

Idee di futuro nelle tradizioni di pensiero cinesi

di Amina Crisma

1. Una Cina senza tempo? Dalla “China syndrome” all’ “incubo confuciano”.

Quali idee di futuro si possano riconoscere nelle tradizioni di pensiero cinesi, è una domanda a cui un’invalsa rappresentazione “orientalistica” è sempre stata ed è tuttora pronta ad offrire una risposta scontata: la Cina antica, monolitica e univoca, null’altro avrebbe concepito, nella visuale olistica che in una prospettiva siffatta si presume sia *tipicamente cinese*, se non la perpetua identità del ciclo naturale come paradigma di un’ineluttabile ripetitività nell’ambito umano e sociale. La sua *illimitata pietas* l’avrebbe perennemente consegnata a un opaco dispotismo dei vecchi sui giovani e a una prona e supina venerazione del passato, se l’Occidente con faustiano slancio non fosse intervenuto a scuoterla dal suo millenario letargo e a trascinarla fuori della sua inerzia, scandita dall’iteratività di rituali immutabili, per introdurla a viva forza nella moderna dinamica della storia.

Non si può dunque rispondere a tale domanda senza chiamare preliminarmente in causa questo sfondo ermeneutico e senza proporre una problematizzazione. Proviamo quindi a ripercorrerne sinteticamente la genesi e a richiamarne le implicazioni fondamentali.

Com’è ben noto, l’autorevole e illustre matrice di quest’immagine si può rintracciare nelle celeberrime *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* di Hegel, nelle quali “il tipo cinese” è effigiato come “più di qualunque altro estraneo all’europeo” nell’ambito di un Oriente “aurora dello spirito”, incapace di trascendere l’unità immediata con la natura, e perciò incapace di libertà. La Cina vi si configura come “immobile uno” e come “perpetua assenza di pensiero”: essa sarebbe dominata “da un immutabile principio patriarcale che ne ha pervaso istituzioni e costumi”, e sarebbe “restata ciò che è stata senza mai produrre mutamento”.¹ A partire da questi memorabili passi la cui vasta, profonda e duratura influenza si è irradiata in molti luoghi cruciali della cultura dell’Occidente, si è costituito e codificato nei suoi tratti essenziali il paradigma ermeneutico di una “alterità cinese” i cui atteggiamenti fondamentali saranno inoltre in seguito descritti, in riferimento ad alcune altrettanto celebri pagine di Max Weber, come *adesione alla tradizione e mero adattamento al mondo, al suo ordinamento e alla sue convenzioni*.²

Ma molti altri ancora concorreranno a decretare il duraturo successo dell’effigie di una Cina perpetuamente eguale a se stessa, e connotata da strutture perenni e atemporali; sarà, in particolare, Marcel Granet nella splendida prosa di una grande opera qual è *La pensée chinoise* (1934) a incaricarsi di tradurla nell’affascinata e affascinante celebrazione di una monumentale, immutabile, ieratica Saggezza:

L’ordine dell’Universo non è affatto distinto dall’ordine della civiltà (...) Il macrocosmo e il microcosmo si compiacciono allo stesso modo di conservare abitudini venerabili.³

In anni recenti, molteplici contributi provenienti dai laboriosi cantieri dei sinologi hanno offerto argomenti cospicui per una profonda revisione degli stereotipi intorno all' "eterna Cina" che già Etienne Balasz ne *La bureaucratie céleste* definiva senza mezzi termini come "sciocchi *clichés* di cattivo gusto",⁴ e hanno messo a frutto, oltre all'ormai classica lezione metodologica derivante da *Orientalism* di Edward Said,⁵ l'ingente espansione delle conoscenze sull'antichità cinese realizzatasi soprattutto nella seconda metà del Novecento: un *work in progress* in continuo sviluppo, e alimentato fra l'altro da rilevanti scoperte archeologiche. Ciò che ne è emerso è un'immagine del pensiero cinese finalmente e integralmente messa a fuoco nella sua articolazione concreta, nella sua pluralità, nella sua irriducibile polifonia: non più confinata in quella sorta di nebulosa ed esotica indeterminazione che Heiner Roetz ha descritto, formulandone nel 1984 un'incisiva critica, come *die chinesische Universismus*.⁶ Alla coltivazione del suggestivo mito della presunta "immobilità cinese" con le sue evanescenti atmosfere si è sostituito il confronto con la corposa dimensione della storia, che si è imposto in crescente misura all'attenzione nella sua densità e ineludibilità: *Histoire de la pensée chinoise* (1997) si intitola il libro di Anne Cheng che si può additare come significativa espressione di tale acuta consapevolezza.⁷ In particolare, come ci mostra la magistrale opera di Angus C. Graham *Disputers of the Tao* (1989), sono drammatici mutamenti, violente trasformazioni, lacerazioni e crisi profonde a sottendere i vivaci dibattiti e le dispute aspre di quella che fu l'autentica età assiale del pensiero cinese, fra il V e il III secolo a.C.⁸

Eppure queste rilevanti e radicali riformulazioni dell'immagine della Cina generalmente non sembrano, al di fuori dell'ambito degli studi specialistici, esser riuscite a scalfire in misura significativa l'inerzia di luoghi comuni che appaiono profondamente radicati a livello di cultura diffusa,⁹ e ciò risulta particolarmente evidente nel nostro Paese, nonostante vi siano state tempestivamente tradotte - e siano dunque agevolmente accessibili - le opere di Graham e della Cheng sopra ricordate, e nonostante vi sia presente una rilevante scuola sinologica a cui si ascrivono, ad esempio, i cospicui lavori di Maurizio Scarpari, promotore fra l'altro di una vasta impresa collettiva sulla civiltà cinese,¹⁰ e fra le cui attività si annoverano importanti iniziative di alta divulgazione, come le edizioni del *Laozi* di Attilio Andreini (2004) e dei *Dialoghi di Confucio* di Tiziana Lippiello (2003).¹¹

La refrattarietà della coscienza comune alle acquisizioni della sinologia non sembra essere comunque una caratteristica unicamente italiana, pur se da noi risulta indubbiamente più accentuata che altrove; si tratta di un atteggiamento largamente presente anche fuori dei nostri confini.¹² Come rileva Heiner Roetz in *Confucian Ethics of the Axial Age* (1993), neppure l'ovvia e perfino banale constatazione di come l'etica confuciana abbia rivelato, in particolare negli ultimi trent'anni, di sposarsi assai bene con lo spirito del capitalismo sembra aver indotto a riconsiderare schemi concettuali eurocentrici rimasti assai popolari, che nelle *common views* correnti appaiono godere dello statuto di dogmi pressoché indiscussi e indiscutibili. Nozioni la cui genesi si può ricondurre ad una peculiare e specifica temperie, e che esprimevano sostanzialmente lo *Zeitgeist* di un Occidente proteso alla conquista del mondo, si sono in una successiva vulgata surrettiziamente trasformate nella definizione di una sorta di metastorica e metafisica "eterna essenza della sinità".¹³ Oggi più che mai è lecito dubitare, come sottolinea Giacomo Marramao in *Passaggio a Occidente* (2003), che modalità di

rappresentazione siffatte offrano chiavi interpretative adeguate a cogliere l'entità delle trasformazioni e la complessità dei processi attualmente in corso negli scenari di "ciò che con termine ubiquitario si suol chiamare globalizzazione", e che per tanti versi sollecita a ripensare in prospettive inedite le complicate vicende della mutevole e plurale dialettica di "Oriente ed Occidente", e a infrangere un inerte gioco di specchi di cui davvero non ci si può più appagare.¹⁴

E d'altro canto, occorre comunque riconoscere che indubbiamente "non è così facile uscire da Hegel", come significativamente ha dichiarato, in una delle sue pagine forse più illuminanti e rivelatrici, François Jullien.¹⁵ E' certamente arduo disfarsi di quel peculiare atteggiamento che Robert Wardy efficacemente descrive come "the China syndrome", ossia

the methodological presumption that there is something distinctively Chinese about Chinese philosophy taken more or less in its entirety; that this feature sets the path of its development; and that it must be invoked to account for whatever large and deep contrasts are perceived between it and that other strange monolith, Western philosophy".¹⁶

Così, se l'esigenza di sottrarsi a tali schematismi per muovere verso meno convenzionali spazi di riflessione e di confronto viene oggi da più parti acutamente avvertito, trovando significative espressioni, ad esempio, nelle proposte di "filosofia interculturale" di Giangiorgio Pasqualotto¹⁷ e nelle iniziative dialogiche e cosmopolite di PierCesare Bori, fra Cina e Mediterraneo, sul tema del consenso etico fra culture,¹⁸ si può d'altro lato notare come il fascino della rappresentazione dicotomica non solo non svanisca e non si esaurisca, ma trovi anzi rinnovato alimento nelle propensioni e nelle retoriche caratteristiche del "post-moderno". In tale ambito, il dualismo Cina/Occidente viene ad essere declinato in modalità che, pur lasciandolo sostanzialmente invariato, lo rivestono di opportuno *maquillage politically correct*, nell'ostentata espunzione di qualsiasi eurocentrica arroganza. Anzi, in questa (apparentemente) nuova versione della "monolitica, quieta, armoniosa, eterna Cina", tale favoloso "mondo orientale" nella sua immaginata serenità viene contrapposto alla presunta malvagità costitutiva del "dualistico, conflittuale, inquieto, dinamico e disarmonico Occidente".¹⁹

Sulle motivazioni possibili del grande successo che attualmente riscuote una mitologia in fondo così banale e insipida, Anne Cheng formula alcune acute e pungenti osservazioni, nell'opuscolo che raccoglie la sua *leçon inaugurale* al Collège de France (2009), e che è ironicamente intitolato *La Chine pense-t-elle?*. A suo parere, è soprattutto "une certaine lassitude occidentale" a determinarlo:

Le binarisme, cette tendance à construire la réalité en oppositions dichotomiques (Orient/Occident, Chine/Grèce etc.) est d'autant plus séduisante et satisfaisante qu'elle flatte une propension naturelle à la symétrie comme au retour narcissique sur soi-même.²⁰

Ed è precisamente nell'ambito delle concezioni del tempo che il *binarisme* ha trovato uno dei suoi preferenziali spazi di applicazione, come ci ricorda Jack Goody in *The Theft of History* (2006):

L'appropriazione del tempo da parte dell'Occidente presenta (...) un aspetto generale che è importante sottolineare, e cioè la caratterizzazione della percezione occidentale del

Tempo come lineare e di quella orientale come circolare. (...). A mio avviso, questa rappresentazione pecca di eccessiva generalizzazione e contrappone erroneamente le culture e le loro potenzialità in termini assoluti, categoriali se non addirittura essenzialistici. E' vero che in Cina, a parte i sistemi di calcolo di lungo periodo per le ere, è in uso un calcolo circolare di breve periodo per gli anni, i cui nomi (...) ricorrono in modo ciclico....(). Tuttavia, la realtà è che persino nelle culture esclusivamente orali, dove il computo del tempo è inevitabilmente più semplice, si riscontrano ovunque sistemi di misurazione sia del tempo lineare sia del tempo circolare. Il calcolo lineare fa intrinsecamente parte delle biografie, che procedono con regolarità dalla nascita alla morte. Nel caso del tempo "cosmico" è più spiccata la tendenza alla circolarità (...).L'idea che il tempo debba essere sempre ed esclusivamente calcolato secondo la modalità lineare invece che circolare (...) non fa che riflettere la nostra percezione di un Occidente avanzato e proiettato nel futuro e di un Oriente statico e fermo al passato.²¹

Ma in proposito è soprattutto opportuno richiamare alcune limpide pagine di Paul Ricoeur, occasionate da un confronto con François Jullien (2003), da cui proviene una puntuale confutazione del *binarisme* fondato sul determinismo linguistico, secondo il quale i cinesi, a differenza degli occidentali, "n'auraient pas pensé le temps" a causa dell'assenza del verbo essere e dei tempi verbali:

J'ai toujours exprimé des réserves à l'égard de ce qui traîne du déterminisme linguistique. On l'a appliqué à la philosophie grecque : c'est parce que les Grecs auraient eu le verbe être qu'ils auraient élaboré des ontologies. Or, avec le même verbe être ils ont construit plusieurs ontologies. En outre, ce qui n'est pas dit par temps verbaux peut l'être par adverbes, ou autres ressources lexicales : avant, après, comme on le voit dans le *Zhuangzi*. Dans ces exercices de substitution opère la réflexivité (...) qui permet de dire la même chose autrement, condition lointaine de la traductibilité.²²

E' sullo sfondo di queste considerazioni che cercherò ora di rappresentare alcune idee del futuro presenti nel dibattito dell'età pre-imperiale, ossia di quel fertile periodo fra il V e il III secolo a.C. che ha costituito l'autentica età assiale del pensiero cinese. Il paziente lettore vorrà perdonarmi questa premessa introduttiva, ma senza di essa mi sarebbe stato impossibile mostrargli - riprendo qui una formulazione di Geoffrey Lloyd - come siano le nostre *modern reflections* a sottendere il nostro rapporto con tali *ancient worlds*. E' a partire dalle nostre preoccupazioni di oggi che noi li interroghiamo.²³

Così, se oggi ci volgiamo all'antichità cinese per chiederci quali idee di futuro essa abbia generato, è perché ci preoccupano le propensioni a negare il futuro mostrate dal nostro presente: in particolare, è perché ci chiediamo se davvero in questo nostro mondo stia realizzandosi "l'incubo degli ultimi uomini" – riprendo qui il titolo del bel libro di Dimitri D'Andrea dedicato a questo pregnante tema weberiano – che viene definito come "l'incubo confuciano", vale a dire "l'avvento di un tipo di soggettività incapace di rifiutare il mondo (...) e che fa dell'adattamento al mondo il principio ispiratore del proprio agire".²⁴

Ma sarà davvero *confuciano*, quest'incubo?

2. Idee di futuro nel pensiero cinese dell'età assiale

Se fai quanto è bene, certo fra i tuoi discendenti nelle future generazioni vi sarà qualcuno che regnerà da autentico sovrano (*wang*). L'uomo di valore (*junzi*) può soltanto iniziare

l'opera, e lasciare dietro a sé una tradizione che potrà essere proseguita. Quanto al successo, quello è in potere del Cielo (*Tian*). Tu sforzati di far bene, e questo è tutto.
Mengzi, 1B3²⁵

Questo passo misurato ed intenso è tratto da uno dei classici più celebri dell'antichità cinese, il *Mengzi*, ossia il *Libro di Mencio*, il cui autore, vissuto nel IV secolo a.C., è reputato il maggior discepolo di Confucio e il più fedele interprete della tradizione da lui originata.²⁶ La sua sobrietà e il suo fraseggio sommesso esprimono la significativa propensione del confucianesimo antico a rifuggire dall'ampollosità, dalle declamazioni stentoree, dagli eccessi di verbosità – una caratteristica che può apparire quanto mai *inattuale* nei nostri tempi di clamore e di rumore, ma che appariva tale anche a quei tempi. Anche quelli erano tempi di clamore e di fragore: clamore di voci discordi, e di dispute aspre, ma soprattutto fragore delle armi di eserciti che si affrontavano su cruenti campi di battaglia: è l'epoca detta degli Stati Combattenti (453-222 a.C.). Altro che “l'immota Cina” immaginata dall'“orientalismo” ed evocata nelle pagine precedenti: quella in cui Mencio vive è un'epoca di disordine, di violenza, di massacri, e non si può comprendere l'audace grandezza del suo pensiero, né quella dei molti altri grandi protagonisti dei dibattiti dell'epoca pre-imperiale, se non lo si colloca in tale concreto e drammatico contesto di conflitto, di disarmonia, di lacerazione, di sopraffazione. L'ordine tradizionale su cui poggiava la società della Cina arcaica si era dissolto, e dal declino della dinastia regnante dei Zhou (XI secolo-222 a.C.), ridotta ormai solo a una spettrale ed esangue parvenza, erano sorte entità politiche nuove e potenti, nuovi stati che si combattevano in guerre senza quartiere. Usurpazioni e contese avevano infranto la solidarietà, i costumi, i codici di condotta dell'antica aristocrazia, i cui fondamenti erano d'ordine religioso e rituale, e la forza brutalmente si imponeva nei rapporti interni ed esterni ai clan nobiliari e agli stati. Da questa stagione di trasformazioni poderose e di lotte spietate, sanguinosa gestazione dell'unificazione della Cina - emergerà la realtà nuova dell'impero centralizzato, fondato dal sovrano dello stato di Qin – il Primo Imperatore – nel 221 a.C. Quello in cui vive Mencio è dunque un mondo buio; come ben lo rappresentano altri testi coevi, è un mondo di “ladri e di banditi”, è l'immane disordine di un tempo di assassini. Mencio, come altri maestri della sua epoca, della sua scuola e di altre, è convinto che *il compito del saggio sia rifondare l'ordine del mondo*, e trarre, dalle sanguinose viscere della disarmonia presente, una nuova futura armonia.²⁷ Su questo compito, su questa finalità tutti i *disputers of the Tao* dell'epoca pre-imperiale sono concordi; ma sui contenuti di tale nuovo ordine, e sui mezzi per conseguirlo, il dissenso è aspro e radicale.²⁸

Altro che mero adattamento alla realtà, inerte e opaco conformismo, prona e vile acquiescenza al dispotismo dell'esistente, incapacità di immaginare un diverso mondo possibile: nella differenza delle vie e dei metodi da loro immaginati, i maestri della Cina antica sono accomunati da un eroico e coraggioso sforzo progettuale. Li connota l'audacia di un pensiero che non si arrende alla cieca brutalità e alla selvaggia ferocia del presente, e che osa immaginare un *oltre*, un futuro orizzonte capace di *trascenderle*.²⁹ Nei dialoghi che costituiscono il *Mengzi*, il maestro – profeta disarmato – instancabilmente lo addita, fronteggiando a testa alta sovrani avidi e arroganti, dediti a un'incessante belligeranza e ben poco proclivi a dargli ascolto.

Mencio si recò a far visita a re Xiang di Liang.
 Quando uscì, disse: “A guardarlo da vicino, non aveva l’aspetto di un sovrano, e quando mi sono avvicinato, non ho visto in lui nulla che incutesse rispetto. Tutt’ a un tratto mi ha chiesto: ‘Come si può dar stabilità al mondo?’
 ‘Tramite l’unità’, gli ho risposto.
 ‘E chi è capace di attuarla?’ – mi ha domandato.
 E io gli ho risposto. ‘ Ne sarà capace colui che non ama uccidere’.
 ‘E chi potrà unirsi a lui?’ – mi ha chiesto ancora.
 Gli ho risposto: ‘Non vi sarà nessuno che non si unisca a lui’.
 (...)
 Oggi, fra i pastori d’uomini del mondo, non v’è nessuno che non sia avido di massacro.
 Se vi sarà qualcuno che non ama uccidere, allora i popoli del mondo guarderanno a lui, con fiducia e con speranza; si volgeranno a lui, come acqua che scorre a valle – e a tale fiumana travolgente, chi mai potrà resistere?’
 Mengzi 1A6³⁰

Per evocare tramite un riferimento attinto alla nostra tradizione culturale quale genere di futuro sia quello che Mencio profeticamente addita, lo si può significativamente accostare, direi, alla profezia dantesca di un imperatore *redemptor mundi*, che realizza la fine della violenza e l’unificazione del mondo nella giustizia (e non sembri stravagante questa proposta, che può forse scandalizzare le vestali dei dogmi ”orientalistici” intorno a una presunta Assoluta Alterità Cinese: nella presenza di tale tematica etica e politica nella *Commedia*, opera che gode in Cina di una immensa popolarità nonostante tutta la distanza dei suoi aspetti teologici, i lettori cinesi riconoscono qualcosa di profondamente *familiare*).³¹ Analogamente a quella dantesca, l’utopia di Mencio per disegnare un futuro così diverso dal cupo presente ha bisogno di riferirsi al passato: di evocare un passato idealizzato, di pace e di armonia, identificato con l’età aurea del massimo splendore della dinastia Zhou, e al cui centro sta la figura del buon sovrano, che governa senza ricorrere ad alcuna coercizione, per pura virtù del suo carisma. Ma questo ricorso al passato non deve trarre in inganno: non è un tradizionalismo nostalgico che vi si esprime (e che di questo non si tratti, è conferma la totale assenza nel testo menciano di ogni rivendicazione legittimista riferita alla dinastia Zhou), ciò che vi disegna è invece il progetto dell’avvenire. Ciò che si addita attraverso l’immagine favolosa del buon re del tempo antico è il modello su cui si dovrà esemplare la condotta del sovrano futuro – e in tale modalità si viene a formulare una durissima critica del comportamento dei malvagi sovrani del presente, egoisti, avidi, stolidi, insensibili alle sofferenze altrui.

Mencio si recò a far visita a re Hui di Liang. Il re stava presso un laghetto, intento ad ammirare i cervi e gli uccelli del suo parco, e gli chiese: “Anche chi è virtuoso e saggio (*xian*) apprezza queste cose?”
 Mencio rispose: “Soltanto chi ha saggezza e virtù ne può davvero godere. Chi ne è privo, pur possedendo tutto ciò, non ne gode. (...) Re Wen ideò e progettò la sacra torre, e tutto il popolo accorse a lavorarvi, con devozione filiale (...). Re Wen costruì torre e lago con il lavoro del popolo, e il popolo si rallegrò, e ne godette. (...) Gli uomini del tempo antico condividevano con il popolo ciò di cui godevano: per questo potevano goderne.”
 Mengzi 1A2³²

Attraverso questa bella “favola antica” Mencio esprime il suo netto e inequivocabile rifiuto per la squallida situazione di un presente dominato dall’egoismo e dall’insensibilità dei regnanti, e insieme disegna il futuro da lui tenacemente sperato: l’utopia di un’umana ecumene configurata come *magnanima condivisione*: come ambito intrinsecamente solidale di relazioni intimamente pervase da un elevato senso della reciprocità. Esse si sviluppano intorno alla figura che ne è il perno: il buon sovrano, “padre e madre del popolo”, suprema espressione del “senso dell’umanità” (*ren*) e del “senso della giustizia” (*yi*), capace di governare senza ricorrere né alla forza né alla coazione, ma unicamente in virtù del *filiale* consenso che gli frutta la sua virtuosa condotta, ispirata alla bontà. Nel testo menciano si esplicita con totale coerenza il dettame della mansuetudine (*shu*), già presente nei *Dialoghi* di Confucio, sul quale si appunta peraltro il prevedibile sarcasmo degli adepti delle scuole rivali, che lo ritengono del tutto impraticabile come modalità di governo.

Ji Kangzi interrogò Confucio sull’arte del governo.

“Che ne direste di giustiziare coloro che non seguono la Via per dar spazio a coloro che la seguono?”

Confucio rispose: “Per governare è necessario uccidere? Desidera il bene e il popolo sarà buono.”

(*Dialoghi di Confucio*, 12.19)³³

La radicalità con cui Mencio aderisce a questo precetto non manca di suscitare perplessità nella stessa scuola confuciana, ad esempio da parte di Xunzi, originale pensatore del III secolo a.C., che ritiene che qualsiasi futura armonia non possa fondarsi unicamente sulla esemplare santità di chi governa, per quanto di questa egli riconosca l’importanza, e che non si possa in alcun caso prescindere da una qualche forma di efficace coercizione. Diversamente da Mencio, che sottolinea l’inclinazione alla solidarietà quale impulso spontaneo della natura umana in termini che a molti interpreti occidentali sono parsi singolarmente affini a quelli di ben note pagine di Rousseau,³⁴ Xunzi evidenzia le propensioni egoistiche e conflittuali quali costitutive della natura umana originaria con vigorosi accenti che sembrano hobbesiani, e ne deduce l’esigenza di disciplinarla attraverso l’educazione, attuandone tramite la cultura (*wen*) una profonda trasformazione; così, il progetto di ordinamento del mondo concepito da Xunzi non occulta, anzi esibisce pressoché provocatoriamente la forza che lo sottende, il suo carattere *artificiale*, la sua discontinuità rispetto alla spontaneità naturale, il suo essere integralmente frutto di un “consapevole agire” (*wei*). E tuttavia, nonostante questa cospicua differenza, anche nel futuro immaginato da Xunzi si può cogliere un aspetto utopico: il suo è l’ideale di una convivenza regolata da *norme non scritte* (*i li*, le antiche e tradizionali norme rituali) e incaricata di creare “uomini di valore” (*junzi*).³⁵ Insomma, al cuore dell’idea e del progetto di futuro dei confuciani Mencio e Xunzi, seppur diversamente declinata, sta un’insopprimibile istanza *umanistica*,³⁶ irriducibile al mero aspetto della funzionalità ed efficacia dell’ordinamento sociale e politico, e irriducibile alla mera materialità. L’uno si appella instancabilmente, con un’incrollabile

federe che risulta invero paradossale in tempi così bui e feroci, alle risorse spontanee di bontà e di bene presenti nel cuore umano (*xin*), nella convinzione che chiunque, se dà ascolto alla sua più autentica natura, possa attingere le vette supreme della santità e della saggezza;³⁷ l'altro manifesta un'assoluta fiducia nell'umana cultura (*wen*) e nella sua prodigiosa capacità di trasformazione, che sa trarre dalla materia grezza dello stato di natura e della sua opaca e disarmonica brutalità la bellezza e l'armonia di cui si fanno artefici, incessantemente protesi a una trasformazione e a un perfezionamento di sé (*xiu shen, neisheng*) che si traducono in ordinamento e governo del mondo (*waimang*), coloro che divengono "uomini di valore" (*junzi*).³⁸ Per l'uno come per l'altro, benché parlino linguaggi diversi, lo sforzo nel presente come l'ordinamento del futuro sono volti ad adempiere in nobiltà e perfezione a "quanto fa umani": questa ne è la finalità autentica. E in questo si può riconoscere e si può, in sostanza, riassumere la più autentica ispirazione di tutto il confucianesimo, come ben compresero quegli straordinari pionieri interculturali che furono, quattro secoli or sono, i gesuiti, primo fra tutti il grande Matteo Ricci, cui va il merito di aver rivelato *Confucius sinarum philosophus* a un Occidente attonito e ammirato, allora ben lungi dal concepire il sinofobico disprezzo maturato nella cultura europea dell'Ottocento, e che procedette anzi nel Settecento, con Voltaire e l'Illuminismo, a trarre da quella *découverte de la Chine* validi argomenti in pro della universalità dell'umana ragione.³⁹

L'avvenire che Mencio e Xunzi hanno in mente è un mondo in cui sia possibile "nutrire i vivi e seppellire i morti senza dover provare vergogna" – e quel "nutrire" (*yang*) certamente significa dare ai viventi l'indispensabile alimento materiale, ma implica al contempo il loro nutrimento spirituale: significa anche "alimentare quanto v'è di meglio in loro", ossia "educare". Quanto a "seppellire i morti", si tratta della *pietas* costitutiva della civiltà umana, e secondo entrambi irrinunciabile, che si rifiuta di consegnare gli estinti all'annientamento e all'oblio, e istituisce, con sublime artificio, uno spazio simbolico di "sopravvivenza terrena" in cui, tramite la memoria dei vivi, gli assenti saranno eternamente presenti.⁴⁰ Nella tradizione confuciana v'è un sentimento religioso del solidale legame tra le generazioni da custodire attraverso il tempo, un senso profondo della sua continuità che attraversa e oltrepassa le singole esistenze, e che dal passato si irradia in un futuro a cui guardare comunque con fiducia e con speranza, nonostante ogni fatica, ogni dolore, ogni male del presente, poiché vi è profondamente radicata la convinzione, che è dato ritrovare anche in altri tempi e in altre latitudini, che *il male può essere estremo, ma non è mai assoluto*.⁴¹ La devozione verso il passato non è un'inerte acquiescenza, ma si declina in un costante confronto con la contemporaneità incessantemente orientato al futuro: è una *forma di fedeltà* alla vita - alla sua continuità come alla sua incessante trasformazione - che ne accoglie il retaggio dalle generazioni di ieri per plasmarne una creativa riformulazione rivolta al domani.⁴²

Da questo umanistico futuro delineato dai pensatori confuciani dissentono radicalmente altri maestri e altre scuole dell'età pre-imperiale, in particolare gli adepti della cosiddetta "scuola delle leggi" (*fajia*), fra i cui esponenti di primo piano vi sono due allievi di Xunzi, Li Si e Han Feizi. Sui metodi "legisti", che trovano attuazione nel IV secolo nelle radicali riforme promosse da Shang Yang, si edifica la schiacciante potenza dello stato di Qin, trasformato in poderosa macchina da guerra: e sarà precisamente il suo sovrano a portare a compimento l'unificazione della Cina divenendone, nel 221 a.C., il Primo

Imperatore.⁴³ Nella prassi come nella teoria del “legismo”, che si concreteranno integralmente nella fondazione dell’impero centralizzato, si configura un progetto di futura “armonia” totalmente e radicalmente nuovo, destituito di ogni considerazione etica come di ogni rispetto per la tradizione: si tratta di un progetto coerentemente e dichiaratamente *totalitario*.

Né “senso dell’umanità” né *pietas* vi hanno spazio alcuno; sono anzi, programmaticamente espunte da una tecnica del potere che esibisce la sua spietata efficacia, e che azzerà ogni rapporto diverso dalla soggezione all’impersonalità della legge (concepita eminentemente come legge penale) e dalla sudditanza nei confronti di un sovrano *assoluto*.

Così si esprime quello che ne è il maggiore e più lucido teorico, Han Feizi:

Se si vuol far regnare l’ordine nel mondo, occorre conformarsi alla natura degli uomini. In essa, vi sono attrazioni e repulsioni, il che consente di servirsi di ricompense e castighi e, dal momento che ci si può valere delle une e degli altri, è possibile emanare ordini e divieti – ossia, avere modo di governare. Il sovrano, poiché detiene le leve delle ricompense e dei castighi, è perciò posto in una posizione di forza (*shi*) dalla quale tutti i suoi ordini sono efficaci, tutti i suoi divieti sono rispettati (...). Il sovrano illuminato legifera come il Cielo (...). E’ il Cielo, poiché non gli si disobbedisce.

(*Han Feizi*, 48)⁴⁴

Ma non sono soltanto i “legisti” a concepire e a progettare un futuro ordine in termini puramente funzionali, benché essi siano certamente i pensatori che maggiormente hanno contribuito a realizzarlo, con la fondazione dell’impero centralizzato. Anche gli adepti della scuola di Mozi, tendenza che ha conosciuto un’immensa fortuna in epoca pre-imperiale - si oppongono strenuamente all’umanesimo confuciano, ne dichiarano “assurde ed inutili” la raffinata e aristocratica cultura, la passione per la musica e la poesia, l’amore per la bellezza, la *pietas* per i morti, la concezione stessa del “senso dell’umanità” (a loro avviso troppo complicata), e giudicano addirittura “deleteria e demoralizzante per il popolo” l’idea confuciana che il comportamento morale abbia il suo premio unicamente in se stesso, contrapponendovi l’istanza di un’etica retributiva. Il futuro auspicato dai seguaci di Mozi ha come imperativo centrale l’utilitarismo, e come unico criterio la produttività ai fini del benessere della collettività: occorre abolire tutto ciò che è, ai loro occhi, futile spreco, dalla musica ai funerali, e così si decreta l’inutilità di ogni espressione simbolica. Essi coniano inoltre due efficaci slogans, che prefigurano quella che sarà la realtà sviluppata dall’impero burocratico: “promuovere i più capaci” e “conformarsi ai superiori” – ecco ciò che occorre, nient’altro. Si bandisce qualsiasi cosa che sia in qualche modo connessa con la gioia o il piacere, e nella condanna di ogni forma di aristocratico *otium*, si delinea il profilo di un ordine gerarchico dalla ferrea disciplina:

Solo coloro che lavorano con strenuo sforzo sopravvivono, gli altri soccombono. Se coloro che stanno in alto non assolvono con pieno impegno ai propri doveri, l’intera amministrazione precipiterà nel caos; se la gente comune non adempie con totale impegno ai propri obblighi, ricchezze e beni non basteranno per tutti. (...) Perciò, i contadini

lascino la casa presto al mattino, per tornarvi soltanto a tarda sera; le donne si alzino all'alba e vadano a dormire a notte fonda, dopo aver lavorato tutto il giorno.
(*Mozi*, cap. 32)⁴⁵

Vi è infine un'ulteriore idea di futuro nella Cina pre-imperiale, diversa sia dalla prospettiva umanistica confuciana sia dall'orizzonte meramente funzionale concepito dai seguaci di Mozi e dai "legisti". Si tratta della prospettiva che usualmente si definisce "taoista",⁴⁶ e che suggestivamente si delinea nel testo della classicità cinese più universalmente tradotto, noto ed amato, il *Laozi* o *Daodejing* (*Classico della Via e della Virtù*, come usualmente si suol rendere questo titolo, o, come sarebbe più appropriato, *Classico della Via e della sua potenza*).⁴⁷ Il futuro che vi si addita, come prospettiva salvifica per l'umanità, è quello di un movimento a ritroso, di ritorno verso l'origine della Via (*Dao*), di ricongiunzione alla fertile sorgente dell'unità del Tutto, da attuare in un polemico capovolgimento di quelli che in tale visuale appaiono come i valori umani, troppo umani dell'educazione confuciana: "Praticare lo studio è sempre più accrescersi, praticare il Dao è sempre più decrescere". Si tratta di tornare a "succhiare il latte al seno della Madre". Evochiamone qualche passaggio, nella bella traduzione di Attilio Andreini.

Chi allo studio si vota, di giorno in giorno accumula.
Chi della Via ha sentor, di giorno in giorno sottrae.
Sottrae e ancora sottrae
Fino a cessar d'adoprarsi.
E in tal modo non vi sarà cosa che non sarà fatta.⁴⁸

Lasciandosi alle spalle ogni artificiosa imposizione derivante dalla civiltà e dalla cultura, si tratta di far ritorno ad una semplicità analoga a quella del legno grezzo, di ritrovare l'intatta energia vitale (*qi*) che pervade la mollezza del corpo del neonato. E come il ritorno costituisce il movimento stesso del *Dao*, così la debolezza rappresenta la paradossale modalità in cui si esprime la sua incomprimibile forza – un paradosso che nell'opera è sovente illustrato con il ricorso all'immagine dell'acqua, della quale "nulla al mondo è più cedevole" - e tuttavia, "niente la supera nell'intaccare ciò che è duro e forte".

Il ritorno segna, della Via, il moto,
E la debolezza ne detta l'operare.
Gli esseri, al mondo, nascono da ciò che "è",
e quel che "è", da quel che "non è" trae vita.⁴⁹

La più debole e molle cosa al mondo,
prorompe con impeto e travolge quel che v'è di più duro e solido.
Priva di spessore, penetra persino dove non ci son varchi.
Io, dunque, del non adoprarsi il giovamento intendo.
Insegnare senza parlare, trar giovamento dal non adoprarsi:
son pochi, al mondo, quelli capaci d'arrivare a tanto!⁵⁰

Posso qui limitarmi soltanto a richiamare brevemente questo splendido testo, non senza ricordare che il futuro prospettato dal suo linguaggio paradossale, se è certamente distante da qualsivoglia arroganza antropocentrica, non necessariamente si deve ritenere inconciliabile con una prospettiva umanistica, anzi: si può ricordare in proposito una

straordinaria pagina di Simone Weil ne *L'ennracinement*, significativamente connotata dall'esplicito riferimento al *Laozi*, e in cui la sollecitudine per le creature umane e il bisogno di rivolgere gli occhi al cielo stellato per riconoscersi parte del cosmo - “docile fibra dell'universo”, si potrebbe chiosare con un celebre verso di Ungaretti⁵¹ - sono definiti come atteggiamenti convergenti e intimamente connessi nel configurare profeticamente un orizzonte di redenzione da cui bandire la cieca *hybris* dell'umana violenza, come esigenze universalmente avvertite, al tempo degli Stati Combattenti non meno che durante le guerre mondiali del secolo scorso, nell'antichità cinese non meno che nell'età contemporanea.

La divina provvidenza (...) è l'ordine stesso del mondo (...). E' la saggezza eterna, unica, dispiegata attraverso l'universo intero in una sovrana rete di rapporti. Così l'ha concepita tutta l'antichità preromana. Tutte le parti del Vecchio Testamento dove è penetrata l'ispirazione universale del mondo antico ce ne recano l'idea (...). Ma noi siamo ciechi. Leggiamo senza capire.

In questo mondo, la forza brutta non è onnipotente. (...) In questo mondo sono onnipotenti la determinazione e il limite. L'eterna saggezza imprigiona questo universo in una rete, in una maglia di determinazioni. L'universo non vi si dibatte. La forza brutta della materia, che ci sembra onnipotente, non è, in realtà, se non perfetta ubbidienza.

Questa è la garanzia accordata all'uomo, l'arca dell'alleanza, la promessa visibile e palpabile su questa terra, il fondamento certo della speranza. Questa è la verità che ci morde il cuore ogniqualvolta siamo sensibili alla bellezza del mondo. Questa è la verità che erompe con incomparabili accenti d'allegrezza nelle parti belle e pure del Vecchio Testamento, in Grecia nei pitagorici e in tutti i sapienti, in Cina nei testi di Lao-Tse, nei libri sacri indù, nei frammenti egiziani. Essa si nasconde forse in innumerevoli miti e racconti. Essa ci comparirà dinanzi, sotto gli occhi, nella nostra stessa scienza, se un giorno, come ad Agar, Iddio vorrà dissigillarci gli occhi.⁵²

La divergenza fra l'orizzonte confuciano e la prospettiva taoista si può dunque configurare al contempo, per certi versi, come una complementarità, come ci conferma, fra l'altro uno dei più interessanti pensatori cinesi contemporanei, Li Zehou, che sottolinea come essa abbia rappresentato una significativa costante nell'intera vicenda della cultura cinese.

Di primo acchito, confucianesimo e taoismo possono sembrare diametralmente opposti; l'uno si impegna nel mondo mentre l'altro lo respinge, il primo si connota per un atteggiamento ottimistico e attivo, mentre il secondo risulta appartato. Ma in realtà si equilibrano e si compensano reciprocamente in molti modi. I loro precetti (..) hanno ricevuto la simultanea adesione di intellettuali delle successive generazioni, come direttive di vita complementari (...) che si sono fuse ed integrate nella psicologia comune e nelle concezioni degli intellettuali cinesi nel corso della storia.⁵³

Ciò peraltro non significa che la molteplicità di idee sul futuro presentate nel libero dibattito degli Stati Combattenti di cui si è dianzi tentato di offrire uno *specimen* sia passibile di *reductio ad unum*. Assolutamente inconciliabili, in particolare, risultavano l'umanesimo confuciano e la prospettiva *totalitaria* del “legismo”. E' sotto l'egida di quest'ultimo che ha luogo, la fondazione dell'impero nel 221 a.C., con la dinastia Qin che

tenterà di spazzar via ogni altra scuola di pensiero; ma con l'ascesa al trono della dinastia Han (206 a.C.), si costituiranno le premesse per una sintesi ideologica unitaria in cui al confucianesimo sarà attribuito un ruolo preminente, e nella cui "grande armonia" sarà completamente fagocitata la fertile polifonia del periodo precedente all'unificazione: così, da un certo punto in poi sarà la Cina stessa che amerà dare di sé un'immagine univoca. La cultura istituzionale dell'impero centralizzato da un lato costituirà l'erede del mondo del pensiero pre-imperiale, ma dall'altro ne rappresenterà l'esecutrice testamentaria – e il confucianesimo trasformato in ideologia statale diverrà qualcosa di assai diverso dal pensiero delle origini. Nel suo farsi cultura istituzionale di un regime burocratico, esso tradurrà in paternalismo autoritario l'alto senso della pietà filiale che pervadeva la dottrina dei suoi primi maestri. Un elevato insegnamento etico si trasformerà nel conformismo dei letterati – funzionari, che il sistema degli esami provvederà implacabilmente a perpetuare.

Quali sono, dunque, le prospettive di futuro elaborate dalla Cina antica che hanno trovato adempimento? Conviene lasciare aperta questa domanda, e non aver fretta di dar risposte troppo schematiche. Quanto segue non è e non vuol essere una risposta conclusiva, quanto piuttosto un'approssimativa, provvisoria delineazione di qualche scenario da affidare a riflessioni e dibattiti ulteriori.

Forse, nonostante la *damnatio memoriae* a cui il "legismo" fu sottoposto dall'epoca Han in poi, è stato il futuro da esso prospettato a trovare una tacita quanto larga e profonda realizzazione nelle istituzioni dell'impero burocratico cinese, e non soltanto in quell'ambito. Come ricordava Etienne Balasz nelle pagine postume già evocate (1968), la realtà del tutto nuova rispetto agli ordinamenti arcaici rappresentata dalla fondazione dell'impero centralizzato soltanto oggi ci diviene davvero comprensibile, "grazie alle tendenze comuni affiorate nelle società del XX secolo, sia in quelle dell'Asia, sia in quelle industrializzate e altamente sviluppate dell'Occidente": nella peculiare "società burocratica" creata e plasmata dalle istituzioni del regime imperiale, egli ravvisava significative affinità con le "profonde e inquietanti tendenze" che si disegnano nell'orizzonte dell'età contemporanea, con le propensioni "burocratiche, stataliste e totalitarie" emergenti nel presente di "un mondo unificato, che pulsa ormai allo stesso ritmo".⁵⁴

E peraltro, se ci si fermasse a questo versante si finirebbe per cogliere soltanto un aspetto, per quanto indubbiamente importante, dei discorsi e dei progetti sui futuri possibili che l'antichità cinese ci ha consegnato. Essa ci ha affidato anche, nelle parole di Confucio "re senza corona" e dei suoi discepoli che si sono dianzi evocate, una tensione progettuale verso cui sempre volgersi, e che resta perennemente incompiuta: la speranza di costruire un mondo autenticamente umano, fatto di "senso dell'umanità" (*ren*) e di "giustizia" (*yi*) per tutti.

Il Maestro disse: "Mansuetudine (*shu*) , non è questa la parola chiave? Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri.
(Dialoghi di Confucio, 15.23)⁵⁵

E' a tale speranza che si riallacciava, ad esempio, Kang Youwei (1858-1927), il cosiddetto "Martin Lutero del confucianesimo", il grande protagonista dello sfortunato tentativo

riformatore “dei Cento Giorni” del 1898. Ritrovando nelle fonti confuciane originarie il “senso dell’umanità” (*ren*), e sottolineandone le potenzialità, le valenze e le implicazioni di carattere egualitario, Kang ne fece la base su cui fondare una prospettiva di fraternità universale e l’apertura delle tradizioni cinesi ai valori liberali provenienti dall’Occidente.⁵⁶ Nella sua visuale profetica sono presenti, certo, gli accenti del “risveglio cristiano” caratteristici degli ambienti di missionari protestanti con cui era in contatto, ma anche e soprattutto un’antica tradizione tutta cinese di apocrifi messianici. La sua riforma del confucianesimo si svolge in chiave di una “reinterpretazione valorizzante della tradizione” – riprendo qui una formulazione offerta da PierCesare Bori in un recente dibattito su questi temi – che si sviluppa in una duplice direzione al contempo, del passato e del futuro, come avviene in tutti i movimenti di ritorno alle origini prodottisi nella storia dell’Europa cristiana: da un lato, ritorno alle fonti, per riscoprirne l’ispirazione autentica e le potenzialità di rinnovamento, cancellate da interpretazioni codificate e istituzionalizzate che, nella loro esclusiva attenzione alla lettera, ne hanno occultato lo spirito, e dall’altro, apertura al futuro, tensione profetica e messianica a “salvare il mondo, che è insieme afflato religioso e progetto politico.”⁵⁷

Ciò che il riformismo di Kang ci mostra è che la stessa tradizione confuciana delle origini era, a sua volta, una riforma: una creativa rielaborazione, di fronte alla sfida di tempi nuovi. E ancora, ci affida la vitale esigenza di ripensare la tradizione confuciana alla luce dello spirito libero delle sue fonti e lungi da sterili utilizzazioni ideologiche in chiave di “auto-orientalisation chinoise” (riprendo qui una pregnante formulazione di Anne Cheng)⁵⁸, di celebrazione di “valori asiatici”, o di affermazione di una identità Han che si presuma immutabile.⁵⁹ La fertilità delle sue antiche parole è tutt’altro che un retaggio concluso: è una promessa inadempita, aperta al futuro di tutti coloro che, come dice la bella espressione della Cina antica che designa l’umana ecumene, abitano “sotto il cielo” (*tianxia*).

¹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (E. GANS ed.), Berlin 1837, 99-125 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*; La Nuova Italia, Firenze 1947, vol. II, pp. 4-16, 32-54.

² M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, 115-246 (trad. it. *Sociologia delle religioni (1920-21)*, UTET, Torino 1976, vol. II, pp. 312-592. Conviene precisare che nell’interpretazione weberiana della Cina sono assenti i grevi giudizi sull’“inferiorità cinese” che connotano in modo così vistoso l’interpretazione hegeliana, e tuttavia, in una prospettiva in fondo non dissimile da quella di Hegel, Weber riconduce l’incapacità di sviluppo cinese all’assenza del principio dinamico rappresentato da una religione di redenzione. Ovviamente, non mi è qui possibile soffermarmi in alcun modo sulla complessità e sulla densità problematica delle visioni hegeliana e weberiana (su quest’ultima, in particolare, si tornerà più avanti); ciò che qui mi importa rilevare sono soltanto alcuni aspetti parziali - schematizzati e semplificati - desunti dalla loro elaborazione che hanno dato luogo a una sorta di ap problematica vulgata.

³ M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris 1934 (trad. it. di Cardona, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 1971, p. 292-293, 438-442.

⁴ E. BALASZ, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, Paris 1968 (trad. it. di R. Corsini Pisu, *La burocrazia celeste*, Il Saggiatore, Milano 1971, pp.

⁵ E. W. SAID, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 (trad. it. di S. GALLI, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, 1991).

⁶ Dell’ormai vasta letteratura esistente su questo tema, che è ovviamente impossibile qui citare per esteso, mi limito ad evocare il *seminal work* di H. ROETZ, *Mensch und Natur im Alten China. Zum*

Subject/Object gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie, zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1984, pp. 9-79, e le recenti indagini sul “mito dell’olismo cinese” di E. SLINGERLAND, *What Science Offers to the Humanities. Integrating Body and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 27-143. Per un quadro complessivo corredato di indicazioni bibliografiche dettagliate, cfr. A. CRISMA, “*Prospettive ermeneutiche sulla Cina antica nel dibattito filosofico contemporaneo*”, in L. DE GIORGI, G. SAMARANI (a cura di), *Percorsi della civiltà cinese fra passato e presente*, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 181-200; EAD., “*Storia degli studi sul pensiero cinese*”, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna (in corso di stampa).

⁷ A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997 (trad. it. e cura di A. Crisma, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000).

⁸ A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois 1989 (trad. it. e cura di R. FRACASSO, *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Neri Pozza, Vicenza 1999).

⁹ Per una sintetica rassegna, cfr. A. CRISMA, “*Fra miti e stereotipi: qualche aspetto dell’immagine occidentale del pensiero cinese*”, in G. TAMBURELLO (a cura di), *L’invenzione della Cina*, Congedo, Lecce 2004, pp. 101-111.

¹⁰ M. SCARPARI, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991; ID, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002. Nell’ambito del progetto editoriale sopra citato è apparso il volume *Cina. Verso la modernità*, a cura di G. Samarani e M. Scarpari, Einaudi, Torino 2009.

¹¹ A. ANDREINI, a cura di, *Laozzi*, Einaudi, Torino 2004; T. LIPPIELLO, a cura di, *Dialoghi di Confucio*, Einaudi, Torino 2003.

¹² In Italia, ad esempio, c’è addirittura chi alla sinologia si dichiara, *tout court*, allergico (cfr. P. PANZA, “*E l’università autogestita punta sulla sinologia*”, *Corriere della Sera*, 13.12.2008, p. 51) - il che non manca di apparire quantomeno curioso, nel Paese che si gloria di aver dato i natali a Matteo Ricci.

¹³ H. ROETZ, *Confucian Ethics of the Axial Age*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 10-35.

¹⁴ G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 11-76.

¹⁵ F. JULLIEN, *Le sage est sans idée*, Seuil, Paris 1998 (trad. it. di M. Porro, *Il saggio è senza idee o l’altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 69). Per un esame di questo passo, si veda la recensione di A. CRISMA in *Asiatica Venetiana* 6/7, 2001/2002, pp. 293-297, e inoltre EAD., “*L’indifferenza alla felicità nel pensiero della Cina antica. Dialogo con François Jullien*”, in *Cosmopolis* 2, 2006, pp.87-97 (www.cosmopolisonline.it).

¹⁶ Robert Wardy, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, p. 1. Significativamente, questo libro di Wardy è dedicato a Geoffrey Lloyd (preface, p. x), il cui contributo alla rivisitazione dell’antitesi Cina/Occidente si è espresso segnatamente in *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (trad. it. di A. Crisma, *Grecia e Cina: due culture a confronto*, Milano, Feltrinelli 2008).

¹⁷ G. PASQUALOTTO (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008. Per più ampie indicazioni biobibliografiche, cfr. A. CRISMA, “*Dao ossia cammino. Note in margine al percorso di riflessione di Giangiorgio Pasqualotto*”, in M. GHILARDI, E. MAGNO (a cura di), *Sentieri di mezzo tra Occidente e Oriente*, Mimesis, Milano 2006, pp. 15-31.

¹⁸ P.C. BORI, *Per un consenso etico fra culture*, Marietti, Genova-Milano 1991. Fra le molteplici iniziative cosmopolite di Bori, fra Cina e Mediterraneo, mi limito a segnalare le più recenti: il seminario del marzo scorso a Pechino, alla Facoltà di filosofia di BeiDa, con Fei Wu e Alberto Melloni, e il convegno internazionale *Ad imaginem Dei. Foundations and Objections within the Discourse of Human Dignity* (Bologna/Rossena, agosto 2009) i cui atti sono di imminente pubblicazione.

¹⁹ Per una rassegna globale di questi dibattiti in corso (di cui l’aspetto più vistoso è la polemica aperta da J.F. BILLETTER, *Contre François Jullien*, Allia, Paris 2006) cfr. A. CRISMA, “*E’ possibile pensare la relazione con il pensiero cinese al di fuori della dicotomia Oriente/Occidente? Una querelle ermeneutica nello scenario*

della globalizzazione”, in F. MASINI, P. DE TROIA (a cura di), *La Cina e il mondo. Atti dell’XI Convegno dell’Associazione Italiana Studi Cinesi*, Roma (in corso di stampa); EAD., “Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un *altrove*”, in PASQUALOTTO (a cura di), *Per una filosofia...cit.*, pp. 179-212.

²⁰ A. CHENG, *La Chine pense-t-elle?*, Fayard, Paris 2009, p. 30. Della stessa autrice, si veda inoltre *Pour en finir avec le mythe de l’alterité*, in EAD. (dirigé par), *La pensée en Chine aujourd’hui*, Gallimard, Paris 2007, pp. 7-18.

²¹ J. GOODY, *The Theft of History*, 2006 (trad. it. di A. BOTTINI, *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli 2008, p. 29).

²² P. RICOEUR, « Note sur *Du ‘temps’. Éléments d’une philosophie du vivre* », in T. Marchaisse (dirigé par), *Dépaysier la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien*, Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, Paris 2003, pp. 211-223 (il passo citato è alle pp. 215-216).

²³ LLOYD, *Ancient Worlds...cit.*, pp.10-25.

²⁴ D. D’ANDREA, *L’incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma 2005, pp. 11-22.

²⁵ *Mengzi* 1B3, trad. di A. CRISMA in EAD., *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*, Cafoscarina, Venezia 2000, p. 50. Della vastissima bibliografia che si potrebbe evocare in riferimento agli argomenti trattati in tutta questa sezione, per ovvi motivi di spazio mi limito generalmente, qui e nelle note seguenti, ad evocare soltanto alcuni studi essenziali accessibili al lettore italiano. Per indicazioni più ampie, nell’ambito di un quadro globale delle ricerche svoltesi a livello internazionale nel corso degli ultimi cento anni, rinvio a EAD., “*Storia degli studi sul confucianesimo*”, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere...cit.*, Il Mulino, Bologna (di imminente pubblicazione).

²⁶ Per un’introduzione a Mencio, si veda il capitolo che vi è dedicato in A. CHENG, *Storia del pensiero...cit.* Per letture più approfondite, si rinvia ai fondamentali saggi già menzionati di SCARPARI, *La concezione...cit.*; ID., *Studi sul Mengzi*, cit. Sulla scuola confuciana in genere, si vedano, ad esempio, fra gli studi più recenti e filologicamente aggiornati, ID. *Il confucianesimo nell’età classica*, Einaudi, Torino 2010; T. LIPPIELLO, *Il confucianesimo*, Il Mulino, Bologna 2009.

²⁷ Per una rappresentazione d’insieme di questi aspetti, cfr. A. CRISMA, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell’età classica*, Unipress, Padova 2004, pp. 3-68.

²⁸ Si evoca qui il titolo della magistrale opera di GRAHAM *Disputers...* già precedentemente citata, che costituisce un ormai classico e imprescindibile riferimento per l’analisi di tale fondamentale stagione del pensiero cinese.

²⁹ Cfr. A. CRISMA, “L’orizzonte della trascendenza nelle tradizioni della Cina classica”, in M. Praitano (a cura di), *Orizzonti del sacro. Tradizioni religiose d’Occidente e d’Oriente*, Rotary, Campobasso 2006, pp. 67-121.

³⁰ *Mengzi* 1A6, trad. di CRISMA, *Conflitto...cit.*, pp. 49-50.

³¹ In proposito cfr. l’introduzione alla traduzione della *Divina Commedia* di HUANG WENJIE, *Shenqu*, Guangzhou 2000, pp. 2-19.

³² *Mengzi* 1A2, trad. di CRISMA, *Conflitto...cit.*, p. 57.

³³ *Dialoghi di Confucio*, 12.19, trad. CRISMA, *Conflitto...cit.*, p. 37. Per una versione integrale dei *Dialoghi*, si rinvia all’edizione a cura di T. LIPPIELLO (Einaudi 2003) che si è già avuto modo sopra di richiamare.

³⁴ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris 1995 (trad. it. a cura di V.GERRATANA, *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 122-123). Per la traduzione e l’analisi di un celebre passo di Mencio sulla spontaneità della compassione, si veda SCARPARI, *Studi...cit.*, pp. 97-98.

³⁵ Sulla figura e sull’opera di questo grande maestro, che in Cina è annoverato fra i maggiori di tutti i tempi, e che in Occidente continua ad essere misconosciuto dal grande pubblico, forse perché smentisce molti pregiudizi correnti in materia di ‘pensiero cinese’, sono accessibili al lettore italiano, oltre alle belle pagine dedicatevi dalla Cheng, *Storia...cit.*, pp. 207-230, M. SCARPARI, *Xunzi e il problema del male*, Cafoscarina, Venezia 1997; A. CRISMA, “*Il Trattato sul Cielo di Xunzi*”, in M. Ferrante e P.

Frasson (a cura di), *Forme di fedeltà*, Panda, Padova 1996, pp. 147-163; EAD, *Il Cielo...cit.*, pp. 77-118; EAD., *Conflitto...cit.*, pp. 69-180.

³⁶ Cfr. SCARPARI, “La concezione dell’uomo nella filosofia cinese”, in G. FERRETTI, R. MANCINI (a cura di), *L’antropologia nelle filosofie del mondo*, EUM, Macerata 2009, pp. 189-202.

³⁷ Cfr. SCARPARI, *La concezione della natura...cit.*, pp. 123-146.

³⁸ Cfr. CRISMA, *Conflitto...cit.*, pp. 116 sgg.

³⁹ Cfr. C. BORGHERO, “Confucio, i libertini e il buon uso dell’apologetica” e C. GIUNTINI, “Malebranche, i gesuiti e la ‘teologia cinese’”, in N. GASBARRO (a cura di), *Le culture dei missionari*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 199-241 e 259-280 (vi si veda inoltre l’introduzione del curatore, pp. 8-69); F. MIGNINI, *Il chiosco delle fenici*, Il lavoro editoriale, Ancona 2004; ID. (a cura di), Matteo Ricci, *Dell’amicizia*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 7-34.

⁴⁰ Su questo specifico tema, che è in particolare argomento del *Trattato sui riti (Lilun)* di Xunzi, cfr. CRISMA, *Conflitto...cit.*, pp. 54 sgg., in cui se ne presenta la traduzione integrale e il commento, nel contesto dei dibattiti coevi.

⁴¹ Cfr. SCARPARI, *Xunzi e il problema del male...*, cit., pp. 7 sgg., in cui si offre la traduzione integrale e il commento del trattato sulla natura umana (*Xing e*) di Xunzi.

⁴² Cfr. CRISMA, “*Il Trattato sul Cielo*”..cit., pp. 148 sgg.

⁴³ Sulla duratura importanza del “legismo”, accanto al confucianesimo, nel configurare le peculiari tradizioni giuridiche cinesi, cfr. R. CAVALIERI, *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Franco Angeli, Milano 1999.

⁴⁴ *Han Feizi*, 48, trad. di CRISMA, in *Conflitto...cit.*, p. 139.

⁴⁵ *Mozi*, cap. 32, trad. di CRISMA, in *Conflitto...cit.*, p. 45. Per una sintetica presentazione della scuola di Mozi, cfr. *ibid.*, pp. 39-48.

⁴⁶ Sulla problematicità della definizione delle “scuole” (*ju*) in genere e del “taoismo” (*dao*) in particolare nella Cina pre-imperiale, argomento sul quale non è possibile qui soffermarsi, si rinvia a A. ANDREINI, M. SCARPARI, *Il daoismo*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 7-31.

⁴⁷ Cfr. A. ANDREINI (a cura di), *Laozi*, Einaudi, Torino 2004.

⁴⁸ *Ibid.*, p.23.

⁴⁹ *Ibid.*, p.9.

⁵⁰ *Ibid.* p. 13. Per un commento articolato, cfr. CRISMA, *L’orizzonte della trascendenza...cit.*, pp. 84 sgg.

⁵¹ Cfr. G. UNGARETTI, “*I fiumi*”, da *L’Allegria*, Vallecchi, Firenze 1942.

⁵² S. Weil, *L’enracinement*, Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain, Paris, Gallimard, 1949 (trad. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 244-245).

⁵³ Li Zehou, *The Path of Beauty. A Study of Chinese Aesthetics*, Hong Kong, Oxford University Press, 1994 (trad. it. di A. Crisma, *La via della bellezza. Per una storia della cultura estetica cinese*, Torino, Einaudi, 2004, p. 56).

⁵⁴ BALASZ, *La burocrazia...cit.*, pp. 18-22.

⁵⁵ Su questo tema cfr. T. LIPPIELLO, “La regola aurea nei Dialoghi di Confucio”, in C. VIGNA, S. ZANARDO (a cura di), *La Regola d’oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 53-81.

⁵⁶ Cfr. A. CRISMA, “Il problema dei diritti umani in Cina in un orizzonte di universalismo contestuale”, in S. MATTARELLI (a cura di), *Il senso della Repubblica. Doveri*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 179-190.

⁵⁷ Cfr. A. CRISMA, « *Esprit de réforme et confucianisme* », in P.C. BORI, M. HADDAD, A. MELLONI (Eds.), *Réformes. Comprendre et comparer les religions*, LIT Verlag, Berlin 2007, pp. 125-142; EAD., « Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi », in G. SAMARANI, M. SCARPARI (a cura di), *Cina*, III volume, Einaudi, Torino, 2009, pp. 859-881.

⁵⁸ A. CHENG, *La Chine...*, cit., p. 30 sgg.

⁵⁹ Cfr. A. CRISMA, “Fra ‘sinità’ e ‘global philosophy’”, pp. 117-130, e M. SCARPARI, “Come la nuova Cina rilegge e riscrive il suo passato”, pp.101-110, *Cosmopolis* III, 1, 2008(www.cosmopolisonline.it)