il principio della limitatezza. Ciò che rimane senza trascendenza, sembra come perduto; non fa che scorrere, non è conscio di sé, oppure è conscio di essere nulla. [...] La trascendenza è la *potenza* mediante la quale *io divengo me stesso*. Io sono, proprio quando sono veramente libero per causa sua. Il suo linguaggio più deciso si esprime attraverso la mia stessa *libertà* [corsivi e parentesi miei] (FE, pp. 76-77).

Vediamo ora invece come maturi la seconda decisione filosofica fondamentale, quella che decide del senso di questo diventar se stessi, cioè che decide se il senso dell'esser me stesso, come abbiamo detto sopra, debba essere quello di realizzarmi nel mondo oppure quello di negarlo e di guardarne l'assoluta nullità.

La fede filosofica è vincolata al mondo come alla condizione di ogni essere per tale fede [...] Questa fede richiede di essere sempre nel mondo, a contatto con le cose, di non trovare nulla di più importante del fare quaggiù, con tutte le forze e in ogni momento quello che ha – volta per volta – un valore [...] e dell'aver sempre presente nel momento stesso la nullità del tutto di fronte alla trascendenza (FE, p. 77).

La fede filosofica (*philosophische Glaube*), è la volontà filosofica che nel processo di chiarificazione dell'esistenza e di superamento del mondo oggettivo – che si attua secondo i gradi e i modi d'essere dell'*Umgreifende* sopra riassunti –, prende coscienza di se stessa. La fede filosofica è cioè l'*esistenza* stessa nel suo manifestarsi più prossimo alla trascendenza. È la fede, la volontà creatrice e di potenza che decide di se stessa e del proprio destino nel mondo. La fede filosofica in quanto esistenza, in quanto *ex-sistere*, resta necessariamente legata al mondo dell'esserci, della coscienza in generale, degli ideali e dei valori dello spirito. Non ne può prescindere mai poiché non può mai fuoriuscire del tutto dalla situazione storica in cui si trova a esistere. Non può prescindere, non può negarla, ma può e deve oltrepassarla trasformandola. In questo senso Jaspers nel presente passo dice che mondo e fede sono reciprocamente vincolati, così come sono reciprocamente vincolati la fede filosofica, la volontà e il suo contenuto, cioè l'essere oggettivo. Ma procediamo nell'ascolto:

Questa fede, insieme alla coscienza della finitezza, richiede la storicità come l'unica forma di realizzazione. Essa richiede l'atteggiamento generoso che non "vuole" la morte, ma che l'accoglie in sé quale potenza che ci incalza del tutto nel



presente. Se per filosofare si intende imparare a morire [μελέτη τοῦ θανάτου], ciò non significa che nel pensiero della morte io perda il senso del presente, a causa dell'angoscia, ma anzi io accentuo con esse il senso del presente con un incessante attivo compimento che ha per criterio la trascendenza [ parentesi mia] (FE, pp. 77-78).

Quindi, riassumendo, la seconda decisione è quella che consegna risolutamente e stoicamente noi stessi al mondo storico e finito in cui siamo situati, ma che, al tempo stesso, avendo in vista l'essere dell'*Umgreifende*, lascia sempre trasparire la trascendenza *nel* presente, nel mondo storico dell'esserci finito. Questa trasparenza delle cose del mondo che lascia intravedere la trascendenza, è il loro *poter essere* altro, il loro essere essenzialmente possibilità (*dýnamis*), il loro essere cifre della trascendenza.

Ora, nel momento in cui si attuano tali decisioni della fede filosofica, dalle quali prende forma tutta la nostra esistenza, si giunge al punto d'intersezione d'eternità e tempo, al passaggio dall'esserci all'esistenza, dall'oggettività all'inoggettivabile, e al passaggio dall'istante o momento (*Moment*), all'attimo (*Augenblick*) in cui la relazione con se stessi viene a *coincidere* con la relazione all'essere stesso, all'*Umgreifende* trascendente, come ha illustrato L. Pareyson nel suo importante saggio su Jaspers.<sup>27</sup>

È in questo punto di convergenza e di incrocio d'eternità e temporalità, di cronico e metacronico, che risiede il cuore della filosofia dell'esistenza, ma anche l'anima profonda del pensiero occidentale nel suo complesso. È in questo punto che l'esistenza, in quanto forza motrice e punto nevralgico del *divenire*, in quanto cioè possibilità d'essere e non essere, prende coscienza di se stessa come "storicità", come "dialettica che unisce tempo e eternità" e si percepisce come «quella tensione che nell'attimo si stabilisce fra temporale e metacronico».<sup>28</sup>

A rigore però, l'esistenza non coincide nemmeno con l'attimo esistenziale della decisione, ma ne è la *continuità*.<sup>29</sup> E l'esistenza non si risolve nell'attimo poiché anche l'attimo *continua*, continua sempre *a divenire altro*: l'esistenza è divenire, ovvero storicità e libertà.

«L'attimo è un atomo dell'eternità, ma non è l'eternità stessa», afferma infatti Jaspers nella *Psicologia delle visioni del mondo*, parafrasando e commentando la nozione di tempo presente nella filosofia di Kierkegaard.<sup>30</sup>

(27) L. PAREYSON, *Karl Jaspers, op. cit.*, "Tempo e eternità", pp. 33-43.

(28) L. PAREYSON, *ibid.*, pp. 40-41.

(29) *Ibid.*, p. 42, nota 8

(30) K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1919; trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950 (da ora PVM), p. 130.

Il tema del nesso tra storicità ed esistenza è ampiamente sviluppato da Jaspers nel secondo volume della sua *Filosofia - Chiarificazione dell'esistenza*, sezione prima, capitolo IV, in particolare nel sottoparagrafo dal titolo "La storicità come unità di tempo e di eternità" (F 2, pp. 123-124). Qui Jaspers riprende e chiarisce ulteriormente quanto aveva argomentato nella *Psicologia* a riguardo dell'*istante* e dall'*attimo* (si veda PVM, pp. 128-138). Ascoltiamolo:

L'esistenza non è né temporale né atemporale, ma è l'una cosa nell'altra e non l'una senza l'altra. Esistere significa approfondire l'*istante*, significa realizzare la *pienezza* temporale del *presente* che, pur implicando il passato e il futuro, non si risolve né nell'uno, né nell'altro. Non nel *futuro*, come se il presente fosse solo un passaggio o un gradino al servizio di qualcosa che ha da venire [...] né nel *passato*, come se il senso della mia vita si risolvesse nel mantenimento e nella ripetizione di un compimento raggiunto [...] L'istante come identità di temporalità e atemporalità, è l'approfondimento dell'istante effettivo in relazione all'*eterno presente*. Nella coscienza della mia storicità colgo *ad un tempo*, nella manifestazione, il *perire* [il divenir niente] della fenomenicità e l'*essere eterno*, non nel senso che ora, casualmente, colgo una validità atemporale [...] ma nel senso che quanto di particolare si realizza una volta nel tempo, viene colto come manifestazione dell'essere [dell'essere eterno contrapposto alla pura fenomenicità che diviene nulla]; quest'eternità è assolutamente legata a *questo* istante (F 2, p. 123).

Ora, invece di commentare, lasciamo ancora parlare Jaspers che chiarisce subito quanto detto e ci conduce al nocciolo della questione, al legame che unisce *storicità* ed *esistenza*, un nesso questo che è secondo L. Pareyson «il nucleo centrale del pensiero jaspersiano»,<sup>31</sup> e che ci guida e conduce all'origine di noi stessi, in quella «profondità occulta che diviene sensibile nei momenti sublimi», un abisso che «Schelling chiamava 'la nostra cosciente partecipazione alla creazione'» (cfr. FE, p. 28) e che Jaspers chiama anche "istante supremo":

L'istante come semplice momento del trascorrere nel tempo, è fuggevole; per la rappresentazione oggettiva è un puro svanire, un puro nulla; può esser desiderato dall'esperienza vissuta raccolta nel suo isolamento, ma questa, come semplice esperienza, non può non dissolversi nel nulla [...] Ciò che soprattutto importa è che l'istante si *mantenga* come manifestazione della storicità dell'esistenza ed entri a far parte della *continuità* delle manifestazioni. L'istante autentico, come *istante supremo*, è il vertice e l'articolazione del processo esistenziale (F 2, p. 123-124).

In tale "istante supremo" l'esistenza, seppur presente, non si compie e non si realizza mai: "non è mai compiuta" (F 2, p. 124). E l'esistenza non si compie

(31) L. PAREYSON, *Karl Jaspers, op. cit.*, p. 40.

e non si realizza mai perché – qui sta il punto – *produce* e crea l'istante: «nel produrre l'istante, l'esistenza se ne appropria e, in esso, si riconosce e si manifesta in una quiete inesorabile e in un tacito e fiducioso abbandono» (*ibid.*).

È solo a questo punto che l'esistenza «può rendersi chiaramente conto della storicità della sua manifestazione, in cui [...] non è già immediatamente compiuta, ma si conquista progressivamente con le decisioni che prende nel tempo» (*ibid.*). La manifestazione “storica” dell'esistenza non è quindi incentrata sul singolo istante, ma si attiene «alla successione storica degli istanti e alla loro connessione», la qual connessione e correlazione

...è presente negli istanti [1°] come *attesa* dell'istante supremo, in una condotta che evita ogni dispersione, [2°] come *riferimento* all'altezza attualmente raggiunta in base a determinate premesse che vengono conservate e non rinnegate, [3°] come *fedeltà della vita all'istante supremo* che, per quanto sia passato, è sempre presente come misura [parentesi mie] (*ibid.*).

Nell'accorgersi di produrre l'istante, l'esistenza giunge alla vetta del processo esistenziale, giunge all'istante supremo, ossia all'*attimo* esistenziale, e fa così ritorno alla sua propria origine, torna all'*Umgreifende*, comprendendosi allora come *storicità*. La storicità è la *continuità* del divenire che soggiace alle manifestazioni istantanee. E tale continuità della realtà del divenire – continuità che è il presupposto della storicità – è essenzialmente costituita dall'*apertura* illimitata alla possibilità di fornire alle cose significati *nuovi*, cioè dall'*apertura ermeneutica* illimitata che non si ferma davanti a ciò che è stato stabilito, ma che sempre, liberamente, crea dell'altro: «Questo restar aperto al futuro e questo non ritenere nulla come definitivamente stabilito è, nel momento della decisione, il *presupposto* della storicità» (*ibid.*).

Il presupposto della storicità – e dell'esistenza nella sua complessa articolazione – è dunque la *libertà* costitutiva dell'essere. La sua possibilità d'essere e non essere e quindi, di divenire sempre altro.

La possibilità d'essere e non essere di tutto ciò che è, che appare nell'istante supremo dell'attimo esistenziale, corrisponde alla *dýnamis* (possibilità-potenza) dell'essente di cui parla Platone nel *Sofista*:

τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις

Infatti io pongo come definizione delle cose che sono, questa: le cose che sono non sono altro che potenza (*Soph.* 247 e).<sup>32</sup>

(32) Il testo greco è tratto da PLATON, *Le Sophiste*, Société d'édition “Le belles lettres”, Collection des Universités de France, Paris, 1969, tome VIII-3a parte trad. it. A. ZADRO in *Platone. Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1975, vol. II.

Le cose che sono, gli essenti (τὰ ὄντα), non sono qualcosa d'altro (ἔστιν οὐκ ἄλλο τι) che (πλήν) potenza-possibilità (δύναμις) d'essere e non essere: τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλήν δύναμις.

Jaspers sa bene quale sia il suo debito nei confronti di Platone, e infatti afferma che «Platone ebbe chiara la natura bizzarramente paradossale dell'attimo» (PVM, p. 128).

Per Platone «L'attimo è il paradosso che, in quanto stato di transizione, è e non è ad un tempo. L'attimo è, nella sua qualità di puro istante temporale che si dilegua, l'antitesi radicale dell'eternità, e perciò stesso [...] il più stretto parente dell'eternità [parentesi e corsivi miei]» (PVM, p. 131).

Cosa significano queste parole così enigmatiche e paradossali? Qualcosa di molto preciso, come stiamo illustrando, e di non distante, ormai, dal senso comune. Qualcosa che ci stiamo sforzando di portare alla luce della riflessione e che appartiene all'esperienza e alla convinzione profonda di ciascuno di noi *in quanto occidentali*. Questa dottrina dell'attimo esprime quella verità del divenire che l'Occidente, almeno a partire da Platone, ritiene essere l'essenza d'ogni cosa: *la verità della possibilità d'essere e non essere d'ogni cosa*.

Concludiamo dunque questo discorso con Platone, e con «la natura paradossale dell'attimo» che troviamo descritta efficacemente nel *Parmenide*. L'attimo esistenziale che «in quanto stato di transizione, è e non è ad un tempo», a cui accenna Jaspers nel passo sopra riportato, lo ritroviamo in Platone così espresso:

... *ciò che avanza* [= l'attimo in transizione] è nella situazione di trovarsi a contatto con entrambi, l'ora' e il 'poi', in quanto dall'ora' si sta allontanando e al 'poi' invece si sta afferrando, *divenendo nell'intervallo fra entrambi* [μεταξὺ ἀμφοτέρων γινόμενον], il 'poi' e l'ora'. [...] Ma se è necessario che tutto ciò che diviene non possa passare a fianco dell'ora', una volta che ci sia sopra, si arresta sempre dal divenire e in quel momento è *ciò che ad esso capita di star diventando* [ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἂν τύχη γινόμενον - corsivi miei] (*Parmenide*, 152 c-d).<sup>33</sup>

Nell'attimo esistenziale noi siamo l'essere intermedio, il μεταξὺ, che diviene e passa di continuo fra l'ora e il poi, animato dalla libertà, dalla comunicazione, dalla lotta amorosa e dalla storicità, ovvero sia dall'esistenza nel suo complesso.<sup>34</sup> E siamo anche ciò che il destino (Τύχη – «la *Tyche* dell'at-

(33) Cfr. PLATONE, *Parmenide*, trad. di G. CAMBIANO, Laterza, Roma-Bari, 1998, p.69.

(34) La *libertà*, la *comunicazione* e la *storicità* sono per Jaspers i *segni* della possibilità esistenziale di divenire autenticamente se stessi. Sono segni e non determinazioni concettuali oggettive. Infatti di noi stessi non possiamo dire *che cosa* siamo, ma possiamo solo chiarire il *senso* del nostro esistere e tali segni sono appunto da intendersi *in questo* senso.

timo che presuppone lo sforzo personale e la *Tyche* del destino nel suo complesso», l'esistenza che è insieme volontà e destino di cui si è accennato in apertura)<sup>35</sup> ci sta, per così dire, facendo diventare, sospinti però in certa misura, dalla nostra decisione e dalla nostra volontà.

La decisione e la volontà hanno sullo sfondo il destino, sono epifenomeni del destino. Il destino, la *Tyche*, è l'insondabile mare dell'esistere e del divenire. Tuttavia la decisione e la volontà dell'uomo, in quanto rappresentano la possibilità più propria dell'essere, sono anche, in certa misura, i principi stessi della sua esistenza e del suo divenire storico.

---

<sup>(35)</sup> Cfr. K. JASPERS, *Volontà e destino*, op. cit., p. 37.



## Capitolo III

# Verso l'Oriente e verso la Cina

### 1. IL PERIODO ASSIALE DELL'UMANITÀ

Nel suo saggio *Origine e senso della storia*<sup>36</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 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].<sup>37</sup>

<sup>(36)</sup> K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949; trad. it. A. GUADAGNIN, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1965.

<sup>(37)</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, op. cit., 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 sconfiniate 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. *loc. cit.*).

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 sua *Philosophie*.<sup>38</sup> Sono le situazioni della vita in cui si apre l'abisso sotto di noi, in cui vediamo chiaramente il naufragio di tutto, un naufragio 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. F 2, p. 186). Situazioni particolari come la morte, il dolore, la lotta, la colpa, e anche situazioni generali dell'esserci, come la condizione di determinatezza storica in cui ci si trova gettati dalla nascita, e come la problematicità di tutto l'esserci e della 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.

---

(38) Cfr. F2, 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 indiarci,<sup>39</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.

## 2. I CARATTERI DELLA CINA DEL PERIODO ASSIALE SECONDO JASPERS: L'ASSENZA DEL TRAGICO E L'ARMONIA DEL TUTTO

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 co-

(39) 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.

scienza 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.

Ma è nel saggio, di qualche anno posteriore, *Del tragico* (1952 - da ora DT)<sup>40</sup>, che Jaspers analizza e sviluppa più dettagliatamente questa tesi dell'eccezionalità della Cina assiale. È una caratterizzazione della Cina ampiamente condivisa dall'*intelligenza* europea già a partire dal settecento, quando cominciavano 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.*)<sup>41</sup>. E viene a mancare «là dove riesce

(40) K. JASPERS, *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. I.A. CHIUSANO, *Del tragico*, SE, Milano, 1987 e 2008.

(41) Potremmo spingerci a dire che nel caso della civiltà e della letteratura cinese è rilevabile una coscienza della sventura e del fato avverso che non rintraccia la causa dell'infelicità, della sfortuna e del dolore esistenziale nella natura delle cose in quanto tali, nel fatto stesso di esserci, nella colpa originaria dell'esserci. Nella letteratura e nel pensiero cinese la «tragicità» e la contraddittorietà dell'esistenza non sono annidate nelle cose in quanto tali, cioè in *ogni* cosa e in *ogni* situazione, ma nelle cose in quanto interpretate e vissute secondo certi valori. La vita come tale non ha caratteri tragici. È un certo modo d'agire

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.).

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*, ma esse non cercano alcun movimento nella storia, bensì solo la perenne restaurazione dell'*eterna realtà*, 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 miei].<sup>42</sup>

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 argomentazione, 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 fon-

---

e d'essere che innesca la sventura. Esiste per contro un modo d'agire e d'essere che non la innesca e non la nutre ed è a tale modalità d'essere e d'agire che si rivolgono gli insegnamenti della saggezza cinese e del taoismo.

(42) *op. cit.*, pp. 19-20

damentale *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 plurimillennaria 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 (cfr. parte terza).

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.



Parte Seconda

# IL TAO



*Tao: "Principio-guida"*







## Capitolo IV

# La Cina del periodo assiale e la nascita delle scuole filosofiche

### 1. IL CONTESTO STORICO DELLA CINA ASSIALE

La cosiddetta “antichità cinese”, o età della Cina arcaica e feudale, include, secondo la tradizione scritta, tre grandi dinastie che regnarono principalmente nella Cina settentrionale e centrale:

- dinastia Xia 夏, 2205-1751 a.C.
- dinastia Shang 商, 1751-1122 a.C.
- dinastia Zhou 周, 1122-222 a.C.

La storicità della dinastia Xia è ancora dubbia, ma si tende a ritenere fondate le tesi che ne attesterebbero gli attributi storici.

La storicità della dinastia Shang è invece certa, e sappiamo oggi, grazie a ritrovamenti archeologici che confermano la tradizione scritta, che si trattava di una civiltà raffinata, con un sistema politico e religioso altamente articolato e complesso.

Verso la fine del XII sec. a.C. la dinastia Shang lasciò il posto alla dinastia Zhou, costituita da una popolazione guerriera che risiedeva nelle regioni occidentali, il cui livello culturale e civile era decisamente più modesto.

La dinastia Zhou restò viva per nove secoli, fino alla fondazione, nel 221 a.C., del nuovo Impero centralizzato dei Qin.

L'epoca Zhou è tradizionalmente suddivisa in due periodi: il periodo dei Zhou occidentali (1122-770 a.C.), in cui la dinastia regnante aveva sede nell'attuale Xi'an, e il periodo dei Zhou orientali (770-222 a.C.), in cui la capitale del regno venne spostata nell'attuale Luo Yang, a causa dell'invasione dei territori occidentali da parte di tribù di pastori e allevatori stanziati nelle steppe del Nord, che le fonti storiche chiamano “barbari” Rong e Di.<sup>43</sup>

---

<sup>(43)</sup> Per la trattazione di questo capitolo si fa riferimento a M. SABATTINI e P. SANTANGELO, *Storia della Cina*, Laterza, Roma-Bari, 1986-1994, pp. 1-94; a J. GERNET, *Le monde chinois*, Colin, Paris, 1972 (tr. it. *Il mondo cinese*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 33-90); C.P. FITZGERALD, *China. A Short Cultural History*, The Cresset Press Ltd, London, 1935, 1950, 1961 (tr. it. *La civiltà cinese*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 50-122); A. CHENG, *Hi-*



Il periodo dei Zhou occidentali è precedente al susseguirsi di tumulti e guerre senza confine che caratterizzò il periodo di declino dei Zhou orientali.

I Zhou occidentali costituirono un punto di riferimento costante della tradizione cinese posteriore, mantenendo la propria fama e autorevolezza in qualità di esempio politico da studiare e reinterpretare; sarà soprattutto la scuola confuciana a rifarsi costantemente al modello politico dei Zhou come a una sorta di età dell'oro.

Con i Zhou orientali si entra invece nella fase di grande crisi e decadenza delle antiche istituzioni, a cui corrispose una guerra generale tra i principati fino ad allora uniti sotto l'egida dei Zhou, per la conquista dell'egemonia. È il periodo che coincide cronologicamente con il periodo assiale, collocato da Jaspers tra l'ottocento e il duecento a.C., e che nella storia cinese è conosciuto come periodo delle Primavere e Autunni (770-454 a.C.) e periodo degli Stati Combattenti (453-222 a.C.).

È questa l'epoca in cui entrò in crisi l'ordine socio-politico dei Zhou fondato sul cosiddetto sistema *zong fa* (*zong* 宗 significa sia antenato che clan, *fa* 法 significa legge, metodo, modo, sistema), che potremmo tradurre con sistema dei clan e delle parentele, o anche sistema "feudale".<sup>44</sup>

In cinese moderno il termine che si utilizza per tradurre "feudale" è *feng jian*, termine indicante una istituzione della Cina arcaica che consisteva nell'assegnazione di territori a titolo ereditario, istituto che venne opposto, nei periodi posteriori, a quello dello stato organizzato burocraticamente.

Ai fini della nostra trattazione ci basti tener presente che il sistema "feudale" *zong fa* era incentrato sui lignaggi (*zu*) di discendenza reale (*wang zu*) più o meno diretta, e l'appartenenza ai clan relativi (*xing*) garantiva l'ereditarietà dei titoli, delle cariche, dei possedimenti e di tutta una serie di privilegi.

Inoltre tali discendenze erano legittimate dal re (*wang*), dal culto di antenati comuni e dal volere del Cielo. L'ordine sociale era assicurato dal riferimento comune a un sistema di comportamenti pubblici ritualizzati che si fondavano sul comune riconoscimento del potere regale, del lignaggio da cui il re discendeva e del clan a cui apparteneva; un riconoscimento che veniva ribadito attraverso il culto degli avi comuni.

---

*stoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997 (tr. it. *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 27-42); FUNG YU-LAN (FENG YOULAN), *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948 (tr. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano 1956, 1975, 1990); A. GRAHAM, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989 (tr. it. *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999).

(44) Sulla questione del feudalesimo cinese cfr. Sabattini e SANTANGELO, *op. cit.*, pp. 10-12.

Il sistema *zong fa* è comune sia alla dinastia Shang che ai Zhou e, anche se intervengono forti cambiamenti a livello della concezione del divino e della regalità da esso legittimata, di cui diremo tra poco, fu il cardine della struttura dello stato dell'età "feudale" la quale, considerando solo le dinastie storicamente provate degli Shang e dei Zhou, durò per circa millecinquecento anni (1751-222 a.C.).

Il sistema dei lignaggi e delle linee di discendenza da antenati comuni cessò di essere il perno della struttura statale, ma permeò così tanto la mentalità e i costumi cinesi da giungere, soprattutto grazie alla rielaborazione universalistica confuciana, fino ai giorni nostri.

Durante i millecinquecento anni delle dinastie Shang e Zhou sussisteva quindi una stretta interdipendenza tra l'articolazione dell'apparato statale e le relazioni parentali gerarchicamente strutturate sulla base del riferimento al clan reale dominante.

In epoca Shang il clan dominante vantava ancora una relazione diretta col *mondo ultraterreno* che si riteneva esercitasse un'influenza determinante sulla vita terrena.

I legami tra centro e periferia del regno funzionavano sulla base di rapporti diretti tra sovrano, lignaggio reale e capi dei lignaggi secondari più influenti a livello locale. Si parla di "rapporti diretti" in quanto, mancando un apparato burocratico, non era possibile alcuna delega nell'esercizio del potere.

In epoca Shang il sovrano compiva continui viaggi che avevano probabilmente lo scopo di riaffermare continuamente l'autorità regia presso i capi lignaggio locali.

Il clan (*xing*) dominante regale si componeva di diversi lignaggi (*zu*) collegati fra loro dalla discendenza patrilineare che faceva capo a un mitico antenato comune e la gerarchia dei rapporti di parentela all'interno del clan regale determinava l'articolazione dell'apparato statale.

## 2. SOCIETÀ E POLITICA: LA "RIVOLUZIONE" DELL'EPOCA ZHOU

In epoca Zhou il sistema dei lignaggi, sistema *zong fa*, restò a fondamento della legittimazione del potere politico e religioso (cesserà di valere come cardine della struttura dello stato a partire dall'epoca Qin, 221 a.C., quando l'apparato burocratico del nuovo Impero si sostituirà formalmente a esso), ma intervennero notevoli mutamenti istituzionali e culturali che sono determinanti per comprendere le motivazioni di fondo, i contenuti e lo spirito delle nascenti scuole filosofiche.

L'allargamento del dominio territoriale dei Zhou portò a nuove esigenze nell'organizzazione dello Stato. Il controllo politico, religioso e militare di un territorio più vasto e di un numero crescente di popolazioni sottomesse, spinse

alla creazione di una divinità di riferimento sganciata dagli antenati comuni e dai culti famigliari, una divinità che potesse essere accettata da tutti i clan dei nuovi territori controllati.

I sovrani Zhou legittimarono il proprio potere e il proprio operato affermando che il legame tra il “Primo Antenato” o “Supremo Antenato” (*Shang Di* 上帝)<sup>45</sup> e l’ultimo re della dinastia precedente degli Shang si era spezzato, e che lo stesso “Primo Antenato” aveva trasferito il “mandato” alla stirpe dei Zhou.

I Zhou, non riconoscendo la stirpe Shang come stirpe a loro imparentata, e quindi nemmeno il “Primo Antenato” comune, ufficializzarono il proprio potere attraverso un’operazione di *universalizzazione* del Principio di legittimità a governare.

Tale universalizzazione della fonte di legittimità del potere politico e religioso è attestata dalla documentazione epigrafica col passaggio nel lessico dell’epoca dal termine “Primo Antenato” al termine “Cielo” (*Tian* 天). Un Principio che validasse l’esercizio del potere separato dagli antenati del clan regale poteva essere accettato da tutti, evitando così di imporre una supremazia di principio, ma non di fatto, del clan regio su tutti gli altri.

I sovrani Zhou potevano regnare legittimamente in quanto avevano ricevuto il “mandato celeste”, il mandato del Cielo che conferiva loro il *de* 德, la forza-virtù per governare, e non in quanto discendenti di una certa stirpe.

Ritornando un attimo a Jaspers, potremmo dire insieme a lui che, con il tramonto della civiltà preassiale della Cina arcaica, con il declino della dinastia Shang,<sup>46</sup> “fu compiuto il passo nell’universale” (OSS, p. 21).

E la dinastia Shang aveva ceduto il posto alla dinastia dei Zhou poiché questi ultimi possedevano quel *de* 德 (che significa insieme virtù, “forza magica”, facoltà medianica di comunicazione con il Cielo, *Tian* 天), la quale era il segno indicativo del “volere” del Cielo,<sup>47</sup> del “mandato celeste” a governare (*Tian Ming* 天命).

(45) Anche tradotto come “Sovrano dall’alto”, “Signore dall’alto” dai missionari gesuiti stabilitisi in Cina a partire dalla fine del ’500.

(46) Potremmo però estendere il periodo delle civiltà preassiali alla dinastia Xia e forse, prima ancora, al periodo dei tre imperatori predinastici, *san huang* 三皇, dove *san* 三 significa “tre” e *huang* 皇 “imperatore, sovrano, comandante”; e al periodo dei cinque sovrani predinastici, *wu di* 五帝, dove *wu* 五 sta per “cinque” e *di* 帝 per “sovrano, imperatore, comandante”, menzionati dallo storico di epoca Han Sima Qian nel suo *Shi Ji*, *Memorie storiche*.

(47) Si è scelto di utilizzare il verbo “volere” per comodità e per facilitare l’argomentazione e la comunicazione; si comincia da ora a segnalare però, attraverso l’uso delle virgolette, l’inadeguatezza del concetto di “volontà” per tradurre il *modo d’essere e di manifestazione* del Cielo, cioè il *Tao*.

Il “mandato celeste” non dipendeva più dalla linea di discendenza genealogica, dalla nascita e dal sangue, ma si originava dal *de*, dalla virtù e dalla capacità di governare in conformità a tale virtù.

Tale forza-virtù celeste assunse progressivamente tratti sempre più marcatamente cosmologico-razionali e sempre meno magico-religiosi.

Governare secondo virtù, in conformità al *de*, equivaleva a governare nel modo “voluto” dal Cielo, ovvero equivaleva a governare in armonia e sintonia con il *Tao* 道 del Cielo (*Tian Tao* 天道), col Principio celeste.

Il *de*, la virtù necessaria per governare, era l’espressione e la manifestazione concreta del Cielo e del suo *Tao*, che possiamo cominciare a intendere come “modo d’essere” del Cielo.<sup>48</sup>

Di pari passo la scrittura, che in epoca Shang veniva ancora considerata cifra di forze ultraterrene, perse la sua valenza magica e divinatoria per diventare il vessillo dell’ordine sociale e del potere imperiale fondato sulla legge scritta (*fa* 法). Questo nesso tra ordine sociale, potere politico e legge scritta è uno dei nuclei essenziali alla comprensione del pensiero cinese.

La grande novità a livello politico e sociale, la “rivoluzione”, sta però nel fatto che con i Zhou, il “mandato celeste” cessò di essere assoluto e permanente, e divenne da allora passibile di modifica e di revoca.

Il termine cinese che venne utilizzato è *ge ming* 革命, che significa appunto cambiare-revocare (*ge* 革) il mandato (*ming* 命), lo stesso termine usato dai pensatori cinesi moderni per tradurre il termine occidentale “rivoluzione”.

Si trattò quindi, da quel momento della storia in poi, di essere degni di governare, di esercitare degnamente la virtù celeste.

Il lignaggio che deteneva il mandato potette da allora essere legittimamente sostituito da altri lignaggi più degni di governare. Il sovrano (e l’Imperatore dall’epoca Qin in poi) che non si comportava da sovrano, non era degno del mandato e poteva essere legittimamente rovesciato dal popolo.

### 3. FILOSOFIA E RELIGIONE: LA NATURALIZZAZIONE E LA RAZIONALIZZAZIONE DEL PRINCIPIO ORDINATORE (*Tian* 天, *Tao* 道)

Gli antenati della stirpe dominante non avevano più così carattere divino e il “Primo-Supremo Antenato”, *Shang Di*, che era Principio della legittimazione del potere, venne universalizzato e “cosmologizzato”, evitando di riferirlo ai valorosi antenati padri della civiltà umana, quali i tre imperatori e

(48) Con il seguire della trattazione si espliciterà nel dettaglio questa proposta di traduzione di *tao*.

i cinque sovrani predinastici. Nel passaggio dagli Shang ai Zhou si riscontrano dunque elementi di continuità (il sistema *zong fa*), ma ne subentrarono altri che evidenziano il cambiamento epocale quali appunto, a livello strettamente politico, l'idea della revocabilità del mandato celeste a governare il popolo e, a livello religioso e filosofico, la tendenza sempre più marcata a cosmologizzare la concezione del mondo e quella del Principio ordinatore delle cose.

Dalla nozione antropomorfa di un Primo Antenato, politicamente orientata alla legittimazione del clan reale, con i Zhou si passò progressivamente, e sempre più esplicitamente, alla nozione di Cielo come Principio regolativo dei processi cosmici e, insieme, normativo della società umana.<sup>49</sup>

Questa idea della stretta correlazione tra Cielo (*Tian* 天) e Uomo (*ren* 人), tra l'ordine dei processi cosmico-naturali e l'ordine sociale, caratterizza sia la scuola confuciana sia la scuola taoista, le quali sono le due scuole di pensiero ritenute più importanti e determinanti nella formazione della civiltà cinese.<sup>50</sup> Tale correlazione e continuità tra la sfera cosmologico-naturale del Cielo e quella socio-politica dell'Uomo assunse però – ripetiamolo poiché è fondamentale per la comprensione delle nascenti scuole di pensiero – connotazioni sempre più naturalistiche e sempre meno religiose, sempre più “fisiche” e sempre meno “metafisiche”.

Siamo di fronte a un complesso processo di razionalizzazione, laicizzazione, demitizzazione e demistificazione. A riguardo Anne Cheng sottolinea giustamente che è questo:

un processo che si è voluto accostare in modo troppo affrettato all'evemerismo nella mitologia della Grecia antica: anziché una metamorfosi di personaggi dell'antichità in dèi e semidèi [evemerismo: teoria di Evemero di Messina il quale riteneva che gli dèi non fossero che uomini e antenati illustri divinizzati dai posteri], si tratterebbe, per riprendere la definizione di Derk Bodde, della ‘trasformazione di quelli che furono miti e dèi in una storia apparentemente autentica e in esseri umani’. Questo processo, per quanto paradossale possa sembrare, ha allontanato la mentalità cinese dalla tendenza greca all'antropomorfismo [...] Anziché esser dotata d'una volontà arbitraria e capricciosa, la divinità che assume la figura dell'antenato è interamente percepita attraverso il suo ruolo, e integrata nella visione di un ordine familiare sul quale si fonda ogni armonia [parentesi quadre mie].<sup>51</sup>

(49) Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, p. 30. Tutta la trattazione di A. Cheng a riguardo si rifà allo studio di L. VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la Voie Royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2 vol., Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1977 e 1980.

(50) Cfr. FUNG YU-LAN, *op. cit.*, p. 27.

(51) A. CHENG, *op. cit.*, pp. 33-34. La citazione di D. Bodde è tratta da: *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 45-84.

Il pensiero cinese tra gli Shang e i Zhou si tramutò da pensiero religioso in pensiero naturalistico-razionale. La trascendenza del Cielo, rispetto a quella del Primo-Supremo Antenato, «è sempre meno quella di un mondo situato al di là del mondo degli uomini e abitato da spiriti che amministrano gli elementi naturali; essa non sussiste che come *trascendenza della norma* in rapporto a ciò che vi è sottomesso, del principio originario in rapporto ai diecimila esseri che ne procedono [corsivo mio]». <sup>52</sup>

In epoca Shang il culto degli antenati era un privilegio del re che, attraverso la divinizzazione, aveva il potere e la virtù di leggere la volontà degli spiriti ancestrali e del Primo-Supremo Antenato, il progenitore per eccellenza, e di influenzarli in modo da intercedere a favore della comunità umana.

Tale potere-virtù (*de*) di mediazione con il mondo degli spiriti degli antenati ne legittimava il potere politico. Secondo A. Cheng «Il predominio del culto ancestrale nella Cina antica ha dato luogo a una rappresentazione cosmogonica fondata su di un modello organico di generazione piuttosto che sul modello di un meccanismo di causalità o di una creazione *ex nihilo* da parte di una potenza trascendente». <sup>53</sup> E dello stesso avviso è Joseph Needham che, nella sua ciclopica opera *Science and Civilization in China*, <sup>54</sup> scrive, nella nota introduttiva al secondo volume:

Il lettore i cui interessi vanno allo sviluppo generale e contrapposto del pensiero ai due estremi del mondo antico [...] [e] il lettore che desidera capire [...] quanto profondamente differisse il pensiero scientifico della Cina antica e medievale da quello della Grecia e dell'Europa coeve [...] Per chi indagherà in questa direzione è in primo luogo necessario cogliere la *caratteristica profondamente organica* e non meccanicistica del *materialismo* cinese [corsivo e parentesi miei]. <sup>55</sup>

Torniamo però ad Anne Cheng e al culto degli antenati. La “divinità suprema”, che abbiamo fin qui chiamato Primo-Supremo Antenato, con la quale il sovrano stabilirebbe un contatto e una comunicazione in favore del suo popolo,

in quanto antenato per eccellenza, non appare come un onnipotente creatore o un primo motore, ma come un’*istanza ordinatrice*, che svolge un ruolo assiale fra il mondo cosmico, costituito di entità e di energie in *armoniosa interazione*, e il mondo

(52) L. VANDERMEERSCH, *op. cit.*, vol. II, p. 368. La citazione è desunta da A CHENG, *op. cit.*, p. 38, n. 11.

(53) A. CHENG, *op. cit.*, p. 37.

(54) J. NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954 (tr. it. *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1981, 7 vol.).

(55) J. NEEDHAM, *Scienza e civiltà in Cina*, cit., vol. 2, p. 3.

sociopolitico umano, retto da un insieme di relazioni di tipo familiare e gerarchico e da codici di comportamento rituale [corsivi miei].<sup>56</sup>

Tale “istanza ordinatrice” è ciò che in epoca Zhou cominciò a chiamarsi Cielo, *Tian* 天, invece che Primo Antenato, *Shang Di* 上帝, e segnò così una tappa fondamentale di quel processo che abbiamo letto come il passaggio da un pensiero magico-religioso a un pensiero naturalistico-razionale.

A questa epocale trasformazione parteciparono come protagoniste le varie scuole di pensiero sorte in epoca Zhou, le quali tentarono di formulare nuove concezioni morali, etiche, politiche, storiche e cosmologiche che si potessero adattare agli sconvolgimenti in atto e che fornissero nuovi paradigmi e nuovi rimedi per far fronte al crollo di quell’ordine sociale, politico e religioso che aveva sorretto il mondo cinese per almeno millecinquecento anni.

Riassumendo. In quello che Jaspers definisce il “periodo assiale dell’umanità” la Cina fu teatro di grandi cambiamenti e sconvolgimenti sia sul piano sociopolitico sia su quello religioso, filosofico e culturale.

Sul piano sociopolitico entrò progressivamente in crisi il cosiddetto sistema feudale e tale crisi portò alla formazione dell’Impero centralizzato dei Qin (221 a.C.) e degli Han dopo poco (206 a.C.), uno stato altamente burocratizzato la cui struttura resistette sostanzialmente fino al XX secolo.

Sul piano filosofico e religioso si passò da un pensiero magico-religioso a un pensiero cosmologico-razionale, passaggio che vide il fiorire delle “cento scuole” filosofiche e all’affermazione ufficiale della scuola confuciana in epoca Han (206 a.C.- 220 d.C.).

Quindi, in sintesi, considerando la Cina del periodo assiale è opportuno tener presente oltre all’assenza della *coscienza tragica* e alla presenza della concezione dell’*armonia del tutto* rilevate da Jaspers, anche questo passaggio epocale della “rivoluzione” sociopolitica e della *naturalizzazione e razionalizzazione* del Principio ordinatore.

Con la “rivoluzione” e la naturalizzazione del Principio mutano in senso lato le prospettive filosofiche, politiche e antropologiche e vengono ad assumere caratteri laici e naturalistico-razionali invece che magico-religiosi.

#### 4. LE SEI SCUOLE FILOSOFICHE E LA LORO ORIGINE

Dalla disintegrazione del sistema sociopolitico della dinastia Zhou derivò la formazione delle cosiddette “cento scuole”, tra le quali il più grande

<sup>(56)</sup> A. CHENG, *ibid.*



storico di epoca Han Sima Qian (circa 145-90 a.C.), coautore con il padre Sima Tan (?-110 a.C.) della prima grande storia dinastica cinese, ne individuò sei principali.

Lo storico di poco posteriore Liu Xin (circa 32 a.C. - 23 d.C.) rimase invece famoso poiché ne teorizzò l'origine storica.<sup>57</sup>

La sua teoria sull'origine delle scuole venne ripresa da vari studiosi posteriori, rielaborata e anche modificata. Tuttavia, per aver ricondotto a determinate condizioni politiche e sociali una tale origine, Liu Xin viene ancora oggi studiato e considerato un classico e punto di riferimento della storiografia cinese, al pari di Tucidide o Polibio. Per quanto riguarda invece le descrizioni e le notizie che si riferiscono alle scuole di pensiero cinesi, potremmo paragonare per importanza Liu Xin e Sima Qian a Diogene Laerzio. Resta tuttavia inevitabilmente aperta la questione relativa al valore, alla validità e alla veridicità delle fonti, questione che poi si estende al problema del metodo storico e al problema squisitamente filosofico della validità di una qualunque conoscenza, non solo di quella storica.<sup>58</sup>

Il problema del metodo si ripropone oggi con forza nell'ambito della storiografia cinese e della sinologia sulla spinta dei numerosi codici manoscritti ritrovati durante gli scavi archeologici degli ultimi decenni, codici manoscritti che precedono cronologicamente le fonti canoniche.<sup>59</sup>

Ma torniamo alla storiografia tradizionale. Secondo la teoria di Liu Xin negli ultimi secoli della dinastia Zhou il potere centrale venne meno e i fun-

(57) Nella trattazione delle sei scuole e della loro origine secondo Sima Qian e Liu Xin, si fa riferimento a FUNG YU-LAN (FENG YOU-LAN), *Storia della filosofia cinese*, op. cit., pp. 27-33, e al saggio di A. 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.

(58) In ultima istanza il problema del metodo storico si presenta sul piano filosofico come problema gnoseologico, ossia come problema relativo alla teoria della conoscenza. Tra i pensatori che si sono dedicati alla questione del nesso tra filosofia e storiografia menzioniamo W. Dilthey, B. Croce, M. Foucault, ma anche Nietzsche, appare fondamentale, soprattutto per aver chiarito come non si possa prescindere dal *sensu* attribuito agli avvenimenti storici nelle varie epoche. La filosofia della storia riflette appunto su tal senso, un senso che è inscindibilmente legato a ciò che Dilthey chiamava *Weltanschauung*, ossia a una certa "visione del mondo". La prospettiva storiografico-filosofica di Nietzsche e Dilthey verrà poi ripresa da Jaspers, che si ispirerà a essa nell'elaborazione dell'ipotesi storiografica del periodo assiale dell'umanità.

(59) Per l'articolazione del dibattito attuale si veda il dettagliatissimo saggio sopra citato di Attilio Andreini.

zionari dei vari ministeri si dispersero in tutto il paese dedicandosi all'insegnamento, non più ufficiale, del loro ramo particolare di sapere.

Le sei scuole di cui tratta Sima Qian nelle sue *Memorie storiche (Shi Ji)* sono la Scuola Yin-Yang, la Scuola dei Letterati (comunemente conosciuta in Occidente come Scuola confuciana), la Scuola Moista o del maestro Mo, la Scuola dei Nomi, la Scuola delle Leggi o legalista, la Scuola del *Tao* o taoista.

La Scuola Yin-Yang è la scuola dei cosmologi che, secondo Liu Xin, ricoprivano il ruolo di astronomi ufficiali di corte. Yin e Yang sono i due principi fondamentali della cosmologia cinese, le due polarità grazie alle quali ogni cosa esiste e si conserva; sono il femminile e il maschile, la luce e l'oscurità, il giorno e la notte, il freddo e il caldo, l'umido e il secco, il liquido e il solido ecc., ma anche quiete e moto, riposo e affanno, sonno e veglia, repulsione e attrazione, morte e vita. Yin e Yang sono due aspetti sinergici e dinamicamente correlati, reciprocamente interagenti e in perfetta armonia che costituiscono la totalità dei fenomeni dell'universo. Nello Yin è sempre presente lo Yang e nello Yang lo Yin. *Non* sono cioè aspetti contrapposti e in lotta reciproca, ma sono due diverse manifestazioni ugualmente importanti e necessarie dello stesso essere.

La Scuola Moista prende il nome dal suo fondatore Mo Zi (墨子, “Maestro Mo”), vissuto tra il 479 e il 381 a.C. Era una scuola organizzata attraverso una rigida struttura gerarchica di tipo militare e prevedeva al suo interno una severa disciplina. Ebbe origine dai Guardiani del Tempio e dagli specialisti nelle arti marziali del Ministero della Guerra. Il loro insegnamento dava valore all'essenzialità, all'“amore universale” (*jian' ai* 兼爱 significa “sollecitudine per assimilazione”<sup>60</sup>, e si potrebbe anche tradurre come “solerzia verso gli altri in quanto uguali a noi stessi”), al culto degli spiriti degli antenati, alla pietà filiale e all'obbedienza al superiore. La scuola moista ha rivestito una certa importanza nello sviluppo della retorica e della dialettica.

La Scuola dei Nomi (*Ming jia* 名家, *ming* 名 “nome”, *jia* 家 “scuola”) ebbe insegnanti provenienti dal Ministero delle Cerimonie e dei Riti e si occupò del rapporto tra i nomi e la realtà delle cose, dell'adeguatezza dei nomi a quelle realtà che sono le relazioni sociali, e *insieme* anche dell'adeguatezza delle relazioni umane a tali nomi e ai rispettivi “ideali” di comportamento.

La Scuola Legista (in cinese *Fa jia* 法家, dove *fa* 法 sta per “legge”, “regola”, “regolamento”, e *jia* 家 per “scuola”) ebbe origine dai funzionari del Ministero della Giustizia.

<sup>(60)</sup> Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, pp. 87-90.

I maestri di tal scuola sostenevano la necessità che il governo poggiasse su di un codice fisso di leggi e regolamenti (*fa* 法) e di pene e punizioni (*xing* 刑) che ne sanzionassero la trasgressione e ne incentivassero l'osservanza. Anziché sul sistema feudale delle parentele e dei clan come nel vecchio ordine sociopolitico degli Shang e dei Zhou, oppure su istituzioni morali come voleva la Scuola confuciana, l'ordine sociale doveva basarsi semplicemente sulla legge e sulla pena. La società feudale Shang e Zhou si era fondata sui "riti", *li* 禮 (*li* include molteplici significati: indica i comportamenti pubblici ritualizzati, i cerimoniali di corte, le norme di condotta morale, i costumi adeguati ai principi morali e allo status sociale) e su pene e punizioni, *xing* 刑.

I "riti" costituivano nel sistema *zong fa* il codice di comportamento delle classi nobili. Le pene e le punizioni invece erano destinate invece a regolare la condotta delle classi umili e degli uomini comuni. Da qui il detto che ritroviamo nel capitolo dieci del *Libro dei Riti (Li Ji)* secondo cui «I *li* non scendono sino agli uomini comuni; i *xing* non salgono sino ai ministri» (*Li Ji*, cap. 10).<sup>61</sup>

Con il crollo del sistema feudale questo detto smise di raffigurare la realtà. Grazie al successo dell'impostazione legista nell'organizzazione del nuovo stato imperiale centralizzato dei Qin, il sistema della legge e della pena venne esteso formalmente a tutti senza distinzione di classe, lignaggio, nascita. Fu questo un passo decisivo verso una teoria universale dello stato. E verso una concezione universale dell'essere umano.

Le ultime due scuole filosofiche sono la Scuola confuciana dei Letterati e la Scuola del Tao. Le prenderemo in esame nei prossimi due capitoli in relazione al significato del Tao.

<sup>(61)</sup> Il presente passo del *Li Ji* è riportato da FUNG YU-LAN, *cit.*, p. 123.





## Capitolo V

# Il *Tao* del confucianesimo

### 1. L'“ANTROPOLOGIA FILOSOFICA” CONFUCIANA E IL PRINCIPIO ETICO-MORALE *REN-YI* QUALE MANIFESTAZIONE DEL *TAO* E DELLA “VOLONTÀ” DEL CIELO

In questo capitolo esploriamo i significati del *Tao* nel confucianesimo. Il *Tao* nel confucianesimo indica prima di tutto il *principio* della condotta etica e morale, è cioè il principio in base al quale l'uomo deve orientare la propria condotta e la propria esistenza. In questo senso il confucianesimo è interpretabile come un forma di “antropologia filosofica”. Nel prossimo capitolo esploreremo invece i significati del *Tao* nel taoismo. Anche nel taoismo il *Tao* significa il *principio* in base al quale l'uomo *deve* orientare la propria condotta e la propria esistenza sicché anche il taoismo si presta ad esser interpretato come una forma non-occidentale di “antropologia filosofica”.

La problematica che costituisce il filo rosso di questa analisi dei concetti del *Tao* è costituita dall'assimilazione operata da Jaspers del *Tao* al nulla in riferimento al suo filosofia e al concetto di esistenza. Per Jaspers il *Tao* è il nulla: «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» (GF, pp. 1185-1186). Per Jaspers il *Tao* equivale al suo Tutto-avvolgente che è l'*Essere* contrapposto agli *enti*: se consideriamo gli enti come *essere*, allora il *Tao* è *nulla*.

In relazione a questa interpretazione jaspersiana del *Tao* – una interpretazione che resta tutt'oggi paradigmatica in ambito sia strettamente sinologico sia filosofico interculturale –, si intende mostrare, da molteplici punti vista, la forzatura e la problematicità che si presenta nell'identificare il *Tao* e il nulla, una identificazione che avviene sul fondamento del concetto di esistenza, ossia di divenir-altro.

Tornando alla nascita delle scuole filosofiche in Cina, la quinta scuola dell'elenco di Sima Qian è la Scuola dei Letterati (*Ru jia* 儒家, dove *ru* 儒 significa “letterato”, “dotto”, “esperto”, “specialista” e *jia* 家 significa “scuola”).

Secondo Liu Xin era costituita dai dotti letterati di corte che sotto la dinastia Zhou facevano parte del Ministero dell'Educazione. I Letterati insegnavano i classici antichi ed erano quindi gli epigoni dell'antico patrimonio cul-



turale e civile. Confucio (da *Confucius*, latinizzazione di Kong Fu Zi 孔夫子, “Maestro Kong”) ne costituisce sicuramente 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 Shangdong.

La sua famiglia era di nobili origini ma poco dopo la sua nascita cadde in disgrazia e “Maestro Kong” dovette provvedere al sostentamento della famiglia ponendosi al servizio di una delle casate del regno. Dall’età di quindici anni si dedicò costantemente allo studio, ponendo l’attenzione soprattutto sui rituali, sulla musica e sulla poesia delle passate dinastie.<sup>62</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 della vita sociale e culturale della Cina. È opinione invalsa che Confucio «non rappresenti soltanto un uomo o un pensatore, o una scuola di pensiero, ma un vero e proprio fenomeno culturale che si fonde con il destino di tutta la civiltà cinese».<sup>63</sup>

Non a caso Jaspers lo colloca, nella sua opera *I grandi filosofi*,<sup>64</sup> tra le “personalità decisive” insieme a Socrate, Buddha e Gesù.

Confucio e la Scuola dei Letterati si occuparono prevalentemente di problemi educativi ed etico-morali, concernenti la *sensibilità umana* (*ren* 仁) e la *rettezza 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.<sup>65</sup>

(62) Per quanto concerne la vita e l’opera di Confucio si rimanda il lettore al volume curato da T. LIPPIELLO, *Confucio.Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003 e 2006.

(63) A. CHENG, *op. cit.*, pp. 43-44.

(64) K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957 (trad. it. F. COSTA, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973).

(65) 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 diffe-

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

Cerchiamo ora di chiarire questo aspetto del pensiero confuciano e di vedere quale sia il significato di *Tao* (strettamente connesso a quello di *ren*, la sensibilità umana) nel confucianesimo.

Si è detto che il “mandato celeste”, *Tian Ming* 天命, che possiamo anche tradurre con “volontà del Cielo”, era in epoca Zhou 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. Il *Tao* è una musicalità sottile, una vibrazione e un’armoniosità quasi impercettibile della natura e dell’universo. 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*.

Quindi il carattere-concetto di *Tao*, nel confucianesimo come nel taoismo, indicano il *modo* d’operare e d’essere dell’intero, designano 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.

---

renza 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. 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. Resta questo un tema completamente da sviluppare e da indagare; qui si rintraccia solamente un possibile filo conduttore delle indagini future, ossia l’*assenza* nella civiltà e nel pensiero cinese di quella disarmonia dell’esserci che è, nel pensiero occidentale, essenzialmente connessa al divenire storico dell’uomo.

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".

L'agire dell'essere umano sarebbe opportuno si adeguasse 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 "il *Tao* del Cielo" (*tian zhi tao*). E l'agire umano che tenti di ritrovare o preservare l'armonia celeste viene definito "il *Tao* dell'essere umano" (*ren zhi tao*). L'agire umano che effettivamente colga e asseondi quell'armonia celeste, cioè che si ponga in sintonia col *Tao*, è l'agire del saggio.

Qui non c'è differenza col taoismo. 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 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, e insieme nel *saper* osservar se stessi. *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*.

Vedendo se stessi nell'altro e l'altro in se stessi, agendo e pensando di conseguenza, assumendo *ren* come "imperativo categorico" ci si perfeziona moralmente e si diviene col tempo uomini nobili, saggi e "santi".

Possiamo a questo punto dire che il termine *Tao* nel confucianesimo indica il *principio originario*, la *guida* della saggezza interiore, cioè il principio morale di *ren*, che abbiamo detto essere una sorta di principio della coincidenza originaria di sé e dell'altro.



Il *Tao* è nel confucianesimo, sotto un certo rispetto, la stessa virtù morale, è *ren*. O meglio, ripetiamo il movimento, 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.

Il *Tao* consiste nella coltivazione delle virtù e nel perfezionamento morale. Coincide con l'agire e il pensare in modo conforme al volere del Cielo, con il giusto modo di fare e di volere. Il pensare, il volere e l'agire nel modo adeguato costituiscono l'esercizio del *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 fundamentalmente 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.<sup>66</sup>

*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. 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 principi etici che danno luogo alle rispettive virtù: uno "positivo-esortativo" e l'al-

<sup>(66)</sup> 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.

tro “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>67</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), 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”.<sup>68</sup>

Al centro di noi stessi la nostra vera “identità” appare chiara, e ci *guida* (*dao* 導) 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.

(67) 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.

(68) Oltre che all’etica di Aristotele il confucianesimo qui appare vicino alla dottrina socratico-platonica, e poi in certa misura anche di quella stoico-epicurea, della trasformazione etica dei singoli come presupposto di quella politica della comunità, trasformazione che si deve basare sulla conoscenza e sulla cura di se stessi, in accordo al motto dell’oracolo di Delfi: “conosci te stesso”. La conoscenza del bene è infatti, in un certo senso, la conoscenza di se stessi, e conoscere se stessi significa saper conoscere e riconoscere ciò che per se stessi è bene e ciò che per se stessi e per gli altri ha davvero valore. Su questa tematica si veda: K. JASPERS, *I grandi filosofi, op. cit.*, su Socrate, pp. 199-220, su Platone, pp. 326-406, e su Confucio, pp. 247-280; M. Foucault, *L’Herméneutique du Sujet*, Gallimard, Seuil, 2001, trad. it. M. BERTANI, *L’ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003, a riguardo del nesso tra il “conosci te stesso” e la “cura di sé”; A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari, 1997; G. BRIANESE, *Il “Protagora” di Platone e il problema filosofico dell’educazione nel mondo greco*, Paravia, Torino, 1993.

Passiamo ora all'altro principio etico derivante da *ren* e *yi*: *shu* 恕. *Shu* in pratica consiste nel non trattare gli altri come non vorremmo esser trattati noi stessi, e nel non fare al prossimo ciò che non vorremmo fosse fatto a noi. Il carattere è un composto di 如 *ru*, che significa “come”, “uguale a”, “stesso”, e di 心 *xin* che significa “cuore-mente”.

Il senso del carattere 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>69</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 quindi sull'adottare principalmente se stessi quale “unità di misura” e quale *principio-guida* (*Tao*) del proprio comportamento. Non c'è quindi 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

<sup>(69)</sup> Cfr. la traduzione di Fung Yu-lan (Feng Youlan) in FUNG YU-LAN, *op. cit.*, p. 38.

per cui i gesuiti in Cina non ebbero successo: la morale cristiana venne ritenuta, dai letterati confuciani, una morale *immorale*.

Secondo Confucio dunque, il punto di riferimento dell'agire morale, il principio-guida (*Tao*) dell'etica e del comportamento, siamo noi stessi in relazione all'altro, allorché l'altro sia sentito e concepito come coincidente con noi, e a noi essenzialmente e originariamente correlato. Le idee morali ed etiche di *ren*, *yi*, *shu*, *zhong* e altre ancora che da queste derivano, hanno come fondamento la realtà della nostra vita intima, la realtà concretissima della relazione con se stessi e con l'altro essere umano.

Sono assenti inoltre preoccupazioni soteriologiche<sup>70</sup> 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*.

La nostra vera "identità" si manifesta nel suo coincidere con quella dell'altro, ci "identifica" all'altro e tuttavia, allo stesso tempo ma con differente rispetto, ciascuno ha la propria. La nostra vera identità è insieme unica per tutti e singola per ciascuno, una e molteplice. Ciascuno essendo veramente se stesso è insieme originariamente coincidente e correlato con l'altro. *Apparentemente* è una contraddizione. In *realtà* non lo è.

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>71</sup>

Se notassimo dei pregi e delle virtù nell'altro, dovremmo cercare di farli nostri e di imitarli. Se notassimo nell'altro dei difetti e dei vizi dovremmo guardare innanzitutto noi stessi, per esempio nel senso che potremmo noi stessi difettare di ciò che notiamo mancare negli altri; oppure nel senso che ciò che a prima vista può sembrare un difetto e un vizio può magari poi non rivelarsi tale; o anche nel senso che vizi e difetti altrui possono avere ragioni e cause che ci sfuggono e che dovremmo forse indagare più attentamente prima di giudicare. L'altro rimanda a noi stessi. E noi stessi siamo il *principio originario* della saggezza interiore, la *guida* della moralità.

Il *Tao* si esplica per il confucianesimo attraverso la virtù, *de*, e la sua molteplice articolazione in *ren*, *yi*, *zhong* e *shu*, cioè si esplica nella vita sociale

<sup>(70)</sup> La "soterio-logia" è il sapere che riguarda la *salvezza* (gr. *sōthér*).

<sup>(71)</sup> Cfr. FUNG YU-LAN, *ibid.*

ordinaria. Tali virtù vengono poi iscritte dalla scuola confuciana nel sistema delle relazioni sociali ritualizzate e vengono riferite al sistema dei riti (*li* 禮) tramandato dall'epoca Zhou (sistema *Zhou li*).

Se relativamente alla concezione cosmologica e filosofica del *Tao* e a quella etico-morale della virtù, *de*, 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, 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 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 e 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.

Se quello su cui insistono i confuciani può essere concepito come il *Tao* dell'*ethos* politico-sociale, dell'autoeducazione e della giustizia sociale che emerge dal sistema rituale elaborato dai saggi dell'antichità e della passata epoca Zhou – uno dei possibili *Tao* dell'essere sociale umano (*ren zhi tao* 人之道) –, quello a cui si riferiscono i taoisti è il *Tao* della natura nella sua interezza, il *Tao* dell'armonia dell'universo, dell'universo di cui l'essere umano non è che uno degli infiniti abitanti, – il *Tao* del Cielo (*tian zhi tao* 天之道).



## Capitolo VI

# Il *Tao* del taoismo

### 1. LA SCUOLA FILOSOFICA DEL *TAO*

Per Jaspers il *Tao* è il nulla: «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» (GF, pp. 1185-1186). Il *Tao* corrisponde per Jaspers al Tutto-avvolgente che, nella filosofia dell'esistenza, è l'*Essere* contrapposto agli *essenti*.

Questa interpretazione di Jaspers, si diceva sopra, resta tutt'oggi paradigmatica in ambito sia strettamente sinologico sia nel campo della filosofia interculturale. Tuttavia è difficile non rilevare, da molteplici punti vista, la forzatura e la problematicità che si presenta nell'assimilare il *Tao* al nulla esistenziale.

Inoltre, più in generale, tale problematicità si manifesta se si comincia a *dubitare* della validità delle interpretazioni (del *Tao* e del pensiero cinese) che diano per scontato il concetto di esistenza, che assumano il divenire-altro come una evidenza comune a Oriente e Occidente, ossia che si mantengano entro quella che E. Severino definisce la *fede nel divenir-altro* di ciò che esiste.

Anche nel taoismo come nel confucianesimo, si diceva all'inizio del capitolo precedente, il *Tao* significa il *principio* in base al quale l'uomo *deve* orientare la propria condotta e la propria esistenza sicché anche il taoismo si presta ad esser interpretato come una forma non-occidentale di "antropologia filosofica" (Scheler, Cassirer, Gehelen) o di "antropologia pragmatica" (Kant). È cioè una filosofia "pratica" che si preoccupa della posizione dell'uomo nell'esistenza, dei suoi vissuti e dei problemi quotidiani, degli aspetti "esistentivi" più che "esistenziali", usando il linguaggio di Heidegger e Jaspers.

Torniamo all'elenco delle scuole filosofiche di Sima Qian. Secondo Sima Qian la sesta scuola è la Scuola del *Tao* o taoista (in cinese *Tao jia* 道家, dove *Tao* 道 può significare "strada", "via", "modo", "metodo", "principio", ma anche talora "dire" ed "esprimere"; 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 dila-

gante, avevano abbandonato le cariche ufficiali e il prestigio a queste connesso, per cercar rifugio nel mondo della natura e in un modo di vita più semplice e verace, lontano dagli artifici e dalle finzioni della vita di palazzo. Erano detti infatti *yin shi* 隱士, “eremiti”.

Per Scuola del *Tao* – o taoismo filosofico<sup>72</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.<sup>73</sup>

Il taoismo filosofico classico va distinto dal taoismo sincretistico di Huai Nan Zi 淮南子 (?-122 a.C.) e dal neo-taoismo sviluppatosi durante il “medioevo” cinese, cioè durante le dinastie Wei (魏) e Jin (晋).

Per quanto riguarda il pensatore taoista Lie Zi 列子, che probabilmente visse nel quinto secolo a.C., siccome l’opera che porta il suo nome è certamente più tarda e risale probabilmente al quarto secolo d.C., si è soliti non trattarlo insieme a Lao Zi e Zhuang Zi nell’ambito del taoismo classico. Il taoismo filosofico classico va inoltre distinto dal taoismo religioso sorto sulla scia del neo-taoismo a partire dal secondo secolo d.C.

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 e Zhuang Zi hanno due stili letterari differenti. L’opera di entrambi però tratta aspetti diversi di una stessa posizione teorica, in relazione a vari interlocutori e a varie tematiche. Affrontano per esempio la dottrina morale della virtù secondo Confucio, quella del rapporto nomi-realtà della Scuola dei Nomi, quella della legge e delle pene della Scuola legista.

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 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.

(72) 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).

(73) Per un sintetico ma esauriente inquadramento dello sviluppo storico del taoismo si rimanda a A. ANDREINI e M. SCARPARI, *Il daoismo*, Il Mulino, Bologna, 2007.



Zhuang Zi è invece un personaggio storicamente esistito. Nella sua opera omonima, il *Zhuang Zi*, 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.

## 2. IL CONCETTO TAOISTA DEL TAO: ETIMOLOGIA E SIGNIFICATI DEL CARATTERE TAO (道)

Il termine e il carattere *tao* 道, hanno una lunga storia nell'ambito della civiltà cinese. Il carattere 道, che si legge *tao* [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* (principio), di *phýsis* (natura) e anche di *eínai* (essere) della filosofia greca. La prossimità del concetto di *Tao* a quelli filosofici occidentali di *arché*, di *phýsis* e di *eínai* non riguarda però solamente la profondità e la centralità di tali nozioni: vi è anche una certa vicinanza nei significati che li costituiscono.

Letteralmente significa "via", "strada", "sentiero", ma anche "metodo", "modo di procedere". Questi sono i significati più antichi attestati nello *Shi Jing* 诗经, 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* 礼记, 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>74</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”. 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>75</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>76</sup> e la testa cornuta.<sup>77</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>78</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>79</sup> che sta a indicare il cammino per una strada. Il secondo invece raffigura la testa di un animale con le corna.<sup>80</sup> Il nesso che lega questi due elementi del carattere *tao* resta oscuro.

(74) Nella ricostruzione della storia dei significati e dell'etimologia dei caratteri cinesi si fa riferimento a B. KARLGREN, *Grammata serica recens. Museum of Far-Eastern Antiquities*, bulletin n. 29, Stockholm, 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 G. RONG, *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.

(75) Cfr. K 1048 a-c, JW 0244,

(76) Cfr. K 1258 b-d, JW 0293.

(77) Cfr. K 1102 a-c, JW 1484.

(78) Per quanto riguarda gli antichissimi caratteri del *Jia gu wen*, si fa riferimento al dizionario delle iscrizioni su ossa di Z.s. Xu, *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.

(79) Cfr. K 1258 c, JW 0293-0294, e anche JGW p. 149 (一四九).

(80) Cfr. K 1102 a-c, JW 1484, e anche JGW p. 993 (九九三).

A nostro avviso il senso e il significato del *Tao* si lascia comunque intuire chiaramente dalla lettura dei classici taoisti, anche prescindendo dall'analisi storico- antropologica dell'etimo del carattere. Riservando ad un altro studio l'analisi etimologica dettagliata, ci concentriamo ora sui molteplici significati filosofici del *Tao*.

Seguiremo qui nell'esposizione del concetto taoista del *Tao* e dei suoi molteplici significati tra loro interconnessi, l'argomentazione e lo schema forniti dal filosofo e storico della filosofia Cheng Chung-ying,<sup>81</sup> schema e argomentazione presenti in un suo breve saggio, ma esemplare per chiarezza e sinteticità, contenuto all'interno della *Encyclopedia of Chinese Philosophy*.<sup>82</sup>

Seguendo Cheng Chung-ying, possiamo riassumere i significati del *Tao* del taoismo così come segue:

1. Il *Tao* è 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* avvolge e genera la natura intera o meglio, che il *Tao* è l'autogenerarsi e l'automanifestarsi della natura intera (vedi il secondo significato). A nostro avviso questo primo significato del *Tao* come "intero", è paragonabile con tutte le dovute cautele, alle nozioni greche di *natura* (*phýsis*), *essere* (*eînai*) e *intero* (*hólos*), in quanto conduce lo sguardo ad affacciarsi, come quei fondamentali concetti del pensiero occidentale, sull'orizzonte della totalità infinita dell'essere.
2. Il *Tao* è in questo modo 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

(81) Cheng Chung-ying, o Cheng Zhongying, (1935-) è nato a Nanjing e si è trasferito a Taiwan nel 1949 dove si è laureato nel 1956. Consegue il Ph.D. in filosofia alla Harvard University nel 1964 scrivendo una dissertazione su *Peirce's and Lewis's Theories of Induction*. Ha insegnato alla University of Hawaii a Manoa a partire dal 1963. Ha fondato nel 1973 la International Society for Chinese Philosophy, nel 1972 il *Journal of Chinese Philosophy* di cui è direttore editoriale, e nel 1985 la International Society for the Study of *Yijing*.

(82) CHUNG-YING CHENG, «Dao (Tao): The Way», in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua editor, New York-London, 2003, pp. 202-206.

*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 che essere così come sono*, 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 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 (nel senso latino di *virtus*) *de 德*, sono considerati inesauribili. Quindi il *Tao* è un potere 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 forza creativa, è assimilabile, con tutte le dovute cautele, ai concetti greci di *arché* (principio), *ápeiron* (infinito, indeterminato) e *aióne* (terno, senza-limiti) 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 anche all'*Anánche* (necessità), *destino*, alla *Moíra* (fato, destino) e alla *Týche* (fortuna, sorte) del pensiero greco aurorale. Sotto questo rispetto il *tao* appare dunque come la *necessità* dell'ordine della natura e dell'essere.
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 una concreta presenza dinamica quanto lo sono gli eventi e le cose manifeste, ovvero il movimento delle cose è 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 co-

niata da G. Pasqualotto riecheggiando Spinoza, il *Tao* è la natura stessa, è la totalità immanente dell'esserci: *Tao sive Natura*.<sup>83</sup>

Questo schema esemplificativo mette immediatamente in chiaro un aspetto importante per gli studiosi occidentali della materia. Tradurre il *Tao* – la 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 *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.

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). Come abbiamo visto nella prima sezione, anche 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 che sempre deve conquistarsi e lottare per poter ottenere un'armonia e una qualche 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 e insieme “ontologico” in cui si può ritrovare anche un accento “antropologico-filosofico”.<sup>84</sup>

(83) G. PASQUALOTTO, *Il Tao della filosofia*, Pratiche Editrice, Parma, 1989, cap. 3, pp. 69-102.

(84) 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 C.y. Cheng (vedi sopra) di fondare l'etica, l'ermeneutica e la cosmologia su di una “ontologia” che è ricavabile dal pensiero taoista, confuciano e neo-confuciano. L'accento “antropologico filosofico” del pensiero taoista è invece del tutto esplicito nei testi antichi, medievali e moderni.

Le nozioni basilari della cosmologia e 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>85</sup> che abbiamo detto essere la custodia di un'antica tradizione sapienziale che risale agli albori della civiltà, del *Dao De Jing* di Lao Zi (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.

### 3. L'“ANTROPOLOGIA FILOSOFICA” TAOISTA E IL PRINCIPIO DELLA SPONTANEITÀ QUALE MANIFESTAZIONE DEL TAO E DELLA SUA VIRTÙ

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”.

È 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 disegnamo 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

<sup>(85)</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.

nesso che unisce *yu* 欲 (desiderio, volontà) a *ming* 名 (nome, simbolo), e che unisce *ming* 名 a *ming* 命 (decretare, ordinare).<sup>86</sup>

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

Il 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 perpetrato della volontà e nell'uso del linguaggio relativo ci allontaniamo dal *Tao*.

Nell'uso del linguaggio e nell'esercizio della volontà, si scorgono soltanto i limiti estremi (*jiao* 徼) 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 ossessiva.

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.

L'essere-apparire originario, il qualcosa originario, l'evento sonoro, visivo, tattile, esperienziale diviene allora *segno* per opera del volere. Il segno è per definizione *qualcosa che sta per qualcos'altro*. Il “qualcos'altro” di questa definizione è il qualcosa originario di cui il segno vuole essere segno; è cioè l'evento, il qualcosa che originariamente appare e sta. Il segno è il qualcosa che sta al posto del qualcosa originario, cioè che sta al posto dell'evento originario. Che *vuole* stare al posto dell'evento e significarlo, vuole renderlo un segno, vuole renderlo un *signi-ficatum*.

Il qualcosa originario *diviene* segno a opera della volontà di potenza.

La volontà “signi-fica”, cioè “rende segno”, il “qualcos'altro” della definizione, il qualcosa che è e appare originariamente. Il qualcosa-reso-segno, il qualcosa originario che diventa segno è il “signi-ficato”. Una volta reso segno il qualcosa originario sparisce dalla vista e, nel pensiero occidentale, svanisce nel nulla. Svanisce in un “nulla valoriale” e nell'oblio. Qui si annida la follia radicale. Il nichilismo profondo: il nichilismo è l'es-

<sup>(86)</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.

senza della volontà di potenza e la volontà di potenza è l'essenza del nichilismo.

La volontà dell'Occidente vuole e crede di creare dal nulla le cose e crede anche di poterle annichilire: è questa l'essenza della civiltà della Tecnica.

Nel taoismo, per contro, la volontà desiderante, *yu*, è una "forza" che allontana dall'originarietà del *Tao*, dall'originarietà di ogni cosa, 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 nell'"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, 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, partendo dal ragionamento sulla "trascendenza" del *Tao* rispetto a una *determinata* dimensione oggettiva e linguistica, e giungendo all'affermazione dell'*assenza* di una possibile valida "posizione" universale, necessaria ed epistemica, di una possibile determinazione perentoria delle cose, di una possibile "identità" stabile, univoca e indiscutibile del *Tao*, tale "assenza", si diceva, 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, 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, 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: *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 da un'inflessa apologia del molteplice e delle diversità e, in questo senso, è sicuramente interpretabile come una forma di pensiero libertario.

L'“assenza” di Lao Zi e Zhuang Zi è dunque 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, come vedremo nel prossimo paragrafo. 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.; cfr. cap. IV).

*Wu*, l'“assenza” di Lao Zi evoca e si riferisce, in ultima istanza, all'*assenza dello sfruttamento e della sottomissione* dell'essere umano a danno dell'altro essere umano. È 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 *Justitia* romana (su *Dike* si veda in bibliografia SEVERINO, 2015).

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 dunque di “senso di giustizia” anche se 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.

Resta da prendere in esame il concetto di *xu* 虛, il “vuoto”, anche questo tradotto arbitrariamente molto spesso con “nulla” e “niente”, ma siccome 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 Lao Zi 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>87</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

(87) Per quanto concerne la seguente breve trattazione del concetto di vuoto (*xu*) nel taoismo, si fa riferimento a Liu Xiaogan, “Xu (Hsu): 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.

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 *peristenza* (*chang wu yu* – DDJ, 1), conduce alla condizione di “vacuità” naturale 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 proposito. L'approfondimento di questo aspetto teorico-pratico fondamentale del taoismo, porta verso una grande differenza e un baratro che divide l'Occidente dalla Cina.

Chiariamo però un ultimo aspetto del vuoto taoista: non bisogna confonderlo con la nozione “omonima” buddhista. Il vuoto buddhista (*sunyata*), che in cinese è reso col carattere 空 che si pronuncia *kong*, indica, ad esempio nel pensiero di Nagarjuna, la *negazione* della possibilità di determinare la realtà, la vacuità di ogni senso predicabile a riguardo dell'essere autentico: la realtà è priva di senso e significato, è *nonsense*.<sup>88</sup>

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. È 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.

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.

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

<sup>(88)</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.

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. È l’essere che sta prima e alla base di ogni *divenire*.<sup>89</sup>

A un primo livello di interpretazione, in quanto assenza primordiale di artificio, di costruito, di forma, di linguaggio, di segnifictà (entro un contesto politico 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.

È 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 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 rie-

(89) Chi in Occidente ha pienamente compreso la questione del vuoto nel taoismo è John Cage, che ne dà prova nei suoi scritti e nelle sue interviste, oltre che attraverso le sue opere musicali (cfr., per un breve accenno alla questione, l’Appendice). 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.

scono a operare tra il sapere cosmologico, il sapere antropologico-filosofico e le dottrine etico-politiche.

#### 4. LA LINGUA CINESE E LA “PROBLEMATICITÀ ONTOLOGICA”

Torniamo al filo rosso del nostro discorso: l’interpretazione jaspersiana del *Tao* come nulla in riferimento alla sua filosofia dell’esistenza.

Secondo Jaspers il *Tao* è nulla: «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» (GF, pp. 1185-1186). Il *Tao* equivale al Tutto-avvolgente che possiamo intendere come l’*Essere* contrapposto agli *enti*: se consideriamo gli essenti come *essere*, allora il *Tao* è *nulla*.

Ci chiediamo però anche, dopo quanto esposto del *Tao* in relazione alle “antropologie” confuciana e taoista, se sia corretto interpretare il *Tao* come nulla da un punto di vista strettamente linguistico e filologico.

Emerge allora qui il problema della presenza o meno del verbo essere nella lingua cinese. L’idea dell’essere è inscindibile, nel contesto della filosofia occidentale, dall’idea del nulla. Quindi ricorrere nella traduzione dei caratteri *you* e *wu* all’idea del nulla come fa Jaspers, implica necessariamente pensare la relazione tra essere e nulla sostanzialmente coincidente con quella che c’è tra *you* e *wu*.

Questo significa assumere una onto-logia fondata sul verbo essere per tradurre un pensiero che, stando agli studi attuali, non ha un verbo essere equivalente a quello di delle lingue occidentali di matrice indo-europea.

Come ha chiarito Graham, ci sono almeno *sei modi* con i quali il cinese classico esprime la pluralità di funzioni sintattiche e semantiche che le lingue della famiglia indoeuropea sintetizzano attraverso l’uso del solo verbo essere.<sup>90</sup>

Cinque modi per esprimere ciò che lingue della famiglia indoeuropea dicono attraverso l’uso *predicativo* del verbo essere come copula, in cui l’essere viene inteso in senso predicativo per sintetizzare un soggetto e un predicato, e un modo per esprimere ciò che le lingue occidentali dicono attraverso l’uso *esistenziale* del verbo essere, in cui l’essere viene inteso per indicare l’esistenza o l’inesistenza di un soggetto.

A noi qui interessa mostrare la problematicità insita nel tentativo di traduzione dei concetti di *you* e *wu* e cioè la problematicità che affiora nell’interpretazione del senso dell’esistenza contenuto nella lingua cinese.

<sup>(90)</sup> Cfr. A.C. GRAHAM, «‘Being’ in Western Philosophy compared with *Shi/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy», in *Asia Major*, n.s., 7, 1959, pp. 79-112.

Analizziamo allora il modo con cui il cinese classico esprime l'essere *in senso esistenziale*. Per esprimere il significato di "esistenza" e di "esserci", e i rispettivi contrari, il cinese usa la coppia *you/wu*. Volendo formalizzare la struttura di questo tipo di predicazione, cioè la struttura dei giudizi di esistenza, in cinese per dire "c'è A" si dirà "you A", e per dire "non c'è A" si dirà "wu A".

È questo l'ambito semantico *più problematico* per l'interpretazione del pensiero cinese. È l'ambito semantico di cui si occupa l'ontologia, l'ambito dei giudizi d'esistenza, l'ambito entro cui si predica l'esistenza e l'essere di qualcosa, o il suo non esistere e non essere, cioè il suo essere essente o il suo esser niente e nulla.

È l'ambito della "filosofia prima" di Aristotele, l'ambito della cosiddetta *metafisica*, il più problematico anche per lo stesso pensiero occidentale che lungo la sua storia mantiene sostanzialmente a riguardo la posizione che Platone riferisce ad un'antica sapienza pre-eraclitea secondo la quale la natura della realtà è come «la natura del mare» (ἡ τῆς θαλάττης φύσις – *Cratilo*, 402 e) e secondo la quale, come sostiene lo stesso Eraclito, «tutto scorre e niente permane» (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, *Cratilo*, 402 a).

Secondo tali «antichi sapienti principi» (παλαί ἄττα σοφὰ λέγοντα, *Cratilo*, 402 a), condivisi da Omero, Esiodo, Orfeo, Eraclito e da «colui che pose ai progenitori degli altri dèi il nome di *Rhea* e *Kronos*» (402 b), il significato "esistenziale" del verbo essere è propriamente il significato di "divenire", di "diventar sempre altro", come testimoniato da questo passo del *Teeteto*: «tutto diviene ciò che noi, adottando una espressione non corretta, diciamo *che è*; perché niente mai è, ma sempre diviene [corsi miei]»<sup>91</sup> (*Teeteto*, 152 d-e). Non è corretto usare il verbo essere in senso esistenziale poiché «niente mai è, ma sempre diviene» (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνται – *Teet.*, 152 e).

Non è corretto perché in verità «nessuna cosa è per se stessa una sola» (ἔν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν – *Teet.*, 152 d) e perché in sostanza «tutto è correlato»<sup>92</sup> (πάντα ἥρτηται – *Teet.*, 156 a) e «all'infuori del moto [κίνησις] non c'è altro» (156 a).

<sup>(91)</sup> Le traduzioni dei passi platonici sono tratte da Platone, *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 280.

<sup>(92)</sup> La traduzione è nostra. Nella traduzioni correnti l'espressione πάντα ἥρτηται, *pánta értētai*, viene resa con "tutto è moto", "tutto si muove"; ma πάντα ἥρτηται, *pánta értētai*, significa propriamente "tutto è correlato", "tutto è col-legato", "tutto *dipende da tutto*", dove il verbo ἥρτηται, *értētai*, è la declinazione passiva, in terza persona singolare, del perfetto di ἀρτάω, *artáō*, che significa nella diatesi attiva "legare" o "appendere una cosa a un'altra" e, nella diatesi passiva qui usata da Platone, significa "dipendere da", "essere legato da" e quindi "essere collegato, correlato" (cfr. LIDDELL-SCOTT, *Dizionario illustrato Greco-Italiano*, Le Monnier, Firenze, 1975).

Questa dottrina della originaria correlazione in movimento d'ogni cosa, dell'essenza fluida e temporale dell'ente in quanto ente, viene grandiosamente ripresa e riproposta dalla filosofia esistenziale contemporanea che, con il concetto di *esistenza*, insiste proprio sul senso dell'essere in quanto "fluida" divenire inarrestabile.

Un tale significato dell'essere e dell'esistere *in quanto divenire*, non si adice alla traduzione di *you* e *wu*, in quanto l'"ontologia" e l'"antropologia filosofica" implicite nel pensiero cinese sono fondate su un'idea del divenire inteso come *alternanza eterna di presenza e assenza* dello stesso essere, degli stessi essenti, una idea del mutamento come processo non alterante della totalità immanente di ciò che esiste, dal cielo dalle infinite ed eterne costellazioni, al germoglio di questo fiore primaverile.

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

Il verbo *you* nella lingua cinese classica si comporta approssimativamente come il quantificatore esistenziale, mentre *wu* come la sua negazione. Così *you X* esprime semplicemente l'esistenza di X e *wu X* ne esprime invece la negazione. Ma l'impiego grammaticalmente più elegante di questa coppia di verbi è costituito dall'estensione del loro uso transitivo.<sup>93</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*.

Un'ipotetica frase "esistenziale" semplice, deriva in cinese da questo uso transitivo in quanto l'elemento preverbale (il tema, il soggetto, nel nostro esempio simboleggiato con S) viene considerato opzionale, o viene dato per 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 – che nel pensiero cinese è *parte dell'universo intero* –, *ha X*".

Ma (S) *you X* può anche significare, meno genericamente, che il *qui-ora-immediato* ha X, che il *qui-ora-immediato* manifesta X, che X appare, si manifesta, sta qui. Usando un'espressione comune all'uso della lingua italiana del Centro-Sud, si potrebbe dire anche che qui nell'immediato "ci sta" X.

Se traduciamo *you X* con "X appare", "X si manifesta", "X sta qui", dobbiamo però sempre tener conto di quanto detto sopra da C. Hansen, re-

<sup>(93)</sup> Cfr. C. HANSEN, «Youwu (Yu-wu): Being and Nonbeing», in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 847.

lativamente al più consono e elegante uso transitivo di *you* nella lingua cinese classica.

A proposito del *sensu* di tale uso transitivo, Graham sottolinea che in cinese le cose vengono sempre apprezzate “da fuori”, dal mondo che “le possiede” e nel quale “stanno”. Nei linguaggi indoeuropei invece una cosa “è” semplicemente, senza che ciò implichi l’esistenza di qualcos’altro al di fuori di essa.<sup>94</sup>

Il pensiero cinese vede le cose contenute dal mondo, abbracciate dall’universo, originariamente correlate e possedute dall’essere naturale che le avviluppa.<sup>95</sup> Questo è quanto sostiene Graham. Il riflesso nel linguaggio di un tale senso “correlativo” delle cose e dell’essere, è costituito dall’uso transitivo del verbo *you*. Quindi “*you X*” significa: “il mondo *ha X*”, o “l’universo *ha/manifesta X*”.

I verbi essere ed esistere nelle lingue occidentali (ma potremmo estendere il discorso a tutte le lingue del ceppo indoeuropeo), sono pregni di una concezione ontologica e metafisica che non appartiene alla civiltà cinese e che invece lavora nel sottosuolo delle nostre interpretazioni del pensiero di quella civiltà, anche a dispetto delle motivazioni e delle intenzioni umanamente più alte quali quelle di Jaspers.

Anche quegli studi fondamentali, illuminati e avanzatissimi sul piano della filosofia comparata, quali quelli di D. L. Hall e R. T. Ames, fanno emergere la problematica ontologica senza però riuscire a mettere nella giusta luce quella diversa “ontologia” che soggiace secondo noi al pensiero cinese.

<sup>(94)</sup> A.C. GRAHAM, *loc. cit.*, p. 343.

<sup>(95)</sup> Questa “correlazione originaria” che lega con necessità ambiente naturale e esistenza umana, è testimoniata anche dalla poesia e dalla pittura cinese. Questo aspetto importantissimo della civiltà cinese (e giapponese) è stato colto con chiarezza da Van Gogh e John Cage (cfr. Appendice).



Parte Terza

## JASPERS E IL *TAO*



*Wu: "nulla"*



## Capitolo VII

# Il Lao Zi metafisico di Jaspers e la filosofia dell'esistenza

### 1. LAO ZI, IL GRANDE FILOSOFO "IMPASSIBILE"

La filosofia dell'esistenza nel suo complesso e nel suo significato più profondo – che è quello costituito dalla concezione dell'essere come *dýnamis*, volontà di potenza e libertà –, è la cornice e il paradigma attraverso cui Jaspers legge e interpreta il taoismo e il *Dao De Jing* di Lao Zi.<sup>96</sup>

Il significato e il senso di fondo della filosofia dell'esistenza è fornito dal senso espresso dalla stessa nozione di *esistenza* (cfr. cap. I). 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 l'insegnamento contenuto nel *Dao De Jing* di Lao Zi?

La nostra tesi è che tale lingua, la lingua dell'ontologia greca, la lingua 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. L'Occidente può comunicare con il pensiero e il mondo cinese solo oltrepassando se stesso, solamente superando la propria anima: il *nichilismo*. E la filosofia dell'esistenza è una delle forme più mature e consapevoli di quest'anima.

Nel saggio su Lao Zi contenuto ne *I grandi filosofi*, Jaspers sintetizza la dottrina del pensatore cinese e fa un bilancio del pensiero taoista e dello "spirito cinese" in generale confrontandolo con quello occidentale. Nelle pagine finali riprende la tematica dell'assenza della coscienza tragica e della non adombrabile armonia del tutto e del *Tao*, che sono temi già toccati da Jaspers, come abbiamo visto sopra, in *Origine e senso della storia*, e in *Del tragico* (cfr. cap. III).

<sup>(96)</sup> Entro questa cornice è iscritto anche 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.

Ma a differenza dei passi di quelle opere sopra riportati, qui emerge con chiarezza e forza quale sia il *giudizio* di Jaspers a riguardo del taoismo e del pensiero cinese, e pure quale sia il “pre-giudizio” e il *presupposto* di fondo che lo anima e che lo accomuna a gran parte dei pensatori d’Occidente: l’interpretazione del “movimento” delle cose del mondo come *divenire*.

Nel giudizio finale che conclude il suo *Laotse*, Jaspers afferma che allo spirito cinese manca qualcosa: «Manca quella chiarificazione di sé, quel rapporto con se stesso e quell’incessante ricacciare le illusioni, gli occultamenti e i travisamenti sempre ritornanti, che sono tutte caratteristiche del nostro spirito occidentale» (GF, p. 1217).

Ma procediamo con ordine e ascoltiamo i passi dell’ultimo paragrafo del saggio in questione, intitolato *Posizione storica e limiti di Laotse*. Dice il testo:

Dal punto di vista della storia universale, la grandezza di Laotse è legata allo spirito della Cina. I limiti di Laotse sono gli stessi limiti di questo spirito: l’animo di Laotse resta sempre impassibile di fronte a ogni dolore. Esso *non conosce la minaccia* delle reincarnazioni buddiste e quindi nemmeno *l’impulso a fuggire* dal cerchio del tormento; non conosce la croce cristiana, *l’angoscia* del peccato inevitabile, *la dipendenza* dell’uomo dalla grazia redentrice del Dio fattosi uomo e sacrificatosi al posto dell’uomo stesso. Ciò che qui manca di quella *intuizione dell’essere*, propria dell’India e dell’Occidente, che appartiene alla storia universale, non deve essere visto come mancanza del senso dell’innaturale e dell’assurdo, quasi che i cinesi dei tempi lontani avessero avuto la fortuna di sottrarsi a una temibile follia, come doveva apparire secondo il criterio della naturalità cinese. Quanta magia è invece in codesto spirito della Cina che sa elevare i lamenti più smisurati ma *non accusa il principio delle cose* né si sottomette ciecamente all’inconcepibile, rappresentato da un’autorità determinata o fondato su una rivelazione! Ma nonostante tutto il limite rimane: lo spirito cinese, pur con la magia che in sé contiene, ci resta estraneo perché in esso non vediamo rivelarsi il *terrore abissale* in tutta la sua profondità. Non solo, infatti, i cinesi non hanno creato alcun dramma tragico, ma *l’essenza stessa del tragico* è rimasta per loro inaccessibile, per quanto grandi fossero le sventure da loro viste e sofferte [corsivi miei] (GF, pp. 1215-1216).

Nello spirito cinese manca il tragico, ne manca l’essenza; manca cioè il “terrore abissale” che scuote l’esserci nelle sue profondità remote e lo conduce all’esistenza autentica, all’*essere-per-la-morte* dice Heidegger, all’*esistenza possibile* dice Jaspers, cioè all’esistenza come trascendenza che va sempre al di là della realtà esistente.

Nello spirito cinese il “principio delle cose”, il principio dell’“esserci” delle cose, non viene additato quale responsabile dei mali del mondo. Il principio delle cose è infatti il *Tao*, e il *Tao* non viene mai considerato l’artefice dei mali del mondo, non viene mai concepito, in quanto fonte e origine delle cose e del mondo, come la causa originaria della sofferenza e della disarmonia

angosciante che regna nell'esserci e che spinge l'uomo a trascendere e trasformare di continuo il mondo e se stesso.

Il *Tao*, la natura, è *madre* dell'esserci delle cose del mondo, una madre però non "di voler matrigna" (Leopardi, *La ginestra*, v. 125). Il *Tao*, principio delle cose, è l'*armonia* originaria dell'essere, dell'esserci dell'universo, e "agisce senza agire", a garanzia dell'armonioso equilibrio dinamico dell'universo.

Jaspers nota che «l'animo di Laotse resta sempre impassibile di fronte a ogni dolore».

Certo è che nel taoismo non vi siano né «la minaccia delle reincarnazioni buddiste» (la minaccia del *karma*), né «l'impulso a fuggire dal cerchio del tormento» (il cerchio del *samsara*). Verissimo. La tradizione "mistica" e alchemica taoista, che prende forma dopo l'avvento in Cina del buddhismo, conferma questo rilievo di Jaspers.<sup>97</sup>

Né minaccia, né tormento, né fuga dal mondo. Il cerchio del *samsara* e la minaccia delle reincarnazioni prodotte dal *karma*, dottrine queste che vengono prese in prestito dal buddhismo, sono nel taoismo rilette come allegorie delle "nascite" e delle "morti" che avvengono nel susseguirsi delle vicende concrete della vita mondana. Non alludono a dimensioni trascendenti, metafisiche, sovranaturali e ultramondane.

A maggior ragione è significativo sottolineare con Jaspers, che Lao Zi «non conosce la croce cristiana, l'angoscia del peccato inevitabile, la dipendenza dell'uomo dalla grazia redentrice del Dio fattosi uomo». E quindi Lao Zi risulta, agli occhi di Jaspers, "impassibile".

Tutto ciò che più scuote nel profondo e terrorizza l'India e l'Occidente, a Lao Zi non appare. Jaspers vede bene e chiarisce tutto questo. Ma poi non coglie il cuore e la portata di quella "impassibilità". Ne coglie la "magia", ma non ne avverte le profondità e, per così dire, il *fondamento*.

Parlare di "impassibilità", di *a-patia*, può però condurre fuori strada poiché nel taoismo manca come visto, il "terrore abissale" prodotto dalla *carenza d'essere* dell'esserci e delle cose, una carenza d'essere che nelle soteriologie indo-europee è generalmente ricondotta allo stesso principio costitutivo delle cose e al loro esserci nel mondo. La carenza d'essere costringe in un certo senso l'esserci e le cose a diventare altro da ciò che sono, a trasformarsi in altro, per *poter essere* in modo proprio e vero.

<sup>(97)</sup> Per esempio il *Trattato sul sedere e dimenticare*, lo *Zuowang Lun*, sottolinea con forza questo aspetto del taoismo che lo differenzia essenzialmente dal buddhismo. In italiano è disponibile la traduzione dello *Zuowang Lun* di L.V. Arena, contenuta in L.V. ARENA, *Il tao della meditazione*, Rizzoli, Milano, 2007.

Nel taoismo non si presentano scene catastrofiche di rovina, di sciagura, di disgrazia, non appaiono colpe originarie e castighi divini da espiare, di fronte alle quali il saggio stoicamente resiste preservando la propria autonomia e la propria libertà interiore, oltre che affidandosi alla propria essenza più profonda, che è fundamentalmente *altro* e originariamente indipendente dalle calamità e dai disastri che si vede comunque costretto a vivere e a subire.

Non mancano certo in Cina le grandi sventure, ma non divengono mai “dramma tragico” e il senso dell’esistere, il senso dell’essere, non viene mai nel taoismo determinato dalla lotta, dal confronto, dall’*aut-aut*, dall’espiazione di una colpa attraverso la cieca sottomissione a un dio inconcepibile o mediante la ribellione a un destino assurdo. In Cina l’esistenza del male, della sventura, della miseria «non è imposta da alcuna necessità»; il mondo non suscita orrore e rifiuto, e nemmeno richiede una giustificazione; in Cina «non c’è l’accusa contro l’essere» e quindi, fundamentalmente, «l’atmosfera vitale resta serena» in quanto «non insorgono né lotta né sfida» (cfr., DT, pp. 19-20).

Il senso dell’essere non è cioè guadagnato grazie al superamento e al trascendimento del mondo e di se stessi. Il pensiero taoista non interpella il potere trasformante della volontà di potenza-libertà per dare un senso all’essere, così come lo «spirito della Cina che sa elevare i lamenti più smisurati [...] non accusa il principio delle cose».

Ma questo è, secondo Jaspers, *il limite* di Lao Zi, e non il centro della sua forza. In tale “limite” risiede a nostro avviso invece la grande risorsa, il centro di forza, il grande “cuore pulsante” del taoismo antico.

Uno degli aspetti del senso profondo della “impassibilità” di Lao Zi può esser intravvisto tenendo presente che nel suo pensiero non compare in alcun modo quel “nichilismo” che contraddistingue invece il pensiero occidentale, contemporaneo e non.<sup>98</sup> L’assenza del nichilismo in Lao Zi e nel taoismo, im-

(98) Sul concetto di “nichilismo” qui adottato si rimanda alle principali opere di E. Severino citate in bibliografia. 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 fundamentalmente, 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 radical-

plica anche l'assenza in questa tradizione della volontà di potenza-libertà e l'assenza della dottrina dell'*ex-sistere*. *Esistenza* e *volontà* sono assenti nel taoismo nel senso che non assumono le sembianze e il valore che rivestono invece, per esempio, nella filosofia di Jaspers e nel pensiero di Nietzsche.

Dicendo che il taoismo resta esente dal nichilismo, intendiamo dunque rimarcare che nel taoismo non si riscontra quel convincimento nell'evidenza e nella realtà inoppugnabile del *divenire* che sta invece a fondamento del pensiero occidentale.

Agli occhi di Jaspers Lao Zi è un grande filosofo "impassibile". E Lao Zi resta impassibile perché non coglie pienamente l'essenza dell'essere: s'accorge dell'abisso che sta oltre l'oggettività dei fenomeni, ma non lo vede come l'abisso terrificante della nullità e della vanità dell'esserci come tale. Per questo motivo Lao Zi non pone la necessità di trascendere l'esserci e le situazioni del mondo, di oltrepassarle una ad una di continuo, mediante l'*ex-sistere*, o mediante la volontà di potenza.

Lao Zi mostra per contro che il *Tao* raggiunge, pervade e si identifica alle cose stesse, alle cose di questo mondo, all'esserci. E che anche nel loro "movimento", nel loro comparire e scomparire, è l'armonia eterna del *Tao* a manifestarsi: «La sua profonda quiete nel *Tao* è ottenuta sorpassando ogni finitezza ma in modo che le cose finite stesse [...] siano compenstrate dal *Tao*» (GF, p. 1216).

Jaspers non coglie tuttavia la portata dell'identificazione del *Tao* alle cose "finite" del mondo, che invece è il fondamento del taoismo di Lao Zi e Zhuang Zi. Anzi, considera questa identificazione, questa "compenstrazione", il limite della grandezza del pensatore taoista. Per Jaspers l'essere autentico, il fondamento della realtà è l'*Umgreifende*, il Tutto-avvolgente che abbraccia e insieme trascende le cose finite. Rispetto all'essere dell'*Umgreifende* le cose sono nulla. L'*Umgreifende* è l'Essere trascendente, contrapposto e infinitamente oltrepassante gli enti. Non può quindi identificarsi alle cose e agli enti.

Il *Tao* invece si identifica a essi. Nei termini della filosofia occidentale bisogna quindi affermare che il *Tao* è l'essere che coincide con l'ente in quanto ente, cioè con ogni ente, con ogni cosa. Ma questa *identità* dell'essere e dell'ente è troppo al di là dell'orizzonte di Jaspers, troppo lontana dall'Occidente.<sup>99</sup>

---

mente. 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.

(99) Sottolineiamo ancora una volta che l'unico filosofo occidentale che abbia testimoniato una tale identità è Emanuele Severino, la cui opera costituisce dunque, a nostro avviso, un preziosissimo "ponte" tra l'Occidente e la Cina.

## 2. IL LIMITE DELLA GRANDEZZA DI LAO ZI

Jaspers dunque non coglie il senso profondo del taoismo, di Lao Zi e dello “spirito cinese” – un senso dell’essere non nichilistico –, e tuttavia ne mette efficacemente in luce molti dei tratti distintivi.

Jaspers conduce, in questo suo saggio su Lao Zi, a riconoscere il limite del pensatore taoista nella fondamentale mancanza di un *appello* alle possibilità della volontà di trasformare e trascendere il mondo, cioè nell’assenza dell’*ex-sistere* inteso come movimento che supera *progressivamente e gradualmente* il finito, come movimento che dal naufragio dell’ente contingente fa emergere la possibilità del ritorno all’essere avvolgente della trascendenza.

Nel taoismo in effetti questo graduale trascendimento dell’ente manca. E manca *perché* la volontà di trasformare e far *divenire altro* le cose e gli enti finiti, nel taoismo resta silente. Non manca invece – e qui sta la vicinanza tra la filosofia di Lao Zi e quella di Jaspers – la centralità della logica del naufragio del sapere oggettivo. Ma procediamo per gradi e cerchiamo ora di chiarire la questione del “limite” attraverso le parole di Jaspers e addentriamoci dunque nelle pagine del testo. Jaspers a seguito del brano sopra riportato scrive:

Come possiamo quindi concepire il limite di Laotse? Come tutti gli altri massimi filosofi dell’umanità, Laotse pensa attingendo alla *totalità comprensiva* senza lasciarsi imprigionare entro un contenuto conoscitivo. Nulla sfugge al suo pensiero che s’estende nelle più lontane regioni. Non possiamo classificarlo come un mistico, un moralista o un politico. La sua profonda quiete nel *Tao* è ottenuta sorpassando ogni finitezza ma in modo che le cose finite stesse, nella misura in cui sono vere e reali, siano compenstrate dal Tao. Questo filosofare vive nel mondo il fondamento del mondo (GF, p. 1216).

All’inizio del brano Jaspers chiede: «Come possiamo quindi concepire il limite di Laotse?», e comincia a rispondere alla domanda riferendosi da subito al *fondamento* della propria interpretazione, che è poi il fondamento della sua stessa filosofia e cioè la sua concezione dell’essere come *trascendenza*, come *Umgreifende* (il *Periéchon* di Anassimandro), come “Tutto-avvolgente”, come Abbracciante. Sono tutte nozioni queste che, nel linguaggio filosofico occidentale, si possono riassumere e intendere anche come l’*Essere* in quanto contrapposto agli *enti*, l’Essere che *trascende* l’ente in quanto ente, cioè che trascende *ogni* essente, ogni cosa che è, ogni esser-ci.<sup>100</sup>

Per Jaspers il fondamento è l’*Um-greifende*, l’essere che comprende (*um-greift*) e insieme trascende ogni ente, ogni fenomeno, ogni oggetto conosciuto:

<sup>(100)</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, op. cit., p. 234.



Nessun essere conosciuto è l'*essere stesso* (FE, p.17).

Nessun essere conosciuto è l'essere: quello che io so di me, non mi rivela mai il vero me stesso. L'essere non è mai in sé ciò che io conosco come l'essere. Ogni contenuto di coscienza è *divenuto* tale [è cioè prodotto e creato dalla volontà interpretante, è un *voluto* tale] e come tale costituisce una particolare comprensione, ma è al tempo stesso un qualche cosa che vela e restringe [corsivi e parentesi miei] (FE, p. 24).

In questo ambito la vicinanza di Jaspers a Lao Zi, dell'Occidente all'Oriente si fa estrema; ma estrema si fa anche la distanza, aprendosi qui un baratro profondissimo che separa i due mondi. Guardiamo prima la vicinanza.

La vicinanza di Jaspers e Lao Zi consiste nella consapevolezza dei limiti del sapere oggettivo riferito all'essere. La conoscenza umana non può cogliere l'essere stesso e non può comprendere oggettivamente il *Tao*.<sup>101</sup> La conoscenza oggettiva, epistemica, logico-apodittica e scientifica qui fallisce, fa naufragio. Io stesso, in quanto veramente me stesso, non mi posso raffigurare, non mi posso conoscere come un oggetto. Non posso cioè diventare un contenuto del mio stesso conoscere. E tanto meno lo può divenire l'esistenza altrui.

Lao Zi, secondo Jaspers, come tutti i grandi filosofi, si rivolge a quell'*origine* dell'essere posta al di là dell'oggettività, al di là dei fenomeni e delle cose del mondo, si rivolge anche lui all'*Umgreifende* che trascende l'ente:

Come tutti i massimi filosofi dell'umanità, Laozi pensa attingendo alla *totalità comprensiva* senza lasciarsi imprigionare entro un contenuto conoscitivo [corsivo e parentesi miei] (GF, p. 1216).

La "totalità comprensiva" è appunto l'*Umgreifende*, l'origine dell'essere, alla quale tutti i grandi filosofi e i grandi pensatori metafisici attingono. La totalità comprensiva, il Tutto-avvolgente, è «origine e fine del mondo e di tutte le cose [cioè di ogni esser-ci], compreso il pensatore [parentesi mia]» (GF, p.1184). E per Lao Zi, questo Tutto-avvolgente, questo Essere che trascende gli enti, è il *Tao* (cfr. *ibid.*).

<sup>(101)</sup> Il *Tao* non è conoscibile né oggettivabile nel senso che non lo è in modo universale e necessario, nel senso che non è determinabile in modo uguale e univocamente valido per tutti; ma, a differenza della trascendenza di Jaspers, dell'Uno di Plotino, del Bene di Platone ecc., può essere determinato, in un processo infinito di apertura: è infinitamente determinabile e insieme infinitamente in-determinabile (cfr. parte seconda, cap. VI, §§ 2, 3, 4), ovvero, sotto altro rispetto, è determinabile solamente qualora la volontà cessi di voler imporsi, e qualora la volontà, tacendo, lasci libero l'apparire dell'essere-*Tao*.

Cominciamo ora invece a guardare la voragine che distanzia e separa Jaspers da Lao Zi, l'Occidente dall'Oriente, o meglio, l'Occidente dalla Cina.

Il Tutto-avvolgente, l'*Umgreifende*, L'Essere contrapposto e trascendente gli enti, quello che Jaspers vede come il *Tao* di Lao Zi, è per Jaspers “non essere”, “ni-ente”, “nulla”: «il *Tao* è nulla» dice risolutamente Jaspers (GF, p. 1185). Il *Tao*, l'origine e fine delle cose tutte, è *nulla!*

Qui si rende esplicita la radice del profondissimo baratro che distanzia il Tutto-avvolgente di Jaspers dal *Tao* di Lao Zi e Zhuang Zi. Qui si colloca il problema ermeneutico per eccellenza, un problema che rispecchia il differente “fondamento esistenziale” che separa e distingue mondo occidentale e mondo cinese.

È questo un problema essenzialmente “ontologico-esistenziale”. Ha a che fare con il senso che viene dato da un popolo e da una civiltà alla vita, alla morte, al mutamento delle cose e alla natura dell'uomo. È il problema dei problemi, è il problema del *senso dell'essere*.

Tornando al brano in questione, Jaspers ci dice che la «profonda quiete nel *Tao* è ottenuta sorpassando ogni finitezza», ma tale finitezza deve essere tenuta ferma in relazione al *Tao*, all'*Umgreifende*, «in modo che le cose finite stesse [...] siano compenstrate dal *Tao*». Il *Tao*, L'*Umgreifende*, il Tutto-avvolgente, si propaga ed estende alla totalità delle cose le quali, come accade nel pensiero di Plotino, sono viste dal Lao Zi di Jaspers al modo delle “emanazioni” dell'Uno, e come destinate a ritornarvi: «Origine e fine del mondo e di tutte le cose, compreso il pensatore, è il *Tao*» (GF, p. 1184).

I vari gradi della realtà, i vari livelli esistenziali e le situazioni in cui ci possiamo venir a trovare, i vari modi d'essere nel mondo, altro non sono che *possibilità* offerte all'esistenza per tornare all'origine, all'Uno, all'*Umgreifende*, al *Tao*. I vari gradi sono per Jaspers le *cifre* e i segni della trascendenza che ci richiama a se stessa.

Il mondo è il luogo in cui vive il fondamento e attraverso il quale il fondamento torna a se stesso. L'*ex-sistere* è il movimento, *nel* mondo, della relazione e dell'uscita dal mondo, è il portarsi e lo stare (*sistere*) fuori dal (*ex*) mondo, fuori e oltre il mondo, a partire dal mondo, e restando comunque in comunicazione col mondo.

L'esistere è il movimento del ritorno all'essere autentico e la manifestazione della *possibilità* (*dynamis*) costitutiva dell'uomo, è cioè la manifestazione della *libertà* e della volontà di potenza. L'*esistenza possibile* (*mögliche Existenz*) è il motore del ritorno a se stessi e all'essere autentico della trascendenza.

La relazione all'essere autentico della trascendenza (*Umgreifende*, Tutto-avvolgente) passa prima dalla relazione con se stessi, col mondo e con le si-

tuaioni in cui ci troviamo a vivere, poi dalla relazione con le altre esistenze e poi, infine, diviene relazione con l'*essere stesso*, ovvero con la *libertà* del divenire o anche, si può dire, diviene relazione con la *possibilità* di decidere della propria essenza. L'*esistenza possibile* di Jaspers è appunto l'autentica relazione con se stessi, attraverso la relazione con la libertà e la possibilità.

Luigi Pareyson sottolinea questo aspetto essenziale della filosofia di Jaspers e dell'esistenzialismo in generale, dicendo che il cuore di questa filosofia è costituito dall'idea della *coincidenza di auto-relazione ed etero-relazione*: io mi rapporto veramente a me stesso in quanto e nella misura in cui mi rapporto all'essere (cioè al Tutto-avvolgente trascendente) e, insieme, il mio rapporto con l'essere non sussiste che come mio rapporto con me stesso, cioè con le mie scelte, con le mie decisioni e con il mio modo d'essere nel mondo:

Io non *ho*, ma *sono* rapporto con l'essere. La trascendenza [il Tutto-avvolgente] è sempre la *mia* trascendenza, dice Jaspers, ossia, dice Heidegger, l'essere dell'esserci è rapporto con l'essere, che è come dire che essere e libertà sono indivisibili.<sup>102</sup>

Ecco il significato dell'ultimo passo del brano preso in esame dove Jaspers assimila implicitamente, seppur con le dovute cautele, il taoismo alla propria filosofia: «Questo filosofare vive nel mondo il fondamento del mondo». L'esistenza autentica si situa nel mondo in relazione all'*Umgreifende-Tao* ed è l'espressione della libertà e della volontà.

Lao Zi è per Jaspers, in certa misura, un filosofo dell'esistenza in quanto radica la propria filosofia nel mondo e al contempo lo trascende, seppure con modalità differenti da quelle della sua *Philosophie*. Ma eccoci dunque al "limite" di Lao Zi:

Il limite di tale pensiero si rivela solo mediante la *differenza* [è la differenza sussistente tra i modi dell'*Umgreifende*, tra i gradi del trascendimento e della realtà] tra ciò che si deve e ciò che non si deve superare, mediante i *termini intermedi* che in quanto realtà restano indispensabili per una coscienza immersa nel tempo [cioè per l'*esistenza possibile*, che equivale alla *volontà di potenza* di Nietzsche]. Questi termini intermedi costituiscono infatti i *vari gradi del trascendimento* o i *vari modi della presenza del reale* attraverso il quale [il reale, il mondo presente] soltanto è possibile esperire il fondamento [cioè solo attraverso il mondo reale si può giungere all'*Umgreifende*]. Essi sono mantenuti nel corso del superamento, e danno contenuto al trascendimento che altrimenti resterebbe *vuoto* [vuoto di qualunque determinatezza e contenuto, come il *Tao* di Lao Zi]. I limiti che possiamo avvertire in Lao tse non stanno nella vetta del suo filosofare [non manca cioè la contemplazione dell'*Umgreifende-Tao*], ma in questi termini intermedi [cioè i limiti stanno nell'assenza di questi termini intermedi – corsivi e parentesi miei] (GF, p. 1216).

<sup>(102)</sup> L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, op. cit., Premessa, p. XVIII.

La *differenza* tra i termini intermedi e tra i vari modi della realtà presente e i gradi del trascendimento di essa, non è presente in Lao Zi in quanto il grande filosofo taoista, secondo Jaspers, salta direttamente sulle vette della trascendenza del *Tao*, senza badare ai vari gradi del trascendimento del mondo. Solo tenendo in vista tali gradi e modi dell'essere, emergono i limiti del filosofare di Lao Zi.

L'assenza di un'articolazione della differenza tra i gradi e i modi dell'essere dell'*Umgreifende-Tao* fa emergere i limiti del taoismo.

Tale articolazione e tale struttura sono invece definite dettagliatamente nell'opera di Jaspers attraverso l'analisi dei modi d'essere dell'*Umgreifende* – che sono la coscienza in generale, l'esserci, lo spirito e l'esistenza –, ai quali corrispondono i diversi sensi della verità e i diversi gradi della presenza e della realtà (cfr. cap. II 1).

La “vetta” della filosofia dell'esistenza e del taoismo di Lao Zi è la stessa, ma il modo di raggiungerla e di guardarla, è assai differente. Nella filosofia di Lao Zi mancano le indicazioni relative ai vari gradi e modi dell'essere, perché nella sua visione manca l'appello al *divenire* e alla *possibilità* esistenziale.

Come già accennato all'inizio del paragrafo, Jaspers ci conduce a rintracciare il limite di Lao Zi nella mancanza di un appello alle *possibilità* della volontà di trasformare e trascendere il mondo e cioè nell'assenza dell'*ex-sistere* inteso come movimento che trascende il finito, come divenire che dal naufragio dell'esserci finito fa emergere la possibilità del ritorno all'origine dell'essere trascendente.

Secondo Jaspers quindi, nel taoismo manca l'accento sulla volontà trasformatrice, sulla volontà di potenza e di libertà dal finito, sul movimento di trascendimento, sulla *possibilità* dell'esserci di essere e non essere. Nel taoismo non è infatti presente quella volontà di far *divenire altro* le cose che invece costituisce l'anima della filosofia esistenziale. E questa assenza è dovuta al fatto, rileviamo noi, che allo sguardo di Lao Zi *non appare la finitezza* dell'esserci. Non apparendo la finitezza degli enti e apparendo invece la loro infinitezza, la loro illimitatezza e la loro “eternità”, la volontà perde il suo *pathos*, perde il suo fine ultimo: divenire l'eterno, divenire l'essere, essere l'essere che diviene.

L'eterno *Tao* c'è già da sempre, non va invocato, perseguito, prodotto, progettato, costruito, *voluto*. Voler diventare ciò che già siamo, è un'assurdità, una contraddizione. Voler diventare ciò che si è, significa aver smarrito il senso dell'essere autentico. Ciò che si è, non lo si diventa, lo si è e basta. L'Occidente sotto questa luce è la terra dell'oblio del senso dell'essere autentico.

Ora facciamo l'ultimo passo e vediamo quale sia l'“intuizione fondamentale” che, secondo Jaspers, contenendo e al contempo celando tutti i “termini

intermedi” suddetti, sarebbe la *radice ultima* del limite di Lao Zi, del taoismo e dello spirito cinese in generale.

### 3. LA RADICE DEL LIMITE DI LAO ZI: L’“INTUIZIONE FONDAMENTALE”

L’“intuizione fondamentale” di Lao Zi coincide con la concezione dell’essere tipica dello spirito cinese, concezione che però nella storia del pensiero di quella civiltà non acquista mai una esplicita forma ontologica, ovvero non viene mai formulata attraverso le categorie dell’essere e del nulla. La lingua cinese classica infatti non possiede il verbo essere, né nel suo significato predicativo come copula, né, a rigore, nel suo significato esistenziale (cfr. cap. VI.4).

Il significato ontologico-esistenziale più rigoroso del verbo essere è reso esplicito, lungo il sentiero della filosofia occidentale, con forza e rigore senza precedenti, dalla filosofia dell’esistenza di Jaspers e Heidegger (anche se in Platone è già chiarissima).

Tale significato è il significato dell’essere in quanto *ex-sistere*. L’esistenza è per i filosofi dell’esistenza l’*essenza* dell’essere. E tale essenza, cioè l’*esistenza*, è il *divenire* dell’essere dell’uomo. E il divenire nel suo aspetto sostanziale è volontà di potenza e libertà.

L’“intuizione fondamentale” di Lao Zi, si diceva, coincide col senso dell’essere implicito nell’intera civiltà cinese e si radica nella cosmologia dell’*Yi Jing*, la quale si riflette poi nelle filosofie di Lao Zi e Zhuang Zi.

Jaspers ne coglie magistralmente molti dei contenuti fondamentali ma non si accorge della portata “rivoluzionaria” – per l’Occidente – di quell’antico sapere.<sup>103</sup>

Scriva Jaspers:

L’intuizione fondamentale [...] si può forse così formulare: per lo spirito cinese il mondo è un divenire naturale, la circolazione vivente, la totalità in calmo movimento. Tutte le deviazioni del *Tao* totale sono accidentali, poiché tramontano e ritornano sempre al *Tao* immortale (GF, p. 1217).

Il divenire del mondo è concepito dal pensiero cinese come un “divenire naturale” e circolare, come “calmo movimento” della totalità. Qui ci riconduciamo a quanto Jaspers dice a riguardo della Cina assiale e delle sue peculiari caratteristiche: l’assenza del tragico e l’armonia del tutto (cfr. cap. III).

<sup>(103)</sup> Come invece accade nel caso di Van Gogh e di J. Cage (cfr. Appendice).

L'“impassibilità” e il “limite” di Lao Zi derivano da questa visione del cosmo e dell'essere, e dalla visione del movimento calmo, naturale, circolare di questi.

Continua Jaspers:

Per noi occidentali il mondo non è una totalità in sé chiusa ma si riferisce a qualcosa che non si può concepire come un accadimento naturale in base al mondo stesso. Il *mondo* e il nostro *spirito* restano sempre nella tensione di una lotta con sé e con l'altro, costituiscono un divenire di eventi decisivi nella *lotta perenne*, hanno un valore storico unico e irripetibile. Laotse non conosce la cifra di *un Dio che comanda e si adira, combatte e vuole la lotta*.

Nel mondo, nel tempo, nel finito, cioè nel campo dei gradi intermedi, è per noi inevitabile proprio ciò che manca a Laotse: vivere fra domande e risposte e nuove domande ancora, sotto il *peso dell'aut-aut*, della decisione, del definitivo, della realtà paradossale e fondamentale che *nel tempo* si decida ciò che è eterno [corsivi miei] (*ibid.*).

A Lao Zi manca ciò che per noi occidentali è inevitabile: il doverci *dibattere* e lottare nel campo dei gradi intermedi, degli *aut-aut* e delle contraddizioni, cioè nel mondo, nel tempo, nella finitezza. Il doversi dibattere è il dover oscillare tra le alternative della possibilità, della decisione, della scelta, tra le opposte alternative dell'essere e del nulla, dell'esserci e del non esserci.

È questo il senso dell'essere e del divenire dell'ente portato alla luce dagli antichi greci e chiarito da Platone nella *Repubblica* e nel *Sofista*, il senso dell'essere come *epamphoterizein*, cioè come oscillazione in divenire fra l'essere e il non-essere e come *dynamis*, cioè come possibilità esistenziale e libertà (cfr. cap. I).

Il senso dell'essere come divenire e come possibilità reso esplicito da Platone, resta a fondamento dell'intera tradizione filosofica occidentale.

La filosofia dell'esistenza di Jaspers eredita e fa proprio l'insegnamento di Platone. Il mondo è il regno della lotta ma anche della possibilità offerta all'esserci per divenire esistenza autentica e trascendenza.

La possibilità si manifesta attraverso “il peso dell'*aut-aut*”: la vita è una serie continua di *aut-aut* che ci vengono imposti dalla situazione storico-sociale in cui veniamo a trovarci dalla nascita e di fronte ai quali siamo costretti a scegliere, decidere e prendere posizione. Se non scegliamo e non decidiamo nulla, rinunciamo alla nostra libertà, e alla possibilità di *ex-sistere*, cioè di balzare fuori dalle situazioni-limite che ci opprimono.

La filosofia di Lao Zi non tratta invece del divenire e della possibilità così come sono intese da Platone e Jaspers. Non bada nemmeno al percorso travagliato attraverso le molteplici possibili alternative contraddittorie dell'esistenza, così come sono concepite e grandiosamente affrontate dai filosofi



dell'esistenza. E dunque, l'insegnamento di Lao Zi per noi occidentali, secondo Jaspers, resta limitatamente efficace, *non ci aiuta a decidere* «nel tempo [...] ciò che è eterno».

La conclusione è questa:

Perciò manca pure in Laotse lo spunto per una riflessione senza limiti su di sé, cioè l'inizio di *un movimento che non cessa mai nel tempo*, a differenza della perfetta quiete nel Tao. Manca quella chiarificazione di sé, quel rapporto con se stesso e quell'incessante ricacciare le illusioni, gli occultamenti e i travisamenti sempre ritornanti, che sono tutte caratteristiche del nostro spirito occidentale (*ibid.*).

Manca quindi, oltre l'appello alla possibilità, alla volontà e alla decisione, anche il movimento della riflessione su se stessi «che non cessa mai nel tempo». E in Lao Zi tutto ciò manca perché la «perfetta quiete del Tao» non lo richiede.

La quiete perfetta del *Tao* vela e svuota di senso l'esistenza, il divenire, il peso degli *aut-aut*, la riflessione su di sé che non deve mai darci tregua, e svuota di un certo senso la *chiarificazione dell'esistenza*: la svuota del senso del tragico, della sfida, della lotta, del senso del divenire e dell'essere come *dynamis*.







## Capitolo VIII Taoismo e nichilismo

### 1. IL TAO COME NULLA NELL'INTERPRETAZIONE DI JASPERS

Nell'interpretazione che Jaspers presenta del *Dao De Jing* di Lao Zi emerge con chiarezza inequivocabile il paradigma metafisico e anche “nichilistico” – nell’accezione data a questo termine da E. Severino – 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 *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 e 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, “assurdamente”, l’essenza stessa del pensiero occidentale.<sup>104</sup>

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 subito 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).

<sup>(104)</sup> Su questo confronto tra le varie forme che il nichilismo assume tra Nietzsche, Heidegger, Jaspers e Severino cfr. U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, op. cit., pp. 533-561.

C'è qui già tutto il necessario per mostrare quanto ci urge. Intanto ripetiamo 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. VI,4).

Utilizzare la coppia *essere/nulla* per tradurre *you/wu* è una forzatura ermeneutica poiché in cinese classico non esiste un verbo essere che rimandi al significato di un essere contrapposto al nulla, né nell'uso "predicativo" come copula come sostiene Graham, né nell'uso propriamente "esistenziale".

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.

Ma torniamo a Jaspers: «il *Tao* è nulla [...] è privo di essere». Qui per "essere" Jaspers 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 sorta di grandiosa variante contemporanea del platonismo. Per Jaspers il *Tao* equivale al suo Tutto-avvolgente che è l'*Essere* contrapposto agli *enti*: se consideriamo gli enti come *essere*, allora il *Tao* è *nulla*.

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. È un *metaxý* (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 con-

tingenza imposti dalla legge naturale e di trasformarsi in un qualcosa di divino, in un *quidam deus*.<sup>105</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 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* (FE, p. 69).

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, 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>106</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 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” è 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 creare mondi, di “fare mondo”. L'*esistenza*

<sup>(105)</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 C. VASOLI, *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, Atti del VII Colloquio internazionale, Leo S. Olschki editore, Firenze, 1994.

<sup>(106)</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.

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 misticismo platonico, al suo *Umgreifende*, “origine e scopo 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 (essenza che per i filosofi dell’esistenza coincide con l’*ex-sistere*, 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*.

Siamo in presenza di una duplice contraddizione, di una duplice assurdità che però è il fondamento dialettico della metafisica occidentale: l’affermazione dell’*esser nulla* dell’esserci (rispetto all’Essere) e quella dell’*essere Nulla* dell’*Umgeifende* e del *Tao* (rispetto all’esserci e all’ente). Tale duplice contraddizione *sembra* risolta dicendo che l’Essere-*Tao* «non è un nulla nel senso di non essere assolutamente nulla, ma nel senso del più che essere da cui proviene l’essere [...] come *superessere* [corsivo mio]» (GF, pp. 1185-1186).

La “platonizzazione” del cuore più intimo del taoismo operata da Jaspers è molto interessante ma completamente fuorviante. Come abbiamo mostrato trattando dell’“antropologia filosofica” taoista, 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. - cfr. cap. IV).

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. Ma andiamo a vedere direttamente il testo cinese.

Il passo citato a supporto dell’interpretazione è contenuto nel quarantesimo capitolo del *Dao De Jing* e nella traduzione utilizzata da Jaspers così suona:

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

Guardiamo il relativo testo cinese alla luce di quanto è stato finora detto, sia a riguardo della lingua cinese, sia a riguardo dell'“antopologia filosofica” taoista. Il passo citato, nel testo cinese originario, 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 ci siamo sforzati di mostrare come debbano essere intesi, e come possano esser tradotti più correttamente con “presenza” e “assenza”.

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 legge: “l'essere sorge dal non essere”.

Per le ragioni esposte bisognerebbe invece leggere: “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 – e il “come” non va inteso qui con valore metaforico.

Questo è, a nostro avviso, il senso profondo dell'essere che, seppure non esplicitato da un'ontologia, è custodito nel “cuore pulsante” del *Dao De Jing* di Lao Zi e del taoismo antico. *Wu*, l'assenza, non è un altro luogo, un al di là, un altrove, un non essere. È 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*.

## 2. CONCLUSIONE: IL MARE DEL TAO, MARE DELL'ESSERCI INFINITO

Indichiamo in conclusione una possibile via da seguire a questo punto del cammino, in modo da chiarificare, per quanto ci è possibile, il senso del *Tao*. Il passo da fare non è un “salto”, quale quello suggerito da Jaspers nel compiersi dell'operazione filosofica fondamentale, operazione che consiste nel

passare oltre, nell'andare al di là dell'oggettivo, nell'*ex-sistere* trascendendo la situazione che ci troviamo a vivere nel mondo e insieme l'esserci come tale. Non si tratta di saltare fuori da una situazione limitante solidificata in una concezione oggettiva dell'essere, non è solo questo. Non si tratta solo di fuoriuscire dalla palude melmosa dell'esserci storicamente situato attraverso la nostra capacità di vedere nuove possibilità.

Si tratta invece, e soprattutto, di una paziente e profonda immersione, un'immersione nel mare dell'esserci, nel mare infinito del *Tao*.

Abbiamo cominciato parlando del mare di Jaspers, del mare dell'esistenza, e ci accingiamo a concludere accennando al mare dell'esserci, al mare del *Tao*.

Nel mare del *Tao* non naufraghiamo. Nel mare del *Tao* dilegua un "io". Nel mare del *Tao* e dell'esserci, un certo "io" smette di cercarsi, di interrogarsi sulla propria essenza e sul proprio destino, perché appare, *in un certo senso*, l'illusorietà di se stesso.

Nel mare del *Tao* un certo "io", un certo modo di intendere se stessi, lascia spazio all'essere e al "noi". L'io in quanto io isolato nel proprio destino, dilegua immergendosi nel mare infinito dell'essere noi e dell'essere tutto.

Scomparendo dalla vista l'"io" finito e isolato (finito in quanto isolato), appare l'io correlato al noi, l'"io del noi" e dell'essere-tutto. Essendo tutto l'esserci eterno, l'"io del noi" non ha più di fronte a sé il problema e l'angoscia del destino dell'individuo. La natura è solo madre e non più matrigna. Leopardi finalmente può riposare e Nietzsche davvero oziare.

Il mare del *Tao* è anche il mare della bellezza e della profondità dell'esserci.

La bellezza dell'esserci scompare gradualmente con l'affermarsi dell'"io" e del connesso volere il proprio divenir-altro, e riappare allo scomparire graduale dell'"io" e al ricomparire del "noi" e dell'essere-tutto che siamo all'origine e al di fuori della volontà che vuole il diventar altro.

Ogni cosa ha questa bellezza, che non è una bellezza *formale* e ideale, non è una bellezza che deriva da un canone, da una regola o da una norma, ma è la bellezza della "spontaneità" (*zi ran*) dell'esserci, la bellezza di noi tutti.

A questa bellezza delle cose così come sono guarda tutta l'estetica cinese. È la bellezza del legno grezzo, della pietra non lavorata, dei nostri corpi, dei nostri sentimenti, del sole, delle stelle e d'ogni cosa a prescindere dall'*azione* umana. Anche l'azione umana può essere bella, ma deve sapersi adattare a quella bellezza spontanea e naturale presente in ogni cosa ed essere quindi "non-azione".<sup>107</sup>

<sup>(107)</sup> A riguardo si veda l'Appendice, ove si cerca di mostrare come Van Gogh avesse inteso questa nuova sensibilità estetica.

Ma qui il nichilismo dell'Occidente interviene pesantemente ad occultare e nascondere la bellezza dell'esserci.

La quiete del Tao di cui parla Jaspers è l'espressione della "non azione" che conduce nel taoismo alla "spontaneità" d'intento e al *Tao* stesso. Jaspers vede però come *limite* la quiete e l'inerzia del *Tao*, l'assenza del movimento incessante di chiarificazione di sé. E *invece* questo è proprio il punto di forza, di rottura dei limiti e dei muri che ci isolano dall'essere e dagli altri. Sta qui il "cuore pulsante e vivente" dell'insegnamento taoista a cui si è fatto cenno varie volte nel cammino del discorso. Un cuore che è il nostro stesso cuore.

I muri e i limiti improvvisamente scompaiono, con la scomparsa dell'"io". Con questo "io" scompaiono i pesanti *aut-aut*, la necessità delle scelte impossibili, delle decisioni contraddittorie, delle situazioni-limite, del senso del tragico e del divenire.

Ma, chiediamoci di nuovo – come se non avessimo ancora detto nulla dell'"io-noi" –, di che "io" si tratta? Cosa si intende nel taoismo quando si allude al comparire del *Tao* e al dileguare dell'io? Forse si intende, analogamente a Jaspers, che l'io dilegua in quanto ente naturale finito, determinato storicamente e definito da un sapere oggettivo? Si tratta quindi di "saltare" al di là del mondo naturale, dell'oggetto, dell'ente finito e scorgere la possibilità dell'esistere trascendente? Si tratta di *diventar altro* da ciò che siamo? Di divenire ciò che ancora non siamo? Di comprendere che siamo in essenza un essere che diviene incessantemente e liberamente altro da se stesso? Si tratta di abbandonarci alla trascendenza e alla *necessità* costituita dal nostro non poter non essere altro che *libertà*? Assolutamente no. Non è questo il senso. Si tratta invece più che di un salto, di un'immersione paziente nel mare dell'*esserci* come tale, nel mare dell'esser-noi, nel mare del Tao.

Nei termini di una prospettiva ontologica completamente diversa da quella metafisico-epistemica che ha dominato l'Occidente per millenni, diremo con E. Severino che l'*essere* (=phýsis=*Tao*) è l'*ente*, è l'essente, l'esistente, l'*esserci* in quanto tale, e corrisponde quindi alle cose stesse, è l'essente in quanto essente, ogni cosa-che-è.

Nessuna *differenza ontologica*. Nessuna distinzione reale di *essenza ed esistenza*. Nessuna trascendenza verso cui l'*esserci* deve tendere per divenire *esistenza possibile*.

Viene a questo punto da chiedersi: nel taoismo non si elude allora il problema dell'ingiustizia, della sofferenza, del dolore, della morte, della guerra e del male nel mondo? No. L'insegnamento di Lao Zi e Zhuang Zi, come in parte si è cercato di mostrare, è proprio la risposta a tali quesiti esistenziali,

ma – e qui sta per noi occidentali la difficoltà – tale risposta scoperchia una dimensione che siamo abituati a considerare *inutile*, per ragioni culturali, storiche, politiche, economiche, alla nostra evoluzione, al nostro progresso, al nostro miglioramento, al nostro perfezionamento, al nostro *diventare altro* da ciò che originariamente siamo.



## Appendice

# Van Gogh, Cage e il taoismo

L'erba di giada che pare come fili di seta; la luna che sale dietro il monte e s'allarga sconfinata nel mare di nubi, e il bicchiere a essa levato per invitarla a brindare; l'azzurro cielo infinito che senza fondo ci appare; i nembi di piombo che tralucono ansia di pioggia; il momento incantato in cui il fulgido sole dilegua e in cui la nebbia i fiori rinchiude; la nuvola che passa col sole al tramonto a immagine del nostro peregrinare. E ancora, il monte solitario su cui del vociare umano non si odono che gli echi lontani e all'interno dei cui boschi profondi entrano obliqui spiragli di luce; la nascosta foresta di bambù ove il poeta solitario siede col liuto; il vecchio pescatore che all'alba vede alle spalle l'orlo del cielo discender nei flutti, mentre nubi ignare si inseguono sopra gli scogli; i mesti pensieri che sul cerchio del mare non trovano fine; l'oceano immenso sul quale al lume di luna compaiono perle che sono lacrime di sirene; il mondo che è dentro un granello di polvere.<sup>108</sup>

Sono questi tutti scenari che nella poesia cinese fanno da sfondo e cornice alle più diverse situazioni umane, dalle più drammatiche e dolorose alle più serene e gioiose.

La natura è lo sfondo eterno dell'esistere umano. L'esistere umano nel mondo sociale e l'esistere umano nel mondo naturale sono essenzialmente correlati e intrecciati. Sono destinati a vivere insieme. Tutto è profondamente correlato e intrecciato.

La natura, l'essere, accompagna ogni situazione, necessariamente; *così come* il nostro essere più autentico e il nostro sentire più profondo che, anche se offuscati da nebbie dense e fitte, non smette mai di essere, smette solo di

<sup>(108)</sup> Le immagini qui evocate sono tratte in ordine dalle poesie dei poeti di epoca Tang qui elencati. Da Li Bai (Li Po): Pensiero di primavera, Luna di frontiera, Bevendo da solo sotto la luna, In sogno girando per il Tien mu, Sempre ti penso, Accompagnando un amico; da Wang Wei: Il recinto dei cervi, Il romitaggio nel boschetto dei bambù; da Liu Zongyuan (Liu Tsung-yuan): Il vecchio pescatore, Salendo sulla torre delle mura di Liu Zhou; da Li Shangyin: La cetra intarsiata, Beiqinglo (Pei-Ch'ing-lo). Cfr. *Le trecento poesie T'ang*, trad. di M. BENEDIKTER, Einaudi, Torino, 1961 (tra parentesi sono indicati i nomi secondo la trascrizione fonetica adottata in quel volume da Benedikter).

apparire. C'è sempre, *come* il sole di notte che illumina la luna. Questa similitudine, questa analogia, è il cuore della poesia e dell'arte cinese.

L'analogia poetica si costituisce tenendo saldamente presente il nesso che intercorre tra la natura e il nostro sentire più intimo e profondo, tra l'essere fisico-naturale e l'essere noi stessi. C'è "dialogo" tra queste due sfere dell'essere. Un dialogo, una comunicazione che nei grandi poeti come Li Bai e Wang Wei tende a identificarle. Le due sfere sono in fondo una sola, anche se solitamente le si considera due realtà isolate e differenti. Noi e la luna siamo *lo stesso* essere, anche se non ci sembra così. A noi sembra d'essere *altro* dalla luna. Eppure la poesia mistica dei poeti buddhisti e taoisti ci porta alla profonda unità fisico-naturale (e non metafisico-spirituale) che abbraccia ogni cosa. Seppure la luna sia la luna, e noi stessi siamo noi stessi, tuttavia siamo lo stesso. Questa "identità" d'essere, questa "identità ontologica", è qualcosa di straordinario e ordinario insieme.

Tutto l'essere naturale nella sua *semplice naturale originarietà e ordinarietà*, appare abissalmente straordinario, infinito, eternamente e necessariamente correlato ai destini umani. L'essere naturale abbraccia il destino dell'uomo, ne costituisce la madre, il rifugio, la *fonte* del nutrimento e il *principio* del sentire poetico.

La fuga dalla società e dalle convenzioni mondane, il rifugio nella natura, il ritorno alla spontaneità originaria dell'essere e la serenità dello spirito, sono un tutt'uno nella poesia e nella pittura di ispirazione taoista e buddhista. La pittura cinese, la poesia di *Tao Qian* (365-427), la grande poesia cinese di epoca Tang (618-907), testimoniano egregiamente quanto si sta dicendo, soprattutto attraverso le sublimi opere di Li Bai (o Li Bo) e Wang Wei. La natura fa sempre da *sfondo originario* alle vicissitudini del mondo umano, così come fa da guida all'arte e alla poesia quando, guardando al mondo degli uomini, cercano di scorgervi un qualche senso e una qualche bellezza. La natura sta lì, attende silenziosa d'esser guardata e ascoltata per ispirare senso e bellezza. Così come la nostra natura interiore profonda.

Questo aspetto del pensiero cinese è ciò che più lo rende a noi occidentali distante e incomprensibile. Noi, in quanto abitanti dell'Occidente, in quanto cultori dell'antropocentrismo, non capiamo che cosa ci possa essere di così tanto straordinario e importante nello sbocciare dei fiori, nell'increspatura di un'onda, nel rosso tramonto del sole dietro l'azzurra montagna.

I nostri poeti e pittori esaltano talvolta la sublimità di questi aspetti della natura e la bucolicità degli aspetti della vita agreste, ma prevale in loro la tendenza a un uso simbolico e allegorico della natura. La natura per lo più "funziona" da sostrato inerte, da materia che prende forma poetica grazie alla crea-

tività umana; oppure è considerata simbolo e cifra del divino e della dimensione spirituale. Mai però quale *fonte, origine, principio* dello spirito, del sentimento, della poesia e dell'arte.

La fonte, la sostanza, il principio (*arché*) dell'arte (*téchne*) e della poesia (*póiesis*) è in Occidente costituito sempre dallo spirito e dalla volontà, umana o divina che sia. È del tutto assente l'idea di una natura di per sé "intelligente", e anche, in un certo senso, superiore per creatività e tecnica all'agire umano; è assente in Occidente una natura che funzioni da *arché* (principio) del nostro sentire e del nostro essere.

In Occidente questa funzione la ricopre sempre un dio, un'idea, uno spirito, una volontà. Ma mai la natura stessa. L'Occidente in epoca pre-moderna è stato preda di una concezione teocentrica dell'essere, mentre ora è l'espressione del più radicale antropocentrismo. Una filosofia cosmo-centrica e ecologica attende invece per il futuro. Il taoismo è un antenato molto longevo di questa futura filosofia nascente.

Nel taoismo è proprio la natura-spontaneità (自然 *zi ran*) stessa a essere l'*arché*.

La natura-spontaneità è chiamata anche "modo d'essere del *Tao*", "norma del *Tao*", "legge del *Tao*" (道法自然, *daotao fa zi ran*, DDJ, XXV. 23). *Tao* e natura sono intimamente correlati. Anzi, potremmo dire che sono due modi per esprimere lo stesso essere secondo due punti di vista differenti.

L'idea di una natura "tecnicamente" più "progredita" dell'uomo – infinitamente più potente e "progredita" –, è per l'Occidente nichilista e fedele al culto della volontà di potenza, un'eresia inconcepibile. La natura è per l'Occidente l'origine del male, dell'insensatezza, del dolore, della morte e del nulla.

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

Nelle sue lettere come nei suoi dipinti, Van Gogh testimonia il suo amore e la sua meraviglia per la bellezza degli spettacoli della natura e delle cose semplici.

A proposito della semplicità straordinaria e *impressionante* della natura scevra da artifici e pregna dei suoi silenzi maestosi, Van Gogh, scrivendo al fratello Theo e narrando di una passeggiata svolta su di una spiaggia nei dintorni de L'Aja, dice:

è proprio la caratteristica della verginità dalla natura che mi ha colpito moltissimo nel corso di quella passeggiata [...] È raro che il silenzio e la sola natura mi *impressionino* tanto. Proprio questi posti in cui non resta nulla di quel che si suole denominare civiltà, dove tutto viene decisamente lasciato alle spalle, son proprio questi i luoghi di cui si ha bisogno [corsivo mio].<sup>109</sup>

Lo spettacolo della natura vergine e dei suoi “sovrumani silenzi” desta ammirazione nel pittore, lo impressiona, lo stupisce. E infatti in un’altra lettera a Theo scritta nello stesso periodo di soggiorno a L’Aja ribadisce che «Non è il linguaggio dei pittori, ma quello della natura che bisogna ascoltare».<sup>110</sup>

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

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

Studiando l’arte giapponese si vede un uomo indiscutibilmente saggio, filosofo e intelligente, che passa il suo tempo a fare che? A studiare la distanza fra la terra e la luna? No. A studiare la politica del Bismarck? No. A studiare *un unico filo d’erba*.

Ma quest’unico filo d’erba lo conduce a disegnare tutte le piante, e poi le stagioni, e le grandi vie del paesaggio, e infine gli animali, e poi la figura umana.

[...] Ma insomma, non è quasi una vera religione quella che ci insegnano questi giapponesi così semplici e che vivono in mezzo alla natura *come se fossero essi stessi dei fiori?* [corsivi miei].<sup>111</sup>

Queste poche righe testimoniano quanto Van Gogh avesse compreso a fondo l’anima dell’arte estremo orientale, che recepisce come una nuova forma di rivelazione religiosa. Dalle lettere si evince chiaramente il valore rivoluzionario che Van Gogh attribuisce all’estetica dei pittori giapponesi. Nella stessa lettera, poco prima, si sofferma a profetizzare, sulla scia di Tolstoj, la

(109) V. VAN GOGH, *Lettere a Theo*, Tullio Pirroni Editore, Napoli, 2003, p.121.

(110) V. VAN GOGH, *Lettere a Theo sulla pittura*, TEA Arte, Milano, 1994, p. 29.

(111) V. VAN GOGH, *op. cit.*, pp. 154-155. Il riferimento al *filo d’erba* non è casuale. Qui Van Gogh allude a un famoso trattato sulla pittura di Shi Tao, un pittore taoista di epoca Qing. A riguardo di Van Gogh e il taoismo, il tema può essere approfondito seguendo il trattato di Shi Tao e il suo studio estetico sul *filo d’erba*. Il discorso di Shi Tao mette in evidenza il legame profondo che unisce i due pittori. Su Shi Tao e il suo trattato cfr. F. CHENG, *Il vuoto e il pieno*, Guida, Napoli, 1989.

venuta di una nuova religione, di “un qualcosa di assolutamente nuovo” che si farà strada attraverso una rivoluzione non violenta, «una rivoluzione intima e segreta fra i popoli dalla quale nascerà una religione nuova». <sup>112</sup> E nei passaggi citati emerge appunto il riferimento alla religione «che ci insegnano questi giapponesi [...] che vivono in mezzo alla natura come se fossero essi stessi dei fiori». Qui Van Gogh coglie appieno lo spirito taoista che è a fondamento dell'estetica cinese e giapponese. <sup>113</sup>

Un altro notevolissimo esempio è costituito dal musicologo-filosofo contemporaneo John Cage che, attraverso la sua “musica del silenzio”, cerca di mostrare, così come fanno i taoisti col concetto di “vuoto” (che tra l'altro Cage cita ripetutamente nei suoi scritti), quanto sia fondamentale e straordinaria per la musica, l'assenza di musica. “Assenza di musica” significa per Cage assenza di struttura e di forma, di costruito, d'artificio e soprattutto di volontà di potenza. Quindi il “silenzio” a cui tende e rimanda la proposta musicologica di Cage non è l'assenza del suono bensì il *silēre*, il tacere, della musica classicamente intesa, cioè della *forma*. La musica classica occidentale è la celebrazione della *forma* del suono. Cage cerca attraverso la sua opera di comunicare l'importanza dell'assenza della forma per dar rilievo e spicco al semplice suono materiale grezzo, e a tutti i suoni più ordinari. Dice Cage:

La cosa più saggia è aprire le proprie orecchie sull'immediato, ascoltare subito un suono prima che il pensiero abbia la possibilità di trasformarlo in qualcosa di logico, di astratto o simbolico. <sup>114</sup>

Qui è contenuto *in nuce* tutto l'insegnamento taoista. L'assenza della forma rivela e lascia apparire la nuda natura “anarchica” del suono - non sottoposta cioè alle regole razionali della volontà di potenza. L'assenza della forma, del suono in quanto forma strutturata (e non assenza del suono come tale, che, ci fa notare Cage, è cosa *impossibile*), è la condizione della *presenza* di una qualsiasi forma armonica e melodica artisticamente realizzata e razio-

(112) *Ibid.*, p. 154.

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

(114) J. CAGE, *A Year from Monday*, Middletown Connecticut, 1967, p. 98 (cit. in AA.VV., *Donatoni*, E.D.T., Torino, 1990, p. 116).

nalmente strutturata. Così come per Van Gogh la natura concreta e ordinaria di un fiore o di un filo d'erba è la musa e il modello che ispira la sua arte, nonché il "luogo" ove ritrovare la pace interiore, così per Cage il silenzio della forma è il riposo del suono e insieme ne è la più "straordinaria" manifestazione.

È la dimensione della sublime, e quasi impercettibile al nostro orecchio occidentale, eterna armoniosità che soggiace a una qualunque forma sonora strutturata, e che caratterizza il suono in quanto tale.<sup>115</sup>

Quell'assenza di forma razionale strutturata e d'artificio, quel "silenzio del *lógos*", e quella natura "impressionante" permeano profondamente l'opera di Van Gogh e l'opera di Cage. Sono gli stessi sentimenti e le stesse "impressioni" che animano i poeti e i filosofi taoisti.

Questa fugace incursione nell'opera artistica di Van Gogh e di John Cage, ci consente di guardare al taoismo e al pensiero cinese con maggiore incisività tenendo presente la detta "straordinarietà dell'ordinario", un elemento questo che va ad aggiungersi a quelli individuati da Jaspers dell'*assenza del tragico* e dell'*armonia originaria del tutto*, ai presupposti ermeneutici fuorvianti individuati da Hall e Ames e, soprattutto, all'assenza, nel pensiero "ontocosmologico" cinese, di quella persuasione che E. Severino definisce la "fede" che guida l'Occidente, la fede nel divenir altro dell'essere, la persuasione cioè che l'*esserci-tao* divenga sempre altro da se stesso.

---

<sup>(115)</sup> Quella sublimità che Cage mostra a riguardo del suono come tale, cioè di *ogni* suono, ha forti analogie a nostro avviso con quanto E. Severino mostra in tutte le sue opere a riguardo dell'essente in quanto essente.



*Postfazione*  
**La presenza dell'eterno**  
 di GIORGIO BRIANESE

Di fronte alla rovina che non ha senso  
 la semplice consapevolezza dell'essere  
 può diventare una risposta...  
 (KARL JASPERS, *La mia filosofia*)

La filosofia risveglia, rende attenti,  
 mostra la via, accompagna per un tratto,  
 rende preparati e maturi  
 per sperimentare ciò che sta oltre...  
 (KARL JASPERS, *Sulla verità*)

Massimiliano Cabella ha scritto pagine davvero suggestive. Il suo è un libro importante, non solo e non tanto perché mette in relazione il pensiero occidentale con quello orientale (questo lo hanno fatto anche altri prima di lui, con risultati per la verità non sempre esaltanti), ma perché lo fa tenendosi lontano (con una naturalezza che credo dipenda anzitutto dall'indole dell'autore e dal suo modo di accostarsi alla filosofia) dai facili accostamenti alla moda, troppo volte destinati a risultare inutili e superficiali. Sono, quelle di Cabella, pagine motivate da un'autentica passione filosofica e sostenute da una doppia competenza: quella del sinologo e quella del filosofo. In aggiunta, sono guidate da un rispetto per l'alterità che è diventato, non solo in ambito filosofico, di giorno in giorno sempre più raro, e per ciò sempre più prezioso. Ho accolto quindi molto volentieri l'invito a concludere il suo libro con alcune mie rapide riflessioni.

La filosofia come mi sembra Cabella la intenda è un organismo che (anche quando, come in questo caso, si presenta anzitutto nella forma del confronto e del dialogo interculturale) riunisce in sé aspetti diversi, senza tuttavia rinunciare mai alla propria unità e alla propria identità specifica. Come Karl Jaspers sapeva bene, infatti, la filosofia «non è una varietà accidentale priva di verità, un gioco di formazioni più o meno riuscite. Gli scritti filosofici (...) vogliono raggiungere la verità nel pensare che è *guidato da una sua unità*»<sup>1</sup>. La filosofia,

<sup>(1)</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi*, trad. it. a cura di F. COSTA, Longanesi, Milano 1973, p. 187 (corsivo mio).



in questo libro di Cabella, è per esempio ad un tempo ontologia e antropologia, e si declina tanto nella forma di una teoresi raffinata quanto in quella di una vera e propria analisi dell'esistenza, ma non rinuncia mai ad essere anzitutto questo: filosofia. La quale riguarda l'esercizio del pensiero, certo, ma anche e in un certo senso soprattutto il qui ed ora della nostra esperienza, il modo concreto in cui ciascuno di noi dimora sulla terra: «qualunque cosa la filosofia sia, essa è nel nostro mondo e deve ad esso riferirsi»<sup>2</sup>. Di più: essa ha l'ambizione di indicare un sentiero lungo il quale possiamo forse riuscire a meglio comprendere chi siamo davvero, quale mondo abitiamo, come e perché ci proponiamo, a torto o a ragione, di agire in esso. E magari anche di suggerire la direzione lungo la quale possiamo essere in grado, comprendendo chi siamo, di oltrepassare noi stessi e il nostro modo alienato (nichilistico) di stare al mondo. Con le parole di Jaspers, possiamo dire che «la filosofia è il pensiero che ci consente di accertare la nostra origine, l'autenticità delle cose, la nostra genesi, l'incondizionatezza, il fondamento delle nostre decisioni; essa è dunque il pensiero con cui ci poniamo questi interrogativi, ne verifichiamo la certezza, ne chiariamo il senso e i criteri. Ma la vera filosofia rimane aperta come chiarificazione sistematica del nostro sapere fondamentale che è, per così dire, il quadro di ciò che noi siamo e di ciò che è per noi. La filosofia chiarisce i limiti e le origini di tutto ciò in cui e attraverso cui noi sappiamo e realizziamo qualcosa che è sempre determinato»<sup>3</sup>.

Il pensiero cinese e quello di Karl Jaspers vengono visti da Cabella non come filosofie in senso generale, e nemmeno come delle pure e semplici ontologie. Sono intesi piuttosto – come viene dichiarato in modo esplicito già nel sottotitolo del volume – come vere e proprie *ontologie dell'esistenza*. Il senso di questa espressione potrebbe sembrare facilmente decifrabile: l'*ontologia dell'esistenza* – si potrebbe pensare – altro non è che una sorta di “branca” dell'*ontologia*, una ontologia che si occupa, appunto, dell'*esistenza*. L'*ontologia*, a sua volta, potrebbe essere intesa come una sorta di “branca” della *filosofia teoretica*, ossia di quel pensiero che si occupa, aristotelicamente, dell'essere in quanto essere. E la *filosofia teoretica*, in una specie di fastidiosa catena di sant'Antonio, potrebbe essere vista a sua volta un “settore” di quella disciplina bizzarra, così difficile da definire, che, con maggiore o minore consapevolezza, chiamiamo ancora oggi così come la chiamavano i Greci: *filosofia*, appunto, ossia quel sapere che ha l'ambizione di reagire in modo incon-

(2) K. JASPERS, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, trad. it. di C. MAINOLDI, Edizioni di Comunità, Milano 1968, p. 136.

(3) K. JASPERS, *Filosofia*, trad. it. a cura di U. GALIMBERTI, Utet, Torino 1978, p. 88.



trovertibile all'inquietudine suscitata dallo spettacolo del divenire, dando risposta al *thauma*, a quella "meraviglia" che, secondo Aristotele, ne costituirebbe, storicamente e attualmente, il movente principale, come testimonia un celeberrimo passo del libro primo della *Metafisica*: «Gli uomini – scrive Aristotele in quella sede - hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi dei problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire una qualche utilità pratica»<sup>4</sup>.

Ma quella "meraviglia" non è di per sé un'emozione gradevole o uno stupore neutrale. Come ha suggerito Emanuele Severino, essa può anche assumere l'aspetto del timore ansiogeno dinanzi all'inquietante imprevedibilità del divenire: la meraviglia è in questo senso anche «lo stupore attonito di fronte a ciò che è strano, imprevedibile, orrendo, mostruoso. Se infatti non si conoscono le "cause" di ciò che accade – se ciò che accade non rientra nella spiegazione del mondo della quale l'uomo di volta in volta si trova in possesso –, allora l'accadimento delle cose è l'inquietante e diventa la fonte di ogni terrore e di ogni angoscia. E anche di ogni dolore, perché la sofferenza è insopportabile quando non è spiegabile e si avventa sull'uomo, imprevedibile e senza ragioni. Affermando che la filosofia nasce dalla meraviglia, Aristotele intende dire (anche se evita di sottolinearlo) che la filosofia nasce dal terrore provocato dall'imprevedibilità del *divenire* della vita. Conoscendo le "cause" del divenire, la filosofia rende prevedibile l'imprevedibile, lo inserisce nella spiegazione stabile del senso del mondo, e quindi appronta il *rimedio* contro il terrore della vita»<sup>5</sup>. La filosofia, in questo senso, propone rimedi e costruisce ripari capaci (o ritenuti capaci) di dare una regola al caos, acquietando in questo modo le angosce degli esseri umani. Essa, per ciò, sembra non doversi realizzare tanto nella forma del sapere "contemplativo" (come, ciascuno a proprio modo, suggeriscono sia Platone che Aristotele), bensì

(4) ARISTOTELE, *Metafisica*, libro I, 980a21 sgg.; trad. it. di G. REALE, Vita e pensiero, Milano 1993, vol. II, pp. 3 sgg.

(5) E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 7.

come espressione della volontà di potenza estrema, quella che si rivolge all'uomo illudendolo che sia possibile governare l'essere rendendo prevedibile l'imprevedibile e che – come anche Jaspers sa bene – è particolarmente insidiosa, poiché «si maschera dietro l'apparenza della verità», della quale «ha bisogno come strumento di potenza»<sup>6</sup>.

Ma il "rimedio" escogitato per mettersi al riparo dall'imprevedibilità caotica e minacciosa del divenire (un rimedio che è costituito anzitutto dalle forme epistemiche del sapere) è stato, come Nietzsche ha compreso meglio di chiunque altro, peggiore del male che si è proposto di curare: l'edificio filosofico (e, più ampiamente, culturale), costruito allo scopo di proteggere l'uomo dal caos e dalla irrazionalità del divenire, si è tramutato in un peso ancora più insopportabile di quello costituito dall'angoscia generata dallo spettacolo stesso del divenire. Un peso dal quale, secondo Nietzsche, ci si può e ci si deve liberare, riacquistando la capacità di guardare in modo innocente alla realtà così come essa si offre, riacquistando quello che egli chiama il «piacere dell'insicurezza», la capacità di «constatare ovunque l'incertezza», e di trarre da *questo* sguardo che si rivolge alla terra (*non* dallo sguardo platonico che abbandona la terra e sale all'iperuranio) la felicità. Questo il compito principale che viene affidato al pensiero nell'epoca della morte di Dio, compito da svolgere mantenendosi ad ogni costo fedeli alla terra, ossia vivendo e filosofando sotto il segno di una pura immanenza, poiché «in tutte le occasioni in cui lego il mio sapere a una totalità e metto la storia universale a fondamento del mio agire, sono distolto da ciò che realmente è possibile fare. Vengo defraudato della realtà attuale a vantaggio di un passato (...) e di un futuro (...), i quali sono entrambi qualcosa di semplicemente immaginato, irreali (...). All'uomo che resta fedele alla realtà importa fare qui e ora quello che è vero, senza dedurre il qui e ora da un'altra istanza»<sup>7</sup>. Smascherati come favole i mondi veri della metafisica, ciò che rimane è «il *divenire*, la *vita*, la *natura*, intendendo con questi termini ciò che di totalmente instabile e di essenzialmente inconcepibile propriamente esiste»<sup>8</sup>.

Rivolgersi alle forme dell'ontologia dell'esistenza, come fa Cabella nel suo libro, contribuisce inoltre a dare concretezza a qualcosa di cui sono da sempre convinto, ossia che una filosofia la quale non abbia a cuore l'essere

(6) K. JASPERS, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, op. cit., p. 96.

(7) K. JASPERS, *Nietzsche e il Cristianesimo*, trad. it. di C. DOLEI, Marinotti, Milano 2008, p. 97.

(8) K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. di L. RUSTICHELLI, Mursia, Milano 1996, p. 293.

dell'uomo e che non si proponga, esplicitamente o meno, di comprenderne il senso e il destino, interrogandosi intorno a ciò che ciascuno di noi è in verità, nella concretezza della propria esistenza, ha un interesse davvero scarso. Come ha scritto Antonio Gramsci, «la domanda prima e principale della filosofia» è quella che chiede: «che cosa è l'uomo»<sup>9</sup>. E sono convinto che, anche quando assume la forma dell'astrazione concettuale, anche quando si muove nelle atmosfere più rarefatte, la filosofia debba pur sempre avere a che fare anzitutto con ciò che veramente siamo, con la concretezza della nostra esistenza, con la nostra "biografia" e con le inquietudini del "sottosuolo" che ci abita.

L'indagine di Cabella si muove soprattutto in relazione a due poli principali: la filosofia dell'esistenza di Karl Jaspers per quel che riguarda il pensiero occidentale e la *Dao De Jing* di Lao-Zi per quel che riguarda il pensiero orientale. Cabella mostra in modo persuasivo come il modo in cui Jaspers si accosta al *Dao De Jing* sia senza dubbio di grande interesse filosofico ma, allo stesso tempo, fuorviante, in ragione anzitutto dell'assunzione di una prospettiva etnocentrica che rischia di perdere (e di far perdere) di vista la qualità specifica di quell'opera e del pensiero cinese. È in ragione di una sorta di "pre-giudizio" che Jaspers può formulare il proprio giudizio su Lao-Zi mettendo in luce il limite del suo pensiero: «Nel mondo, nel tempo, nel finito (...) è per noi inevitabile proprio ciò che manca a Lao-Zi: vivere fra domande e risposte e nuove domande ancora, sotto il peso dell'aut-aut, della decisione, del definitivo, della realtà paradossale e fondamentale che nel tempo si decida ciò che è eterno. Perciò manca pure a Lao-Zi lo spunto per una riflessione senza limiti su di sé, cioè l'inizio di un movimento che non cessa mai nel tempo, a differenza della perfetta quiete nel Tao. Manca quella chiarificazione di sé, quel rapporto con sé stesso e quell'incessante ricacciare le illusioni, gli occultamenti e i travisamenti sempre ritornanti, che sono tutte caratteristiche del nostro spirito occidentale»<sup>10</sup>.

Certo, anche Cabella si accosta da occidentale al pensiero cinese (come potrebbe fare altrimenti?), e lo fa per di più tenendo costantemente presente uno sfondo filosofico forte, quello costituito dall'ontologia post-nichilistica di Emanuele Severino. Egli però si accosta all'Oriente con un "rispetto" che limita moltissimo, se non annulla del tutto, il rischio di forzature interpretative e di sovrapposizioni del punto di vista occidentale a quello orientale. Con il suo libro, Cabella permette al lettore di muoversi davvero tra Oriente e Occi-

(9) A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, edizione critica a cura di V. GERRATANA, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 1343.

(10) K. JASPERS, *I grandi filosofi*, trad. it. a cura di F. COSTA, Longanesi, Milano 1973, p. 1217.

dente. Anzitutto gli consente di compiere un itinerario significativo nell'opera di Karl Jaspers, in particolare – ma non solo – per quel che riguarda la suggestiva indicazione, da parte di quest'ultimo, di quel “periodo assiale”, situato intorno al 500 avanti Cristo, che costituisce «la più netta linea di demarcazione della storia», lungo la quale «sorse l'uomo come oggi lo conosciamo» e durante il quale i grandi pensatori (oltre ai Greci – Omero, Parmenide, Eraclito, Platone, i tragici... –, Confucio e Lao-Zi, Buddha, Zarathustra, i profeti veterotestamentari, e così via), in Oriente come in Occidente, avrebbero pensato tutti per l'essenziale la medesima cosa. «In questo periodo – scrive Jaspers – si concentrano i fatti più straordinari»: sia in Oriente che in Occidente, senza che l'uno sappia dell'altro, «l'uomo prende coscienza dell'essere nella sua interezza, di sé 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'essere sé stesso e nella chiarezza della trascendenza»<sup>11</sup>.

Il pensiero di Jaspers è stato talvolta sbrigativamente classificato sotto quell'etichetta di “esistenzialista”, che egli stesso, peraltro, ha esplicitamente rifiutato, riconducendo il senso autentico del proprio filosofare a quell'attenzione nei confronti dell'essere che qualifica la filosofia in quanto tale: «ciò che si denomina “filosofia dell'esistenza” – scrive egli stesso – è in verità soltanto un'espressione dell'unica, antichissima filosofia»; parlare di “filosofia dell'esistenza” consente inoltre di portare nuovamente all'attenzione del pensiero quel compito che la filosofia tende a dimenticare: «cogliere la realtà nella sua dimensione originaria e percepirla nello stesso modo in cui riesco a cogliere me stesso, pensando al mio agire interiore»<sup>12</sup>. Ma il pensiero jaspersiano si presenta, a chi si impegni a conoscerlo in tutto il suo spessore speculativo, come qualcosa di più complesso e articolato di quanto qualsiasi etichetta possa lasciar intendere. Il che non può che tornare ad onore di Jaspers il quale, come è proprio di tutti i grandi pensatori, lascia sempre al lettore qualcosa ancora da pensare, al di là di qualsiasi risultato possa essere raggiunto dagli interpreti grazie al lavoro esegetico.

Che la filosofia di Jaspers sia filosofia dell'esistenza, però, è qualcosa che difficilmente può essere messo in dubbio. Uno degli elementi qualifi-

(11) K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. GUADAGNIN, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 20.

(12) K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, trad. it. a cura di G. PENZO, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 3.

canti del suo pensiero è infatti senza dubbio una attenzione costante nei confronti dell'esistenza<sup>13</sup>, unita a una tensione inesausta verso la modalità autentica dell'esistere. Ma si tratta di un'attenzione e di una tensione che non devono mai far perdere di vista come il senso autentico dell'autenticità – se così lo vogliamo indicare – sia possibile coglierlo unicamente salvaguardando quanto è destinato a rimanere ulteriore rispetto all'esistenza stessa; ossia quella trascendenza che va da ultimo a identificarsi con l'essere stesso, con l'essere che tutto comprende.

Il filosofare autentico, in una parola, tratta «come sempre dell'essere»<sup>14</sup>. Di quell'essere che, non essendo né oggetto determinato né totalità che limitando imprigiona, Jaspers indica con la parola *Umgreifende*, ossia «come ciò che comprendendo di volta in volta ogni orizzonte guadagnato, trascende di continuo tutti gli orizzonti, senza configurarsi mai esso stesso come orizzonte limitante»<sup>15</sup>. Questo costitutivo avere a che fare con l'essere, nel quale consiste la filosofia autentica, è il denominatore comune che unifica le differenti prospettive e i diversi ambiti – filosofico, psicologico, teologico, scientifico... – ai quali Jaspers ha dedicato la propria attenzione. Non va dimenticato, inoltre, che Jaspers inizia il proprio lavoro accademico come psico-patologo, anche se è vero che già la sua monumentale *Psicopatologia generale*<sup>16</sup> è orientata verso la riflessione filosofica, come verrà confermato in modo definitivo dalla pubblicazione, sei anni più tardi, della *Psicologia delle visioni del mondo*<sup>17</sup>, la quale è l'opera di uno Jaspers ormai del tutto immerso in problematiche genuinamente filosofiche. Uno Jaspers definiti-

(13) Un'esistenza, che come ha bene sottolineato Luigi Pareyson, è per Jaspers insieme qualcosa di intimo, dato che impegna ciascuno di noi in prima persona, anzitutto nella forma della autorelazione, e di eccentrico, dato che ciascuno di noi è sempre ontologicamente relazione all'altro e «partecipa» all'essere. Cfr. L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

(14) K. JASPERS, *Filosofia*, trad. it. a cura di U. GALIMBERTI, Utet, Torino 1978, p. 63.

(15) K. JASPERS, *Sulla verità*, trad. it. a cura di U. GALIMBERTI, La Scuola, Brescia 1974, p. 27.

(16) Cfr. K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, trad. it. a cura di R. PRIORI, con un saggio introduttivo di U. GALIMBERTI, Il pensiero scientifico editore, Roma 2009.

(17) Cfr. K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. a cura di V. LORIGA, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1950. Nella «Premessa» a questo volume, Jaspers scrive: «Il libro ha un significato esclusivamente per gli uomini che principiano a meravigliarsi, a riflettere su sé stessi, a scorgere gli aspetti problematici del mondo e dell'esistenza, e, inoltre, esclusivamente per gli uomini che fanno esperienza della vita come di una responsabilità personale. Irrazionale, una responsabilità che non può essere tolta di mezzo da nessuna cosa al mondo» (p. 9).

vamente rivolto, in particolare, a quella filosofia come riflessione sull'essere e sull'autenticità dell'esistenza che a me pare il *Leitmotiv* più significativo di tutta la sua opera. Non a caso Jaspers, nel "Poscritto" del 1955 a *Filosofia*, sentirà il bisogno di spiegare: «quando ancora non pensavo di fare dell'insegnamento della filosofia una professione, la filosofia continuava ad essere per me la cosa più importante, presente persino nel lavoro scientifico. Siccome però le mie forze erano assorbite dalle cose reali, non potevo studiare i filosofi, ma solo leggerli qua e là. Sapere che cos'era il pensiero di questa filosofia autentica, una volta assodato che non era scienza, non era per me un problema teoretico, ma una realtà pratica»<sup>18</sup>. Si aggiunga che «non si può trattare il contenuto della filosofia alla stregua di un contenuto scientifico che è possibile indagare con scoperte e dimostrazioni nel progresso della conoscenza che si sviluppa nel tempo»<sup>19</sup>. Per Jaspers, infatti, «il pensare e il conoscere nell'ambito della filosofia e della teologia sono per principio distinti dal conoscere scientifico», perché filosofia e teologia non si occupano, come fa invece la scienza, dei singoli oggetti nel mondo, «ma di quell'origine dalla quale noi viviamo»<sup>20</sup>.

Il libro di Massimiliano Cabella, tuttavia, non si limita a mettere in luce e a discutere aspetti rilevanti del pensiero jaspersiano, ma propone anche, a partire da Jaspers, una lettura suggestiva del pensiero di Lao Zi, e mostra bene come il *Tao* non vada inteso (come invece fa il filosofo tedesco) come "nulla". Il *Tao* va interpretato piuttosto come la pienezza concreta dell'essere: non solo il *Tao* non è "nulla", ma ogni cosa e ogni essente sono il *Tao*. *Ogni* cosa e *ogni* essente. Questa indicazione conduce il lettore in vista dell'ontologia di Emanuele Severino: *ogni* cosa, *ogni* essente sono pienamente "essere", e ciascuna di esse abita pacificamente il tutto, eternamente identica a sé stessa e armonicamente in relazione con ciascun'altra. Nessuna contrapposizione tra le cose e l'essere, dunque, tanto meno tra l'essere e l'essere umano: qui si gioca la possibilità di un orizzonte di pensiero e di una esistenza non nichilisticamente compromessi e si affaccia la possibilità di una sorprendente prossimità tra l'ontologia severiniana e il pensiero cinese. Come ha scritto Umberto Galimberti (tra le molte altre cose interprete autorevole e stimolante del pensiero di Jaspers), «l'Oriente non ha mai contrapposto l'uomo all'essere, così da generare quella serie di dualismi in cui si è

(18) K. JASPERS, *Filosofia*, op. cit., p. 69.

(19) Ivi, p. 100.

(20) K. JASPERS-H. ZHRNT, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, trad. it. a cura di G. PENZO, Queriniana, Brescia 1979, p. 47.

espressa a tutti i livelli la metafisica occidentale. *L'uomo orientale non ha mai vissuto la sfida all'essere*<sup>21</sup>. Non si tratta infatti di “sfidare” l'essere (questa sfida appartiene in tutto e per tutto all'orizzonte dell'alienazione), magari pretendendo di dominarlo grazie all'esercizio di una più o meno efficace volontà di potenza, ma di riconoscere la perfezione del qui ed ora di ogni essente e di ogni istante. Si conferma, anche da questo punto di vista, il l'importanza di alcune parole davvero importanti e suggestive che Jaspers pronunciò nelle sue ultime lezioni universitarie, tenute nel semestre estivo del 1961: «L'attimo – egli disse – è l'unica presenza dell'eterno»<sup>22</sup>. Tra i molti meriti che ha il libro di Massimiliano Cabella, vi è senza dubbio anche quello di invitarci a pensare in questa direzione.

---

(21) U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano 1977, p. 98 (corsivo mio).

(22) K. JASPERS, *Cifre della trascendenza*, trad. it. a cura di G. PENZO, Marietti, Genova 1990, p. 101.





## Bibliografia

- AA.VV., *Donatoni*, E.D.T., Torino, 1990.
- AA.VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, A.S. Cua editor, N.Y.-London, 2003.
- 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», *Litterae Caelestes*, Aracne Editrice, Roma, 2005.
- ANDREINI A. e SCARPARI M., *Il daoismo*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- ARENA L.V., «Il Lao-tzu di Karl Jaspers», *Annali dell'Istituto di Filosofia*, Urbino, 1987, n. 2.
- , *Il tao della meditazione*, Rizzoli, Milano, 2007.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, testo greco, trad. e com. a cura di M. ZANATTA, Rizzoli, Milano, 1986-2001.
- BENEDIKTER M. (a cura di), *Le trecento poesie T'ang*, Einaudi, Torino, 1961.
- BIRAL A., *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- BODDE D., *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- BRIANESE G., *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.
- CAGE J., *A Year from Monday*, Middletown Connecticut, 1967.
- CANTILLO G., *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari, 2001-2006.
- CHEN Q.y., 陳奇猷, *Han Fei zi jishi 韓非子集釋*, Shanghai renmin chubanshe, 1974.
- CHENG A., *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997; trad. 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.
- CHENG F., *Il vuoto e il pieno*, Guida, Napoli, 1989.
- FERRANDO N. e I., *I Proverbi dei Genovesi*, Sagep, Genova, 1977-2003.
- FITZGERALD C.P., *China. A Short Cultural History*, The Cresset Press Ltd, London, 1935, 1950, 1961; trad. it. *La civiltà cinese*, Einaudi, Torino, 1974.
- FOUCAULT M., *L'Herméneutique du Sujet*, Gallimard, Seuil, 2001; trad. it. M. BERTANI, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003.

- FUNG Yu-lan (FENG Youlan), *A Short History of Chinese Philosophy*, Macmillan, New York, 1948; trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano 1956, 1975, 1990.
- GALIMBERTI U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005-2008.
- GERNET J., *Le monde chinois*, Colin, Paris, 1972; trad. it. *Il mondo cinese*, Einaudi, Torino, 1978.
- GIVONE S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- GRAHAM A.C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989; trad. it. *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999.
- , «'Being' in Western Philosophy compared with *Shi/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy», *Asia Major*, n.s., 7, 1959.
- HAN FEI ZI, *Han Fei zi jishi* 韓非子集釋, *Shanghai renmin chubanshe*, 1974.
- HANSEN C., *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York, 1992.
- , «Youwu (Yu-wu): Being and Nonbeing», in AA.VV., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*.
- 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.
- HERSCH J., *L'illusion philosophique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1936; trad. it. F. PIVANO (con introd. di N. ABBAGNANO), *L'illusione della filosofia*, Einaudi, Torino, 1942.
- HERSCH J., *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie* (1981); trad. it. *Storia della filosofia come stupore*, Paravia-Bruno Mondadori, Milano 2002.
- I CHING (YI JING), *Il libro della versatilità*, UTET, Torino, 1997.
- JASPERS K., *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; la *Philosophie* è in suddivisa tre libri: • *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung*, trad. it. U. GALIMBERTI, *Filosofia 1: Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano, 1977; • *Philosophie II: Existenzerhellung*, trad. it. U. GALIMBERTI, *Filosofia 2: Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano, 1978; • *Philosophie III: Metaphysik*, trad. it. U. GALIMBERTI, *Filosofia 3: Metafisica*, Mursia, Milano, 1972. La trad. it. di *Philosophie* esiste anche in un unico volume curato da U. GALIMBERTI, *Filosofia*, UTET, Torino, 1978.
- , *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1937; trad. it. G. PENZO, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

- , *Die Schuldfrage*, Schneider, Heidelberg, 1946 e Artemis, Zürich, 1946; trad. it. *La colpa della Germania*, Esi, Napoli, 1947, opera poi riedita col titolo *La questione della colpa*, Cortina, Milano, 1996.
- , *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949; trad. ital. A. GUADAGNIN, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano, 1965.
- , *Über das Tragische*, Piper, München, 1952; trad. it. I.A. CHIUSANO, *Del tragico*, SE, Milano, 1987 e 2008.
- , *Die grossen Philosophen*, Piper, München, 1957; trad. it. F. COSTA, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973.
- , *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Piper, München, 1967; trad. it. R. BRUSOTTI, *Volontà e destino. Scritti autobiografici*, Il Melangolo, Genova, 1993.
- KARLGRÉN B., *Grammata serica recensa. Museum of Far-Eastern Antiquities*, bulletin n. 29, Stockholm, 1957.
- LAO ZI, *Dao De Jing* 道德經, Canone taoista, *Daozang* 道藏, Shanghai shudian chubanshe, Shanghai, 1996, vol. 11, p. 474; trad. it. dal cinese F. TOMASSINI, *Il libro del Tao e della Virtù (Tao Tê Ching)*, in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977-2003.
- 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*.
- NAGARJUNA, *Madhyamika Karika*; trad. it. R. GNOLI, *Le stanze del cammino di mezzo*, Boringhieri, Torino, 1979.
- NEEDHAM J., *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954; trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1981, 7 vol.
- PARAYSON LUIGI, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato, 1983 (opera che è la riedizione de *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli, 1940).
- , *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1950.
- PASQUALOTTO G., *Il Tao della filosofia*, Pratiche Editrice, Parma, 1989.
- PENZO G., *La "Metafisica" di Jaspers e l'ermeneutica scientifico-filosofica in rapporto al problema della libertà*, Paravia, Torino, 1992.
- PLATONE, *Repubblica, Sofista, Teeteto, Parmenide*, testo greco di riferimento in *Platon*, Société d'édition "Le belles lettres", Collection des Universités de France, Paris, 1969; traduzioni italiane in *Opere complete. Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1974.
- PLOTINO, *Enneadi*, Mondadori, Milano, 2002-2003.
- RONG G., Dizionario delle iscrizioni su bronzi, *Jin wen bian* 金文編, *Zhong hua shuju* 中華書局, Beijing 北京, 1985.
- SABATTINI M. e SANTANGELO P., *Storia della Cina*, Laterza, Roma-Bari, 1986-1994.
- SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel S.A., Paris, 1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano, 1963.

- SAVIANI C., *L'Oriente di Heidegger*, Il Melangolo, Genova, 1998.
- SEVERINO E., *Heidegger e la metafisica*, Vannini, Brescia, 1950 (Adelphi, 1994).
- , *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958 (Adelphi, 1981-1995).
- , *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972, (nuova ed. Adelphi, Milano, 1982).
- , *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978.
- , *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980 (nuova ed. 1999).
- , *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano, 1989-2006.
- , *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano, 1990.
- , *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1995.
- , *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1995.
- , *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.
- , *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001.
- , *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005.
- , *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.
- , *Dike*, Adelphi, Milano, 2015.
- TIRINNANZI N., *Umbra Naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2000.
- VAN GOGH V., *Lettere a Theo*, Tullio Pirroni Editore, Napoli, 2003.
- , *Lettere a Theo sulla pittura*, TEA Arte, Milano, 1994.
- VANDERMEERSCH L., *Wangdao ou la Voie Royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2 vol, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1977 e 1980.
- VASOLI C., «La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino», *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.
- XU ZHONGSHU, *Dizionario delle iscrizioni su 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.
- ZHUANG ZI, *Zhuang Zi 莊子*, in *Canone taoista, Daozang 道藏*, 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.

## DIZIONARI E STRUMENTI

- Canone taoista, Daozang 道藏*, Shanghai shudian chubanshe, Shanghai, 1996.
- Dizionario delle iscrizioni cinesi su bronzi: Rong Geng, *Jin wen bian 金文編*, *Zhong hua shuju 中華書局, Beijing 北京*, 1985.
- Dizionario delle iscrizioni cinesi su ossa: Xu Zhongshu, *Jia gu wen zi dian 甲骨文字典, Sichuan cishu chubanshe 四川辞书出版社, Chengdu 成都*, 1998.
- Encyclopedia of Chinese Philosophy*, A.S. Cua editor, New York-London, 2003.





Finito di stampare nel mese di ottobre 2016  
da **ECIG** *Edizioni Culturali Internazionali Genova*

